

”La viljen din skje på jorden slik som i himmelen.”

Kan en analyse av ordet ”thelēma” i Matteusevangeliet kaste lys over forståelsen av Fadervårs tredje bønn?



Kandidat: Sveinar Medhaug.

AVH504 – Spesialavhandling 30 ECTS.

Studieprogram for cand.theol.

Høstsemesteret 2009.

Veileder: Professor Hans Kvalbein.



**DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET**

Innholdsfortegnelse

Innholdsfortegnelse	2
Forord	4
1 Innledning	5
2 Introduksjon	7
2.1 Tekstkritiske kommentarer	7
2.2 Det tradisjonshistoriske spørsmålet	9
2.3 Norsk oversettelse	10
2.4 Nyere forskningshistorie	11
2.4.1. Oppsummering og kritikk	17
2.4.2. Et tilbakeblikk til en oldkirkelig tolkning	18
3 Analysen	19
3.1. Den som gjør min himmelske Fars vilje I	19
3.1.1. Hva kan vi si om ”thelēma” på bakgrunn av Matt 7,21-23?	22
3.2. Den som gjør min himmelske Fars vilje II	24
3.2.1. Hva kan vi si om ”thelēma” på bakgrunn av Matt 12,46-50?	27
3.3. Fars vilje er	29
3.3.1. Hva kan vi si om ”thelēma” på bakgrunn av Matt 18,10-14?	33
3.4. Hvem gjorde farens vilje?	35
3.4.1. Hva kan vi si om ”thelēma” på bakgrunn av Matt 21,28-32?	39
3.5. La viljen din skje	40
3.5.1. Hva kan vi si om ”thelēma” på bakgrunn av Matt 26,36-46?	46
3.6. Foreløpig oppsummering	48

4 Den tredje bønnen	51
4.1. La viljen din skje på jorden slik som i himmelen	51
4.1.1. Skjematisk oppsett av analyse	57
4.2. Sammenfattende synspunkter	58
4.3. Konklusjon	61
Litteraturliste	62

Forord

Jeg husker ikke når og hvor jeg hørte bønnen Fadervår for første gang. Kanskje var det rundt kjøkkenbordet hjemme, eller kanskje var det da jeg som barn var med mine foreldre i kirken? Derimot husker jeg at denne sentrale kirkebønningen tidlig fattet min interesse og nysgjerrighet. Hva betydde egentlig disse konsise bønnesetningene? De var ikke uten videre lett forståelige. Når Jesus ville at disiplene skulle be slik, så måtte jo disse bønnene sikte til noe veldig viktig. Det var denne nysgjerrigheten som fikk meg til å finne frem til det greske ordet **qethma** (no. vilje), som forekommer i den tredje bønningen, i en nytestamentlig konkordans. Der oppdaget jeg at samtlige forekomster av ordet i Matteusevangeliet dreide seg om *Fars vilje*. For meg var dette en ny lærdom som ble kimen til denne spesialavhandlingens hovedproblemstilling:

Kan en analyse av ordet ”thelēma” i Matteusevangeliet kaste lys over forståelsen av Fadervårs tredje bønn?

Forsidebildet til denne spesialavhandlingen heter ”Christus in Gethsemane” (1890) og er laget av tyskeren J. M. H. Hofmann (1824-1911). På tross av noen glorifiserte trekk, så har dette bildet grepet meg. Gethsemane-beretningen er en av de tekstene som blir tolket i min analyse.

Jeg vil rette en stor takk til professor Hans Kvalbein som har vært min veileder i arbeidet med denne spesialavhandlingen. Tilbakemeldingene fra Kvalbein har utvilsomt hevet kvaliteten på spesialavhandlingen. Jeg vil også takke førsteamanuensis Geir Otto Holmås, som i en tidlig startfase gav meg det nødvendige mot til å gå for den ovenfor nevnte hovedproblemstillingen. Til sist vil jeg takke bibliotekpersonalet ved MF for deres hjelpsomhet i alle praktiske ting.

Jeg har hatt stor glede og nytte av arbeidet med denne spesialavhandlingen. Mitt håp er at den også kan være til glede og nytte for de mange andre som søker Fars vilje sammen med meg.

Oslo, januar 2010.

Sveinar Medhaug

1 Innledning

Det greske substantivet **qełhma** (no. vilje, i fortsettelsen skrevet "thelēma") forekommer seks ganger i Matteusevangeliet (Matt 6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42). I samtlige av disse forekomstene dreier det seg, enten direkte eller indirekte, om *Fars vilje*. Tiltalen i Matteusversjonen av Fadervår lyder: "Vår Far i himmelen" (Matt 6,9a). I den tredje bønningen brukes det personlige pronomenet **sou** (no. din: 2. person entall) sammen med "thelēma". **Sou** peker her tilbake til tiltalen og viser at "viljen" er *Fars vilje*, i betydningen Guds vilje.

Mitt anliggende er at når samtlige forekomster av "thelēma" i Matteusevangeliet uttrykker *Fars vilje*, så burde man også vie større oppmerksomhet til bruken av ordet i disse tekstene når man tolker den tredje bønningen i Fadervår. På denne bakgrunn er min hovedproblemstilling i denne spesialavhandlingen i Det nye testamentet:

Kan en analyse av ordet "thelēma" i Matteusevangeliet kaste lys over forståelsen av Fadervårs tredje bønn?

Tolkninger av Fadervår og den tredje bønningen finner vi bevitnet allerede fra oldkirken av. Interessen for Fadervår har ikke stilnet siden den gang. Bare det siste tiåret har det kommet flere bidrag til forskningen. Noen av disse er gjengitt i min presentasjon av nyere forskningshistorie til Fadervårs tredje bønn. Slik Raymond E. Brown poengterte det allerede i 1965, er hovedproblemstillingen i tolkningen av den tredje bønningen spørsmålet om bønnens logiske subjekt.¹ Er dette en bønn om at Gud selv skal sette sin vilje igjennom, eller er dette en bønn om at mennesker på jorden skal være lydige mot Guds vilje? Spørsmålet om bønnens logiske subjekt har holdt seg levende og blir svært ofte relatert til i tolkninger av den tredje bønningen. Etter mitt skjønn gir de andre thelēma-tekstene i Matteusevangeliet viktige innspill til dette hovedspørsmålet. Derfor vil jeg også mene at en analyse av "thelēma" i Matteusevangeliet, i forkant av tolkningen av den tredje bønningen i Fadervår, er berettiget.

¹ Raymond E. Brown. "The Pater Noster as an Eschatological Prayer," i *New Testament Essays* (ed. R.E. Brown; London-Dublin: Geoffrey Chapman, 1965), s.235.

Denne nytestamentlige spesialavhandling består av tre hoveddeler:

Introduksjonen. Her begynner jeg med noen tekstkritiske kommentarer til Fadervår hos Lukas og Matteus, med hovedvekt på den tredje bønnen. Dernest følger jeg opp med det tradisjonshistoriske spørsmålet om den eldste versjonen. Her vil jeg særlig drøfte hvorvidt den tredje bønnen er sekundær. Så kommer en norsk oversettelsesvurdering av den tredje bønnen. Til sist gir jeg en presentasjon av nyere forskningshistorie til den tredje bønnen. Her presenterer jeg noen sentrale bidrag fra perioden 1965 – 2008. Denne presentasjonen avsluttes med en oppsummering og et kritisk innspill som legitimerer den påfølgende analysen. Samt et lite tilbakeblikk til en oldkirkelig tolkning av bønnen.

Analysen. Her tolker jeg hver enkelt thēlema-tekst foruten Fadervår selv (Matt 7,21-23; 12,46-50; 18,10-14; 21,28-32; 26,36-46). Siktemålet med tekstanalysene er å kunne si noe forklarende om "thēlema" på bakgrunn av bruken. Hva sikter ordet til i de aktuelle tekstene? Hvem er det logiske subjektet for verbalnomenet i de aktuelle tekstene? For å få en best mulig forutsetning for å kunne si noe presist om "thēlema" eksegerer jeg tekstene vers for vers.

I arbeidet med thēlema-tekstene bruker jeg i hovedsak to forskjellige Matteus-kommentarer. Dette er amerikaneren Donald A. Hagner sin to binds kommentar i serien *Word Biblical Commentary*² og sveitseren Ulrich Luz sin tre binds kommentar i serien *Hermeneia* i engelsk oversettelse.³ Analysen avsluttes med en foreløpig oppsummering med relevante observasjoner for den påfølgende tolkningen av den tredje bønnen i Fadervår.

Den tredje bønnen. Her begynner jeg med en tolkning av den tredje bønnen ut fra nærkonteksten – her i betydningen tiltalen og de tre første bønnene (Matt 6,9-10). Det blir her selvsagt viktig, slik som med de andre tekstene, å definere "thēlema" og bestemme dets logiske subjekt. Dernest presentere jeg noen sammenfattende synspunkter på bakgrunn av den foregående analysen, med konsekvenser for tolkningen av bønnen. Her forsøker jeg å svare på spesialavhandlingens hovedproblemstilling. Til sist kommer konklusjonen hvor jeg presenterer min forståelse av den tredje bønnen i Fadervår.

² Donald A. Hagner, *Matthew* (2 bind; WBC 33A-33B; Dallas, Texas: Word Books, Publisher 1993-1995).

³ Ulrich Luz, *Matthew* (3bind; Hermeneia; Translated by James E. Crouch. Minneapolis: Fortress Press. 2001-2007). Den tyske originalversjonen har fire bind.

2 Introduksjonen

2.1. Tekstkritiske kommentarer

Fadervår finner vi gjengitt i Matteusevangeliet, i Lukasevangeliet og i det kristne skriftet *Didaché* fra ca år 100 e.Kr. Matteus og *Didaché* er tilnærmet identiske versjoner, imens Lukas skiller seg ut med den korteste varianten av *Fadervår*. Matteusversjonen av *Fadervår* har seks bønnesetninger (jeg regner bønnen om å slippe fristelse og om å bli frelst fra det onde som én bønn). Lukasversjonen har fem bønnesetninger (leddet om frelse fra det onde mangler i bønnen om å slippe fristelse). Nedenfor har jeg sammenstilt Matteus- og Lukasversjonen:

Matteusversjonen slik den er oversatt i NT05. <i>Matteus 6,9-13.</i> Vår Far i himmelen! La navnet ditt helliges. La riket ditt komme. La viljen din skje på jorden slik som i himmelen. Gi oss i dag vårt daglige brød, og tilgi oss vår skyld, slik også vi tilgir våre skyldnere. Og la oss ikke komme i fristelse, men frels oss fra det onde. [For riket er ditt og makten og æren i evighet. Amen.]	Lukasversjonen slik den er oversatt i NT05. <i>Lukas 11,2-4.</i> Far! La navnet ditt helliges. La riket ditt komme. Gi oss hver dag vårt daglige brød. Tilgi oss våre synder, for også vi tilgir hver den som står i skyld til oss. Og la oss ikke komme i fristelse.
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

I de eldste kildene til Lukasevangeliet mangler den tredje bønnen fullstendig. De viktigste av disse tekstvitnene er P75 fra det 3. århundre, samt Codex Vaticanus (B) fra det 4. århundre. Andre tekstvitner har med den tredje bønnen. Disse vitnene er noe yngre og har trolig tilpasset seg Matteusversjonen av *Fadervår* som tidlig ble rådende i kirkens liturgi og gudstjeneste. De viktigste av disse er Codex Sinaiticus (Ⲁ) fra det 4. århundre, Codex Ephraemi Rescriptus (C) fra det 5. århundre, Codex Bezae (D) fra det 5. århundre og Codex Washingtonensis (W) trolig fra det 5. århundre. Vi merker oss altså at sentrale tekstvitner til Lukasevangeliet inkluderer den tredje bønnen i *Fadervår*, selv om de eldste tekstvitnene altså utelater den.

Når vi beveger oss over til Matteusversjonen av *Fadervår*, så er det første vi kan merke oss at ingen av tekstvitnene til Matteusevangeliet utelater den tredje bønnen fullstendig, slik som det blir gjort hos de eldste vitnene til Lukasevangeliet. Nedenfor er den tredje bønnen sitert på gresk med tekstkritiske tegn, slik den er skrevet i Novum:

genhqtw to; qe\hnavsou, ÁwJ eja oujranwáai; epi; fgh̃:

Á Noen få tekstvitner utelater sammenligningspartikkelen **wJ**. Bønnen kan da oversettes slik: ”La viljen din skje i himmelen og på jorden.” Da kommer det universelle aspektet ved bønnen veldig tydeligere frem (se oversettelsesdrøfting nedenfor). Den viktigste av disse tekstvitnene er Codex Bezae (D) fra det 5. århundre. D-teksten ble opprinnelig lest uten sammenligningspartikkelen, men dette ble senere endret. Også noen individuelle latinske manuskripter (a, b, c og k), to til fire bohariske tekstvitner, samt kirkefedrene Tertullian og Cyprian fra det tredje århundre, støtter denne lesemåten. Leseteksten i Novum (hvor sammenligningspartikkelen er inkludert) støttes av eldre tekstvitner enn D-teksten. Dette taler sterkt for at **wJ** opprinnelig var med i bønnen. Men når D-teksten, med noen få andre, ikke har med sammenligningspartikkelen viser dette at noe ulike varianter av bønnen har vært levende. Leseteksten i Novum er likevel så godt bevitnet at denne absolutt er å foretrekke. Tekstvitnene som støtter denne lesemåten er blant annet de to gamle og meget viktige majusklene Codex Sinaiticus (Ⲁ) og Codex Vaticanus (B), begge fra det 4. århundre. Andre tekstvitner for leseteksten er Codex Washingtonensis (W) trolig fra det 5. århundre, Z-teksten fra 6. århundre, Δ-teksten fra det 9. århundre, minuskelfamilien f¹ fra det 12. århundre, samt noen få andre manuskripter forskjellige fra Majoritetsteksten.

£ Det siste som vi kan merke oss er at flere tekstvitner har satt inn i teksten den tilhørende bestemte artikkelen **th̃** foran **gh̃**. De store konsekvensene for oversettelsen får ikke dette. På norsk oversetter vi uansett **gh̃** i bestemt form ”jorden”. Tekstvitnene som gjør dette er Codex Bezae (D) fra det 5. århundre, L-teksten fra det 9. århundre, Θ-teksten fra det 9. århundre, minuskelfamilien f¹³ fra det 13. århundre, samt Majoritetsteksten inkludert den bysantinske koine-teksten. Denne lesemåten støttes altså av flere tekstvitner, men er ikke like godt bevitnet som den valgte lesemåten i Novum.

2.2. Det tradisjonshistoriske spørsmålet

Er det den korte Lukasversjonen eller den noe lengre Matteusversjonen som er den eldste versjonen av Fadervår? Og er den tredje bønningen i Matteusversjonen av Fadervår sekundær? I tekstkritikken regner man som regel den korteste versjonen av en tekst som den eldste. Særlig når den korteste versjonen i det store og hele er å finne igjen i den lengre versjonen. Om så er tilfelle med Fadervår vil man da regne Lukasversjonen som den opprinnelige versjonen og Matteusversjonen som en senere og utvidet variant. Den anerkjente Joachim Jeremias er blant dem som forstår det slik.⁴ Den tredje bønningen er da et senere tillegg. Dette kan være riktig.

Som en motstemme til dette tar Brad Young ved *Center for Judaic-Christian Studies* i Austin Texas til orde, med støtte fra David Flusser ved *Hebrew University* i Israel, for at tendensen heller er at Lukas fjerner jødiske elementer i bønningen i stedet for å legge dem til. I motsetning til Matteus som skrev til jødekristerne, skrev Lukas til hedningekristerne. De hedningekristerne kjente til gresk mytologi som knyttet guden Zeus til himmelen. Jødiske elementer i Fadervår, slik som ”himmelen” i tiltalen og i den tredje bønningen, ville kunne skape stor forvirring i et ikke jødisk miljø, hevder Young.⁵ Jeg vil ikke avvise teorien, men den virker litt utradisjonell.

Som en mulig ”tredje vei” har vi Joseph Heinemann som, i lys av variasjoner i jødiske bønner generelt, stiller seg spørrende til om det i det hele tatt er meningsfullt å spørre etter en originalversjon av Fadervår.⁶ Som med andre Jesus-utsagn kunne Jesus selv ha gjengitt og lært bønningen muntlig i ulike versjoner. Dette er ikke usannsynlig. Jeg vil gi min tilslutning til den generelle oppfatningen innen bibelforskningen om at Fadervår stammer fra Jesus selv.⁷ Slik jeg ser det stammer den tredje bønningen fra Jesus selv, men dette kan vi ikke slå fast med sikkerhet. Begge versjonene av Fadervår har like stor autoritet som bønner gitt oss av Jesus. Dog det rent tradisjonshistorisk er mest naturlig å regne Lukasversjonen som den originale. I fortsettelsen forholder jeg meg til Matteusversjonen hvor den tredje bønningen alltid hører med.

⁴ Joachim Jeremias. “The Lord’s Prayer in Light of Recent Research,” i *The Prayers of Jesus* (ed. J. Jeremias; Philadelphia: Fortress Press, 1964) s.93

⁵ Brad Young. *The Jewish Background to the Lord’s Prayer* (Austin, Texas: Center for Judaic-Christian studies) s.3-4.

⁶ Joseph Heinemann. *Prayer in the Talmud: forms and patterns* (Berlin: Walter De Gruyter, 1977) s.43

⁷ Ullrich Luz, *Matthew 1-7* (Hermeneia; Transl. by James E. Crouch. Minneapolis: Fortress Press, 2007), s.311

2.3. Norsk oversettelse

genhqhtw to;qeʋhnavsou, wʋ ej oujranwʋkai;epi;gh˘:

genhqhtw – Dette er imperativ aorist formen av det uregelmessige verbet **ginonai** (no. å bli til, hende, skje). I Matt 6,10b sikter verbet trolig til at noe skal ”bli fullført”, ”bli utført” og/eller ”bli oppfylt”. På norsk så har vi ikke imperativ 3. person. Derfor har man ofte brukt hjelpeverbet ”la” når en har oversatt de tre første bønnene i Fadervår hvor dette forekommer.

to;qeʋhnavsou – Det greske substantivet ”thelēma” oversettes som regel med det norske ordet ”vilje”. I vår sammenheng sikter ordet antakelig til det Gud ønsker skal skje eller det som er villet av ham. Substantivet står i bestemt form og skal oversettes ”viljen”. I Matt 6,10b står ”thelēma” sammen med det personlige pronomenet **sou** i 2. person entall (no. din). Pronomenet står i genitiv og er slik å forstå som en subjektsgenitiv. **Sou** viser her tilbake til tiltalen ”Vår Far i himmelen.” og viser oss altså at ”thelēma” er ”Fars vilje”.

wʋ ej oujranwʋkai;epi;gh˘: Hvordan skal man forstå uttrykket ”**wʋ...kai;**”?

Alt I: Man kan oppfatte det som ”både... og”.⁸ Da får uttrykket en *universell* forståelse. Vi ber om at Guds vilje skal skje *både* i himmelen og på jorden. Matt 28,18 uttrykker en slik universell forståelse av Jesu allmakt (**ej oujranwʋkai;epi;gh˘**). Dersom meningen var å uttrykke en universell forståelse kan man innvende at man hadde klart seg meget godt uten konjunksjonen **wʋ** (se D-teksten ovenfor). Å oversette **wʋ** som ”både” er også noe misvisende.

Alt II: Man kan oppfatte det som ”slik... som”. Da får uttrykket en *kontrasterende* forståelse. Vi ber om at Guds vilje skal skje på jorden *slik som* [den nå skjer] i himmelen. Da blir **wʋ** forstått som en sammenligningskonjunksjon. Danker forstår **wʋ** slik og oversetter uttrykket ”**wʋ...kai;**” i Matt 6,10 som ”as...so”.⁹ Også jeg vil gi min tilslutning til at uttrykket skal forstås kontrasterende. Jeg mener Matteus uttrykker en kontrast mellom himmelen og jorden.

Som konklusjon på mitt oversettelsesarbeid vil jeg argumentere for den oversettelse som er valgt i Bibelselskapets bokmålsutgave av NT05. Denne oversettelsen er nær grunnteksten, får frem kontrasten og har et godt språk: ”La viljen din skje på jorden slik som i himmelen.”

⁸ Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (WBC 33A; Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1993) s.148. Hagner forstår uttrykket primært kontrasterende, men lister opp denne forståelsen av ” **wʋ...kai;**” som et mulig alternativ.

⁹ F. W. Danker, ”**wʋ**,” *A Greek-English Lexicon*, s.1104

2.4. Nyere forskningshistorie

Raymond E. Brown.¹⁰

Hovedutfordringen med å tolke den tredje bønningen, ifølge Brown, er å bestemme bønnens logiske subjekt. Er dette en bønn om at menneske skal lyde Guds vilje, eller er dette en bønn om at Gud selv skal sette sin vilje igjennom? Brown understreker at aorist passiv formen av **ginomai** (no. å bli til, hende, skje) antyder to aspekter: For det første tyder aoristen på at det er tale om at viljen skal skje på ett bestemt og endelig tidspunkt. Det er altså snakk om en engangshendelse og ikke snakk om en gradvis prosess der viljen er tenkt å skje mer og mer på jorden slik som i himmelen. For det andre tyder passiven på at det er Gud selv som er det logiske subjektet som skal la viljen skje (*passivum divinum*). Dette er en ærbødig måte å uttrykke handlinger som Gud selv skal gjøre.

