



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSAKULTET

Fiendekjærlighet i Matteus 5:43-48: En analyse med vekt på det identitetskonstruerende aspektet ved skillet mellom «oss» og dem»

Johannes Thoresen Elgvin

Veileder

Postdoktor Ole Jakob Filtvedt

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske menighetsfakultet, 2016, vår
AVH 504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS)
Profesjonsstudiet i teologi

INNHALDSFORTEGNELSE

1	INNLEDNING	4
1.1	Problemstilling, disposisjon og fremgangsmåte	6
1.1.1	Metode	7
2	DYNAMIKK MELLOM «OSS» OG «DEM» HOS MATTEUS	10
2.1	Inn-gruppen.....	10
2.2	Grupper i tilknytning til inn-gruppen	12
2.2.1	Folkemengden	12
2.2.2	Motstander-gruppene	13
2.2.3	Hedningene	14
2.2.4	τελῶνα, forstått som «tollene»	15
2.2.5	Fienden hos Matteus.....	16
2.3	Othering av «ekstern» og «intern» negativ dom	17
2.3.1	Praksis eller manglende/negativ praksis som domkriterium	19
2.3.2	Forskjell mellom presentisk og futurisk doms-identitetskonstruksjon.....	19
2.4	Skille-linjer i Bergprekenen	20
2.4.1	Fariseerne og de skriftlærde; inn-gruppens mot-gruppe i Bergprekenen	20
2.4.1.1	Fariseerne som nærmeste motstandere; intra-fariseisk konflikt bak teksten?	21
2.4.1.2	Konflikten mellom inn-gruppe og mot-gruppe forstått som lederskapskonflikt	22
2.4.1.3	Jesu «bedre rettferdighet» kontra mot-gruppens relative/feilaktige rettferdighet	24
2.4.2	Praksis-kontrastering hos «oss» og «dem».....	26
2.5	Oppsummering.....	27
3	IDENTITETSKONSTRUERENDE DYNAMIKK MELLOM «OSS» OG «DEM» I MATTEUS 5:43-48	29
3.1	Struktur.....	29
3.1.1	Formelementer og oppbygning.....	29
3.2	Identitetskonstruerende tolkninger av nestekjærlighetsbudet.....	30
3.2.1	Nesten tolket som en identitetsbarriere som begrenser kjærligheten	31
3.2.2	Fiendehat: Å sette nestekjærlighetsbudets identitetsdannelse ut av kraft	32
3.2.3	Et fiktivt, fiendehatende «dem» i kontrast til inn-gruppen?.....	32
3.3	Utvidelse av ἀγάπη-forståelsen	33
3.3.1	ἀγάπη forstått som guddommelig motivert kjærlighet	33
3.3.2	Sammenligning med hedningenes og tollernes restriktive ἀγάπη	35
3.3.3	Å gi slipp på den dominerende gjensidighets- og gjengjeldelses-tanken	37
3.3.3.1	Nestekjærlighet og fiendekjærlighet: Gjensidig og ubetinget kjærlighet	38

3.4	Dynamikk i forholdet til fienden.....	38
3.4.1	«Othering» av fiendens handlinger	39
3.4.2	Å definere fienden som «fiende».....	39
3.4.3	Holdningsendring til fienden	40
3.4.4	Fienden redefinert som en neste innenfor gruppen?.....	40
3.4.5	Forsøk på å etablere fellesskap med fienden?.....	42
3.5	Guds barn-identitet	45
3.5.1	Identitet tett knyttet opp til praksis	45
3.5.2	Fra navlebeskuende inn-bevissthet til bevegelse mot et generøst gudsbilde	47
3.5.3	Fullkommenhet; imitatio Dei som primær identitetsmarkør.....	49
3.6	Oppsummering.....	50
4	IMITATIO DEI SOM MODELL-IDENTITET	51
4.1	«The Other-Other».....	51
4.1.1	Fra imitatio ἐχθροῦς til imitatio Dei	51
4.1.2	Gud som «the Other-Other» i lys av Matteus' domstekster?.....	52
4.1.3	«Other-Other»-agenter som overlater gjengjeldelsen til Gud.....	53
4.2	På vei mot imitatio Dei: Dynamikk i forhold til andre grupper	54
4.2.1	Likhet og gjenkjennelse	54
4.2.2	«Naturlig othering», «intendert othering» og «intern-othering».....	55
4.2.3	Logisk utvikling: Fra «othering» til «the Other-Other»	56
4.3	Oppsummering.....	57
5	KONKLUSJON	58
6	LITTERATURLISTE	60

1 INNLEDNING

Denne avhandlingen vil behandle tekster i Matteusevangeliet, med et særlig fokus på fiendekjærlighetsbudet i 5:43-48. Inndelingen i et «oss» og et «dem» er noe som fins mange steder i Matteusevangeliet. Dette finner vi også i fiendekjærlighetsbudet, hvor fienden og dennes handlinger kontrasteres av utfordringen om et «dere» som skal elske og be for fienden. Grupper som tollere og hedninger omtales også i teksten, samtidig som fariseerne og de skriftlærde er grupper som figurerer i Bergprekenen, som 5:43-48 er en del av. Tekstens «dere» er da i en dynamikk med flere forskjellige grupper gjennom teksten. Vi vil i denne avhandlingen undersøke hvordan dette påvirker identiteten til det «dere» Jesus henvender seg til i 5:44.

Begrepet «identitet» er sentralt i denne avhandlingen. I dagligtale brukes dette begrepet på en introspektiv og individualistisk måte: Hva er det innerste og mest egentlige ved meg som person? Det er ikke slik vi vil bruke begrepet identitet i denne avhandlingen. Tvert imot vil vi vektlegge det sosiale aspektet ved identitet, altså det sosiologer kaller for «sosial identitet». Mange bibelforskere har sett nytten av dette begrepet og dertil hørende teorier og modeller når de arbeider med bibelske tekster. Nye spørsmål og perspektiver oppstår i møte mellom tekst og teori. Innenfor teoriene og modellene knyttet til sosial identitet finnes et bredt spekter av tilnæringer. Vår måte å benytte oss av sosial identitet i denne oppgaven, bygger på premisset om at *identitet konstrueres i møte med «the other»*. Med det blir det nødvendig å si noe om begrepene «identitet», «identitetskonstruksjon» og «the other».

En av teologene som benytter seg av sosial identitetsteori er Mikael Tellbe. Han skjelner mellom to aspekt ved sosial identitet. På den ene siden kan den forstås som *gruppeidentitet*, der man forsøker å svare på spørsmål som: Hvem er vi? Hva skiller oss fra andre grupper i samfunnet? Hvor trekkes linjene mellom vår gruppe og andre?¹ På den andre siden kan sosial identitet forstås som den delen av en persons identitet som kommer av deres *tilhørighet* til en sosial gruppe.² Denne forståelsen svarer på spørsmål som: Hva vil det si at jeg er del av dette større fellesskapet? Hvordan påvirker gruppas normer min forståelse av hvem jeg er?³ Disse to aspektene ved «sosial identitet» er tett forbundet med hverandre og glir i noen grad over i hverandre. Det er umulig å svare på hva det gjør med en persons identitet å tilhøre et bestemt «vi», dersom man ikke også kan si noe om hva som kjennetegner dette «vi-et». Begge aspekt vil derfor være relevant i denne avhandlingen.

¹ Mikael Tellbe, "Identity and Prayer", i *Early Christian Prayer and Identity Formation* (Red. av R. Hvalvik og K. O. Sandnes; Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2014), side 13-34, 15.

² Ole Jakob Filtvedt, *The Identity of Israel and the Paradox of Hebrews* (Oslo: Akademika Publishing, 2014), 35

³ Tellbe, "Identity and Prayer", 16.

Videre kan identitet forstås som noe statisk og vedvarende, som ikke endres betydelig i samspill med omgivelsene. En slik essensialistisk tilnærming fastholder at alle medlemmer av en gruppe over tid deler egenskaper som er særegne for gruppa. Kun i liten grad endres disse. I en slik forståelse blir identitet noe man *avdekker*. På den andre siden har man ikke-essensialismen, som hevder at i tillegg til de felles karakteristiske trekk medlemmer av en gruppe deler, fins det også karakteristiske trekk i gruppa som ikke bare avviker, men som også kan endres radikalt avhengig av tid og kontekst. I et slikt perspektiv blir identitet noe som blir *konstruert*.⁴ Det er innenfor dette feltet vi vil befinne oss i denne oppgaven. Tanken om identitet som noe som konstrueres, er en bevissthet flere teologer har med seg når de mener tekst har en identitetskonstruerende funksjon. Tellbe er opptatt av hvordan tekster kan fungere som bekreftelser av identiteten til leseren, men de kan også utfordre det som mangler i identiteten eller både fungere som en bekreftelse og rettelse av identiteten til leserne.⁵

Et viktig aspekt for å definere sosial identitet er en bevissthet om en distingvert *annerledeshet* fra en annen gruppe. Derfor blir «the other» sentral for egen identitet.⁶ Tellbe skriver: «The process of self-definition and social identity formation implies differentiation from one or more ‘others’ by the drawing up of boundary lines, so-called ‘othering’. The ‘other’, or the enemy, becomes an intrinsic part of a group’s self-definition; the authors understand themselves and their readers in terms of the ‘other’, by insisting on what one is not.»⁷ Den «andre» blir altså en viktig tolkningsnøkkel for hvem selve gruppen er, gjennom en bevissthet rundt hvem man *ikke* er. Beskrivelser av antityper, avvikere og «outsidere» er da viktig for å forstå hvem «insideren» er.⁸

Når vi anvender sosial identitet på Matteusevangeliet, finner vi en tydelig oppdeling i et «oss» og et «dem». Jesu undervisning om bønn i Bergprekenen, benytter seg eksempelvis av en kontrasterende bruk av hedningenes bønnepraksis: «Når dere ber, skal dere ikke ramse opp ord slik hedningene gjør; de tror de blir bønnhørt ved å bruke mange ord. Vær ikke lik dem!» (Matt 6:7-8a). Det «dere» Jesus henvender seg til, som vi vil forstå som Matteus’ «inn-gruppe», får sin bønnepraksis tydeliggjort ved å være diametralt motsatt av hedningenes. Imidlertid er det ikke bare en enkel «oss» - «dem» dynamikk vi finner i 5:43-48. Inn-gruppen må forholde seg til flere «dem», både i vår tekst og i dens større Bergprekenen-kontekst. De

⁴ Judy Yates Siker, “Unmasking the Enemy: Deconstructing the ‘Other’ in the gospel of Matthew”, *PRS* 2 (2005): 109-123, 111.

⁵ Tellbe, “Identity and Prayer”, 29.

⁶ Edward Said innførte begrepet «the Other» i samfunnsvitenskapen. Se Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin Books, 2003).

⁷ Tellbe, “Identity and Prayer”, 17.

⁸ Tellbe, “Identity and Prayer”, 17.

skriftlærde og fariseerne, hedningene, tollerne og fiender er betegnelser på grupper som på forskjellige måter aktualiserer annerledeshet i forhold til inn-gruppen vi finner hos Matteus. Altså kan vi ikke bare snakke om dynamikk mellom «oss» og «dem», men må snakke om dynamikk mellom «oss» og flere «dem». Inn-gruppens selvforståelse hos Matteus er nyansert, ved at man også kan rette brodden innover. Dermed er inn-gruppen sitt «oss» ikke statisk, noe som påvirker den helhetlige dynamikken. Ytterligere friksjon inntreffer mellom inn-gruppen og fienden, når man blir bedt om å elske den man normalt «otherer». Hvordan påvirker det inn-gruppen? I tillegg opptrer Gud som en aktør som ideelt skal prege inn-gruppen sitt «oss»: «Vær da fullkomne, slik deres himmelske Far er fullkommen» (5:48). Altså er det i vår tekst en rekke forhold som bidrar inn i dynamikken mellom «oss» og «dem».

1.1 Problemstilling, disposisjon og fremgangsmåte

Vi velger å formulere følgende problemstilling for denne avhandlingen:

Hvordan fungerer dynamikken mellom «oss» og «dem» i Matteus 5:43-48 identitetskonstruerende?

