

Emneopgave i Ny Testamente

Jesus og loven
iflg.

Mattæus 5,17-20

Af Niels Nymann Eriksen
Vejleder Professor Mogens Müller

INDHOLD

1. Indledning.....	s.1
2. Exegese af Mat.5,17-20.....	s.2
Vers 17.....	s.2
Vers 18.....	s.9
Vers 19	s.14
Vers 20.....	s.16
Ekskurs om δικαιόσυνη.....	s.16
3. Forholdet mellem 5,17-20 og antiteserne (v.21-48)...	s.21
4. Konklusion.....	s.24
5. Bibliografi.....	s.26

INDLEDNING

Gerhard Ebeling skriver i sin artikel "Was heisst "Biblische Theologie"?"¹:

In der "Biblischen Theologie" hat der speziell der Erforschung des Zusammenhangs von Alten Testament und Neuen Testament sich widmende Theologe Rechenschaft zu geben über sein Verständnis der Bibel im ganzen, d.h. vor allem über die theologische Probleme, die dadurch entstehen, dass die Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses auf ihrem Zusammenhang hin befragt wird.

Skønt forfatteren til Mattæusevangeliet ikke havde nogen nytestamentelig kanon, kan man i en vis forstand sige, at dette evangelium blandt andet er et forsøg på at formulere en bibelsk teologi i ovennævnte forstand, dvs. et forsøg på at finde en løsning på det grundlæggende teologiske problem, der ligger i forholdet mellem den gamle og den nye pagt. På den ene side er det afgørende for evangelisten at fastholde kontinuiteten med Israel som Guds folk i den gamle pagt, på den anden side har han brug for en teologisk begrundelse for, at hans menighed ikke længere er identisk med det historiske Israel. Evangelisten synes at henvende sig til en menighed af jøde-kristne, som har brudt med jødedommen og er åbne overfor optagelse af hedninger i deres forsamling (cf 28,18-20), men som samtidig, for deres eget vedkommende, arbejder på at overholde den mosaiske lov. Ulrich Luz anser disse to begivenheder, bruddet med jøderne og accepten af hedningemission, for at være afgørende for forståelsen af evangeliet. Evangeliet kan, iflg. Luz, i sin helhed betragtes som et kristeligt svar til Israels nej til Jesus, og et forsøg på at indkorporere dette nej i den kristne menigheds selvforståelse.²

Den spænding, der ligger i således på en gang at fastholde kontinuiteten og diskontinuiteten i forholdet til den gamle pagt, er reflekteret i Mattæusevangeliets syn på loven. På den ene side

¹ Ebeling: "Wort und Glaube" (Tübingen, Mohr (Siebeck) 1960, 3.Aufl.1967) p.88. Citeret af Müller (1993) s.131, note 1.

² Luz (1985) p.71

forsvarer adskillige afsnit i Mattæusevangeliet lovens absolutte autoritet og ukrænkelighed ned til mindste detalje (Mt.5,18; 8,4, 19,17-18) og endog farisæernes autoritet som udlæggere af den (23,2-3). Jesus forventer at hans disciple faster, giver almisse (6,2-4) og betaler tempelskat (17,24-27). Dette underbygges af, at Mattæus i sin overtagelse af Q-stof tilsyneladende modererer Markus' afvisning af visse dele af loven. Mest tydeligt er dette i perikopen om rent og urent (Mat 15,1-20), hvor Mattæus synes bevidst at have udeladt eftersætningen i Mk 7, 19b, at "dermed erklærede han al slags mad for ren." På den anden side er der afsnit, der tydeligt siger, at dele af den mosaiske lov er sat ud af brug ved Jesu komme (fx 5,33-37) eller, at nogle af de skikke og institutioner som var påbudt i loven har mistet noget af deres vægt (fx 12,5-6).

Formålet med denne opgave er at give en exegetisk gennemgang af den centrale tekst om Jesu forhold til loven i Mat.5,17-20, som et eksempel på den kompleksitet og spænding, der ligger forståelsen af loven i Mattæusevangeliet.

EXEGESE AF MAT. 5,17-20

Vers 17

μὴ νομίσητε

Banks ser i dette udtryk blot et retorisk middel til at styrke det positive aspekt i det følgende udsagn.³ Mere nærliggende er det i denne vending at se et udtryk for afsnittets *sitz im Leben*. Mattæus synes her og i vers 19 at ville vise, hvordan Jesus gjorde front mod en antinomistisk gruppe, der troede, at Jesus kom for at "nedbryde" loven, og som derfor "brød" nogle af budene og "lærte" andre mennesker at gøre det samme. Således kan afsnittet v.17-20 læses som et forsøg på at forebygge den nærliggende misforståelse af de følgende vers (v.21-48), at der er tale om et

³ Hans begrundelse er, at der er en oplagt parallellitet mellem brugen af disse ord i 5,17 og 10,34. Da parallelstedet til 10,34 i Lukasevangeliet (Luk 12,51) mangler negationen i begyndelsen af sætningen uden at det ændrer betydningen af udsagnet, fremgår det, at Mattæus har tilføjet den af rent stilistiske grunde, og det er da nærliggende at antage, at noget tilsvarende er tilfældet i 5,17 (Banks s.204)

reelt modsætningforhold mellem Jesu forkyndelse og den mosaiske lov.⁴

μή νομίσητε ὅτι ἦλθον

ἦλθον-ordene i Mattæusevangeliet er af nogle blevet betragtet som uægte Jesusord, fordi de synes at se tilbage på Hans historiske fremtræden som helhed og ligesom sammenfatter hans virke under enkelte overskrifter. Dette argument er imidlertid langt fra tvingende⁵, og parallellen til Mat.10,34 og derfra igen til Luk 12,51 taler mod den antagelse, at disse ord skulle være redaktionelt stof. Som et ἦλθον-ord har v. 17 et særligt kristologisk eftertryk, der bevirker, at det lige så meget er Jesu personlige autoritet, som loven og profeterne der er i centrum. Her og i v.18 tillægges loven altså en afledt autoritet: Jesus fastslår lovens og profeternes autoritet derved, at han lader den bero på sin egen autoritet som den, der skulle komme. Med Luz' ord

die Erfüllung des Gesetzes nicht einfach aufgrund der Autorität des Gesetzes erfolgt, sondern in Übereinstimmung mit dem göttlichen Sendungsauftrag Jesu.⁶

τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας

Disse ord rejser exegetiske spørgsmål som vedrører hele tekstafsnittet og kan derfor ikke behandles udtømmende endnu. Et afgørende spørgsmål for mange exegeter er om ἢ τοὺς προφῆτας er en mattæisk tilføjelse, og hvilke konsekvenser det i givet fald får for betydningen af verbet πληρώω.

Fra et redaktionshistorisk synspunkt er følgende tolkning blevet fremført: Siden der ikke er nogen grammatisk grund⁷ til at bruge det disjunktive ἢ i stedet for det mere almindelige καί synes denne form at være betydningsfuld. Der findes i Mattæusevangeliet tretten steder, hvor ἢ er brugt på tilsvarende måde. Af

⁴ Davies og Allison s.481

⁵ Cf Banks (1975) s.206

⁶ Luz 1978 s.417

⁷ ἢ kan ikke forklares ved at henvise til sætningens negative form, da ὅτι-sætningen jo i sig selv ikke er negativ. (cf Banks p. 206)

disse tretten kommer de fire fra Markus (15,4.5.6; 13,21), og de øvrige ni synes at være tilføjet af evangelisten selv (12,25; 16,14; 18,8 (2X), 5,18; 6,25; 10,11.14; 17,25). Bortset fra 6,25 synes evangelisten i hvert af disse steder at have tilføjet et substantiv som på en eller anden måde supplerer det substantiv, der allerede stod i teksten. Det er derfor nærliggende at slutte, at vers sytten indeholder et før-mattæisk ord af Jesus, hvortil Mattæus så med sit sædvanlige "eller" har tilføjet "profeterne". Det næste spørgsmål bliver da, hvorfor Mattæus valgte at gøre denne tilføjelse.

