



– en undersøgelse af forholdet mellem frelse og gerninger i Matthæusevangeliet med udgangspunkt i Matt 5,17-20



Speciale af Christian Schøler Holmgaard

Forsideillustrationen er inspireret af *Bjergprædiken*; altertavle i Sankt Matthæus Kirke på Vesterbro, København, af Henrik Olrik, fuldført 1883.



Bibelhenvisninger angives i overensstemmelse med den danske autoriserede oversættelse af 1992 undtagen ved titlerne på 1.-5. Mosebog, hvor de latinske forkortelser Gen, Ex, Lev, Num og Deut anvendes.

Henvisninger til det Gamle Testaments apokryfe bøger angives i overensstemmelse med den danske autoriserede oversættelse af 1998.



1. Indledning

Forholdet mellem frelse og gerninger bliver ved at optage teologer, der arbejder med det Nye Testamente (NT). Det er specielt blevet påpeget, at der er store forskelle i fremstillingen af forholdet i de forskellige skrifter i NT. En klassisk problemstilling er forholdet mellem Jakobsbrevets betoning af, at mennesket bliver retfærdiggjort af gerninger og ikke af tro alene (Jak 2,24) og Romerbrevets gentagne budskab om, at mennesket bliver gjort retfærdigt ved tro (Rom 3,28; 4,5-8; 10,10).¹

Fortolkere har heller ikke været sene til at påpege spændingerne mellem Matthæusevangeliet og Paulus' breve. Evangeliets soteriologi bliver ofte placeret i den modsatte ende af spekteret i forhold til Paulus' forståelse (Grindheim 2008: 313f.). Tesen er, at hvor Matthæus taler om at blive retfærdiggjort ved gerninger,² så taler Paulus om retfærdiggørelse ved tro. Desuden har det længe været populært at identificere lovbyderne i Matthæus (7,23; 13,41; 25,41) med Paulus. Gerhard Barth nævner en række forskere fra begyndelsen af det 20. århundrede, som læser ordene i Matthæus som en direkte polemik mod en paulinsk gruppe (Barth 1963: 160). Senest er det samme synspunkt blevet fremført i bøger og artikler af David C. Sim (Sim 1998; 2002; 2007; 2008; 2009).

Soteriologien i Matthæusevangeliet er dog et omdiskuteret emne inden for forskningen. På den ene side er det muligt at påvise tekster hos Matthæus, der udtrykker nåde og afhængighed af Gud. Men de synes imidlertid at blive overdøvet af en betoning af en etisk fordring, større retfærdighed, fuldkommenhed, udførelse af faderens vilje og dom efter gerninger. Spørgsmålet er således, hvordan forholdet mellem indikativet (gave) og imperativet (krav) i Matthæusevangeliet skal forstås. Er betoningen af imperativet så kraftigt, at indikativet nærmest forsvinder, som nogle forskere konkluderer?³

Ikke desto mindre findes både Matthæusevangeliet og Paulus' breve inden for den samme kanon, og Matthæusevangeliet var fra begyndelsen det første evangelium. Ikke bare i den rækkefølge de findes i NT, men også i popularitet i den tidlige kirke (Müller 2000: 19-21). Dermed er Matthæusevangeliet en afgørende del af den kristne tradition. Og spørgsmålet om, hvordan mennesker bliver frelst, er selvfølgelig et af de absolutte kernespørgsmål i kristen teologi.

¹Der er en diskussion vedrørende læsningen af Paulus og retfærdiggørelse ved tro, som vil blive berørt senere i specialet. Imidlertid affødte reformatorenes fortolkning af Paulus slagordene *sola fide* og *sola gratia*, som historisk har været den dominerende protestantiske fortolkning.

²Matthæus betegner forfatteren til skriftet, uden at der bliver taget stilling til forfatterspørgsmålet.

³Se fx Christof Landmesser, der ikke finder noget indikativ og derfor advarer mod at bruge terminologien i forbindelse med Matthæus: "Einen für die Christen gegenwärtigen Indikativ des Heils kennt der Verfasser des Matthäusevangeliums (...) nicht." (Citeret i Müller 2011: 32 n. 25.).



1.1. Problemformulering

I dette speciale er formålet derfor en undersøgelse af forholdet mellem frelse og gerninger i Matthæusevangeliet. Hensigten er at fortolke nøgleteksterne for undersøgelsen inden for rammen af hele evangeliets fortælling og dermed nå frem til forståelse af soteriologien inden for Matthæusevangeliets teologiske verden.⁴ Problemformuleringen lyder derfor:

Hvad er forholdet mellem frelse og gerninger i Matthæusevangeliet?

For at besvare dette spørgsmål vil der i specialet være særligt fokus på de tre emner lov, retfærdighed og dom efter gerninger. Disse emner er centrale i Matthæusevangeliet og har afgørende betydning for frelsesforståelsen.

Spørgsmålet om synet på Loven i Matthæusevangeliet er fundamentalt, og undersøgelsen tager derfor udgangspunkt Matt 5,17-20, som ses som en hovedtekst i den forbindelse (Deines 2008: 70). Her går diskussionen på, hvorvidt Jesus ifølge Matthæus befaler en overholdelse af hele Moseloven. I forlængelse af dette behandles retfærdighedsforståelsen i skriftet. I den forbindelse bliver det undersøgt, hvordan retfærdighed hænger sammen med budene og Loven, og om retfærdighed hos Matthæus er et krav eller en gave. Endelig er den eskatologiske dom efter gerninger et centralt element hos Matthæus. Her er spørgsmålet, om gerningerne skal opfattes som selve grundlaget for at blive frelst. For at besvare problemformuleringen inddrages øvrige tekster hos Matthæus, hvor forholdet mellem frelse og gerninger er fremtrædende (7,15-23; 19,16-23; 25,31-46).

For at undersøge påstanden om at Paulus og Matthæus befinder sig i hver deres grøft af tidlig kristendom, hvad angår frelsesforståelsen, vil der til sidst i specialet være et kort udblik til Paulus' beskrivelse af lov, retfærdighed og dom efter gerningerne i Romerbrevet.

1.2. Metode og afgrænsning

Specialet er en undersøgelse af en del af Matthæusevangeliets teologi. Selvom evangeliet ikke kan læses som systematisk teologi, så findes der en teologi i skriftet, som kommer til udtryk både eksplicit og implicit i fortællingen. Udgangspunktet for undersøgelsen af Matthæusevangeliet er skriftet i dets afsluttede redaktion, og der tages derfor ikke stilling til perikopernes originalitet, ligesom der heller ikke skelnes mellem tradition og redaktion i teksten. Tilgangen i dette speciale vil på sin vis være narrativ forstået på den måde, at Matthæusevangeliet betrages som en sammenhængende fortælling,

⁴Petri Luomanen (Luomanen 1998) og Christof Landmesser (se note 3) forsømmer dette aspekt. Se fx Verseput's kritik af Luomanen: "Is it in fact possible to present an author's theological contribution based on a mere selection of sample texts with only cursory attention to the narrative plot?" (Verseput 2000: 137) og Vivianos kritik af Landmesser: "He separates the king from his kingdom, a fatal move." (Viviano 2002: 386).



og teksten tages for pålydende som udtryk for Matthæus' teologi. Derfor er det først og fremmest teksten selv, der bestemmer fortolkning af de enkelte perikoper og ikke en rekonstruktion af den sociale baggrund for skriftet eller en sammenligning med paralleltekster og angivelige oppositionstekster.⁵

Men skriftet skal også læses historisk. Det betyder, at skriftets oprindelige kontekst må informere nutidige læsere med den nødvendige baggrundsviden for forståelsen af teksten. Skriftets *Sitz im Leben* har utvivlsomt haft stor betydning for, hvordan skriftet blev forstået hos de første læsere og hørere. En præcis identifikation af skriftets *Sitz im Leben* er dog umådeligt vanskelig. Det er derfor næsten umuligt at drage overbevisende konklusioner med hensyn til fortolkningen af teksten på den baggrund. Det eneste, der med stor sandsynlighed kan siges, er, at Matthæusevangeliet efter alt at dømme er skrevet af en jødekristen til jødekristne i det første århundrede. Det er imidlertid sandsynligt, at målgruppen ikke kan indsnævres til en enkelt menighed, men er skrevet til brug i flere menigheder (Stanton 1992: 50f; Hagner 1998: 365).

Matthæusevangeliet skal læses som en sammenhængende bog (Luz 1995: 1). Således vil der i eksegese af de enkelte passager blive taget hensyn til, hvordan de passer ind i hele skriftets formål og fortælle-mæssige forløb. Matthæus vil fortælle om Jesus Kristus, Davids søn, Abrahams søn (1,1), og det er således kristologien, der er hovedtemaet i skriftet. Det er i lyset af kristologien, at alle andre temaer i Matthæus' fortælling skal fortolkes. Faktisk drejer spørgsmålet sig i sidste ende om kristologi, for hvis det er Jesus, der frelser i Matthæusevangeliet (1,21), så hænger kristologi og soteriologi uløseligt sammen. Derfor begynder undersøgelsen af Matthæusevangeliets syn på frelse og gerninger også med en redegørelse for nogle af hovedtemaerne i Matthæus' kristologi.

Specialet sigter på en beskrivelse af forholdet mellem frelse og gerninger, sådan som det kommer til udtryk i Matthæusevangeliet som helhed, men fokuserer på udvalgte tekster, der på en særlig måde udtrykker Matthæus' beskrivelse af forholdet.

1.2.1. Begrundelse for tekstvalg

Selvom der er tale om en undersøgelse af, hvordan mennesker bliver frelst ifølge Matthæus, så er der ikke tale om et studie af brugen af ordet σωζω. Ordet forekommer 15 gange hos Matthæus. Ni gange refererer det til afhjælpning af fysisk nød eller fare (8,24; 9,21.bis 22; 14,30; 27,40.bis 42.47). Fem gange er det brugt i forbindelse med eskatologisk frelse (10,22; 16,25; 19,25; 24,13.22). Den sidste forekomst er 1,21, hvor det at frelse fra synd beskriver Jesus' mission og dermed inkluderer

⁵Her spiller spørgsmålet om genre ind. Hvis det er rigtigt, som mange mener, at evangelierne er en slags græsk-romersk biografi, så bliver det vanskeligt at bruge dem som 'vinduer' ind i en bagvedliggende menighed (Stanton 1992: 64).



både fysisk og eskatologisk frelse.⁶ Fokus for specialet er den eskatologiske frelse og Matthæus' betoning af den eskatologiske dom. I de sammenhænge bruger Matthæus typisk ikke σωζω, men taler i stedet om at komme ind i Himmeriget eller at gå ind til festen, Herrens glæde, livet eller det evige liv (5,20; 7,21; 19,17.23; 25,10.21.23.46). Derfor fokuserer undersøgelsen på fire tekster, der på en særlig måde udtrykker gerningernes betydning for at blive frelst. De fire tekster er 5,17-20; 7,15-23; 19,16-26 og 25,31-46.⁷

Undersøgelsen tager udgangspunkt i Matt 5,17-20, fordi den tekst er at anse som en nøgletekst for Matthæus' teologi. Det er den, fordi Jesus her udtaler sig om, hvad han er kommet for at gøre.⁸ Denne udtalelse bliver endnu vigtigere, fordi den siger noget om Jesus' forhold til GT og dermed Loven. Med Loven som en central del af jødedommen bliver forståelsen af teksten afgørende i forbindelse med spørgsmålet om, hvordan Matthæusevangeliet adskiller sig fra samtidige jødiske grupperinger.⁹ Desuden står teksten som indledning til Bjergprædikenens hoveddel (5,21-7,12) med den radikale etik og kravet om fuldkommenhed (5,48). 5,17-20 er en nøgletekst for forståelsen af Jesus' etiske lære i relation til Moseloven. Helt centralt er dog kravet om en større retfærdighed for at komme ind i Himmeriget. Det krav, der her opstilles for at blive frelst, er udgangspunktet for en undersøgelse af retfærdighedsbegrebet i Matthæusevangeliet. Tekstafsnittet fremstår således som central tekst i evangeliet (Deines 2004: 95-102).

Versene i 7,15-23 er en del af afslutningen på Bjergprædiken. Teksten er central for specialets undersøgelse, da den betoner gerningernes betydning for den eskatologiske dom i form af kravet om at gøre 'Faderens vilje' for at komme ind i Himmeriget. Billedsproget med mennesker som træer, der bærer enten god eller dårlig frugt, er brugt en række andre steder i forbindelse med dom. Desuden er teksten ofte blevet set som et argument for en anti-paulinsk polemik, bl.a. fordi de fordømte bliver betegnet som lovbrydere.

I 19,16-26 udtrykkes spørgsmålet, "Hvad godt skal jeg gøre for at arve evigt liv?" (19,16), som

⁶Luomanen har en tilsvarende analyse, men mener ikke, at det klart fremgår, om der er tale om præsensisk eller eskatologisk frelse i 19,25 (Luomanen 1998: 39). Konteksten synes dog at pege på en eskatologisk forståelse, da spørgsmålet kommer i forlængelse af samtalen med den rige unge mand, som spurgte hvordan han kunne 'arve evigt liv'. Endvidere taler brugen af udtrykket, 'komme ind i Himmeriget', for denne forståelse (jf. 7,21-23).

⁷Udtrykket καλὰ ἔργα, gode gerninger, forekommer to gange i Matthæusevangeliet (5,16; 26,10). Af 5,16 bliver det klart, at gode gerninger er et kendetegn for disciplene. Verset har betydning for spørgsmålet om betydningen af de gode gerninger i disciplenes liv.

⁸5,17 er det første af den type udsagn: "In the remainder of the narrative, Jesus pronounces three declarations, all starting with ἵνα: they stress an important element of the Matthean reflection on the work of the Messiah. Besides 5.17-20 (Jesus fulfills the law), see 9.3 (Jesus calls the sinners), 10.34 (Jesus is the cause of discord), and 20.18 (Jesus as servant)" (Culliver 2009: 148). Centralt i den forbindelse er også 3,15, som er det første Jesusord hos Matthæus. Opfyldelsen af retfærdigheden i 3,15 står i tæt forbindelse til opfyldelsen af Loven og profeterne i 5,17. Se kap. 4.4.2.

⁹Se fx David C. Sim: "The key text is of course Mt. 5.17-19, a triad of sayings near the beginning of the Sermon of the Mount where the Matthean Jesus first speaks about the fundamental issue of the Law." (Sim 2008: 4).



rammer kernen for specialets undersøgelse. Her indgår også en befaling om at overholde Loven for at 'gå ind til livet'. Dermed rejser teksten spørgsmålet om betydning af overholdelse af Loven for frelsen. Desuden tales der her om, hvad der kan forhindre et menneske i at 'komme ind i Himmeriget' (19,23-24).

Verdensdommen i 25,31-46 er det ultimative udtryk for tanken om dom efter gerninger hos Matthæus. Det er en af de mest omdiskuterede tekster i Matthæusevangeliet.¹⁰ Tekstens placering understreger dommens betydning hos Matthæus. Teksten er placeret som afslutningen på Jesus' sidste tale og i forlængelse af en række lignelser, der formaner til at være klar til dommen. Teksten kan desuden ses som uddybning af 16,27.

Hovedparten af specialet er eksegesi af de nævnte passager samt en undersøgelse af brugen af retfærdighed i Matthæusevangeliet i forbindelse med eksegesen af 5,20. På baggrund af konklusionerne vedrørende Matthæus vil der til sidst være et udblik til Romerbrevet. Som indledning til behandlingen af teksterne er der desuden et kapitel om de centrale temaer i Matthæus, sådan som de kommer til udtryk i begyndelsen af skriftet. Først vil der dog være et kort overblik over forskningshistorien på området med en beskrivelse af nogle af de seneste bidrag.

¹⁰Se Gray 1989 og Luz 1996 for en gennemgang af fortolkningshistorien.



2. De seneste bidrag til diskussionen

Petri Luomanen gennemgår i begyndelsen af sin afhandling en lang række forskeres beskrivelse af frelsesforståelsen i Matthäusevangeliet. Dette kapitel vil koncentrere sig om de seneste bidrag til diskussionen og i øvrigt henvise til Luomanens grundige gennemgang af en lang række forskellige positioner fra det 20. århundrede. Ifølge Luomanen er der et før og efter E. P. Sanders' *Paul and Palestinian Judaism*, da den betød en markant ændring i synet på jødedommen (Luomanen 1998: 28). Luomanen kategoriserer positionerne således (Luomanen 1998: 7-31):

1. Gode nyheder og gode gerninger som grundlaget for frelse:
 1. Frelse ved gerninger (H. Windisch, B. W. Bacon, G. Bornkamm, S. Schulz, W. Marxsen).
 2. Frelse ved nåde (G. Barth, E. P. Blair, W. D. Davies).¹¹
 3. Frelse ved gerninger og nåde (G. Strecker, U. Luz, D. Marguerat).
2. Pagt som grundlaget for frelse:
 1. Matthæus og den gammeltestamentlige pagt (W. Trilling, H. Frankemölle, B. Charette).
 2. Matthæus og pagtsnomisme (B. Przybylski,¹² R. Mohrlang, K. Syreeni, D. Seeley).¹³

Selv inden for de enkelte kategorier er der store forskelle, men Luomanens oversigt er i høj grad brugbar til at afdække de grundlæggende problemstillinger i forbindelse med frelsesforståelsen i Matthäusevangeliet.

Det følgende er en nærmere gennemgang af nogle af de seneste bidrag. De kan hver for sig ses som repræsentanter for forskellige positioner. I de to ender af spekteret argumenterer Marxsen og Talbert for hhv. frelse ved gerninger og frelse ved nåde. Seeley dekonstruerer Matthäusevangeliet og illustrerer i høj grad spændingen mellem indikativet og imperativet hos Matthæus uden at finde en løsning. Luomanen læser Matthäusevangeliet i lyset af 'pagtsnomisme' og når frem til en tilsvarende frelsesforståelse – 'getting in' ved nåde og 'staying in' ved lydighed.

Gennemgangen er kronologisk og begynder derfor med Marxsen.

¹¹Luomanen kalder også disse positioner 'paulinske'. Et synspunkt han diskvalificerer fra begyndelsen: "On the whole it is clear that all the attempts to reconcile Paul's and Matthew's ideas are bound to remain artificial since their theological biases are too far from each other." (Luomanen 1998: 17)

¹²Przybylskis arbejde vil blive gennemgået nærmere i kap 4.3.1.

¹³Pagtsnomisme ifølge Sanders: "The 'pattern' or 'structure' of covenantal nomism is this: (1) God has chosen Israel and (2) given the law. The law implies both (3) God's promise to maintain the election and (4) the requirement to obey. (5) God rewards obedience and punishes transgression. (6) The law provides for means of atonement, and atonement results in (7) maintenance or re-establishment of the covenantal relationship. (8) All those who are maintained in the covenant by obedience, atonement and God's mercy belong to the group which will be saved." (Sanders 2009: 24).



2.1. Willi Marxsen

Willi Marxsen repræsenterer et ekstremt synspunkt. Ifølge ham er der ganske enkelt ikke noget indikativ i Matthäusevangeliet (Marxsen 1989: 211-213). Marxsen sammenligner to slags etik. På den ene side en opfattelse af Gud som en, der opstiller krav og gør overholdelsen af dem til en forudsætning for et fællesskab med ham. På den anden side en opfattelse af Gud som en, der allerede har handlet kærligt mod mennesket og indgået i et forhold, indenfor hvilket mennesket kan handle godt ud af taknemmelighed. Ifølge Marxsen repræsenterer Matthæus den første type, som ikke er en kristen etik. Den minder snarere om en jødisk/farisæisk etik, som bygger på en akkumulering af gode gerninger (Marxsen 1989: 213-214).

Marxsens synspunkt er problematisk på to punkter. For det første overser han fuldstændigt betydningen af Saligprisningerne for fortolkningen af etikken i Bjergprædikenen (Grindheim 2008: 325) For det andet er hans karakteristik af jødisk/farisæisk bemærkelsesværdig for en udgivelse, der kommer over ti år efter Sanders' *Paul and Palestinian Judaism* (1977) (Luomanen 1998: 13).

2.2. David Seeley

David Seeleys beskrivelse af frelsesforståelsen i Matthäusevangeliet afspejler tydeligt, hvorfor forskere når til så forskellige konklusioner (Seeley 1994). Ifølge Seeley er der to spor i Matthäusevangeliet. Det ene beskriver, hvordan Jesus' død baner vejen til frelse fra synd, mens det andet uafhængigt af Jesus' død beskriver vejen til faderen ved at følge Jesus' etiske lære (Seeley 1994: 21). På baggrund af sit udgangspunkt i Derrida og dekonstruktivisme afviser Seeley at gøre det ene perspektiv styrende i forhold til det andet. Netop dét kritiserer han Przybylski (Przybylski 1980) og Mohrlang (Mohrlang 1994) for at gøre. Seeley ser dog ikke nødvendigvis en modsætning mellem de to spor. For Seeley skyldes de to spor i Matthæus brug af en tradition, der peger i forskellige retninger: "We can see Matthew wrestling with his traditions, and we can see them wrestling back. In this case, they seem to have won the match." (Seeley 1994: 52).

Spørgsmålet er, om Seeley har ret, når han fastholder, at der ikke er noget hierarki mellem de to spor hos Matthæus. Ydermere kan der også stilles spørgsmålstejn ved, om det virkelig er muligt at skille teksten så meget ad, som Seeley har gjort. En af hovedteksterne for Seeleys 'etiske' spor er Matt 5,17-20, som vil blive undersøgt i kapitel 4.

2.3. Petri Luomanen

Luomanen selv ligger inden for den position, der læser Matthäusevangeliet i lyset af E. P. Sanders' arbejde. Det ses i hans undertitel: "A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation". Ifølge



Luomanen afspejler Matthäusevangeliet jødisk pagtsnomisme strukturelt og kan beskrives som "defective covenantal nomism" (Luomanen 1998: 283). Matthæus' frelsesforståelse følger et mønster svarende til E. P. Sanders beskrivelse af 'pagts-nomisme':¹⁴

"The implied starting point is (1) God's election, which grants Israel its favored position among the nations. Although (2) Israel has fallen, God keeps his covenantal mercy and (3) calls his people through John the Baptist, Jesus (and even through the disciples) just as he has called them through his prophets in the OT. The people, however, (4) reject Jesus, which results in their (5) replacement by a new people of God. This new people of God can be entered (6) through baptism, which is understood mainly as an act of repentance and as total commitment to God's will, as it is set forth in Jesus' teaching. (7) For those who enter this new 'covenantal' community, salvation is present reality which can be (8) maintained by wholehearted commitment to God's will by repentance in case of transgressions. (9) Only those who remain faithful in their righteousness until the end will pass the final judgement and enter the kingdom of the Father." (Luomanen 1998: 281).

Det er altså nåde, der er udgangspunkt for frelsen, da det er ved nåde, at personer bliver en del af Guds folk. Dog opnås bevarelsen i fællesskabet og den endelige frelse ved at overholde budene. Ydermere fungerer Jesus' død som en mulighed for tilgivelse og en hjælp til at blive inden for fællesskabet og ikke som et frelsende sonoffer. Luomanens tese afhænger af en høj grad af kontinuitet mellem jødedom og Matthäusevangeliet: "His [Matthew's] Jesus did not come to establish anything new but to fulfill what is old." (Luomanen 1998: 286).¹⁵

Ligesom Seeley bygger Luomanen sit synspunkt på en fortolkning af Matt 5,17f, der betyder, at Jesus har et konservativt forhold til Moseloven og opretholder dens funktion uændret i forhold til jødedommen. Dette synspunkt vil blive kritiseret i forbindelse med eksegese af Matt 5,17-20 (kap. 4).¹⁶ Et andet kritisk punkt hos Luomanen er hans opfattelse af Jesus' døds betydning, som i den grad nedtones, og han adskiller Matt 1,21 fra Matt 20,28 og Matt 26,28: "On the whole, then, it seems that in Matthew's mind the omen of Jesus' name was not connected to his sacrificial death but to his prophetic mission among the people of Israel." (Luomanen 1998: 226). For Luomanen repræsenterer Jesus' død en fiasko i forhold til Jesus' overordnede mission, som først og fremmest handlede om at helbrede sygdomme, prædike omvendelse og give den rigtige fortolkning af Loven, som kunne føre til frelse (Luomanen 1998: 226).

¹⁴Jf. note 13.

¹⁵Luomanen har ret i, at Matthæus ikke er ude på at etablere en ny religion. Men han overser, at opfyldelsen af det gamle indebærer ny begyndelse (jf. kap. 3.2).

¹⁶Kritikken vil følge samme linjer som Deines', som kommenterer på Luomanens udsagn om, at Matthæus' Jesus ikke bringer noget nyt: "Wie sich dies mit Luomanens Auslegung von Mt 11,12-15 verträgt, wo er den Täufer als 'watershed in the salvation history' beschreibt und dann fortführt: "From now on, the law and the prophets have lost their predictive function; they are fulfilled in Jesus' message and activity (cf. 5:17)" (ebd. 116), bleibt mir unklar." (Deines 2004: 351).



Dette synspunkt løber dog ind i en række problemer i lyset af den betydning, Jesus' død tillægges i Matthæusevangeliet både igennem tale og fortælling.¹⁷ Selvom Jesus' lidelsesforudsigelser ikke indeholder et element af forsoning, så er det dog tydeligt, at død og opstandelse er en del af hans mission. Det er Guds vilje (16,23; 26,39.42) og selve Jesus' død beskrives som en eskatologisk begivenhed med en kosmisk betydning. Ydermere har ordvalget i 20,28 programmatisk karakter, hvilket gør Jesus' død til formålet med hans komme (Müller 2000: 430).

I relation til spørgsmålet om Jesus' døds betydning er det også bemærkelsesværdigt, at Luomanen opretholder sin tese om, at Jesus ikke kom med noget nyt og dog samtidigt ser udviklingen af en høj kristologi hos Matthæus: "Apparently, in Matthew's Christology Jesus is ascribed epithets and functions formerly connected to God." (Luomanen 1998: 282).

2.4. Charles H. Talbert

Talbert bygger videre på tanker af David Kupp (Kupp 1996) og Hubert Frankemölle og beskriver indikativet i Matthæusevangeliet i form af Jesus' nærvær hos sine disciple med baggrund i GTs tale om, at Gud er med en person eller gruppe. Talbert mener på baggrund af de klare tegn på guddommelig indgriben i verden i begyndelsen og slutningen af fortællingen, at Matthæusevangeliet sandsynligvis arbejder med 'omnipotence behind the scenes' som en del af sin narrative metode (Talbert 2010: 13-14). Denne metode kommer til udtryk ved hjælp af fire teknikker, der peger på, at disciplene bliver i stand til at udføre deres opgave på grund af guddommelig hjælp. Disse fire er: 1. Gud med os, 2. navnet, 3. åbenbaring og 4. at være hos Jesus. Han finder eksempler på disse fire teknikker i forskellige dele af Matt 5-25 som noget, der går forud for Matthæus' imperativ, således at indikativet styrer imperativet. Talbert drager paralleller til filosoffer fra antikken, som igennem deres nærvær hos deres elever udrustede eleverne. Det samme var i endnu højere grad gældende for Jesus, for han er Gud-med-os indtil verdens ende: "Being with him and experiencing the vision of God-with-us – in person, by means of recollection, or by means of the book (the first gospel) – powerfully assisted their life of obedience." (Talbert 2010: 24). Ifølge Talbert er Matthæus' soteriologi således nåde fra start til slut og i overensstemmelse med fx Paulus og Johannesevangeliet, omend han bruger andre begreber til at udtrykke det (Talbert 2010: 27).