I kapittel 2 vil vi gi en presentasjon av dynamikk mellom «oss» og «dem» i Matteusevangeliet. Her vil vi vise hvordan inn-gruppen, inn-gruppens motstander-gruppe og andre ut-grupper hos Matteus portretteres gjennom skriftet. Denne oppgaven har ikke som mål å definere hvem som rent historisk sannsynligvis hørte til inn-gruppen Matteusevangeliet er skrevet til. Likevel vil vi starte med å beskrive inn-gruppen, slik at ut-gruppene vi senere portretterer kan fremstå i motsetning og dynamikk med denne. Etter å ha beskrevet inn-gruppen, er det mulig å plassere de forskjellige gruppene i forskjellige sirkler rundt inn-gruppen; nær, langt borte, i opposisjon, i likhet med osv. Men for å gjøre det, vil vi også innholdsbestemme disse andre gruppene et stykke på vei; med det kan de plasseres i en dynamikk i forhold til inn-gruppen. Friksjon i inn-gruppens selvforståelse tydeliggjør hvordan oppgavens «oss» skal forstås, og vil også bli vurdert. Da det er bevegelsene og forholdet mellom de forskjellige gruppene som er denne oppgavens anliggende, vil beskrivelser av gruppe-identitetsmarkører som ikke er med på å kaste lys over *dynamikken* mellom disse bli utelatt. Kapitlet vil munne ut i en presentasjon av «oss» - «dem» tematikk i Bergprekenen, som vår tekst er en del av. Her vil vi undersøke om vår tekst fungerer i sammenheng med en «other-dynamikk» i Bergprekenen. I kapittel 3 vil vi gi en analyse av 5:43-48 med særlig henblikk på hvordan dynamikken mellom «oss» og «dem» fungerer identitetskonstruerende.

Tematikk som får stor påvirkning på inn-gruppens identitet og er i en spenning mellom andre grupper og inn-gruppens selvforståelse, vil bli prioritert. Vi vil her vurdere forskjellige måter nestekjærlighetsbudet kan brukes identitetskonstruerende, se på tekstens bruk av *ἀγαπή*-begrepet og hvordan det påvirker inn-gruppen å rette *ἀγαπή* mot fienden, og undersøke hvordan «Guds barn»-identiteten kan forstås i en dynamikk mellom «oss» og «dem» samt mellom «oss» og Gud. Der det er naturlig vil vi benytte oss av kapittel 2 og vise hvordan gruppe-identiteter fra Matteus' større univers aktualiseres og utfordres i vår tekst. Identitets-tematikk som ikke belyser friksjon og bevegelse mellom grupper, vil bli utelatt. I kapittel 4 vil vi vurdere hvilken identitet tekstens dynamikk har ført frem til og vise hva som konstituerer denne. Vi vil også peke på hvilke overordnede *bevegelser* som skjer i inn-gruppens identitetskonstruksjon i vår tekst og konkretisere *hvordan* ut-gruppene brukes i denne bevegelsen. Er det mulig å finne noen generelle mønstre for identitetskonstruksjonen som skjer i teksten? I kapittel 5 vil vi gi en oppsummering av oppgaven og gi et konkluderende svar på problemstillingen.

1.1.1 Metode

I behandlingen av tekster hos Matteus, vil vi befinne oss *i* teksten. I dette henseende vil vi primært benytte narrativ kritikk. Mark Allan Powell beskriver den «normative prosessen i lesning» som brukes innen narrativ kritikk.⁹ Denne søker å finne den forventede *effekt* en historie vil ha på sine intenderte lesere. I dette regner man med at den intenderte leser er forventet å ha kjennskap til mye av det samme litterære landskapet som den intenderte forfatteren, og at man da vil oppleve teksten/narrativen på bestemte måter. Med «intendert forfatter» menes det *perspektivet* det kan virke som teksten er skrevet ut fra; dette perspektivet må bli rekonstruert av lesere basert på hva de finner i narrativen. En som gjør dette, kan forstås som en «intendert leser». Med «intendert leser» menes en som responderer på teksten i samsvar med det vi må regne med er den intenderte forfatterens hensikt, og som har forutsetning for å kunne forstå og dele den intenderte forfatterens perspektiv. Vi forutsetter derfor en intendert leser som kjenner til Matteus-evangeliet og det større GT-universet, og regner seg som en del av Matteus' inn-gruppe. Denne vil vi definere nærmere i kapittel 2. Narrativ kritikk mener oppmerksomhet rundt litterære nøkler gjør det mulig å fastslå hvilken effekt teksten vil ha på sine intenderte lesere. Effekten en tekst kan ha ut fra denne metoden er ikke nødvendigvis bare en, men kan vise seg å bli et mangfold av effekter, som kan ha

⁹ Mark Allan Powell, «Narrative Criticism», i *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* (red. Joel B. Green; 2. Edition, Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 240-258, 244-245.

forskjellige applikasjoner i ulike kontekster. Samtidig setter konseptet med den intenderte leseren begrensninger på potensielle effekter av lesningen.¹⁰ Ut fra en slik metode vil vi vurdere hvilken effekt Matteus 5: 43-48 har på en intendert leseres identitetskonstruksjon, i bevissthet om at dette skjer gjennom en dynamikk mellom «oss» og «dem». Oppgavens anliggende er ikke å innholdsbestemme «oss» og «dem» nøyaktig i en sosiopolitisk eller historisk kontekst, da vi primært er på utkikk etter dynamikken som oppstår i en stadig konstruksjon mellom «insidere» og «outsidere». Like fullt vil det ved noen anledninger bli nødvendig å gå *bak* teksten og gi noen historiske perspektiver. Dette vil vi gjøre der vi mener det kan belyse potensielle effekter hos en intendert leser og tydeliggjøre dynamikk mellom «oss» og «dem». I lys av narrativ kritikk må 5:43-48 forstås i rammen av Matteusevangeliets helhet. Derfor vil vi før vi kommer til vår hovedtekst se på «oss» og «dem»-dynamikk i Matteusevangeliets helhet, med et særlig fokus på Bergprekenen som vår tekst er en del av. Slik vil vi følge den hermeneutiske tanken om at del må forstås i lys av helhet.

Den narrative kritikken vil kombineres med sosial identitetsteori. Tellbes to aspekter knyttet til sosial identitet, både gruppe-identiteten og hvordan det påvirker et enkeltindivid å være del av en gruppe, er underforstått når begrepet identitet brukes i denne oppgaven. Vårt hovedfokus når vi bruker sosial identitetsteori, vil være forståelsen av identitet som noe som kontinuerlig konstrueres i møte med «the other», knyttet til bevisstheten om en *annerledeshet* fra en eller flere grupper. De «andre» blir med det viktige tolkningsnøkler for hvordan Matteus' inn-gruppe forstår seg selv, gjennom en bevissthet rundt hvem man *ikke* er. Vi vil derfor være på jakt etter beskrivelser av grupper som er eller fremtrer annerledes enn inn-gruppen. Judith Lieu skriver: «It is a commonplace throughout the literature on the construction of identity that the discovery of the self is inseparable from that of 'the other'... The sense of self and that of the other are constructed in mutual interaction».¹¹ Det er altså et dialektisk forhold mellom disse to. Måten man konstruerer forestillingen om den «andre», får konsekvenser for hvordan man konstruerer egen identitet. Skjer det *endringer* i måten man ser på den «andre», får det også påvirkning for hvordan man ser på seg selv. Om konstruksjonen av inn-gruppen eller «de andre» endres, forandres også dynamikken mellom disse. Og motsatt; endres dynamikken og grensebarrierer flyttes, får det konsekvenser for konstruksjonen av både inn- og ut-grupper. Forstått i lys av en slik dynamikk, er inn-gruppens identitet i bevegelse gjennom Matteusevangeliet, alt etter som det er friksjon og dynamikk

¹⁰ Powell, «Narrative Criticism», 243.

¹¹ Judith Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 269.

med andre grupper. Skillet mellom «oss» og «dem» kan noen ganger være store, noen ganger små. Kristin Joachimsen skriver: «Distinksjonen mellom et innenfor og et utenfor kan knyttes til gradering av forskjeller». Hun viser til sosialantropologen T.H. Eriksen som sier det slik: «Some are perceived as almost like ourselves; others are perceived as extremely different from us».¹² Vårt innledende grep i denne oppgaven vil være å innholdsbestemme «oss» og de flere «dem», og med det også kunne plassere disse i forhold til hverandre. Dynamikk mellom grupper forstås best gjennom en bevissthet om den «andre» ligner på vår egen gruppe eller må anses som helt annerledes enn en selv. Ut fra dette kan vi forstå den fremadskridende dynamikken mellom gruppene, for så å undersøke hvordan dette fungerer identitetskonstruerende på inn-gruppen i Matt 5:43-48. Med det melder det seg også et spørsmål: Skal vi forstå identitetskonstruksjon reelt eller tekstlig? Judith Lieu peker på at selv om man får et godt grep omkring forfatterens perspektiv i teksten, vil vi ikke alltid vite i hvor stor grad teksten uttrykker en eksisterende konsensus i den gitte konteksten, eller om teksten er opptatt med å konstruere den bestemte konteksten.¹³ Ole Jakob Filtvedt poengterer at det er en forskjell mellom å hevde at tekster konstruerer identitet hos lesere, og å undersøke hvilken faktisk effekt teksten har hatt for å konstruere identitet hos adressaten. Han mener en fruktbar vei er å forstå det slik at tekster skaper *forestillinger* om identitet, som leseren kan identifisere seg med og gjøre til sin egen.¹⁴ Med det kan vi snakke om at tekster konstruerer «modell-identiteter». Når vi videre snakker om identitetskonstruksjon vil vi gjøre det ut fra tanken om en «modell-identitet», som den intenderte leser utfordres til å gå inn i og gjøre til sin egen. Denne måten å tenke om tekst-konstruerende «modell-identitet», vil vi ha med oss når vi leter etter identitetsmarkører og dynamikk mellom «oss» og «dem». Vi vil legge til at konstruksjonen av «oss» og «dem» vil skje ut fra den intenderte leserens perspektiv. Lieu skriver: »To speak of 'the other' is to claim the power to define the other, denying them ('the others') their own voice and self-description».¹⁵ Konstruksjonen av de «andre» skjer da slik inn-gruppen ser dem; vi vil derfor ikke se ting fra «de andres» perspektiv.

¹² Kristin Joachimsen, "Loven som identitetsmarkør I Nehemja-boken", *TT 3* (2014): 250-270, 251.

¹³ Lieu, *Christian Identity*, 9.

¹⁴ Filtvedt, *The Identity of Israel*, 43.

¹⁵ Lieu, *Christian Identity*, 270-271.

2 DYNAMIKK MELLOM «OSS» OG «DEM» HOS MATTEUS

Vi vil i dette kapittelet gi en presentasjon av dynamikk mellom inn-gruppen og de forskjellige ut-gruppene som er relevante for den senere analysen av 5:43-48. Vi vil starte med å innholdsbestemme inn-gruppen et stykke på vei. Dermed er grunnen lagt for å skildre ut-gruppene og plassere dem i forhold til inn-gruppen. Vi vil vise hvilke kriterier som ligger til grunn for hvilken gruppe man plasseres i og hva som fører til en positiv eller negativ karakteristikk, og vise hvordan dette konstruerer identitet hos inn-gruppen. Den avsluttende delen i dette kapittelet vil snevre seg inn mot «oss» og «dem» i Bergprekenen. Dette fordi vår tekst, 5:43-48, er plassert her. I vår behandling av Bergprekenen, vil vi lete etter «other»-dynamikk i denne talen (5:1-7:29) og vurdere om 5:43-48 kan forstås i konteksten av en «oss» og «dem» tematikk. Kapittel 2 som helhet vil forberede på kapittel 3, hvor vi spesifikt vil analysere 5:43-48.