Banks mener i denne tilføjelse ikke at kunne spore nogen teologisk hensigt, men blot "an unconscious association of ideas."⁸ De øvrige steder, hvor Mattæus synes at have tilføjet et *ἢ* og et substantiv har der tydeligvis været tale om ikke-teologiske motiver. Og endvidere fremgår det af konteksten til de steder hvor hele udtrykket "loven og profeterne" synes at være redaktionsstof (7,12 og 22,40), at det er det imperativiske og ikke det forudsigende aspekt ved profeterne, der hentydes til. Derfor, mener Banks, er der ingen basis for den fortolkning, at Mattæus ved at tilføje "eller profeterne" bevidst har villet komme med en hentydning til Jesu opfyldelse af Det gamle Testaments profetier. Men hvis denne tilføjelse blot er et resultat af en ureflekteret sammenkædning af de to ord, hvorfor finder vi da ikke den samme tilføjelse i v.18, eller i 22,36 og 23,23, hvor det ville have været særligt passende med tanke på profeternes særlige lovforkyndelse?

I Guelich's exegese⁹ spiller *ἢ τοὺς προφῆτας* en afgørende rolle, fordi disse ord i hans forståelse kun er forklarlige, hvis de bliver set som udtryk for en accentforskydning fra den rent etiske opfyldelse af loven til en frelseshistorisk opfyldelse af profetierne. Denne forståelse underbygges af at der i 11,13 tales om profeterne og loven, som profeterede indtil Johannes kom, hvorimod parallelstedet i Lukas 16,16 kun taler, om at loven og profeterne havde deres tid til Johannes kom. Både brugen af *προφητεῖω* og subjekternes ændrede rækkefølge i Mattæus' version viser, at skriften i sin helhed for evangelisten kunne betragtes

⁸ Banks 1975 s.206-7

⁹ Guelich s.137-8

under dens profetiske aspekt såvel som under dens imperativiske. Endvidere, siden 12 af de 16 steder, hvor πληρόω forekommer i evangeliet refererer direkte til opfyldelse af gammeltestamentlige profetier, og siden 11 af disse 12 steder regnes for redaktionelle, kan man næsten gå ud fra, at tilstedeværelsen af πληρόω i dette vers er i det mindste en medvirkende årsag til, at Mattæus introducerede "eller profeterne" i denne kontekst. Og i så fald vil jo betydningen af πληρόω i opfyldelsescitaterne smitte af i vers 17. Hermed er skitseret to forskellige forståelser ikke blot af "loven og profeterne", men også af opfyldelsesbegrebet: en, der forstår Jesus som den, der etisk opfyldte loven og en, der ser i ham den frelseshistoriske opfyldelse af de gammeltestamentlige profetier.

Dermed er der allerede taget hul på et vanskeligt exegetisk problem, nemlig bestemmelsen af betydningen af verberne πληρόω og καταλύω. Luz har påpeget, at skønt πληρόω utvivlsomt udtrykker selve kernen i Mattæus' lovforståelse, er betydningen af ordet i sig selv så bred, at det uvægerligt vil blive fortolket udfra den mattæiske teologi i sin helhed, og det vil i sidste ende sige udfra den enkelte udlæggers forståelse af Mattæus' lovopfattelse.¹⁰ Med denne advarsel in mente, skal vi se på de rent sproglige og kontekstuelle forhold, der må indgå i en forståelse af πληρόω i dette vers.

Verbet καταλύω forekommer ialt 16 gange i Det nye Testamente. Af disse omhandler de syv templets ødelæggelse og betydningen er der at "ødelægge", "nedbryde" eller "nedrive".¹¹ I de paulinske breve bruges verbet også metaforisk sammen med loven i betydningen "rive ned" (Gal.2,18 og Ef.2,14-15 (λύω)).¹² Udfra en analyse af disse og en række andre vers konkluderer Ljungmann at verbet i Det nye Testamente som oftest bærer billedet af en bygning, der jævnes med jorden, med sig og at det derfor bør oversættes "nedbryde" eller "splitte ad", snarere end det sprogligt ligeså nærliggende

¹⁰ Luz (1978) s.413

¹¹ Mat.24,2/ Mark.13,2/ Luk.21,6; Mat.26,61/ Mark.14,58;0 Mat. 27,40/Mark.15,29

¹² Ligger mon heri et argument for den tolkning, der i ser 5,17-20 ser et polemisk angreb på en såkaldt paulinsk anti-nomisme?

"ophæve" eller "annullere".¹³

Det er betydeligt vanskeligere at bestemme betydningen af πληρώ. Ljungman ser i sammenstillingen med καταλύω et væsentligt at πληρώ, modsætningsvist skal forstås i retning af enhed og harmoni.¹⁴ Spørgsmålet (som Ljungman selv gør opmærksom på) er imidlertid om man uden videre kan forudsætte et klart og entydigt modsætningsforhold mellem to verber, der etymologisk ikke har nogen forbindelse til hinanden, og som ikke ellers optræder som begrebspar. En del fortolkere reflekterer lidt over i hvor høj grad verbet skal forstås i lyset det hebraiske/ aramaiske verbum מִלֵּא, som har grundbetydningen "at fylde op", "at gøre komplet", "at føre ud i livet" o.lign. Dette verbum er brugt bla. i Gen 6,11 om ondskaben, der fyldte jorden og i Ex 1,7 om jøderne, der blev talrige og fyldte Egypten, men det er også brugt om Batsebas bekræftigelse af Natans ord (1.Kong.1,14). Der er altså ikke stor hjælp at hente fra det hebraiske/aramaiske forlæg.

Det kan derimod være nyttigt at se på, hvordan Mattæus i den øvrige del af sit evangelium bruger verbet, særligt i de såkaldte opfyldelsescitater. I evangeliet forekommer der et sted mellem 110 og 141 GT-citater og allusioner. Af disse er 11 karakteriseret ved en fast struktur: en passiv form af πληρώ samt en tekst, der gerne afviger betydeligt mere fra LXX end de øvrige GT-citater i evangeliet.¹⁵ Bortset måske fra 8,17; 12,17f og 13,35, der synes at have forlæg hos Markus, er opfyldelsescitaterne mattæisk særstof. Disse to forhold: at citaterne er overvejende redaktionelt stof og at de stammer fra en anden kilde end de øvrige GT-citater i evangeliet har givet anledning til en række redaktionshistoriske overvejelser. Luz mener, at der bag disse citater står

¹³ Ljungman p.60. Andre fortolkere har forsøgt at forstå καταλύω i lyset af den makkabæiske litteratur, hvor verbet ikke blot indebærer en overtrædelse af loven, men en fuldstændig opløsning af den; cf 2.Makk.2,22; 4,11; 4.Makk.5,33; 17,9 (Luz 1985 p.235)

¹⁴ Ljungman s.61

¹⁵ De 11 steder: 1,22f; 2,5f; 2,15f; 2,17; 2,23; 4,14-16; 8,17; 12,17-21; 13,35; 21,4f samt 27,9.

en gruppe af skriftlærte.¹⁶ Carson, på den anden side, synes at mene, at den mest nærliggende konklusion vi kan drage af opfyldelsescitaterne i modsætning til de øvrige GT-citater, ikke stammer fra LXX er at Mattæus personligt ikke foretrak LXX, men samtidig ønskede at være loyal overfor sit forlæg.¹⁷

Med hvad ligger der i opfyldelsesbegrebet i disse citater? Hvis man går citaterne efter, kan man ikke undgå at bemærke det tilsyneladende misforhold, der ofte ligger i forholdet mellem den betydning ordet oprindeligt havde i sin gt-lige kontekst, og den betydning det tillægges af evangelisten (fx 2,15/Hos. 11,1 og 2,17-18/Jer.31,15). Dette tilsyneladende misforhold er en væsentlig pointe i opfyldelsestanken i evangeliet: Her er ikke tale om, at forfatteren ønsker at anføre en "proof text", som han så evt. kan bruge som et argument mod dem, der er vantro eller tvivlende. Snarere er der tale om, at skriften i lyset af Jesu komme får en ny betydning, en *sensus plenior*¹⁸, som ganske vist hele tiden har ligget i skriften, men som først nu, i frelses-tiden, er blevet åbenbar og tilgængelig. Müller går, tror jeg, for langt, når han tilsyneladende helt adskiller det profetiske indhold af en tekst fra det indhold, der ved opfyldelsen tillægges den samme tekst, så at "opfyldelsen afløser profetien, som ikke længere har nogen selvstændig interesse."¹⁹ For mig at se ud-