Talbert pointerer rigtigt, at indikativet i Matthæusevangeliet blandt andet udtrykkes ved hjælp af løftet om Jesus' nærvær hos sine disciple. Ikke desto mindre virker hans sammenligning med antikke

¹⁷Hvorvidt disse indvendinger har nogen betydning for Luomanen er uvist, da han anerkender en modsætning mellem Jesus' profetiske rolle og Jesus' rolle som forløser (Luomanen 1998: 226-27). Luomanen antager i udgangspunktet, at det ikke er muligt finde en klar og sammenhængende frelsesforståelse i Matthæusevangeliet (Luomanen 1998: 35).



filosoffer og deres elever ikke overbevisende. At Matthæus midt i de mange referencer til GT skulle sammenligne Jesus med en filosof virker usandsynligt.

2.5. Opsummering

Der er således tale om bred vifte af synspunkter, som spænder fra en forståelse, hvor imperativet er det styrende og indikativet knapt eksisterende til en betoning af indikativet som det styrende element i Matthæus' frelsesforståelse. Det eneste, der synes at være enighed om, er, at imperativet fylder meget i Matthæusevangeliet. Den vedvarende diskussion og de mange forskellige bidrag er med til at fastslå, at forholdet mellem indikativet og imperativet i Matthæusevangeliets frelsesforståelse er svært at få styr på. Ulrich Luz opsummerer det meget godt:

"On the one hand Matthew speaks of the continuing presence of Jesus in the community. [...] On the other hand, Matthew speaks of keeping Jesus' commands and sees in that the essence of discipleship. [...] Both in Matthew's understanding of the disciples and in his christology we thus have an indicative and an imperative together. [...] Their relationship does not seem to be clearly defined, either in the concept of the disciples, or in Matthew's conception of faith, or in Matthew's understanding of following." (Luz 2005b: 135-137).

For Luz eksisterer indikativet og imperativet således side om side uden nogen klar formulering af forholdet mellem dem. Dog slutter han med at pege på, at de to spor mødes i personen Jesus (Luz 2005b: 137). Dermed er kristologien nøglen til forståelsen af forholdet mellem indikativet og imperativet hos Matthæus.

Da Matthæusevangeliet i sin helhed er en historie om Jesus, findes kristologien i evangeliet ikke i de enkelte kristologiske titler, men i hele fortællingen (Luz 2005b: 96; Müller 1999: 165).¹⁸ Derfor vil det næste kapitel beskæftige sig med fortællingen som helhed og afdække nogle overordnede temaer for Matthæus' kristologi.

¹⁸Müller tilføjer: "The preliminary conclusion must be that what is said in the gospels about Jesus essentially gives meaning to the various christological titles. In a way they become subjected to Matthew's interpretation of the soteriological impact of Jesus. To grasp this, it is necessary to map out the 'indirect' Christology expressed here, either on the level of theological reflection or in the story itself. The theological interpretation of Jesus found in Matthew thus expands into both a discursive and a narrative Christology." (Müller 1999: 164).



3. Matthæusevangeliets struktur og formål

3.1. Matthæusevangeliets struktur

Inden behandlingen af de enkelte tekster i Matthæusevangeliet med relevans for spørgsmålet er det nødvendigt at behandle Matthæusevangeliets overordnede struktur. Et overblik over skriftets stuktur giver mulighed for at forstå fortællingens progression og den kontekst, som de enkelte tekster indgår i, både den umiddelbare del af evangeliet, men også hvordan den del indgår i den fortælling, som Matthæus vil fortælle om Jesus.

Der har generelt ikke været enighed om strukturen i Matthæusevangeliet. En række forskellige forslag er blevet fremsat. Luz skelner imellem tre forskellige typer (1) en model, der taler om fem bøger på linje med pentateuken, som går tilbage til Bacon (2) en center model, som foreslår, at evangeliet er arrangeret kiastisk omkring et centrum i kapitel 13, og (3) en model der følger Markus og inddeler evangeliet i tre hoveddele opdelt med formularen, Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς i 4,17 og 16,21 (Luz 2007: 3). Ikke desto mindre virker de forskellige forslag utilfredsstillende. Luz fremhæver svagheder ved alle forslagene og konkluderer: "Matthew is obviously more interested in a seamless narrative flow than in clear caesurae" (Luz 2007: 5). Ligeledes påpeger R. T. France, at der ikke findes nogen åbenlys opdeling af Matthæusevangeliet og en strukturel opdeling kommer først og fremmest fra fortolkeren og ikke fra forfatteren (France 2007: 2).

Både France og Luz henviser imidlertid til, at Matthæus' fortælling langt hen ad vej følger Markus, og som sådan er det muligt at tage udgangspunkt i en den model i en strukturering af fortællingen (France 2007: 2-5; Luz 2007: 9). På den baggrund argumenterer France for en geografisk inddeling af fortællingen, som begynder i Galilæa og fortæller om Jesus' rejse til og afvisning i Jerusalem for til sidst at slutte i Galilæa (France 2007: 3-5). France ender med at have følgende overordnede struktur:¹⁹

- I. Introducing the Messiah (1:1-4:11)
- II. Galilee: The Messiah revealed in word and deed (4:12-16:20)
- III. From Galilee to Jerusalem: The Messiah and his followers prepare for the confrontation (16:21-20:34)
- IV. Jerusalem: The Messiah in confrontation with the religious authorities (21:1-25:46)
- V. Jerusalem: The Messiah rejected, killed and vindicated (26:1-28:15)
- VI. Galilee: The Messianic mission is launched (28:16-20) (France 2007: vii-xv).

¹⁹Se også Müller 2000, som har en lignende struktur.



Denne struktur har en styrke i, at den sætter fokus på fortællingen om Jesus, hans liv, virke, lære, konfrontationer, død og opstandelse, samt et tydeligt fokus på kaldet til mission, som efter hans opstandelse er et kald til at gå til alle folkeslag. Matthæus' fortælling er således først og fremmest en fortælling om Jesus fra fødsel over død til opstandelse. De store taler spiller en vigtig rolle i evangeliet, men de skal først og fremmest ses i forhold til den overordnede fortælling. Den fortælling har sit klimaks i Jerusalem, hvor Jesus bliver dræbt af sine fjender, men ikke desto mindre bliver bekendt som Guds Søn og opstår som sejrherre.

Ifølge strukturen fungerer kap. 1,1-4,11 som en introduktion til, hvem Jesus er i begyndelsen af evangeliet. Begyndelser er vigtige. Det er de ikke mindst i fortællinger, hvor de indtager en vigtig position i fortællingens forløb og udfylder en vigtig funktion for forståelsen af fortællingen. Begyndelser udstyrer læseren med den viden, der skal til for at kunne orientere sig i fortællingens univers. Sådan er det også med Matthæusevangeliet (Repschinski 2006: 251). Derfor vil næste kapitel se nærmere på begyndelsen af Matthæus' fortælling.

3.2. Kristologi og vigtigheden af begyndelser

Da Matthæus' fortælling først og fremmest handler om Jesus, er det også Jesus, der fokuseres på fra begyndelsen. Begyndelsen på Matthæusevangeliet anslår en række vigtige kristologiske temaer, der er afgørende for at forstå resten af fortællingen om Jesus. Jesus' identitet og formål bliver beskrevet både eksplicit og implicit i fortællingen. Eller som Luz forklarer det: "[T]he Matthean prologue narrates not only the beginning of the story of Jesus; it is at the same time the narrative anticipation of the story." (Luz 2007: 73). Dette afsnit er derfor en beskrivelse af de overordnede temaer i Matthæusevangeliet, som skal danne en ramme for fortolkningen. De nævnte temaer er kristologiske i den forstand, at de giver en forståelse af, hvem Kristus er i Matthæusevangeliet.

3.2.1. Eskatologi, opfyldelse og en ny begyndelse

"In the person of Jesus Messiah, his son, God has drawn near to abide to the end of time with his people, the church, thus inaugurating the eschatological age of salvation."
(Kingsbury 1988: 42)

Sådan opsummerer Jack Dean Kingsbury Matthæusevangeliets hovedbudskab og netop det, at der i Jesus' komme er indtrådt en ny tidsalder, idet Gud nu er hos sit folk, er en vigtigt forudsætning for forståelsen af Matthæusevangeliet som helhed. Det er dog opfyldelsen af de gammeltestamentlige løfter, der markerer begyndelsen på den eskatologiske tidsalder. Derfor begynder gennemgangen med at se på opfyldelsestemaet.



3.2.2. Opfyldelse

Opfyldelsen af det Gamle Testamente (GT) er et af de mest iøjnefaldende temaer i Matthæus-evangeliet. Hele Jesus' jordiske virke er en opfyldelse af GTs profetier. Det første eksplicitte opfyldelsescitat er i 1,22 og mange flere følger efter (2,15.17.23.; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,14; 27,9). Men allerede slægtsbogen i begyndelsen af evangeliet tegner et billede af Jesus som opfyldelsen af de gammeltestamentlige løfter (France 2007: 10).²⁰ Som France formulerer det:

"Five of the eleven generally recognized formula-quotations occur within the short section 1:18-2:23, where, together with the genealogy of 1:1-17, they form a concentrated 'manifesto' setting out how Jesus the Messiah fulfill the hopes of OT Israel." (France 2007: 13f.).

Slægtsbogen viser kontinuiteten med GT og legitimerer Jesus som den lovede Messias. Jesus bliver dermed en del af den større fortælling, og slægtsbogen gør Jesus til endemålet for den fortælling, der begyndte med Abraham (Müller 1999: 165). Men Jesus er ikke først og fremmest Abrahams, men Davids søn. Han er den lovede Messias, som skal sidde på Davids trone (Deines 2008: 71; Novakovic 2003: 45).²¹ Forskellen på betegnelserne 'Abrahams søn' og 'Davids søn' skal dog ikke overdrives, for der er en høj grad af kontinuitet mellem løfterne til Abraham og løfterne til David.²²

At Jesus er Abrahams søn er mere end en konstatering af, at Jesus var jøde. Abraham bringer læseren tilbage til Genesis og de løfter, der blev givet til Abraham (Gen 12,1-3; 22,15-18). I den forbindelse kommenteres det næsten samstemmigt, at der allerede her er et universalistisk perspektiv om velsignelse til alle jordens folk, som finder sin kulmination 28,19 med befalingen om at gå til alle folkeslag (Davies & Allison 1988: 158; Müller 2000: 75; France 2007: 35). Denne observation er uden tvivl rigtig, men der ses sjældent på den dybere betydning af, at Jesus er det lovede afkom til Abraham, i hvem alle jordens folk skal velsigne sig (Gen 22,18).

I sin bog, *From Noah to Israel: Realization of the Primaeval Blessing After the Flood*, følger Carol M. Kaminski ur-velsignelsens (Gen 1,28) opfyldelse gennem Pentateuken og argumenterer for, at det er et af de ledende motiver hele vejen igennem ur-historien, patriarkfortællingerne og Israels historie (Kaminski 2004: 143). Former eller dele af denne ur-velsignelse findes da også flere steder både i ur-historien og patriarkfortællingerne (Gen 9,1; 17,6; 22,15-18; 26,22; 35,11; 47,27) (Kaminski 2004:

²⁰France beskriver opfyldelsestemaet som nøglen til Matthæusevangeliet (France 2007).

²¹Novakovic påpeger, at der i betegnelsen 'Abrahams søn' ligger et universalistisk perspektiv, som udvider den snævre nationalistiske horisont, som 'Davids søn' giver (Novakovic 2003: 43).

²²For en sammenligning af pagterne i GT se Grisanti 1999. Se også Davies & Allison, som peger på, at løfterne om afkom til Abraham og David er kædet sammen andre steder i Bibelen. "Perhaps therefore, the identification of Jesus Christ in Mt. 1.1 as 'Son of David' and 'son of Abraham' reflects the traditional equation, 'seed' of Abraham = 'seed' of David = the Messiah." (Davies & Allison 1988: 159).



94). Hele historien i Genesis handler således om virkeliggørelsen af ur-velsignelsen, som i første omgang blev givet til Adam og Eva, men ikke blev virkeliggjort på grund af deres synd. Velsignelsen til Abraham griber således tilbage til det oprindelige formål med skabelsen, som skal virkeliggøres gennem det lovede afkom. Jesus skal jo netop frelse sit folk fra deres synder (1,21).

Jesus er dermed opfyldelsen af formålet med udvælgelsen af Abraham og kulminationen af Israels historie. Den efterfølgende genealogi viser, hvordan Jesus er en efterkommer af Abraham og David og dermed med rette kaldet Kristus (Matt 1,16). Der er altså en kontinuitet mellem Jesus og Israels historie, som når til et højdepunkt med ham. Men der er også diskontinuitet, for Jesus er ikke Josefs søn, men Marias søn og undfanget ved guddommelig indgriben, ved Helligånden (1,18): "The story of the virginal conception proclaims in this context that the birth of Jesus is an expression of God's final will to save sinners, as evident in the expounding of the name of Jesus in 1.21: 'For he will save his people from their sins'." (Müller 1999: 165). Jesus bliver altså mirakuløst født af en jomfru som den, der skal frelse sit folk fra deres synder. Endvidere er han Immanuel – Gud med os (1,23).²³ Gud griber altså ind i historien og vil frelse sit folk og være hos dem. Allerede i det første kapitel bliver det således gjort klart, at Jesus er den lovede Messias, i kontinuitet med løfterne til Abraham og David. Samtidigt har Jesus guddommeligt ophav, og dermed er der begyndt noget radikalt nyt i frelseshistorien.

Matthæus underbygger sit argument yderligere i kapitel 2 ved at vise, hvordan Jesus opfylder profetierne om den lovede Davidskonge (2,1-6). Endvidere bliver Jesus' opfyldelse af Israels historie udtrykt ved, at Jesus gentager Israels historie. Det kommer stærkest til udtryk i citatet fra Hos 11,1: "Fra Egypten kaldte jeg min søn", som ifølge Matthæus opfyldes af Jesus. Denne typologiske opfyldelse fremgår også af 4,1-11, hvor Jesus fristes i ørkenen. I modsætning til Israels fald under ørkenvandringen kommer Jesus sejrende ud af ørkenen som det nye, perfekte Israel.

Jesus' dåb i Matt 3,13-17 er det fortællelemæssige klimaks for de fire første kapitler. Mere præcist 3,16-17, hvor Jesus med en røst fra himmelen og Guds ånd dalende ned over sig proklameres som

²³Mange har bemærket dette tema i Matthæusevangeliet. Temaet danner et inklusio, da evangeliet slutter med løftet om, at den opstandne vil være med disciplene til verdens ende (28,20). På den måde er der en proces, hvori det bliver klart, at Jesus' tilstedeværelse i verden og hos disciplene er Guds tilstedeværelse hos sit folk i verden (Luz 2007: 96). For en kritik af 'Gud med os' kristologien se Nolland 1996. Ifølge Carter genkalder det ene vers den historiske situation, hvor det blev sagt og sætter det i forbindelse med en ny kontekst, hvor det på lignende måde er sagt ind i en situation, hvor Israel er truet af et imperium. Guds nærvær og frelse forstås således ind den pågældende sociohistoriske kontekst (Carter 2000: 507-8). Carters tese står dog ikke nødvendigvis i modsætning til en såkaldt 'åndelig og moralsk' fortolkning af frelse fra synd. Ifølge Eskola så mange jøder den romerske besættelse som en konsekvens af folkets og især ledernes synd, som hele folket led under: "The pious Jews were suffering and there was no righteous king on the throne of David." (Eskola 1997: 398). Ind i den situation er Jesus netop den retfærdige Davidskonge, der skal frelse sit folk fra deres synder. Hans rige er imidlertid af en anden art end de tidligere kongers.



Guds søn. Guds søn er en betegnelse, der blev brugt om Guds udvalgte folk (2 Mos 4,22) og om kongen (Sl 2,7) (Müller 2000: 128). At Jesus er Guds søn betyder, at han står som repræsentant for det nye udvalgte folk, og at han er kongen, som skal sidde på Davids trone. Det er som Guds søn, han kæmper mod og besejrer Satan (4,1-12), der foregriber den konflikt, der løber igennem hele evangeliet. Som baggrund står syndefaldsberetningen Gen 3 og israelitternes fristelse i ørkenen (Müller 2000: 131-32). Dermed afbilledes Jesus her som en ny Adam, der ikke faldt for fristelsen, men som nu er klar til at proklamere Himmerigets komme, begyndelsen på den eskatologiske frelsestid.

3.2.3. En ny begyndelse

I artiklen, *The Eschatological Conception of New Testament Theology*, argumenterer Gregory Beale for 'en ny skabelse' som det centrale tema for hele NT. Beale ser 'ny skabelse' som en raffinering af 'inaugureret eskatologi', der har fået en central plads i moderne NT-teologi (Beale 1997: 11). Denne tendens giver Dale Allison udtryk for: "Perhaps the preeminent contribution of modern NT scholarship has been the demonstration that eschatology lies at the heart of Jesus' message and indeed at the heart of all the NT." (Allison 1992: 206). Ifølge Beale fremstiller de synoptiske evangelier og særligt Matthæus Jesus' død og opstandelse som det ultimative klimaks og en eskatologisk begivenhed, der udtrykker tanken om en ny skabelse. Det betyder, at resten af evangeliet peger frem mod dette klimaks. Således kan βίβλος γενέσεως i det allerførste vers af Matthæus' fortælling læses ikke bare som overskrift for genealogien, men for de første kapitler af fortællingen eller hele evangeliet. βίβλος γενέσεως forekommer kun i Gen 2,4 og 5,1 i LXX. Formuleringen, der bogstaveligt betyder 'begyndelsens bog', er dermed klar allusion til Gen 2,4 og 5,1, der handler om hhv. himmelens og jordens og det første menneskes begyndelse og slægtsbog (Beale 1997: 24-25).

Forbindelsen mellem Matt 1,1 og en ny begyndelse er ikke nogen ny opdagelse og har således rødder hos Hieronimus og støttes af forskere som Theodor Zahn, Davies og Allison (Pennington 2007: 211).²⁴ Craig Evans peger på, at Genesis er kendt under navnet Γένεσις i samtidige jødiske kilder, som gør det sandsynligt, at Matthæus' første læsere ville have tænkt på det, når de læste Matt 1,1 (Evans 2008: 66). Det er dog ikke nødvendigt, at γενέσεως Ἰησοῦ (Matt 1,1) forstås som en subjektiv genitiv, således at Jesus i denne sammenhæng gennemfører en ny begyndelse (Davies & Allison 1988:150).²⁵ Men Jesus' fødsel markerer en begyndelse på linje med den, der beskrives i Genesis og

²⁴Se også Waejetan, som læser Matthæus' genealogi på baggrund af 2 Baruch 53-74 og ser en opdeling af historien i fire epoker, hvor Jesus markerer afslutningen på den tredje og begyndelsen på den fjerde og sidste (Waejetan 1975: 212)

²⁵Se Bauer 1996: 135-37 for en kritik af Davies og Allison.



således en ny begyndelse, der har den samme kosmiske betydning som himmelens, jordens og menneskets skabelse. Dermed begynder der noget afgørende nyt ved Jesus fødsel.

Jonathan Pennington kobler temaet med den nye begyndelse sammen med talen om himmelen og jorden i Matthæusevangeliet. Denne forbindelse er i og for sig indlysende set i lyset af Gen 2,4 og er med til at forstærke argumentet for temaet om en ny skabelse i skriftet. Ifølge Pennington anvendes 'himmelen' og 'jorden' i Matthæusevangeliet primært med det formål at beskrive et teologisk verdensbillede og ikke med reference til den skabte verden. "He [Matthew] is crafting a sharp distinction between two realms: one represented by the earthly world and its unrighteous inhabitants and the other by God." (Pennington 2007: 209).²⁶ Denne distinktion er i tråd med den dualisme mellem fx onde og gode (7,45), retfærdige og uretfærdige (7,45; 25,31-46), kloge og tåbelige (7,24-27; 25,1-13), der løber igennem hele evangeliet. Med Jesus er Himmeriget kommet nær (4,17), og hans disciple kan få et forhold til deres himmelske far og bliver opfordret til at samle sig skatte i himmelen (6,20). Disciplene skal endvidere bede om, at faderens rige må komme, og at hans vilje må ske på *jorden* (6,9-10). Dermed er der tale om en overvindelse af afstanden mellem himmelen og jorden. Jesus taler også om genoprettelsen (παλιγγενεσία - 19,28), som ifølge Sim bedst forstås som en genskabelse af verden efter en forudgående ødelæggelse (5,18; 24,29) (Sim 1993:3-13).

Tanken om den nye skabelse efter en forudgående ødelæggelse kommer dog stærkest til udtryk i forbindelse med Jesus' død:²⁷

⁵¹Og se, forhænget i templet flængedes i to dele, fra øverst til nederst. Og jorden skælvede, og klipperne revnede, ⁵²og gravene sprang op, og mange af de hensovede helliges legemer stod op, ⁵³og de gik ud af deres grave og kom efter hans opstandelse ind i den hellige by og viste sig for mange. (Matt 27,51-53)

Disse mærkværdige fænomener signalerer for læseren, at Jesus' død var begyndelsen på slutningen af den gamle tidsalder og begyndelsen på en ny. Ud over jordskælv og opstandelse pointerer Beale betydningen af, at forhænget i templet flængedes ved at referere til Josefus, som beskriver forhænget med broderi, der afbilleder stjernehimmelen. Dermed bliver det, at forhænget flænges, ifølge Beale et billede på, at den gamle verdensorden nu går mod sin undergang (Beale 1997: 33). På trods af at Matthæus' tale om himmelen, så er tanken ikke, at jorden skal forsvinde og riget, som han bringer, skal være i himmelen. I stedet kommer Himmeriget til jorden og manifesterer sig. En manifestation Jesus selv demonstrerer ved sine undere og sin forkyndelse (9,28; 11,4-5).

²⁶Himmelen og jorden er brugt sammen over 20 gange i Matthæusevangeliet og bruges kun tre gange til at referere til den skabte verden (Pennington 2007: 193ff.)

²⁷Beale forklarer også at påskemåltidet og udfrielsen fra Egypten i rabbiniske kilder beskrives som en skabelseshandling. Dermed er nadveren i Matt 26,17-29 også tegn på en ny skabelse hos Matthæus (Beale 1997: 40).



Matthäusevangeliet handler altså om en ny begyndelse og ny skabelse. Men dette nye kommer ikke bare ud af det blå. Det er en opfyldelse af GTs løfter og forventninger, som betyder, at Jesus er den lovede Messias, Davids søn, Abrahams søn.

3.2.4. Opsummering

Den forudgående gennemgang af de første kapitler i Matthäusevangeliet med en hovedvægt på Matt 1 tjener til at vise, hvordan to temaer er særligt vigtige i for fortællingen. Jesus kommer som *opfyldelsen* af GTs løfter og markerer en *ny begyndelse*, som svarer til verdens og menneskets begyndelse.

Både opfyldelsen og den nye begyndelse opsummeres i Jesus' forkyndelse af Himmerigets komme. Jesus er Messias, Davids søn, og han er derfor den længe ventede konge, som skal frelse sit folk fra deres synder og bringe fred og retfærdighed til sit folk. Derfor drejer det sig om at komme ind i Himmeriget (5,20; 7,21; 18,3; 19,23f.; 23,13),²⁸ som er frelse og evigt liv (19,25). Det er inden for denne ramme af opfyldelse og ny begyndelse, at Jesus' handlinger og lære skal forstås.

Det næste kapitel vil beskæftige sig med hovedteksten for specialet, hvor Jesus netop taler om, at han er kommet for at opfylde Loven og profeterne.

²⁸21,31 kan evt. føjes til listen. 'Guds rige' og 'Himmeriget' bruges synonymt i Matt. (jf. 19,23-24).



4. Matt 5,17-20: Lov og retfærdighed i Himmeriget²⁹

Matt 5,17-20 er en af de mest omdiskuterede passager i Matthæusevangeliet. Versene står som indledning til den centrale del af Bjergprædikenen 5,21-7,12, hvor Jesus udfolder hoveddelen af sin etiske lære i evangeliet. Diskussioner om Jesus' forhold til Loven tager ofte deres udgangspunkt her. Passagen kan forstås som en programmerklæring i forhold til Jesus' syn på Moseloven (Meier 1976: 41; Foster 2004: 144). Synet på Moseloven var en afgørende faktor i udpegningen af forskelle mellem de jødiske grupperinger under det andet tempels jødedom (Kampen 1997: 461). Det er således også afgørende at undersøge, hvad Jesus' forhold til Moseloven var i sammenhæng med spørgsmålet om kontinuitet eller diskontinuitet mellem Matthæusevangeliet og jødedom. Fortolkningen af disse vers er derfor ikke bare vigtig for forståelsen af Bjergprædikenen som helhed, men de har også enorm betydning for forståelsen af Matthæusevangeliets samlede teologi. Denne tekst er således en nøgletekst (Deines 2008: 70).

Dette kapitel vil i første omgang undersøge Jesus' forhold til Moseloven og dernæst retfærdighedsbegrebet i Matthæusevangeliet. Først dog et blik på nogle af de forskellige fortolkninger, der findes inden for forskningen.

4.1. Positioner i forskningen

Blandt fortalernes for en høj grad af kontinuitet er blandt andre Przybylski, der fortolker 5,21-48 som et kald til en endnu strengere overholdelse af Loven, der minder om det at sætte et 'hegn' op omkring Loven (Przybylski 1980: 81). Lignende forståelser har på det seneste været fremsat hos en gruppe forskere, hvis synspunkter Paul Foster kalder 'den nye konsensus' inden for fortolkningen af Matthæus (Foster 2004: 77).³⁰ En af forskerne, som Foster nævner i den forbindelse, er David C. Sim, der skriver: "Each and every part of the Torah needed to be obeyed according to the solemn command of Jesus himself (Matt 5.17–19), and observance of the Law in addition to belief in Christ was an integral component of salvation." (Sim 2007: 332). Foster har også en grundig gennemgang af Bornkamm, som ligeledes så 5,17f. som en tekst, der primært handler om Moselovens vedvarende gyldighed (Foster 2004: 144-46). Ifølge Bornkamm skal spændingen mellem 5,17-19 og 5,21-48 forstås med baggrund i Matthæus' forsøg på at holde fast i sin jødiske baggrund samtidig med, at han

²⁹Titlen på kapitlet lægger sig op af Roland Deines: 'Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias'. Dette er gjort ud fra den overbevisning, at Loven og retfærdigheden i Bjergprædikenen skal forstås inden for rammen af Himmeriget, som er kommet nær (3,2; 4,17).