Brown er opptatt av å gjøre rede for hvordan uttrykket "Guds vilje" kan forstås i Det nye testamentet. Det kan enten stå for Guds befalte bud og vilje. Eller det kan stå for Guds skapervilje i universet (Åp 4,11). Eller det kan stå for Guds frelsesplan gjennom Jesus Kristus. Den frelsesplan som i sin fullendelse har universets forløsning og alle tings underkastelse til Fars vilje i Jesus Kristus som sitt ultimate mål. Hele skaperverket omfattes i sin ytterste konsekvens av Guds frelsesplan. Når vi har en ny himmel og en ny jord, da har Fadervårs tredje bønn fått sin oppfyllelse, i følge Brown. Så når kirken ber den tredje bønningen, så ber den om at Gud vil sette igjennom den endelige eskjatologiske fullendelsen av sin frelsesplan. Dette betyr ikke at bønningen utelukker menneskelig samarbeid med denne Guds frelsesplan og vilje, men hovedvekten ligger altså på Guds egen gjerning. Slik Brown forstår det dreier den tredje bønningen seg saklig sett om det samme som den andre og første bønningen: Vi ber Gud hellige sitt navn ved å opprette sitt rike i fullkommenhet. De tre første bønnene uttrykker bare ulike aspekter ved den samme sak: Den eskjatologiske fullendelsen av Guds frelsesplan. Det spesielle ved den tredje bønningen er at den uttrykker det universelle og altomfattende aspektet ved Guds frelsesplan.

¹⁰ Brown, "The Pater Noster as an Eschatological Prayer," s. 217-253 (særlig s.234-238).

Oscar Cullmann.¹¹

Også ifølge Cullmann hører den tredje bønningen i Fadervår sammen med de to første bønnene om helligelsen av navnet og rikets komme. Når Cullmann spør hvorledes vi skal forstå hva som menes med "Guds vilje" støtter han seg til en artikkel skrevet av Gerhard Lohfink.¹² Lohfink argumenterer her for at "Guds vilje" skal forstås som "Guds frelsesplan". Bønningen skal dermed forstås som en bønn om at Gud skal fullende sin frelsesplan. Den fullendelse som allerede nå er en realitet i himmelen ber vi om at også skal bli en fullendt realitet på jorden. Lohfink avviser at "Guds vilje" sikter til menneskers tro eller etiske utførelse av Guds befalte vilje. Cullmann er i det store og hele enig med Lohfink, men han kan samtidig ikke se at ett slikt skarpt skille mellom menneskelig tro og Guds frelsesplan skal være nødvendig. I lys av Jesu identiske bønn i Getsemane mener Cullmann at menneskelig tro og innordning inn under Guds frelseplan er en integrert del av bønnens horisont. Det bedendes individs eget liv, kan ikke ekskluderes og er ikke likegyldig, men må ses som en integrert del av den helhetlige plan. Men hovedsaken er at vi ber Gud selv fullende sin frelsesplan og vilje.

C. Clifton Black.¹³

Black tolker de tre første bønnene i Fadervår sammen. Også han vektlegger linjen mellom de første bønnene og den jødiske Kaddisj-bønningen. De tre første bønnene er først og fremst å forstå som bønner om at Gud selv skal hellige sitt navn, opprette sitt rike og utføre sin universelle vilje. Slik forstått er dette eskjatologiske bønner som sikter mot Guds fremtidige inngripen i fullendelsen. Black antar en slik forståelse med bakgrunn i passiv-formene av verbene **agiazw** (no. å hellige) og **ginomai** (no. å bli til, hende, skje). Black forstår det slik at den tredje bønningen innholdsmessig favnes opp også i Lukasversjonen av Fadervår, selv om bønningen her er utelatt i de eldste håndskriftene. Dette igjen følger av at Black tenker at den første bønningen, om helligelsen av navnet, saklig sett innebefatter meningsinnholdet i dem alle

¹¹ Oscar Cullmann. *Prayer in The New Testament* (oversatt av John Bowden. London: SCM Press Ltd, 1995) s.37-67 (særlig s.47-51).

¹² Gerhard Lohfink, "Der präexistente Heilsplan. Sinn und Hintergrund der 3. Vaterunserbitte", in *Neues Testament und Ethik: für Rudolf Schnackenburg* (red. Helmut Merklein; Freiburg: Herder, 1989). s. 110ff

¹³ C. Clifton Black. "The Education of Human Wanting: Formation by Pater Noster." Side 248-263 (særlig s.255-257) i *Character & Scripture – Moral formation, community, and biblical interpretation* (redigert av William P. Brown; Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Co.,2002).

tre: Det dreier seg om at Gud skal gripe inn slik at det følger en universell anerkjennelse av ham som den han virkelig er: Gud. Selv om Black i hovedsak går for en eskjatologisk forståelse av bønner er han også opptatt av å understreke bønnens dypere mening: Når det bedende fellesskap ber Fadervår formes det til et folk som innser at dets dypeste behov og innerste lengsel er Gud og nåden til å gjøre Guds vilje. Slik får bønner etiske implikasjoner.

Birger Gerhardsson.¹⁴

Gerhardsson forstår det slik at første og tredje bønn er parallell til den andre bønner i Fadervår. Slik forstår han de tre første bønnene som en treleddet parallellisme. Å be på denne måten handler om at den bedende først og fremst stiller seg inn for Gud med ærbødig ærefrykt. Man viser lydighet mot Gud ved å uttrykke bønner om Guds egen sak, før man deretter uttrykker bønner som handler om eget behov for brød, syndsforlatelse og frelse fra det onde. Å tiltale Gud som "Far i himmelen" viser både intimitet mellom den bedende og Gud, men det sier også noe vesentlig om hvem Gud virkelig er: Han er Kongen, himmelens og jordens Herre (Matt 11,25). Han er Gud. For Gerhardsson synes det å være helt klart at de tre første bønnene er eskjatologiske bønner om hva Gud selv skal gjøre. Bønnene retter seg mot "Guds slutgiltige frälsningsingripen." Det er bare én – Gud selv – som kan opprette Himmelriket i sin fullkommenhet. Vi ber her om at Gud selv skal gripe inn med sin endelige dom og frelse. Også Gerhardsson forstår uttrykket "Guds vilje" som "Guds frelsesplan" eller annerledes uttrykket som "Guds kjærlighetsvilje". Selv om Gerhardsson forstår de tre første bønnene som parallell, understreker han at de uttrykker ulike sider av samme eskjatologiske sak: Helligelsen av navnet sikter mot at Gud skal åpenbare seg i herlighet. Rikets komme sikter mot at Gud skal ta all makt og innfri alle – ennå ikke – innfridde forventninger om Himmelriket. At Gud skal sette sin vilje igjennom sikter mot at Gud skal la sin gode vilje prege verden fullkomment og gjennomsyre menneskene. Gerhardsson forstår altså de tre første bønnene fullt og helt eskjatologisk.

¹⁴ Birger Gerhardsson, *Fadervår i Nya Testamentet* (Lund: Novapress, 2003) s.20-27

David Crump.¹⁵

Crump ser de tre første bønnene i Fadervår nærmest som paralleller. Å be om helligelsen av navnet, er å be om rikets komme som igjen er å be om at Guds vilje skal skje. Det ”nye” ved Crump er at han tar opp i sin forståelse en arv ifra kirkefaderen Origenes som gikk ut på å forstå tillegget ”på jorden slik som i himmelen”, som et utdypende tillegg til samtlige av de tre første bønnene. Guds trone er i himmelen. Der helliges navnet. Der regjerer riket. Der skjer viljen – fullkomment. Matteus sitt håp, i følge Crump, er at himmelen kommer til jorden. Slik forstått er disse bønnene eskjatologiske bønner. De sikter mot Guds endelige fullendelse av sin frelsesplan. Den plan som begynte med Guds løfte til Abraham i 1. Mosebok 12 og som skal få sin endelige avslutning i Jesu Kristi annet komme til jorden. Crump forstår altså i all hovedsak ”Guds vilje” som et uttrykk for ”Guds frelsesplan” som utspiller seg i historien. Selv om bønner retter seg mot tidens ende, vil ikke Crump være med på at den ekskluderer individets ønske om guddommelig veiledning for sitt liv her og nå. Når det kommer til spørsmålet om hvorvidt bønner skal forstås eskjatologisk eller etisk, så velger Crump en hybrid løsning for samtlige av de tre første bønnene. Vekten ligger på hva Gud selv vil gjøre, men hva den bedende selv skal gjøre kan ikke med et pennestrøk utelukkes fra bønnenes horisont. Jesus lærte disiplene å be slik som han selv gjorde (Matt 26,42), og dermed også å gjøre som han gjorde (Matt 10,38; 16,24). Vi ber om at Gud selv vil åpenbare seg i herlighet ved å hellige sitt navn, ved å la sitt rike komme og ved å sette sin endegyldige vilje igjennom. Men i mens vi ber Gud hellige sitt navn, kalles vi også til å leve et hellig liv. I mens vi venter på Guds rike, kalles vi også til å bære rikets frukter. Og i mens vi ber om at Guds vilje skal skje, kalles vi også til å lyde Guds vilje. Så lenge vekten forblir på det Gud selv vil gjøre, tar Crump til ordet for en hybrid løsning der vi ikke plent må velge mellom etikk eller eskjatologi.

Ulrich Luz.¹⁶

Luz ser de tre første bønnene nært sammen og er opptatt av bønnenes paralleller i jødisk bønnetradisjon. Luz arbeider med spørsmålet om subjektsbestemmelsen gjennomgående i sin

¹⁵ David Crump, *Knocking On Heaven's Door – A New Testament Theology of Petitionary Prayer* (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2006) s.113-131 (særlig s.126-128).

¹⁶ Luz, *Matthew 1-7*, s. 307-326 (særlig s.316-319).

tolkning av de tre første bønnene. Når det gjelder den første bønne er ikke Luz så sikker på at bønne utelukkende skal forstås eskjatologisk. Formuleringen er så generell at en nåtidig forståelse med enten Gud eller mennesker som det logiske subjektet også kan være sakssvarende. Samtidig poengterer Luz at dette primært er en bønn til Gud og ikke en selvpålagt utfordring fra den bedende selv. Når det gjelder den andre bønne regner Luz denne for å være det sterkeste eskjatologiske uttrykket i Fadervår. Samtidig lukker han ikke øynene for den kirkelige tolkningstradisjonen av bønne, som har gått i en mer etisk retning. Når det kommer til den tredje bønne innleder Luz med spørsmålet om bønnens siktemål er menneskelig eller Guddommelig handling. Med andre ord spørsmålet om det logiske subjektet. Skal Guds vilje skje gjennom Gud selv eller gjennom mennesker? Bønnens siste halvdel synes å forutsette at Guds vilje nå skjer i himmelen og at vi dermed ber om at Guds vilje også skal skje på jorden. Slik kan bønne forstås eskjatologisk. Jesu bønn i Getsemane blir allikevel det avgjørende for Luz. Jesus ba ikke bare om at Gud måtte handle etter sin egen vilje, men han ba også om kraft til å forene seg aktivt med denne viljen. Luz mener at det i tolkningen av den tredje bønne vil være uriktig å velge mellom enten Gud eller den bedende selv som det logiske subjektet. Jesus viste oss i Getsemane at dette henger sammen.

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.¹⁷

Ratzingers tolkning er ingen ren eksegetisk tolkning, men like fullt en tolkning som gjør krav på autoritet. Jorden er himmelens motpol, hevder Ratzinger. I himmelen skjer Guds vilje fullkomment. I Fadervårs tredje bønn ber vi om at jorden skal bli himmel. Også Ratzinger stiller spørsmålet: "Hva er Guds vilje?" Og han utdyper spørsmålet med to underliggende spørsmål: "Hvordan gjenkjenner vi den?" og "Hvordan kan vi utføre den?" Slik poengterer han allerede i spørsmålsformuleringen at Guds vilje er noe vi både skal søke å kjenne og søke å utføre. Det gjelder å bli ett med Guds vilje, slik som Kristus. Guds vilje kommer til uttrykk gjennom Guds åpenbarte ord. Kjernen her er Bergprekenen. Slik forstått er Guds vilje først og fremst å forstå som Guds lov til menneskets beste. Ratzinger knytter også Guds vilje til det gammeltestamentlige begrepet "rettferdig". Det gjelder å finne veien til enhet med Faderens vilje. Jesus var ett med Guds vilje. Igjennom Jesus skjedde Guds vilje fullkomment. Han er

¹⁷ Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI, *Jesus fra Nasaret Del 1. Fra dåpen i Jordan til forklarelsen på berget* (oversatt av sr. Anne Bente Hadland. Avenir forlag, 2007) s.98-102 (særlig s.101-102).

himmelen. Slik har Ratzinger også evangeliske satser i sin tolkning. Vi kan ikke bli rettferdige i oss selv, men trenger at Kristus drar oss til seg. Og det er først i fellesskapet med Ham at vi kan lære Guds vilje å kjenne. Bønnens hovedfokus er at vi må komme Gud nærmere. Slik at Guds vilje overvinner syndens tyngdekraft i våre liv og vi blir verdige vårt høyverdige kall: Å bli ett med Faderens vilje, slik som Kristus. Slik inneholder Ratzingers noe særegne tolkning både etiske og eskjatologiske perspektiver.

Hans Kvalbein.¹⁸

Kvalbein ser en nær sammenheng mellom de tre første bønnene i Fadervår. De er tre bønner som saklig sett sikter mot det samme: Fullendelsen. Vi ber Gud endegyldig om å hellige sitt navn ved å opprette sitt rike i fullkommenhet og på den måten sette sin frelsesvilje igjennom. Slik har Kvalbein en eskjatologisk forståelse av bønnene. De sikter mot hva Gud selv vil gjøre i de siste tider. Slik forstått er de tre første komplimenterende bønnene, først og fremst å forstå som evangelium. Like fullt kan Kvalbein tale om ”etiske implikasjoner i Fadervår” med følger for holdninger og handlinger. Og når det kommer til den tredje bønningen utelukker han ikke at også en etisk forståelse er innenfor bønnens horisont. Altså at bønningen også sikter mot at mennesker på jorden skal gjøre Guds vilje og på den måten innordne seg inn under denne, i den tiden som nå er. Uttrykket ”Guds vilje” skal i følge Kvalbein først og fremst forstås som Guds frelsesvilje – det Gud selv vil gjøre. Dernest er veien kort til å forstå uttrykket slik at bønningen også rommer Guds etiske vilje for menneskelivet på jorden. Den bedende disippelflokk skal lyde Guds vilje i sin livsvandring og bønn mot Guds rikets komme.

¹⁸ Hans Kvalbein. *Jesus – Hva ville han? Hvem var han? En innføring i de tre første evangeliens budskap.* (Oslo: Luther Forlag, 2008) s.183-199 (særlig s.189-191).

2.4.1. Oppsummering og kritikk

Slik Raymond E. Brown poengterte det, er spørsmålet om bestemmelsen av det logiske subjektet hovedutfordringen når man skal tolke den tredje bønnen. Dette gjenspeiles også i de gode forskningsbidragene som har kommet til senere. Fremgangsmåten er ofte ganske lik og dermed også resultatet. Mange trekker linjer til den jødiske Kaddisj-bønnen og de aller fleste tolker de tre første bønnene i lys av hverandre.

Mitt hovedinntrykk er at samtlige bidrag i varierende grad forsvarer en eskjatologisk forståelse av bønnen. Mest ensidig kommer dette til uttrykk hos Brown, Cullmann, Black og kanskje aller sterkest hos Gerhardsson. Selv om de tre førstenevnte kan tale om menneskelig innordning innunder Guds frelsesplan som en del av bønnens horisont. Mitt inntrykk er at det går et skille fra og med David Crump, som tar til motmæle mot å tvinges til å velge mellom etikk og eskjatologi. Hos Crump, Luz og Kvalbein ligger hovedvekten på det eskjatologiske, men disse tar også til ordet for en etisk forståelse av bønnen. Ratzinger har som nevnt både etiske og eskjatologiske perspektiver i sin tolkning. Dette gjør det nærliggende å plassere ham sammen med den siste gruppen, selv om han i enda sterkere grad vektlegger det etiske.

Mitt kritiske innspill til de ovenfor nevnte forskningsbidragene går mest på fremgangsmåten. Jeg mener ikke at den vanlige nærkontekstuelle fremgangsmåten, hvor man tolker de tre første bønnene i lys av hverandre, er gal. Men jeg mener at fremgangsmåten er noe begrenset. Som tidligere nevnt har jeg poengtert at "thelēma" brukes hele seks ganger i Matteusevangeliet (6,10; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31; 26,42). I samtlige av disse tekstene dreier det seg enten direkte eller indirekte, i likhet med den tredje bønnen, om "Fars vilje". Hvorfor gir man ikke mer oppmerksomhet til disse tekstene i forkant av tolkningen av Fadervårs tredje bønn? Noen av de nevnte bidragene ovenfor viser riktignok til Jesu bønn i Getsemanehagen, men hvorfor vier man ikke større plass til bruken av "thelēma" i hele Matteus-konteksten?¹⁹

Thelēma-tekstene gir etter mitt skjønn viktige bidrag til spørsmålet om det er Gud selv eller mennesker som er det logiske subjektet i den tredje bønnen. På denne bakgrunn er min hovedproblemstilling i denne spesialavhandlingen: Kan en analyse av ordet "thelēma" i Matteusevangeliet kaste lys over forståelsen av Fadervårs tredje bønn?

¹⁹ Kvalbein, *Jesus – Hva ville han? Hvem var han?* s.189-190 Denne kritikken blir noe urettmessig mot Kvalbein som i sin tolkning av den tredje bønnen, fotnoter inkludert, har henvisninger til samtlige thelēma-tekster i Matteusevangeliet.

2.4.2. Et tilbakeblikk til en oldkirkelig tolkning

Før vi går i gang med selve tekstanalysen av "thelēma" i Matteusevangeliet, så skal vi lytte til kirkefaderen Cyprians (år 200-258 e.Kr.) oldkirkelige tolkning av Fadervårs tredje bønn:

"Dette sier vi ikke for at Gud skal gjøre hva han vil, men for at vi kan gjøre hva Gud vil."²⁰

Cyprian tegner et bilde av det kristne menneske som både jord og himmel. Som jord preges vi av djevelen og syndens makt, derfor gjør vi ikke alltid som Gud vil. Som himmel preges vi av Ånden og dens kraft og søker å gjøre Guds vilje. Himmel og jord kjemper imot hverandre i den kristnes sjel. Derfor trenger den kristne å be til Gud om hjelp til å gjøre Guds vilje.

Allerede hos Cyprian registrerer vi en forståelse av tolkningssammenheng mellom denne bønningen og Jesu kjempende bønn i Getsemanehagen (Matt 26,42). Jesus bønn i Getsemane er en forbilledlig eksempelbønn for disiplene. Heller ikke de skal gjøre sin egenvilje, men innrette seg etter Guds vilje. Slik Sønnen adlød Faderens vilje, slik bør den kristne tjener meget mer adlyde sin Herres vilje. På spørsmålet om hva Guds vilje er, svarer Cyprian enkelt: "Guds vilje er det Kristus gjorde og lærte."²¹ Og om kampen mellom jord og himmel i vårt indre, sier han: "For Guds vilje er at det jordiske skal vike for det himmelske, at det åndelige og guddommelige skal få overmakt."²² Slik ser vi at Cyprians tolkning representerer en intern forståelse med individets vekst i Kristuslikhet som siktemål. Men Cyprians forståelse går også ut over dette til og blir en misjonsbønn om alle menneskers frelse i lys av Jesu misjonsbefaling (Matt 28,18ff). "Vi ber at de som ennå er jordiske ved sin første fødsel, må bli født av vann og ånd og begynne å være himmelske."²³ En misjonsbønn om at enda flere skal bli døpt og begynne å vandre som Jesu disipler.

Ratzinger må vel sies å være den som står Cyprian nærmest i aksent og innhold av de ovenfor nevnte bibelforskerne. Samtidig må vi kunne si at Cyprians tunge etiske forståelse, står i kontrast til den eskjatologiske hovedstrømning som vi har sett i de nyere bidragene ovenfor.

²⁰ Cyprian, "Herrens bønn." i *Hovedverker av den kristne litteratur – bind 1 fra oldkirken* (redigert av Ivar Welle; Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1968), s.89

²¹ Cyprian, "Herrens bønn." s.89

²² Cyprian, "Herrens bønn." s.91

²³ Cyprian, "Herrens bønn." s.91

3 Analysen

3.1. Den som gjør min himmelske Fars vilje I

Matteus 7,21-23.