2.1 Inn-gruppen

Jesus står som leder, forbilde og prototype for inn-gruppen hos Matteus. Fellesskapet har bare en lærer: Kristus (23:8). Frem til han begynner sitt offentlige virke, beskriver Matteus Jesus i en Israel-typologi, hvor Jesus går gjennom mange av de samme, sentrale historiene som Israelsfolket gjør i Skriftene. Men der Israel faller og ikke står sin prøve, står Jesus fast i fristelse (4:1-11).¹⁶ Jesus begynner sin gjerning med å forkynne offentlig: «Vend om, for himmelriket er kommet nær!». Deretter begynner han å kalle de første disiplene (4:18-22). Matteus navngir tolv i en slik «kjerne-inn-gruppe», som blir kalt av Jesus. Disippel-begrepet henviser ofte til disse 12, men er ikke begrenset til dem.¹⁷ Carter mener disiplene er de som blir gitt instruksjoner om Guds rikes komme og undervises i praksis-respons på dette.¹⁸ Mange som ikke direkte blir kalt «disippel», bærer disippel-lignende trekk (8:5-13, (27:55-56). Det fortelles om store folkemengder som både kommer til ham og følger ham (4:24-25). Carter poengterer hvordan Bergprekenen innledes med at «disiplene samlet seg om ham», men at underforstått for talen er dens adressering til langt flere enn bare den nærmeste kretsen av disipler, eller bare de fire som så langt har blitt personlig kalt hos Matteus. Carter foreslår ut fra det at Bergprekenen således kan leses som en tre kapitler lang tale om disippelskap.¹⁹ Dermed kan Bergprekenen forstås slik at den retter seg mot alle som åpner seg for de gode

¹⁶ Jeffrey A. Gibbs, "Israel standing with Israel, the Baptism of Jesus in Matthew's Gospel", *CBQ* 1(2002): 511-526, 525-526.

¹⁷ Warren Carter, «The Disciples», i *Jesus among friends and enemies* (red. C. Keith og L. W. Hurtado; Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 81-102, 84.

¹⁸ Carter, «Disciples», 94.

¹⁹ Carter, «Disciples», 95.

nyhetene om Guds rikes komme og som på den måten «følger» Jesus. Disiplene og folkemengden hos Matteus har en del felles; folkemengden responderer positivt på Jesu virke ved flere anledninger (9:33, 12:23, 21:9, 9:8 og). Like fullt finner vi en tydelig distinksjon mellom disiplene og folkemengden i det Jesus forklarer disiplene hvorfor han taler i lignelser: «Dere er det gitt å kjenne himmelrikets hemmeligheter, men dem er det ikke gitt» (13:10-17). Sådannslignelsen (13:3-9, 18-23) tydeliggjør skillet mellom disiplene og folkemengden, men mengden har ifølge Matthias Konradt langt mer til felles med dem enn med Jesu motstandere.²⁰ Jesus bekrefter at disiplene forstår: «Salige er deres øyne, for de ser, og deres ører, for de hører» (13:16). Disiplene bekjenner Jesus som Guds sønn (14:33, 16:16). Matthias Konradt forstår seksjonen 11:2-16:20 som en progressiv prosess med utskillelsen av disiplene som en distinkt gruppe, som ender i løftet om dannelsen av *ἐκκλησία*.²¹ Runesson kaller dette for «disiplenes fellesskap», hvor han mener kapittel 18 bærer elementer av fellesskapsregler.²² Disiplene er forventet å forstå, det er gitt dem å forstå; derfor er det også skuffelse når de ikke lærer. De kalles av Jesus for «dere lite troende» (16:8), de blir refset når de ikke forstår: «Begriper dere ennå ingenting?» (16:9), og alle de tolv svikter Jesus ved korsfestelsen (26:56). Carter hevder Matteus beskriver disiplene med en blanding av bekræftende og kritiske referanser.²³ Vi ser altså at inn-gruppen kan forstås i forskjellige sirkler; de tolv, med en utvidelse mot dem som følger Jesus og har disippel-lignende trekk, og så utover mot folkemengdens positive reaksjon. Samtidig gis det en klar distinksjon mellom disiplene og mengden (jfr. 13:10-17), så et sted går også skillet mellom et «innenfor» og et «utenfor». Kristin Joachimsen sin tanke om at en gruppe må kunne definere hva som skiller den fra andre og at dette innebærer en grense for når man ikke lenger er inkludert,²⁴ gjør at et slikt skille må finnes. Akkurat hvor skillet går er ikke denne oppgavens anliggende å innholdsbestemme, men i lys av sosial identitet vil vi fastslå at et slikt skille fins og er en del av Matteus' forståelse av inn-gruppen. I kapittel 10 blir disiplene delaktige i Jesu virke gjennom at de gis makt til å utføre Jesu gjerninger, ved å forkynne, helbrede og drive ut onde ånder (10:1-15).²⁵ Konradt forstår inn-gruppen som grunnleggende misjonerende.²⁶ Distinksjonen mellom et innenfor og et utenfor holdes sammen med at man søker å innlemme

²⁰ Matthias Konradt, *Israel, Church and the Gentiles in the gospel of Matthew* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 135.

²¹ Konradt, *Israel, Church and the Gentiles*, 332.

²² Anders Runesson, «Behind the Gospel of Matthew: Radical Pharisees in Post-War Galilee?», *CTM* 1 (2010): 460-471, 463.

²³ Carter, «Disciples», 96.

²⁴ Joachimsen, «Loven som identitetsmarkør», 251.

²⁵ Konradt, *Israel, Church and the Gentiles*, 329.

²⁶ Konradt, *Israel, Church and the Gentiles*, 329.

folkemengdene i Israel i inn-gruppen. Konradt hevder disiplenes sendelse til Israel står fast også etter oppstandelsen; han mener misjonsbefalingen (28:18-20) handler om en utvidelse av inn-gruppens missiologiske fokus, ikke en erstatning av denne.²⁷ Utover i oppgaven vil vi legge vekt på å forstå fredshilsenen disiplene instrueres til å bruke når de sendes ut (10:12), da vi mener den aktualiseres i 5:47. Osborne mener denne fredshilsenen må forstås med det hebraiske «shalom». Denne uttrykte et ønske om den andres velbefinnende. Videre hevder han at sendelses-konteksten gjør at hilsenen må knyttes til evangeliet om riket, slik at fredshilsenen blir et tilbud om frelse og delaktighet i Guds fred.²⁸ Sendelsen i kapittel 10 søker altså en mulig innlemmelse av de «bortkomne sauer i Israels hus» (10:6) i inn-gruppen, slik folkeslagene skal bli forsøkt innlemmet i inn-gruppen gjennom disippelgjøring (28:18-20). De som ikke vil ta imot fellesskapsinvitasjonen eller stiller seg i opposisjon til Jesus, bekreftes utenfor (10:14-15, 12:24-30). Inn-gruppen som den intenderte leser vil forstå seg som en del av, ser seg selv som delaktige i den «historiske» inn-gruppen evangeliet forteller om, og er med det en forlengelse av den. Den intenderte leser vil dermed både være til stede i Jesu samtid i friksjon mellom inn-gruppen og andre grupper, og i sin egen samtid, i friksjonen som har utviklet seg mellom inn-gruppen og andre ut-grupper.

2.2 Grupper i tilknytning til inn-gruppen

Vi vil nå beskrive forskjellige grupperinger hos Matteus, som på ulike måter står i et forhold til inn-gruppen. Noen står nær, andre står langt unna, noen er i opposisjon, mens andre ligner på inn-gruppen. Vi vil se på Matteusevangeliet som helhet, men ikke vurdere grupper som ikke på en eller annen måte står i et forhold til 5:43-48.

2.2.1 Folkemengden

Det er debattert hvorvidt Israel som folk er portrettert negativt, beveger seg i en negativ retning eller fremstilles nyansert hos Matteus. Konradt argumenterer godt for at polaritetene hos Matteus først og fremst handler om konflikt mellom Jesus og de religiøse lederne, som er skildret i sterke, negative kategorier. Han mener derimot folkemengden i Matteus i stor grad er fremstilt nyansert.²⁹ Folket stilles på valg gjennom Jesu og disiplenes virke, og responderer forskjellig. Noen steder får mengden en voksende innsikt i hvem Jesus er og responderer positivt på hans virke (9:33, 12:23, 21:9, 9:8). Ve-ropene over de byene som ikke omvender

²⁷ Dette er omstridt, men vi syns Konradt argumenterer godt for en slik forståelse. Se Konradt, *Israel, Church and the Gentiles*, 87.

²⁸ Grant R. Osborne, *Matthew. Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2010) 380.

²⁹ Konradt, *Israel, Church and the Gentiles*, 135, 136ff.

seg i lys av Jesu gjerninger (11:20-24), forstår Konradt ikke som en kollektiv dom over folket, men heller som en dom over enkeltbyer.³⁰ Mengden kan også forledes av Jesu motstandere. Den klareste forførelsen av en mengde skjer i 27:20-25, hvor overprestene og de eldste overtaler folkemengden til å kreve Barabbas frigitt og Jesus drept.³¹ Vi ser altså at folkemengden kan velge side, enten ved å ha fellesskap med inn-gruppen eller ved å ta parti med autoritetene. De byene og menneskene som avviser Jesus og invitasjonen til omvendelse i lys av Guds rikes komme, møter ord til dom (11:20-24, 10:14-15), mens de som tar imot inn-gruppen får del i fellesskapet med inn-gruppen (10:12-13a). I denne oppgaven vil polemikken og konflikten i Matteus få mye plass. Da vi velger å følge Konradts konfliktforståelse, vil vi videre ikke være så opptatt av folkemengden.³²

2.2.2 Motstander-gruppene

Vi forstår det slik at Jesus, hans ord og gjerninger fungerer representerende for inn-gruppen. Det vil si at Jesu motstandere er å forstå som inn-gruppens motstandere. Den tanken vil vi ha med videre, når vi vurderer ut-gruppen i lys av hvem som er Jesu motstandere. Hos Matteus er det fariseerne som opptrer som Jesu sterkeste og hyppigste motstandere (3:7, 9:34, 12:24, 15:12, 21:45, 22:34). Disse opptrer ofte sammen med de skriftlærde (12:38, 15:1, 23:13).³³ Det øverste religiøse og politiske lederskapet knyttet til Jerusalem og tempelet, og da særlig det jødiske rådet «Sanhedrin», portretteres i sterk opposisjon til Jesus (21:23, 26:3-4). Autoritetene, både de politiske og religiøse, søker å befeste sin egen makt-posisjon heller enn å anerkjenne han som har en sann autoritet og skal bli gitt all makt (28:18).³⁴ En slik gjennomgående motstand mot Jesus preger de forskjellige religiøse lederne for de ulike grupperingene gjennom hele Matteus-evangeliet. Motstanden mot Jesus forener forskjellige grupper fra de politiske og religiøse gruppene til en felles front mot Jesus.³⁵ Denne konflikten plasseres i Matteus-forskningen enten innenfor «intra muros» eller «extra muros»; enten som en intern, jødisk konflikt eller som en konflikt som har plassert inn-gruppen utenfor det jødiske fellesskapet. Det er det første synet, som David C. Sim mener flertallet av forskere opererer innenfor, vi vil legge til grunn for vår forståelse av forholdet mellom inn-gruppe og

³⁰ Konradt, Israel, Church and the Gentiles, 214.

³¹ Konradt mener ordene «La blodet hans komme over oss og våre barn», ikke er et ord på vegne av folket som helhet, men heller viser til mengden i Jerusalem eller en bestemt del av folket. Konradt, Israel, Church and the Gentiles, 161-164.

³² For en vurdering av folkemengden portrettert på en mer negativ måte, som knytter den tettere opp til de religiøse autoritetene, se M. Gielen, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte* (Bodenheim: Philo, 1998), 202, 220, 257-60, 320-21.

³³ Konradt, Israel, Church and the Gentiles, 101.

³⁴ Konradt, Israel, Church and the Gentiles, 103.