³⁰Foster beskriver en tendens blandt forskere til at opfatte Matthæusevangeliets menighed som en afvigende gruppe inden for rammen af jødedom. Han henviser fx til Anthony Saldarini, David C. Sim og J. A. Overman (Foster 2004: 77-78).



holder fast i Jesus' egne ord (Bornkamm 1963: 25).

Luomanen påpeger også en konflikt mellem 5,17-20 og 5,21-48, men han ser først og fremmest 5,17-20 som en legitimationstekst. Teksten skal læses som et udtryk for, at Matthæus' menighed ønsker at legitimere sig selv i forhold til den gruppe, den kom fra. Ved at påpege, at de ikke nedbryder, men opretholder Loven, kan medlemmerne af Matthæus' menighed fortsat gøre krav på at være de sande repræsentanter for den oprindelige tradition. Det, der bliver fremlagt, er dermed ikke udtryk for Matthæus' egentlige syn på Loven, men snarere et retorisk element, der både udadtil og indadtil i menigheden signalerer, at Jesus' lære ikke er i konflikt med Moseloven. Ifølge Luomanen begår mange den fejl at gøre Matthæus mere konsistent, end Matthæus selv tør være, i stedet for at lade spændingerne mellem de forskellige udsagn om Moseloven i Matthæusevangeliet stå (Luomanen 1998: 88).

I den anden ende af spekteret kan John P. Meier nævnes. Han argumenterer for en frelseshistorisk læsning af versene, som betyder, at Jesus gennem sin profetiske og eskatologiske opfyldelse samtidigt bevarer, transcenderer og endda ophæver Loven og profeterne (Meier 1976: 123). Senest har lignende fortolkninger været fremsat af Roland Deines (Deines 2004; 2008) og Don Garlington (Garlington 2010).

Fortolkningerne spænder altså fra en forståelse, hvor hele Moseloven fortsat er gældende for Matthæus' menighed til en profetisk, eskatologisk forståelse, der betyder, at Lovens rolle forandres. Det er netop formålet med eksegesen at undersøge, hvad teksten siger vedrørende synet på Moseloven i evangeliet. Dette spørgsmål hænger sammen med spørgsmålet om kontinuitet og diskontinuitet mellem Matthæusevangeliet og jødedom, som besvares i eksegesen af v. 17-19. I eksegesen af vers 20 vil der være fokus på retfærdighed som adgangskrav til Himmeriget. Det vil indebære en undersøgelse af, hvad retfærdighed betyder i den sammenhæng, det indgår i her, samt en undersøgelse af retfærdighedsbegrebet i evangeliet som helhed.

Inden eksegesen af selve teksten er det imidlertid nødvendigt at klargøre, hvilken kontekst passagen befinder sig i.

4.2. Kontekst

For det første er det allerede blevet bemærket, at teksten er en del af Bjergprædiken, som er den første af fem taler, Jesus holder i Matthæusevangeliet. For det andet er det nødvendigt at undersøge forbindelsen mellem talen og det foregående narrative materiale. I det stykke af kapitel 4, der leder op til Bjergprædiken i 4,25-8,1, beskrives begyndelsen på Jesus' offentlige virke i Israel. 4,17 kan ses som overskriften for Jesus' virke, da hele Jesus' forkyndelse hænger sammen med proklamationen



af Himmerigets nærhed og kaldet til omvendelse. Dernæst kalder Jesus disciple, som han vil gøre til 'menneskefiskere' (4,19). Det vil sige, at de ligesom Jesus skal forkynde Himmerigets nærhed og kalde til omvendelse. Men indtil videre er det kun Jesus, der forkynnder og med sine helbredelser demonstrerer Himmerigets nærhed (4,23-24). På grund af det, Jesus siger og gør, er der mange, der flokkes om ham. I den forbindelse har Dale C. Allison overbevisende peget på de parallelle formuleringer om skarerne ved begyndelsen og slutningen af talen, som sætter en ramme om talen (Matt 5,1-2; 8,1) (Allison 1999: 28). Men talen er ikke til skaren, den er primært til disciplene, som Jesus vil gøre til menneskefiskere.

Inden for Bjergprædikenens egen ramme fungerer Saligprisningerne som en indledning til hele talen. Her gives der i alt ni Saligprisninger, som bedst forstås som eskatologiske velsignelser. Dermed bliver Bjergprædiken indledt med et klart indikativ (Davies & Allison 1988: 466).³¹ Guelich peger på klare allusioner mellem 5,3.4.5.6.10 og Es 61, som omhandler eskatologiske løfter om befrielse til undertrykte: "Therefore, the Beatitudes are but an expression of the fulfillment of Isaiah 61, the OT promise of the *Heilszeit*, in the person and proclamation of Jesus." (Guelich 1976: 433).

Efter løfterne til disciplene følger så kaldet i 5,13-16. I dette tekststykke inden Bjergprædikenens hoveddel udpeges disciplene som jordens salt og verdens lys. Det er disciplenes rolle og opgave i verden. Mens lys er en hyppigt brugt metafor i GT om Guds folk, så er det sværere at placere betydningen af salt. Associationerne til salt er mange og fortolkere lægger sig typisk ikke fast på en af dem, fx lister Davies og Allison 11 forskellige fortolkninger (Davies & Allison 1988: 472-73). Dog synes brugen af ordet 'salt' i forbindelse med pagt i GT (3 Mos 2,13; 4 Mos 18,19 og især 2 Krøn 13,5) at pege på en væsentlig pointe. Ifølge Dumbrell er fokus her på pagtens evige gyldighed, som er symboliseret ved salt. Dermed bliver fokus for disciplenes rolle som salt holdbarhed og troskab (Dumbrell 1981: 12).³² Billedet griber dermed tilbage til 5,12 og disciplenes identifikation med profeterne, der på trods af forfølgelse bevarede troskaben mod Gud. Disciplene skal tilsvarende bevare troskaben mod Jesus. Latham konkluderer: "It may be said that, just as salt is a sign of the eternal covenant, uniting God and His people, so the disciples are a sign of the New Covenant, uniting Christ and those who are called to salvation." (Latham 1982: 206). Lys er en universel religiøs metafor og også hyppigt brugt i GT. Der anvendes det tilsvarende om Israel som verdens lys, og med 5,15 er

³¹ Andre fortolkere ser snarere Saligprisningerne som krav end velsignelser. De argumenterer for, at Matthæus har tilføjet 5,7-10 til de oprindelige saligprisninger. Dermed bliver fokus, ifølge disse fortolkere, ikke den byrde, menneskeheden bærer, men måden folk handler på (Strecker 1988: 30). Dette afvises dog af Davies og Allison (Davies & Allison 1988: 439-40).

³² Giesen har en interessant observation i forbindelse med $\mu\omicron\pi\alpha\nu\theta\eta\iota$ i 5,13. Han ser det som en bevidst brug af Matthæus, som senere anvender adjektivet i lignelsen om de ti brudejomfruer (25,1-13). Dermed bliver saltet et billede på disciplenes vedvarende tro, mens saltet, der mister sin kraft (bliver tåbeligt), er den tro, der ikke består (Giesen 1982: 222)



der også tanke på Jerusalem som verdens lys. I relation til 5,17 bliver betegnelsen også brugt om Loven. I Matthäusevangeliets fortælling indtil dette punkt er Jesus selv blevet betegnet som et lys i 4,16. Denne betegnelse af disciplene leder nu til et imperativ: "Lad jeres lys skinne!" Imperativet følger her efter indikativet. Disciplene skal være det, de er, og disciplene skal med deres gode gerninger ikke fremhæve sig selv, men deres fader i himmelen.

Fra denne indledning rejser sig så spørgsmålet om Jesus' holdning til Loven. Jesus priser ikke de retfærdige salige, men de fattige. Det er disciplene, som er simple fiskere, og ikke det officielle lovtro Israel, der er blevet sammenlignet med profeterne og nu er jordens salt og verdens lys (Kvalbein 1998: 140; Deines 2008: 73-4).

4.3. Eksegese 5,17-20

Hvert enkelt vers i 5,17-20 synes i sig selv at udtrykke noget forskelligt. Det er også blevet foreslået, at hvert vers er forskellige logier fra traditionen, som er blevet redigeret og sat sammen (Luz 2007: 211). Ikke desto mindre fremstår de i teksten som en enhed kædet sammen med γὰρ (vers 18 og 20) og οὖν (vers 19), der indikerer, at passagen skal fortolkes som helhed (France 2007: 179). I forhold til spørgsmålet om frelse og gerninger er det specielt vers 20, hvor der tales om at komme ind i Himmeriget, der er relevant, men forståelsen af vers 20 afhænger i høj grad af det, der udtrykkes vedrørende Loven i vers 17-18. Det er derfor nødvendigt at nå frem til en helhedsforståelse af passagen.

5,17: Μὴ ομίσητε ὅτι ἤλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἤλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι

Når det gælder vers 17, så er en afklaring af, hvad der menes udtrykket τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας og verbet πληρῶσαι afgørende. Hvad vil det sige, at Jesus opfylder Loven og profeterne?

I første omgang kan man imidlertid spørge, hvorfor det er nødvendigt for Jesus at forsvare sig selv. Matthäusevangeliet giver ikke eksempler på, at denne anklage er blevet rettet mod Jesus. Som nævnt giver versene forinden anledning til denne anklage. I Saligprisningerne bliver folk lovet deltagelse i Himmeriget uden Loven og profeterne og videre i vers 11-16 får disciplene samme rolle som profeterne i GT, dog uden at den rolle på nogen måde bliver kædet sammen Loven (Deines 2008: 73-4). Selvom nægtelsen også blot kan forstås retorisk, så har Deines' forklaring den styrke, at der skabes en forbindelse mellem 5,1-16 og 17-20.

ἤλθον markerer, at der er tale om et kristologisk udsagn. Det handler om, hvad Jesus er kommet for at gøre og verset bliver dermed et programmatisk udsagn for Jesus' mission (Luz 2007: 217;



Culliver 2009: 148). Det kristologiske aspekt understreger betydningen af verset, idet Jesus således udtrykker formålet med sin mission i forhold til Loven og profeterne. Ifølge Meier indeholder ἡλθὼν også eskatologiske konnotationer (Meier 1976: 66).

Πληρῶσαι er det mest omdiskuterede ord i tekststykket, og der findes en række forskellige forslag til, hvordan det skal forstås, at Jesus opfylder Loven og profeterne (se Davies & Allison 1988: 485-86 for en række forskellige forståelser). Ifølge Henrik Ljungman er der tre hovedtyper: 1. at Loven bliver udført, 2. at Loven bliver fuldendt eller afsluttet og 3. at Lovens gyldighed bliver forkyndt (Ljungman 1954: 33-34). Ljungman afviser dog alle disse og når selv frem til en forståelse, hvor Loven opfyldes ved, at alt, hvad Jesus lærer og gør, sker i overensstemmelse med Loven.³³ Problematisk for Ljungman er dog, at han så ensidigt fokuserer på Lovens opfyldelse, når verset også handler om profeterne. Udtrykket 'Loven og profeterne' bruges i 7,12; 11,13 og 22,40. I 7,12 og 22,40 refererer det til Loven i GT, mens 11,13 handler om hele GT som profeti. Ifølge Luz tænkes der i 5,17 på Loven og profeterne som lov og instruktion, ikke som profeti (Luz 2007: 214). Denne mening synes dog uholdbar, når τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας her er sat sammen med πληρόω.

Det er mest nærliggende at fortolke πληρόω i lyset af, hvordan det i øvrigt bliver brugt i evangeliet. Verbet findes 17 gange hos Matthæus og i 13 af tilfældene bruges ordet om opfyldelsen af en profeti. Når ordet findes her sammen med Loven og profeterne, er det også naturligt at forstå den opfyldelse, der er tale om som en frelseshistorisk virkeliggørelse af det, som GT pegede frem imod (Meier 1976: 82; Davies & Allison 1988: 486; Müller 2000: 169; Deines 2008: 74-75).³⁴ Således bliver forståelsen af Loven og profeterne først og fremmest profetisk som i 11,13, og Jesus fremstår som den, der virkeliggør Loven og profeterne: "Loven og profeterne optræder således som forjættelser, Jesus 'opfylder'." (Müller 2000: 169). Denne forståelse er også i naturlig fortsættelse af evangeliets begyndelse, hvor Jesus fremstilles som kulminationen på Israels historie og opfyldelsen af de gammeltestamentlige profetier (jf. kap. 3.2.2.). Som beskrevet i det indledende kapitel, så betyder denne opfyldelse begyndelsen på noget nyt. 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 centre of attention. [...] This is why Matthew's book is firstly about Jesus, not about the law and the prophets." (Davies & Allison 1988, 487). Ved at Jesus nu træder i centrum, skal Loven og profeterne ses i lyset af den opfyldelse,

³³Ljungman knytter dermed 5,17 og 5,18 sammen, idet han med '*alles geschehen soll*' trækker på ἕως ἂν πάντα γένηται. (Ljungman 1954: 36)

³⁴Luomanen vedrørende brugen af konteksten til fortolkningen af verset: "On the whole however, it is necessary to keep in mind that if verse 17 is examined on its own, many of the connotations we can detect in the wider context of the gospel remain hidden." (Luomanen 1998: 81). Denne kommentar synes at være typisk for hans tilgang, hvor teksterne fortolkes løsrevet fra den større narrativ. Se Verseputs anmeldelse af Luomanen for en uddybning af dette kritikpunkt (Verseput 2000).



han bringer.

Luz argumenterer imod denne forståelse ved at pege på, at den forståelse af πληρόω passer dårligt som modsætning til καταλύω, som typisk hænger sammen med at bryde Loven (2 Makk 2,22; 4,11; 4 Makk 5,33). Derfor mener han, at πληρόω nærmere betyder, at Jesus overholder Loven gennem sin lydighed og sin lære (Luz 2007, 214.217). Dog forekommer καταλύω i ApG 5,38 i en betydning, der kommer tæt på frelseshistorisk forståelse (Deines 2004: 271).

Jesus opfylder altså Loven og profeterne ved at virkeliggøre det, de peger frem imod. Denne opfyldelse handler ikke bare om hans lydighed eller hans lære, men om hele hans mission.

5,18: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν· ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἧ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἄν πάντα γένηται.

Den indledende ἀμὴν-formulering i vers 18 understreger autoriteten i udsagnet med baggrund i den, der taler (Müller 2000, 173). Der er nu fuld opmærksomhed fra lytteren til det, der siges, idet alvoren i det, der følger, understreges. Γὰρ får udsagnet til at stå som begrundelse for vers 17, og der er derfor en tæt forbindelse mellem de to vers (Davies & Allison 1988: 489). Når vers 18 er begrundende, betyder det, at 'Loven' i verset er en betegnelse for hele GT på linje med Loven og profeterne i vers 17.³⁵ 'Profeterne' er dermed underforstået, hvilket også er indføjet i en række manuskripter (Müller 2000: 174). Vers 18 bliver dermed en yderligere understregning af, at Jesus ikke er ude på at gøre det af med GT.

Ἰῶτα ἐν ἧ μία κεραία er de allermindste bogstaver eller dele af bogstaver og refererer således til de mindste dele af GT. Dermed bliver der her sagt noget om hele GTs bestandighed, for selv de allermindste dele vil ikke forgå. Denne uforgængelighed er dog kvalificeret af en tidsmæssig ramme, som er opstillet ved hjælp af de to ἕως ἄν-formuleringer.

Begge tidsbegrænsninger har givet anledning til meget diskussion. I første omgang er det dog klart, at der er tale om en reel begrænsning. Himmell og jord referer i dette tilfælde til den fysiske verden, som skal forgå - jf. Matt 24,35 (Müller 2000: 173).³⁶ Den anden tidsbegrænsning er sværere at tyde, idet det ikke er helt klart, hvad πάντα refererer til. Det kan forstås etisk, således at *alt*, der skal ske, er en overholdelse af *alle* budene. Det passer dog dårligt med fortolkningen af vers 17 og forståelsen

³⁵Deines anfører en række forskere med denne forståelse samt referencer til brugen af 'Loven' om hele skriften (Deines 2004: 357 n. 733).

³⁶Ikke alle er enige i denne fortolkning. Ifølge France svarer 'indtil himmel og jord forgår' til noget utænkeligt i jødisk tankegang og betyder dermed aldrig (France 2007: 185). Ifølge Luz kan der ikke være tale om en tidsmæssig begrænsning for Loven, da det vil stå i modsætning til befalingen om at overholde Loven ned til den mindste tøndel (Luz 2007: 218). Men hvis 'Loven' i 5,18 forstås som hele GT, så handler verset ikke om lovoverholdelse, men opfyldelse i tråd med 5,17. Det virker også umuligt at få en sådan forståelse til at harmonere med 24,35.



af Loven som hele GT. En anden mulighed er en frelseshistorisk forståelse. Set i lyset af vers 17 peger πάντα γένηται på en profetisk opfyldelse af GT. Denne fortolkning får opbakning af brugen af γένηται i evangeliet, hvor ordet ofte optræder i sammenhæng med en tale om opfyldelse af profetier (Matt 1,22; 21,4; 26,54.56) (Banks 1974: 235). Netop brugen i 26,54: πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι;, ”Men hvordan skulle da Skrifterne, der siger, at sådan skal det *ske*, blive *opfyldt*?” og 26,56: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν, ”Men det er alt sammen *sket*, for at profeternes skrifter skal *opfyldes*.” peger kraftigt i retningen af en frelseshistorisk forståelse af ἕως ἂν πάντα γένηται.³⁷

Ifølge Don Garlington emmer dette vers af apokalyptisk eskatologi (Garlington 2010: 481). Han følger her Meier, som argumenterer for, at ἕως ἂν πάντα γένηται skal fortolkes i lyset af Jesus' kristologiske opfyldelse af GT, særligt hans død og opstandelse (Meier 1976: 64). Meier betegner Jesus' død og opstandelse som en *Wende der Zeit*, hvor alt er sket i den forstand, at Jesus har opfyldt GTs profetier om ham. Disse begivenheder markerer endvidere begyndelsen på en ny tidsalder og enden på den nuværende himmel og jord (Meier 1976: 30-35). De eskatologiske elementer i Matthæus er svære at komme uden om. Spørgsmålet er dog, om det er at stramme skruen for hårdt at tale om, at himmel og jord allerede er forgået, idet en ny tidsalder er brudt ind verden. Svaret på det spørgsmål handler om graden af realiseret eskatologi i Matthæus og i den forbindelse den idiomatiske betydning af παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ. Umiddelbart synes Meiers tolkning dog at indebære en nedtoning af de eskatologiske passager i evangeliet, som direkte identificerer verdens ende med parusien (Sim 1993: 9-11).

Ikke desto mindre synes det klart i lyset af 24,35, at Jesus' ord har større autoritet end GT. Dette svarer til konklusionen vedrørende 5,17, om at Jesus med sin opfyldelse af GT nu står i centrum. 5,17 og 5,18 omhandler således begge to GTs frelseshistoriske rolle og Jesus' intention om at hele Guds åbenbarede vilje skal gennemføres. Ved Jesus' komme er opfyldelsens tid begyndt, som betyder, at GT står i en opfyldelsesproces. Det indebærer, at Loven og profeterne ikke kan fortsætte, som om denne opfyldelse ikke sker. Det får betydning for læsningen af næste vers.

5,19: ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ διδάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους, ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν· ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ, οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν.

Oὖν får vers 19 til at stå som en følge af det, der bliver udtrykt i vers 17-18 (Banks 1974: 238).

³⁷Også her indgår der en profetisk fortolkning af Moseloven. Jesus opfylder hele Moseloven inklusiv dens forbandelser ved at dø (Deut 28,58-68; 30,1-5).



Det følger altså af Loven og profeternes opfyldelse og deres vedvarende gyldighed, at τῶν ἐντολῶν τούτων ἐλαχίστων skal gøres og læres. Verset skiller sig ud ved, at der her tales i tredje person. I de øvrige vers tiltales tilhørerne direkte i anden person. Dermed er vers 19 en applikation af udsagnene vedrørende Jesus' forhold til GT i vers 17-18 (Deines 2008: 76).³⁸ Hvor vers 17-18 beskriver Jesus' eskatologiske opgave, beskriver vers 19 og vers 20 konsekvenserne for disciplene.

Det fortolkningsmæssigt svære i dette vers er, hvad μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων, et af disse mindste bud, refererer til. Det demonstrative pronomen kræver, at der henvises til noget i den nære kontekst. Og det kan således enten henvise til de bud, der er i GT (5, 17-18), eller de bud, som Jesus giver i antiteserne (5,21-48). Medmindre man er parat til at anerkende et markant brud i teksten, så henvises der til budene i GT i forlængelse af vers 17-18, hvor fokus er på GTs opfyldelse.³⁹ Det, der siges, er altså, at budene i GT skal overholdes, også de mindste af dem. De mindste bud er muligvis de bud, der ikke er de største (22,34-38), men ikke desto mindre skal overholdes og læres. Vigtigt for fortolkningen er dog at se verset i lyset af det kristologiske og frelseshistoriske element, der er i 17-18.

Jesus og den eskatologiske opfyldelse, han bringer, er altafgørende for forståelsen af Loven. I den nye eskatologiske tid forbliver Loven gyldig, sådan som Jesus udlægger den. Her står antiteserne 5,21-48 som et udtryk for Jesus' fortolkning og helt fundamentalt den gyldne regel (7,12) og det dobbelte kærlighedsbud (22,40) som opsummeringer af Lovens mening. Bjergprædiken afsluttes også med, at Jesus taler om overholdelsen af 'mine ord' (7,24; 26). Evangeliet afsluttes ligeledes med en befaling om at lære folkeslagene at overholde alt, hvad Kristus har befalet, ikke alle budene i Moseloven. Som Deines fortolker det: "The Torah no longer has a separate function in addition to the commandments of Jesus." (Deines 2008: 79).

Λύση er noget andet end καταλῦσαι. Det, der tales om, er ikke en afskaffelse af budene, men det at slække på dem og nedtone deres betydning. Det er blandt andet det, der gøres op med i 21-48. Det er blevet foreslået, at den mindste i Himmeriget reelt er ekskluderet fra Himmeriget (Luther 1956: 71). Dette passer imidlertid dårligt med Matt 11,11, hvorfra man så skulle slutte, at Johannes Døber er ekskluderet fra Himmeriget. Teksten skal nærmere forstås ligefremt som en rangordning i Himmeriget på grundlag af at overholde og lære budene. Tanken om rangordning får også plads andre

³⁸Deines henviser til eksempler, hvor en sådan konstruktion også forekommer (12,31f.; 16,24f.; 18,3- 6). "I call this construction which consists of a relative clause with conditional meaning 'Anwendungsbestimmung,' that is, an application rule, or better an application guideline, because it is more exemplary than exhaustive." (Deines 2008: 77f.)

³⁹Her ses typisk også en forbindelse mellem 'det mindste bogstav eller tøddel' og 'de mindste bud' (Hagner 1993: 108; Snodgrass 1996:116; Nolland 2005: 221). Men som påvist ovenfor, så er 'det mindste bogstav eller tøddel' ikke bud i Moseloven.



steder hos Matthæus (jf. Matt 19,27-30). Selvom Jesus altså opfylder og på sin vis træder i stedet for Loven og profeterne, så skal de mindste bud stadig overholdes. Disse bud hænger sammen med den større retfærdighed, som kræves for at komme ind i Himmeriget.

5,20: Λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

Vers 20 er det vigtigste vers i forbindelse med spørgsmålet om frelse og gerninger. Her tales der nemlig om et adgangskrav til Himmeriget. Verset er konstrueret med en protasis og en apodosis, som opstiller en uomgængelig betingelse for at komme ind i Himmeriget: 'Εὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη ... οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Den sidste sætning er typisk for Matthæus. Vendingen er anvendt fem gange i evangeliet (Matt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23-24; 23,13).⁴⁰ I alle tilfælde drejer det sig om advarsler vedrørende adgangskravet til Himmeriget. Set i sammenhæng med 7,21 og 19,23-24 bliver det tydeligt, at vendingen hænger sammen med 'den yderste dag' og dermed eskatologisk futurisk frelse. Dette harmonerer også med Saligprisningernes eskatologiske løfter om Himmeriget.⁴¹ Verset udtrykker således et krav, der skal opfyldes, for at opnå frelsen.

Λέγω γὰρ ὑμῖν knytter både an ved det forrige vers ved hjælp af γὰρ og angiver udsagnets alvor på linje med brugen af 'jeg siger jer' i vers 18. Λέγω γὰρ ὑμῖν forstås her bedst som en standardformular, der indleder et emfatisk udsagn, som opsummerer de foregående. Der skal derfor ikke lægges for meget i brugen af konjunktionen (Meier 1976: 108). Vers 20 ses således ikke bare i forlængelse af vers 19, men af alle de foregående vers hvor Jesus taler om en opfyldelse (v 17), gennemførelse (v18) og overholdelse af Guds vilje (v19), som den er åbenbaret i GT. Alt det opsummeres og konkluderes nu polemisk som et angreb på farisæernes retfærdighed.

Jesus gør opmærksom på, at det ikke er farisæerne og de skriftkloge,⁴² han tænker på, når han taler om den, der holder og lærer selv de mindste bud. Farisæerne bliver i Matthæusevangeliet beskrevet som personer, der minutiøst overholdt Moseloven ned til mindste detalje (23,23), men deres retfærdighed er ikke engang tilstrækkelig til at komme ind i Himmeriget. Przybylskis observation, at δικαιοσύνη bruges i forbindelse med polemiske ytringer overfor farisæerne, er brugbar i dette tilfælde, for der kan ikke være tvivl om udsagnets provokerende virkning (Przybylski 1980: 114). Jesus

⁴⁰Brugen i 23,13 adskiller sig fra de øvrige ved at formen ikke er bevaret. I stedet optræder Himmeriget først, for så at blive det implicite objekt i det følgende, hvor der tales om at 'komme ind' (Foster 2004: 206 n. 220).

⁴¹I forbindelse med Saligprisningerne er det dog også en vigtig pointe, at løfterne allerede nu er en virkelighed.

Præsensformen i αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν er et tydeligt udtryk for realiseret eskatologi.

⁴²De skriftkloge er en samlebetegnelse, der også inkluderer farisæerne. Meningen med at nævne farisæerne eksplicit sammen med de skriftkloge her er at sætte særligt fokus på dem i gruppen af skriftkloge. Jf. brugen i Matt 9,11: 'Toldere og syndere', hvor tolderne jo helt klart også er syndere, men fremhæves i denne forbindelse blandt synderne (Wallace 1996: 281).



underkender farisæernes og de skriftkloges retfærdighed med henblik på at komme ind i Himmeriget. Han dømmer dem reelt udenfor. Samtidigt advarer Jesus sine disciple og siger til dem, at deres retfærdighed langt skal overgå de skriftkloges og farisæernes, hvis de vil komme ind i Himmeriget. Hvad der tydeliggøres er, at der kræves retfærdighed for at blive frelst, men spørgsmålet er, hvori denne retfærdighed består. Da den sammenlignes med de skriftkloges og farisæernes retfærdighed, er det oplagt at spørge, hvad deres retfærdighed bestod i. Det er muligt, at der ikke skal lægges for meget i, at δικαιοσύνη elegant er udeladt efter τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων, men det, Jesus siger her, kan allerhøjest opfattes som et 'backhanded compliment' til de skriftkloge og farisæerne, sådan som Davies og Allison foreslår (Davies & Allison 1988: 500). Det er tvivlsomt, om farisæerne og de skriftkloge overhovedet har retfærdighed i Jesus' øjne.