²¹ Ikke enhver som sier til meg: 'Herre, Herre!' skal komme inn i himmelriket, men *den som gjør min himmelske Fars vilje* [**οἱ ποιῶν τὸ θελημα τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς**]. ²² Mange skal si til meg på den dagen: 'Herre, Herre! Har vi ikke profetert ved ditt navn, drevet ut onde ånder ved ditt navn og gjort mange mektige gjerninger ved ditt navn?' ²³ Da skal jeg si dem rett ut: 'Jeg har aldri kjent dere. Bort fra meg, dere som gjør urett!' Matt 7,21-23

Denne teksten er plassert mot slutten av Bergprekenen (Matt 5-7) – den første av Jesu fem taler i Matteusevangeliet. Forteksten (Matt 7,15-20) handler om advarsler og formaninger mot falske profeter. Eterteksten (Matt 7,24-27) inneholder en avsluttende lignelse med et lignende advarende og formanende mønster som forteteksten, men med et mer allment siktemål: Det gjelder for alle både å høre og gjøre etter Jesu ord, og slik ligne en klok mann som bygde huset sitt på fjell.

Ulrich Luz ser mange paralleller mellom forteteksten og Matt 7,21-23. Slik Luz forstår det refererer Matt 7,22f til de falske profetene i Matt 7,15.²⁴ Likevel mener han at perspektivet er bredere og mer allment i Matt 7,21, og at dommen over de falske profetene i v.23 er et advarende eksempel for hele menigheten.²⁵ Spørsmålet om hvilken gruppe det refereres til i Matt 7,22f vil jeg komme tilbake til nedenfor.

Donald A. Hagner deler inn Matt 7,21-23 slik at vers 21 er å forstå som en generell inngangsregel, imens versene 22-23 er et eksempel på hvordan det vil være når denne regelen iverksettes.²⁶ Dette virker logisk etter mitt skjønn, fordi det får frem den indre sammenhengen mellom versene.

²⁴ Luz, *Matthew 1-7*, s.376

²⁵ Luz, *Matthew 1-7*, s.379-380

²⁶ Hagner, *Matthew 1-13*, s.186

Matt 7,21 På generelt grunnlag kan det her være på sin plass å minne om at det å bekjenne Jesus som Herre representerer en av de tidligste særkristne bekjennelser (1 Kor 12,3; Fil 2,11). Rom 10,9 knytter denne bekjennelsen og troen på Jesu oppstandelse til selve frelsen. Herre-bekjennelse er et kjennetegn på en kristen. Spesielt innenfor Matteusevangeliet vekker allikevel uttrykket ”Herre, Herre!” umiddelbart assosiasjoner til lignelsen om brudepikene i Matt 25,1-13: I kontrast til de kloke brudepikene, så har ikke de uforstandige brudepikene med seg olje til lampene sine. Når brudgommen endelige kommer og brudepikene skal gå ut for å møte ham, så er ikke de uforstandige forberedt. De må først skaffe olje til lampene sine. De kloke brudepikene derimot er forberedt og går brudgommen i møte. Bryllupsfestens begynner og dørene blir stengt. Til sist kommer de uforstandige til festlokalet og roper utenfor døren: ”Herre, herre, lukk opp for oss!” Men brudgommen avviser dem. Lignelsen avsluttes med en formanende advarsel om å våke og være forberedt. Den sterke parallelle tiltalen i Matt 7,21 og Matt 25,11 gir vår tekst et eskjatologisk preg. Også flere aspekter i samme vers tyder på dette. I Matt 7,21 er det snakk om ”å komme inn i Himmelriket”. I Matt 25,10 er det snakk om ”å komme inn til bryllupsfesten”. Uttrykket ”**thn basileian twñ oujranwñ**” er i denne sammenhengen å forstå *konkret* som ”Det himmelske kongeriket”. Det tales altså om det eskjatologiske frelsesstedet. Jeg oppfatter uttrykket slik på grunn av ordene om å komme ”inn i” (**eiv**) og den eskjatologiske tekstsammenhengen. Det dreier seg altså om hvem som kommer inn til den fremtidige frelsen.

I Matt 7,21 gjør Jesus en kontrasterende sammenligning mellom de som *sier* (**legwn**) og de som *gjør* (**poiwn**). Jesus opponerer ikke mot å tiltale og bekjenne ham som Herre. Bekjennelsen er berettiget og saksvarende. I uttrykket ”ikke enhver” (**oupa~**) er det også underforstått ”men noen”. Det Jesus opponerer mot er de som *sier* uten å *gjøre* Fars vilje. Man må gjøre det man sier. Bekjenner man Jesus som Herre, så må man også leve med Jesus som Herre. Det kan være nærliggende å trekke den slutning ut i fra Matt 7,21 at de som kommer inn i Himmelriket og inn til frelsen, er de som holder liv og bekjennelse sammen. Matt 7,21 poengterer det klart at den som kommer inn i Himmelriket er den som ”gjør min himmelske Fars vilje”. Matt 12,50 identifiserer Jesu disipler som de som ”gjør min himmelske Fars vilje.” Dette kan gjøre det nærliggende å forstå det slik at Matt 7,21-23 advarer mot falskt disippelskap og underforstått formaner til sant.

Matt 7,22 Fremtidsformen av verbet **legw** (**efousin**/skal si) understreker fremtidsaspektet ved teksten. Uttrykket ”på den dagen” gir også spesielle eskjatologiske assosiasjoner og bekrefter tekstens eskjatologiske preg. Flere steder hos Matteus knyttes ”dagen” (**thamera**) til dommens dag (Matt 10,15;11,22; 11,24;12,36), når Jesus kommer igjen for å holde dom (Matt 24,42.50). Men også i GT og NT for øvrig sikter uttrykket ”på den dagen” til dommens dag (Jes 2,20; Amos 8,9;9,11; Sef 1,10.14; Sak 14,4; 2 Tess 1,10; 2 Tim 4,8). Matt 7,22f fremstiller Jesus som dommeren. Han har makt til både å vise bort og å lukke inn i Himmelen. Uttrykket ”Herre, Herre!” har vi kommentert ovenfor. Her merker vi oss bare at det gjentas og slik fungerer som et konkretiserende brukseksempel på den generelle inngangsregelen i Matt 7,21.

Det er særlig dette at de som forsvarer seg påstår at de har profetert i Jesu navn som gjør det nærliggende å tenke at denne gruppen er de falske profetene i Matt 7,15. Men om vi forstår det å profetere her noe videre som det ”å proklamere Guds budskap”, er det store likheter mellom denne gruppens gjerninger og de tolv sanne apostlers utsendelsesoppdrag i Matt 10,7-8a. Didaché kjenner både til omreisende lærere, apostler og profeter (Did 11,1-6). Min vurdering er at gruppen i Matt 7,22 meget vel kan sikte til de falske profetene i Matt 7,15, slik som Luz hevder, men etter mitt skjønn kan gruppen også forstås noe bredere som falske disipler generelt: Grupper som har opptrådt som utsendinger av Jesus, uten å være sanne disipler. Uansett virker det logisk, slik Luz hevder, at dommen over dem i det påfølgende verset fungerer som et advarende eksempel for hele Matteus-menigheten: Karismatiske aktiviteter i Jesu navn kan ikke erstatte en autentisk bekjennelse som viser seg i rettferdighet.

Matt 7,23 På dommens dag skal Jesus erklære til disse falske disiplene, ansikt til ansikt, at han aldri har kjent dem og han skal vise dem bort. Her har vi enda en parallell til lignelsen om brudepikene i Jesu domsord: ”Jeg kjenner dere ikke.” (Matt 25,12). Her i Matt 7,23 brukes verbet **ginwskw** (å kjenne, ha kjennskap til). I den parallelle uttalelsen i Matt 25,12 brukes det lignende verbet **oida** (å kjenne, ha kjennskap til, å stå i nær relasjon til). Det er **oida** som også brukes i Matt 26,72.74 når Peter fornekter at han er en disippel av Jesus. Når Jesus i Matt 7,23 uttaler ”Jeg har aldri kjent dere”, så er det ikke utenkelig at dette også er å forstå som en avvisning av disse som sanne disipler. I Joh 10,27 sier Jesus: ”Mine sauer hører min røst; jeg kjenner (**ginwskw**) dem og de følger meg.” Sanne disipler er kjent av Jesus. Også i 2 Tim 2,19 står det skrevet: ”Men Guds grunnvoll står fast, og den har et segl med denne innskrift: ”Herren kjenner (**ginwskw**) sine”, og: ”Hver den som bekjenner Herrens navn, må vende seg

fra urett (**ajlikia**/urettferdighet).” I Matt 7,23 identifiserer Jesus denne gruppen som de som gjør urett – de gjør det som strider med loven (**ajonia**: avledet av **nono**~/loven se f.eks. Matt 22,36). Det samme uttrykket brukes i forklaringen til lignelsen om ugresset. Ved verdens ende skal Menneskesønnens engler ta bort fra hans rike alle som gjør urett (Matt 13,41). Det motsatte av **ajonia** er **dikaiosumh** (no. rettferdighet). I Matt 5,20 sier Jesus: ”Dersom ikke deres rettferdighet langt overgår de skriftlærdes og fariseernes, kommer dere aldri inn i himmelriket.” Ut i fra sammenhengen er det her nærliggende å forstå **dikaiosumh** som etterlevelse av budene i Moseloven.

3.1.1. Hva kan vi si om ”thelēma” på bakgrunn av Matt 7,21-23?

I 2. Klements brev 4,1-5 møter vi en tydelig referanse til Matt 7,21.23 formulert som en bred advarende formaning til hele menigheten: Det gjelder å la bekjennelsen til Herren Jesus vise seg i god gjerning og ikke ende blant dem som blir vist bort. I Klementsteksten er det meget interessant at i stedet for å si ”den som gjør min himmelske Fars vilje”, så leser denne teksten ”men den som gjør rettferdighet.” (2 Klem 4,2b). Med andre ord, så er det nærliggende å forstå det slik at 2. Klements brev forfatter tenker at det ”å gjøre rettferdighet” er et synonymt uttrykk til det ”å gjøre Fars vilje”. At det med ”å gjøre rettferdighet” siktes til et liv etter Guds bud og kjærlighet til nesten blir klart av de påfølgende versene i 2. Klements brev. Mon tro om ikke også dette er beskrivende for Matteus sin forståelse av hva det er ”å gjøre (**poiew**) Fars vilje” i Matt 7,21? Luz mener det er ”rettferdighet” Matteus har i tankene når han skriver om ”å gjøre Fars vilje.”²⁷

De som gjør ”min himmelske Fars vilje” i Matt 7,21 er Jesu sanne disipler (se og Matt 12,49f), i motsetning til de falske. Slik sett kan vi si at ”Fars vilje” er det stikk motsatte av domsordet i Matt 7,23: Sanne disipler er kjent av Jesus og gjør rettferdighet/Fars vilje i motsetning til det å gjøre **ajonia** (urett). Sanne disipler er lik en klok mann som bygde huset sitt på fjell (Matt 7,24). Slik sett forklarer Matt 7,24 hva som ligger i ”thelēma” i Matt 7,21: ”Det er å høre Jesu ord og gjøre etter dem.” I denne konteksten sikter ”mine ord” særlig til Bergprekenen (Matt 5-7). Å gjøre rettferdighet er å følge loven slik den er tolket av Jesus i Bergprekenen. Å gjøre Fars vilje er også å følge loven og profetene slik disse er sammenfattet av Jesus: ”Å elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av all din forstand,

²⁷ Luz, *Matthew 1-7*, s.379

og din neste som deg selv.” (3 Mos 19,18; 5 Mos 6,5; Matt 22,37-40 ²⁸). Å gjøre mot andre det en vil andre skal gjøre mot seg (Matt 7,12). Slik kan vi tydelig forstå ”thelēma” i Matt 7,21 som *Guds etisk vilje* og mennesker som det logiske subjektet som skal gjøre Fars vilje. Men ”thelēma” sikter her til mer enn etterlevelse av normer; Det sikter til sant disippelskap.

Til sist kan vi merke oss at i sin tolkning av Matt 7,21 trekker Ulrich Luz en linje tilbake til Fadervår for å vise at Matteus kjenner til nåden: Disipler får tiltale Gud som Far (Matt 6,9a), og Fars vilje er ikke bare noe disipler skal fastholde å leve etter, det er også noe de får lov til å be om at skal skje (Matt 6,10b).²⁹

²⁸ ”På disse to budene hviler hele loven og profetene,” sier Jesus i Matt 22,40. Verbet som her i NT05 oversettes med ”å hvile” er det greske verbet **krenannuni**. Her i Matt 22,40 kan verbet også oversettes med ”å henge” i betydningen ”å være avhengig av”. Danker (*A Greek-English Lexicon* s.566) griper her til et bilde av en dør: Slik en dør henger på sine to hengsler, henger hele Det gamle testamentet på disse to budene.

²⁹ Luz, *Matthew 1-7*, s.379

3.2. Den som gjør min himmelske Fars vilje II

Matteus 12,46-50.

⁴⁶ Mens han ennå talte til folkemengden, kom moren og søsknene hans. De sto utenfor og ville gjerne snakke med ham. ⁴⁷ [Da var det en som sa til ham: «Din mor og dine søsken står utenfor og vil gjerne snakke med deg.»] ⁴⁸ Men Jesus svarte ham: «Hvem er min mor, og hvem er mine søsken?» ⁴⁹ Og han rakte ut hånden mot disiplene sine og sa: «Se, her er min mor og mine søsken. ⁵⁰ *For den som gjør min himmelske Fars vilje* [oṣti~ gar aj poihshto; qeyhma tou patrov nou tou ejn oujranoi~], er min bror og søster og mor.» Matt 12,46-50

Denne teksten er plassert helt til sist i kapittel 12. I kapittel 11 og 12 retter Jesus en særlig kritikk mot dem som ikke vil vende om og tro. I kapittel 12 er det flere gjengivelser av Jesus i konfrontasjon med fariseerne og de skriftlærde (Matt 12, 2.10.14.24.38). I denne sammenheng fungerer vår tekst som en positiv kontrastavslutning om de som vendte om og trodde.

Forteksten til Matt 12,46-50 (Matt 12,38-45) handler om den onde og utro slekt. Erteteksten (Matt 13,1-9) er den velkjente såmannslignelsen. Matt 12,46-50 har parallelltekster både i Markusevangeliet (Mark 3,31-35) og i Lukasevangeliet (Luk 8,19-21). Særlig interessant er det at Markus taler om "å gjøre Guds vilje" og at Lukas taler om de som "hører Guds ord og gjør etter det" der Matteus taler om den som "gjør min himmelske Fars vilje". Synoptikerne bruker altså tre ulike uttrykksformer for den samme sak. Jesu sanne familie [mor og søsken (bror og søster hos Matteus og Markus)] kjennetegnes ved at de gjør dette. Uttrykket i Luk 8,21 minner veldig om Matt 7,24 - verset som vi brukte som en tilnærmet definisjon på "thelēma" i tekstanalysen av Matt 7,21-23.

Uttrykksmåten i Matt 12,50 er identisk med uttrykksmåten i Matt 7,21. Det dreier seg fortsatt om "den som gjør (**poiew**) min himmelske Fars vilje". Men selv om det er nærliggende kan vi ikke uten videre slå fast at "thelēma" i Matt 12,50 sikter til det samme som i Matt 7,21. En tekstanalyse av Matt 12,46-50 med en forklaring av ordet som siktemål må først foreligge.

Matt 12,46-50 kan struktureres på følgende måte: Versene 46-47 fungerer som en innledning og foranledning til Jesu retoriske spørsmål og svar i vers 48 og 49. Vers 50 fungerer som en avsluttende konkluderende setning.

Matt 12,46 Det er en læresituasjon som her skisseres. Jesus sitter formodentlig inne i et hus (Matt 13,1) og lærer en folkemengde (**οϋλο~**). Huset må nok ha vært ganske fullt. Lukas beretter at Jesu mor og søsken ikke kom til på grunn av folkemengden, men det kan ikke ha vært flere tilstede enn at de alle fikk plass nok inne i et vanlig hus på den tiden. Matt 13,1 sett i lys av Matt 4,13 gjør det nærliggende å plassere hendelsen til Kapernaum ved Genesaretsjøen. Byen som Jesus bosatte seg i og som kalles Jesu "egen by" (Matt 9,1). En relativt liten by (1200-1500 innbyggere) i Galilea på Jesu tid. I kontrast til Markusevangeliet sier ikke Matteus noe om at Jesu biologiske familie var kommet for å ta hånd om Jesus fordi de mente at han var gått fra forstanden (Mark 3,21). Vekten ligger ikke her hos Matteus. At Marias mann tømmermannen Josef ikke nevnes tyder på at han var død.

Matt 12,47 Verset mangler hos flere gamle tekstvitner bl.a. hos Codex Vaticanus (B) fra det 4. århundre. Codex Sinaiticus (Ⲙ) fra det 4. århundre hadde det opprinnelig ikke med, men verset ble tatt med ved senere korrigeringer av Ⲙ. Versets funksjon er bare å gjøre leseren klar over at Jesus blir gjort oppmerksom på at hans biologiske familie stod utenfor og ville snakke med ham.

Matt 12,48 Her refereres det tilbake til **αυτω** (no. ham) i foregående vers. Dette tyder på at det faktisk var en som gjorde Jesus oppmerksom på familien utenfor. Jesus bruker denne anledningen til å stille et retorisk spørsmål, som han selv svarer på i det påfølgende verset. Det er i svaret vekten ligger hos Matteus.

Matt 12,49 Jesus identifiserer her sine egne disipler som sin sanne familie. Disiplene er hans mor og søsken. I antikken knyttet man idealer om gjensidig kjærlighet, nærhet, samhold, fellesskap, tilgivelse og overbærenhet, til det å være søsken (**αἰεὶ ἄδελφοί**).³⁰ Spørsmålet blir her presserende: Tar Jesus avstand fra sin biologiske familie? Det kan umiddelbart virke slik. Det er de innenfor og ikke de utenfor huset som er Jesu familie. Vi har tekster som tyder på at Jesu brødre til å begynne med ikke trodde på ham (Joh 7,5). Men Matt 27,55f taler om at Jesu mor Maria var blant kvinnene i Jesu følge som tjente ham. Og Apg 1,14 understreker at Jesu mor og søsken var med i urmenigheten. Ja, Jesu yngre brødre Jakob og Judas har hver sine

³⁰ *Det nye testamentet* (Det norske Bibelselskapet, 2005) ordforklaringer s.777-778

brev i Det nye testamentet. I lys av disse tekstene trenger vi ikke forstå det slik at Jesus gjør en negativ avgrensning fra sin biologiske familie, men at han gjør en positiv utvidelse av familiebegrepet. Ja, han definerer en ny familie. Kjennetegnet på at man er med i Jesu familie er at man er en Jesu disippel. Kallet til medlemskap i denne familien må ha forrang fremfor forpliktelser i ens biologiske familie (Matt 4,22; 8,21). Å tilhøre Jesus krever høyeste prioritet (Luk 14,26). Brudd med sin biologiske familie er intet krav for medlemskap. Disippelen Peter hadde hus og familie (Matt 8,14). Jesus selv forkynte Dekalogens bud om at man skulle hedre sin far og sin mor (Matt 15,4f). Allikevel, så kan oppbrudd eller utstøtelse fra sin biologiske familie bli en konsekvens av valget om å være en Jesu disippel (Matt 10,35f).

Jesu sanne familie – hans bror, søster og mor – har nå samme Far som Jesus selv. Disse får lov til å be til og tiltale Gud som Far (Matt 6,9a). Dette understreker Fadervår som Jesu sanne families bønn. Ja, som kirkens bønn. Disippelkirken er Jesu sanne familie. I Joh 20,17 gir Den Oppstandne beskjed til Maria Magdalena at hun skal gå til Jesu søsken og si at han stiger opp til ham som er ”min Far og Far for dere, min Gud og deres Gud.”

Ulrich Luz retter oppmerksomheten mot dette at Jesus ”rakte ut hånden” (**ejkteina~ thm ceira**) mot disiplene sine. I følge Luz sikter dette til mer enn bare at Jesus *pekte* på disiplene. Det sikter også til at disiplene er under Jesu *beskyttelse*.³¹ Når Peter begynner å synke strekker Jesus umiddelbart ut hånden for å redde ham (Matt 14,31). Dødsrikets porter skal ikke få makten over Jesu kirke (Matt 16,18). Jesus har lovet å være med disiplene alle dager inntil verdens ende (Matt 28,20). Ingen skal noen gang kunne rive Jesu disipler ut av hans hånd (Joh 10,28).

Til sist er det verdt å nevne at i uttrykket **ijlou**;(Se! Se her! Hør!) retter Jesus oppmerksomheten mot de som faktisk er der sammen med ham i huset (Matt 13,1). Jesu familie – Jesu disipler – er *sammen* med Jesus. I denne sammenheng er det interessant at det greske ordet for ”hus” (**oiko~**) også kan bety ”familie”. De som er sammen med Jesus i huset er Jesu sanne familie. Det parallelle hebraiske ordet til **oiko~** er **בית**. Dette hebraiske ordet brukes også om ”hus” og ”familie”, men det kan også betegne ”lærehus” (i betydningen ”skole”). Eksempler på dette har vi i de to kjente jødiske lærehusene i Jesu samtid ”Bet Hillel” (Hillels hus) og ”Bet Sjammai” (Sjammais hus).³² Den som hørte til Hillels hus fulgte

³¹ Ulrich Luz, *Matthew 8-20* (Hermeneia; Transl. by James E. Crouch. Minneapolis: Fortress Press, 2001) s.225

³² Kvalbein, *Jesus – Hva ville han? Hvem var han?* s. s.231

den skriftlærde Hillels lære. Den som hørte til Sjammais hus fulgte den skriftlærde Sjammais lære. Jesu disipler tilhørte "Bet Jeshua". Disiplene gikk i skole hos Jesus, de tilhørte "Jesu lærehus" og fulgte Jesu lære.