³⁵ Konradt, Israel, Church and the Gentiles, 90.

mot-grupper.³⁶ For Davies & Allison er det spørsmålet for eller mot Jesus, som blir styrende for en «oss» og «dem»-tenkning.³⁷ Selv om saddukeere og fariseere var to retninger som stod et godt stykke fra hverandre teologisk, kan Matteus plassere dem i samme bås (16:1-3). Ved å gå i opposisjon mot Jesus, har de for Matteus landet i en felles ut-gruppe og kan beskrives ved siden av hverandre, tross sine store innbyrdes forskjeller. Den enkleste måten å definere disse ut-gruppene er dermed de som er fiendtlige til Jesus. Med det kan de plasseres i en felles «mot-gruppe». Vi vil senere vurdere hvilke av disse mot-grupperingene som påvirker inn-gruppen i Bergprekenen og i 5:43-48.

2.2.3 Hedningene

Hedningene er fremstilt både negativt og positivt. De vise menn (2:1-12), den romerske offiseren i Kapernaum (8:5-13) og den kanaaneiske kvinnen (15:21-28) har alle en forventning om at de kan få del i den jødiske Messias' frelsesgjerning.³⁸ Der hedninger setter sitt håp til en delaktighet i Jesu virke, fungerer de som positive forbilder som utfordrer inn-gruppen på en utvidelse av frelsesløftene som også strekker seg mot ikke-jøder. Men hedningene kan også avvise Jesus (jfr. 8:28-34, bybefolkningen i Dekapolis-byen Hippos), brukes som betegnelse på det å være utenfor disippel-fellesskapet (18:17), profeteres til å forfølge og hate inn-gruppen (24:9) og brukes også som negative fromhets-eksempler i Bergprekenen; det siste skal vi undersøke nærmere under punkt 2.4.2. Runesson mener de mange jødiske ritualene som er en naturlig del av inn-gruppens praksis hos Matteus, tyder på at inn-gruppen er plassert vel innenfor jødedommen.³⁹ Han mener derfor de positive eksemplene på hedningene er *unntak* fra den generelle regelen, som er at ikke-jøder er og gjør alt inn-gruppen skal unngå (6:7,32; 18:17).⁴⁰ Med det blir den kontrasterende bruken av hedningene ekstra sterk; slik vil ikke inn-gruppen være. Lieu bekrefter dette når hun beskriver hedningen i Matteus som «the real outsider».⁴¹ En måte Lieu løser opp noe av spenningen mellom hedningen som negativ prototype og positive betegnelser av disse, er å skjelne det nye begrepet *ἔθνη* (5:47) fra det vanligere *ἔθνη*, som misjonsbefalingen retter seg mot (28:18-20).

³⁶ For en innføring i «intra muros» og «extra muros», se David C. Sim, «Matthew – the Current State of Research», i *Mark and Matthew 1* (red. E.M Becker og A. Runesson; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 34-39.

³⁷ W. D. Davies and Dale C. Allison, red., *The Gospel According to Saint Matthew* (Edinburgh: T. & T. Clark LTD, 1988), 555.

³⁸ Runesson, «Radical Pharisees», 465.

³⁹ Runesson, «Radical Pharisees», 465.

⁴⁰ Anders Runesson, «Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict», *JBL* 1 (2008): 95-132, 104.

⁴¹ Lieu, *Christian Identity*, 132.

Lieu skriver: «By coining a new term, ἔθνικοι, Matthew hints at the need for redefinition, now that there are also gentiles, ἔθνη, within».⁴²

2.2.4 τελῶναι, forstått som «tollerne»

τελῶναι er et begrep som brukes flere steder i Matteus. NO11 oversetter det med tollerne. Davies/Allison skjeler mellom «tax collectors», som de definerer som «the state officials who collected poll and land taxes», og jødiske og hellenistiske «tax farmers», som de innholdsbestemmer som «those purchasing the toll collecting concessions, indirectly collecting taxes for the Romans». De mener τελῶναι referer til den siste gruppen.⁴³ Turner er bevisst distinksjonen mellom disse to gruppene, men mener τελῶναι viser til «tax collectors».⁴⁴ Osborne følger derimot Davies & Allison.⁴⁵ Han viser til at «tax farmers» handlet på vegne av romerne, og kunne kreve inn mer enn det som var angitt og beholde overskuddet.⁴⁶ Kvalbein skriver at tollerne (eng: tax collectors) ble mistenkt for uærlighet og utpresning, og kunne komme i kontakt med både mennesker og varer som var kultisk urene. Derfor ble de utestengt fra fariseernes krets.⁴⁷ Begge gruppens oppførsel var slik sjelden moralsk god mot andre grupper. Vi nøyer oss med å vise til at det er noe diskusjon rundt hvordan τελῶναι skal forstås, men vil understreke at begge disse gruppene ble dypt foraktet av det jødiske samfunn. Da vi mener det er den moralske lav-standarden hos τελῶναι som er interessant i denne ut-gruppens figurering i vår tekst og ikke den nøyaktige innholdsbestemmelsen, vil vi for enkelhets skyld videre bruke NO11-oversettelsen, der τελῶναι oversettes med «tollere». Lieu mener bruken av tollerne fungerer som en konstruksjon av en «jødisk outsider».⁴⁸ France viser til Matt 18:17, og gir det som eksempel for hvordan tollerne og hedningene kobles sammen for å beskrive verden utenfor disippel-fellesskapet.⁴⁹ I jødisk tankegang markerte disse to gruppene eksempler for bunnsjiktet av moralsk standard.⁵⁰ Samtidig er inn-gruppen sendt til disse (9:9) og kan også ha bordfellesskap med dem; et signal på intimt fellesskap (9:10-11).⁵¹ Selv om dette er en «jødisk outsider-gruppe», utfordres inn-gruppen til å oppsøke og ha fellesskap med dem gjennom Jesu (inn-gruppens prototype) praksis: «Jeg er ikke kommet for å kalle

⁴² Lieu, *Christian Identity*, 132.

⁴³ Davies and Allison, *Matthew*, 558.

⁴⁴ David L. Turner, *Matthew. Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 176-177.

⁴⁵ Osborne, *Matthew*, 213.

⁴⁶ Osborne, *Matthew*, 213.

⁴⁷ Hans Kvalbein, *Fortolkning til Matteusevangeliet. Bind 1* (Oslo: Luther Forlag, 2009), 163.

⁴⁸ Lieu, *Christian Identity*, 132.

⁴⁹ R. T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2007), 227.

⁵⁰ France, *Matthew*, 227.

⁵¹ Osborne, *Matthew*, 226-227.

rettferdige, men syndere» (9:13). I denne konteksten innebærer kallelsen av synderne også å ha fellesskap med dem.⁵²

2.2.5 Fienden hos Matteus

Vår tekst beskriver fienden både i entall (5:43) og i flertall (5:44). Hvem vil en intendent leser forbinde med fiendebeskrivelsen vi finner her? Davies & Allison mener Matteusevangeliets fiendereferanse retter seg mot forfølgerne av inn-gruppen, og da særlig fiendtlige jøder og kanskje romerske ledere. Samtidig er de klare på at når Jesus i sin historiske kontekst har uttalt «elsk deres fiender», så vil tilhørerne utvilsomt ha forbundet fienden med romernes okkupasjonsstyrker i Palestina.⁵³ Osborne mener endringen fra fienden i entall (5:43) til fiender i flertall (5:44), markerer en utvidelse fra en snever definisjon av fienden; han argumenterer derfor for budets «universelle natur».⁵⁴ Noe som styrker en slik lesning, er det faktum at den sosiopolitiske situasjon har forandret seg siden Jesu tid. Dermed har også identifiseringen av fienden endret seg for inn-gruppen på Matteus' tid; like fullt gjelder fiendekjærlighetsbudet. Matteus-evangeliet selv betegner djevelen som «fienden», med dennes barn nærmere beskrevet som «alle som gjør *ἀνομία*» (lovløshet, en lovløs gjerning) (13:37-43). Fariseerne og de skriftlærde anklages for dette (23:28), men dette er også en merkelapp medlemmer av inn-gruppen selv kan få ved dommen (7:23); da kan også de bli «avslørt» som *ἀνομία*-handlere. I 10:36 tas fiende-begrepet noe ned, der det profeteres at Jesus vil skape skille og at «en manns husfolk blir hans fiender». Dermed ser vi at Matteusevangeliet knytter fiende-betegnelsen til djevelen, Jesu motstandere og utøvere av *ἀνομία*, men at det også kan tas noe ned og omtale personlig fiendskap. Vi vil også nevne Richard Horsley og Walter Wink, som argumenterer for en nærmere identifisering av fienden. De kobler begge 5:39-41 sammen med avsnittet om fiendekjærlighet. Horsley mener fienden er personlig og å finne i «landsby-krangler»,⁵⁵ mens Walter Wink lener seg mot sin sosiopolitiske tolkning av 5:39-41 når han identifiserer fienden som de som misbruker sin makt. Dette kan enten være en romersk soldat som tvinger en jøde til å gå en mil (5:41), en asymmetrisk relasjon hvor en overordnet slår en underordnet med den hensikt å «skamme»

⁵² I 3.4.4 og 3.4.5 vil vi vurdere hvorvidt det å elske fienden også innebærer å ha fellesskap med eller å søke å initiere fellesskap med fienden.

⁵³ Davies & Allison, Matthew, 551.

⁵⁴ Osborne, Matthew, 212.

⁵⁵ Richard Horsley, «Ethics and Exegesis: 'Love Your Enemies' and the Doctrine of Nonviolence» i *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* (red. W. M. Swartley; Kentucky: John Knox Press, 1992), 72-101.

den underlegne (5:39) eller de rike som utnytter de fattige gjennom rettssystemet (5:40).⁵⁶ Dermed ser vi at fiende-bildet i Matteus ikke bare er enkelt. Med tanke på narrativ kritikk sin forståelse om at effekten i den intenderte leseren kan være et mangfold ut fra hva skriftet selv inneholder, velger vi ikke å knytte fiende-begrepet til en særskilt gruppe. Heller vil vi behandle han som en amorf figur, hvor vi overlater til den intenderte leser å knytte fienden til den gruppe eller de grupper han finner det naturlig.⁵⁷ Samtidig holder vi fast utfordringen fiendekjærlighetsbudet gir den intenderte leser; det skal implementeres i sin kontekst.

2.3 Othering av «ekstern» og «intern» negativ dom

Utover i Matteus-evangeliet forsterkes konflikten mellom inn-gruppen og mot-gruppene, og de skarpe ordene som rammer mot-gruppen gjør seg gjeldende i forskjellige domsord og domslignelser. 3:7-12, 12:33-37 og 23:32-36 varsler en fremtidig negativ dom for mot-gruppene. Lignelsen om vinbøndene og arvingen (21:33-44) handler ifølge Konradt om at de religiøse autoritetene skal erstattes av disiplene, og at disse skal overta lederskap-rollen i Israel.⁵⁸ Oppgaven med å vise folket Guds vilje gjennom rett tolkning av Skriftene og rett praksis, blir nå overlatt til disiplene. Dette kan de gjøre gjennom Jesu autoritative lære, hans lovtolkning og bruk av loven.⁵⁹ Lignelsen om kongssønnens bryllup (22:1-7) tolker Konradt som en dom primært over Jesu motstandere.⁶⁰ Men ofte kontrasteres dommen av disse med en tilsvarende positiv dom over den motsatte polariteten: Der «agnene» (beskrivelse som rettes mot fariseerne og saddukeere av Johannes døperen) skal «brennes opp med en ild som aldri slukner», skal han som beskrives som sterkere enn døperen, «samle hveten sin i låven» (3:12). Dommen over mot-gruppen viser inn-gruppen hvordan de ikke skal være eller handle.⁶¹ Den negative beskrivelsen kan da forstås som den arketypiske «other» i forhold til den positive betegnelsen.⁶²

⁵⁶ Walter Wink, «Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way». *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* (red. W. M. Swartley; Kentucky: John Knox Press, 1992), 102-125.

⁵⁷ Ved å forstå fienden som en amorf figur snevrer vi inn hvilken type dynamikk denne oppgaven kan behandle. Vi erkjenner at det er mye spennende dynamikk som kan oppstå når man knytter fienden til en eller flere spesifikke grupper, og holder sammen dynamikken mellom inn-gruppen og fienden i 5:43-48 med den øvrige dynamikken til den aktuelle gruppen i Matteusevangeliet. Med tanke på hva som er denne oppgavens omfang, er det derimot ikke mulig å foreta et slikt grep. Derfor velger vi å forstå fienden amorft.