Περισσέυσις πλεῖον angiver, at de skriftkloge og farisæerne ikke bare mangler det sidste, men at de er langt fra det krav, der skal opfyldes for at komme ind i Himmeriget. Diskussionen i forskningen vedrørende denne forskel i retfærdighed har gået på, om forskellen er kvantitativ eller kvalitativ. Πλεῖον indikerer en kvantitativ forskel, men teksten fortæller ikke, hvad det er de skriftkloge og farisæerne mangler (Luz 2007: 222). En vigtig observation vedrørende de skriftkloge og farisæerne i Matthäusevangeliet er, at de står i opposition til Jesus og i særlig grad er under dom. Det gør sig gældende allerede fra deres møde med Johannes i 3,7-10, hvor Johannes kalder dem øgleyngel. I senere konfrontationer med farisæerne i Matthäusevangeliet bliver det klart, at Jesus er enig med Johannes' kritik (15,1-14; 16,5-12; 21,43-46; 23). Dette opgør med farisæerne er med til at bakke op om det synspunkt, at deres retfærdighed ikke blot er utilstrækkelig. Der er et radikalt skel mellem den retfærdighed, som Jesus kræver, og den retfærdighed, som farisæerne og de skriftkloge har.⁴³

Ifølge Deines og Meier er περισσέω et eskatologisk stikord, der betegner en forskel, der går ud over en almindelig sammenligning, som ikke bare handler om kvantitet men om kvalitet. Den retfærdighed, der kræves for at komme ind i Himmeriget, er af en anden slags end de skriftkloges og farisæernes (Deines 2004: 415-422; Meier 1976: 109; Müller 2000: 176). Περισσέω bruges andre steder i skriftet om en overflod, der bliver givet udefra (Gibbs 2006: 274; Deines 2004: 415). Se fx 13,12 og 25,29, hvor der faktisk er tale om et enten-eller i forhold til at have eller ikke have. Farisæerne beskrives også som nogle, der reelt ikke har retfærdighed (kap. 23). Foster afviser denne fortolkning med henvisning til manglen på eskatologiske elementer i passagen som sådan (Foster

⁴³Contra Przybylski som mener, at farisæerne tilskrives retfærdighed. De har bare ikke nok af den. Det betyder også, at retfærdighed ikke kan forstås som gave: "In this verse it is implied that not only the disciples but also the scribes and Pharisees have righteousness. Consequently, if *dikaioσύνη* is to refer to the gift of God, then this meaning must apply both to the righteousness of the disciples and to that of the scribes and Pharisees. Since the whole point of 5:20 is that the righteousness of the scribes and Pharisees is not sufficient to enter the kingdom of heaven, it is quite unlikely that their righteousness is based on the gift of God." (Przybylski 1980: 85).



2004: 199). Denne anke falder dog til jorden set i lyset af hele Bjergprædikenen, som har en overordnet eskatologisk 'tone'. Det gælder lige fra Saligprisningerne med de eskatologiske løfter til den afsluttende advarsel om dom. Alt i alt synes den eskatologiske og frelseshistoriske læsning af 5,17-20, som Meier foreslår, at have meget for sig (Meier 1976: 123-124)⁴⁴.

Tilbage er spørgsmålet om, hvad der kendetegner den retfærdighed, som kræves for at komme ind i Himmeriget. Hvad består den langt større retfærdighed i? Den større retfærdighed er eksemplificeret i de følgende vers, hvor Jesus giver sin udlægning af Loven (Luz 2007: 221). I 5,21-48 viser Jesus, hvad der er Lovens egentlige mening. De såkaldte antiteser er eksempler på den større retfærdighed. Alle antiteserne involverer en fordring i forhold til næsten og er på den måde en udfoldelse af det dobbelte kærlighedsbud, som to gange i evangeliet bliver fremhævet som essensen af Loven (Matt 7,12; 22,34-40). Grundlaget for denne fordring er en ny relation til Gud som fader (Giesen 1982: 143; Stuhlmacher 1992: 107; Yang 1997: 119). Denne nye relation kan også beskrives som en ny pagt (Müller 2007: 99).⁴⁵ Det gælder for denne relation, at den ikke etableres, ved at mennesker gør sig umage for at komme ind i relationen, men som disciplene kaldes de til at følge Jesus (Matt 4,18-22; 9,9). Dermed er den større retfærdighed ikke først og fremmest konstitueret gennem overholdelsen af budene, men gennem det nye gudsforhold der er muliggjort med Himmeriget, som er kommet nær med Jesus. Dette gudsforhold er en gave og er *sine qua non* i forhold til den større retfærdighed.

Ved dette punkt er det relevant at undersøge, hvordan begrebet retfærdighed i øvrigt anvendes i evangeliet, og hvordan det skal forstås.

4.4. Retfærdighed i Matthæusevangeliet

Forskere har ikke været sene til at pege på, at δικαιοσύνη er et centralt ord i Matthæusevangeliet. Matthæus anvender ordet syv gange i løbet af skriftet sammenlignet med Lukas og Markus, hvor det findes hhv. en gang og slet ikke. Matthæus bruger desuden adjektivet 17 gange og verbet 2 gange (Müller 2000: 122). Det er dog brugen af substantivet, der tillægges den største vægt som et nøglebegreb i Matthæusevangeliet (Deines 2004: 126-27).

4.4.1. Forskningen – retfærdighed som krav eller gave

Betydningen af δικαιοσύνη i Matthæusevangeliet er blevet behandlet af en række forskellige forskere. Da der således er skrevet meget om retfærdighedsbegrebet i Matthæusevangeliet, er dette nogle få udvalgte positioner.

⁴⁴Dog med forbehold for hans læsning af 5,18. Se ovenfor.

⁴⁵Se kap. 5.2.4.



Den mest indflydelsesrige monografi på området er sandsynligvis *Righteousness in Matthew and his world of thought* af Benno Przybylski. Przybylskis undersøgelse går på spørgsmålet om, hvorvidt retfærdighed i Matthæusevangeliet er en gave, som gives til mennesker, eller om det er et krav. Przybylski bemærker i udgangspunktet uenigheden på området, men mener, at det skyldes, at den rette baggrundslitteratur ikke er blevet anvendt. Ifølge Przybylski er det et fejlgreb at læse Matthæus i lyset af retfærdighedsforståelsen i GT eller Paulus. I stedet anvender Przybylski dødehavsskrifter og tannaitisk litteratur (Przybylski 1980: 1-8). Przybylski koncentrerer sig om substantiverne *sedeq* og *sêdâqâ* og adjektivet *saddîq*. Han konkluderer, at *sêdâqâ* refererer til Guds frelsende handling i dødehavsskrifterne og primært til almisser i tannaitisk litteratur. *Sedeq* omhandler Guds krav til mennesker vedrørende deres liv. Det betyder, at det retfærdige (*saddîq*) menneske opfører sig i overensstemmelse med normen for retfærdighed, sådan som den kommer til udtryk i Guds krav (Przybylski 1980: 35-38, 74-76). Ifølge Przybylski gælder det både for dødehavsskrifterne og tannaitisk litteratur, at mennesker ikke gør sig fortjent til frelse ved at handle retfærdigt. I dødehavsskrifterne er ret opførsel udtryk for, at Guds frelse, som er en gave, ikke afvises (Przybylski 1980: 36). I tannaitisk litteratur handler retfærdighed således om opførsel snarere end frelse. Retfærdighed demonstrerer en villighed til at forblive i fællesskab med Gud. Retfærdighed er Guds krav til mennesket, men frelsen er ikke desto mindre Guds gave (Przybylski 1980: 76).⁴⁶

Når det kommer til Matthæusevangeliet, så skal retfærdighed i alle tilfælde ligeledes forstås som Guds krav til mennesker og ikke som en gave (Przybylski 1980: 99). Men som i baggrundslitteraturen betyder det ikke, at frelsen skal fortjenes, den er fortsat en gave. Ifølge Przybylski spiller retfærdighed ingen afgørende rolle i Matthæusevangeliets frelsesforståelse. Retfærdighed skal snarere forstås som et foreløbigt begreb, der er anvendt for at 'bygge bro' mellem forskellige forståelser indenfor kristendom på den ene side og jødedom på den anden side. Det viser sig blandt andet ved, at retfærdighed ifølge Przybylski kun bruges i polemiske sammenhænge. I stedet for at tale om retfærdige, der øver retfærdighed, taler Matthæus primært om disciple, som gør Guds vilje (Przybylski 1980: 116). Dermed er retfærdighed ifølge Przybylski noget ganske andet end hos Paulus, hvor det er et centralt soteriologisk begreb.

De fleste sætter spørgsmålstegn ved skellet mellem retfærdighed og Guds vilje i Matthæusevangeliet og Przybylskis konklusioner vedrørende retfærdighed som et foreløbigt begreb. Men hans konklusioner vedrørende Matthæus' brug af retfærdighed som Guds krav er bredt

⁴⁶Seifrid kritiserer Przybylski for at skabe en falsk modsætning mellem lydighed og gave, da Torahen i rabbinisk litteratur i sig selv bliver beskrevet som en gave og selve kilden til liv (Seifrid 2001: 440n. 121).



accepterede (Mohrlang 1994: 114; Davies & Allison 1988: 327;⁴⁷ France 2007: 119; Luz 2007: 142, 196).⁴⁸ En af hovedtankerne mod Przybylskis analyse må være hans nedtoning af GT som baggrund for retfærdighedsforståelsen i Matthæusevangeliet for i stedet at bruge dødehavsskrifterne og tannaitisk litteratur. Han skriver: "The influence of the Old Testament thought upon the Matthean redaction is primarily of an indirect nature." (Przybylski 1980: 4) Og: "The Old Testament *per se* has only a very limited direct relevance as background literature for the Matthean concept of righteousness." (Przybylski 1980: 8). Hagner sætter spørgsmålstegn ved den konklusion og ser GT som en langt vigtigere baggrund for at forstå Matthæus end dødehavsskrifterne og tannaitisk litteratur (Hagner 1992: 110).⁴⁹

John Kampens analyse af retfærdighedsforståelsen i dødehavsskrifterne i *Righteousness' in Matthew and the Legal Texts from Qumran* udgør desuden en alvorlig udfordring til Przybylskis konklusioner. I artiklen forholder Kampen sig til Przybylskis position og når frem til et andet resultat: "The research in this paper demonstrates that the difference may not be simply a matter of a 'stricter standard,' but rather the significance of belonging to a particular 'chosen' group, which has exclusive claim to the 'way of righteousness'" (Kampen 1997: 479). Kampen undersøger derefter brugen af δικαιοσύνη og δίκαιος i Matthæusevangeliet, og på baggrund af brugen i Bjergprædiken, opgørene med farisæerne og den klare benævnelse af fårene som de retfærdige, der opnår evigt liv, konkluderer han:

"These citations suggest not only that righteousness was a word which defined the way of life for the Matthean community, but that the author of this Gospel viewed the adherents of the Jesus way of life within that Jewish community as 'the righteous.'" (Kampen 1997: 486)

Det betyder, at retfærdighed gøres på baggrund af en status. Disciplene er retfærdige ved at høre til dem, der følger Jesus.

Heinz Giesen må også siges at repræsentere et noget andet synspunkt end Przybylski. I sin afhandling, *Christliches Handeln*, undersøger han δικαιοσύνη-begrebet i Matthæusevangeliet, og bestemmer først og fremmest retfærdighed i Matthæusevangeliet som en gave (Giesen 1982: 259). Retfærdighed skal ses inden for rammen af fællesskabet med Gud som fader, som er en gave formidlet af Kristus, der med sit komme markerer en ny frelsestid (Giesen 1982: 241):

"Die Tatsache, dass die neue Gerechtigkeit in die neue durch Christus ermöglichte

⁴⁷Davies og Allison noterer dog en mulig undtagelse med 5,6 (Davies & Allison 1988: 327).

⁴⁸Det skal nævnes, at dette synspunkt ikke repræsenterer noget nyt, da de allerede var fremført af fx Georg Strecker (Strecker 1962: 157f.).

⁴⁹Se også Luz: "In the Gospel of Matthew the OT is the most important background text that makes the story of Jesus understandable." (Luz 2007: 70 n. 12)



Gemeinschaft mit dem Vater eingebettet ist, zeigt einmal mehr, dass Mt die Gerechtigkeit im biblisch-frühjüdischen Sinn als Verhältnis- bzw. Gemeinschaftsbegriff verstanden hat.” (Giesen 1982: 238).

Guds handling går således forud for menneskets handling og sætter mennesket i stand til at øve retfærdighed. En retfærdighed, der kommer til udtryk i at gøre faderens vilje i efterfølgelse af Kristus (Giesen 1982: 239). Dermed indeholder retfærdighed hos Matthæus, ifølge Giesen, altid både en gave og en opgave, men gaven går forud for opgaven.

I et bidrag til debatten anlægger Wiard Popkes en vinkel, der ikke primært fokuserer på gaven vs. opgaven aspektet (Popkes 1989). Ved at se på distributionen af δικαιοσύνη i Matthæusevangeliet påpeger han det påfaldende i, at det ud over Bjergprædiken kun forekommer to gange - i forbindelse med Johannes Døber. Dette leder Popkes ind på sporet af anvendelsen af δικαιοσύνη i dåbsrelaterede tekster i den tidlige kristne tradition og i NT, og forekomsterne i Bjergprædiken bliver således set i forbindelse med teksternes brug i forbindelse med dåbsopklæring. I Matthæusevangeliet danner 3,15 og 21,32 således rammen om de kateketiske udsagn i Bjergprædiken (Popkes 1989: 5-6). I den forstand går Guds handling i dåben forud for menneskets, der gør retfærdighed til ”geschenkte Aktivitätsmöglichkeit.” (Popkes 1989: 22-23).

Senest har Roland Deines taget emnet op i sit habilitationsskrift, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias* (Deines 2004). Deines' grundlæggende argument er, at Jesus først og fremmest er en ny David. Det betyder, at retfærdighed ifølge Deines både har en forbindelse til Moseloven og til kongedømmet i de bibelske skrifter. Som den lovede Davidssøn etablerer Jesus således endeligt og effektivt retfærdighed (Deines 2004: 457). Ifølge Deines er fordringen til disciplene i Matthæusevangeliet ikke at skaffe sig retfærdighed, da det var Jesus' eksklusive opgave. Disciplene skal leve i, gennem og for den retfærdighed, Jesus har opfyldt. De har igennem Jesus fået del i Himmerigets velsignelser (Matt 5,2-11) og er blevet Guds børn:

”Der sachliche Grund dieser Zuschreibung im Modus des Imperativs ist also nicht, dass den Jüngern die Gerechtigkeit fehlt und sie diese durch ihr Tun erst erwerben müssen, sondern dass sie aufgrund der ihnen zuteil geworden Segnungen der Gottesherrschaft (Seligpreisungen) und der Gotteskindschaft nun ihrerseits aufgefordert sind, als um Jesu willen Gerechte ihre Gerechtigkeit in rechter Weise zu leben: nicht zu ihrem eigenen Heil, sondern zum Heil Israels und der Völker, zu denen sie der Auferstandene sendet (28,19f).” (Deines 2004: 645).

Disciplenes opgave er først og fremmest mission ifølge Deines. De skal proklamere den retfærdighed, som er blevet opfyldt i Jesus, der opfylder Loven og profeterne og dermed sørger for, at hele Guds åbenbarede vilje bliver gjort (Matt 5,17-18):

”Darum meine ich, dass es angemessen ist, den mt Gerechtigkeitskonzeption summarisch



als "Jesusgerechtigkeith" zu beschreiben. Damit soll ausgesagt werden, dass diese Gerechtigkeit ohne Jesus nicht möglich ist. Die, die dem Ruf in die Nachfolge gehorsam sind, bekommen dadurch Anteil an dieser Gerechtigkeit, weshalb sie auf *ihre* Gerechtigkeit hin angesprochen werden können. Die Jüngergerechtigkeit aber bleibt in ihrer Begründung und in ihren Konsequenzen an Jesus orientiert. Wie Jesus alle Gerechtigkeit erfüllte, so sollen auch die Jünger – als *Gerechte* (auch Jesus wurde nicht dadurch, dass er Kranke heilte, Hungernde speiste, Dämonen austrieb und das Reich Gottes verkündigte zum Gerechten, sondern als Gerechter tat er dies und erfüllte so alle Gerechtigkeit) – ihre Gerechtigkeit tun (6,1).“ (Deines 2004: 647)⁵⁰

Deines' læsning af retfærdighedsterminologien i Matthæusevangeliet har meget for sig og formår ikke mindst at se forbindelsen mellem beskrivelsen af Jesus som Davids søn og talen om lov og retfærdighed. Modsat Przybylski ser Denies GT som den primære baggrund for forståelsen af retfærdighed i Matthæusevangeliet og udfolder, hvordan retfærdighed og kongemagt hænger tæt sammen, da det er kongen, der etablerer retfærdighed ved at herske og dømme.

I det følgende vil brugen af δικαιοσύνη i Matthæusevangeliet på nær 5,20, som er blevet undersøgt ovenfor, blive undersøgt.

4.4.2. Johannes og retfærdighed 3,15 og 21,32

Deines' fortolkning afhænger i høj grad af fortolkningen af Matt 3,15, fordi verset danner grundlaget for hans opfattelse af retfærdighed som Jesus-retfærdighed. Verset er imidlertid meget vanskeligt at fortolke, og Davies og Allison opstiller hele syv forskellige fortolkningsforslag (Davies & Allison 1988: 325-26).

Betydningen af verset er ikke til at overse. Det er det første, Jesus siger i evangeliet. Det indeholder klare nøgleord for Matthæus som 'opfylde' og 'retfærdighed'. Desuden står verset i forbindelse med en afgørende begivenhed i fortællingen. Jesus vil efter sin dåb dramatisk blive udråbt som Guds Søn af Gud selv. Netop røsten fra himlen i 3,17 med sine allusioner til Es 42,1 betyder, at Jesus' dåb bedst opfattes som en eksklusivt kristologisk begivenhed.⁵¹ Med det klare kristologiske fokus er der næppe tænkt på, at Jesus med sin dåb er et eksempel for alle kristne, således at ἡμῶν refererer til flere end Jesus og Johannes (Strecker 1962: 180; Giesen 1982: 31-32; Popkes 1989: 6). Strecker ser dåben som en fromhedshandling, som Jesus undergår som et eksempel for menigheden (Strecker 1962: 180).⁵²

⁵⁰Se også Müller for en lignende konklusion: "Mennesket skal ikke retfærdiggøre sig selv, men det skal i sit liv i kærlighed og barmhjertighed vise, at det er retfærdiggjort." (Müller 2000: 124)

⁵¹Selvom forbindelserne mellem Jesus' dåb og den kristne dåb ikke underkendes, så skal Jesus' dåb i første række ikke forstås som et eksempel til efterfølgelse, men en handling Jesus gjorde i sin eksklusive rolle som Guds søn.

⁵²Luomanen har en lignende position, idet han følger Hill, som ser dåben som en eksemplarisk underkastelse under Guds vilje (Luomanen 1998: 209).



Luz har en lignende position. Selvom han bemærker, at *πληρώ* bruges eksklusivt om de handlinger, Jesus gør, så afviser han ikke desto mindre, at 'al retfærdighed' skulle være nogen speciel retfærdighed, som kun opfyldes af Jesus. Han definerer al retfærdighed som alt, hvad der er ret (Luz 2007: 142). Til det bemærker Deines: "Alles, was gerecht ist', kann man zwar tun, aber doch nicht 'erfüllen'." (Deines 2004: 128).

Som i 5,17 betyder 'opfylde' her også en messiansk virkeliggørelse af GT (Ljungman 1954: 123, Meier 1976: 79, Davies & Allison 1988: 326-27). I forbindelse med 3,15-17 kommer dette ifølge Ljungman til udtryk ved, at Jesus i dåbshandlingen identificerer sig med syndere og dermed forudgriber sin død (Ljungman 1954: 124). Denne fortolkning er bl.a. blevet taget op af G. Barth, der citerer G. Bornkamm: "Mit der Taufe tritt Jesus auf den Weg der Passion und der Auferstehung." (Barth 1963: 140)⁵³ og i nyere tid af D. Hagner (Hagner 1993: 57).⁵⁴ Denne fortolkning bakkes op af parallellen mellem 3,17 og 17,5, hvor Gud fra Himmelen bevidner Jesus' identitet. 17,5 er nemlig indrammet af forudsigelser om Jesus' lidelse (16,21; 17,12). Det er muligt, at denne fortolkning er at gå for langt i forhold til den pågældende tekst, og at det er bedre at forstå handlingen i en bredere sammenhæng med Guds eskatologiske frelsesvilje (Deines 2004: 129-30).⁵⁵ Jesus' dåb forstås dermed som et frelseshistorisk skridt i tråd med Johannes' eskatologiske forkyndelse, og retfærdighed ses i tæt sammenhæng med Guds vilje, sådan som den er utrykt i GT. Dåbshandlingen fremstår altså som et led i Guds frelsesplan, hvor Jesus træder ind i sin rolle som den, Johannes' dåb pegede frem imod (3,11): "It is not the baptism alone which 'fulfill[s] all righteousness'; rather, the baptism constitutes the opening move of an unfolding sequence designed (building on John's existing efforts) 'to fulfill all righteousness'" (Nolland 2005: 153).⁵⁶ Retfærdighed kan i dette tilfælde godt opfattes som en fordring, men fordringen gælder kun Jesus, der sammen med Johannes tager næste skridt i frelseshistorien.

I det andet vers, hvor Johannes også optræder i forbindelse med retfærdighed (21,32), er det ikke ualmindeligt, at der fokuseres på Johannes som en retfærdig person og lærer af etik. Her taler Jesus til farisæerne om manglende tro på Johannes, som han sammenligner med deres afvisning af sig selv

⁵³Citatet af Bornkamm er fra G. Bornkamm, *ThB1 17*, 1938: 45. (Citeret i Deines 2004: 129)

⁵⁴Fortolkningen afvises ofte med henvisning til, at den er paulinsk (Meier 1976: 75; Davies & Allison 1988: 325).

Denne afvisning forudsætter dog en fuldstændig teologisk uafhængighed mellem Matthæus og Paulus. Ikke desto mindre er det sandsynligt, at de begge henter teologiske ideer fra GT. Det er Meier selv opmærksom på (Meier 1976: 77).

⁵⁵Deines læner sig her op af Meier (Meier 1976: 80). Dette syn adskiller sig ikke ret meget fra Ljungmans fortolkning, hvilket Deines også indrømmer (Deines 2004: 128). De steder, hvor Guds vilje klarest kommer til udtryk, er netop i forbindelse med Faderens vilje til frelse (18,14) og måske stærkest i Jesus' bøn i Getsemane (26,39. 42. 44).

⁵⁶Ifølge Nolland refererer οὗτος ikke snævert til selve dåbshandlingen, for så ville τοῦτο være bedre. Det referer snarere til handlingen som noget, der illustrerer, hvad der er passende (πρέπον) (Nolland 2005: 153). Se også Davies & Allison 1988: 325.



(21,33-46). Ἦλθεν γὰρ ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης (Matt 21,32a) er ofte blevet forstået sådan, at Johannes som morallærer med sit personlige eksempel viste vejen til et retfærdigt liv (Davies & Allison 1997: 170). Vægtlægningen må dog primært være på Johannes som den, der viser vejen til retfærdighed (Popkes 1989: 6).⁵⁷ Det gør Johannes gennem sin forkyndelse, som først og fremmest er en forberedelse til det, der skal komme: Himmeriget med Jesus (Matt 3,2-3.11-12). Den vej, Johannes viser, er den vej, som fører til Himmeriget. Selv for toldere og syndere (Matt 21,31).⁵⁸ Det danner en forbindelse til Saligprisningerne i Bjergprædikenen, hvor Himmeriget loves til de fattige. Det er således også i Bjergprædikenen, de øvrige forekomster af δικαιοσύνη i Matthæusevangeliet findes.

4.4.3. Retfærdighed i Bjergprædikenen

Δικαιοσύνη forekommer allerede to gange i Saligprisningerne i begyndelsen af Bjergprædikenen. Saligprisningerne forstås bedst som løfter, og det er også meningen her. Der loves en belønning til en bestemt gruppe mennesker. Spørgsmålet er dog, om de mennesker omvendt afkræves en bestemt opførsel.

5,6: μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

Dette vers ses typisk sammen med 6,33, da det i begge tilfælde handler om det, som skal have førsteprioritet i disciplenes liv. Retfærdigheden er noget, der hungres og tørstes efter (5,6) og Guds rige og retfærdighed skal søges først, fordi det betyder mere end mad og drikke (6,33) (Davies & Allison 1988: 451; Popkes 1989: 6).

Luz opstiller tre forskellige forståelser af retfærdighed i forbindelse med 5,6: 1. Menneskets indstilling, 2. Guds gave eller 3. en kombination af de to, dvs. gave og opgave. Ifølge ham kan der ikke være nogen tvivl om, at den første er mest sandsynlig (Luz 2007: 195).⁵⁹ Det betyder, at verset udtrykker noget i retningen af: 'Salige er de, som altid søger at gøre det etisk rigtige,⁶⁰ for de skal belønnes'. Hvis Luz' tankegang følges til ende, kan denne belønning dog ikke være retfærdighed, da det på baggrund af de passive verber ville betyde en forståelse af retfærdighed som en gave. Denne tolkning synes at være ude af trit med versets logiske opbygning. Når det, der efterstræbes, er

⁵⁷Dermed bliver der tale om en *genetivus directionis*, som er hyppigst anvendt i skriftet (Giesen 1982: 74).

⁵⁸'Guds rige' og 'Himmeriget' refererer til den samme virkelighed i evangeliet (jf. 19,23-24).

⁵⁹Se også Przybylski 1980: 96 og Davies & Allison 1988: 452.

⁶⁰Denne fortolkning har ifølge Deines ingen hjemmel i GT, som efter en undersøgelse af 'hungre og tørster' i GT konkluderer: "Der Durchgang die alttestamentlichen Belege für Hungern und Dürsten in einem metaphorischen Sinn hat eindeutig ergeben, dass mit den Verben *allein* nirgends ein aktives Bemühen um des ersehnte Objekt impliziert ist, vielmehr das Ersehnte häufig überhaupt nicht in der menschlichen Verfügungsgewalt steht." (Deines 2004: 146)



retfærdighed, så er det, der skal skænkes, vel også retfærdighed? Davies & Allison argumenterer sammen med Przybylski for, at der ikke nødvendigvis er en korrespondance mellem menneskets indstilling og belønning (5,5.8.9) (Davies & Allison 1988: 452-453). Denne korrespondance er dog til stede i 5,4 og 5,7, og i 5,6 taler *πεινῶντες καὶ διψῶντες* sammen med *χορτασθήσονται* netop for en sådan korrespondance, da der i begge tilfælde spilles på billedet med mad og drikke.