¹⁶ Da die meisten Erfüllungszitate mit denjenigen Überlieferungen, in denen sie heute stehen, zusammengehören und da Mt nicht ihr Verfasser ist, ist zu vermuten, dass in seiner Gemeinde viele Überlieferungen, besonders auch mündlich tradierte des Sondersgutes, von Schriftgelehrten im Lichte der Bibel reflektiert worden sind. (Luz 1985 p.61)

¹⁷ Carson s.26. Det skal dog siges, at nogle fortolkere holder til den opfattelse, at de forskellige afvigelser i citaterne i Mattæusevangeliet i forhold til andre kendte tekstformer væsentligt skyldes evangelistens frihed i forhold til sine forlæg. (cf. Müller (1993) s.136)

¹⁸ Raymond Brown definerer *sensus plenior* som "that additional deeper meaning, intended by God but not clearly intended by the human author, which is seen to exist in the words of a biblical text (or group of texts, or even a whole book) when they are studied in the light of further revelation or development in the understanding of revelation." s.92 (Brown: *Sensus plenior*, Baltimore, St.Mary's University, 1955)

¹⁹ Müller (1993) s.136

trykker Augustin en opfattelse, der kommer meget tæt på Mattæusevangeliets, når han siger: "Testamentum... Vetus velatio est Novi Testamenti, et Testamentum Novum revelatio est Veteris Testamenti" ²⁰. Metaforisk kan dette beskrives med billedet af en blomst, der springer ud:²¹ Alt hvad den nye pagt har åbenbaret (blomsten), var allerede skjult tilstede i den gamle pagt (knoppen). Vi skal senere, i exegesen af v.20, se, hvordan denne frelseshistoriske forståelse af Jesu opfyldelse af loven er nært forbundet med forståelsen af de gt-lige profetier om den nye pagt.

Det vigtige spørgsmål er nu, i hvor høj grad den frelseshistoriske opfyldelsestanke, der er helt central i de ovennævnte citater, er med til at bestemme betydningen af verbet i dette vers. Et væsentligt argument mod at inddrage opfyldelsescitaterne i arbejdet med betydningen af πληρόω i v.17 er, at verbet i disse citater kun forekommer i passiv, mens det jo i v.17 er aktivt. Men grunden til dette skift fra passiv til aktiv kan meget vel være, at det nu er Jesus selv og ikke bare evangelisten, der udtaler sig om Hans opfyldelse af loven og profeterne. Endvidere: bortset fra 27,9 , der omhandler Judas' forræderi sker opfyldelsen af de enkelte GT-citater altid ved Jesu komme eller virke. Den tolkning er altså nærliggende, at der i opfyldelsescitaterne også er tale om, at Jesus er det handlende subjekt, opfyldereren, snarere end blot den, hvorpå profetierne bliver opfyldt. Dette synes også at underbygges af 3,15, der i form kan minde lidt om et opfyldelsescitat, men hvor πληρόω står i aktiv, netop, synes det, fordi det er Jesus som taler.

Der er altså gode grunde til i v.17 at antage at πληρόω på trods af sammenstillingen med καταλύω skal tolkes frelseshistorisk. De kontekstuelle problemer som denne tolkning støder ind, vil blive diskuteret under exegesen af de følgende vers. Da

²⁰ Fra Augustins prædiken om makkabæernes martyrium, Sancti Augustini Opera Omnia vol.21 s.44 (Parisiis 1842)

²¹Jeg skylder Mogens Müller dette billede, som for mig at se kommer sagen nærmere end billedet med ægget og kyllingen (Müller 1993 s.137), fordi det viser, at intet af det, som før havde betydning, nu er overflødigt. Eller rettere, fordi det viser, at den form, hvori Kristus var tilstede i den gamle pagt er en del af den Kristus-åbenbaring, som nu er kommet til fuld udfoldelse. Altså, sensus plenior: opfyldelsen giver en dybere, en, ikke af den oprindelige profetiske mening uafhængig, forståelse af de gt-liger udsagn.

verbet i sig selv har en meget bred betydningsvifte, er det ikke nødvendigt hermed at udelukke, at der også kan være tale om en etisk opfyldelse af loven.

v.18

ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν

Denne introduktionsformel forekommer ialt 50 gange i de synoptiske evangelier, heraf 31 gange hos Mattæus, kun 6 gange hos Lukas og 13 gange hos Markus. I Det gamle Testamente bruges ordet som en bekræftende og forstærkende partikel i forbindelse med domsord eller forjættelser og i forbindelse med doxologier. På tilsvarende måde bliver ἀμὴν i evangelieberetningerne brugt af Jesus ved udsagn, der har en særlig vægt eller understreger hans myndighed. Således er ἀμὴν sammen med ἡλθὼν i v.17 med til at fremhæve afsnittets kristologiske karakter. Banks har beskrevet virkningen af disse to ord som "a moving into the foreground of the personal authority of Jesus", så at spørgsmålet ikke så meget bliver om Jesu forhold til loven, som om, hvorledes loven nu er at forstå i forhold til Jesus.²²

ἰὼτα ἐν ἡ μίᾳ κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου

Med ἰὼτα og κεραία refereres (hvad end κεραία præcis måtte betyde) til to mindre hebraiske tegn. Hermed understreges det, at lovens uforgængelighed gælder ned i mindste detalje. Men hvad menes der med "loven" i denne sammenhæng? Skriften, pentateuken eller Guds bud? At der må være tale om noget skriftligt og ikke et abstrakt begreb om Guds normative vilje fremgår af referencen til de hebraiske skrifttegn. Har man, som ovenfor anført, fastholdt den afgørende betydningen af "eller profeterne" i v.17 kan det synes inkonsekvent her at forstå "loven" som hele Skriften. Det er endvidere blevet fremhævet at Pentateuken og ikke Skriften i sin helhed på Jesu tid ansås for at være evig og uforgængelig.²³ Konteksten, v.18-20 og særligt antiteserne v.21-48, omhandler da også "loven" væsentlig efter dens normerende budskab. Imidlertid er det rent indholdsmæssigt, ud fra teksten selv, vanskeligt at

²² Banks (1975) s.250

²³ Guelich s.145 med henvisning til Strack-Billerbeck 1:246

forklare, hvorfor der skulle være et skift mellem v.17 og 18, så at det første omhandler Jesus som den, der opfylder det forudsagte, mens Han i det andet taler om pentateukens uforgængelighed. Af 11,13 fremgår det, at "loven" i betydningen pentateuken hos Mattæus også har et forjættende aspekt. Endvidere er, som jeg senere skal søge at vise, brugen verbet γίνονται i 18d et argument for, at her ikke blot er tale om skriftens normerende, men også dens forjættende del. Altså, hvad enten "loven" i dette vers refererer til pentateuken eller Det gamle Testamente, er der i brugen af dette ord ingen afgørende grund til hverken at antage et indholdsmæssigt brud fra v.17 eller, omvendt, at "loven eller profeterne" i v.17 skal forstås udelukkende iflg. deres normative aspekt. Hermed er vi nået til et afgørende exegetisk problem, nemlig spørgsmålet om betydningen af de to ἕως-sætninger og om forholdet mellem de to i lyset af Luk.16,17.