⁵⁸ For en mer klassisk vurdering hvor autoritetene forstås som representanter for folket, se Luz, Matthew 21-28, 39, 42-43.

⁵⁹ Konradt, Israel, Church and the Gentiles, 263.

⁶⁰ Konradt, Israel, Church and the Gentiles, 233.

⁶¹ Anthony Le Donne «The Jewish leaders» i *Jesus Among Friends and Enemies* (red. C. Keith og L. W. Hurtado; Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 199-218, 199.

⁶² Lieu, Christian Identity, 284.

Men domstekster kan også rette seg innover mot inn-gruppen, og får med det en advarende funksjon. I avslutningen av Bergprekenen finner vi en negativ domsavsigelse med brodd innover. Luz er klar på at å rette ordene «Herre, Herre!» mot Jesus (7:22), hos Matteus er noe som er forbeholdt disiplene. Med det mener han teksten henvender seg til inn-gruppen; ikke alle dens medlemmer vil komme inn i himmelriket.⁶³ De som avvises, får den begrunnelsen at de gjør urett (*ἀνομία*) og dermed står «i konflikt» med loven. Luz mener dette må forstås ut fra Matteus' forståelse av loven, som han beskriver som «den gammeltestamentlige Guds vilje som Jesus har etablert gjennom gjerning og ord, som når sitt klimaks i kjærlighetsbudet og praksis ut fra den bedre rettferdighet».⁶⁴ I 24:12 kobles *ἀνομία* til at «kjærligheten blir kald hos de fleste», noe som for Matteus er den «komplette» lovløshet.⁶⁵ Mektige gjerninger, profetier og utdrivelse av onde ånder i Jesu navn holder ikke; *ἀνομία* hos disse, hos Luz tolket som kjærlighetsløshet (mangel på det mest sentrale i loven), gjør at Jesus avviser fellesskap med dem og hevder han aldri har kjent dem (7:23). Andre domstekster som retter seg innover er lignelsene om den ubarmhjertige tjeneren (18:23-35), de uforstandige brudepikene (25:1-13) og den late tjeneren (25:14-30). Disse er alle advarende eksempler som retter seg innover.⁶⁶ Altså er det ikke bare mot-gruppen som fungerer som en «other» for gruppens identitetsdannelse. Også innad i inn-gruppen fins det mulige, feilaktige holdninger og «typer» som får en advarende funksjon. Lignelsen om brudepikene avsluttes med en formaning og en oppsummerende forklaring på lignelsens mening: «Så våk da, for dere kjenner ikke dagen eller timen» (25:13). Den negative, uforstandige prototypen, uttrykt ved de uforstandige brudepikene, står som en advarsel: Vær ikke som dem! Våk og vær som de kloke brudepikene. En slik virkning på den intenderte leser er også plausibel i møte med de karismatiske, men kjærlighetsløse disipler (7:22-23), den ubarmhjertige tjeneren og den late tjeneren: Vær ikke som dem! Ta deres identitet fra de disipler som lever ut kjærlighetsbudet, de kloke brudepiker, de tro og gode tjenerne og de barmhjertige. Dommen er futurisk, men tilhørerne utfordres allerede nå på en modellidentitet som tar etter gjerningene til de positivt skildrede gruppene. At medlemmer av inn-gruppen også kan rammes av negativ dom, påvirker identitetskonstruksjonen. Det er ikke slik at inn-gruppens identitet kun formes av den negativt skildrede ut-gruppen. Altså: «De er onde, vi er

⁶³ Ulrich Luz, *Matthew 1-7, A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2007), 379.

⁶⁴ Luz, *Matthew 1-7*, 380.

⁶⁵ Luz, *Matthew 1-7*, 380.

⁶⁶ N.T. Wright avviker her fra mainstream-tolkning, når han argumenter for at disse passer inn i tesen som omhandler Jesu komme til Israel og slik sett ikke bare retter seg innover mot «kjerne inn-gruppen». Se N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (London: Biddles Ltd, Guildford and King's Lynn, 1996), 326-329, 314-315, 632ff.

gode». Matteus er opptatt av at også innad i inn-gruppen fins det prototyper til advarsel. Disse negative innad-portretteringene skal vekke opp inn-gruppen til å være og handle motsatt av de kjærlighetsløse, uforstandige, ubarmhjertige og fryktsomme typene som skildres.

2.3.1 Praksis eller manglende/negativ praksis som domkriterium

Konradt forstår dom hos Matteus som «undecided». Hvem fra inn-gruppen som vil tilhøre de eskatologisk utvalgte, vil ikke bli åpenbart før den endelige dommen. I Matteus er inn-gruppen alltid i en utviklende prosess. Det er *praksisen* som vil vise hvor sann inn-gruppe har blitt realisert.⁶⁷ Dette skal først bli klart ved Jesu tilbakekomst og ved den eskatologiske dom. Særlig barmhjertighet og kjærlighet kan synes å være sentrale praksiser. Vi har sett hvordan anklage om *ἀνομία*, her tolket som brudd med kjærligheten som det sentrale i loven, er en negativ praksis som avviker fra Guds vilje og som fører til negativ dom (7:21-23). I den store domslignelsen i 25:31-46 hvor alle folkeslag skal foran Menneskesønnens domstol, knyttes dommen til om man har utført barmhjertige handlinger eller ikke. Det samme resonnementet bak en manglende barmhjertighet og dom, fant vi i lignelsen om den ubarmhjertige tjeneren (18:23-35). Også i møte med Jesu religiøse motstandere, fremholdes mangelen på barmhjertighet som en av anklagene mot dem: «Dere gir tiende av mynte og anis og karve, men forsømmer det som veier mer i loven: rettferdighet, barmhjertighet og troskap» (23:23). Den barmhjertighet Jesus etterlyser, utfører han også selv (jfr. 15:22ff). Vi ser altså at anklagen om ubarmhjertighet og *ἀνομία* kan rettes mot både inn-gruppen og mot-gruppene, og at den blir en sentral praksis i domsavsigelsen.

2.3.2 Forskjell mellom presentisk og futurisk doms-identitetskonstruksjon

I sine domslignelser og domstekster to-deler Matteus menneskene. Han har en svart-hvitt tenkning om at enten er man rettferdig eller urettferdig, barmhjertig eller ubarmhjertig. Men det er verdt å merke seg at denne oppdelingen skjer først ved den eskatologiske dom. Det er en tydelig bevissthet om at skillet fins allerede nå, men det kan virke som om det får begrenset med oppmerksomhet i det presentiske. Lignelsen om ugresset i hveten (13:24-30 + 37-43) kan tyde på en identitet som ikke er så opptatt av de onde som formende for inn-gruppens identitet her og nå, selv om vi her finner den samme to-delingen; menneskeheten deles opp i to. Det gode kornet forstås som rikets barn, mens ugresset er den ondes barn. Først ved verdens ende skal disse skilles fra hverandre. Vi finner altså en oppdeling før dommen, men det er først ved dommen det skal bli tydeliggjort hvem som hører til i hvilken gruppe. De

⁶⁷ Konradt, Israel, Church and the Gentiles, 207.

onde beskrives her nærmere som «alle som gjør *ἀνομία*». Rikets barn beskrives som «de rettferdige». Når det spørres: «Vil du vi skal gå og luke det (ugresset) bort?», er svaret «Nei, for når dere luker bort ugresset, kunne dere samtidig komme til å rykke opp hveten. La dem begge vokse der sammen til høsten kommer. Og når det er tid for innhøsting, skal jeg si til dem som høster inn: Sank først sammen ugresset og bind det i bunter for å brenne det. Men hveten skal dere samle i låven min» (13:28-30). Jesus forklarer denne lignelsen med at «englene som er utsendt av Menneskesønnen, skal ta bort fra hans rike alt som fører til fall og alle som gjør urett». Når det skjer, skal de rettferdige «skinne som solen i sin Fars rike» (13:41-43). Altså får vi en sterk kontrastering av de som gjør *ἀνομία* og de som forstås som rettferdige. Men denne distinksjonen blir først klar under den futuriske dom ved «verdens ende» (13:41). Altså er man bevisst en to-delning, men den er uavklart ennå. I denne lignelsen er det englenes eskatologiske oppdrag å skille disse to gruppene fra hverandre, ikke inn-gruppens. Luz hevder inn-gruppa skal overlate til Gud og hans eskatologiske domsgjerning å skille hvete fra ugress, og ikke foregripe hans gjerning (se også 22:11-14).⁶⁸

2.4 Skille-linjer i Bergprekenen

Bergprekenen (5:1 – 7:29) fungerer som en helhetlig tale med Jesus som taler og autoritet. Det er midt i denne vår tekst befinner seg. Følgelig blir det ekstra aktuelt å vurdere skillelinjer mellom inn-gruppe og ut-grupper i Bergprekenen. Hvilke grupper fra den større mot-gruppen finner vi her? Er det andre grupper som gjør seg gjeldende? Og hvilke gruppesammenligninger og kontrasteringer i Bergprekenen er særlig relevante for vår tekst, slik at 5:43-48 må leses i lys av disse? Vi vil forsøke å gi noen svar på disse spørsmålene i de kommende avsnittene, så vår tekst kan forstås i en større «oss» og «dem» dynamikk i Bergprekenens kontekst.

2.4.1 Fariseerne og de skriftlærde; inn-gruppens mot-gruppe i Bergprekenen

Gruppene fra den felles mot-gruppen beskrevet i 2.2.2 som blir portrettert i Bergprekenen, er de skriftlærde og fariseerne. Disse plasseres i 5:20 ved siden av hverandre, mens 7:29 beskriver de skriftlærdes myndighet og læremåte i kontrast med Jesu autoritet og undervisning. Det er disse gruppene vi velger å fokusere videre på når vi viser til mot-gruppen, da det er de som er relevante for dynamikk og identitetskonstruksjon mellom mot-gruppen og inn-gruppen i vår Bergpreken-kontekst. Derfor kommer uttrykket «mot-gruppen» heretter til å referere til fariseerne eller de skriftlærde, eller begge to. Hvem var så fariseerne

⁶⁸ Luz, Matthew 1-7, 379.

og de skriftlærde? Hvalvik hevder disse begrepene kan overlappes og er størrelser som utvilsomt har stått hverandre nær. Like fullt må de ikke forstås som synonymmer. Fariseer sier noe om gruppe-tilhørighet, mens skriftlærd derimot er betegnelse på en profesjon.⁶⁹ Turner beskriver de skriftlærde som «lærere som skrev ned og forvaltet skriftene, utla skriftenes mening og appliserte dette på jødisk liv».⁷⁰ Hvalvik definerer en fariseer som «en person som kunne kjennetegnes ved at han i teori og praksis fulgte en bestemt 'halaka', basert på Moseloven og 'fedrenes overleveringer'». Hvalvik forklarer den nære sammenhengen mellom de to gruppene slik: «Det er grunn til å tro at lederskapet blant fariseerne har vært skriftlærde, og at en betydelig del av alle skriftlærde har vært fariseere».⁷¹

2.4.1.1 Fariseerne som nærmeste motstandere; intra-fariseisk konflikt bak teksten? Runesson viser til hvordan sosiologiske studier lærer oss at virkelig friksjon først skjer med grupper som ligger nær hverandre.⁷² Man diskuterer lite med dem man står langt fra, men mye med de som står en nær. I Matteus er det fariseerne som nevnes oftest, og det er også de som er portrettert mørkest; som flate, en-dimensjonale «bad guys»-karakterer.⁷³ Matteus fastslår at fariseerne ikke vil ha en plass i Guds rike (5:20; 23:13, 15, 33, 35-36). De tolker Jesu gjerninger i et demonisk lys (12:22-30) og opplever at han truer deres domener (21:45-46). Runesson mener den harde kritikken mot fariseerne må forstås som en «intra-fariseisk» konflikt, hvor inn-gruppen kommer fra den fariseiske bevegelsen og skiller lag med fariseerne gjennom en økende eskatologisk bevissthet innad⁷⁴ og som følge av eksternt press.⁷⁵ Han mener konflikten foregår i et fariseisk fellesskap hvor vår inn-gruppe er en minoritet, en sub-gruppe, som bryter med fariseer-fellesskapet.⁷⁶ Polemikken mot de fariseiske lederne kan da forstås slik: Runesson mener de fariseiske lederne blir delegitimisert gjennom «ad hominem-angrep»,⁷⁷ og at man med det forsøker å overbevise andre om å følge sin gruppe i det man

⁶⁹ Reidar Hvalvik, "Saddukeerne og fariseerne", i *Blant skriftlærde og fariseere: Jødedommen i Oldtiden*, (Red. Hans Kvalbein; Oslo: Verbum, 1984), 103-128, 127.