Selvom Luz referer til Guelich i forbindelse med forståelsen af retfærdighed som en attitude, så virker denne placering forfælsket (Luz 2007: 195 n.96). Ifølge Guelich, så beskriver det at hunge og tørste efter retfærdighed behovet for "a right relationship with God and others." (Guelich 1982: 87). Denne relation til Gud og mennesker har uden tvivl et etisk indhold, men Guelich konkluderer dog på baggrund af GT: "The satiation of one's hunger was indicative of God's redemptive activity." Og selvom 5,6 indeholder et futurisk eskatologisk løfte, så er det muligt at komme ind i den rette relation til Gud allerede nu: "God is even now at work in Christ establishing the new relationship with himself and enabling those who follow him to live accordingly." (Guelich 1982: 88). Retfærdighed bliver altså for Guelich i dette tilfælde en gave, men den skænkede retfærdighed sætter også mennesker i stand til at leve efter hans vilje. Denne tolkning er på linje med Giesen (Giesen 1982: 101-102) og Deines:

"Damit ergibt sich, dass es keinen Grund gibt, Mt 5,6 anders zu verstehen als dass hier Menschen angesprochen sind, die sich zutiefst nach einer Gerechtigkeit sehnen, deren Verwirklichung nicht in ihrem Vermögen liegt, sondern gänzlich von Gottes Entgegenkommen und Gewähren erwartet wird." (Deines 2004: 148).⁶¹

6,33: ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν [τοῦ θεοῦ] καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν

6,33 bliver som sagt ofte set i sammenhæng med 5,6 og en tilsvarende fortolkning kan også forsvares her. Selvom der er stor tvivl om [τοῦ θεοῦ], så ændrer en udeladelse ikke ved meningen, da 'riget' under alle omstændigheder vil referere til Guds rige eller Himmeriget og αὐτοῦ kan referere til ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος (6,32). Det er altså riget og faderens retfærdighed, der skal søges før mad, drikke og tøj på kroppen. Spørgsmålet er så, hvad det vil sige at søge det frem for alt.

Davies & Allison har sikkert ret, når de skriver: "To seek God's righteousness and God's kingdom amount to the same thing." (Davies & Allison 1988: 661). Samtidigt gør de dog også begge dele til etiske projekter, således at Guds retfærdighed er den standard, der kræves for at være i Guds rige. De

⁶¹Deines ser i 5,6 en allusion til Jer 31,25 og dermed en umiddelbar forbindelse med en ny pagt. Det leder ham til at pege på en forbindelse til indstiftelsesordene til nadveren i 26,26f med *φάγετε* og *πίετε*. (Deines 2004: 152). Som allerede bemærket er der tydelige allusioner mellem Saligprisningerne og Es 61, som også taler om pagtslutning (Es 61,8).



følger her Przybylski, som drager en parallel mellem 5,48 og 6,33: "Seeking God's righteousness (6:33) is essentially the same as being perfect as God is perfect (5:48)." (Przybylski 1980: 90). Denne fortolkning er dog problematisk ud fra brugen af βασιλεία i evangeliet. I selve Bjergprædikenen er Himmeriget beskrevet som en eskatologisk gave (5,3.10) (Reumann 1982: 131). Og Himmeriget er noget, der kommer og bryder ind i verden med Kristus (3,2; 4,17), ligesom disciplene lærer at bede 'komme dit rige' (6,10). I Matthäusevangeliet er Himmeriget eller Guds rige derfor Guds aktivitet, og det bliver senere gjort klart, at menneskers indgang til riget kun er mulig pga. Gud (19,23-26). Hvis det derfor er rigtigt, at Guds Rige og Guds retfærdighed er parallelle størrelser, så må retfærdigheden i dette tilfælde også være en gave.⁶² Dermed bliver 6,33 et kald til disciplene om at forlade sig fuldstændigt på Gud, som vil sørge for alle deres behov (Guelich 1976: 430).⁶³

5,10: μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Dette vers handler om retfærdighed og forfølgelse. Verset betegner nemlig et dobbelt vilkår ved at være discipel, som kendetegnes ved forfølgelse pga. retfærdighed. Retfærdighed er i dette tilfælde noget ydre, som kan observeres og dermed give grund til forfølgelse. Derfor bliver det ofte konkluderet, at retfærdighed i det vers må være ret opførsel og lydighed (se fx Davies & Allison 1988: 460). Forfølgelsen kan dog ikke kun handle om etisk opførsel, men også om bekendelsen til Jesus og fællesskabet med ham. Det bliver klart i lyset af 5,11, som netop beskriver forfølgelsen som en konsekvens af at følge efter Jesus (jf. parallellen mellem ἕνεκεν δικαιοσύνης (5,10) og ἕνεκεν ἐμοῦ (5,11)). Der er derfor en særlig kristologisk begrundelse for forfølgelsen, som grundlæggende er relationel og ikke etisk (Wouters 1992: 266). Etikken bliver dermed kvalificeret på baggrund af forholdet til Jesus. Dette er dermed en yderligere begrundelse for en kvalitativ forskel mellem disciplenes og farisæernes retfærdighed i 5,20.

6,1: Προσέχετε [δὲ] τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν μὴ ποιεῖν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὸ θαυμάζειν αὐτοὺς· εἰ δὲ μὴ γε, μισθὸν οὐκ ἔχετε παρὰ τῷ πατρὶ ὑμῶν τῷ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Ligesom i 5,20 tales der her om 'jeres' retfærdighed. Verset forudsætter, at disciplene har retfærdighed og de bliver her advaret imod at vise den med forkerte motiver. Verset leder tankerne

⁶²Retfærdighed og kongedømme hænger tæt sammen i GT, hvor det var kongens opgave at etablere retfærdighed ved at herske og dømme. "So 'God's kingdom' and 'God's righteousness' can both be ways of referring to God which concentrate on two different aspects of the divine nature and activity; and yet, though different, these aspects are not too widely separated, for righteousness was expected to characterize the king's rule and it was his business to establish righteousness in his land." (Wedderburn 2004: 108) (Se også Deines 2004; Seifrid 2001).

⁶³Ifølge Deines handler 6,33 ikke om frelse, men er en fordring og trøst til de disciple, som står i en missionsopgave. Det handler om vidnesbyrdet om Guds rige og hans retfærdighed. "Die Bergpredigt enthält also eine missionarische Jünger-Ethik und gehört als Ganzes zum Genus der Aussendungs- und Beauftragungsrede." (Deines 2004: 446).



tilbage til 5,16, som netop handlede om, at disciplene skulle 'lade deres lys skinne', men med det formål, at Faderen skal få ære. Ligesom disciplene er verdens lys, så er de også retfærdige. Deres gerninger er udslag af denne retfærdighed, som svarer til at lade lyset skinne, dog ikke med henblik på at blive set selv, men for at vise til deres himmelske fader.⁶⁴

Retfærdighed i Matthæusevangeliet er dermed ikke først og fremmest Guds krav til mennesker vedrørende korrekt opførsel, men tager i stedet udgangspunkt i det nye, der er blevet bragt ind i verden med Jesus. Jesus er den, der opfylder al retfærdighed og muliggør dermed et nyt Gudsforhold, som manifesterer sig i en større retfærdighed. Retfærdighed er dermed først og fremmest en gave, som disciplene har i fællesskab med Jesus, og de skal leve i, gennem og for denne retfærdighed (Deines 2004: 645).

4.5. Opsummering

Matt 5,17-20 handler i første omgang ikke specifikt om Jesus' forhold til Moseloven, men om Jesus' mission i forhold til GT. Den mission skal ses som en opfyldelse af GT som profeti og Jesus har ikke til hensigt at afskaffe GT, men at sørge for at hele Guds åbenbarede vilje bliver gennemført. Teksten kan derfor ikke bruges som argument for et konservativt syn på Loven hos Matthæus.⁶⁵ Jesus' opfyldelse får dog i næste række konsekvenser for, hvilken rolle GTs bud og dermed også Moseloven kommer til at have i disciplenes liv. Indenfor Himmeriget, som er det nye, Jesus bringer gennem sin opfyldelse, er der en fordring til at overholde de mindste bud. Denne overholdelse er kendetegnende for den større retfærdighed, der kræves for at komme ind i Himmeriget.

Retfærdighed opnås imidlertid ikke gennem en overholdelse af Moseloven, men den har sit udgangspunkt i fællesskabet med Jesus (5,10-11), som opfylder al retfærdighed (3,15) og muliggør et nyt Gudsforhold. Retfærdighed i Matthæusevangeliet forstås dermed bedst som en gave parallelt med Himmeriget, som er Guds frelsende aktivitet i verden (5,6; 6,33). Denne retfærdighed efterlader dog ikke bare disciplene passive, men sætter dem i stand til handle ret mod deres næste (5,21-48) og Gud (6,1-18) (Guelich 1976: 430). Det gør dem ikke mere retfærdige, men de viser 'deres' retfærdighed (5,20; 6,1) og lader således lyset, der er i dem, skinne (5,16).

⁶⁴På samme måde er Josef i udgangspunktet retfærdig og handler dermed ret (1,19).

⁶⁵5,17-20 er hovedteksten for det synspunkt. Desuden kan 23,2f. og 23,23 pege i den retning. Ifølge Powell handler 23,2f. dog ikke om farisæernes og de skriftkloges læreautoritet, men om den offentlige læsning af Loven (Powell 1995: 432). Faktisk underkender Jesus deres autoritet og peger på sig selv som den eneste lærer for disciplene (23,8). Det er Jesus' fortolkning af Loven, der er gældende for disciplene. Hvad angår 23,23 så er meningen tydeligvis ikke at disciplene bør give tiende i samme grad som farisæerne og de skriftkloge. Udsagnet er en klar kritik af de 'blinde ledere', som sier myggen fra og sluger kamelen (23,24) (Hare 2000: 271). 23,23 forstås bedst som et pragmatisk påbud for ikke at vække anstød ligesom 17,24ff (Deines 2008: 61).



På baggrund af den konklusion vil de øvrige centrale tekster for specialet blive undersøgt.



5. Matt 7,15-23: God frugt og den himmelske faders vilje

Denne tekst er central i en undersøgelse af forholdet mellem frelse og gerninger i Matthäusevangeliet. Det er den, fordi den tydeligt handler om den eskatologiske dom og betoner vigtigheden af at bære god frugt og at *gøre* den himmelske faders vilje. To udtryk som i Matthäusevangeliet anvendes til at beskrive Jesus' disciple (se fx 12,50; 13,23.51). Endvidere er teksten blevet anvendt til at påvise anti-paulinske tendenser hos Matthæus.

5.1. Kontekst

I slutningen af Bjergprædiken vender Jesus igen tilbage til at tale om dom og udelukkelse fra Himmeriget samt vigtigheden af at følge belæringen i talen. Et tema, der er til stede andre steder i talen 5,25-26; 5,29-30; 6,14-15, men som nu bliver illustreret i tre paranætiske passager om de to veje, falske profeter og de to husbyggere. Selvom der er et tydeligt skift mellem vers 20 og 21, er der gode grunde til at læse 15-23 som en helhed. Først og fremmest knytter ἐπροφητεύσαμεν i vers 22 sig til τῶν ψευδοπροφητῶν i vers 15, og der er et gennemgående tema om nogen, der påstår at være noget, de ikke er.

Ifølge Hagner har placeringen af passagen her mere at gøre med dét at gøre gode gerninger end en advarsel mod falske profeter (Hagner 1993: 183). Luomanen tager den modsatte position og mener, at teksten først og fremmest er advarsel mod falske profeter og i mindre grad en opfordring til disciplene om at gøre faderens vilje (Luomanen 1998: 100). I sammenhæng med ordene om de to veje synes fokus at være på en advarsel mod at blive forledt bort fra den smalle vej, som igen hænger sammen med ret adfærd.

5.2. Eksegese

Eksegesen falder i to dele. Først om de falske profeter og frugterne og siden om den eskatologiske dom. De to dele hænger dog tæt sammen, og der vil derfor blive draget konklusioner på baggrund af tekstafsnittet set som helhed.

5.2.1. Falske profeter og frugter

Vers 15 står som en advarsel mod falske profeter. Hvilke personer, der her hentydes til, er svært at besvare. Typisk henvises der til, at Matthæus sandsynligvis oplevede problemer med falske profeter i sin menighed (Luz 2007: 376-77). Ikke desto mindre er intentionen med verset en advarsel mod nogle, som ser ud til at have gode hensigter, men reelt er ude på at ødelægge menigheden. Får er i GT



en metafor for det sande Guds folk (fx Sl. 78,52; 100,3), og Matthæus bruger også denne betegnelse om disciplene (Matt 26,31). De falske profeter virker altså som sande disciple, mens de faktisk er menighedens fjender bag facaden. Der opstår her en ydre-indre dikotomi, som kommer til at fortsætte i vers 16-23.

Vers 16-20 hænger tæt sammen og fremstår som en fuldstændig argumentationsfølge, som begynder med propositionen ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς, hvilket også er konklusionen. Passagen forklarer, hvordan det er muligt at kende en falsk profet. Det sker ved at se på frugterne. Selvom en ydre fremtræden altså kan være bedragerisk, så er der dog ydre kendetegn, som gør det muligt at skelne de falske fra de sande profeter. For frugterne svarer til det træ, som de kommer fra, og et dårligt træ vil uundgåeligt bære dårlig frugt. Men hvad henviser frugt til?

Matthæus bruger en form af καρπός 19 gange i evangeliet i seks forskellige passager: 3,8-10; 7,15-20; 12,33-37; 13,1-23; 21,18-22; 21,33-46. I 3,8-10 refererer det til den adfærd, der hænger sammen med omvendelse; i 12,33-37 er det et menneskes ord i overensstemmelse med hjertet; i 13,1-23 er det ordet, der vokser og bærer frugt, hvis det høres og fattes; i 21,18-22 illustrerer manglen på frugt templets forfald og Jesus' dom over det; i 21,33-43 henviser frugten til den troskab og det liv, Gud forventer af sit folk (France 2007: 291). I GT er det en metafor for den retfærdiges livsførelse (fx Sl 1,3; Sl 92,13-15; Jer 17,18) (Luz 2007: 378). Da der er tale om falske profeter, må frugterne i nogen grad hænge sammen med deres profetier, men det kan ikke begrænses til det. Billedsproget med træer og frugter vidner om en helhedsforståelse af mennesket, som betyder, at en persons sande væsen uundgåeligt udtrykkes i det liv, der leves, både i ord såvel som handling (Davies & Allison 1988: 709). I Matthæusevangeliet er det farisæerne, der fordømmes for ikke at bære frugt (3,8). Mens det er klart, at deres store mangel er barmhjertighedsgerninger og dermed handlinger (9,13; 12,7; 23,23; 25,31-46), så har ord og lære også betydning (12,32. 36-37; 16,5-12).⁶⁶

Vers 19 har samme ordlyd som 3,10, som er sagt af Johannes Døber. Her gøres det klart, hvad der vil blive de falske profeters skæbne, og der peges frem mod 21-23, hvor der tales yderligere om den endelige dom.

5.2.2. "Ikke enhver, der siger: Herre, Herre!..."

Vers 21-23 kan ses som en uddybning af det, der er blevet sagt i 15-20. Hverken en ydre bekendelse eller udførelsen af undere og tegn i Jesus' navn er en garanti for at komme ind i Himmeriget.

⁶⁶Se i øvrigt Powell, der i denne sammenhæng kommenterer på 23,2 og taler om den moderne distinktion mellem lære og praksis: "In the world that produced Matthew's Gospel, teaching was never considered to be an activity that could be identified with speaking as opposed to doing. This world made no clear distinction between theory and praxis" (Powell 1995: 123)



Vers 21 sætter præmissen op. Det er nødvendigt at gøre τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς for at komme ind i Himmeriget. 'At gøre faderens vilje' er nøgleformuleringen i denne tekst, da det er det, der kendetegner Jesus' disciple (12,50). Det er således kriteriet for at skelne 'får' fra 'ulve' og for at være 'kendt' af Jesus. På samme tid er der en opfordring til handling i verset, for det er den, der *gør* faderens vilje, der kommer ind i Himmeriget.

At det ikke er nok at kalde Jesus 'herre', men at det i stedet handler om, hvad der 'gøres', har medført denne konklusion fra Luz: "To put it bluntly, it is not faith that determines whether we are saved or damned, but works" (Luz 1995: 59). Dette synspunkt vedrørende frelse ved gerninger og ved tro har Luz dog modificeret siden og skriver i sin kommentar:

"Of course, Matthew is not criticizing the disciples for calling Jesus 'Lord'. However, he does polemicize sharply against the thesis that entering the kingdom of heaven is 'simply a matter of faith' rather than along with faith also a matter of "doing" (Luz 2007: 379).

Bekendelsen udelukker ikke gerningen som modsætning. Det, der står som modsætning til 'faderens vilje', er 'lovløsheden' (7,23) (Giesen 1982: 200). Tiltalen af Jesus som κύριος tillægges disciplene i Matthäusevangeliet, men bruges i øvrigt ofte af fremmede, som søger hjælp hos Jesus. I denne sammenhæng optræder Jesus dog som den eskatologiske dommer, og tiltalen får bekendelseskarakter.⁶⁷ Det betyder, at personerne i det mindste har anset sig selv, eller er blevet opfattet, som en del af menigheden. Men måske er denne bekendelse netop en del af deres umiddelbare fremtræden som nogle, der ser ud til at være en del af menigheden, men ikke er det (7,15) (Guelich 1982: 398-99; Luomanen 1998: 99).

Vers 22-23 står som forklarende til den generelle udtalelse i vers 21. Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ henviser til den yderste dag, hvor mange vil tiltale Jesus som 'herre' og henvise til undere gjort i hans navn. De handlinger, der tales om, er alle sammen praktiseret af Jesus selv i Matthäusevangeliet og har således ingen negative konnotationer i sig selv. Derfor er det også bemærkelsesværdigt, at personerne, på trods af at de kalder Jesus herre og henviser til brugen af hans navn i forbindelse med deres undere og tegn, får den besked, at Jesus aldrig har kendt dem. Dette skal ikke forstås sådan, at han ikke har haft kendskab til dem, men at han aldrig har anerkendt dem som sine egne (Davies & Allison 1988: 717). Det vidner om et manglende fællesskab med Jesus – de har aldrig været hans disciple og en del af hans sande familie (Matt 12,50) (France 2007: 295).

På grund af beskrivelsen af de afviste personer som lovløse og karismatikere opfatter David Sim passagen som et eksempel på sin tese om, at Matthäusevangeliet er skrevet i opposition til paulinsk

⁶⁷ Κύριος optræder 18 gange i den eskatologiske tale (24,42-25,46) og refererer der altid til Jesus som verdensdommer (Wouters 1992: 52).



teologi (Sim 2007).⁶⁸ Uden at gå for dybt ind i diskussionen om relationen mellem Matthæus og Paulus på nuværende tidspunkt vil jeg dog kaste et hurtigt blik på ét af Sims argumenter.⁶⁹ Sim ser en polemik mod Paulus i hvert af versene i 7,21-23, men det er især udtrykket *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*, der for Sim står som en klar udpegelse af Paulus og hans tradition: "Matthew himself identifies these 'false Christians' as Paul and those who stand in his Law-free tradition by stipulating that they are workers of lawlessness (*ἀνομία*)" (Sim 2007: 326). Ifølge Sim er *ἀνομία* en klar modsætning til Paulus og hans evangelium uden lov (Rom 3,21). Spørgsmålet er imidlertid, hvad betegnelsen *ἀνομία* dækker over hos Matthæus.

Ifølge James E. Davison kan det ikke påvises, at der i Matthæusevangeliet er en polemik mod nogen specifik antinomistisk gruppe. Lovløshed skal snarere forstås som en generel uoverensstemmelse i forhold til Loven, således at betegnelsen også kan bruges om farisæerne, der på trods af deres strenge lovoverholdelse ikke levede op til Lovens krav (Matt 23,28) (Davison 1985: 635)⁷⁰. "Matthew is battling not on two clearly defined fronts, but on one; his focused polemic 'mirrors' the dispute concerning the right understanding of the law with a Judaism which, on the basis of a 'false' understanding of the law, arrives at a 'false' righteousness." (Davison 1985: 634). Davison definerer dermed fortsat *ἀνομία* i relation til Loven som 'lovløshed'. Modsat henviser Davies og Allison til, at det hverken er Moseloven eller Jesus' bud, det handler om i 13,41; 23,28 eller 24,12 (Davies & Allison 1988: 718). *Ἀνομία* skal derfor ikke forstås snævert i relation til Loven, men som en grundlæggende uoverensstemmelse med Guds vilje (Strecker 1962: 137 n.4, Guelich 1982: 410). Sims argument afhænger endvidere af en tolkning af 5,17-19, hvor Jesus ses som en, der påbyder fortsat og uændret overholdelse af hele Moseloven (Sim 2007: 332). Eksegesen af den passage ovenfor viste, at det ikke er tilfældet.

Som nævnt forstås *ἀνομία* i sammenhængen som direkte modsætning til *τὸ θέλημα τοῦ πατρός*, der indeholder mere end ydre konformitet med de enkelte bud i Moseloven. Der tænkes her på Guds vilje i en bredere forstand, der går dybere end en ydre lovoverholdelse. I den nære kontekst til 7,21 viser passagen om træer og frugter i 7,16-20 netop, at det ikke er de ydre handlinger, der er det primære, men det er en indre virkelighed (23,28).

Τὸ θέλημα τοῦ πατρός bruges parallelt med den større retfærdighed i 5,20 i relation til indgangen

⁶⁸Se også: David Sim. 2002. Matthew's Anti-Paulinism: A Neglected Feature of Matthean Studies, *Hervormde Theologische Studies* 58, 767–83, idem. 2009. Matthew and the Pauline Corpus: A Preliminary Intertextual Study, *Journal for the Study of the New Testament* 31, 401-422

⁶⁹Sims argumenterer også for en konflikt mellem Matt 7,21 og fx Rom 10,9 og 1 Kor 12,3, samt for at 7,22 står i konflikt med talen om nådegaver i 1. Kor (Sim 2007: 323-43).

⁷⁰Davison argumenterer i sin artikel mod Gerhard Barth, som argumenterer for, at teksten er skrevet imod en antinomistisk gruppe i Matthæus' menighed (Davison 1985: 617). Barth tror dog ikke, at den gruppe har noget med Paulus at gøre (Barth 1963: 162).



til Himmeriget. Davison observerer, at ἀνομία i LXX ofte ses i modsætning til δικαιοσύνη (Davison 1985: 619). Luz observerer også, at ἀνομία næsten er identisk med ἀδικία (Luz 2007: 380). Det er dermed sandsynligt, at θέλημα τοῦ πατρὸς og δικαιοσύνη bruges synonymt i Matthæusevangeliet (Giesen 1982: 223; Wouters 1992: 54). Den større retfærdighed i 5,20 var kun mulig inden for det nye fællesskab med Gud som fader. At fællesskab er afgørende, bliver endnu tydeligere i forbindelse med faderens vilje, som udtrykkeligt er *Jesus' faders* vilje (7,21), og personerne bliver afvist med den begrundelse, at Jesus aldrig har kendt dem. Der er altså en uløselig sammenhæng mellem det at have fællesskab med Jesus, det at gøre hans himmelske faders vilje og den større retfærdighed såvel som det at komme ind i Himmeriget: "Die Himmelherrschaft und die Gemeinschaft mit Christus gehören untrennbar zusammen. Wer nicht in die Himmelherrschaft eingeht, hat keine Gemeinschaft mit Christus." (Giesen 1982: 200).

5.2.3. Hjertet og frugten

I 7,15-23 er der en sammenhæng mellem gode og dårlige frugter og det at gøre den himmelske faders vilje. De, som bærer dårlige frugter, er tydeligvis de samme, som ikke gør den himmelske faders vilje, men alligevel kalder Jesus 'herre' og gør tegn og undere i hans navn. Omvendt er den, der gør den himmelske faders vilje, sammenlignelig med et godt træ, der bærer god frugt.

Når der tales om træer og frugter i 12,33-37, så kobles det sammen med hjertet, der betegner menneskets egentlige natur (BDAG 2000: 508; Müller 2007: 101). Derfor kalder Jesus farisæerne onde og sætter et radikalt skel op mellem mennesker. De, der er for ham, og de, der er imod; de, der spreder, og de, der samler; de onde og de gode (12,30. 35). I lignelsen om sædemanden (13,1-23) er det i hjertet, ordet bliver sået (13,19) og den, der fatter det, sammenlignes med god jord, hvor ordet vokser og bærer frugt (13,23). Videre citerer Jesus Esajas 29,13 i 15,8-9: "Dette folk ærer mig med læberne, men deres hjerte er langt borte fra mig, forgæves dyrker de mig, for det, de lærer, er menneskebud." (Matt 15,8-9). Og han forsætter med at tale om planter, der ikke er plantet af hans himmelske fader (15,13 jf. 13,24-30.36-43) og hjertet som udgangspunktet for menneskets ondskab (15,19). I 7,12 betegner Jesus endda disciplene som onde. Derfor er det korrekt, når Stephen Westerholm konkluderer: "It is axiomatic for Jesus that people, in contrast with God, are evil, and that the human heart is bent on evil." (Westerholm 2007: 129).

Menneskets problem er derfor grundlæggende ikke en mangel på konformitet med Guds bud i det ydre, men et hjerte der er borte fra Gud (15,8-9). Dette korresponderer med 7,21, hvor Jesus netop æres med læberne, men med det er hans himmelske faders vilje ikke gjort. For at gøre Guds vilje kræves der en forvandling af hjertet, som tager imod ordet og fatter det (13,23). Træet må blive godt,



for at det kan bære god frugt.

5.2.4. Hjertet og den nye pagt

I den forbindelse kan der her ses en allusion til den nye pagt, sådan som den bliver beskrevet i Jer 31,31-34, i brugen af hjertemetaforen hos Matthæus.⁷¹ I Jer 31 beskrives det, hvordan Gud vil skrive sin lov i sit folks hjerter (Jer 31,33 se også Ez 11,19-20; 36,26-27). Mogens Müller har igennem forskellige publikationer argumenteret for denne forbindelse:

”I en videreførelse af talen om den nye pagt i Jer 31,31-34 forjættes det Ez 36,26-27 (jf. 11,19-20):

Jeg giver jer et nyt hjerte og en ny ånd i jeres indre. Jeg fjerner stenhjertet fra jeres krop og jer et hjerte af kød. Jeg giver jer min ånd i jeres indre, så I følger mine love og omhyggeligt holder mine bud.

Det er netop opfyldelsen af denne forjættelse, Matthæusevangeliets Jesus proklamerer at have virkeliggjort.” (Müller 2007: 103).

Ifølge Müller er det praktiske menighedsliv teksternes skjulte kontekst, hvor dåben og forestillingen om en ny pagt er udgangspunkt for teologisk tænkning og argumentation (Müller 2011: 24).⁷² Endvidere bemærker Francois P. Viljoen, at Matthæusevangeliet indeholder de tre hovedelementer fra Jer 31,31-34, hvor der tales om (1) pagtslutning (Matt 26,28), (2) internalisering af Loven (5,21ff.) og (3) syndsforladelse (Matt 1,21; 26,28) (Viljoen 2006: 150).