ἕως ἃν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ

Nogle fortolkere har argumenteret for, at denne tidsbisætning er et idiom med betydningen "aldrig".²⁴ Imidlertid er der, både i Mattæus og i det øvrige NT, udsagn, der viser, at himlen og jorden ikke blev betragtet som stabile og urokkelige ting, men at deres undergang ansås som en del af de forestående eskatologiske begivenheder (fx. 24,33-35/ Mark.13,30-32). Snarere skal v.18b derfor forstås som en terminus ad quem, der begrænser varigheden af lovens autoritet til den nuværende tidsalder. Den mest naturlige fortolkning af verset, synes det mig, er da at se det som bogstavelig hentydning til en eskatologisk begivenhed, hvori himlen og jorden og loven sammen skal forgå.²⁵

ἕως ἃν πάντα γένηται

Schweizer har argumenteret for at ἕως ἃν her har final betydning.²⁶ Men de eksempler han anfører fra det øvrige NT til støtte

²⁴ Fx. Strecker, Weg, s.144; Banks (1975) s.215

²⁵ Cf. Carson s.146. Hermed er den fortolkning afvist, der forstår himlens og jordens undergang som et figurligt udtryk for Jesu død og opstandelse. (Meier s.64-65)

²⁶ Schweizer: "Mat,17-20" og igen i "Noch einmal..", hvor han fastholder den final betydning af ἕως ἃν, men indrømmer at det før-mattæiske forlæg havde en rent temporal betydning.

for denne opfattelse virker langt fra tvingende (Mark. 6,45 og 14,32), og hans henvisning til Mat.14,22c (jvf. Mark.6,45) ville kun have vægt, hvis han havde kunnet vise, at denne ἔως-sætning kun giver mening, hvis den bliver forstået finalt. Bauer kender da heller ikke til nogen final mening af ἔως &v i NT.

Betydningen af γίνονται er også omstridt. Den almindelige betydning af ordet i NT er "sker", "Indtræffer", "finder sted". Mod denne forståelse i v.18 er det blevet fremhævet, at γίνονται i 6,10 og 26,42 har betydningen "blive gjort" eller "udføres", hvorved tanken ledes hen på udførelsen af lovens bud snarere end på opfyldelsen af det i loven forudsagte.²⁷ πάντα vil i så fald referere til alt det, der er påbudt i loven, og som nu på forbilledlig vis bliver udført af Jesus, snarere end til Skriftens forudsigelser, der engang alle skal "ske". Således forstået ville verset sammenkæde opfyldelsen af loven med de eskatologiske begivenheder, himlens og jordens undergang. Luz mener i dette vers at se en antydning af den overbevisning, der var udbredt blandt mange jøder på Mattæus' tid, at den nye æon ville indtræde, når hele Israel holdt en fuld sabbat.²⁸ Parallelliteten mellem 5,18 og 6,10 og 26,42 er imidlertid ikke uproblematisk. γίνονται forekommer i 6,10 og 26,42 i passiv og med Θέλημα som subjekt: Her er tale om faderens vilje, der skal ske, snarere end om en lov, der skal overholdes. Endvidere minder opbygningen af v.18d så meget om introduktionsformlerne til nogle af opfyldelsescitaterne (især 1,22 og 26,56, hvor ὁ λόγος forekommer istedet for πάντα; endvidere 21,4 og 26,54), at det er vanskeligt at forestille sig, at der skulle være nogen væsentlig indholdsmæssig forskel i brugen af verbet. Bauer placerer da heller ikke 5,18 under betydningen "ausgeführt werden", men under "sich ereignen, stattfinden, geschehen". Altså, brugen af verbet γίνονται i 18d er, for mig at se, et væsentligt argument for, at loven i 18c ikke udelukkende betegner budene eller pentateuken efter dens normerende indhold, men snarere "loven" efter dens profetiske aspekt, og at verset derfor skal læses frelseshistorisk, snarere end etisk-kristologisk.

Spørgsmålet er nu, hvilken funktion denne sidste ἔως-sætning har

²⁷ Fx. Luz s. 237 og Barth s.65

²⁸ Luz (1985) s.237

i verset, dvs. hvorledes den står i forhold til den første. En del fortolkere antager, udfra en sammenligning med Luk.16,17, at v.18d er mattæisk redaktionsstof, og at vi således i den anden tidsbi-sætning har et vigtigt udtryk for Mattæus' lovopfattelse. Der gives i den opgivne litteratur adskillige svar på spørgsmålet om forholdet mellem 18b og 18d.

Iflg Guelich er der tale om en bevidst modsætning mellem de to $\epsilon\omega\varsigma$ -sætninger, så at v.18 udtrykker en bevidst spænding mellem Jesu komme (18d) og lovens fortsatte autoritet (18b). Med udgangspunkt i Ljungmann sproglige arbejde med teksten, argumenter Guelich for at $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$, når det forekommer med $\pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}$, har en "semi-technical meaning", og således gælder indtrædelsen af begivenheder, der er blevet omtalt tidligere i teksten (cf 1,22; 21,4; 26,54.56). Ved at bringe den eskatologisk ladede tidsbi-sætning "før det er sket altsammen" ind i konteksten med v.17 fremkommer her en tilsvarende kombination af $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ og $\pi\lambda\eta\rho\acute{\omega}$: I v.17 kommer Jesus for at opfylde skriften; i v.18 stadfæstes loven usvækkede autoritet "indtil det er sket altsammen" dvs. indtil Jesus har opfyldt skrifterne. Resultatet af denne tolkning bliver som sagt, at v.18 kommer til at rumme to modstridende udsagn. Og netop her ligger, iflg Guelich, pointen, fordi det reflekterer spændingen i den mattæiske eskatologi mellem Guds rige som noget præsensisk, der allerede er brudt frem ved Jesu komme og som noget futurisk, der først bliver manifest i når "himlen og jorden forgår".²⁹

De fleste fortolkere deler imidlertid den opfattelse, at den anden $\epsilon\omega\varsigma$ -sætning er underordnet den første og forholder sig forklarende eller modalt til denne. 18d forklarer, hvorledes loven skal være gyldig indtil verdens undergang (18bc), enten ved at lovens krav er blevet opfyldt, eller ved at Guds frelsesvilje er blevet opfyldt. Iflg. Schweizer ændrer Mattæus ved at tilføje 18d traditionens udsagn fra at tale om lovens beståen til at tale om hele lovens opfyldelse.³⁰ Jesus opfyldte loven ved at bringe et nyt bud som indeholder hele loven. Og det er som "der Bringer der neuen Torah" at Jesus "fuldender" eller "opfylder" loven. Alle de ting ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$), der skal ske/blive gjort i v.18d refererer da

²⁹ Guelich s.147-9

³⁰ Schweizer, Matthäus s.404

hverken til lovens bud eller profetiske udsagn, men til Jesu bud, den ny torah. Og indholdet af denne ny torah er budet om næstekærlighed og barmhjertighed, som det fremgår af de efterfølgende antiteser. Problemet med Schweizers tolkning er, som vi har set, at han er nødt til at tillægge den første $\epsilon\omega\varsigma$ -sætning en final betydning, som ikke er nærliggende. Banks foretrækker at forstå $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ som lovens bud i deres "pointing forward to that ideal which was becoming a reality in the teaching of Jesus."³¹ Han argumenterer udfra konteksten til Luk 16,17 for, at den oprindelige form af verset ikke var en udtalelse om lovens vedvarende gyldighed, men en retorisk udtalelse om hvor vanskeligt det dog var for selv den mindste del af loven at forgå. Ved at placere verset umiddelbart efter ordet om Jesu opfyldelse af loven og ved at tilføje 18d er betydningen imidlertid ændret, så at meningen nu er, at "it is in the law's transformation and "fulfilment" in the teaching of Jesus that its validity continues."³² Mod begge disse syn, der på hver deres måde placerer Mattæus et sted midt imellem den strengt jødisk-kristne og den paulinske opfattelse af loven, kan det indvendes at de fokuserer alt for snævert på Jesu forhold til loven og dermed overser den mest nærliggende betydning af verbet $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ i denne kontekst. Begge opfattelser forudsætter også en kristologi, der ser Jesus som den der bringer en Nova Lex, der overgår den gamle torah; og det er spørgsmålet om en sådan forståelse af Jesu værk ikke er forholdvis fremmed for Mattæus.