Matt 12,50 Vi har ovenfor nevnt at uttrykksmåten her er identisk med den i Matt 7,21. "Den" (**oḥti**~) referer her tilbake til disiplene i det foregående verset, men ordet har her også et videre sikte som en generell regel: Enhver som gjør Jesu himmelske Fars vilje er hans bror, søster og mor. Sånn sett tror jeg Donald A. Hagner har helt rett når han tenker at denne generelle uttalelsen også fungerer som en invitasjon til å bli med i Jesu familie.³³ Ja, til og med fariseerne inviteres med. De skriftlærde og fariseerne i forteksten, som krevde tegn for å tro, ble kalt for en ond og utro slekt. Denne slekten står i sterk kontrast til, og møter sin motpol i, Jesu sanne disippelfamilie. Disipler er mennesker som hører ordet, forstår det og bærer frukt (Matt 13,8.23). Disipler er mennesker som tok imot invitasjonen om å følge Jesus (Matt 4,19f). Det er mennesker som tok sitt kors opp og fulgte Ham (Matt 10,38). Det er her verdt å merke seg at Jesus eksplisitt nevner hunkjønnsordet "søster" (**ajlel fhy**). Kvinnelige disipler ble også regnet med i Jesu familie. Dette står i kontrast til jødisk tenkning om kvinners nedvurderte plass i synagogen og ellers i forhold til studier av Moseloven.³⁴ Jesus inkluderte altså kvinner i sin krets og familie av disipler.

3.2.1 Hva kan vi si om "thelēma" på bakgrunn av Matt 12,46-50?

I likhet med Matt 7,21 kan vi også forstå "thelēma" i Matt 12,50 som *Guds etiske vilje*. Det er mennesker som skal gjøre Fars vilje. Men kanskje enda tydeligere enn Matt 7,21-23 knytter Matt 12,46-50 det "å gjøre Fars vilje" til disippelskap. Ja, på bakgrunn av Matt 12,46-50 kan det være nærliggende å si at Fars vilje er disippelskap. Med Donald A. Hagner kan vi si at essensen i disippelskap er å gjøre (**poiew**) Fars vilje.³⁵ Fars vilje er å høre Jesu ord og gjøre etter dem (Matt 7,24). Slik forstått er det ikke noen vesensforskjellig på "thelēma" i Matt 7,21 og i Matt 12,50. Men i sistnevnte tekst er understrekningen av disippelskap enda mer fremtredende. I det å høre Jesu ord og gjøre etter dem ligger det også å vende om og ta imot evangeliet om riket (Matt 4,17. 13,8.19.23; Mark 10,15). Disiplene er Jesu familie fordi de

³³ Donald A. Hagner, *Matthew 14-28* (WBC 33B; Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1995) s.360

³⁴ Hagner, *Matthew 14-28*, s.360

³⁵ Hagner, *Matthew 14-28*, s.360

følger Jesu lære. I Joh 15,14 kommer Jesus med et liknende tilhørighetsmerke som i Matt 12,50. Jesu venner er de som gjør det han befaler. Uttrykket ”mine venner” (**φιλοι μου**) kan her forstås som et parallelluttrykk til ”min bror, søster og mor” i Matt 12,50.

I følge Hagner er Fars vilje den rettferdigheten som Jesus forkynte. Denne rettferdigheten hører nært sammen med budskapet om himmelrikets komme og kan ikke skilles fra kallet til disippelskap.³⁶ Igjen registrerer vi altså en kobling mellom ”thelēma” og **dikaïosunh** (no. rettferdighet).

Ulrich Luz kaller Matt 12,50 for en definisjon av disippelskap.³⁷ For det første, så handler disippelskap om å være sammen med Jesus. For det andre, så handler disippelskap om å gjøre Fars vilje slik Jesus har forkynt den. Det er å vise *lydighet* mot Gud, disippelfamiliens Far, og slik følge Jesu eksempel (Matt 26,42). Det er å holde alt det Jesus har befalt, og lære andre det samme (Matt 28,20). Det er å elske Gud og sin neste som seg selv (Matt 22,37-40). Det er å gjøre mot andre det en vil andre skal gjøre mot seg (Matt 7,12). Å gjøre Fars vilje er å tilhøre ”Bet Jeshua”: Det er å høre Jesu ord og gjøre etter dem (Matt 7,24).

Også Matt 12,50 har, i likhet med Matt 7,21, en tydelig referansetekst i 2. Klements brev. I 2 Klem 9,6-10,5 (særlig 9,11) tales det om å lovprise Gud av hjertet, gjøre Fars vilje, jage etter det gode, ja, gjøre det gode og flykte fra det onde. 2. Klements brevets forfatter har altså en tydelig etisk imperativ bruk av Matt 12,50. Menigheten skal gjøre Fars vilje slik at Gud kan ta imot dem som sønner.

Etikk er selvsagt et vesentlig aspekt i det ”å gjøre min himmelske Fars vilje”, men alltid innenfor rammen av disippelskap. En disippel er en som har vendt om og tatt imot Jesu budskap om Himmeleriket (Matt 4,17). Det er en som har blitt medlem i Jesu sanne familie/”Bet Jeshua”/ disippelkirken. Disse får nå be til og tiltale Gud som Far (Matt 6,9a). Og nettopp som barn av sin Far i himmelen kalles de til å være fullkomne slik som sin Himmelske Far (Matt 5,48). Guds *barn* skal ligne sin Far. Ja, Guds *folk* skal ligne sin Gud.

³⁶ Hagner, *Matthew 14-28*, s.360

³⁷ Luz, *Matthew 8-20*, s.226

3.3. Fars vilje er

Matteus 18,10-14.

¹⁰ Pass dere for å forakte en eneste av disse små! For jeg sier dere: De har sine engler i himmelen som alltid ser min himmelske Fars ansikt. ¹¹ [Menneskesønnen er jo kommet for å berge de bortkomne.]¹² Hva mener dere? Dersom en mann har hundre sauer og én av dem går seg vill, lar han ikke da de nittini være igjen i fjellet og går og leter etter den som er kommet på villstrå? ¹³ Og skulle han finne den – sannelig, jeg sier dere: Da gleder han seg mer over denne ene enn over de nittini som ikke har gått seg vill. ¹⁴ Slik vil heller ikke deres Far i himmelen [**ouw~ ouk ejtin qevhma ejprosqen tou`patro; uhwñ tou`eh oujanoi~**] at en eneste av disse små skal gå tapt. Matt 18,10-14

Denne teksten er plassert midt i Disippeltalen til Jesus i kapittel 18. Forteksten (Matt 18,6-9) handler om formaninger mot forførelser og fristelser. Erteteksten (Matt 18,15-18) handler om retningslinjer for menighetens praksis når en bror synder. Lignelsen i Matt 18,12-13 har en parallell i Luk 15,4-7. Selv om parallellteksten er lik i grunntrekk er den forskjellig i bruk. Hos Lukas brukes den for å forsvare Jesu omsorg for syndere og søken etter de bortkomne. Hos Matteus skal vi se at både bruken og sammenhengen er av mer indrekirkelig karakter.

Et spørsmål som må gis plass i en tolkning av Matt 18,10-14, er hvem uttrykket ”disse små” (**twñ nikrwñ toutwn**) refererer til? Fars *vilje* dreier seg jo nettopp om at han ikke vil at disse små skal gå tapt. Et annet sentralt spørsmål er hvilken logisk subjektsbestemmelse som tenkes innenfor horisonten av utsagnet i Matt 18,14? Ut over å si noe om hva ”thelēma” her er, må vi altså også si noe om hvilke handlinger den fører til, for hvem.

Ulrich Luz deler inn Matt 18,10-14 slik at vers 10 og 14 fungerer som en ramme rundt selve lignelsen i vers 12-13.³⁸ Først kommer en innledende formaning i vers 10. Dernest følger selve lignelsen i vers 12 og 13. Til sist kommer vers 14 med et læreutsagn om Fars vilje på bakgrunn av lignelsen.

³⁸ Luz, *Matthew 8-20*, s.437

Matt 18,10 Uttrykket ”disse små” (**twìn nikrwìn toutwìn**) brukes fire ganger i Matteusevangeliet (Matt 10,42;18,6.10.14). Hele tre av forekomstene er altså innenfor kapittel 18. I Matt 10,42 knyttes uttrykket til Jesu disipler. I Matt 18,6 knyttes uttrykket til de som tror på Jesus. Dette gjør det nærliggende å tenke at uttrykket også refererer til troende disipler av Jesus i Matt 18,10.14 (bl.a. Codex Bezae (D) fra det 5.århundre leser her ”disse små” med tillegget: ”som tror på meg”). Matt 18,10 formaner til ikke å forakte (**katafronshhte**) disse små. Uttrykket sikter her til det å se ned på og/eller tenke nedsettende om en av disse små. Paulus bruker det samme verbet når han taler om orden under Herrens måltid i 1 Kor 11,22: De fattige i menigheten, som ikke hadde med mat til måltidet, ble sittende sultne i skam imens de rike i menigheten fråtset i seg. En slik mangel på rettfærdig fordeling ødela fellesskapet og tenderte mot forakt for Guds menighet. Verbet brukes også to ganger i 1 Timoteusbrev (4,12; 6,12). I samtlige av disse nevnte versene dreier det seg om indirekkelige forhold. Dette kan tyde på at ”disse små” i Matt 18,10 sikter til en mindre gruppe innenfor den større menigheten som formaningen rettes mot (**Katafronshhte** står i 2. person flertall ”dere”). Ulrich Luz forstår det slik at uttrykket refererer til kirkemedlemmer som har kommet på villstrå.³⁹ Donald A. Hagner har satt som overskrift for hele tekstavsnittet: ”The Father’s Concern That No Disciple Perish”⁴⁰ En overskrift som røper en klar forståelse av ”disse små” som Jesu disipler. Andre del av vers 10 innledes med ordene ”For jeg sier dere:” (**legw gar uhiin**). Disse ordene brukes flere ganger i Matteus for å innlede viktige Jesus-utsagn (Matt 3,9; 5,20; 23,39). Andre del av vers 10 er ment som en underbyggende forklaring av den foregående formaningen, med den hensikt å endre synet på ”disse små”. De skal ikke foraktes, men derimot verdsettes høyt.

Ja, så verdifulle er ”disse små” at de har sine engler i himmelen som alltid ser Jesu himmelske Fars ansikt. I Tobits bok 12,12-15 møter vi engelen Rafael som trer frem for Guds herlighet for å minne ham om Tobits og Saras bønner. Noe av den samme tankegangen ligger nok også bak vårt vers. Englene bringer frem for Gud de små sin livssituasjon. Englene holder Gud kontinuerlig oppdatert om de små. Hebr 1,14 taler om englene som ånder i Guds tjeneste, som sendes ut for å hjelpe dem som skal arve frelsen. At Matt 18,10b nevner disse englene understreker Guds omsorg for disse små. Gud regner dem for å være så verdifulle at han

³⁹ Luz, *Matthew 8-20*, s.446

⁴⁰ Hagner, *Matthew 14-28*, s.524

sender sine engler ut for å våke over dem. Når Far i himmelen setter ”disse små” så høyt, så må ikke menigheten forakte dem, men heller vise dem omsorg som sine søsken.

Matt 18,11 Dette verset utelates av de eldste tekstvitnene bl.a. Codex Sinaiticus (Ⲙ) og Codex Vaticanus (B) fra det 4.århundre. Verset er trolig inspirert ifra Luk 19,10 hvor det fungerer som et generelt utsagn på bakgrunn av historien om Jesu møte med (”den bortkomne”) tolleren Sakkeus. Verset skaper en link mellom Jesu gjerning og den påfølgende lignelsen: Jesus er mannen som leter etter den bortkomne. Det er helt klart en nær sammenheng mellom Fars vilje og Jesu gjerning, men siden verset er et senere tillegg kan det ikke gis noen særlig vekt i tolkningen av Matt 18, 10-14.

Matt 18,12 Innledningsspørsmålet har her til hensikt å involvere tilhørerne i refleksjonen omkring hovedspørsmålet. For Jesus er det underforstått et bekreftende svar på spørsmålet (pga. bruken av **ou̅ji**). Det er selvsagt at mannen ville ha handlet slik. Men dette kan man jo stille spørsmål ved. For hvilken økonomisk ansvarlig sauebonde ville forlatt og risikert sikkerheten til 99 % av flokken sin med det håp å finne 1 prosent som har kommet på villstrå? Donald A. Hagner avviser at sikkerheten til de resterende 99 er et anliggende i lignelsen.⁴¹ Heller kan mannens/hyrdens handlemåte ovenfor denne ene, si noe om hans omsorg for alle sauene. Det han gjør for denne ene ville han ha gjort for dem alle, om de hadde kommet bort.

Planaw (no. å gå seg vill) er det greske ordet som her brukes for å betegne den som har kommet bort. Dette ordet kan også bety ”å føre vill” eller ”lede på villspor”. Av denne grunn brukes ordet en rekke ganger i kapittel 24 for å advare mot personer/grupper som vill føre folk bort fra troen (Matt 24,4.5.11.24). I samtlige av disse versene står verbet i aktiv, men i Matt 18,12 står verbet i passiv. Dette kan tyde på at den ene *passivt* har *blitt* ført vill av vranglære eller er *blitt* lokket til fall av andre. Fortekstens advarende ord mot forførrere kan tale for dette. Det er en åpning for denne passive forståelsen, men det er ingen tvingende nødvendighet at passivformen skal forstås med passiv betydning. F. W. Danker bemerker i sin ordbok at **planaw** i passiv ofte har en aktiv betydning.⁴² Ofte, men altså ikke alltid. Det er med andre ord fortsatt åpning for en passiv forståelse. Ertterteksten derimot kan kanskje belyse vårt vers og tale for en aktiv forståelse av **planaw** i v.12. I Matt 18,15 heter det: ”Dersom (**e̅jn**) din bror gjør en synd...” Her kan broren i v.15 forstås som en parallell til sauene som går seg vill i

⁴¹ Hagner, *Matthew 14-28*, s.527

⁴² F.W. Danker, ”**planaw**” *A Greek-english Lexicon*, s.821

v.12. Broren regnes da som villfaren fordi han *aktivt* har syndet. I rammen av lignelsen om sauene er det nok riktig å oversette verbet i medium ”gå seg vill”, men i tolkningen kan vi merke oss passivformen og verbets bruk i den videre Matteus-konteksten. Trolig kan passivformen av **planaw** her romme både en aktiv- og passiv betydning. Begge betydninger vil kunne beskrive en som har kommet på villspor. Vi skal til sist merke oss det åpenbare, men like fullt viktige, at denne ene som har gått seg vill opprinnelig hørte til i flokken sammen med de andre 99.

Matt 18,13 Uttrykket **ejan** (no. hvis) sier noe om usikkerheten rundt letingen. Det er ikke sikkert at mannen lykkes i å finne den bortkomne. Mannen i lignelsen viser seg som en omsorgsfull hyrde. Den enkelte er umistelig for ham. Det velkjente Jesus-uttrykket ”sannelig, jeg sier dere” (**ajhn legw uhin**) gir ekstra vekt til utsagnet som følger. Hyrdens glede (**cairw**) over å ha funnet igjen denne ene er betydelig.

Matt 18,14 Matt 18,14 innledes med **ouf~** (no: slik, på denne/samme måte) slik som det også gjøres i etterkant av lignelsen om den ubarmhjertige tjeneren (Matt 18,35). Ordet brukes her i disse tekstene for å innlede en generell læresetning (v.14) eller formaning (v.35) om Far i himmelen på bakgrunn av den foregående lignelsen. Slik hyrden ikke vil miste noen av sine, er det heller ikke viljen foran (ἐμπροσθεν) Far i himmelen at noen av ”disse små” skal gå fortapt.⁴³ Uttrykket ”disse små” i v.14 har nok et mer generelt siktemål til alle disipler. Dette rommer også mer spesielt de som har kommet på villstrå.

Vi merker oss at i motsetning til vers 12, som bruker verbet **planaw**, bruker vers 14 verbet **apowluni** (å forsvinne, dø, gå til grunne). Dette verbet har noe mye mer endelig over seg enn **planaw** (se f.eks. Matt 10,28). Her i v.14 er det ikke lenger noe poeng i å gå ut å lete, med håp om å finne igjen levende, fordi den som har kommet bort er død.⁴⁴ Vedkommende har gått fortapt (se også Joh 3,16). Denne endringen i verbbruken kaster også lys tilbake på lignelsen: Den som har gått seg vill (v.12) er på vei mot den endelige død (v.14), derfor gjelder det da enda mer å finne den igjen før så skjer.

⁴³ Hagner, *Matthew 14-28*, s.528

⁴⁴ Parallellteksten i Luk 15,4ff bruker **apowluni** gjennomgående i hele lignelsen. Dette er fordi verbet også kan oversettes med ”å miste”. Men i Matteusversjonen er endringen i verbbruken, etter min mening, en bevisst litterær faktor som forsterker poenget med å gå ut for å lete. Også Hagner bemerker verbendringens forsterkende effekt (Hagner, *Matthew 14-28*, s. 528).

3.3.1. Hva kan vi si om ”thelēma” på bakgrunn av Matt 18,10-14?

Det første vi kan merke oss er at ”thelēma” her står sammen med verbet **eijnv** (no. å være). I de fem andre thelēma-tekstene står substantivet enten sammen med verbet **poiew** (no. å gjøre) slik som i Matt 7,21; 12,50; 21,31 eller sammen med verbet **ginomai** (no. å bli, hende, skje) slik som i Matt 6,10; 26,42. Her i Matt 18,14 uttrykkes det hva Fars vilje er: At ingen av ”disse små” skal gå fortapt. Slik sett er det nærliggende å definere ”thelēma” i Matt 18,14 som *Guds frelsesvilje*. Denne frelsesviljen kommer sterkt til uttrykk i Jesu vrede over den som lokker til fall en av disse små (Matt 18,6). Denne frelsesviljen kommer sterkt til uttrykk i menighetens praksis når en bror synder – det gjelder å vinne sin bror tilbake igjen (Matt 18,15).⁴⁵

Uttrykket ”disse små” (**twñ nikrwñ toutwñ**) mener jeg spesielt refererer til menighetslemmer, som enten *passivt* har blitt forført eller *aktivt* har syndet, og som slik kan lignedes med en sau som har kommet på villstrå. Denne spesielle forståelsen av uttrykket i rammen av lignelsen trenger ikke å utelukke at det også kan ha et mer generelt siktemål om alle disipler i v.14.

Hvem er det logiske subjektet for *Guds frelsesvilje* på bakgrunn av utsagnet i Matt 18,14? Primært kan vi si at menigheten selv er det logiske subjekt. På den ene siden, så skal de vokte seg så de ikke fører en meddisippel til fall (Matt 18,6f). På den andre siden, så skal de forsøke å vinne sin bror tilbake igjen dersom han gjør en synd. (Matt 18,15-17). På denne måten kan vi si at menigheten selv skal assosiere seg med mannen/hyrden i lignelsen. Menighetssøsken skal vise omsorg for hverandre slik som en hyrde viser omsorg for sine sauer. Slik kan vi si at ”thelēma” i Matt 18,10-14 primært har mennesker som det logiske subjektet. Sekundært kan vi si at Gud er det logiske subjekt som våker over og holder seg oppdatert om de små via sine engler (Matt 18,10). Slik kan vi her tale om en dobbel subjektsbestemmelse av ”thelēma”.

Gjennom å beskrive hva Guds frelsesvilje er og gjennom å tegne et bilde av en kjærlig og omsorgsfull hyrde, former Matt 18,10-14 et *forbilde* for menighetens indre liv og en *basis* for

⁴⁵ Verbet ”å vinne” (**kerdainw**), som her brukes innledningsvis i etterteksten, benyttes også flere ganger av Paulus når han taler om sin misjonstjeneste som apostel i 1 Kor 9,19-22. Her er **kerdainw** brukt som et synonym til **swkw** (no. å frelse i 1 Kor 9,22).

menighetens praksis. Guds barn skal ligne sin Far. Den omsorg, kjærlighet og frelsesvilje som tilhører Faderen, skal gjenspeiles i menighetens indre liv og praksis.

Matt 18, 10-14 får frem Guds omsorg for den enkelte. En omsorg som menigheten skal vise. Dette er en indrekirkelig tekst. Menigheten skal vise omsorg for ”disse små” slik som hyrden viste omsorg for denne ene. Omvendelse er en nødvendighet (Matt 18, 15-17), men nåde er alltid en mulighet for den som har kommet på villstrå. For Fars frelsesvilje er at ingen av ”disse små” disiplene skal gå fortapt.

3.4. Hvem gjorde farens vilje?

Matteus 21,28-32.