Forbindelsen mellem Matthæusevangeliet og Jer 31,31-34 ses også i forbindelse med Matthæus' beskrivelse af nadveren, hvor syndsforladelse er knyttet sammen med pagt (Knowles 1993: 208-209). Denies ser endvidere en forbindelse mellem det at hunge og tørste i Jer 31,25 og nadveren (Deines 2008: 152, 549). Knowles nævner også Matt 23,8-10 og 11,27-30 som mulige allusioner til den nye pagt i Jeremias (Knowles 1993: 209ff.).⁷³

Ifølge Müller handler det om en forandring, som hos Matthæus er illustreret ved

⁷¹Luomanen afviser al snak om en *ny* pagt i Matthæusevangeliet på baggrund af det manglende eksplicitte udtryk for det, og han finder ikke de foreslåede allusioner overbevisende. Han synes heller ikke forsøgene på at finde referencerne til Jeremias' nye pagt er særligt frugtbare i forhold til Matthæus' tankegang. Ifølge Luomanen er Matthæus mere interesseret i at Jesus opfylder den gamle pagt snarere end at etablere en ny. Selvom han medgiver at det logisk hænger sammen med en frelseshistorisk tankegang (Luomanen 1998: 222-224). Denne konklusion hænger sammen med Luomanens overordnede konklusion om, at Matthæus' Jesus ikke kom for at etablere noget nyt.

⁷²Se også Davies, der foreslår, at pagtstanken var så tydelig hos de kristne, så det faldt ud af brug hos jøderne og blev erstattet af Loven som det centrale (Davies 1964: 187).

⁷³Se også Schniewind i forbindelse med syndsforladelse i 26,28: ”Aber damit wird nur aufgenommen, was Jer. 31,34 erhofft; und Jer. 31-34 klingt in allen Fassungen des Kelchwortes durch; dort spricht die Hoffnung von der neuen Ordnung, dem neuen Testament Gottes, bei der Gott sein Gesetz in Herz schreibt und die Sünde vergibt. Diese Hoffnung klang durch das ganze Kapitel Mt. 5, klang durch 11,27-30; und die Sündenvergebung war ein ein und alles wie 6,12 (s.d.) so 7,11; 9,1-8 Par.; 11,19; 12,31f.; 18,23ff.; auch 16,19 = 18,18.” (Schniewind 1964: 257).



hjertermetaforen: "Die Verwendung der Herz-Metapher im Matthäusevangelium stimmt überein mit einer Bundesideologie, derzufolge Gott die Gesinnung des Menschen verwandelt." (Müller 2012: 38). Dette sker ved, at Jesus som den, der opfylder Loven, så at sige skriver sin udlægning af Loven i menneskers hjerter.⁷⁴

Dermed kan Bjergprædiken opfattes som undervisningen af det nye pagtsfolk, som Jesus kalder og former. Også her kan der dermed tales om en ny begyndelse.

5.3. Opsummering

7,15-23 begynder med en advarsel imod at bedømme mennesker på deres umiddelbare ydre fremtræden, da skindet kan bedrage. Selv en bekendelse af Jesus som herre og udøvelsen af store mirakler i hans navn kan vise sig blot at være fåreklæder, der skjuler en ulv. Der er dog alligevel måder at skelne ulvene fra fårene på, fordi den indre virkelighed hos et menneske uundgåeligt vil komme til udtryk i en bestemt adfærd. Et godt træ bærer god frugt, på samme måde som et godt menneske med et godt hjerte tager gode ting frem af sit forråd (12,33-37). Som følge af Matthæus' pessimistiske antropologi (7,12), må mennesket have et nyt hjerte, hvis det skal gå fra at være lovbrøder til at gøre Faderens vilje. Matthæus' brug af hjertermetaforen knytter til tanken om den nye pagt i Jer 31,31-34. Den opfyldelse, Jesus bringer, indebærer dermed ifølge Matthæus også en ny pagt med et folk, som har fået skrevet Loven i hjerterne.

En af de ting, der imidlertid kan binde hjertet og forhindre indgangen til Himmeriget er rigdom. Det handler den næste tekst om.

⁷⁴Se også Guelich: "In the promises of Isaiah, Jeremiah and Ezekiel, an eschatological dimension of the Law emerges in keeping with God's redemptive activity for his people. For example, in Jer 31,31-34 God promises to write the Law upon one's heart within the context of the new covenant." (Guelich 1982: 163).



6. Matt 19,16-23: "Hvad godt skal jeg gøre for at få evigt liv?"

Matt 19,16-23 om den rige unge mand indeholder eksplicit det spørgsmål, som er fokus for specialet. Hvad kræves der for at blive frelst ifølge Matthæusevangeliet? Hvad skal der gøres? Teksten har haft stor betydning i kirkehistorien, hvor spørgsmålet er gået på Jesus' kald til at blive fuldkommen (19,21). Her drejer det sig om, hvilket forhold der er mellem overholdelsen af budene og kaldet til at være fuldkommen, samt hvorvidt kaldet gælder alle kristne eller blot en særlig gruppe (Luz 2001: 511).⁷⁵ Τέλεις er således nøgleordet for forståelsen af teksten - også i relation til spørgsmålet om frelse. Kræver Jesus her fuldkommenhed for at blive frelst og i så fald, hvad menes der med fuldkommenhed i teksten?

6.1. Kontekst og struktur

Tekstens umiddelbare kontekst er teksten om, at Jesus modtager små børn og velsigner dem. Nu kommer der modsat en rig, ung mand til Jesus, der ikke vil være som et lille barn (Müller 2000: 416).

Hele kapitel 19 kan ses under overskriften i 19,1-2, hvor det handler om at følge efter Jesus. 19,3-20,28 kan anskues som en fortsættelse af oplæringen af disciplene igennem mødet med mennesker. Her bliver disciplene konfronteret med de værdier, der er gældende i Himmeriget, hvilket overrasker dem og giver anledning til reaktioner og spørgsmål (19,10.25.27) (France 2007: 710-11).⁷⁶ I den sidste ende viser det sig dog, at disciplene ikke har forstået ret meget af det, Jesus har lært dem (20,20-28). Inden for dette forløb kan 19,16-30 ses som en helhed, der falder i tre dele; Jesus og den rige mand (16-22), rigdom og frelse (23-26) og disciplenes løn (27-30). 19,27-30 fungerer dog i lige så høj grad som en introduktion til 20,1-16 og handler primært om løntanken i Matthæusevangeliet, som ligger uden for denne opgaves fokus, hvorfor den ikke inddrages.

Eksegesen vil falde i to dele. Først 16-22 og så 23-26. Strukturen i begge passager er bygget op omkring samtalen mellem hhv. Jesus og den rige, unge mand og Jesus og disciplene. Et hurtigt overblik over teksten kan derfor se sådan ud:

19,16-22: Den unge mand spørger:⁷⁷ "Hvad godt skal jeg gøre...?"

Jesus svarer: "Hold budene!"

Den unge mand spørger: "Hvilke?"

Jesus svarer: "Hold budene fra den anden tavle, som betyder, at du skal elske din

⁷⁵Se også Luz' gennemgang af de forskellige historiske fortolkninger (Luz 2001: 518-522).

⁷⁶Davies & Allison sammenligner det med en 'Haustafel' ligesom dem, der i Paulus' breve (Davies & Allison 1997: 2).

Warren Carters *Households and Discipleship: A study of Matthew 19-20* tager denne tese op (Carter 1994).

⁷⁷Hvis det skal være helt korrekt, så bliver manden først til 'den unge mand' i vers 20.



næste.”

Den unge mand svarer: ”Det har jeg gjort. Hvad mangler jeg?”

Jesus svarer: ”Sælg, hvad du ejer og følg mig!”

Den unge mand kan ikke slippe sin rigdom og går bedrøvet bort.

19,23-26 Jesus siger: Det er svært for en rig at blive frelst.

Disciplene spørger: Hvem kan så blive frelst?

Jesus svarer: Det er kun muligt for Gud.

6.2. Eksegese

Καὶ ἰδοὺ, 'og se!', retter opmærksomheden mod det bemærkelsesværdige, der sker nu i dette øjeblik. At manden tiltaler Jesus med διδάσκαλε afslører et distanceret forhold, og denne mand kommer altså udefra (Carter 1994: 119). Manden har dog et alvorligt spørgsmål på hjerte, som ikke bare handler om abstrakte læremæssige overvejelser, men om hans egen personlige frelse (France 2007: 732). Hvordan kan han opnå ζωὴν αἰώνιον, det evige liv? Τί ἀγαθὸν ποιήσω afslører mandens opfattelse af frelse, da han spørger, hvilken god ting han skal gøre. Er der én handling, som kan udføres for at sikre frelse (Davies & Allison 1997:42)?

Jesus afviser i og for sig mandens spørgsmål ved at henvise til Gud som den ene gode og dermed også til Guds bud som udtryk for det gode. Mandens spørgsmål om hvilke bud, der skal overholdes, virker berettiget på baggrund af rabbinernes opregning af 613 bud i Pentateuken (France 2007: 734). Det hænger også godt sammen med tanken om de tungere dele af Loven (23,23).

Jesus besvarer spørgsmålet ved at nævne bud fra den anden tavle af Dekalogen og tilføjer så til sidst næstekærlighedsbuddet. Dette er i overensstemmelse med Jesus' lære i Matthäusevangeliet, hvor det er den gyldne regel og det dobbelte kærlighedsbud, der er summen af Loven og profeterne (7,12; 22,34-40) (Luz 2001: 512). Det udfoldes konkret i antiteserne (5,21-48) og Jesus' vejledning i praktisk fromhed (6,1-18).

Hertil svarer manden, som nu er blevet til en ung mand,⁷⁸ at det har han overholdt, men ikke desto mindre spørger han: τί ἔτι ὑστερῶ; ”hvad mangler jeg?”. Manden viser, at han er klar over, at han ikke er 'gået ind til livet'. Han kan ikke tro, at det bare er det, for overholdelsen var jo ikke mere end almindelig fromhed (France 2007: 734). Der må være noget mere.

Jesus' svar har samme konstruktion som 19,17, εἰ δὲ θέλεις.... Ifølge Carter er 'evigt liv', 'at gå ind til livet', 'være fuldkommen', 'gå ind i Himmeriget', 'blive frelst' og 'arve evigt liv' parallelle udtryk:

⁷⁸Det er svært at afgøre, hvilken betydning det har, at manden er ung, men det kan hænge sammen med, at han stadig stræber efter at blive τέλειος, fuldkommen, moden (Luz 2001: 512).



"The interchangeability of the terminology is evident elsewhere in the Gospel. The way that leads to life (ζωήν, 7.14; in contrast to the way of destruction [ἀπώλειαν] 7.13) is linked with 'entering the kingdom' in the Sermon on the Mount (5.20; 7.21; cf. 5.3, 10; 6.33). The command to be 'perfect' (τέλειοι, 5.48) summarizes the demand for a righteousness that exceeds that of the scribes and Pharisees, without which one 'will not enter the kingdom of heaven' (5.20; 7.21). 18.3 'entering the kingdom of heaven' as 'a child' leads to a discussion of 'entering life' in 18.8-9." (Carter 1994: 117 n.3)

Det betyder, at de to konditionalsætninger (19,17.21) essentielt siger det samme. På den måde svarer Jesus også på mandens spørgsmål, τί ἔτι ὕστερῳ;. Manden spørger, hvad han mangler for at arve evigt liv - ikke hvad han skal gøre for at opnå en form for højere fuldkommenhed (Barth 1963: 96). 19,21 indeholder dermed ikke et ekstra bud for de særligt fromme (Müller 2000: 417).⁷⁹ Det hænger godt sammen med 5,17. Hvis Jesus er den, der opfylder Loven og profeterne, så må en sand overholdelse af budene også ultimativt indebære et følgeskab med Jesus. "Det er først i efterfølgelsen af Jesus, at det overhovedet er muligt at opfylde buddet om næstekærlighed." (Müller 2000: 417).

Ligesom den større retfærdighed skal fuldkommenhed ikke forstås kvantitativt, men kvalitativt. Det betegner helhed og integritet og kan således også oversættes med at være helhjertet (Kvalbein 1998: 163). I dette tilfælde viser det sig, at den unge mands hjerte hænger ved hans jordiske skat, hvilket betyder, at han ikke har en himmelsk skat (6,21): "For him [Matthew] the treasure in heaven and the treasure on earth are mutually exclusive (cf. 6:19-21)" (Luz 2001: 514). Det betyder, at menneskets troskab ikke kan gradbøjes. Det er et enten eller. Jesus' krav er dog for høje for manden, og han forlader Jesus. Med begrundelsen 'han var meget rig' lægges der op til Jesus' efterfølgende udsagn.

Jesus' advarsel mod rigdom med udgangspunkt i den rige, unge mand viser endnu engang tilbage til Bjergprædiken (6,19-20.24f.).⁸⁰ Den rige mands eksempel bekræfter Jesus' advarsel mod at samle skatte på jorden, og at det ikke er muligt at tjene to herrer. Rigdommens bedrag gør det faktisk umuligt for den rige mand at blive frelst. Det illustrerer Jesus tydeligt med det absurde billede af kamelen og nåleøjet.⁸¹

Disciplenes reaktioner bygger på en antagelse om, at rigdom er en gave fra Gud. Hvis altså en rig

⁷⁹Luomanen fortolker versene ud fra en rekonstruktion af Matthæus' menighed og udleder to grundlæggende opfattelser, som ligger til grund for Matthæus' frelsesforståelse: 1. Det er nødvendigt at være lydige mod budene. 2. Det er nødvendigt at bekende Jesus som herre og være klar til at forlade alt for hans skyld. Af de to krav er det andet det vigtigste, men det er først og fremmest rettet mod dem udenfor menigheden og handler om omvendelse. Inden for Matthæus' menighed er der imidlertid en spænding mellem en 'asketisk' gruppe og en 'liberal' gruppe. Mens den 'asketiske' gruppe holder fast i kravet om at sælge alt, så har den 'liberale' gruppe forladt dette ideal. Set i lyset af 19,23-26 mener Luomanen, at Matthæus løser spændingen ved at åbne muligheden for, at Gud alligevel vil frelse, selvom mennesker ikke lever op til Guds krav (Luomanen 1998: 155).

⁸⁰For flere paralleller mellem 19,16-30 og Bjergprædiken se Davies & Allison 1997: 62-43.

⁸¹Dette billede må ikke afsvækkes som det er blevet med forslaget om, at nåleøjet refererer til en meget lille port/dør, som kameler kun med besvær kan komme igennem (Müller 2000: 418).



ikke kan blive frelst, hvem kan så (Davies & Allison 1997: 53)? Derfor spørger disciplene ikke bare om, hvordan rige kan blive frelst, men hvordan mennesker overhovedet kan frelses. Disciplenes tankegang løber her imod, hvad de har hørt i Bjergprædikenen, specielt Jesus' tale om, at de skal samle sig skatte i himlen, og at det ikke er muligt at tjene både Gud og mammon (6,19-21.24).

Jesus er dog enig i disciplenes analyse. Det er faktisk umuligt for mennesker selv at blive frelst. Men selvom det er umuligt for mennesker, så er alt muligt for Gud. Jesus' udsagn bringer tanker til Gen 18,4 og vel også til 1,21-23 med udlægningen af Jesus' navn og betegnelsen af ham som Gud-med-os – det er Herren, der frelser.

6.3. Opsummering

Tekstens svar på, hvad der skal gøres for at blive frelst, er ganske enkelt: 'Følg Jesus!'. Selvom den rige, unge mand overholdt budene, så var der fortsat en mangel hos ham. Han var uden fællesskab med Jesus. Teksten gør det dermed klart, at det er Jesus og ikke Loven, der frelser. Det illustreres skarpt, hvilken magt rigdom kan få over et menneske. Manden var ikke i stand til at være helhjertet i sit Gudsforhold, fordi hans hjerte hang ved hans jordiske skat. Fuldkommenhed og frelse er kun mulig i følgeskab med Jesus, fordi det er umuligt for mennesket at frelse sig selv.



7. Matt 25,31-46: Menneskesønnens komme til dom

Den eskatologiske dom har været et underliggende tema i alle de tekster, som er blevet behandlet i specialet. Dommen efter gerninger er indtil videre kommet mest eksplicit til udtryk i 7,21-23, mens 25,31-46 må indtage pladsen som det tydeligste udtryk for dommen efter gerninger i Matthäusevangeliet. Det er dog et tema, der løber igennem hele evangeliet. Det gælder lige fra Johannes Døber, som taler om en kommende dom og peger på Jesus som den, der kommer efter og skal skille hvede og avner (3,1-12), over lignelserne om ukrudtet i hveden og voddet (13,24-30.37-43.47-50) til lignelserne i talen i 24-25. Faktisk slutter hver af de fem store taler i Matthäusevangeliet med en advarsel om den endelige dom (7:21–27; 10:32–42; 13:47–50; 18:23–35; 25:31–46).

25,31-46 er her at opfatte som en uddybning af udsagnet i 16,27: ”For Menneskesønnen skal komme i sin faders herlighed sammen med sine engle, og da vil han gengælde enhver efter hans gerninger.” Dermed er dommen efter gerninger etableret som et centralt tema i Matthäusevangeliet.

Denne tekst, som virker meget ligefrem, har altid udgjort et bibelsk *crux interpretum* for fortolkere (Luz 1996: 273). Luz lister tre hovedtolkninger (Luz 2005a: 267-74):

1. Den universelle tilgang, som fortolker passagen som den endelige dom over alle mennesker inklusiv jøder, kristne og ikke-kristne. 'Disse mine mindste brødre' er alle personer i nød og dommens grundlag er den kærlighed og barmhjertighed, der er blevet vist til nødlidende.
2. Den 'klassiske' fortolknings model, som har været den mest udbredte i kirkens historie. Snodgrass kalder den også den ekklesiastiske model (Snodgrass 2008: 551), da passagen typisk tolkes som den endelige dom over kristne. 'Disse mine mindste brødre' identificeres som nødlidende kristne.
3. Den eksklusive fortolknings model, som ser passagens som en beskrivelse af dommen over ikke-kristne nationer. De dømmes på grundlag af deres behandling af kristne missionærer, som er 'disse mine mindste brødre'. Det er således modtagelsen af det kristne budskab, der er afgørende.

I lyset af de traditionelle fortolkningsforslag er det tydeligt, at fortolkningen er afgjort ud fra to spørgsmål:⁸²

1. Hvem er 'alle folkeslagene'? Er der tale om en universel dom? Er jøder inkluderet?
2. Hvem er 'disse mine mindste brødre'?

Disse to spørgsmål er i fokus, når det gælder bestemmelsen om dommens udstrækning og de

⁸²Snodgrass opstiller seks emner, der skal besvares i forbindelse med en gennemgang af Matt 25,31-46. De tre, der er valgt her, korresponderer med hans 3., 4. og 5. spørgsmål (Snodgrass 2008: 544).



barmhjertighedsgerninger, der nævnes. Når disse spørgsmål er besvaret, kan et tredje spørgsmål undersøges.

3. Hvad er forholdet mellem de retfærdiges frelse (v. 34) og de gerninger, de har gjort (v. 35-36)?

7.1. Kontekst og struktur

25,31-46 står som afslutning på Jesus' sidste store tale og har dermed en prominent plads i evangeliet. Snodgrass har ret, når han konkluderer: "This passage may justly be viewed as the climax of Jesus' teaching in the gospel." (Snodgrass 2008: 550).

Talen begynder i 24,3, med disciplenes spørgsmål i forlængelse af Jesus' forudsigelse af templets ødelæggelse. Hele talen bærer præg af en formaning til at være klar til parousien. Talen kan deles op i to hoveddele, hvor den første del 24,3-35 handler om, hvordan disciplene skal tyde tidernes tegn og være beredte, mens den anden del 24,36-25,46 handler om, hvad der vil ske, når Menneskesønnen kommer på den dag, som ingen kender - ikke engang Jesus selv (v. 36) (France 2007: 889-894). 24,36-25,46 begynder i 24,36-44 med en række korte udtalelser om at være klar til Menneskesønnens uventede komme. Derefter følger tre lignelser om at være klar til parousien, som kan blive forsinket. I alle tilfælde fungerer lignelserne primært som parænese, fordi der venter straf til de, der ikke er klar. Verdensdommen står som afslutning og højdepunkt, hvor selve dommen bliver beskrevet.

25,31-46 udgøres primært af dialogen mellem dommeren og de retfærdige (25,34-40) og dommeren og de uretfærdige (25,41-45). Dialogen udgøres af en begrundelse for dommen og en opremsning af kærligheds- og barmhjertighedsgerninger, der er hhv. gjort og ikke gjort mod 'disse mine mindste'. Gerningerne bliver i første omgang nævnt af dommeren og bliver så nævnt af de, der dømmes. I alt bliver gerningerne altså nævnt fire gange, dog med små ændringer, da formuleringerne bliver mere kortfattede. Inden dialogen er der en introduktion, hvor situationen bliver beskrevet (31-33). Menneskesønnen kommer og tager plads på sin trone (31), hvorefter han som en hyrde skal dele alle folkeslagene som får fra bukke på sin højre og venstre side (32-33). Hele teksten afsluttes med en endelig beskrivelse af den skæbne, de to grupper går i møde.

7.2. Eksegese

7.2.1. Dommer, hyrde og konge

Vers 31 sætter scenen for domshandlingen – Menneskesønnen kommer. Der er klare referencer til Dan 7,13-14. Her kommer Menneskesønnen, som har fået givet herredømmet over alle jordens folkeslag.

Billedet med hyrden - ὥσπερ ὁ ποιμὴν ἀφορίζει τὰ πρόβατα ἀπὸ τῶν ἐρίφων – kan meget vel



opfattes som en simpel reference til en velkendt situation for samtidens tilhørere, hvor store flokke af forskellige dyr ofte gik sammen for siden at blive adskilt (Ryken 2000: 331-32). Men billedet med hyrden stikker dybere og har relevans for hele tekstafsnittet. Ifølge Young S. Chae er der en tydelig allusion her til Ezekiel 34,17-22, som er den eneste anden tekst, der indeholder billedet med får og bukke i domssammenhæng (Chae 2006: 221). Chae fremhæver yderligere ligheder mellem Ez 34,17-22, som blandt andet harmonerer med introduktionen af βασιλεὺς i vers 34, idet hyrden i Ez 34 også er Herrens tjener, David, som skal være fyrste hos dem (Ez 34,23-24).

Således er Menneskesønnen, som dommer nationerne, ikke bare dommer, men også konge og hyrde over sit folk i overensstemmelse med de gammeltestamentlige forventninger. I dette tilfælde er han ikke bare dommer over Israel, men over alle nationerne. Der er altså tale om en sammenkædning af to forskellige messiasforventninger, der begge fylder meget i Matthæus' kristologi. At dommeren også er hyrde, har betydning i forbindelse med kongens identifikation med de lidende, fordi hyrden har omsorg for de svage får.

7.2.3. Fårene og bukkene

Teksten er typisk blevet kaldt lignelsen om fårene og bukkene, selvom der er bred enighed om, at det ikke er en lignelse (Müller 2000: 515, France 2007: 960, Davies & Allison 1997: 418, Snodgrass 2008: 543). Det tydeligste billedsprog, der bruges, er i 32-33 med hyrden, der skiller fårene og bukkene. Som nævnt spiller hyrdebilledet en vigtig rolle, men hvordan er forholdet mellem får og bukke? Der er ikke tvivl om, at får referer til Guds folk, men er der omvendt nogle negative konnotationer ved bukke? Det er der ikke umiddelbart noget, der tyder på (Snodgrass 2008: 550-51). Derimod er der noget, der tyder på, at fordelingen til højre og til venstre klart angiver udfaldet af dommen. Snodgrass referer til en rabinsk tradition, der beskriver, hvordan både Gehenna og Edens Have eksisterede længe før verden. Gehenna til venstre for Guds trone og Eden til højre (Snodgrass 2008: 551). Ligesom lignelsen om de ti brudejomfruer 25,1-10, så kommer det også her tydeligt til udtryk, hvem der er 'de onde' og 'de gode'. På den måde bliver der lagt op til en identifikation med fårene fra tilhørernes side.

7.2.4. Dommen er universel og individuel

Som allerede nævnt er der uenighed om, hvem πάντα τὰ ἔθνη referer til. Ἐθνη kan oversættes både med folkeslag og hedninger. I Matthæusevangeliet bruges ordet om hedninger i 10,5 og om alle nationer inklusiv jøder i 20,25. I den kontekst, det indgår i her, virker det dog usandsynligt, at nogen skulle være undtaget fra dommen. Når Jesus taler om dom i Matthæusevangeliet, er denne dom i høj



grad rettet mod jøderne (21,33-44), og advarslen om en kommende dom er ofte talt til hans disciple (24,36-25,30). Der er således tale om alle mennesker uden undtagelse (Snodgrass 2008: 555). Det bakked op af 16,27, hvor det beskrives, hvordan Menneskesønnen skal komme i sin faders herlighed sammen med sine engle, og da vil han gengælde *enhver* efter hans gerninger.

Det betyder, at dommen er universel, men den er også individuel. Det fremgår både af 16,27, men også af 25,32b med formuleringen: ἀπορίσει αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων, hvor brugen af det maskuline pronomener αὐτοὺς og ikke αὐτά, som er neutrum og naturligt ville referere til τὰ ἔθνη, indikerer et skift til de enkelte personer i folkeslagene.

7.2.5. Disse mine mindste brødre

De spørgsmål, der rejser sig i sammenhæng med identifikationen af τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, har enorm betydning for forståelsen af beskrivelsen af dommen i 25,31-46. Hvor identifikationen af πάντα τὰ ἔθνη kan opfattes som et indledende spørgsmål for at få de forskellige roller på plads, så står τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων ved kernen af tekstens budskab. Sherman Grey konkluderede på baggrund af en gennemgang af 1.400 forfatteres syn på teksten, at dette spørgsmål er hele tekstens *crux interpretum* (Grey 1989: 8-9).

Lamar Cope peger på den afgørende betydning af 'disse mine mindste brødre' ved at formulere tre fundamentale spørgsmål for teksten, som viser, hvor stor betydning konklusionen vedrørende 'disse mine mindste brødre' har for en samlet fortolkning. De tre spørgsmål er:

1. Hvem er 'disse mine mindste brødre'?
2. På hvilken måde er de Menneskesønnen?
3. Hvorfor fører barmhjertighedsgerninger eller manglen på samme til hhv. evigt liv eller straf?

I forlængelse af det sidste spørgsmål spørger Cope også ganske relevant: Hvordan hænger behandlingen af Menneskesønnen sammen med dommen (Cope 1969: 39)?