To betydningsfulde variationer af dette syn forekommer hos Meier og Carson, der fastholder, at der med den anden $\epsilon\omega\varsigma$ -sætning sker en betydningsforskydning, men i en ganske anden forstand end Schweizer og Banks. Meier, der anser Jesu død og opstandelse for at være "the turning point of the ages" i Mattæusevangeliet, finder heri forklaringen på 18d: Ved at tilføje denne tidsbi-sætning gør Mattæus det klart, at verset i sin helhed gælder Jesu opfyldelse af loven og profeterne i hans død og opstandelse.³³ Carson mener, at $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ henviser til loven efter dens profetiske aspekt og at 18b og d henviser til den samme fremtidige eskatolo-

³¹ Banks (1975) s.218

³² *ibid* s. 237

³³ Meier s.59-65

giske begivenhed, men udfra forskellige vinkler. Den første fokusere på varigheden af "lovens" autoritet, mens den anden i forlængelse med v.17 taler om lovens art, at den åbenbarer Guds frelsesvilje og at den, så at sige, er til for at blive opfyldt i Jesu eskatologiske rige.³⁴

v.19

Hovedtanken i exegesen af v.17 og 18 har været at vise, at der, udfra brugen af verberne πληρώ og γίνομαι samt udtrykket "loven og profeterne", er gode grunde til at antage en frelseshistorisk tolkning af disse vers. v.19 kan derimod vanskeligt tolkes kristologisk eller frelseshistorisk. Opgaven bliver da, efter en kort detailexegetisk gennemgang af verset, at vise, hvordan dette vers forholder sig til de foregående to.

ὅς ἐάν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων

Ljungman mener at λύω her skal oversættes efter verbets grundbetydning "dass etwas von dem "gelöst" wird, woran es gebunden ist".³⁵ Imidlertid kan λύω også betyde "ausser Geltung setzen", "vernichten" eller "abbrechen" (Bauer).³⁶ En sådan oversættelse er at foretrække, fordi den både fremhæver den utvivlsomt bevidste parallel til καταλύω i v.17, og modsætningsforholdet mellem λύω og ποιέω i v.18.

Hvad er det for bud, der er tale om i dette vers? Banks mener, at det demonstrative pronomina τούτων har adjektivisk betydning. Udfra 25,40.45 og 18,6.10.14 argumenterer han for at Mattæus ofte udelader den eksplicitte kristologiske reference, når der er tale om gentagelser ("mine mindste" bliver til "en af disse mindste" osv). På tilsvarende måde udelades her det ἐμῶν, der explicit ville have angivet, at det var Jesu bud, der var tale om. Kort sagt, τούτων refererer ikke til "bogstav og tødde" i 18b, men til

³⁴ Carson s.146. Desværre forfølger Carson ikke sin tese videre.

³⁵ Ljungman s.50

³⁶ Banks foreslår at verbet her har betydning udelukkende som et modstykke til ποιέω og oversætter det derfor "refuse to obey". Denne tolkning af ordet forekommer imidlertid ikke hos Bauer (Banks p.220)

18d og det vil, iflg. Banks, sige til Jesu lære.³⁷ Et af problemerne ved denne tolkning er naturligvis, at "bud" ikke forekommer i de foregående vers med explicit kristologisk reference, og Banks these om, at en sådan reference skulle ligge i den oprindelige kontekst, synes meget hypotetisk. Det mest naturlige er i τοῦτον at se en hentydning v.18b "det mindste bogstav eller en tøddel af loven." Men dette ville jo give "loven" i v.18 en anden betydning end den, som ovenfor blev fastholdt som den mest naturlige. Jeg kan ikke se anden løsning på dette problem end at sige, at loven i v.18 forstås efter dens profetiske aspekt, mens den i v.19 forstås efter dens imperativiske indhold.³⁸ Denne tolkning virker unægteligt noget søgt, men er dog, for mig at se, at foretrække frem for at oversætte γίνομαι "blive gjort" eller "udføres". Hvis man, som jeg, søger at finde en helhedsforståelse af v.17-20 er der vist ingen vej ud af dette dilemma.

ἐλαχίστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν

Hvad vil det sige at kaldes "den mindste" eller "stor" i Himmeriget? Enkelte har forstået denne rangdeling som et udtryk udelukkelse eller inklusion i gudsriget. Der er ikke tale om en person, som kaldes "den mindste i himmeriget", men der er tale om, at i himmeriget, kaldes denne person "den mindste" dvs. en der er ekskluderet. De fleste fortolkere er imidlertid enige om at her, i overensstemmelse med andre steder i evangeliet (fx 18,4 og 20,20-28), er tale om en rangdeling i Himmeriget. Problemet er blot, at hvor der ellers i evangelierne tales om en rangdeling i gudsriget sker dette tilsyneladende ud fra helt andre kriterier. Pointen både i 18,4 og 20,20-28 er, at der i Himmeriget vendes op og ned på alle menneskelige forventninger om, hvem der er noget stort. I v.19 synes derimod ens liv og opførsel her i verden at korrespondere direkte med ens position i Gudsriget. Imidlertid er der i v.19 ikke tale om "stor" og "lille" i denne verden, men om at leve i overensstemmelse med Guds bud, og det kan et barn (18,4) eller en tjener (20,26) lige så vel, om ikke bedre, end en som er stor i denne verden.

Vi har set, at v.19 hænger nøje sammen med v.18, idet τοῦτον

³⁷ Banks (1975) s.223

³⁸ Cf. Guelichs distinktion mellem "the Sinai Torah" og "the Zion Torah" (Guelich s.155)

henviser til "et bogstav eller en tøddel af loven" i v.18c. Vi så også, hvordan der i brugen af verbet *λύω* var en tydelig parallel til *καταλύω* i v.17. Hvordan kan denne kontinuitet sammenholdes med den opfattelse, at der i de foregående vers har været tale om en hovedsageligt frelseshistorisk behandling af Jesu forhold til loven, og at der altså sker et indholdsmæssig brud mellem v.18 og 19? Svaret er vel, at det etiske også spiller en afgørende, omend afledt rolle i det kristologisk-frelseshistoriske syn på loven og dens opfyldelse: Jesus opfylder loven og profeterne, og disciplene må som følge heraf formanest til at følge ham efter og leve i overensstemmelse med den lov, som han har opfyldt. Med Carsons sammenfattende ord:

The entire Law and the prophets are not scrapped by Jesus' coming but fulfilled. Therefore the commandments of these Scriptures - even the least of them(...) - must be practiced. But the nature of the practicing has already been affected by vv.17-18. The Law pointed forward to Jesus and his teaching; so it is properly obeyed by conforming to his word. As it points to him, so he, in fulfilling it, establishes what continuity it has, the true direction to which it points, and the way it is to be obeyed.³⁹

v.20

Mens problemfeltet i de hidtil gennemgåede vers har haft sit centrum i spørgsmålet om loven, dens opfyldelse og dens fortsatte gyldighed, er nøglebegrebet i v.20 den "bedre retfærdighed". Det afgørende spørgsmål i exegesen af v.20 bliver derfor, hvorledes denne retfærdighed er at forstå i forhold til loven.

Ekskurs om δικαιοσύνη i Mattæusevangeliet

Ordet forekommer 7 gange i evangeliet (3,15; 5,6.10.20; 6,1.33; 21,32). I den øvrige synoptiske litteratur finder vi kun ordet i Luk.1,75, hvor det sandsynligvis er overtaget direkte fra GT. Dette har ledt de fleste fortolkere til at antage, at ordet, når det forekommer i Mattæusevangeliet, er redaktionelt stof. At fem ud af de syv forekomster i evangeliet findes i bjergprædiken er i sig selv vidnesbyrd om begrebets centralitet for forståelsen af

³⁹ Carson s.146

Mattæus' syn på Gudsriget og dets manifestation i den kristne menighed. Men hvad ligger der i grunden i dette begreb? Er denne retfærdighed at forstå som guddommelig gave eller fordring?