⁷⁰ David L. Turner, *Mattew. Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 82.

⁷¹ Hvalvik, «Saddukeerne og fariseerne», 127.

⁷² Runesson, «Radical Pharisees», 468.

⁷³ Runesson, «Radical Pharisees», 466.

⁷⁴ Runesson angir tempelets fall (som trolig var forutsagt av Jesus) og det stigende antall ikke-jøder som kom til i den større Jesus-bevegelsen, som tegn man tolket eskatologisk. Runesson, «Radical Pharisees», 470.

⁷⁵ Jacob Neusner bruker begrepet "formative Judaism" om post-70 Jødedommen. Etter hvert som denne bevegelsen vokser frem, kan presset på vår inn-gruppe ha økt. Se Anders Runesson «Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict», *JBL* 1 (2008): *Journal of Biblical Literature* 1 (2008): 95-132, 108 og Runesson, "Radical Pharisees", 470.

⁷⁶ Runesson, «Radical Pharisees», 469-470.

⁷⁷ Runesson, «Radical Pharisees», 466.

løsriver seg og danner sitt eget, uavhengige fellesskap.⁷⁸ Dermed kommer kritikken mot fariseerne nedenfra; fra en minoritet som forsøker å diskreditere lederne blant fariseerne. Gjennom det og fremstillingen av sin lærer, Kristus, som den rette (23:8-10), fremstilles inn-gruppa som den sanne gruppa, i tråd med rett Skrift-tolkning, rett praksis og rette holdninger. Vi har valgt å forstå konflikten som en «intra-muros» konflikt, og velger videre også å følge Runessons tese.⁷⁹

2.4.1.2 Konflikten mellom inn-gruppe og mot-gruppe forstått som lederskapskonflikt Matteusevangeliet fremstiller altså to forskjellige typer *lederskap*. Konradt mener det i stor grad er dette konflikten dreier seg om.⁸⁰ I 23:2 beskrives de skriftlærde og fariseerne som de som sitter på Mose stol og med det har en leder-autoritet. Men denne posisjonen misbruker de. De binder tunge bærer som ikke er til å bære og legger dem på skuldrene til folk, men selv vil de ikke løfte en finger for å flytte dem (23:4). Jesus derimot, skildres som en leder som inviterer alle som strever og bærer tunge byrder til seg, for å gi dem hvile. Han tilbyr mennesker å ta «sitt åk på seg og lære av ham», da hans åk er godt og hans byrde lett (11:28-30). Der Jesus oppsøker de som er fortapte, har ut-gruppen ekskludert de som har havnet utenfor (9:11). Le Donne mener Jesu motstandere er portrettert negativt slik at Jesus klarere kan fremstå som helten i narrativen. Jesus representerer visdom og uskyld, hans motstandere representerer sviktende logikk og onde motiver.⁸¹ Konradt mener to beskrivende hovedtrekk ved mot-gruppen er ondskap og hyklari.⁸² I 9:4 blir de skriftlærde irettesatt for å tenke ondt i sine hjerter. Fariseerne er ikke i stand til å si noe godt fordi de er onde (12:34), og Jesus merker fariseer-disiplenes ondskap når han blir forsøkt fanget i ord i spørsmålet om skatt til keiseren (22:18). Fariseerne og de skriftlærde kalles hyklere av Jesus (15:7), og i ve-ropene er dette en betegnelse Jesus gjennomgående benytter på disse to gruppene (23:13-29). Luz viser til at ὑποκριτής betyr «skuespiller» og i etisk sammenheng har en negativ betoning. Uttrykket beskriver mennesker som gjør eller er noe annet enn hva de sier. Han mener hykler-begrepet retter seg mot en feilaktig holdning for ens gjerninger, en holdning som ifølge Matteus har blitt normalen blant disse gruppene.⁸³ Hos Jesus er det derimot samsvar mellom den ytre fromheten og det indre livet; noe som igjen fører til at tilbedelse og omsorg for mengden hos

⁷⁸ Runesson, «Radical Pharisees», 470.

⁷⁹ For en annen «intra muros»-innholdsbestemmelse av konflikten, se Anthony J. Saldarini *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

⁸⁰ Konradt, *Israel, Church and the Gentiles*, 138.

⁸¹ Anthony Le Donne «The Jewish leaders», 207.

⁸² Konradt, *Israel, Church and the Gentiles*, 138.

⁸³ Luz, *Matthew 1-7*, 300.

ham hører sammen (11:25-30). Vi vil fokusere på to konflikt-motiver mellom disse gruppene, som angår denne oppgavens tematikk: Praksis og lære. Avslutningen på Bergprekenen er således interessant: «Folket var slått av undring over hans lære, for han lærte dem med myndighet og ikke som deres skriftlærde» (Matt7: 28-29). Luz poengterer at lære er nært knyttet til praksis. Dermed kan ikke Jesu lære forstås uten å inkludere Jesu handlinger og praksis.⁸⁴ Koblingen mellom praksis og lære bekreftes i Jesu ord: «Den som holder dem (budene) og lærer andre å gjøre det, skal regnes som stor i himmelriket» (5:19b). Å holde budene er også nært knyttet til å lære disse bort. Hos Matteus er dette integrert i Jesus; Jesus gjør selv det han lærer. Kontrasten til fariseerne og de skriftlærde, som «sier en ting, men gjør noe annet» (23:3), blir tydelig i en slik forståelse. Luz mener Matteus presenterer Jesus som en rollemodell inn-gruppen implisitt utfordres til å etterligne (jfr. 5:19b, 7:24).⁸⁵ Derimot skal man ikke rette seg etter det mot-gruppene gjør (23:3). De skriftlærdes autoritet var en *eksegetisk* autoritet. Som hermeneutikere kunne de ha stor innflytelse over folket. Dermed ser vi at avvik mellom lære og praksis blir ekstra tydelig når de gjennom sin autoritet utlegger loven for folket, men ikke følger den selv (23:2-3). En annen side av konflikten vi vil betone er uenighet om lære. Jesus er kritisk til «overleveringen fra de eldre» (15:2). Særlig fariseerne var opptatte av denne, og ønsket at folket også skulle følge denne tradisjonen (15:2).⁸⁶ Autoriteten til «overleveringen fra de eldre» og fariseernes bruk av denne angripes. Den kan føre til at lovens bud ikke følges og at «Guds ord settes ut av kraft» (15:3-6). Luz og Kvalbein er opptatt av at Jesus søker å oppfylle loven; han er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle (5:17). Luz mener oppfyllelse kan forstås slik: «to emphasize it in its true meaning» eller «to express it completely».⁸⁷ Gjennom sin praksis og autoritet kan Jesus dra budene bakover (mot deres opprinnelige hensikt), men også fremover og utover (nestekjærlighetsbudet utvides, kjærligheten skal også gjelde fiendene), noe vi kan kalle et «intensiverende og utvidende oppfyllellesperspektiv» (5:17). Jesu praksis-utøvelse og en bruk av loven som er intensiverende, utvidende og oppfyllende, kontrasteres altså av mot-gruppens praksis-avvik og en lære som kan «sette Guds ord ut av kraft».

⁸⁴ Luz, Matthew 1-7, 217, 230.

⁸⁵ Luz, Matthew 1-7, 217.

⁸⁶ Ulrich Luz, *Matthew 8-20* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001), 329.

⁸⁷ Luz, Matthew, 214.

2.4.1.3 Jesu «bedre rettferdighet» kontra mot-gruppenes relative/feilaktige rettferdighet

Kapittel 5 inneholder seks kontraster i avsnittet 5:21-48, hvor et sitat fra loven etterfølges av Jesu tolkning og/eller utfylling av dette. Ifølge Kvalbein må dette avsnittet leses som en helhet.⁸⁸ Tradisjonelt har disse kontrasterende setningene blitt navngitt «antiteser». Turner mener «kontrast» er en bedre betegnelse.⁸⁹ Vi følger han i dette, og vil benytte dette begrepet videre når vi omtaler de såkalte «antitesene». Kontrastene viser tilbake til den rettferdighet som kreves i 5:20,⁹⁰ hvor tilhørerne formaner til å ha en rettferdighet (δικαιοσύνη) som langt overgår de skriftlærde og fariseernes for å komme inn i himmelriket. Ordet rettferdighet må i denne sammenheng primært forstås som det å gjøre og handle rett i samsvar med Guds vesen og vilje.⁹¹ Ifølge Kvalbein handler denne rettferdigheten ikke om en kvantitativ økning av å holde loven og enkelte lovbud, og slik overgå de skriftlærde og fariseerne med deres egen rettferdighet. Han argumenterer for at dette er en kvalitativt annen rettferdighet.⁹² Skulle dette stemme, ville det være en sterk kontrastering mellom den rettferdighet Jesus avkrever sine tilhørere og den rettferdighet som tilkjennes fariseerne og de skriftlærde. Men Luz argumenterer med rette mot en slik tolkning. Han peker på at *πλεῖον* rent syntaktisk antyder en kvantitativ tolkning. Altså: «Hvis ikke deres rettferdighet kvantitativt overgår de skriftlærde og fariseernes ...».⁹³ Luz mener dette korresponderer med insisteringen i de foregående versene (5:17-19) om enkeltbudenes gyldighet. Runesson argumenterer for at Matteus' problem med de skriftlærde og fariseerne ikke handler om at de er for fokusert på loven, men snarere tvert imot; deres Torah-praksis og Torah-lære er mangelfull. Når disse assosieres med de som drepte profetene, indikerer det mangel på ærbødighet for Gud og loven (23:29-33). De neglisjerer de viktigere sidene ved loven, som rettferd, barmhjertighet og troskap, men vektlegger de mindre sentrale deler av loven, som å gi tiende. Jesus utfordrer inn-gruppen på at «det ene burde gjøres og det andre ikke forsømmes.» (23:23). Når fariseerne blir kritisert i lov-hensyn, er det altså fordi de ikke gjør nok.⁹⁴ Sett i lys av dette, er Luz innholdsbestemmelse av dette «mere» som en kvantitativ økning plausibel. Like fullt står det

⁸⁸ Kvalbein 149.

⁸⁹ Turner argumenterer for at en antitese ikke bare er kontrasterende, men at den fungerer motstridende. Hadde Jesu lære vært reelle antiteser, ville han opphevet loven og sagt: «Dere har hørt «Du skal ikke drepe». Men jeg sier dere: Dere skal drepe». Mulige betegnelser kan være «hypertese» eller «epitese». Turner selv lander på det enklere begrepet «kontrast», som er mindre normativt. Se Turner, Matthew, 165ff.

⁹⁰ France, Matthew, 194.

⁹¹ Osborne, Matthew, 183, 218.

⁹² Kvalbein, 2009, 148.

⁹³ Luz, Matthew 1-7, 221.

⁹⁴ Runesson, Radical Pharisees, 466.

åpent hva dette «mere» går ut på. Luz mener kontrastene svarer på det, og velger å vektlegge to områder i tolkningen av disse. Det handler om en intensivering og utdypning av bud i loven, og om å la kjærlighetsbudet stå sentralt i spissingen av disse budene. Dette argumenterer han for ved å legge særskilt vekt på den første (5:21-26, intensivering og utdypning) og siste (5:43-48, kjærlighetsbudet) kontrasten, og lar dem «ramme inn» de andre. Ved å leve ut kontrastenes intensivering og utdypning av budene i kjærlighet, vil dette medføre en kvantitativt bedre rettferdighet.⁹⁵ Følger vi Luz i forståelsen av den siste kontrastens sentrale rolle i å innholdsbestemme den bedre rettferdighet, vil vår analyse av 5:43-48 i neste kapittel tydeliggjøre hva kjærlighetsaspektet av dette «mere» går ut på.