Ifølge Davies og Allison findes der i alt fem forskellige syn: 1. Alle, der er i nød, 2. nødlidende kristne, 3. jødiske kristne, 4. nødlidende kristne missionærer/ledere, og 5. kristne, der ikke er missionærer. Af de fem syn kommenterer de ikke på nummer tre og fem, da de kun anfører en fortæller for hver, og dermed regner dem for idiosynkratiske (Davies & Allison 1997: 428-429). Forskellen på nummer to og fire synes at være meget lille, med mindre man forstår missionær strengt teknisk. Det virker dog svært at påvise en sådan skelnen hos Matthæus, hvor enhver kristen i en eller anden forstand anses som repræsentant for evangeliet (10,32) (Hagner 1995: 744). Der er således to muligheder tilbage. Brødre kan enten referere generelt til næsten (5,22-24; 7,3-5), således at der er tale om alle, der er i nød, eller specifikt til kristne, der er i nød.



Snodgrass gør sit for at skyde fortolkningen af 'disse mine mindste brødre' som kristne eller missionærer ned, men overser vægten i argumentet fra Matt 10 (10,14-15.40-44) og de andre steder, hvor Jesus taler om 'mine brødre' (12,46-50; 28,10) eller omtaler disciplene som brødre (23,8) (Snodgrass 2008: 555-557). Snodgrass argumenterer blandt andet med, at der ikke er belæg for, at mennesker dømmes på grundlag af deres handlinger mod disciplene i andre passager (Snodgrass 2008: 557 n.40) og afstanden mellem kap. 10 og kap. 25, hvilket gør det svært at forlange en sådan association (Snodgrass 2008: 557). Men netop 10,14-15 baserer dommen på, hvordan forskellige byer har taget imod disciplene, mens brugen i 23,8 optræder i så nær kontekst til denne passage, at forbindelsen let kan drages. Ud fra sprogbrugen kan 'disse mine mindste brødre' derfor bedst identificeres med Jesus' disciple, og i dette tilfælde dem, der er nødlidende. Det må bemærkes, at dette ikke betyder, at disciplene ikke skal handle godt mod alle, selv deres fjender (5,43-48). Men omsorgen for den nødlidende kristne bliver her tillagt fundamental betydning.

7.2.6. Barmhjertighedsgerningerne

De, der står foran dommeren, bliver dømt efter deres gerninger, som er kriteriet for, at de enten går til evigt liv eller evig straf. Korrekt adfærd resulterer altså i futurisk eskatologisk frelse, hvilket også fremgår af 7,21-23. Spørgsmålet er imidlertid, hvad det er, der særligt kendetegner gerningerne, som resulterer i frelse? Hvad kendetegner korrekt adfærd? Det er typisk blevet sagt, at de gerninger, der nævnes her, ikke er ekstraordinære, da de svarer til gerninger, der også nævnes i jødiske kilder. Kun fængselsbesøg synes at være en specielt kristen dyd (Davies & Allison 1997: 428; Grindheim 2008: 315). Teksten handler derfor ikke først og fremmest om en særlig kristen etik, der kommer til udtryk i særlige kristne handlinger.

Det er dog bemærkelsesværdigt at Menneskesønnen begrundet dommen med, at alt, hvad der er gjort mod en af disse mindste, det er gjort imod ham (Luz 2005a: 278). Der er altså en identifikation mellem Menneskesønnen og de nødlidende. Dette svarer til tilfælde i GT, hvor Gud identificerer sig med de fattige (Ords. 19,17), men her indtager Menneskesønnen Guds plads (Grindheim 2008: 315). Hverken de retfærdige eller de uretfærdige kan dog genkende dommen, hvilket viser, at motivationen for at handle eller undlade at handle ikke først og fremmest ligger i, hvem den er gjort imod. Motivationen for gerningerne kan derfor ikke findes i noget ydre, der bevæger dem til at handle, men først og fremmest i en bestemt holdning den handlende selv besidder.

Denne uvidenhed er til tider blevet brugt som argument for det, man har kaldt 'anonyme kristne'. Dvs. personer udenfor kirken, som uden kendskab til Kristus udviser en 'kristen' adfærd (Giesen 1982: 193 n. 585; France 2007: 959). Luz påpeger dog rigtigt, at det ikke er muligt at 'flytte' denne tale om



uvidenhed fra tekstens verden og ind den virkelige verden. Det skal snarere opfattes som et litterært redskab, der tjener til at pege på den kristologiske pointe i teksten (Luz 1996: 300). Ved hjælp af uvidenheden hos dem, der står foran tronen, bliver det krystalklart for enhver, der læser teksten, at Menneskesønnen identificerer sig med 'disse mindste brødre': "Accordingly, Matt 25,31-46 does not speak of a special route to God without awareness or confession of Christ." (Luz 1996: 301).

Ifølge Sigurd Grindheim er det ikke bare gerningerne, men også holdningen, der adskiller de retfærdige fra de uretfærdige (Grindheim 2008: 314). Grindheim undersøger lignende tekster fra komparativ litteratur og finder eksempler på domsscener, hvor de retfærdige i alle tilfælde er klar over deres egen godhed og fremlægger beviser på det. I Matt 25,31-46 er det bemærkelsesværdigt, at de retfærdige er uvidende om deres gode gerninger, og det er dommeren, der fremlægger beviserne på deres vegne (Grindheim 2008: 315-19). Grindheim drager forbindelser til slutningen af Bjergprædiken, hvor domsscenen i 7,21-23 fremstiller de fordømte som nogle, der er stolte af deres bedrifter. De fordømte i 25,31-46 kan opfattes på lignende måde grundet deres forsvar for egen retfærdighed. De ser ingen mangel hos sig selv. Omvendt erkender de retfærdige, at de ikke har noget at vise frem, men står foran dommeren uden noget forsvar for sig selv (Grindheim 2008: 322; Via 1987: 98).⁸³ De retfærdiges handlinger korresponderer med Jesus' lære i 6,3: "Når du giver almisse, må din venstre hånd ikke vide, hvad din højre gør". De er ikke kalkulerende i deres handlinger, men handler ud fra helhjertet kærlighed, som er kendetegnende for den fuldkommenhed, Jesus kalder sine disciple til (5,48).

7.3. Opsummering

Dommen, som beskrives i Matt 25,31-46, er en dom over alle mennesker, som hver for sig må stå til ansvar for deres gerninger overfor dommeren. De gerninger, der kræves, er dog ikke bare gerninger. Det er gerninger, der er gjort mod nødlidende kristne, fordi de afslører forholdet til Menneskesønnen, som identificerer sig med dem.

Dog viser det sig, at de retfærdige er uvidende om deres egne gode gerninger. De har ikke gjort godt mod deres nødlidende kristne brødre for at fortjene noget. De har handlet på baggrund af en holdning og ikke en ydre motivation. Den fundamentale forskel mellem de retfærdige og de uretfærdige er derfor ikke bare gerninger eller mangel på samme, men en forskel i holdning. De gode gerninger, som de retfærdige gør mod nødlidende kristne brødre, er et udtryk for noget indre hos dem, som afspejler deres tilhørsforhold til Jesus.

⁸³Grindheim knytter dette tema sammen med Saligprisningerne og det at være fattig for Gud (5,3). Han ser også dette tema i 11,28-30 og 18,3, hvor der lægges vægt på at komme som den trængende og være som et barn overfor Gud (Grindheim 2008: 321-322, 324).



8. Sammenfatning og konklusion: Frelse og gerninger i Matthæusevangeliet

Forholdet mellem frelse og gerninger er blevet undersøgt med udgangspunkt i Matt 5,17-20 som en nøgletekst til forståelsen af Matthæus' teologi. Netop den tekst er afgørende, fordi den behandler Jesus' forhold til GT og dermed også Moseloven. Spørgsmålet om kontinuitet eller diskontinuitet i forhold til GT er et springende punkt i forståelsen af Matthæusevangeliet, da det i høj grad er bestemmende for kristologien og dermed samtlige centrale temaer hos Matthæus. Således også frelsesforståelsen, som afhænger af, hvordan Jesus forholder sig til GT. Hvordan frelser Jesus sit folk fra deres synder (1,21)?

Fra begyndelsen af sin fortælling om Jesus viser Matthæus, hvordan Jesus i høj grad står i kontinuitet med GT. Jesus er søn af David og Abraham, de største personer i Israels historie, og han er Kristus, kulminationen på Israels historie. Matthæus understreger denne pointe ved eksplicit at vise, hvordan Jesus opfylder GTs profetier. Men denne opfyldelse markerer også diskontinuitet. Jesus' fødsel er af så stor betydning, at den sammenlignes med verdens (Gen 2,4) og menneskets (Gen 5,1) begyndelse i Genesis. Det er en afgørende begivenhed i verdenshistorien og markerer således en ny begyndelse – Himmeriget er kommet nær! Opfyldelsen markerer ikke bare kontinuitet, men også en ny begyndelse og dermed diskontinuitet. Der er altså både nyt og gammelt hos Matthæus (13,52).

I Matt 5,17 siger Jesus selv, at han er kommet for at opfylde Loven og profeterne. Det er hans mission, og han understreger, at alt i GT vil ske (5,18). Som den, der opfylder Loven og profeterne, transcenderer han Loven og profeterne, fordi han som virkeliggørelsen af løfterne er vigtigere end selve løfterne. Det betyder, at GT og dermed også Moseloven skal ses i lyset af den opfyldelse, Jesus bringer.

Jesus' opfyldelse af GT har betydning for befalingen om at overholde selv de mindste bud (5,19) og for kravet om en større retfærdighed som adgangskrav til Himmeriget. Jesus er nemlig selv den, der opfylder al retfærdighed (3,15), og disciplene har kun retfærdighed i fællesskab med ham (5,10). Vejen til retfærdighed er vejen til Himmeriget (21,32), som er kommet nær i Jesus og manifesteres i hans handlinger (12,28). Retfærdighed er en eskatologisk gave (5,6), og den skal søges over alt andet på linje med Guds Rige (6,33). Retfærdighed opnås derfor i relationen til Jesus, som er den, der bringer Guds rige og etablerer et nyt Gudsforhold. Retfærdighed bliver således noget, disciplene har i kraft af deres fællesskab med Jesus, og de udøver retfærdighed inden for den relation (6,1). Disciplene bliver ikke retfærdige ved at handle ret. Igennem deres fællesskab med Jesus har de retfærdighed som en gave. Dermed har Deines ret, når han beskriver retfærdighed i Matthæusevangeliet som Jesus-retfærdighed (Deines 2008: 81).



I 7,15-23 kræves det af mennesker, at de bærer god frugt og gør Faderens vilje, hvis de vil ind i Himmeriget. Billedet med træet og frugterne illustrerer, hvordan menneskets natur uundgåeligt manifesterer sig i det ydre. Kun det gode træ bærer gode frugter, ligesom et godt menneske med et godt hjerte tager gode ting frem af sit forråd (12,33-37). Hjertemetaforen hos Matthæus knytter til ved tanken om den nye pagt og det nye hjerte hos Jeremias og Ezekiel. Dermed er der endnu engang tale om opfyldelse og ny begyndelse. Pagten kommer stærkest til udtryk i nadveren i Matthæusevangeliet (26,28). Her bliver det klart, at Jesus' død markerer begyndelsen på en ny pagt med et folk, der bærer frugt, fordi de har tilgivelse for deres synder og forandrede hjerter. Det var det, den rige unge mand manglede, på trods af sin lovoverholdelse (19,16-26). Hans hjerte var bundet til hans rigdom og holdt ham fra at blive fuldkommen. For Matthæus opnås fuldkommenhed og frelse ikke ved lovoverholdelse, men er kun mulig i følgeskab med Jesus.

I den sidste ende skal alle mennesker dømmes efter deres gerninger (25,31-46). Her er gerninger imidlertid ikke bare gerninger. De retfærdiges uvidenheden afslører, at deres gerninger er gjort uden beregning. Det er gerninger, der springer ud af en indre holdning. De retfærdige har handlet ud af et godt hjerte og er dermed som gode træer, der bærer gode frugter. Dommen er dermed en afsløring af menneskets sande natur, og gerningerne er et vidnesbyrd om den indre virkelighed.

Dermed er det muligt at konkludere kortfattet i relation til de tre hovedelementer, der er blevet undersøgt i Matthæusevangeliets teologi:

Loven skal på baggrund af Jesus' opfyldelse af GT ses i et nyt lys. Den kan ikke lede mennesker til retfærdighed, men havde i GT en funktion af at pege mod Kristus og fortsætter i skikkelse af de bud, han giver.

Retfærdighed er en gave, der fås igennem fællesskab med Kristus, der opfylder al retfærdighed. Den større retfærdighed, disciplene dermed har, viser sig i lydighed mod Jesus' bud (5,21-48) og en fromhed (6,1-18), der gøres til Faderens ære (5,16).

Dom efter gerninger er med til at understrege gerningernes betydning hos Matthæus. Gerningerne er et krav for at blive frelst, men ikke dommens grundlag. Det, der er afgørende ved dommen, er forholdet til Jesus. Jesus bringer en ny begyndelse og en ny pagt med fornyede hjerter, der viser sig i gode gerninger som et godt træ, der uundgåeligt bærer gode frugter.

Med hensyn til indikativet og imperativet i Matthæusevangeliet kommer indikativet før imperativet, da det er Jesus' opfyldelse, og det nye han bringer, der giver fornyede hjerter og sætter disciplene i stand til at være lys i verden. Sat på spidsen kan forholdet mellem frelse og gerninger i



Matthæusevangeliet altså formuleres sådan: Det er frelsen, der forårsager gerninger og ikke gerningerne, der forårsager frelsen.



9. Udblik: Matthæus og Paulus

Dette kapitel er en kort sammenligning af teologien hos Paulus og Matthæus. Sammenligningen er et udblik på baggrund af konklusionen vedrørende Matthæusevangeliet. Den vil koncentrere sig om de tre centrale emner, som blev undersøgt i forbindelse med frelsesforståelsen hos Matthæus – lov, retfærdighed og dom efter gerninger.

Lige siden F. C. Baur og Walther Baur's opdeling af tidlig kristendom i en hellenistisk og en jødisk gren, som også blev kaldt den paulinske og den petrinske, har det været almindeligt at se en grundlæggende splittelse i den tidlige kirke. Her blev Matthæus set som en klar repræsentant for den jødiske gren i modsætning til Paulus (Bird 2011: 3). Ifølge Luz må det i udgangspunktet konkluderes, at Paulus og Matthæus stod for to modsatte poler i NT. Luz kvalificerer det dog ved at påpege, at modsætningerne ser større ud, end de virkelig er, men ikke desto mindre er der en spænding imellem Matthæus og Paulus (Luz 1995: 146). Netop denne spænding var en motivation for valget af emnet til specialet. Inden sammenligningen er det dog nødvendigt kort at overveje nogle forbehold.

I sin sammenligning af Paulus og Matthæus begynder Joel Willitts med at beskrive vanskelighederne ved en sammenligning af to forfattere i NT. Han forklarer, at en sammenligning af noget, der hedder 'Matthæus', og noget, der hedder 'Paulus', bygger på en række fortolkningsmæssige valg. Disse valg kan i vid udstrækning vise sig at være kontroversielle i forhold til både den ene og den anden forfatter, således at en sammenligning kun vil overbevise ganske få. Disse problemer vil ikke blive færre, når de to forfatters historiske og sociale kontekst tages med i betragtningen (Willitts 2011: 62-63). Selvom det er muligt, at Matthæus har kendt til Paulus' teologi, eller oven i købet har haft adgang til hans breve, så er der ingen klare referencer til Paulus hos Matthæus (Foster 2011: 86).

I det følgende vil der derfor ikke blive draget konklusioner vedrørende Paulus og Matthæus' forhold til hinanden. På den baggrund vil ligheder og forskelle blive undersøgt uden at konkludere hvorvidt Matthæus skrev 'for' eller 'imod' Paulus.

Undersøgelsen fokuserer på Romerbrevet som udtryk for Paulus' teologi og begynder med retfærdighedsbegrebet.

9.1. Retfærdighed

Retfærdighed og i særdeleshed Guds retfærdighed, δικαιοσύνη θεοῦ, er et centralt begreb i Paulus' teologi. Ifølge Stuhlmacher har Schlatter ret, når han ser Guds retfærdighed som temaet for hele Romerbrevet (Stuhlmacher 2001: 12). Der er dog ikke enighed om, hvordan det skal forstås hos Paulus.



På baggrund af E. P. Sanders' arbejde og det ændrede syn på andet tempels jødedom fremkom det såkaldte 'nye paulusperspektiv'. Inden for dette perspektiv har pagtstanken fået stor plads, og det er således blevet populært at beskrive Guds retfærdighed i relation til pagten. En af de fremmeste fortalere for det 'nye paulusperspektiv' er James D. G. Dunn, som selv opfandt betegnelsen 'New Perspective on Paul' (Stuhlmacher 2001: 38f.). Ifølge Dunn har Guds retfærdighed grundlæggende relationel karakter. Paulus' ærinde var at vise, hvordan Gud var trofast mod sit pagtsfolk: "The Righteousness of God denotes God's fulfillment of the obligations he took upon himself in creating humankind and particularly in the calling of Abraham and choosing Israel to be his people." (Dunn 1998: 342). Selvom Dunn her kæder Guds retfærdighed sammen med skabelse, så handler denne forbindelse ikke om, at Gud er retfærdig som skaber, men at han er trofast mod sin skabning og sin pagt. Dermed handler Guds retfærdighed udelukkende om noget, Gud gør på vegne af sit folk.

Ifølge Seifrid er dette dog reducering af den større betydning, Guds retfærdighed har i GT. Det er rigtigt, at Guds retfærdighed indebærer, at Gud handler på vegne af sit folk ved at udfri dem fra farer. Men Guds retfærdighed omfatter ikke bare frelse på baggrund af en relationel forpligtelse. Guds retfærdighed hænger sammen med skabelsen i den forstand, at Gud hersker og dømmer i den verden, han har skabt og etablerer retfærdighed. Det er den sprogbrug, Paulus anvender, når han taler om åbenbaringen af Guds Retfærdighed (Rom 1,17) (Seifrid 2001: 441). Denne forståelse er også blevet fremført af Stuhlmacher, der på baggrund af Schlatters og Käsemanns fortolkninger af Romerbrevet argumenterer for, at Guds Retfærdighed hænger tæt sammen med, at Gud er skaber. Guds Retfærdighed handler ikke bare om den enkeltes frelse, men om Guds formål for verden. Den har kosmiske dimensioner. Ud fra denne forståelse danner det en ramme for fortolkningen af hele Romerbrevet (Stuhlmacher 1994: 32).

Dermed skabes der sammenhæng mellem Guds retfærdighed forstået som Guds frelsende aktivitet i verden og Guds retfærdighed forstået som Guds gave, der gør det enkelte menneske retfærdigt overfor Gud. Ifølge Stuhlmacher viser Paulus i Romerbrevet, at Gud har bragt forløsning til både hedninger og jøder ved at sende sin søn. Dermed bliver Guds retfærdighed effektiv i verden, fordi den skaber frelse for enhver, som tror (Stuhlmacher 1994: 32). For Paulus er Guds retfærdighed først og fremmest udtrykt i Kristus. Evangeliet er evangeliet om Jesus Kristus, som er blevet lovet forud i De hellige Skrifter (1,1-3). Dette punkt er afgørende for Paulus, og han underbygger det igennem hele brevet ved at anvende skrifthenvisninger, der viser, at han forstår Jesus som opfyldelsen af løfterne i GT.

Med henblik på Matthæusevangeliet giver Stuhlmacher selv sammenhængen mellem Guds retfærdighed og Himmeriget: "For the apostle, the righteousness of God, the Christ of God, the people



of God and the kingdom of God all belong inseparably together.” (Stuhlmacher 2001: 52). De centrale temaer om opfyldelse og ny skabelse hos Matthæus er netop opsummeret i Jesus' forkyndelse af Himmeriget, som er kommet nær med ham. Dermed er Paulus og Matthæus enige om en grundlæggende opfattelse af evangeliet som en opfyldelse af GTs løfter og begyndelsen på en ny frelses tid med Jesus. Hos Matthæus er Himmeriget som Guds frelsende herredømme tæt knyttet sammen med retfærdighed (6,33). Som påvist, så er retfærdighed i Matthæusevangeliet først og fremmest en gave. Det er noget, Jesus opfylder og disciplene har del i igennem fællesskab med ham.

Ifølge Giesen betoner Paulus' og Matthæus' forskellige aspekter ved retfærdighed. Hos Matthæus betegner retfærdighed primært det kristne liv, mens det hos Paulus primært betegner dét at blive kristen (Giesen 1982: 262). Forskellen skal dog ikke overdrives. Såfremt retfærdighed er en gave for både Paulus og Matthæus, så gælder det for dem begge, at retfærdighed skænkes i relationen til Jesus. Dermed er der for dem begge tale om, at retfærdighed gives til den troende i udgangspunktet (jf. Matt 6,1, hvor det antages, at disciplene allerede har retfærdighed). Samtidigt må det nævnes, at retfærdighed for både Paulus og Matthæus har en etisk side. Dette kommer bl.a. stærkt til udtryk hos Paulus i Rom 6, hvor han taler om det nye liv i Kristus (Wenham 2008: 203).

Matthæus bruger dog aldrig udtrykket retfærdiggørelse ved tro og de øvrige kategorier, som Paulus bruger til at forklare frelsen i sine breve. Hos Paulus fremgår det klart, at retfærdiggørelse hænger sammen med Jesus' død, og at det betyder tilgivelse for enhver, som tror, i kraft af Guds nåde. Det er ikke udtrykt med samme klarhed hos Matthæus. Det kan i høj grad skyldes forskellen i genrer. Selvom hverken Paulus eller Matthæus har til hensigt at formulere en klassisk dogmatik, så har Paulus i sin brevform udfoldet en teologi, der er mere færdigformuleret og afgrænset, end den vi finder i Matthæusevangeliet. Forskellen kan også hænge sammen med, at Matthæusevangeliet først og fremmest handler om Jesus' virke før hans død og opstandelse. At Paulus' kategorier ikke findes hos Matthæus kan også pege i retningen af en uafhængig fremstilling. Dog skal det ikke glemmes, at Matthæus ikke desto mindre fremstiller Jesus' død og opstandelse som den ultimative frelseshandling.

9.2. Loven

Ifølge mange fortolkere er Paulus og Matthæus dybt uenige, når det gælder synet på Moseloven. Ifølge Martin Hengel ville Paulus være en kætter, hvis Matthæus havde fået det sidste ord vedrørende det spørgsmål: ”Von Rö 10,4 müsste man ganz schweigen, denn wenn Mt das erste (bzw. letzte) Wort in der christlichen Theologie hätte dann wäre Paulus ein Häretiker.” (Hengel 1987: 362). Også Luz ser en stor kløft mellem Paulus og Matthæus på det punkt: ”Matthew probably assumes the validity of the whole Law, which in principle includes the validity of all its commandments, for the community



in this age. This incompatible with the Pauline freedom of the Gentile Christian from the requirement of circumcision and obedience to the Law.” (Luz 2005b: 2007). Netop denne inkompatibilitet, er grundlaget for David Sims tese om, at Matthæus er anti-paulinsk og skriver i direkte polemik mod Paulus (Sim 1998; 2002; 2007; 2008; 2009).

Sim argumenterer for, at dele af Matthæusevangeliet specifikt var skrevet med henblik på at kritisere Paulus og hans lovfri teologi. Ifølge Sim mindede Matthæus' teologi om den, Paulus' modstandere i Galatien havde, således at Matthæus advokerer for omskærelse i sin menighed (Sim 2009: 401-2). Sim har produceret meget for at bakke sin tese op fra forskellige vinkler,⁸⁴ men hovedargumentet, som hele hans tese bygger på, er en bestemt fortolkning af Matt 5,17-19. Ifølge Sim er det, der siges i denne passage, klart og utvetydigt: Hos Matthæus skal hele Moseloven uden undtagelse overholdes (Sim 2002: 775). Det er dog ikke alle, der er enige med Sim i, at Matt 5,17-19 er så utvetydigt klar. Eksegesen af passagen viste netop, at teksten ikke er et argument for et konservativt syn på Moseloven hos Matthæus, men snarere et udtryk for Jesus' frelseshistoriske opfyldelse af GT, som betyder, at Moseloven nu skal ses i et nyt lys.

Med hensyn til Paulus' syn på Loven, så er det yderst komplekst. Så komplekst at nogen ganske enkelt har konkluderet, at Paulus selv er forvirret på området (Räisanen 1983). James Dunn finder dog mere konsistens i Paulus' syn på Loven (Dunn 1998: 159). Et af de centrale aspekter, Dunn fremhæver ved Paulus' syn på Loven, er netop det historiske aspekt. Ifølge Dunn havde Loven sin tid og havde en bestemt funktion for Israel indtil Kristus (Dunn 1998: 143-150).

For Deines er dette netop et lighedspunkt mellem Matthæus' og Paulus' syn på Loven. For både Paulus og Matthæus var Loven en historisk størrelse hvis tid nu er forbi. Deines bruger Jüngels fortolkning af Rom 10,4: ”Christus ist also als Ende des Gesetzes der Grund der Rechtfertigung der Menschen.” og sammenligner det med sin fortolkning af Matthæus: ”Christus ist als Erfüllung der 'Tora' der Grund der Gerechtigkeit seiner Jünger (bzw. derer, die an ihn glauben)” (Deines 2004: 651). Dermed peger Deines på, at forskellen mellem Matthæus' og Paulus' syn på Loven derfor ikke er vedrørende dens soteriologiske funktion. Hos både Matthæus og Paulus findes retfærdighed og frelse ikke i Loven, men i Kristus. Derimod er det svært at få øje Paulus' negative beskrivelse af Loven som

⁸⁴Sim identificerer 'den mindste' som slækker på budene og lærer mennesker at gøre det sammen i 5,19 med Paulus (Sim 1998). I 7,21-23 er de fordømte 'karismatiske lovbydere' paulinske kristne (Sim 2007). Sim argumenterer for, at Matt 16,17-19 står i direkte kontrast til Gal 1,2. 16-17 og er et forsvar for Peter som den retmæssige leder af kirken på baggrund af guddommelig åbenbaring (Sim 2009). Sim formår dog ikke at overbevise. Med hensyn til 16,17-19 er karakteristikken af Peter i Matthæusevangeliet ikke entydigt positiv. Eksempelvis argumenterer Gundry for, at Peter er beskrevet som den discipel, der ikke kendes ved Jesus overfor andre (26,70), og derfor vil Jesus ikke kendes ved ham overfor Faderen (10,33). Ifølge Gundry holder Peter ikke ud til det sidste og dermed som ukrudtet i hveden, der vil blive sorteret fra til sidst (Gundry 2005: 214). Gundrys tese er heller ikke overbevisende, men de to modsatrettede fortolkninger illustrerer, hvordan teksten nærmest kan presses til at sige hvad som helst, hvis fortolkeren ønsker det. Fortolkninger kan dog være mere eller mindre passende.



en byrde, mennesket skal befris fra hos Matthæus.⁸⁵

Ifølge Stuhlmacher begrundes dette negative syn på Loven hos Paulus med den realitet, at Loven før og uden Kristus står overfor mennesket som en anklage, uden at mennesket er i stand til at opfylde den. Faktisk bliver Loven et redskab for synden, som misbruger den til yderligere overtrædelse (Rom 7,7-11) (Stuhlmacher 1994: 124). Ikke desto mindre er Loven i sig selv god (Rom 7,12.14). Derfor er friheden fra Loven, som den troende får i Kristus, ikke lovløshed, men en frihed fra Lovens fordømmelse og en frihed fra syndens misbrug af Loven.