Strecker og Luz argumenterer begge for, at begrebet er teologisk neutralt og betyder "etisk korrekt livsførelse".⁴⁰ Strecker's argumentation hviler på følgende redaktionshistoriske overvejelser: Alle *δικαιοσύνη* forekomster i Mattæus er redaktionelle, men i nogle tilfælde er der tale om interpolationer i en før-mattæisk tekst (3,15; 5,6; 6,33), hvorimod der i andre tilfælde tydeligvis er tale om rent redaktionsmateriale (5,20 og 6,1). Da vi kan gå ud fra, at Mattæus har søgt at ændre så lidt som muligt i sit forlæg, er det naturligt at antage, at det mest rene udtryk for hans egen forståelse af retfærdighedsbegrebet er at finde i de vers, der ikke har haft noget forlæg, og som derfor må henregnes til hans selvstændige arbejde som redaktør. Både i 5,20 og 6,1 er det klart, mener Strecker, at *δικαιοσύνη* anvendes som "der zusammenfassende Begriff für die Frömmigkeit der Jünger überhaupt", dels fordi substantivet begge steder er efterfulgt af *ὁμῶν* (der begge steder referere til disciplene), og dels fordi begge vers står som indledning på afsnit, der indeholder lærerudsagn af Jesus.⁴¹ Udfra denne grundlæggende begrebsbestemmelse gennemgår Strecker de øvrige fem steder, hvor ordet forekommer i evangeliet og konkluderer, at "retfærdighed" hos Mattæus betegner "die etische Haltung der Jünger" eller "Rechtschaffenheit". Skønt Streckers detailexegese virker overbevisende, er hans metode for mig at se problematisk. Ved at fremholde 5,20 og 6,1 som mere genuint mattæiske udsagn end de øvrige, overser han det gaveaspekt, der iflg. Guelich og Barth også ligger i *δικαιοσύνη*.

Når Barth og Guelich mener, at det mattæiske retfærdighedsbegreb indeholder tanken om både guddommelig fordring og gave, er det dels udfra en sammenligning med retfærdighedsbegrebet i GT og dels ud fra en exegese af de øvrige forekomster af ordet i Mattæus. *Δικαιοσύνη* har sine rødder i det gammel testamentlige *יָשָׁר*, der netop rummer denne dobbelte betydning af både "Forderung und eschatologische Gabe", "Heil und Gerechtigkeit". Denne dobbelthed er da også, iflg. Barth og Guelich, reflekteret i Mattæusevangeli-

⁴⁰ Strecker s.148-150; Luz (1985) s.240

⁴¹ Strecker s.153

et. Især spiller 3,15 her en væsentlig rolle for Barth, der forstår verset i umiddelbar forbindelse med lidelseshistorien. Ved sin dåb træder Jesus ind i det syndige menneskes situation og opfylder al retfærdighed ved at tage det første skridt i retning af sin stedfortrædende lidelse og død. "Jesus erweist sich darin als derjenige, der durch sein Tun in Leiden und Sterben "alle Gerechtigkeit" erfüllt (3,15)."⁴² Der er altså en nøje sammenhæng mellem retfærdighedsbegrebet og stedfortrædertanken hos Mattæus. Et, efter min mening, mere holdbart argument for gaveaspektet i Mattæus' retfærdighedsbegreb findes i Guelichs exegese af 5,6 og 6,33.⁴³ Den guddommelige passiv i 5,6 (χορτασθήσονται) angiver, at den retfærdighed, som der hungres og tørstes efter, kommer fra Gud. Endvidere viser Guelich, at der er nogle helt oplagte paralleller mellem saligprisningerne og Es.61, som gør det vanskeligt ikke at forstå δικαιοσύνη som Guds gave (cf Es.61,2-3). 6,33 er et vanskeligt vers. I første omgang synes det at være en opfordring til frem for alt at søge at leve retfærdigt overfor Gud (δικαιοσύνη Θεού kan betyde "det, der er ret for Gud" cf Jak.1,20) og et løfte om, at den, der lever sådan, vil også få det givet, som han derved har undladt at søge (mad, drikke, klæder cf v.31). Imidlertid bruger Mattæus en passiv form af verbet προστίθμι ("lægge oveni") og synes hermed at angive, at også "Guds rige og hans retfærdighed" er gaver, som hans disciple får givet af deres himmelske far.

Konklusionen må da blive, at δικαιοσύνη i Mattæusevangeliet har samme dobbelte betydning som dets hebraiske forlæg og således både kan angive en guddommelig gave og fordring. Men hvilken betydning har det i v.20?

Λέγω γὰρ ὑμῖν

γὰρ viser tilbage til de foregående vers, og særligt til udsagnet om, hvem der er stor og lille i himmeriget (v.19). Dette er i sig selv et argument for, at den bedre retfærdighed fås ved at holde de mindste blandt budene (v.19), og at der altså er tale om en mere udførlig overholdelse af alle lovens bud. Imidlertid er det blevet hævdet, at konjunktionen γὰρ her og mange andre steder i

⁴² Barth s.135

⁴³ Guelich s.86-87

Mattæus har mistet noget af sin tilbagevirkende betydning og bruges rent stilistisk, til at skabe en naturlig overgang mellem to tekstafsnit. Mattæus komponerer "nicht durch Abgrenzungen sondern durch Übergänge".⁴⁴ Man kan derfor ikke bygge megen teolgi på dette γάρ, der jo netop forekommer i et vers, der danner overgang til de følgende antiteser.

ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλείον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων

Det er nærliggende, i lyset af Mat.23, at forstå den retfærdighed som her indirekte tillægges de skriftkloge og farisæerne som en skinretfærdighed. Problemet med farisæerne i kap.23 er ikke primært, at de har mistolket loven, eller at de ikke formår at leve op til lovens krav, men at der mangler sammenhæng mellem deres ord og deres handlinger. At overgå de skriftkloges og farisæernes retfærdighed vil da først og fremmest sige at undgå hykleriet og i stedet oprigtigt forsøge at efterleve lovens bud. Hvis man derimod tager udgangspunkt i Mat.5 og forstår antiteserne som vendt hovedsagelig mod farisæernes fortolkning af GT, vil man nå til en ganske anden forståelse af, hvad der ligger i udtrykket "de skriftkloges og farisæernes retfærdighed." Farisæernes fejl lå ikke i deres mangelfulde opfyldelse af lovens enkelte foreskrifter (cf. hvad Paulus siger om sin farisæiske lovopfyldelse i Fil.3,6), men i, at de, midt i deres lovopfyldelse, ikke formåede at gøre Guds vilje. De fulgte rigtig nok de enkelte bud, men i deres kasuistiske fortolkning af loven havde de "forsømt det i loven, der har større vægt: ret og barmhjertighed og troskab." (23,23). Beretningen om den rige unge mand (som ganske vist ikke kaldes en farisæer) illustrerer dette forhold. Han havde efter eget udsagn fra sin ungdom holdt alt, hvad loven påbød ham, og dog havde han ikke del i den "bedre retfærdighed", uden hvilken man ikke kan komme ind i Himmeriget (19,16-23). Spørgsmålet er altså, om farisæernes og disciplenes retfærdighed kun adskiller sig kvantitativt fra hinanden, eller om der også er en kvalitativ forskel.