Luz hevder uttalelsen om de skriftlærde og fariseernes rettferdighet i 5:20 kan forstås på to måter. Den kan forstås som en negativ dom; det de gjør er ikke nok for å komme inn i himmelriket. Men den kan også tolkes som at Jesus anerkjenner de skriftlærde og fariseerne med en *relativ* rettferdighet. Luz heller mot det siste, i og med at han forstår sammenligningen i 5:20 kvantitativt og ikke kvalitativt.⁹⁶ Når det er en kvantitativ økning som etterlyses, er det unektelig noen likhetstrekk mellom tilhørerne og de skriftlærde og fariseerne. Runesson peker på hvordan Matteus-fellesskapet delte en del riter med det større fariseer-fellesskapet. Da han forstår inn-gruppens bakgrunn som del av det større fariseer-fellesskapet, det de nå har havnet i konflikt med, hevder han noen riter endres for å markere gruppens unikheter i det større jødiske fellesskapet.⁹⁷ Gradering av forskjeller trer altså inn her; likhet med denne gruppen gjelder til et visst punkt når det kommer til rettferdighet. Dette gjenfinner vi i 23:2-3, hvor Jesus anerkjenner de skriftlærde og fariseernes autoritet et stykke på vei, men avviser deres praksis. Når det kommer til uttalelsen i 5:20 forstått som en negativ dom over mot-gruppens *feilaktige* rettferdighet, blir en vurdering av «hyklerne» nødvendig.⁹⁸ France hevder 6:1ff er beskrivelser av den feilaktige rettferdighet som hyklerne handler etter; den som henter sin motivasjon i å høste ære og status fra mennesker framfor å gi ære til Gud og la hjertet være vendt mot ham.⁹⁹ Den hyklerske holdningen med avvik mellom det man sier og gjør, eller med avvik mellom den indre holdningen og den ytre praksis, blir den rakte motsatsen til hva som forventes. Hvem er så disse hyklerne? Vi så i punkt 2.4.1.2 at dette er en betegnelse som

⁹⁵ Luz, Matthew 1-7, 222.

⁹⁶ Luz, Matthew 1-7, 222.

⁹⁷ Anders Runesson, «Building Matthean Communities», i *Mark and Matthew 1* (Red. E.-M. Becker og A. Runesson; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 379-408, 400.

⁹⁸ Det er bred enighet om at 6:1-18 også svarer på hva den bedre rettferdighet går ut på. «Hyklerne» nevnes flere ganger i dette partiet; tilhørerne utfordres til «ikke å gjøre som dem». Se f.eks Kvalbein, Matteusevangeliet, 150 og Luz, Matthew 1-7, 221.

⁹⁹ France, Matthew, 232.

flere steder rettes mot fariseerne og de skriftlærde, og som beskriver mennesker som gjør eller er noe annet enn hva de sier.¹⁰⁰ Like fullt mener Luz teksten retter seg mot en feilaktig *holdning* som fortegn for ens gjerninger, en holdning som var vel kjent for tilhørerne. En slik holdningsbeskrivelse treffer da særlig fariseerne og de skriftlærde, da de særlig rammes av disse ordene.¹⁰¹ 23:2-3, med dens beskrivelse av avvik mellom lære og praksis bekrefter en slik identifisering av en hyklersk holdning hos disse gruppene. Vi heller mot å forstå motgruppens rettferdighet i 5:20 som relativ, men mener de står i fare for å bikke over i den feilaktige rettferdigheten til hyklerne. Den relative skal føre til et «mere» i inn-gruppen, mens den feilaktige skal kontrasteres.

2.4.2 Praksis-kontrastering hos «oss» og «dem»

Både i innholdsbestemmelsen av den bedre rettferdighet og ellers i Bergprekenen finner vi et betydelig innslag av undervisning om praksiser av ulike slag. Flere steder finner vi utsagn med en polaritet eller sammenligning med andre grupper, representert ved hyklerne, hedningene og ved et eksempel, tollerne (5:46). Vi vurderte under forrige punkt hyklernes rettferdighet som «feilaktig». Disse kontrasteres når det kommer til å gi gaver til fattige, bønn og faste. Vi innholdsbestemte hyklerne som bærere av en holdning som særlig var å finne blant fariseerne og de skriftlærde. Utgangspunktet er altså at disse er å finne i en gruppe som ligger nær inn-gruppen, og har mange praksiser til felles med disse; faste (6:16-18), bønn (6:5-13), almisser (6:2-4), tiende (23:23) og den jødiske loven i sin helhet (19:17). Det er holdningen hyklerne gjør dette med som angripes. Utfordringen er klar: Ikke gjør som hyklerne! (6: 2,5,16). Hedningene, som Lieu beskrev som «the real outsiders»,¹⁰² blir også brukt for å kontrastere bønnepaksis (6:7). Også her lyder utfordringen: «Vær ikke lik dem!» (6:8). Andre steder i Bergprekenen brukes hedninger på en måte som *sammenligner* tilhørerne med hedningene. Men dette gjøres med den hensikt å føre tilhørerne frem mot den bedre rettferdighet og en større tillit til den himmelske far (5:47, 6:31-33), slik at sammenligningen har et kontrasterende mål for øye. En modellmåte for hvordan praksiser skal gjøres hos inn-gruppen, skapes altså her i kontrast med ut-gruppene, representert ved hyklerne og hedningene. Sammenligning med hedningenes praksis, som inn-gruppen absolutt ikke vil være lik, benyttes også i konstruksjonen av inn-gruppens modell-praksis. Denne «dytter» inn-gruppen mot et «mere» også i forhold til dem.

¹⁰⁰ Luz, Matthew 1-7, 300.

¹⁰¹ Luz Matthew 1-7, 300.

¹⁰² Lieu, Christian Identity, 132.

En annen praksis-kontrastering finner vi i avslutningen av Bergprekenen. Her skildres to forskjellige måter å forholde seg til Jesu ord på. Begge har det felles at de hører Jesu ord, men forskjellen ligger i om de handler etter Jesu ord eller ikke. Den som handler, sammenlignes med en klok mann, mens den som ikke gjør det Jesu ord sier, ligner en uforstandig mann (5:24-27). Å være i inn-gruppen som er «med Jesus», er ensbetydende med å la hans ord føre til handling i eget liv, med en formaterende kraft på inn-gruppens identitet. En slik praksis er avgjørende for om ens hus blir stående eller ikke. Dette avsnittet kan fungere som en hermeneutisk nøkkel til hele Jesu undervisning i Bergprekenen og tydeliggjør hvor viktig *praksis* er her. Luz trekker linjene tilbake fra dette avsnittet til den bedre rettferdigheten i 5:20, som Jesus har kalt inn-gruppen til. Rettferdighet knyttes med det tett til praksis. Praksis fungerer ikke bare som et skille mellom «inn-gruppe» og forskjellige «ut-grupper», men har også eskatologisk betydning. Den som ikke handler etter Jesu ord, rammes av negativ dom. Dermed retter denne brodden seg *også* mot inn-gruppen. Lest i sammenheng med 7:21-23 kan man her forstå ordene til å beskrive et skille i inn-gruppen selv. Det er gjerningene som skjelner mellom «det sanne» medlem av inn-gruppen, og «det falske». Men dette skillet skal først skje i den futuriske, eskatologiske dom, slik vi så under punkt 2.3.2.

2.5 Oppsummering

I dette kapitlet har vi vist hvordan forskjellige grupper på ulike måter kan forstås som en «other» i relasjon til inn-gruppen. Vi har presentert tollerne, hedningene og fienden, og skal vurdere dynamikken mellom dem og inn-gruppen i neste kapittel. Den sterke polemikken mot fariseerne og de skriftlærde har vi valgt å forstå som en lederskapskonflikt mot grupper man står nær. Mot-gruppene krediteres med en relativ rettferdighet som kan bikke over i en feilaktig rettferdighet. De kritiseres for en lære som kan «sette Guds ord ut av kraft» og en manglende/negativ praksis. Inn-gruppen utfordres til å være annerledes enn disse, gjennom å praktisere en lære som peker mot det sentrale i loven, tydeliggjort ved den «bedre» rettferdighet. Denne fordrer et «mere» fra inn-gruppen, hvor rettferdigheten deres langt skal overgå mot-gruppens. Analysen av 5:43-48 i neste kapittel, skal tydeliggjøre og innholdsbestemme hva kjærlighetsaspektet av dette «mere» går ut på. Matteus' domstekster deler mennesker opp i to diametralt forskjellige grupper, i positive eller negative kategorier. Rett praksis kontra feilaktig eller manglende praksis er det primære domskriterium. Bevisstheten om at det fins et slikt skille mellom gode og onde, rettferdige og urettferdige, er sterk. Samtidig er dommen futurisk, slik at skillet ikke er klart ennå. Medlemmer av inn-gruppen kan også bli dømt negativt ved dommen, noe som får en advarende funksjon på inn-

gruppen. Sammen med «otheringen» av mot-gruppene fører et slikt selvkritisk blikk inn-gruppen mot den modellidentitet Jesus utfordrer inn-gruppen til å gjøre til sin egen, hvor praksiser knyttet til et «mere» står sentralt.

3 IDENTITETSKONSTRUERENDE DYNAMIKK MELLOM «OSS» OG «DEM» I MATTEUS 5:43-48

Når vi skal gi en analyse av 5:43-48, vil vi gjøre dette med en særlig bevissthet om dynamikk mellom «oss» og «dem» og hvordan dette fungerer identitetskonstruerende for inn-gruppen. Vi vil først vise til identitetskonstruerende tematikk i nestekjærlighetsbudet. Her vil vi diskutere hvordan «feilaktig» anvendelse av budet, sett fra inn-gruppens perspektiv, fører til identitetskonstruksjon som inn-gruppen skal unngå. Deretter vil vi vie en del plass til å vise hvordan det i vår tekst skjer en utvidelse av *ἀγαπή*-forståelsen. Her vil vi gjøre rede for hvordan andre grupper fungerer for å tydeliggjøre den *ἀγαπή*-praksis som skal prege inn-gruppen. Ut fra det vil vi vurdere hvilke følger vår teksts *ἀγαπή*-tematikk har for inn-gruppens identitet. Deretter vil vi vurdere hvordan inn-gruppens dynamikk i forholdet til den amorfe fienden skal forstås. Hvordan brukes fienden for å tydeliggjøre inn-gruppens identitet? Hva gjør det med inn-gruppen at den skal elske sine fiender? Vi vil undersøke hvilke effekter dette kan få for inn-gruppens selvforståelse. Til sist i kapitlet vil vi vurdere hvordan «Guds barn» identiteten skal forstås, og forsøke å plassere dette inn i en dynamikk til mot-gruppene, til Gud og til friksjon i inn-gruppens selv-forståelse. Der det er naturlig, vil vi i dette kapitlet trekke inn momenter i spenningen mellom inn-gruppen og andre grupper fra kapittel 2.

Vårt tekstlige materiale vil være NA28, med tilhørende tekstkritisk apparat. Men der NO11 gir en tilstrekkelig god oversettelse vil vi basere oss på denne. I tilfeller der vi mener det er nødvendig å gjøre en egen oversettelse, vil vi argumentere for hvorfor vi anser dette for nødvendig. Med dette som utgangspunkt, vil vi søke å komme tett på en «intendert lesers» effekt av å lese teksten.

3.1 Struktur

3.1.1 Formelementer og oppbygning

Sjangeren som benyttes er tale, med Jesus som den som underviser. Vår tekst er den siste av kontrastene, som gir svar på hva den bedre rettferdighet Jesus utfordrer til inneholder. I teksten finner vi gjentakende benyttelse av par-bruk og parallellismer: Det er to grunnleggende bud: Elsk deres fiender og be for dem som forfølger dere. Det er to hovedgrupper: «Dere» og fiendene. Videre er det to ting Gud gjør (lar sin sol gå opp og lar det regne) og to klasser av mennesker som er mottakere av Guds handlinger (onde og gode, rettferdige og urettferdige). Det er to retoriske spørsmål (Om dere elsker dem som elsker dere, ... Om dere hilser vennlig på deres egne, ...), to avslørende svar som gis og to grupper som brukes til dette (gjør ikke tollerne det samme..., gjør ikke hedningene det samme...).