²⁸ Men hva mener dere om dette: En mann hadde to sønner. Han gikk til den ene og sa: 'Min sønn, i dag skal du gå og arbeide i vingården.' ²⁹ 'Nei, jeg vil ikke,' svarte han. Men senere angret han og gikk. ³⁰ Faren gikk så til den andre og sa det samme til ham. 'Ja, herre, det skal jeg,' svarte han. Men han gikk ikke. ³¹ *Hvem av disse to gjorde som faren ville?* [**tiv ek twñ duø epojhsen to;qeyhma tou`patrov**]» «Den første,» svarte de. Da sa Jesus til dem: «Sannelig, jeg sier dere: Tollere og horer kommer før inn i Guds rike enn dere. ³² For Johannes kom og viste dere veien til rettferdighet, men dere trodde ham ikke. Tollerne og horene, derimot, de trodde ham. Men dere – selv om dere så dette, angret dere ikke da heller, slik at dere trodde ham. Matt 21,28-32

Kapittel 21-23 i Matteusevangeliet forteller om Jesu møte med Jerusalem-by. Kapittel 21 innledes med at Jesus rir inn i Jerusalem og blir hyllet av folkemengden som tok imot ham. Kapittel 23 ender med Jesu verop over fariseerne og de skriftlærde, samt Jesu såre klage over Jerusalem-by. Det er i denne sammenhengen Matt 21,28-32 er plassert. Forteksten til Matt 21,28-32 (Matt 21,23-27) handler om fullmakten for Jesu virke og Johannes-dåpens opprinnelse. Her møter vi Jesus i diskusjon med overprestene og de eldste. Ertterteksten (Matt 21,33-46) gjengir lignelsen om vinbøndene og arvingen, de jødiske ledernes reaksjon på denne, samt Jesu øvrige ord til dem på tempelplassen. Lignelsen om de to sønnene er uten synoptiske paralleller og er altså å regne som særstoff for Matteusevangeliet.

Tekstens struktur kan tenkes på følgende måte: Vers 28-30 gjengir selve lignelsen. Vers 31-32 gjengir applikasjon av lignelsen. Luz synes forbindelsen mellom lignelsen og applikasjonen er så svak at han konkluderer med at Matteus sin plassering av den er sekundær.⁴⁶ Hagner går

⁴⁶ Ullrich Luz, *Matthew 21-28* (Hermeneia; Transl. by James E. Crouch. Minneapolis: Fortress Press,2005) s.31

ikke så langt, men nøyer seg med å understreke at Jesu bruk av lignelsen må ha kommet overraskende på de jødiske lederne.⁴⁷ Hele teksten må være med i vår analyse av "thelēma".

Matt 21,28-29⁴⁸ Lignelsen åpner med et spørsmål til overprestene og folkets eldste (Matt 21,23). Vi er fortsatt inne på tempelplassen hvor Jesus nettopp har diskutert med de jødiske lederne. Åpningsspørsmålet knytter vår tekst nært til forteksten. Luz behandler Matt 21,23-32 som én tekst. Nå forteller Jesus den første av to lignelser til overprestene og fariseerne, som de oppfattet at dreide seg om dem selv (Matt 21,45). Åpningen på lignelsen: "En mann hadde to barn" (**teknōn**: sammenhengen viser oss at de var sønner), skaper en forventning om et velkjent lignelsesmønster. Faren er autoritetspersonen og de to sønnene viser kontrasterende oppførsel (For lignende mønster: Luk 15,11ff). Ordet "vingård" (**ajpelwā**) forekommer 10 ganger hos Matteus og samtlige av forekomstene er innenfor de tre lignelsene i kapittel 20-21. Dette gjør det nærliggende å knytte an lignelsene til Israels hus og folk (Jes 5,7). Denne første sønnen var til å begynne med åpenbart ulydig, men i etterkant angret han og gikk til arbeidet. Sønnen svarer med hjelp av **qelw** (å ville, å ønske) verbformen av substantivet "thelēma". Ordet som her oversettes med "å angre" **metanētonai** kan både sikte til det å angre i en slik forstand at man skulle ønske at det som ble gjort var ugjort, men det kan også sikte til det å skifte mening uavhengig av anger. Verbet vekker assosiasjoner til **metanoew** (å vende om, å skifte sinn: av **metanoia** omvendelse), men det har ikke den samme teologiske tyngden som dette sentrale verbet. Lignelsen forteller ikke noe om farens reaksjon på den første sønnens svar. Vi kunne kanskje forvente en reaksjon på en slik åpenbar ulydighet og indirekte brudd på Dekalogens 5. bud (2 Mos 20,12; Sir 3,8 Matt 15,4). Men fokuset i lignelsen ligger ikke på farens reaksjon, men på de to sønnenes kontrasterende svar og handlemåte.

⁴⁷ Hagner, *Matthew 14-28*, s.613

⁴⁸ Innledningsvis kan vi her kort merke oss at denne teksten har en avvikende lese måte hos enkelte tekstvitner: bl.a. Codex Vaticanus (B) fra det 4. århundre, Øteksten fra det 9. århundre og minuskelfamilien f¹³ fra det 13. århundre. Disse tekstvitnene endrer rekkefølgen i lignelsen slik at den sønnen som først sa nei, men siden angret og gikk til arbeidet, nevnes som nummer to. Svaret på spørsmålet om hvem som gjorde farens vilje blir da "Den andre". Denne omvendte rekkefølgen skyldes trolig en frelseshistorisk forståelse av lignelsen: Jødene, som ble tilbudt evangeliet først, avviste det. Men hedningene, som fikk tilbudet etter jødene, de tok imot det. Jødene/den første sønnens "ja" er da å forstå som deres ja til Guds lov, imens deres ulydighet er å forstå som deres ulydighet mot evangeliet. Hedningenes/den andre sønnens "nei" er da å forstå som deres nei til Gud i den gamle pakt, og deres lydighet da som deres mottakelse av evangeliet og den nye pakt i Jesus Kristus. Denne omvendte lese måten representerer isolert sett en logisk lignelse, men den er ikke like godt bevitnet som lese måten i Novums 27. utgave, og må derfor regnes som sekundær. Den passer heller ikke så godt inn i Matteus-konteksten. Her dreier det seg ikke om jøder og hedninger, men om to ulike grupper i Israels folk.

Matt 21,30 Den andre sønnen er i kontrast til den første til å begynne med tilsynelatende lydig, men han går aldri til arbeidet i vingården. Her er det viktig å merke seg forskjellen i hva de to sønnene *sier* og hva de to sønnene faktisk *gjør*. Selv om den første sønnen til å begynne med er ulydig i ord, så er han lydig i handling når det kommer til stykket. Og selv om den andre sønnen til å begynne med er lydig i ord, så er han ulydig i handling når det kommer til stykket. Denne kontrasteringen mellom hva man *sier* og hva man *gjør* minner om Matt 7,21: Det er ikke de rette ord, men de rette handlinger som veier tyngst. Den andre sønnen gjør ikke etter farens vilje, slik som den første sønnen.

Luz bemerker den andre sønnens noe uvanlige tiltaleform til sin far: ”herre” (**kurie**). Dette er hvordan en slave tiltaler sin herre, ikke hvordan en sønn tiltaler sin far.⁴⁹ Tiltaleformen har en forsterkende effekt på den andre sønnens tilsynelatende lydighet. Derfor blir det enda mer overraskende at han egentlig er ulydig. Tiltalen vekker også assosiasjoner tilbake til Matt 7,21 (”Herre, Herre”), og poenget gjentas: Det er ikke hva man *sier*, men hva man *gjør* som avgjør. Lydighet i ord kan aldri veie opp for ulydighet i handling. Den andre sønnens oppførsel minner oss også om Jesu innledende advarsel mot de skriftlærde og fariseerne i Matt 23,3b: ”For de *sier* ett og *gjør* noe annet.” De samtykket til loven, men var likevel ulydige mot den.⁵⁰

Matt 21,31 Her merker vi oss at ”thelēma” står sammen med **poiew** (no. å gjøre), slik som det også gjør i Matt 7,21 og 12,50. Spørsmålet kan også oversettes: ”Hvem av disse to gjorde farens vilje?” Jesus retter spørsmålet til de jødiske lederne som selv kommer med det innlysende svaret: ”Den første”. De jødiske lederne har nå ubevisst felt dom over seg selv. Svaret deres blir innledningen til Jesu domsord over dem. Tollerne (**telwñai**) og horene (**pornai**), disse som i de jødiske ledernes øyne var åpenbare syndere som stod Gud og loven midt imot, kommer før inn i Guds rike enn dem. Med verbet **proagw** (no. å gå foran, komme før) siktes det her trolig til det å gå på den veien som leder til Guds rike.⁵¹ Matteus bruker her det mindre brukte uttrykket **basileia tou`qeou** ”Guds rike” (slik som i Matt 6,33; 19,24), i stedet for det mer vanlige synonyme og unike Matteus-uttrykket **basileia twñ ouj`amwñ** ”Himmelriket”. Også her er en *konkret* forståelse nærliggende. Det dreier seg om å komme inn i (**eij**) Guds fremtidige kongerike – frelsens sted.

⁴⁹ Luz, *Matthew 21-28*, s.30 Luz har muligens rett i at tiltalen er noe uvanlig, men det kan her også nevnes at Sir 3,7 taler om å ære sin far og tjene sine foreldre som sine ”herrer”. Dette ordet fra Sirak vil, på den andre siden, også kunne forsterke den tilsynelatende villigheten til lydigheten som tiltale-formen antyder i Matt 21,30.

⁵⁰ Hagner, *Matthew 14-28*, s.613-614

⁵¹ Luz, *Matthew 21-28*, s.30-31

Matt 21,32 Årsaken til at tollerne og horene kommer før inn i Guds rike enn de jødiske lederne er fordi de vendte om og trodde Døperens budskap. Igjen er altså Døperen i fokus slik som i forteksten. Hos Matteus blir det veldig tydelig at Døperens budskap er identisk med Jesu budskap: "Vend om, for himmelriket er kommet nær." (Matt 3,2; 4,17). En avvisning av Døperen blir en avvisning av Jesus, fordi disse to hører sammen i Matteusevangeliet. Dette kan vi også si motsatt: En mottakelse av Døperen forbereder en senere mottakelse av Jesus.

Hagner forstår det slik at uttrykket **ej̄j ołw̄dikaiosunh~** (no. på rettferds vei) refereres til Døperens plass og funksjon i Guds frelsesplan.⁵² Døperen var Jesu forløper som forberedte folket på Jesu komme. Denne forståelsen av uttrykket fungerer da som en fin konklusjon på fortekstens spørsmål: Johannes-dåpen var i fra Himmelen/ i fra Gud. Døperen var sendt av Abrahams, Isaks og Jakobs Gud, men allikevel trodde ikke de jødiske lederne på ham. NT05 tar i sin oversettelse inn det norske verbet "å vise" for å få frem sin oppfattede forståelse av uttrykket. Men dette verbet forekommer ikke i grunnteksten. Direkte oversatt står det skrevet: "For Johannes kom til dere på rettferds vei."

I jødisk tradisjon refererer det "å gå på rettferds vei" til et liv som korresponderer med Guds vilje.⁵³ Derfor refererer Ordspråkene til "rettferds vei(er)" i *etisk* forstand (8,20; 12,28; 21,21). F.W. Danker plasserer **dikaiosunh** (no. rettferdighet) i Matt 21,32 som "*etisk* oppførsel".⁵⁴

Kanskje kan vi si at uttrykket **ej̄j ołw̄dikaiosunh~** her i Matt 21,32 har et dobbelt siktemål? Primært refererer uttrykket til Døperen selv: Han gikk på rettferds vei og levde et liv som korresponderte med Guds vilje. Uttrykket fungerer da som en konklusjon på fortekstens spørsmål om Johannes-dåpens opprinnelse (et spørsmål med betydning for om Johannes var en sann profet eller ikke). Det viser til Døperens rolle i Guds frelsesplan (se Hagner ovenfor). Sekundært referer uttrykket til Døperens forkynnelse og den veien han kalte folket til å gå på. Denne forståelsen gir god mening i lys av fortsettelsen i vers 32 som fokuserer på de to ulike responsene Døperen fikk: Tollerne og horene trodde. De jødiske lederne trodde ikke.

Vi skal til sist legge merke til at det samme verbet som ble brukt i lignelsen for "å angre" (**metanētonai** se Matt 21,29), her brukes om de jødiske lederne. I motsetning til den første sønnen som angret, angret ikke overprestene og de eldste, slik at de handlet på Døperens ord.

⁵² Hagner, *Matthew 14-28*, s.614

⁵³ Luz, *Matthew 21-28*, s.31

⁵⁴ F.W. Danker, "**dikaiosunh**" *A Greek-english lexicon*, s.248

3.4.1. Hva kan vi si om ”thelēma” på bakgrunn av Matt 21,28-32?

”Thelēma” står her sammen med verbet **poiew** (no. å gjøre). Lignelsens hovedpoeng er å gjøre Fars vilje. Dette blir tydelig ut fra Jesu spørsmål på bakgrunn av lignelsen i Matt 21,31a. I Matt 21,28-32 synes å være klart at ”thelēma” sikter til *Guds etiske vilje*. Det er mennesker som skal gjøre Fars vilje.

Om vi ser på forholdet mellom lignelsen og applikasjonen ut ifra et lydighets-perspektiv tror jeg vi her kan komme nærmere den intenderte meningen. De åpenbare synderne i folket, tollerne og horene, kan sammenlignes med den første sønnen. De var først ulydige mot Guds vilje og de gikk ikke på rettferds vei. Men senere, da Døperen Johannes kom, angret de sin ulydighet slik at de vendte om og trodde Døperens budskap. Da gjorde de Guds vilje og begynte å vandre på rettferds vei som leder til frelsen. Vingården i lignelsen knytter lignelsen til Israels hus, men kan her forstås som et synonym til Guds rike i applikasjonen. De tilsynelatende fromme (men skjulte synderne), de jødiske lederne i folket, kan sammenlignes med den andre sønnen. De var tilsynelatende lydige mot Guds vilje, og påberopte seg også å være det, men de var egentlig ulydige og gikk ikke på rettferds vei som fører til frelsen.

Døperen drev en bots-forkynnelse der mennesker responderte med å bekjenne sine synder og lot seg døpe med en omvendelsesdåp (Matt 3,6). De skulle dernest bære frukter som svarte til omvendelsen (Matt 3,8; Luk 3,12f). De skulle gå på rettferds vei, de skulle leve et liv som korresponderte med Guds vilje, de skulle gå på den veien som leder til Guds rike. Slik er det en sammenheng mellom ”å gå på rettferds vei” og det ”å gjøre etter farens vilje” i lignelsen.

Det ”å gå på rettferds vei” innebærer å være lydige mot *Guds etiske vilje* for livet. Det å gå på rettferds vei er også å gå på den veien som leder til den fremtidige frelsen. Matt 21,28-32 har et nært slektskap med Matt 7,21 i hovedpoeng: Det er de som *gjør* Fars vilje som kommer inn i Himmelriket, ikke de som bare sier det som rett er. Ja, det er de som viser seg lydige i *handling* som kommer inn i Guds rike. I Matt 21,28-32 er det tollerne og horene i Israels hus.

3.5. *La viljen din skje*

Matteus 26,36-46.

³⁶ Så kom Jesus sammen med disiplene til et sted som heter Getsemane, og han sa til dem: «Sett dere her, mens jeg går dit bort og ber.» ³⁷ Han tok med seg Peter og de to Sebedeus-sønnene, og han ble grepet av sorg og gru. ³⁸ Da sa han til dem: «Min sjel er tynget til døden av sorg. Bli her og våk med meg!» ³⁹ Han gikk fram et lite stykke, kastet seg ned med ansiktet mot jorden og ba: «Min Far! Er det mulig, så la dette begeret gå meg forbi. Men ikke som jeg vil, bare som du vil.» ⁴⁰ Da han kom tilbake til disiplene og fant dem sovende, sa han til Peter: «Så klarte dere ikke å våke med meg en eneste time? ⁴¹ Våk og be om at dere ikke må komme i fristelse! Ånden er villig, men kroppen er svak.» ⁴² Igjen, for andre gang, gikk han bort og ba: «Min Far! Kan ikke dette begeret gå meg forbi, men må jeg drikke det, så *la viljen din skje*. [**genhqtw to; qe\hmavsou**]» ⁴³ Da han kom tilbake, fant han dem igjen sovende, for øynene deres var tunge av søvn. ⁴⁴ Nå forlot han dem og gikk på ny bort og ba den samme bønningen for tredje gang. ⁴⁵ Så kom han tilbake til disiplene og sa: «Dere sover og hviler fremdeles? Nå er stunden kommet da Menneskesønnen skal overgis i synderes hender. ⁴⁶ Stå opp, la oss gå! Han som forråder meg, er nær.» Matt 26,36-46

Denne teksten er plassert midt i Jesu lidelseshistorie. Kapittel 26 og 27 i Matteusevangeliet omtaler Jesu lidelse og død. Matt 26,2 setter innledningsvis tonen for denne intense delen av evangeliet: ”Dere vet at om to dager er det påske, og Menneskesønnen blir utlevert for å bli korsfestet.” I forteksten (Matt 26,30-35) forutsier Jesus at Peter og disiplene kommer til å vende seg fra ham i nær fremtiden. I etterteksten (Matt 26,47-56) leser vi om arrestasjonen av Jesus, hans møte med forræderen Judas, og om disiplene som til sist flykter i fra det hele. Getsemane-beretningen finner vi gjengitt hos samtlige av synoptikerne (Mark 14,32-42; Luk 22,39-46). Det virker tydelig at Matteus bygger sin gjengivelse av beretningen på Markus. Lukas-versjonen er kortere og mangler den tredelte gjentagelsen av Jesu bønn til Faderen.

Getsemane-beretningen er svært interessant i vår analyse av "thelēma", hvor det overordnede spørsmålet er om analysen kan kaste lys over forståelsen av den tredje bønningen i Fadervår. Utenom det andre leddet om himmel og jord, møter vi i Matt 26,42 en parallell bønn til den tredje bønningen i Fadervår: "La viljen din skje." Jesu bønn rettes her også til "Min Far!". Selve tiltalen er altså også svært lik tiltalen i disippelfamiliens bønn: "Vår Far..." (Matt 6,9a). På bakgrunn av disse slående likhetene er det naturlig at analysen av Getsemane-beretningen gis en noe større plass enn det som har blitt gitt i arbeidet med de foregående thelēma-tekstene. Et veldig sentralt spørsmål i arbeidet med denne teksten er subjeksbestemmelsen av "thelēma".

Getsemane-beretningens struktur kan tenkes på følgende måte: Vers 36-38 fungerer som en innledning til de tre påfølgende og lignende bønnesekvensene i Matt 26,39-41; 42-43; 44-45a. Vers 45b-46 fungerer som et avsluttende klimaks hvor det blir klart at "timen er nå/kommet".

Matt 26,36 Vi er fortsatt på den første dagen i høytiden (Matt 26,17). Jesus og disiplene har spist det jødiske påskemåltidet sammen rundt bordet. Dette var normalt familiens festmåltid. At Jesus spiser dette måltidet sammen med disiplene sine sier noe om disippelflokken som Jesu sanne familie (Matt 12,46-50). Det var under dette jødiske festmåltidet at Jesus innstiftet nattverden (Matt 26,26-29). Etter å ha sunget lovsangen (Salme 113-118) gikk Jesus og disiplene ut til Oljeberget, på østsiden av Jerusalem, over Kedronbekken, og inn i Getsemanehagen (Joh 18,1). Stedet var trolig en olivenhage ved foten av Oliventrehøyden/Oljeberget. Jesu befaling om at disiplene skal sette seg (**kaqisate**) i dette første verset, skaper sammen med Jesu befaling om at disiplene skal reise seg (**egeiresqe**) i det siste verset, en narrativ ramme rundt det som skjer imellom: Jesus går et stykke bort for å be til sin Far. Dette at Jesus trekker seg tilbake for å være alene og be virker å ha vært en vanlig praksis i Jesu liv (Matt 14,23; Mark 1,35; Luk 5,16; 6,12), som han også lærte (Matt 6,6), men her i vår tekst er det en ekstraordinær situasjon som er bakteppet for bønningen.

Matt 26,37 De to Sebedeus-sønnene er brødrene Jakob og Johannes, sønner av fiskeren Sebedeus. Disse to ble av Jesus kalt for Boanerges – tordensønner (Mark 3,17). Peter, Jakob og Johannes var alle blant de aller første disiplene Jesus kalte ved Galileasjøen (Matt 4,18-22). Det kan virke som om disse tre representerte en form for "indre-kjerne" blant de tolv. Tidligere hadde Peter og de to Sebedeus-sønnene fått se Jesu herlighet (Matt 17,1-8). Da fikk de høre Himmelrøsten tale om Jesus som Sønnen og de fikk være vitner til Jesu

guddommelige storhet. Nå i Getsemane fikk de være vitner til Jesu menneskelige svakhet. Sorg (**lupeišqai**) og fortvilelse (**ajlhnonein**) begynte nå å herske/bre seg (**ajcw**) i Jesu indre.