Rent sprogligt peger den dobbelte komparativ (περισσεύω... πλείον med genetiv) i retning af det kvantitative: disciplene skal

⁴⁴ Luz (1985) s.228

have mere af den retfærdighed, som de skriftkloge og farisæerne allerede har noget af.⁴⁵ Imidlertid er der forhold, der nuancerer dette. For det første har Meier søgt at påvise, at verbet $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\sigma\epsilon\upsilon\omega$ i NT er et "eschatological catchword" som betegner (1) "a fulness present and proclaimed in the age of salvation, as compared with the old aeon" eller (2) "a new standard that is required in the new age."⁴⁶ Hvis Meier har ret i, at verbet er således eskatologisk ladet, betyder det vel bla., at sammenligningen uundgåeligt vil have et kvalitativt element. Og den pleonastiske tilføjelse $\pi\lambda\epsilon\iota\omega$ behøver ikke betyde andet, end en forstærkning af den betydning, der ved verbet allerede er lagt i sammenligningen. For det andet er der visse paralleller i profetlitteraturen i GT, som også hører med til forståelsesbaggrunden for retfærdighed-begrebet i 5,20 (32). Vi har allerede set, hvordan Guelich i sin exegese af saligprisningerne, påviser nogle klare paralleller til Es.61,1-3. Det er da oplagt her at se en parallel til de "retfærdigs ege" som i Esajas' profeti betegner det forløste Zion i frelsestiden (v.3). Endvidere er der de gammel-testamentlige profetier, som taler om at loven skal indskrives i menneskehjernerne (Jer.31, 31-33; Ez.11,19-20 og Ez.36,26-27). Disse profetier beskriver alle en handling, hvor Gud er subjekt: Det er ham, som skifter stenhjertet ud med kødhjertet og "skriver loven på deres hjerter". Her er altså tale om en retfærdighed, som ganske vist består i at leve efter Guds lov, men som grunder sig på en indre nyskabelse. Denne forståelse af, at Gud i den nye frelsestid vil gribe ind og skabe hjerter, der elsker hans lov, er en forudsætning for forståelsen af den "bedre retfærdighed" i v.20 og i de efterfølgende antiteser. Her er ganske vist tale om en bedre lovopfyldelse (heri det kvantitative). Men den er bedre, ikke fordi den mere rigoristisk følger alle enkeltbudene, men fordi den er udtryk for den indre nyskabelse, som hører frelsestiden til (det kvalitative). Den bedre retfærdighed er således et eskatologisk begreb, der forudsætter frelsestiden, hvor loven ikke først og fremmest er en række bøger, der indeholder nogle bud, men en ny bevidsthed om Guds vilje, der er indskrevet i menneskets inderste tanke- og følelses- og vil-

⁴⁵ Cf de dobbelte komparativer i 2 Kor 3,9; Fil 1,9; 1 Tess 4,1.

⁴⁶ Meier s.108-9

jeliv.

οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν

Mens v.19 beskrev en rangdeling i himmeriget i henhold til, om man havde levet efter de mindste af budene eller ej, opstiller v.20 den nye retfærdighed som en adgangsbetingelse i Himmeriget. Her er altså ikke tale om en gradsforskel (stor eller mindst i Himmeriget, v.19) fremkaldt af en mere eller mindre fyldestgørende lovopfyldelse, men om en kvalitativ forskel (udenfor eller indenfor) fremkaldt af den bedre retfærdighed. Lader denne forskel mellem v.19 og 20 sig mon ikke bedst forklare ved at antage, at der med den bedre retfærdighed betegnes noget, som på engang er meget snævert forbundet med og dog væsentligt forskelligt fra en bedre lovopfyldelse?

I ovenstående gennemgang af v.20 har jeg søgt at vise, at den bedre retfærdighed betegner andet og mere end en bedre opfyldelse af loven, og at begrebet i denne kontekst har en eskatologisk betydning, der til en vis grad henter sit indhold fra de gammeltestamentlige profetier om den nye frelsestid, da loven indskrives på hjerterne. Hvad der iøvrigt ligger i denne retfærdighed er et spørgsmål, som bedst kan besvares udfra en exegese af antiteserne.

Forholdet mellem 5,17-20 og antiteserne (v.21-48)

De foregående sider har været et forsøg på at vise at 5,17-20 kan fortolkes frelseshistorisk, i lyset af de gammeltestamentlige profetier om frelsestiden og den nye pagt. Imidlertid melder spørgsmålet sig, hvordan denne forståelse harmonerer med tekstens umiddelbare kontekst, de såkaldte antiteser. Problemet kan formuleres fra to synspunkter. Man kan spørge, hvordan den gudsrigeetik, som eksemplificeres i de seks antiteser, og som tilsyneladende står i et modsætningsforhold til visse udsagn fra Det gamle Testamente, forholder sig til Jesu stærke bekræftigelse af lovens vedblivende autoritet (v.17-19); og man kan spørge om ikke antitesernes form og deres rent etiske indhold problematiserer den ovenfor skitserede forståelse, at den bedre retfærdighed grunder sig på en nyskabelse og ikke blot på en bedre lovopfyldelse.

Da det ville overskride rammerne for denne opgave at give en exegetisk gennemgang af antiteserne, må jeg her begrænse mig til

nogle bemærkninger om deres form. Alle seks antiteser indledes med næsten enslydende introduktionsformler. "I har hørt, at det er sagt til/ved/af de gamle... men jeg siger jer." Men hvem er "de gamle" (τοῖς ἀρχαίοις)? Enten er det de gamle rabbinere, eller også er det den generation af israelitter, der i ørkenen modtog Guds ord gennem Moses. Hvis der er tale om jødernes mundtlige rabbinsk-farisæiske tradition, vil det være naturligt at oversætte τοῖς ἀρχαίοις ablativisk eller instrumentalt - "af de gamle" eller "ved de gamle". Er det andet tilfældet, skal der oversættes "til de gamle", og der er i så fald tale om Guds åbenbaring i den skriftligt fikserede lov, som blev givet på Sinai. Da det, som er blevet sagt til de gamle, i de fleste tilfælde er bud, som er hentet direkte fra Det gamle Testamente (fx. v.27 cf. 2 Mos.20,14; v.31 cf. 5 Mos. 24,1 osv.), og som ikke nødvendiggør inddragelse af rabbinsk materiale for at blive forstået, er det umiddelbart mest nærliggende, at tilslutte sig den anden forståelse. Davies og Allison tilslutter sig denne opfattelse, men mener, at der strengt taget ikke er tale om antiteser.⁴⁷ Hvis ἐρρέθη er en gudommelig passiv (og det er jo forudsætningen for denne tolkning) er det utænkeligt at Jesus skulle formulere sin lære i kontrast hertil. Endvidere indledes de enkelte antiteser aldrig med et ἀλλὰ, der jo tydeligt ville angive et modsætningsforhold, men med et δὲ, der ikke har den samme markante betydning af kontrast. Det kunne oversættes "og dog". Imidlertid er der i nogle af antiteserne rent indholdsmæssigt tale om en direkte modsigelse af lovens ord (fx. v.38-39), og det er vanskeligt at forestille sig (som Davies og Allison gør), at denne kontrast ikke var bevidst hos Mattæus.

Til forsvar for den tolkning, at der her hentydes til den mundtlige overlevering eller rabbinske udlægninger af loven, taler konteksten: I v.20, som de fleste fortolkere anser for at være en slags overskrift over de følgende antiteser, stilles den bedre retfærdighed i kontrast til de skriftkloges og farisæernes retfærdighed, og i det afsnit, der følger (6,1-18) kan de "hyklere", der angribes for deres falske gudsyndelse, i lyset af kap 23, vanskeligt forstås som andre end farisæerne. Endvidere er det også blevet argumenteret, at verberne ἠκούσατε og ἐρρέθη her forekommer som tekniske termer for overleveringen, der angiver

⁴⁷ Davies og Allison s.507

henholdsvis det, der hørtes oplæst og fortolket i synagogen (ἀκούω), og det som Gud talte (λέγω i passiv).⁴⁸ Man kan altså ikke uden videre afvise, at det er tolkninger af loven, snarere end lovens egentlige indhold, der gøres op med i antiteserne.