”The Law no longer stands over against them as something foreign and threatening, but moves them from within so that they stand in the knowledge of God's will and fulfill the legal demand of the Law on the basis of the power of Christ (Rom. 8:4)” (Stuhlmacher 1994: 124).

Loven bliver således opfyldt i den troende og Paulus kan dermed med rette sige, at han ikke sætter Loven ud af kraft (Rom 3,31). På samme tid opretholder han dog en modsætning mellem retfærdiggørelse ved lovgerninger og retfærdiggørelse ved tro (Rom 3,28).⁸⁶ Paulus' beskrivelse af dom efter gerninger i Rom 2 skaber imidlertid problemer for denne modsætning, da Paulus dér synes at tale om retfærdighed ved Loven (2,13).

Det næste er en beskrivelse af Paulus' syn på dom efter gerninger.

9.3. Dom efter gerninger

Ligesom Matthæus taler Paulus også om en dom efter gerninger. I Romerbrevet er der en forventning om en dag, hvor mennesker skal dømmes (Rom 2,16), og alle skal stå foran Guds domstol (Rom 14,10). Dette er i tråd med de jødiske traditioner, og Paulus citerer også direkte fra GT i sin fremstilling af dommen efter gerninger: ”han vil gengælde enhver efter hans gerninger”, ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (Rom. 2,6 jf. Sl. 61,13 [LXX]; Ordsp. 24,12 [LXX]) (Willits 2011: 77-79). Emnet er dog omstridt blandt fortolkere, fordi Paulus' tale om en retfærdighed ved at gøre Loven (Rom 2,13) opfattes som en modsætning til retfærdigheden af tro uden lovgerninger (Rom 3,28).⁸⁷

Det er blevet foreslået, at det scenarie, som Paulus beskriver, blot skal forstås rent hypotetisk på baggrund af hans karakteristik af menneskets syndighed (Rom 3,9-20). Men den mulighed udelukkes, idet Paulus knytter tanken sammen med evangeliet om Jesus Kristus (2,16) (Seifrid 2000: 148).

Ifølge Dunn løses problemet ved at forstå, at lovgerninger i 3,28 primært handler om de bud i

⁸⁵Det, der kommer tættest på, er Matt 23,4. Deines ser de tunge byrder i 11,28 som Lovens tunge byrde (Deines 2004: 652).

⁸⁶Lovgerninger forstås ikke snævert som en *terminus technicus* for 'grænsemarkører', men som overholdelse af Loven i det hele taget. Se diskussion nedenfor.

⁸⁷Se Ortlund 2009 og Bird 2007 for en oversigt over de forskellige positioner.



Loven, der adskilte Israel fra andre folk. Dermed er det, Paulus opponerer imod, ikke de gode gerninger, der hænger sammen med en overholdelse af Loven, men jødernes ekskludering af hedningerne (Dunn 1998: 365f.). Retfærdiggørelse af tro handler ifølge Dunn om, at både jøder og hedninger kan komme ind i det rette forhold til Gud (Dunn 1998: 386). Inden for det forhold er lydighed og gode gerninger en følge af troen (Dunn 1998: 636f.). Retfærdiggørelse af tro er at opfatte som begyndelsen på frelsen, som dog først bliver fuldendt i en dom efter gerninger (Dunn 1998: 386).

Gathercole kritiserer dog Dunns distinktion mellem lovgerninger og gode gerninger. Dunns tese bygger dels på E. P. Sanders' beskrivelse af jødedommen (se note 12) og en tekst fra Dødehavsrullerne – 4QMMT (Dunn 1998: 354-359). Ifølge Gathercole refererer lovgerninger i 4QMMT ikke kun til grænsemarkører, men også til gerninger i relation til den eskatologiske dom: "The New Perspective's emphasis on the 'works of Torah' as boundary defining to the detriment of their role in final salvation is hard to sustain in the light of this eschatological focus." (Gathercole 2002: 95). Hvis den distinktion ikke er mulig, kan Dunns løsning ikke opretholdes.⁸⁸

Svaret skal findes i forståelsen af retfærdiggørelse af tro. Som beskrevet ovenfor så hænger Guds retfærdighed sammen med hans skabermagt og er mere end hans trofasthed mod pagten. Dermed bliver retfærdiggørelse af tro også mere end dét at komme ind i et forhold til Gud. Det er en handling, hvorved Gud skaber retfærdighed og nyt liv i mennesket (Stuhlmacher 1994: 63). Det, der er på spil i Rom 2,13, er ikke, hvorvidt det er muligt at blive retfærdig ved Loven, men at Jøderne ikke har nogen fordel ved at kende Loven, hvis ikke de overholder den. Kriteriet på dommedag vil nemlig ikke være kendskab til Loven, men lydighed mod Loven. Da hedningerne også kender Guds lov gennem naturen (2,14-15) er Paulus' argument, at Guds dom over alle mennesker er retfærdig. Men selvom dommen er *efter* gerninger, så er den ikke på *grundlag* af gerninger. Paulus taler om, at Gud ved Kristus dømmer det, der skjuler sig i ethvert menneske (Rom 2,16). Det betyder, at det er menneskets natur, der er afgørende og gerninger er et synligt udtryk for den (Stuhlmacher 1994: 46). Derfor konkluderer Stuhlmacher:

"The only one who can hope for such pardon, or indeed 'glory and honor' (Rom 2:10), is the one to whom God the creator grants, as an act of free grace, a new nature in righteousness and the spiritual ability to do what is right, and then establishes at the judgment an advocate at his or her side, against whom no accuser can appear." (Stuhlmacher 1994: 47)

Dermed findes tanken om, at alle mennesker på den yderste dag skal dømmes efter deres gerninger, både hos Paulus og Matthæus. For dem begge hænger gerningerne dog tæt sammen med menneskets

⁸⁸Se også Stuhlmacher 2001: 40-44.



natur. Mens Matthæus knytter til ved tanken om den nye pagt og fornyelsen af hjerterne (12,33-37) som det afgørende,⁸⁹ taler Paulus direkte om en nyt liv (Rom 6). Hos dem begge fører det til gode frugter (Matt 12,33; Rom 6,22).⁹⁰

9.4. Konklusion: Matthæus og Paulus

På baggrund af denne sammenligning er det svært at se Matthæus som en modstander af paulinsk teologi. Hvorvidt han så direkte kendte til Paulus og skrev for at underbygge hans teologi, eller om han var uafhængig af Paulus er svært at svare på. Dog er der ikke meget, der tyder på et kendskab til Paulus i Matthæusevangeliet.

Matthæus og Paulus er ikke så langt fra hinanden, som nogen hævder. For dem begge er Kristus opfyldelsen af GT og begyndelsen på noget afgørende nyt i frelseshistorien - Himmeriget er kommet nær med Guds retfærdighed. Hos dem begge står Kristus og ikke Loven centralt i deres teologi, da retfærdighed fås ved Kristus og ikke ved Loven. Det er igennem Kristus, det bliver muligt at bære frugt, så man kan bestå på Dommedag. En klar forskel er dog, at Matthæus ikke udtrykker sig så negativt om Loven, som Paulus gør i nogle tilfælde. Alt i alt der dog stor teologisk kongruens i mellem Paulus og Matthæus.

⁸⁹Tanken om den nye pagt er i øvrigt fremtrædende hos Paulus (1 Kor 11,25; 2 Kor 3,6.14). Dog ikke direkte i Romerbrevet.

⁹⁰Popkes' forslag med dåben som konteksten for forståelsen af retfærdighed passer også ind her (Popkes 1989). Det er på baggrund af dåben Paulus taler om det nye liv og om at bære god frugt (Rom 6). Hos Matthæus tales der ligeledes om frugt i forbindelse med Johannes' dåb (3,8). Ligeledes Müllers tese om dåben og den nye pagt som den skjulte kontekst for læsningen af NT (Müller 2011).



Summary

The purpose of this thesis is to examine the relationship between salvation and works in the Gospel of Matthew. The thesis takes its point of departure in Matt. 5:17-20. In addition 7:15-23, 19:16-23 and 25:31-46 are examined. At the end of the thesis the alleged contradiction between Matthew and Paul with regards to soteriology is treated briefly.

The individual texts are interpreted within the narrative framework of the Gospel as a whole, in order to place the soteriology of the Gospel within the theological world of Matthew. The study focuses on three central concepts in Matthean theology, which are decisive in regards to the soteriology in the Gospel - law, righteousness and judgment according to works.

The question of the understanding of the law in Matthew is of fundamental importance and Matt. 5:17-20 is a key text in this regard. It is argued that Jesus' fulfillment of the law and prophets in 5:17 is a salvation-historical realization of the OT promises. Consequently the law and the prophets are to be understood in light of this fulfillment. Accordingly the law only remains valid as it is interpreted by Jesus. This in turn means that the greater righteousness (5:20) is not obtained through a meticulous observance of the law. Righteousness in Matthew is essentially a gift which the disciples receive in fellowship with Jesus who fulfills all righteousness (3:15). Jesus' teaching is instruction in how the disciples are to live as righteous people in the world (5:21-48; 6:1ff.).

In Matt. 7:15-23 the marks of a true disciple is good fruit and doing the father's will. The picture of the fruit stresses the importance of the inward nature of a person. A good tree bears good fruit just as a good man with a good heart brings forth good things from his treasure (12:33-37). The emphasis on the need for a changed heart alludes to the prophecy of the new covenant in Jer. 31:31-34. The fulfillment Jesus brings involves a new covenant with a people enabled to bear fruit and do the will of the father through the renewal of their hearts. This was what the rich young man was lacking (19:22). His heart was bound to his wealth and kept him from becoming perfect. According to Matthew perfection and salvation can only be obtained through following Jesus.

In Matthew the judgment according to works finds its most clear expression in Matt. 25:31-46. It is argued that the key feature of the passage is the ignorance of the righteous which reveals that their good works are done out of good heart, without any outer motivation or calculation. Once again Matthew stresses the importance of the inward nature of a person, thus showing that a person is not the sum of his or her works.

This study shows that according to Matthew a person does not become righteous, good or saved through good works. Rather a person becomes righteous, good and saved through fellowship with Jesus and is consequently called and enabled to good works for the glory of the father (5:16).

In the final comparison between Matthean and Pauline theology it is concluded that they are not as far apart from each other as has often been suggested.



Litteraturliste

Kilder:

KATA MAΘΘΑΙΟΝ. 2001. I: *Novum Testamentum Graece*, ed. Nestle-Aland, (27.ed), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

LXX. 1979. red. Alfred Ralphs, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Bibelen: Den hellige Skrift kanoniske Bøger og Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger, København: Det Danske Bibelselskab. 2005.

Hjælpemidler:

Blass, F., Debrunner, A., Funk, R.W. (BDF). 1961. *A Greek Grammar of the NT and Other Early Christian Literature*, Chicago: University of Chicago Press.

Danker, Frederic William. (BDAG). 2000. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, (3.ed BDAG), Chicago: University of Chicago Press.

Wallace, Daniel B. 1995. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids: Zondervan.

Kommentarer:

Davies, W. D. & Allison, Jr., Dale C. 1988. *The Gospel According to Saint Matthew*. Vol.1. Edinburgh: T. & T. Clark.

Davies, W. D. and Allison, Jr., Dale C. 1997. *The Gospel According to Saint Matthew*. Vol.3. Edinburgh: T. & T. Clark.

France, R. T. 2007. *The Gospel of Matthew*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans.

Gibbs, Jeffrey A. 2006. *Matthew 1:1—11:1*. Concordia Commentary. St. Louis: Concordia.

Hagner, Donald A. 1993. *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary, vol. 33A. Dallas: Word Books.

Hagner, Donald A. 1995. *Matthew 14-28*. Word Biblical Commentary, vol. 33B. Dallas: Word Books.

Kvalbein, Hans. 1998. *Fortolkning til Matteusevangeliet*. Oslo: Luther Forlag.

Luz, Ulrich. 2001. *Matthew 8-21: A Commentary*. Translated James E. Crouch. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.



Luz, Ulrich. 2005a. *Matthew 22-28: A Commentary*. Translated James E. Crouch. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.

Luz, Ulrich. 2007. *Matthew 1-7: A Commentary*. Translated James E. Crouch. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press.

Müller, Mogens. 2000. *Kommentar til Matthæusevangeliet*, Dansk Kommentar til Det nye testamente. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Nolland, John. 2005. *The Gospel of Matthew*. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.

Schniewind, Julius. 1964. *Das Evangelium nach Matthäus*, Das Neue Testament Deutsch 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Monografier og Artikler:

Allison, Jr., Dale C. 1992. Eschatology. I: *Dictionary of Jesus and the Gospels*. red. Green og McKnight. Downers Grove: InterVarsity Press. 206-209.

Allison, Jr., Dale C. 1999. *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*. Companions to the New Testament. New York: Herder & Herder.

Banks, Robert. 1974. "Matthew's Understanding of the Law: Authenticity and Interpretation in Matthew 5:17-20." *JBL* 93: 226-42.

Barth, Gerhard. 1963. "Matthew's Understanding of the Law." I: *Tradition and Interpretation in Matthew*, red. Günther Bornkamm, Gerhard Barth, and Heinz Joachim Held. London: SCM Press. 58-164.

Bauer, David R. 1996. The Literary and Theological Function of the Genealogy in Matthew's Gospel. I: *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, ed. David R. Bauer and Mark Allan Powell. Atlanta: Scholars Press. 271-310.

Beale, Greg K. 1997. The Eschatological Conception of New Testament Theology. I: *Eschatology in Bible & Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millennium*. red. Kent. E. Brower og Mark. S. Elliot. Downers Grove: InterVarsity Press. 11-52.

Bird, Michael F. 2007. *The Saving Righteousness of God: Studies on Paul, Justification, and the New Perspective*. Eugene: Wipf & Stock.

Bird, Michael F. 2011. Introduction. I: *Paul and the Gospels*. red. Michael Bird og Joel Willits. London: T & T Clark. 1-9.

Bornkamm, Günther. 1963. "End-Expectation and Church in Matthew." I: *Tradition and Interpretation in Matthew*, ed. Günther Bornkamm, Gerhard Barth, and Heinz Joachim Held. London: SCM Press. 15-51.

Carson, D. A., O'Brien, Peter T., Seifrid Mark A. (red). 2001. *Justification and Variegated Nomism*,



Mohr Siebeck, Tübingen.

Carter, Warren. 1994. *Households and Discipleship: A Study of Matthew 19-20*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 103. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Cope, Lamar. 1969. "Matthew XXV:31–46: 'The Sheep and the Goats' Reinterpreted." *Novum Testamentum* 11: 32–44.

Chae, Young S. Chae. 2006. *Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd: Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism and the Gospel of Matthew*. WUNT 2. Reihe 216. Tübingen: Mohr Siebeck.

Cuviller, Élain. 2009. Torah Observance and Radicalization in the First Gospel. Matthew and First-Century Judaism: A Contribution to the Debate. *NTS* 55, 144-159.

Davies, W. D. 1964. *The Setting of the Sermon on the Mount*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davison, James E. 1985. Anomia and the Question of an Antinomian Polemic in Matthew. *JBL* 104.4, 617-635.

Deines, Roland. 2004. *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias: Mt 5,13-20 als Schlüsseltext der matthäischen Theologie*. WUNT 177. Tübingen: Mohr Siebeck.

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*, red. Daniel M. Gurtner and John Nolland. Grand Rapids: Eerdmans. 53-84.

Dunn, James G. D. 1998. *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T & T Clark.

Dumbrell, W. J. 1981. "The Logic of the Role of the Law in Matthew 5:1-20." *Novum Testamentum* 23: s. 1-23.

Evans, Craig A. 2008. 'The Book of the Genesis of Jesus Christ': The purpose of Matthew in Light of the Incipit. I: *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels, Volume 2 : The Gospel of Matthew*. red. Thomas R. Hatina. London: T & T Clark. 61-72.

Foster, Paul. 2004. *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*. WUNT, 2. Reihe 177. Tübingen: Mohr Siebeck..

Foster, Paul. 2011. Paul and Matthew: Two strands of the early Jesus movement with little sign of connection. I: *Paul and the Gospels*. red. Michael Bird og Joel Willits. London: T & T Clark. 86-114.

Garlington, Don. 2010. The "Better Righteousness": Matthew 5:20. *Bulletin for Biblical Research*. 20.4, 479-502.

Gathercole, Simon J. 2002. *Where is Boasting: Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1-5*. Cambridge: Eerdmans.



- Giesen, Heinz. 1982. *Christliches Handeln: Eine redaktionskritische Untersuchung zum δικαιοσύνην-Begriff im Matthäus-Evangelium*. Frankfurt am Main; Bern: Peter Lang.
- Gray, Sherman W. 1989. *The Least of My Brothers: Matthew 25:31–46: A History of Interpretation*. Atlanta: Scholars Press.
- Grindheim, Sigurd. 2008. Ignorance Is Bliss: Attitudinal Aspects of the Judgment according to Works in Matthew 25:31-46. *Novum Testamentum* 50, 313-331.
- Guelich, Robert A. 1976. The Matthean Beatitudes: "Entrance-requirements" or Eschatological Blessings?. *JBL*, 415-434.
- Guelich, Robert A. 1982. *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*. Waco: Word Books.
- Gundry, Robert H. 2005. *The Old is Better: New Testament Essays in Support of Traditional Interpretations*. WUNT 178. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hagner, Donald A. 1992. "Righteousness in Matthew's Theology." In *Worship, Theology and Ministry in the Early Church*, red. Michael J. Wilkins and Terence Paige. Sheffield: Sheffield Academic Press. 101-20.
- Hagner, Donald A.. 1998. "Law, Righteousness, and Discipleship in Matthew." *Word and World* 18. 4: 364-71.
- Hare, Douglas R. A. 2000. How Jewish Is the Gospel of Matthew? *Catholic Biblical Quarterly* 62, 264-277.
- Harrington, Daniel J. 2008. Matthew and Paul, I: *Matthew and his Christian Contemporaries*. red. David C. Sim og Boris Repchinski. London: T & T Clark. 11-26.
- Hengel, Martin. 1987. Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund. *Theologische Rundschau* 52, 327-400.
- Kaminski, Carol M. 2004. *From Noah to Israel: Realization of the Primaeval Blessing After the Flood*. London: T & T Clark.
- Kampen, John. 1997. "'Righteousness' in Matthew and the Legal Texts from Qumran." I: *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge, 1995 : Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*. red. Joseph M. Baumgarten, et al.; Leiden: Brill. 461-87.
- Kingsbury, Jack Dean. 1988. *Matthew As Story*. Philadelphia: Fortress.
- Knowles, Michael. 1993. *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction*. Journal for the Study of the New Testament—Supplement Series 68. Sheffield: Sheffield Academic Press.



- Kupp, David D. 1996. *Matthew's Emmanuel: Divine Presence and God's People in the First Gospel*. Society for New Testament Studies Monograph Series 90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latham, James E. 1982. *The Religious Symbolism of Salt*. Paris: Éditions Beauchesne.
- Ljungman, Henrik. 1954. *Das Gesetz Erfüllen: Matth. 5,17ff. Und 3.15 untersucht*. Lund: C. W. K. Gleerup.
- Luomanen, Petri. 1998. *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation*. WUNT, 2. reihe. 101. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Luther, Martin. 1956. "The Sermon on the Mount." I: *Luther's Works* 21. red. Jaroslav Pelikan. Philadelphia: Fortress. 1-285.
- Luz, Ulrich. 1995. *The Theology of the Gospel of Matthew*. Translated by J. Bradford Robinson. New Testament Theology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luz, Ulrich. 1996. "Final Judgment (Matt 25:31–46): an Exercise in 'History of Influence' Exegesis." I: *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, red. David R. Bauer and Mark Allan Powell. Atlanta: Scholars Press. 271-310.
- Luz, Ulrich. 2005b. *Studies in Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Macaskill, Grant. 2007. *Revealed Wisdom and Inaugurated Eschatology in Ancient Judaism and Early Christianity*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 115. Leiden: Brill.
- Marxsen, Willi. 1989. *'Christliche' und christliche Ethik im Neuen Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Meier, John P. 1976. *Law and History in Matthew's Gospel*. Analecta Biblica 71. Rome: Biblical Institute.
- Mohrlang, Roger. 1994. *Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives*. Society for New Testament Studies Monograph Series 48. Cambridge: Cambridge University Press.
- Müller, Mogens. 1999. The Theological Interpretation of The Figure of Jesus in The Gospel of Matthew: Some Principal Features in Matthean Christology. *NTS*, 157-173.
- Müller, Mogens. 2007. Loven og hjertet. Bjergprædiken som pagsteolog. I: *Skriften i Skriften: Mellem Tradition og reception. Fjorten afhandlinger*. København: Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. 96-108.
- Müller, Mogens. 2011. Bundesideologie im Matthäusevangelium. Die Vorstellung vom neuen Bund als Grundlage der matthäischen Gesetzesverkündigung. *NTS* 58, 23-42.
- Nolland, John. 1996. No Son-of-God Christology in Matthew 1.18-25. *Journal for the Study of the New Testament* 62, 3-12.



- Novakovic, Lidija. 2003. *Messiah, the Healer of the Sick: A Study of Jesus as the Son of David in the Gospel of Matthew*. WUNT, 2. reihe, 170. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ortlund, Dane. 2009. Justified by Faith, Judged According to Works: Another Look at a Pauline Paradox. *Journal of the Evangelical Theological Society* 52 2. 323-39.
- Pennington, Jonathan T. 2007. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*. Supplements to Novum Testamentum 126. Leiden: Brill.
- Popkes, Wiard. 1989. Die Gerechtigkeitstradition im Matthäus-Evangelium. *ZNW* 80, 1-23.
- Powell, Mark A. 1995. Do and Keep What Moses Says (Matthew 23:2-7). *JBL* 114. 3, 419-435.
- Przybylski, Benno. 1980. *Righteousness in Matthew and His World of Thought*. Society for New Testament Studies Monograph Series 41. Cambridge: Cambridge University Press.
- Räsänen, Heikki. 1983. Paul and the law. WUNT 29. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Repschinski, Boris. 2006. “‘For He Will Save His People from Their Sins’ (Matthew 1:21): A Christology for Christian Jews.” *Catholic Biblical Quarterly* 68: 248-67.
- Reumann, John. 1982. *Righteousness in the New Testament: 'Justification' in the United States Lutheran-Roman Catholic Dialogue*. With responses by J. A. Fitzmyer and J. D. Quinn. Philadelphia: Fortress.
- Sanders, E. P. 2009. Covenantal Nomism Revisited. *Jewish Studies Quarterly* 16, 23-55.
- Seeley, David. 1994. *Deconstructing the New Testament*. Leiden: E. J. Brill.
- Seifrid, Mark A. 2000. *Christ, our Righteousness: Paul's theology of justification*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Seifrid, Mark A. 2001. Righteousness Language in the Hebrew Scriptures and Early Judaism. I: *Justification and Variegated Nomism: Volume 1, The Complexities of Second Temple Judaism*. WUNT 2. Reihe 140. Tübingen: Mohr Siebeck. 415-442.
- Sim, David C. 1993. “The Meaning of *παλιγγενεσία* in Matthew 19:28.” *Journal for the Study of the New Testament* 50: 3–12.
- Sim, David C. 1996. *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sim, David C. 1998. Are the least included in the kingdom of heaven?: The meaning of Matthew 5:19. *Hervormde Teologiese Studies* 54, 573-587.
- Sim, David C. 2002. Matthew's Anti-Paulinism: A Neglected Feature of Matthean Studies. *Hervormde Teologiese Studies* 58, 767–83.



- Sim, David C. 2007. Matthew 7.21–23: Further Evidence of its Anti-Pauline Perspective, *NTS* 53, 323-343.
- Sim, David C. 2008. Introduction. I: *Matthew and His Christian Contemporaries*. red. David C. Sim and Boris Repschinski. London: T & T Clark. 1-10.
- Sim, David C. 2009. Matthew and the Pauline Corpus: A Preliminary Intertextual Study. *Journal for the Study of the New Testament* 31, 401-422.
- Snodgrass, Klyne. 1996. Matthew and the Law. I: *Treasures New and Old: Recent Contributions to Matthean Studies*, red. David R. Bauer og Mark Allan Powell. Atlanta: Scholars Press. 99-128.
- Snodgrass, Klyne. 2008. *Stories With Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Stanton, G. N. 1992. *A Gospel for a New People*. Edinburgh: T & T Clark.
- Strecker, Georg. 1962. *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Strecker, Georg. 1988. *The Sermon on the Mount: An Exegetical Commentary*. oversat af O. C. Dean. Edinburgh: T & T Clark.
- Stuhlmacher, Peter. 1992. *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band 1, Grundlegung Von Jesus zu Paulus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stuhlmacher, Peter. 1994. *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*. Oversat af Scott J. Hafeman. Edinburgh: T & T Clark.
- Stuhlmacher, Peter. 2001. *Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective; with an Essay by Donald A. Hagner*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Talbert, Charles H. 2010. *Matthew*. Paideia Commentaries on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic.
- Verseput, Donald J. 2000. Anmeldelse af Petri Luomanen: *Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation*. *JBL* 119, 135-37.
- Via, Dan Otto. 1987. "Ethical Responsibility and Human Wholeness in Matthew 25:31–46." *Harvard Theological Review* 80: 79–100.
- Viljoen, Francois P. 2006. Jesus' Teaching on the Torah in the Sermon on the Mount, *Neotestamentica* 40.1, 135-155
- Viviano, Benedict. 2002. Anmeldelse af: Christof Landmesser: *Jungerberufung und Zuwendung zu Gott: ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthaischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9-13*. *Theological Studies* 63, 385-386.
- Waejetan, Herman C. 1975. The Genealogy as the Key to the Gospel According to Matthew. *JBL*



95.2, 205-230.

Wedderburn, A. J. M. 2004. Paul and Jesus: The Problem of Continuity. I: *Paul and Jesus: Collected Essays*. red. A. J. M. Wedderburn. London: T & T Clark.

Wenham, David. 2008. "The Rock on Which to Build: Some Mainly Pauline Observations about the Sermon on the Mount." I: *Built Upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew*, ed. Daniel M. Gurtner and John Nolland. Grand Rapids: Eerdmans. 187-206.

Westerholm, Stephen. 2007. Law and Gospel in Jesus and Paul. I: *Jesus and Paul Reconnected: Fresh Pathways into an Old Debate*. red. Todd D. Still. Grand Rapids: Eerdmans 19-37.

Willitts, Joel. 2011. Paul and Matthew: A Descriptive Approach from a post-new perspective interpretative framework. I: *Paul and the Gospels*. red. Michael Bird og Joel Willitts. London: T & T Clark. s. 62-85.

Wouters, Armin. 1992. "... wer den Willen meines Vaters tut": eine Untersuchung zum Verständnis vom Handeln im Matthäusevangelium. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Yang, Yong-Eui. 1997. *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 139. Sheffield: Sheffield Academic Press.