Matt 26,38 Jesu bruker her språk i fra gammeltestamentlige klagesalmer for å beskrive sin egen situasjon (Sal 42,6.12; 43,5). Dette skjer også på korset i Jesu fortvilte spørsmål og rop (Sal 22,2; Matt 27,46). Det er et sterkt språk Jesus bruker i Matt 26,38a. Det er ikke videre enkelt å avgjøre hva som ligger i uttrykksformen, men det er klart at sorgen er intens og særs tung.⁵⁵

Hva er årsaken til Jesu frykt og sorg? Hagner tenderer mot en soteriologisk forståelse av frykten: Den skyldes at Jesus skal dø som ”bæreren av synd”, som av denne grunn må møte Guds vrede.⁵⁶ Selv mener jeg vi skal være noe tilbakeholdne med å legge for mye teologi inn i denne frykten. Samtidig virker det logisk at bakgrunnen for frykten skyldes at lidelsen, som tidligere har blitt forutsagt (Matt 16,21; 17,22-23; 20,17-19; 26,2.24), nå er ubehagelig nært forestående. I den andre delen av verset befaler Jesus at disse tre skal oppholde seg der i nærheten av ham og våke sammen med ham (**grhgoreite net þjþou**). Det påfølgende verset gjør det klart at det er en mindre avstand mellom de tre og den bedende Jesus selv i distanse. Dette med ”å våke” (**grhgorew**) kan hos Matteus brukes teologisk om ”å være beredt” (Matt 24,42.43; 25,13), men her i vårt vers sikter verbet trolig til det å være våken nattetid. I denne sammenhengen innebærer det også å være til støtte for sin Herre i en vanskelig krisesituasjon.

Matt 26,39 Dette å bøye seg innfor Gud slik at man ligger med ansiktet mot jorden bevitnes også i Det gamle testamentet (1 Mos 17,3; 1 Kong 18,39). Med dette viser man ærefrykt for Herren Gud. Dette er også de tre disiplenes momentane reaksjon på Himmelrøsten (Matt 17,6). Det er ikke utenkelig at man med denne kroppsholdningen også viser en form for underkastelse og implisitt villighet til lydighet mot Gud. I Jesu tilfelle er dette en nærliggende forståelse, men det kan her også være en momentan desperasjonshandling når fortvilelsen tårner seg.

⁵⁵ Ulrich Luz (*Matthew 21-28* s.395 f.23) viser her til Raymond Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narrative in the four Gospels* (bind I.; New York: Doubleday, 1994) s. 155. Brown nevner her fire mulige forståelser av Jesu ord i Matt 26,38a. I: ”Så sorgfull at jeg kunne dø.” II: Så sorgfull at det tar livet av meg.” III: ”Så sorgfull at jeg vil dø.” IV: ”Så sorgfull inntil jeg endelig dør.” Luz avviser III og IV.

⁵⁶ Hagner, *Matthew 14-28*, s.782

Luz bemerker at uttrykksmåten ”hvis det er mulig” (**ejdunaton ejstin**) ikke er en meningsløs bønneform til Gud.⁵⁷ Gud kan skifte mening (Jer 18,5-11; Jona 3,10). Men i dette tilfellet er Guds taushet og den negative språklige utviklingen i v.42 (”hvis det ikke er mulig”), begge med på å understreke at Menneskesønnens bestemmelse står fast.

Hva mener Jesus med referansen til ”begeret” (**pothrion**)? Jesus refererer også til dette begeret i Matt 20,22f. ”Begeret” viser primært til Jesu lidelse og død på korset.⁵⁸ Lidelsen og døden er det begeret Jesus må ”drikke”. Hagner mener at det også er relevant å knytte begeret i v.39.42 til ”Guds vredes beger” (Jes 51,17.22; Åp 14,10; 16,19).⁵⁹ Tanken er da at begeret inneholder Guds vrede over synden. Luz mener dette er en soteriologisk overfortolkning, men sier allikevel at det er korrekt å knytte begeret til Jesu død, slik som det gjøres i Matt 20,22f.⁶⁰ I lys av Jes 53,5ff mener jeg at vi ikke trenger å avvise tilknytningen til ”Guds vredes beger”.

Selv om Matt 26,27 refererer til et konkret vinbeger, så skal vi også legge merke til hva dette begeret inneholder: ”For dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange så syndene blir tilgitt.” Fra Det gamle testamente vet vi at Den gamle pakten mellom Gud og israelsfolket ble innviet med blodoffer (2 Mos 24,8). Fra Det nye testamentet vet vi at Den nye pakten i Kristus (Jer 31,31-34; Hebr 8,6-13; 9,15-22) ble innviet ved Jesu blod på korset. Er det noen sammenheng mellom Getsemane-begeret og nattverdsbegeret? Begeret i Getsemane, som det er Guds vilje at Jesus må drikke, er at han må gi sitt liv og sitt blod på korset. Han må være det offer som innvier Den nye pakten. Vi kunne kanskje sagt det slik at når Jesus ”drikker” Getsemane-begeret, så ”fyller” han nattverdsbegeret. Når jeg her trekker linjer mellom disse begrene, så er det *ikke* fordi jeg mener at Getsemane-begeret er nattverdsbegeret. Men jeg mener at det er en sammenheng mellom disse to begrene, fordi Getsemane-begeret er en viktig brikke i ”den større frelseshistorie” som nattverdsbegeret representerer og viser til.

Jesus bruker her i sin presisering i v.39 verbformen **qelw** (å ville, å ønske) av ”thelēma”. I denne presiseringen uttrykkes bønnen verbalt, imens den i v.42 uttrykkes med et substantiv. Jesu ønske er at begeret skal gå ham forbi, ”men ikke som jeg vil, bare som du vil.” I denne presiseringen og forutsetningen underordner Jesus sin egen vilje inn under Faderens vilje.

⁵⁷ Luz, *Matthew 21-28*, s.396

⁵⁸ I det kristne skriftet *Polykarps martyrium* (ca.156-160 e.Kr.) priser biskop Polykarp Gud fordi han har blitt funnet verdig til å få drikke ”Kristi beger”. Her refererer begeret til det å lide martyrdøden. Pol Mart 14,2.

⁵⁹ Hagner, *Matthew 14-28*, s.783

⁶⁰ Luz, *Matthew 21-28*, 396

Dette er et av de få eksemplene i Det nye testamentet hvor det er en tydelig kontrast mellom Guds vilje og Jesu vilje (se også Joh 6,38).

Kan denne presiseringen si oss noe om subjektbestemmelsen av bønnen? Dog uriktig, kunne det vært illustrerende å sette inn verbet ”å gjøre” i denne presiseringen: ”Men ikke som jeg vil [gjøre], bare som du vil [gjøre].” Det Jesus vil gjøre er å la være å drikke begeret. Det Faderen vil gjøre er å gi Jesus dette begeret å drikke, ofre sin sønn, og slik opprette en ny pakt. Vekten ligger på at Gud skal gjøre etter sin vilje, men dette innebærer også at Jesus er lydige og på den ene siden *passivt* lar Guds vilje skje med seg, og på den andre siden *aktivt* gjør slik Far vil.

Matt 26,40-41 De tre disiplene svikter i å støtte sin Herre. Jesus gjentar befaling om å våke og supplerer den nå med en befaling om å be. Disiplene skal be om at de ikke må komme i fristelse. Her har vi enda en parallell bønn til Fadervår: ”La oss ikke komme i fristelse.”(Matt 6,13a). Jesu utsagn om ”ånden” (**pneûma**) er ikke å forstå som et utsagn om Den Hellige Ånd, men som et utsagn om den delen av det indre menneskelivet som omhandler viljen. I kontrast til ”kroppen” (**sarx**), her i betydningen et instrument for ulike handlinger.⁶¹ Poenget er at selv om man gjerne vil noe i sitt indre, så er det en utfordring å gjøre det på grunn av kroppen som stritter imot. Primært referer nok dette utsagnet til disiplene. I sitt indre vil de så gjerne være til støtte for sin herre, både gjennom å våke og forbli trofaste, men begge deler viser de seg å være for svake til. Sekundært kan utsagnet også reflektere tilbake på Jesus selv og den lydighetskampen han nå kjemper. I sitt indre vil han gjerne være lydige, men kroppen stritter imot og gjør dette vanskelig. Forstått om Jesu lydighetskamp vil det her ikke være unaturlig å trekke en linje tilbake til presiseringen i v.39. Slik ”Guds vilje” og ”Jesu vilje” blir kontrastert i presiseringen, blir ”ånden” og ”kroppen” kontrastert i dette utsagnet.

Matt 26,42 Jesus vender nå tilbake til bønnen for andre gang. Det er både en kontinuitet og en utvikling i bønneformen. Tiltalen er fortsatt ”Min Far!” Den eventuelle muligheten for at begeret kunne gå forbi i den første bønnesekvensen, synes nå å være utelukket i den andre bønnesekvensen (**eijoujdunatai** /no. hvis det ikke er mulig). Getsemane-begeret må drikkes. Her i Jesu bønn står ”thelēma” sammen med (**ginomai**) slik som det også gjør i Matt 6,10b.

I Matt 26,54 sier Jesus noe veldig interessant. Om Jesus hadde villet kunne Far ha fridd ham ut i fra krisesituasjonen (Jesu lydighet er altså basert på frihet, ikke på tvang): ”Men hvordan skulle da skriftene oppfylles, de som sier at dette må skje (**ginomai**)”. Trolig tenker Jesus her

⁶¹ F.W.Danker, ”**pneûma**” s.833 pkt.3b, ”**sarx**” s.915 pkt.2c, *A Greek-English Lexicon*.

seg selv i rollen som Herrens lidende tjener (Jes 53,4ff).⁶² Uttrykksmåten i Matt 26,54 viser trolig tilbake til Fars vilje i v.42: Fars vilje er at skriftene skal oppfylles. Tanken om at det er noe som er forutsagt, gjennom profetene i skriftene, som skal oppfylles, kan knyttes til tanken om en "Guds [frelses]plan" (**thn boul hn tou`qeou**), som skal realiseres. Denne Guds frelsesplan realiseres når Guds vilje skjer og når Guds forutsagte løfter i skriftene oppfylles.

I Apg 21,14 møter vi en lignende uttrykksform som i Matt 26,42. Paulus fastholder å dra opp til Jerusalem, tross at Den Hellige Ånd har gjort det klart gjennom profeten Agabos at han der vil bli arrestert og utlevert til hedningene. Paulus medarbeidere og folket der i Cæsarea nøder Paulus innstendig til å la være å reise, men Paulus er på sin side villig til å dø i Jerusalem for Herren Jesu navn. Da Paulus medarbeidere ikke klarte å overtale ham, gav de opp og sa bare: "La Herrens vilje skje (**ginomai**)!" Medarbeiderne la nå Paulus fremtid i Guds hender. De overga saken til Gud og ba om at det måtte skje med ham slik Gud ville det. I v.42 er det Jesus selv som ber, men forståelsen er lignende: Jesus overgir sin sak til Gud og ber om at det må skje med ham etter Guds vilje.⁶³

Matt 26,43-44 For andre gang vender Jesus tilbake til de tre. Også denne gangen finner han dem sovende. Deres rolige søvn står i sterk kontrast til Jesu uro. Denne gangen vekker ikke Jesus disiplene for å konfrontere dem, men vender ensom tilbake til bønner for tredje gang og ber på samme vis. Luz bemerker at i bibelsk tradisjon betegner det å be tre ganger bønnens styrke og intensitet.⁶⁴ Paulus ba for eksempel Herren tre ganger om å ta bort tornen i kjødet (2 Kor 12,8). Didaché lærer at man skal be Fadervår tre ganger om dagen (Did 8,3). Dette gjenspeiler den jødiske praksisen med å be tre ganger om dagen (Sal 55,18; Dan 6,11).

Matt 26,45-46 For tredje og siste gang vender Jesus tilbake til de tre disiplene.⁶⁵ Bruken av **ijlou**(no. Se! Se her! Hør!) viser at det som følger er viktig: Timen (**hJwja**) er kommet.

⁶² Ti Gammeltestamentlige sitater hos Matteus har innledninger som inneholder verbet **plhrow**. Åtte av disse henspiller på tekster ifra profeten Jesaja. Se f.eks. Matt 8,17 for en henspilling på Jes 53,4. For mer om Matteus sin bruk av GT: Hagner, *Matthew 1-13*, liii

⁶³ I *Polykarps martyrium* (ca.156-160 e.Kr.) sies det at biskop Polykarp hadde muligheten til å flykte da de kom for å arrestere ham og føre ham til martyriet, men han ville ikke og sa bare: "Guds vilje skje." Pol Mart 7,1

⁶⁴ Luz, *Matthew 21-28*, s.397-398

⁶⁵ Både Hagner (*Matthew 14-28*, s. 784) og Luz (*Matthew 21-28*, s. 398) drøfter ulike forståelser av Jesu innledende ord til disiplene i Matt 26,45a her oversatt i spørsmålsform: "Dere sover og hviler fremdeles?". Hagner tenderer mot en tillatende imperativ forståelse av utsagnet: "Sov og hvil dere i den tiden som er igjen." Luz avviser dette og mener at utsagnet kan forstås på tre måter: I: Som et spørsmål (slik som i NT05). II: Eller en

Særlig i Johannesevangeliet refererer ”timen”, slik som her, til tiden for Jesu lidelse og død (Joh 2,4; 7,30; 12,27; 13,1; 17,1). I forkant av påskemåltidet sa Jesus at timen var *nær* (Matt 26,18), men nå – her i Matt 26,45 – er timen *kommet*. Menneskesønnen (**οἰκτιρῶν** **αἰνῶν**) skal nå bli overgitt i synderes hender. Det som frem til dette punkt bare har vært forutsagt (Matt 16,21; 17,22-23; 20,17-19.28; 26,2.24), er nå i ferd med å skje. Timen er kommet da Menneskesønnen skal tjene ved å gi sitt liv som løsepeng (b) **τοῦ** **υἱοῦ** **τοῦ** **ανθρώπου** (Matt 20,28).⁶⁶

Jesu befaling i v.46 om at disiplene skal stå opp og gå sammen med ham (**ἀναστῆτε** 1. pers. fl), er ikke ment som en befaling om å flykte, men som en befaling om å gå i møte dem som er kommet for å arrestere ham.⁶⁷ Med **οἰκτιρῶν** **με** (no. han som forræder meg) refereres det her til Judas Iskariot – han som i etterteksten leder arrestasjonsgruppen fra overprestene og folkets eldste. Menneskesønnen går nå lydlig og modig sin forræder og bestemmelse i møte.

3.5.1. Hva kan vi si om ”thelēma” på bakgrunn av Matt 26,36-46?

Det synes å være klart at ”thelēma” her i Matt 26,36-46 refererer til *Guds frelsesvilje*. Det er Gud selv som er det primære subjektet for ”thelēma” som bes å gjøre som han selv vil. Når Jesus ber om at Guds frelsesvilje må skje (**γίνωμαι**), så ber han om at Gud må gjøre slik han vil og har planlagt i henhold til sin store frelsesplan. Han ber om at Gud må fullende sin frelsesplan ved å sette sin frelsesvilje igjennom. Jesus ber om at Guds vilje må skje med seg. Samtidig viser utfrielsesmuligheten i Matt 26,54a at Gud ikke tvinger sin vilje igjennom, men knytter seg til Jesu frie tilslutning. Jesu lydighet er her av avgjørende betydning. Når Jesus ber om at Guds vilje må skje, så får dette *konsekvenser* for ham selv: Det innebærer at han bøyer sin motstridende egenvilje inn under Faderens vilje og ber om at Guds vilje må skje med seg. Ja, Jesus forener seg på sett og vis med Guds frelsesvilje og følger denne viljen i lydighet.

ironisk imperativ: ”Sov og hvil dere [uten å bry dere om mitt ønske om å be]!” III: Eller som en kritisk indikativ beskrivelse: ”Imens alt dette skjer, så sover og hviler dere.”

⁶⁶ ”Menneskesønnen” er den hyppigst brukte selvbetegnelse av Jesus (19 ganger hos Matteus, 9 ganger hos Markus, 12 ganger hos Lukas, 5 ganger hos Johannes). Bruken av tittelen i Matteusevangeliet kan vi groftlig dele inn i tre grupper: A) I referanse til Jesu liv (Matt 9,6; 11,19; 12,8; 13,37; 13,41). B) I referanse til Jesu død og noen ganger oppstandelse (Matt 12,40; 17,9.22; 20,18.28; 26,2.24.45). C) I referanse til Jesu eskjatologiske rolle (Matt 10,23; 16,27; 19,28; 24,44; 25,31). Tittelen brukes altså i avgjørende faser av frelseshistorien.

⁶⁷ Luz, *Matthew 21-28*, s. 398

Jesus er Den lydige Sønnen som underkaster seg Fars vilje og utfører sitt oppdrag i lydighet mot Guds frelsesplan. Jesu store fristelse i Getsemane er å være ulydig mot Guds vilje. Ja, sagt annerledes: Jesu store fristelse er å la være å ta sitt kors opp. Men Jesus motstår fristelsen og inntar sin spesielle plass og funksjon i Guds frelsesplan og er lydig mot Fars frelsesvilje.

Fars vilje er at Jesus skal ”drikke” Getsemane-begeret. Han skal dø på korset (Matt 27,50). Ved å gjøre dette gir Menneskesønnen sitt liv som løsepenge (Matt 20,28). Ved å gjøre dette utøser han sitt blod for de mange så syndene blir tilgitt (Matt 26,28). Igjennom dette oppretter Gud en ny pakt til frelse (Jer 31,31-34; Matt 26,28; Hebr 8,6-13; 9,15-22).

Med Hebreerbrevet kan vi uttrykke det slik: Guds vilje med Jesus er at han skal være det *offer* som oppretter og gjør Den nye pakten gyldig (Hebr 9,16f). Hebreerbrevets forfatter henspiller på Salme 40,7ff og forstår det slik at det er Kristus selv som taler: ”Se, her kommer jeg for å gjøre din vilje, Gud.” (Hebr 10,7a.9) Og den teologiske dybden av dette uttrykker forfatteren slik: ”I kraft av denne viljen er vi blitt hellighet ved at Jesu Kristi kropp ble båret frem som offer én gang for alle.” (Hebr 10,10). På den ene siden kan vi si at Jesus *gjør* Guds vilje når han er lydig og gir seg selv til å ofres. På den andre siden kan vi si at det er Gud som ofrer. Gud setter sin frelsesvilje igjennom og oppretter en ny pakt til frelse ved dette offeret.

Dermed kan vi tale om en dobbelt subjektsbestemmelse på bakgrunn av definisjonen av ”*thelēma*” som *Guds frelsesvilje* i Matt 26,42. Hovedvekten ligger på hva Gud selv vil gjøre: Gud setter sin frelsesvilje igjennom og lar det skje med Sønnen i henhold til sin frelsesplan. Far handler med Sønnen etter sin frelsesplan. ”*Thelēma*” har her Gud som primært subjekt. Men det Jesus selv gjør er ikke av uvesentlig art. Jesus kjemper, overvinner fristelsen og viser seg som Den lydige Sønnen: Jesus bøyer sin motstridende egenvilje inn under Faderens vilje. For Jesus innebærer dette konkret at han ikke rømmer, men går i møte dem som er kommet for å arrestere ham. Jesus faller ikke for fristelsen å være ulydig, men ”tar sitt kors opp” og går sin bestemmelse i møte. Ja, han forener seg med Guds frelsesvilje og følger den i lydighet. I passiv forstand lar Jesus Guds vilje skje med seg. I aktiv forstand gjør Jesus slik Far vil.

Jesus overgir seg og lar Guds vilje skje med seg, slik at skriftene skal oppfylles (Matt 26,54b). Uttrykksmåten i v.54 om at skriftene sier at dette må skje (**ginonai**) belyser etter min mening ”*thelēma*” i v.42: Guds vilje er at skriftene skal oppfylles. Her er det en nøye sammenheng: Når skriftene oppfylles skjer Guds vilje og Guds frelsesplan (**thn boulhn tou`geou**) realiseres. Dette viser dybden i Jesu siste ord på korset i følge Johannes: ”Det er fullbrakt!” (Joh 19.30).

3.6. Foreløpig oppsummering av analysen

Vi har nå analysert fem av seks thelēma-tekster i Matteusevangeliet. Hovedproblemstillingen i denne spesialavhandlingen er: ”Kan en analyse av ordet ”thelēma” i Matteusevangeliet kaste lys over forståelsen av Fadervårs tredje bønn?” Av denne grunn er det naturlig at vi i forkant av analysen av Matt 6,10b gir en foreløpig oppsummering av hva vi har observert.

Alle thelēma-tekstene relaterer til Fars-begrepet om Gud. I Matt 7,21 og 12,50 refererer Jesus til Gud som ”min himmelske Far” (NT05) eller ”min Far i himmelen” (**tou`patrov mou tou`ejh [toi~ bestemt artikkel kun foran i Matt 7,21] oujranoi~**). Her referer altså Jesus til Gud som sin egen Far i himmelen. I Matt 18,14 referer Jesus til Gud som ”deres Far i himmelen” (**tou`patro; uhwñ tou`ejh oujranoi~**). Her referer altså Jesus til Gud som disiplenes Far. Matt 21,31 skiller seg fra de andre thelēma-tekstene, fordi her referer Jesus helt enkelt til den menneskelige ”faren” (**oJpathr**) i lignelsen. Tekstanalysen gjorde det likevel klart at faren i lignelsen er å forstå som en metafor om Gud og Guds vilje. I Matt 26,42 tiltaler Jesus Gud med ordene ”Min Far!” (**pater mou**). I Fadervårs tredje bønn refereres det ikke direkte til Gud som Far, men indirekte ved hjelp av det personlige pronomenet (**sou**) i genitiv, som referer tilbake til tiltalen i Matt 6,9a ”Vår Far i himmelen.” (**Pater hhwñ oJejh toi~ oujranoi~**).