Introduktionsformlerne rejser et andet spørgsmål, som vedrører den anden del af problemstillingen, som skitseret i begyndelsen af dette afsnit: spørgsmålet om forholdet mellem "de gamle" og "jer". Ved at bruge udtrykket "de gamle" med en aorist passiv af λέγω gøres der tydeligt opmærksom på den tidslige forskel til dem, som Jesus nu tiltaler (λέγω i præsens og ὑμῖν). Når disse udtryk accentueres, ligger heri en nøgle til forståelsen af antiteserne: I modsætning til tiden, da de gamle levede (hvad enten de er israelitterne i ørkenen eller rabbinerne før Jesus) er frelses-tiden nu oprundet, den tid da loven er indskrevet i menneskehjerterne. Den nye pagt, der består i en indre nyskabelse, er altså forudsætningen for den gudsrigeetik, der beskrives i antiteserne. Når Jesus fx. taler mod edsaflæggelse (v.33-37) eller gengældelse (v.38-42), så forudsætter han, at han taler ind i et rige, hvor man ikke længere er nødt til at beskytte sig selv mod uærlighed og vold, men hvor et nyt sindelag råder blandt mennesker. Billedet med træet og frugterne (7,17-19) illustrerer dette: Spørgsmålet er i grunden ikke, om frugterne er gode, men om frugterne viser, at træet er godt. Træet, selve personen eller hjertet, er det afgørende og gerningerne er blot udtryk for den indre realitet. Pointen i antiteserne er altså ikke at opstille en programmatisk gudsrigeetik, men at gøre op med den opfattelse, at man behager Gud ved mekanisk at søge at leve efter hans bud. Der findes i grunden kun en form for lovopfyldelse, nemlig den, som Gud selv skaber i et menneske; og den lovopfyldelse, som ikke opspringer af et nyt hjerte, den kan man godt spare sig.

Hvad betyder dette for forståelsen af Jesu forhold til loven i dette afsnit? Når Jesus i antiteserne siger "men jeg siger jer", stiller han ikke sig selv i et modsætningsforhold til selve lovens ord, men til den forståelse af lovens ord, der ikke tager sit udgangspunkt i hans komme dvs. i den nye pagt, lovens indskrivelse i hjerterne. Den forståelse af loven, som for mig at se kommer til udtryk i hele dette tekstafsnit, svarer til Paulus' tale om, at der over jødernes hjerter ligger et dække, så at de

⁴⁸ Fx. Davies og Allison s.508-9

ikke forstår den egentlige mening af loven, når den oplæses. Først når en af dem omvender sig, tages dette dække bort (2 Kor.3,15-16). Altså er der i antiteserne hverken tale om, at Jesus reelt gør op med lovens ord, eller at farisæerne anklages for at have fejllæst lovens enkelte bud. Snarere er problemet, at de ikke har forstået, at Jesus er lovens opfyldelse, og at der i lyset af hans komme er lagt en ny betydning i lovens og profeternes udsagn.

Konklusion

På baggrund af denne gennemgang af Mat 5,17-20 og sammenstillingen med antiteserne kan det nu konkluderes

1) at Jesu opfyldelse af loven i lyset af opfyldelsescitaterne må forstås frelseshistorisk. Her er hverken tale om, at Jesus opfylder den ved at leve op til alle dens krav, eller at han "fuldkommengør" den ved at komme med en nova lex. Snarere er meningen, at loven ved Jesu komme får en ny og dybere betydning, en *sensus plenior*, som hele tiden har ligget i teksten, men først i frelsens tid er blevet åbenbar.

2) Den bedre retfærdighed, som omtales i v.20, og som eksemplificeres i antiteserne består ikke i en mere udførlig opfyldelse af lovens enkelte krav, men i en lovopfyldelse, der er resultatet af en indre nyskabelse. Den udtalte baggrund for talen om den bedre retfærdighed er de gammeltestamentlige profetier om lovens indskrivelse på menneskehjernerne i frelsens tid.

Med denne forståelse af Jesu lovopfyldelse og den bedre retfærdighed bliver det muligt at fastholde enheden i Mattæus 5: Pointen i antiteserne er ikke primært at opstille en nova lex eller en gudsrigeetik, men at vise, at al den lovopfyldelse, der ikke udspringer af en indre konformitet med Guds vilje, er nyttesløs. Det er altså ikke loven, der gøres op med, men den forståelse af loven, som ikke tager sit udgangspunkt i Jesu komme og den nye pagts begyndelse. Således forstået er der ikke nogen uoverkommelig spænding mellem de stærke ord om lovens usvækkede og bindende autoritet i v.18-19 og antiteserne. Den spænding vi finder i teksten reflekterer Mattæusevangeliets forfatters forsøg på at formulere en bibelsk teologi, i den forstand Ebeling forstod ordet. I disse vers etablerer evangelisten kontinuiteten mellem de to pagter, dvs. mellem den mosaiske tekst til hans kristne kontekst, ved at sammenholde lovforkyndelse og kristologi i en sådan grad, at lovens usvækkede autoritet bliver fastholdt og

pointeret, men begrundet kristologisk, i Jesu egen autoritet som den der "er kommet" (v.17). Ved Jesu opfyldelse af loven er den tillagt en ny og dybere betydning, som ikke på nogen måde reducerer kravet om lovopfyldelse (v.19), men i en vis forstand skærper dette krav (v.20), fordi den indebærer, at lovopfyldelsen kun har værdi, hvis den udspringer af den indre konformitet med Guds vilje, som iflg. nogle af profetierne er karakteristisk for frelsestiden.

Litteraturliste

Sideantal

Hjælpemidler:

- Bauer, W. Wörterbuch zum Neuen Testament, 5. Aufl.
Berlin 1971
- Blass/Debrunner/
Rehkopf Grammatik des neutestamentliche Griechiesch,
15.Aufl., Göttingen 1979

Kilde:

- Mat. 5,17-48. Novum Testamentum Graece,
Nestle-Alands 26. udg, Stuttgart 1981
s. 10-12 3

Kommentarer:

- Carson, D.A. Matthew, The Expositor's Bible Commentary
vol.8, Michigan 1984
s.1-43 og 140-162 65
- Davies, W.D. and
Allison, D.C. Matthew vol.1, ICC
Edinburgh 1988
s. 481-521 41
- Guelich, R.A. The Sermon on the mount
Texas 1982
s.134-174 og 237-271 74
- Luz, Ulrich Das Evangelium nach Matthäus, EKK 1,1
Köln 1985
s. 15-85 og 227-250 94

Artikler og monografier:

- Banks, Robert Jesus and the Law in the synop. tradition
Society of NT studies, Monograph Series 28,
Cambridge 1975
s.90-265 175
- Barth, Gerhard Das Gesetzverständnis des Evangelisten
Matthäus, i: Überlieferung und Auslegung im
Matthäusevangelium, Neukirchen 1960,
s. 54-155 102
- Ljungman, Henrik Das Gesetz erfüllen. Matt.5,17ff und 3,15
untersucht
Udkommet som Lunds Universitets Årsskrift.N.F.
Avd.1 Bd 50. Nr 6, Lund 1954
s. 1-96 96
- Luz, Ulrich Die Erfüllung des Gesetzes bei Matthäus,
Zeitschrift für Theologie und Kirche 1/75 (1978)
s. 398-435 38

Meier, John P.	Law and History in Matthew's Gospel A redactional study of Mt.17-48 Analecta Biblica nr.71 Rome 1976 s.25-171	147
Müller, Mogens	The Gospel of St.Matthew and the Mosaic Law - a chapter of a Biblical Theology Studia Theologia 46 (1992) s. 109-121	12
Müller, Mogens	Frelshistorie i Matthäusevangeliet. Et eksempel på bibelsk teologi, Dansk Teologisk Tidsskrift 56.årg., 1993 s.131-152	22
Schweizer, E.	Matth.5,17-20 -Anmerkungen zum Gesetzverständnis des Matthäus, i: Neotestamentica, Zürich 1963 s. 399-407	9
Schweizer, E.	Noch einmal Mt.5,17-20, i "Matthäus und seiner Gemeinde" Stuttgart 1974 s. 78-86	9
Schweizer, E.	Das Evangelium nach Matthäus Das Neue Testament Deutsch, Teilband 2 Göttingen 1973 s. 61-70	10
Strecker, G.	Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus. "Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes" bd 82, Göttingen 1962 s. 130-191	60
Sider ialt		957