Gjennom Matteusevangeliet har vi blitt vant med at Jesus referer til Gud som sin Far (Matt 10,32.33; 11,27; 12,50; 18,10.19; 20,23; 25,34; 26,29). Og vi har blitt vant med at Jesus referer til Gud som disiplenes Far (Matt 5,48; 6,8.14.15.26.32; 7,11; 11,25). Men i Fadervår referer altså Jesus ikke til Gud som ”*min* Far i himmelen” eller som ”*deres* Far i himmelen” men som ”*vår* Far i himmelen”. Her brukes det personlige pronomenet 1. person flertall **hwñ**. Referansen til Gud som ”vår Far” finnes bare i Fadervår i Matteusevangeliet.

Vi kan merke oss at i samtlige thelēma-tekster så er det Jesus selv som taler. Ordene om Gud som Far kommer alltid i fra Jesu egen munn. Men Fadervår skiller seg på dette punkt noe i fra de andre thelēma-tekstene. I Fadervår er det fortsatt Jesus som taler. Det er han som lærer disiplene hvordan de skal be. Men her legger han på sett og vis samtidig tiltaleformen i munnen på disiplene sine og lærer dem selv å tiltale Gud med ordene: ”Vår Far i himmelen!”

Av de fem ovenfor analyserte thelēma-tekstene er det altså Matt 7,21; 12,50 og 18,14 som parallelt med tiltaleformen i Fadervår knytter Far direkte til ”himmelen”. Matt 26,42 knytter ikke Far direkte til himmelen, men blir allikevel den klareste parallellen til den tredje bønnen.

Dette kan vi si fordi i Matt 26,42 står ”thelēma” sammen med verbet **ginomai** (no. å bli, hende, skje) slik som i Matt 6,10b. I Matt 7,21; 12,50; 21,31 står ”thelēma” sammen med verbet **poiew** (no. å gjøre). I Matt 18,14 står ”thelēma” sammen med **eijniv**(no. å være). Matt 26,42 dreier seg i likhet med Matt 6,10b også om en bønn til Far. I de fire andre thelēma-tekstene dreier det seg på ulike måter om referanser til Far.

I min analyse av thelēma-tekstene har jeg forsøkt å klargjøre om det er mennesker eller Gud som er det logiske subjektet for ”thelēma” i de aktuelle tekstene. Noen ganger har det ikke vært enten – eller. I slike tilfeller har jeg gjerne brukt begrepene *primært* og *sekundært* for å vise hvor vekten ligger i subjeksbestemmelsen.

I min analyse har jeg benyttet begrepene *Guds frelsesvilje* og *Guds etiske vilje* for å klargjøre hvilken side ved Fars vilje som den aktuelle thelēma-teksten vektlegger. Nedenfor har jeg satt opp det foreløpige resultatet av min analyse skjematisk i forhold til de ulike kategoriene.

Matteus-tekst	”thelēma”		Subjeksbestemmelse	
	<i>Guds frelsesvilje</i>	<i>Guds etiske vilje</i>	<i>Gud</i>	<i>Menneske(r)</i>
Matt 7,21-23		X		X
Matt 12,46-50		X		X
Matt 18,10-14	X		(X)	X
Matt 21,28-32		X		X
Matt 26,36-42	X		X	(X)

Kommentar til skjema: Symbolet X markerer i hvilken kategori jeg har plassert de enkelte thelēma-tekstene. Symbolet (X) markerer det sekundære subjektet i tekster hvor jeg mener at det er dobbel subjeksbestemmelse.

La meg her komme med noen korte observasjoner på bakgrunn av resultatet med relevans for den videre tolkningen av den tredje bønningen i Fadervår:

- For det første synes jeg det er svært interessant at *ingen* av de fem til nå analyserte thelēma-tekstene utelukker menneske som subjekt – enten i primær eller sekundær forstand. Ja, i 4 av 5 tekster ligger den primære vekten på hva mennesker skal gjøre.

- For det andre er det svært interessant at det er gjennomgående og konsekvent at når "thelēma" stod sammen med verbet **poiew** (no. å gjøre) så definerte vi "thelēma" som *Guds etiske vilje* og menneske som det logiske subjekt (Matt 7,21; 12,50; 21,31). Men når "thelēma" stod sammen med verbet **ginomai** (no. å bli, hende, skje) så definerte vi "thelēma" som *Guds frelsesvilje* og Gud som det primære og logiske subjektet (Matt 26,42).
- For det tredje er det interessant at i de to tekstene hvor vi definerte "thelēma" som *Guds frelsesvilje* (Matt 18,10-14; 26,36-46) så konkluderte vi med en dobbel subjeksbestemmelse.

Før vi går videre ville det være fruktbart å spørre om hvorvidt vi kan trekke noen relevante helhetsperspektiver omkring "Fars vilje i Matteusevangeliet" på bakgrunn av analysen? Her skal jeg vokte meg for å overbetone noe enkeltperspektiv, men la meg her nøkternt skissere to mulige helhetsperspektiver:

Lydighet. Jeg synes det er tankevekkende at *lydighetsperspektivet* går igjen i arbeidet med thelēma-tekstene. I Matt 7,21-23 og 12,46-50 er det tale om lydighet mot Guds etiske vilje for livet. I Matt 18,10-14 beskrives Guds frelsesvilje som en basis for menighets omsorg for de små. Her er kanskje ikke lydighetsperspektivet så påfallende, men man kan likevel snakke om at menigheten er lydige mot Fars vilje når de lar denne viljen være en basis for sin omsorg for de små. I Matt 21,28-32 er det også tale om lydighet mot Guds etiske vilje for livet. Det er å gå på rettferds vei som leder til frelsen. Matt 26,36-46 representerer det tydeligste uttrykket for lydighetsperspektivet. Her bøyer Jesus sin motstridende egenvilje inn under Faderens vilje og viser seg som Den lydige Sønnen når han ber om at Guds vilje må skje med seg.

Disippelskap. Jeg synes også det er påfallende at *disippelperspektivet* går igjen i arbeidet med thelēma-tekstene. Matt 7,21-23 og 12,46-50 referer på ulike måter til Jesu sanne disipler. Matt 18,10-14 viser Guds omsorg for "disse små" blant disiplene. En omsorg menigheten skal vise. I Matt 21,28-32 er kanskje ikke disippelperspektivet så påfallende. Teksten taler om Døperen og de kontrasterende mottagelser hans budskap fikk. Men når det er en klar forbindelse mellom Døperens virke og Jesu virke kan vi bruke teksten til å si noe om at Jesu disipler skal gå på rettferds vei som leder til frelsen. I Matt 26, 36-46 er det Mesteren selv som er i fokus. Teksten taler om at disiplene mislykkes, men mer interessant i vår sammenheng er det at i denne teksten ber Jesus den samme bønne som han tidligere lærte disiplene å be i Fadervår.

4 Den tredje bønne

4.1. La viljen din skje på jorden slik som i himmelen

Matteus 6,9-13.

9 Slik skal dere da be:

Vår Far i himmelen!

La navnet ditt helliges.

10 La riket ditt komme.

La viljen din skje [**genhqtw to; qelhma sou**] på jorden slik som i himmelen.

11 Gi oss i dag vårt daglige brød,

12 og tilgi oss vår skyld,

slik også vi tilgir våre skyldnere.

13 Og la oss ikke komme i fristelse,

men frels oss fra det onde.

[For riket er ditt og makten og æren i evighet.

Amen.]

I min kritikk av den nyere forskningshistorien ble det understreket at jeg ikke mente at den vanligste nærkontekstuelle fremgangsmåten i tolkningen av den tredje bønne var gal, men at den etter mitt skjønn er noe begrenset. Mitt anliggende er at man også burde vie større plass til de andre tekstene hvor "thelēma" forekommer i Matteusevangeliet. I de sammenfattende synspunktene, som her følger etter tolkning ut i fra nærkonteksten, er dette hovedfokuset.

I min analyse av "thelēma" vil jeg avgrense meg til bare å kommentere Matt 6,9-10. Dette gjør jeg siden den første delen av Fadervår også er den mest relevante for min analyse. De to første bønnene har også paralleller i den jødiske Kaddisj-bønne (det ref. også til Guds vilje). Fadervår er plassert midt i Bergprekenen (Matt 5-7). Matt 6,1-18 er en sammenhengende

passasje som beskriver tre jødisk-kristne fromhetsgjerninger: Gaver til fattige, bønn og faste.⁶⁸

Matt 6,9a Jesus har akkurat formant mot å be slik som hedningene gjør ved å ramse opp mange ord (**battalogew** verbet kan også oversettes med "å bable"). Disiplene skal be på en annen måte. For Far i himmelen vet hva de trenger (Matt 6,8). Hos Forkynneren i GT finner vi en lignende formaning mot ordflom i bønn. Denne er interessant i lys av den tredje bønne: "For Gud er i himmelen og du på jorden, la derfor dine ord være få!" (Fork 5,1b).

Vi har tidligere nevnt og vist at Matteus referer svært ofte til Gud som Far. Her skal vi bare nevne at Matt 6,1-18 er den delen av evangeliet der det hyppigst refereres til Far. Hele 8 ganger i løpet av 15 vers refereres det til Far (Matt 6,1.4.6 (2).14.15.18 (2)). Det er mulig Hagner (ovenfor) har rett i at Matteus sin plassering av Fadervår i denne sammenhengen er en sekundær supplerings. Samtidig virker det ikke ulogisk at en opposisjon mot bønnebabling etterfølges av et konkret veiledende eksempel. Om Hagner har rett kan vi likevel innvende at Matteus sin innsettelse av Jesu undervisning om Fadervår her virker fornuftig.

Matteusversjonen av tiltaleformen i bønne er mye mer utbroderende enn Lukas sin nøkterne "Far!" (Luk 11,2). Men begge steder tiltales Gud som Far og det blir indirekte klart at den/ de bedende er Guds egne barn. Jesu disipler, som får lære å be Fadervår, er Guds barn. Bruken av det personlige pronomenet **hwhn** i 1. person flertall (no. vår) hos Matteus sier oss noe om Fadervår som en fellesskapsbønn. Det er en søskenflokk som her ber til sin Far i himmelen.

At Gud kalles for "Vår Far" understreker nærheten mellom Gud og Guds barn. Bare innenfor rammen av Bergprekenen har vi flere aspekter som understreker Guds omsorg for sine barn: Guds barn har en Far som vet hva de trenger før de ber ham om det (Matt 6,8). Guds barn formaner til ikke å bekymre seg for livet fordi de har en Far som kjenner deres behov (Matt 6,25-34). Guds barn har en Far som gir dem gode gaver når de ber ham om det (Matt 7,11).

Dette at det presiseres at Far er "i himmelen" understreker Guds store makt og opphøyethet. Matt 5,34 poengterer at himmelen er Guds trone (**qrono~**) og det påfølgende verset taler om Jerusalem som *Den store konges by*. Matt 23,22 betoner at Gud sitter på sin trone i himmelen. Den som sitter på tronen er konge. Når tiltalen i Fadervår knytter Far til himmelen, så kan det

⁶⁸ Hagner mener Matteus har utvidet delen om bønn (v. 5-8) med annet bønnestoff som stammer fra Jesus (v. 9-15). Dermed bryter Matteus den jevne rytmen i beskrivelsen av de tre forskjellige måtene å praktisere rettferdighet på (almisser v. 2-4, bønn v. 5-8, faste v. 16-18). Hagner, *Matthew 1-13*, s.145

forstås slik at tiltalen indirekte understreker at Far er *Den himmelske Kongen*. Den som sitter på den himmelske tronen er Den himmelske Kongen. Det ville språklig sett vært galt, men kanskje innholdsmessig riktig å omskrive tiltalen i Fadervår med ordene: ”Vår Far du som er Konge og sitter på din trone i himmelen.” Far i himmelen har altså uvanlig stor makt og kraft.

Når tiltalen i Fadervår både henspiller på at Gud er ”Far” og at Gud er ”i himmelen” får tiltalen frem kontrastene ved Gud. På den ene siden er Gud den nære og omsorgsfulle ”Far”. Og på den andre siden er Gud den mektige og opphøyde ”Himmelske Kongen”.

Det er interessant at når folket ber Gud om hjelp og frelse i Jesaja 63,15f, så appellerer de både til at Gud er deres Far (underforstått: en som har omsorg og for dem) og til at Gud er i himmelen (underforstått: en som har makt til å frelse). På denne bakgrunn kan vi forstå tiltalen som en *appell* om frelse. Ulrich Luz forstår tiltalen i Fadervår som et *løfte* om frelse.⁶⁹

Matt 6,9b Den første bønnen i Fadervår handler om at Guds navn skal helliges (**agiasqhtw**). I Kaddisj ønskes det at Guds navn skal helliges i den verden som Gud har skapt etter sin vilje. To spørsmål henger her sammen: Hva menes det med bønnen om at Guds navn skal helliges? Og hvem er det logiske subjektet som skal hellige Guds navn? **Tovojoma** (no. navnet) referer i denne sammenhengen generelt til Gud selv. Guds navn og Guds person kan ikke skilles.⁷⁰

For det første kan vi forstå bønnen som en bønn om at Gud selv skal hellige sitt navn. Hos profeten Esekiel i kapittel 20,9.14.22 kan vi lese om at Gud selv griper inn og handler for å forhindre at Guds navn skal bli vanæret (**bebhlow** no. verbet sikter til det å forårsake noe høyt aktet å bli identifisert med det alminnelige, ”å vanhellige” motsatt av verbet ”å hellige”). Videre i Esekiel 20,44 kan vi lese om at Gud handler til frelse for Israel for sitt navns skyld. Ja, det samme kan sies om Esekiel 36,22ff. Gud griper inn til frelse for et ulydig Israelfolk:

”Når jeg griper inn, israelitter, gjør jeg det ikke for deres skyld, men av hensyn til mitt hellige navn, som dere har vanæret blant de folkene dere kom til. *Hellig vil jeg gjøre mitt store navn* [**agiasw to;ojonamou to;mega**] som er vanæret blant folkene, ja, som dere har vanæret blant dem. Folkeslagene skal sanne at jeg er Herren, sier Herren Gud, når de blir vitne til at jeg åpenbarer min hellighet blant dere [**agisqhnaivne ejh ubin kat jfqaal mou; aujwn**]. Jeg henter dere fra folkeslagene, samler dere fra alle landene

⁶⁹ Luz, *Matthew 1-7*, s.315

⁷⁰ Hagner, *Matthew, 1-13*, s.148

og fører dere hjem til deres eget land. Og jeg stenker rent vann på dere, så dere blir rene. For all urenheter som skyldes de mange avgudene, vil jeg rense dere. Jeg vil ta steinhjertet ut av kroppen deres og gi dere et kjøtt hjerte isteden. Jeg lar dere få min Ånd inne i dere, og gjør det slik at dere følger mine forskrifter og tar vare på mine lover, så dere lever etter dem.” Esekiel 36,22-27.

Gud selv helliger sitt navn når han frelser og fører sitt folk hjem til deres eget land. Her i Esekiel 36,22-27 synes jeg det er tankevekkende at selv om det er Gud som helliger sitt navn, så får dette etiske implikasjoner for folket: Gud lar folket få Ånden slik at de skal lyde loven. En bønn om at Gud selv skal hellige sitt navn vil primært sikte til at Gud selv skal gripe endelig inn til frelse. Da vil denne bønningen få et *eskjatalogisk* siktemål. Den sikter til når Gud skal gripe endelig inn til frelse og sette en stopper for ondskaper, uretten og lidelsen i verden. Men i lys av Esekiel 36,24 kan også dette at Gud skal lede sitt folk hjem til ”frelsens land” være en del av bønnens horisont.

For det andre kan vi forstå bønningen som en bønn om at mennesker skal hellige Guds navn. Det motsatte av å hellige Guds navn er å vanhellige Guds navn. Det gjør man ved å dyrke avguder og bryte Guds bud (Esekiel 20,39). I 3 Mos 19,2 står det ”Dere skal være hellige, for jeg, Herren deres Gud, er hellig.” 1 Peters brev 1,15ff siterer dette verset og taler om å være hellig i all sin ferd og å leve i gudsfrykt. I 3 Mos 20,7f knyttes det å være hellig til å gi akt på Guds forskrifter. Her sies det også at det er Gud som helliger folket. I lys av disse tekstene kan vi forstå den første bønningen som en bønn om hjelp til selv å hellige Guds navn.

Passivformen **אֲגִיִּאֲשִׁחַתּוּ** skal trolig forstås som et *passivum divinum*. Dette indikerer at bønningen primært skal forstås som en bønn om at Gud selv skal hellige sitt navn. Dette skjer når Gud griper endelig inn til frelse. Men dette trenger ikke ekskludere de bedende disiplene selv fra bønnens horisont. Den som oppriktig ber om at Gud selv skal gripe inn og hellige sitt navn, vil trolig også be om Fars hjelp til å leve i lydighet mot Fars bud, i den tiden som nå er. Slik kan de bedende disiplene selv tenkes som sekundært subjekt i denne første bønningen.

Matt 6,10a Den andre bønningen i Fadervår handler om at riket (**basileia**) skal komme (**ejycomai**). I Kaddisj-parallellen ønskes det at Guds rike skal herske snart og i nær fremtid.⁷¹ I Matt 4,17 proklamerte Jesus at Himmelriket var kommet nær. Det gir liten mening å be noe

⁷¹ Uttrykket i Kaddisj skrives מְלִכּוּתָהּ וְיִמְלִיךָ og kan oversettes: ”Må hans kongedømme herske.” I Kaddisj-parallellen er ikke ordlyden at riket skal ”komme”, slik som i Fadervårs andre bønn, men at riket skal ”herske”.

om å komme som *allerede nå* er kommet. I denne bønner ber vi om at det som *enda ikke* er kommet om å komme. Slik forstått er bønner om rikets komme trolig den aller tydeligste *eskjatalogiske* bønner i hele Fadervår. Det er bare Gud som kan sørge for at riket kommer. Slik forstått er det klart at det er Gud selv som er det logiske subjektet i denne andre bønner.

Hvordan skal vi forstå **basileia** (no. rike) i denne bønner? **Basileia** kan på generelt plan både forstås *abstrakt* som ”kongemakt”, i betydningen ”det å regjere som konge”. Eller det kan forstås *konkret* som ”kongerike”, i betydningen ”et område som kongen hersker over”. Danker plasserer **basileia** i Matt 6,10a under forståelsen av at Gud regjerer som konge.⁷² Også Hagner og Luz har her en abstrakt forståelse av **basileia** i Matt 6,10a.⁷³

Bønnene i Fadervår rettes til ”Far”. Den andre bønner bruker, i likhet med den første og tredje bønner det personlige pronomenet **sou** i genitiv (no. ditt). Riket er altså ”Fars rike”. To andre steder i Matteusevangeliet tales det om Himmelriket som ”Fars rike”. Begge steder skal riket, etter mitt skjønn, forstås konkret om *Guds fremtidige kongerike*. I forklaringen til lignelsen om ugresset i hveten, sier Jesus at etter dommen skal de rettferdige skinne som solen i sin Fars rike (Matt 13,43). Etter nattverden sier Jesus at han ikke skal drikke av vintreets frukt før han drikker den ny sammen med disiplene i sin Fars rike. Dette kan tale for en konkret forståelse av **basileia** også i Matt 6,10a. En slik forståelse vil ikke nødvendigvis ekskludere en mer abstrakt horisont siden det er naturlig at det er Gud som regjerer i Guds kongerike.

Slik jeg ser det er det ikke nødvendigvis slik at vi må velge mellom *enten* en abstrakt *eller* en konkret forståelse av **basileia** i Matt 6,10a. Disse sidene henger sammen i den andre bønner. Vi ber Gud om å gripe inn med sin *kongsmakt* og opprette sitt *kongerike* i fullkommenhet.

Verbet **ejrcomi** (no. å komme) brukes ofte for å beskrive Menneskesønnens eskjatalogiske komme (Matt 24,30.39.42.44; 26.64). Slik det er en forbindelse mellom at riket kom nær og Jesu første komme (Matt 4,17). Er det trolig også en forbindelse mellom at riket skal komme og Jesu annet komme til dom og frelse. Slik sett er det ikke ulogisk at bønner **marana qav** (”Kom Herre!” 1 Kor 16,22; Åp 22,20) klang med når Matteusmenigheten ba den andre bønner i Fadervår.

⁷² F.W. Danker, ”**basileia**”, A Greek-English Lexicon s.169

⁷³ Hagner, *Matthew 1-13*, s.148 (”the eschatological rule of God”). Luz, *Matthew 1-7*, s.318 (”God’s reign”).

Jesu gjenkomst er også tema i de tre domslignelsene i Matteus 25. Det er interessant at kongen i Matt 25,34 sier til de rettferdige at de skal få ta i arv det riket som er gjort i stand for dem siden verden ble skapt. Verbet som her oversettes med ”å arve” **klhrononew** brukes også i saligprisningene når Jesus sier at de ydmyke (disiplene) i fremtiden skal arve jorden (**thn ghn** Matt 5,5). I lys av disse tekstene mener jeg det er rimelig å knytte Guds fremtidige kongerike til tanken om Den nye himmel og jord (Jes 65,17; Åp 21,1). Ja, til tanken om **oJaijwn nevlwn** (”den kommende tidsalder” Matt 12,32). Den andre bønnen i Fadervår knytter seg til den eskjatologiske fullendelsen av Guds frelsesplan. Når Guds rike kommet i fullkommenhet og vi har en ny himmel og ny jord. Da er Guds frelsesplan fullendt.

Matt 6,10b Den tredje bønnen i Fadervår handler om at Guds vilje skal skje på jorden slik som i himmelen. Hvordan skal vi her forstå ”thelēma”? Og hvem er det logiske subjektet?

”Thelēma” står her sammen med verbet **ginomai** (no. å bli, hende, skje), slik som i Getsemane-beretningen.⁷⁴ Der definerte vi ”thelēma” som *Guds frelsesvilje*. Både den første og andre bønnen i Fadervår sikter på ulike måter mot fullendelsen av Guds frelsesplan. Nærkonteksten tyder altså på at ”thelēma” her sikter til *Guds frelsesvilje*. Både den første og andre bønnen skal primært forstås eskjatologisk med Gud som det logiske subjektet. Slik kan man også forstå den tredje bønnen som en bønn om at Gud endegyldig skal la sin frelsesvilje skje. De tre bønnene blir da tre parallelle bønner som sikter mot fullendelsen av Guds frelsesplan. Når Gud selv helliger sitt navn. Når Gud selv lar sitt rike komme. Når Gud selv lar sin frelsesvilje skje. Da fullendes Guds frelsesplan. Tillegget ”på jorden slik som i himmelen” vil da få en fremtidig og eskjatologisk forståelse. Vi ber om at Guds vilje skal skje fullkomment på jorden, slik som den allerede nå skjer fullkomment i himmelen. Gud er det logiske subjektet.

En slik eskjatologisk primærforståelse trenger ikke å utelukke menneskers innordning under Guds frelsesplan i tro og lydighet. Donald A. Hagner taler i sin tolkning om etiske implikasjoner for de bedende disiplene på bakgrunn av de tre første bønnene.⁷⁵ Ja, her viser faktisk Hagner til Ullrich Luz som i sin Matteus-kommentar sier at det i tolkningen av denne bønnen er uriktig å velge mellom *enten* Gud selv *eller* mennesker som det logiske subjektet.

⁷⁴ Kvalbein, *Jesus – Hva ville han? Hvem var han?* s. 189 Kvalbein viser her viktigheten av at ”thelēma” i Matt 6,10b står sammen med verbet **ginomai** (no. å bli, hende, skje) og ikke sammen med verbet **poiew** (no. å gjøre).

⁷⁵ Hagner, *Matthew 1-13*, s.148

For Luz blir hans forståelse av Getsemanebønnen (Matt 26,42) her særlig tungtveiende. I følge Luz ba ikke Jesus bare om at Gud måtte handle etter sin egen vilje, men Jesus ba også om kraft til å forene seg aktivt med Guds frelsesvilje, slik at han kunne være lydige mot den.⁷⁶ Slik Getsemanebønnen fikk konsekvenser for Jesus selv, får den tredje bønnen konsekvenser for disiplene. Tillegget ”på jorden slik som i himmelen” kan slik også forstås ut ifra en nåtidig horisont: Vi ber da om at Guds vilje skal skje på jorden *nå*, slik som den *nå* skjer i himmelen. Bønnen blir da en bønn om Guds hjelp til å lyde Guds vilje på jorden, i den tiden som nå er. En slik forståelse vil gjøre mennesker til det logiske subjektet for ”thelēma”. Ordet ”thelēma” vil da også bære preg av *Guds etiske vilje* for livet. ”Broen” til å kunne si dette er bl.a. Matt 7,21 som nevner det å gjøre Fars vilje som en inngangsregel til Det fremtidige Himmelriket.⁷⁷ Slik har den tredje bønnen noe av den samme dobbeltheten i seg som den første bønnen om helligelsen av navnet. Også her kan vi forstå mennesker som det sekundære logiske subjektet. En slik dobbel subjektsbestemmelse av ”thelēma” gir også god mening i lys av min analyse.

4.1.1. Skjematisk oppsett av analyse.

Nedenfor har jeg satt opp det endelige resultatet av min thelēma-analyse skjematisk i forhold til de ulike kategoriene.

Matteus-tekst	”thelēma”		Subjektsbestemmelse	
	<i>Guds frelsesvilje</i>	<i>Guds etiske vilje</i>	<i>Gud</i>	<i>Menneske(r)</i>
Matt 6,9-13	X		X	(X)
Matt 7,21-23		X		X
Matt 12,46-50		X		X
Matt 18,10-14	X		(X)	X
Matt 21,28-32		X		X
Matt 26,36-42	X		X	(X)

Kommentar til skjema: Symbolet X markerer i hvilken kategori jeg har plassert de enkelte thelēma-tekstene. Symbolet (X) markerer det sekundære subjektet i tekster hvor jeg mener at det er dobbel subjektsbestemmelse.

⁷⁶ Luz, *Matthew 1-7*, s.319

⁷⁷ Nestle-Aaland. *Novum Testamentum Graece* (27 rev. utg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004), s.13. Også Novum har en henvisning til Matt 7,21 i margin til Matt 6,10b.

4.2. Sammenfattende synspunkter

Min hovedproblemstilling i denne spesialavhandlingen har vært: ”Kan en analyse av ordet ”thelēma” i Matteusevangeliet kaste lys over forståelsen av Fadervårs tredje bønn?” Hva kan vi så si? Har analysen gitt noen momenter til forståelsen av bønnen?

For det første har analysen vist at verken Matt 7,21; 12,50; 18,14; 21,31 eller 26,42 utelukker menneske som subjekt for ”thelēma” – i enten primær eller sekundær forstand. Dette mener jeg er et argument for ikke å avslå mennesker som sekundært subjekt i Fadervårs tredje bønn. Ja, Fars vilje får alltid konsekvenser for den som vil være en disippel, enten vi definerer ”thelēma” som *Guds frelsesvilje* eller *Guds etiske vilje*. Slik jeg ser det gir det særdeles god mening å tale om etiske implikasjoner på bakgrunn av den tredje bønningen. En eskjatologisk bønn som primært sikter mot når Gud selv skal fullende sin frelsesplan og la sin frelsesvilje skje fullkomment på jorden slik som i himmelen.

For det andre har analysen vist at det er konsekvent og gjennomgående at når ”thelēma” står sammen med verbet **poiew** (no. å gjøre) så definerte vi ”thelēma” som *Guds etiske vilje* og menneske som det logiske subjektet (Matt 7,21; 12,50; 21,31). Men når ”thelēma” stod sammen med verbet **ginomai** (no. å bli, hende, skje), slik som det også gjør i Matt 6,10b, så definerte vi ”thelēma” som *Guds frelsesvilje* og Gud som det primære og logiske subjektet (Matt 26,42). Dette er et argument for også å definere ”thelēma” som *Guds frelsesvilje* i Matt 6,10b og Gud som det primære logiske subjektet.

For det tredje har analysen vist at i de to andre tekstene hvor vi definerte ”thelēma” som *Guds frelsesvilje* (Matt 18,14; 26,42) så gikk vi for en dobbel subjektsbestemmelse. Dette er et argument for også å gå for en dobbel subjektsbestemmelse i Matt 6,10b. I Matt 26,42, som er den klareste parallellen til Fadervårs tredje bønn – på grunn av **ginomai**, bestemte vi Gud som det primære logiske subjektet og den bedende Jesus selv som det sekundære subjektet. Dette er et argument for også å bestemme Gud som det primære logiske subjektet og den bedende disippelflokken som det sekundære subjektet i Fadervårs tredje bønn.

I den foreløpige oppsummeringen av analysen ovenfor så vi på to mulige helhetsperspektiver: *Lydighets- og disippelperspektivet*. Disse perspektivene er også relevante for den tredje bønningen. Særlig sett i lys av Matt 26,42. Den som oppriktig ber; ”La viljen din skje på jorden slik som i himmelen”, viser seg også som en sann *disippel* som vil følge Fars vilje i *lydighet*.

Gjennom analysen har jeg fått en større bevissthet omkring *hvem* det er som ber i Fadervår. Det er Jesu disipler som ber. Det er barn av Far i himmelen som ber. Disse barna har en omsorgsfull Far i himmelen med kraft til å hjelpe og med makt til å fullende sin frelsesplan. Disse barna og denne bedende disippelflokken er *på vei mot Det kommende Himmelriket*. Slik Israelfolket i Det gamle testamentet var på vandring mot Det lovede landet, er disiplene i Det nye testamentet på vandring mot Det lovede Himmelriket. Dette vandremotivet er etter min mening med i horisonten når disippelflokken ber Fadervår og den tredje bønningen, som primært sikter mot fullendelsen av Guds frelsesplan. *Den bedende disippelflokken er selv på vandring mot den fullendelsen som de selv ber om i den tredje bønningen.*

På bakgrunn av analysen er det min påstand at når vi ser på den tredje bønningen i lys av de andre thelēma-tekstene, så kan vi også oppdage mer av bønnens horisont. Sentrum i bønningen forblir eskjatologisk, men de andre thelēma-tekstene kan hjelpe oss til å se ”ringene rundt sentrum” og mer av hva denne bønnens horisont rommer. De viser oss bønnens implikasjoner. Nedenfor har jeg tatt for meg de enkelte tekstene og sett på den tredje bønningen i lys av disse:

I analysen av Matt 7,21-23 så vi at ”å gjøre Fars vilje” fungerte som en generell inngangsregel til ”Himmelriket”. Det er jo interessant at denne teksten både taler om ”Himmelriket” og ”Fars vilje” i likhet med den andre og tredje bønningen i Fadervår. Dersom vi ser på bønningen i lys av Matt 7,21 er det ikke unaturlig at bønnens horisont også kan romme: ”Far, hjelp oss å gjøre din vilje her på jorden, slik at vi én dag får være blant dem som kommer inn i ditt rike.”

I analysen av Matt 12,46-50 så vi at ”å gjøre Fars vilje” fungerte som et kjennetegn på Jesu sanne familie. Her identifiserte Jesus disiplene som sin sanne familie, de som gjorde Fars vilje. Fadervår og den tredje bønningen er Jesu sanne families bønn. Det er disippelfamiliens bønn. Dersom vi ser på bønningen i lys av Matt 12,50 er det ikke unaturlig at bønnens horisont også kan romme: ”Far, hjelp oss å gjøre din vilje her på jorden slik at vi kan bli bevart som dine barn, i Jesu sanne familie, inntil du fullender din frelsesplan.”

I analysen av Matt 18,10-14 så vi at ”Fars vilje” i denne teksten uttrykket *Guds frelsesvilje*. Fars vilje er at ingen av disse små skal gå fortapt. Menighetssøsken skal vise omsorg for hverandre slik som hyrden viste omsorg for sine sauer. Dersom vi ser på bønningen i lys av Matt 18,14 er det ikke unaturlig at bønnens horisont også kan romme: ”Far, la din frelsesvilje skje. Våk over oss her på jorden og hjelp oss til å vise din omsorg for hverandre, slik at ingen av oss går fortapt, men at vi alle når frem til Himmelriket.”

I analysen av Matt 21,28-32 så vi at det var en sammenheng mellom det ”å gjøre Fars vilje” og det ”å gå på rettferds vei” – den veien som leder til den fremtidige frelsen. Dersom vi ser på bønner i lys av Matt 21,31 er det ikke unaturlig at bønnens horisont også kan romme: ”Far, hjelp oss til å leve et liv her på jorden som korresponderer med din vilje, ja, hjelp oss til å gå på rettferds vei som leder til ditt rike.”

I analysen av Matt 26,36-46 så vi at ”Fars vilje” i denne teksten uttrykket *Guds frelsesvilje*. Bønner i Matt 26,42 er og forblir trolig det klareste eksempelet på at å be ”La viljen din skje”, får konsekvenser for den bedende selv. I hovedsak siktet Getsemane-bønner mot at Gud selv skulle gjøre og handle med Jesus etter sin store frelsesplan. Men dette innebar også at Jesus viste seg som Den lydige Sønnen og på den ene siden *passivt* lot Guds vilje skje med seg og på den andre siden *aktivt* gjorde slik Far ville. Jesu store kamp i Getsemane var å være lydige mot Guds vilje. Dersom vi ser på bønner i lys av Matt 26,42 er det ikke unaturlig at bønnens horisont også kan romme: ”Far, fullend din frelsesvilje her på jorden. Gi også oss styrke til å holde frem på den veien du har bestemt for oss, i tro og lydighet mot din store frelsesplan.”

De ovenfor nevnte thelēma-bønnene er ikke ment som omskrivninger av den tredje bønner i Fadervår. Disse bønnene er inspirert ut i fra de enkelte thelēma-tekstene og vandremotivet: *Den bedende disippelflokken er selv på vandring mot den fullendelsen som de selv ber om i den tredje bønner*. Derfor har jeg forsøkt å la alle bønnene ta opp i seg de enkelte thelēma-tekstenes særpreg og relatere dem til vandremotivet. Av den grunn har alle bønnene henvisninger til fullendelsen. Fullendelsen blir på sett og vis det motivasjonsgrunnlaget som bønnene springer ut i fra. Det gjelder for den bedende disippelflokken ikke å falle i fra veien, men holde frem og nå målet. Disse thelēma-bønnene er *mitt* forsøk på å vise ”ringene rundt sentrum” av den tredje bønner i Fadervår. En bønn som i sitt sentrum primært er en eskjatologisk bønn, som sikter mot at Gud selv skal gripe inn og fullende sin frelsesplan.

4.3. Konklusjon

Så hva ber vi egentlig når vi i Fadervårs tredje bønn ber: ”La viljen din skje på jorden slik som i himmelen.”?

Primært er dette en bønn som sikter mot fullendelsen av Guds frelsesplan. ”Thelēma” skal forstås som *Guds frelsesvilje* og Gud selv er det primære logiske subjektet. Dette er en bønn som sikter mot at Gud selv skal sette sin frelsesvilje igjennom på jorden slik som i himmelen. Slik sett er de tre første bønnene i Fadervår primært eskjatologiske bønner, ja, tre parallelle bønner som på ulike måter sikter mot at Gud selv skal gripe endelig inn til frelse.

Sekundært er dette en bønn om hjelp til å være lydige mot Guds vilje her på jorden, i den tiden som nå er. Dette innebærer både menneskelig innordning under Guds frelsesplan og lydighet mot Guds etiske vilje for livet. Slik sett har vi en dobbel subjektsbestemmelse av ”thelēma” i Matt 6,10b hvor den primære vekten ligger på hva Gud selv skal gjøre.

Jeg har kommet med en påstand om at de andre fem thelēma-tekstene kan vise oss mer av hva den tredje bønnens horisont rommer. Dette har jeg forsøkt å illustrere gjennom thelēma-bønnene som er inspirert ut ifra vandretemotivet og de enkelte thelēma-tekstenes særpreget:

- ”Far, hjelp oss å gjøre din vilje her på jorden, slik at vi én dag får være blant dem som kommer inn i ditt rike.”(Matt 7,21).
- ”Far, hjelp oss å gjøre din vilje her på jorden, slik at vi kan bli bevart som dine barn, i Jesu sanne familie, inntil du fullender din frelsesplan.”(Matt 12,50).
- ”Far, la din frelsesvilje skje. Våk over oss her på jorden og hjelp oss til å vise din omsorg for hverandre, slik at ingen av oss går fortapt, men at vi alle når frem til Himmelriket.”(Matt 18,14).
- ”Far, hjelp oss til å leve et liv her på jorden som korresponderer med din vilje, ja, hjelp oss til å gå på rettferds vei som leder til ditt rike.”(Matt 21,31).
- ”Far, fullend din frelsesvilje her på jorden. Gi også oss styrke til å holde frem på den veien du har bestemt for oss, i tro og lydighet mot din store frelsesplan.”(Matt 26,42).

Thelēma-bønnene er ikke omskrivninger av den tredje bønningen, men bønner som forsøker å vise mer av hva den tredje bønnens horisont kan romme. De viser ”ringene rundt sentrum.”

Litteraturliste

Bibel i oversettelse

Bibelen – Den Hellige Skrift. Det gamle og det nye testamente med de apokryfiske bøker. Det norske Bibelselskap 1978 / 85. 1.utgave 1994. Jeg bruker denne i sitater fra Det gamle testamentet og de apokryfiske bøker, hvis ikke annet er angitt.

Det nye testamentet. Det norske bibelselskap, 2005. Jeg bruker denne i sitater fra Det nye testamentet, hvis ikke annet er angitt.

Oppslagsverk

Alexander, Patrick H., John F. Kutsko, James D. Ernest, Shirley A. Decker-Lucke og David L. Petersen, redaktører. *The SBL Handbook of Style.* Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc., 1999.

BibleWorks, LLC: *BibleWorks*, versjon 5.0.038s, 2001.

Brown, Francis., S.R. Driver, Charles A. Briggs, redaktører. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.* Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc., 1996.

Concordance to the Novum Testamentum Graece – of Nestle-Aland, 26th edition, and to the Greek New Testament, 3rd edition. The Institute for New Testament Textual Research and The Computer Center of Münster University with the collaboration of H. Bachmann and W.A. Slaby, redaktører. 3.utg. Berlin - New York: Walter De Gruyter, 1987.

Danker, Frederick William (red.). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3.utg. (BDAG). Chicago - London: University of Chicago Press, 2000.

Greenlee, J. Harold. *Introduction to New Testament Textual Criticism*. Revised Edition. Paternoster press. Hendrickson Publishers, 1995.

Leivestad, Ragnar., og Bjørn Helge Sandvei. *Nytestamentlig gresk grammatikk*. 3.utg. 3.opplag. Oslo, Universitetsforlaget, 2003.

Nestle/ Aland. *Novum Testamentum Graece*. 27 rev. utg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

Litteratur

Baasland, Ernst., og Reidar Hvalvik, red. *De apostoliske fedre – i norsk oversettelse med innledninger og notater*. Oslo: Luther Forlag, 1984.

Black, C. Clifton. "The Education of Human Wanting: Formation by Pater Noster." Side 248-263 i *Character & Scripture – Moral formation, community, and biblical interpretation*. Edited by William P. Brown. Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002.

Brown, Raymond E. "The Pater Noster as an Eschatological Prayer." Side 217-253 i boken *New Testament Essays*. Edited by Raymond E. Brown. London-Dublin: Geoffrey Chapman, 1965.

Brown, Raymond E. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the four Gospels*. 2 bind. The Anchor Bible Reference Library. New York: Doubleday, 1994.

Crump, David. *Knocking On Heaven's Door – A New Testament Theology of Petitionary Prayer*. Grand Rapids, Michigan: Published by Baker Academic a division of Baker Publishing Group, 2006.

Cullmann, Oscar. *Prayer in The New Testament*. Oversatt av John Bowden. London: SCM Press Ltd, 1995.

Cyprian. "Herrens bønn." Side 73-103 i *Hovedverker av den kristne litteratur – bind 1 fra oldkirken*. Redigert av Ivar Welle. Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1968.

Gerhardsson, Birger. *Fadervår i Nya testamentet*. Lund: Novapress, 2003.

Hagner, Donald A. *Matthew*. 2 bind. Word Biblical Commentary 33A-33B. Dallas, Texas: Word Books, Publisher, 1993-1995.

Heinemann, Joseph. *Prayer in the Talmud : forms and patterns*. Studia Judaica; 9. Berlin: Walter De Gruyter, 1977.

Jeremias, Joachim. "The Lord's Prayer in Light of Recent Research." Oversatt av John Reumann. Side 82-107 i boken *The Prayers of Jesus*. Edited by Joachim Jeremias. Philadelphia: Fortress Press, 1964.

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

Kvalbein, Hans. *Jesus – Hva ville han? Hvem var han? En innføring i de tre første evangelienes budskap*. Oslo: Luther Forlag, 2008.

Lohfink, Gerhard. "Der präexistente Heilsplan. Sinn und Hintergrund der 3. Vaterunserbitte." Side 110ff i *Neues Testament und Ethik: für Rudolf Schnackenburg*. Redigert av Helmut Merklein. Freiburg: Herder, 1989.

Luz, Ullrich. *Matthew*. 3 bind. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Oversatt av James E. Crouch. Minneapolis: Fortress Press, 2001-2007.

Palachuvattil, Mathew. *The One who does the will of the Father – distinguishing character of disciples according to Matthew. An Exegetical Theological Study*. Roma: Gregoriana university press, 2007.

Pennington, Jonathan T. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*. Vol. 126 i Supplements to Novum Testamentum. Leiden – Bosten: Brill, 2007.

Ratzinger, Joseph/ Benedikt XVI. *Jesus fra Nasaret Del 1. Fra dåpen i Jordan til forklarelsen på berget*. Oversatt av sr. Anne Bente Hadland. Avenir forlag, 2007.

Young, Brad. *The Jewish Background to the Lord's Prayer*. Austin, Texas: Center for Judaic-Christian Studies, 1984.