Tekststrukturen legger altså opp til en to-delning i måten den er bygget opp. Dualismen mellom «oss» og «dem» er da både å finne i form og innhold. Teksten kan gis følgende oppbygning:¹⁰³

1. Tese og kontrast (43-44):

- Tese (43): «Dere har hørt det er sagt: Du skal elske din neste og hate din fiende».
- Mandat (44a): «Men jeg sier dere».
- Bud/formaning (44b): «Elsk deres fiender, og be for dem som forfølger dere».

2. Motivasjon og begrunnelse (45):

- Å være Guds barn (45a): «Slik kan dere være barn av deres Far i himmelen».
- Guds nådige og velsignende gjerning gjennom naturen faller på begge grupper (45b): «For han lar sin sol gå opp over onde og gode og lar det regne over rettfærdige og urettferdige».

3. Diskusjon og illustrerende eksempler (46-47):

- Retoriske spørsmål (46a, 47a): «Om dere elsker dem som elsker dere, er det noe å lønne dere for? Og om dere hilser vennlig på deres egne, er det noe storartet?».
- Sammenligning (46b, 47b): «Gjør ikke tollerne det samme? Gjør ikke hedningene det samme?».

4. Konklusjon (48):

- Oppfordring (48): «Vær da fullkomne, slik deres himmelske Far er fullkommen».

3.2 Identitetskonstruerende tolkninger av nestekjærlighetsbudet

Sitatets første del, «du skal elske din neste», er hentet fra Hellighetsloven: «Du skal ikke ta hevn og ikke bære nag til landsmennene dine, men du skal elske din neste som deg selv. Jeg er JHVH.» (3. Mos 19:18). Ifølge Kvalbein var ens «neste» i GT og jødedommen et ord for den jødiske medborger.¹⁰⁴ France beskriver uttrykket «din neste» som en ofte brukt term i GT for et annet medlem av pakts-fellesskapet.¹⁰⁵ Den nærmere konteksten i Hellighetsloven for nestekjærlighetsbudet er 3. Mos 19:17-18. Her gis det bud om å ikke ta hevn og ikke bære nag til din landsmann i ditt hjerte, men man skal tale ham til rette. Budet regulerte dermed de relasjonelle forhold innad i Israelfolket, og kunne fungere som en hjelp i å takle fiendskap innad i Israel. Å elske sin neste som seg selv kan slik forstått både bli et middel i å takle konflikter innad i gruppen, men også et mål for oppførselen innad blant dem som omfattes av budet.

¹⁰³ Vi baserer oppbygningen på Osborne og Davies & Allison's oppsett av teksten. Se Osborne, Matthew, 211 og Davies & Allison, Matthew, 548-549.

¹⁰⁴ Kvalbein, Matteusevangeliet, 162.

¹⁰⁵ France, Matthew, 224.

Hellighetsloven finner sin begrunnelse i at Israelsfolket skal være hellige, fordi JHVH er hellig. Denne etterligningen av JHVH sin karakter, begrunnes igjen i nestekjærlighetsbudet: «Du skal elske din neste som deg selv. Jeg er JHVH.» (3. Mos 19:18). Som følge av hvem JHVH er skal den jødiske medborger elske sin neste som seg selv. Jesu sitering av nestekjærlighetsbudet spiller altså ikke bare på det relasjonelle ansvarsforholdet til den jødiske medborger, men også på at paktsfolket skal gjøre dette med bakgrunn i å etterligne JHVH sin karakter. Skriftsitatet markerer identitet i det å elske sin medborger innad i paktsfellesskapet eller innad i den gruppen man tilhører. Dette skal gjøres i lys av hvem JHVH er, og i en etterligning av ham i tråd med Hellighetslovens «Dere skal være hellige, for jeg er hellig.» (3. Mos 19:2).

3.2.1 Nesten tolket som en identitetsbarriere som begrenser kjærligheten

De forskjellige retningene i jødedommen ville si seg enige i betoningen av dette budet som sentralt, og flere store skikkelser anså dette som et av de største bud i loven. Imidlertid er innholdsbestemmelsen av begrepet «neste» ikke bare enkel. Når budet ble ytterligere utlagt i Hellighetsloven, ble også innflytteren regnet med: «Innflytteren som bor hos dere, skal være som en av deres egne landsmenn. Du skal elske ham som deg selv.» (3. Mos 19:33ff, se også 5. Mos 10:19). Denne skulle man altså regne som en av sine landsmenn, som man dermed var forpliktet overfor som om han var en landsmann. Like fullt finner vi flere steder i evangeliene dette som et brennbart spørsmål og en hermeneutisk utfordring, som kommer opp i diskusjoner mellom Jesus og de skriftlærde, som også kan ha vært kjent stoff for en «intendert leser». I spørsmålet «hvem er da min neste?» (Luk 10:29), ligger også det motsatte spørsmålet latent: «hvem er *ikke* min neste?» Den som ikke var ens neste, var en følgelig ikke forpliktet til å elske.¹⁰⁶ Dermed synes det som om vi i kjølvannet av den positive identitetsmarkøren av å elske innad i paktsfellesskapet/egen gruppe, støter på en *identitetsbarriere*: Hvem skal regnes for min neste, og hvem skal ikke regnes som min neste? Den som er min neste, er således innenfor gruppa, mens den som ikke er min neste, er å finne utenfor gruppen. Når utsagnet om fiendehat følger etter nestekjærlighetsbudet, er en effekt av dette at å elske sin neste må begrenses til å *bare* elske sin neste, ikke andre.¹⁰⁷ Vi skal senere se at forståelsen av en inn-gruppe som begrenser kjærlighet til bare å gjelde sine egne, skal bli problematisert og utfordret utover i oppgaven.

¹⁰⁶ Dette er ikke ment som et synoptisk-teologisk poeng og vi postulerer heller ikke at Matteus kjente Lukas. Vi trekker inn Lukas ut fra en rimelighetsvurdering: Dette brennbare spørsmålet kan også ha hatt nedslag i de Jesus-tradisjonene den intenderte leser kan ha kjent til.

¹⁰⁷ Davies & Allison, Matthew, 550.

3.2.2 Fiendehat: Å sette nestekjærlighetsbudets identitetsdannelse ut av kraft
Uttrykket at man «skal elske sin neste og hate sin fiende», er ikke hentet fra GT. Den mest kjente aktualiseringen av dette finnes i Qumran-samfunnet, hvor «lysets sønner» (insidere) oppfordres til å hate alle mørkets sønner (de utenfor sekten),¹⁰⁸ kfr. 1QS I 1-5. Ifølge France var et hat til Israelsfolkets politiske og religiøse fiender noe mange så på som en nasjonal plikt (jfr. Salme 137:7-9 og 139:21-22), som utfylte den indre-patriotiske forventningen om å elske sin neste.¹⁰⁹ Kvalbein følger France i dette og mener ordtaket gjenspeiler en «populær oppfatning».¹¹⁰ Vi så i punkt 2.4.1.2 hvordan læreforskjellen mellom Jesus og mot-gruppen gikk på bruk av loven; Jesus går bakover mot lovens egentlige intensjon, kan utfylle og utvide denne, og kritiserer dem som «setter Guds ord ut av kraft» (15:3, 6). Dermed angriper han det han anser for å være «forkludrende tolkning» av budene, som tåkelegger den gudvillete intensjon og mening han mener budene har. Jesus skjelner altså mellom «opprinnelig intensjon» og «forkludret bruk». Under 3.2 så vi hvordan nestekjærlighetsbudet i rammen av Hellighetsloven gjøres i lys av hvem YHVH er. Vi ser muligheten for at den «populære oppfatningen» kan ha *forskjøvet* fokuset for budet. James Alison skriver: «Gi folk en felles fiende, og du gir dem en felles identitet».¹¹¹ Bevisstheten om hvem som er ens fiende, kan altså få en samlende identitet på en inn-gruppe. Når fiendehat kobles sammen med nestekjærlighet, blir dette for Jesus en «forkludrende tolkning» av nestekjærlighetsbudet som tar brodden av dets identitetsskapende kraft: Å gjøre det i lys av YHVH's vesen. Gjennom den «populære oppfatningen» er det den felles fienden som potensielt kan få den identitetsdannende makten på en gruppe. Jesus angriper altså det som kan «sette Guds ord ut av kraft», som mot-gruppen anklages for å ha gjort og som aktualiseres gjennom den «nasjonale plikten» beskrevet her. Vi ser muligheten for at det dårlige lederskapet til mot-gruppen i fortolkningen av dette har påvirket folkemengden i feil retning, til en fordreining vekk fra det Jesus anser som nestekjærlighetsbudets egentlige, identitetsdannende kraft.

3.2.3 Et fiktivt, fiendehatende «dem» i kontrast til inn-gruppen?

Davies & Allison er uenige i at utsagnet retter seg mot spesifikke grupper. De er kjent med parallellen i Qumran-samfunnet, men mener ordene ikke henspiller dit eller mot en «populær oppfatning». De mener Jesus benytter seg av ordene «hat» og «fiende», komponerer disse sammen til et negativt utsagn, og med det får vist hvordan et GT-bud har begrensninger. Dette

¹⁰⁸ Davies & Allison, Matthew, 549.

¹⁰⁹ France, Matthew, 225.

¹¹⁰ Kvalbein, Matteusevangeliet, 162.

¹¹¹ James Alison, «Love Your Enemy: Within a Divided Self», 1-14. (London, October 2007). Online: <http://www.jamesalison.co.uk/pdf/eng50.pdf>, 5.

klargjør for hans utfyllende og grensesprengende ord.¹¹² Stemmer dette, er det mulig Jesus skaper en konstruert «annen»; altså en «stråmann». I møte med en slik måte å forholde seg positivt mot inn-gruppa, men negativt mot den som ikke er ens neste og med et hat mot fienden, trer også et klarere bilde av hvordan inn-gruppas modellidentitet skal være. Dette fordi identiteten til dette «oss» blir tydeliggjort i møte med grupper man er annerledes enn, enten disse er reelle (jfr. Qumran-parallellen og den «populære oppfatningen») eller konstruerte (utsagnet forstått som «stråmann»). Med ordene «Dere har hørt det er sagt: Du skal elske din neste og hate din fiende», har Jesus tatt utgangspunkt i det selvfølgelige «innover mot vår neste elsker vi». Men han har også etablert en tydelig type for hvordan man forholder seg til de utenfor gruppa, og da særlig mot de som kan identifiseres som fiender. Denne konstruerte typen blir en «antitype» den videre identitetskonstruksjonen bygger i opposisjon til. Etableringen av antitypen skaper da rom for Jesu videre kontrasterende ord. Utsagnet «... og hate din fiende» kan altså enten forstås som en populær oppfatning eller som en konstruksjon av en «stråmann». Da begge forståelsene fører til at inn-gruppens identitet konstrueres i opposisjon til disse, ser vi det ikke som avgjørende å velge en av dem, men nøyer oss heller med å vise til at begge forståelsene er mulige tolkninger i møte med utsagnet i 5:43.

3.3 Utvidelse av *ἀγάπη*-forståelsen

Med sine ord «men jeg sier dere»¹¹³ går Jesus bort fra en *begrensning* av kjærligheten, i det han utfordrer inn-gruppen i kraft av å være den ène lærer (23:10): «Elsk deres fiender, og be for dem som forfølger dere». Vi mener dette implisitt utfordrer noen holdninger i inn-gruppen, som tydeliggjøres i beskrivelsen av andre grupper. Med det søker teksten å konstruere noen nye holdninger for inn-gruppen. I vurderingen av hvordan *ἀγάπη*-forståelsen utvides, vil vi først søke å innholdsbestemme ordet *ἀγάπη*.

3.3.1 *ἀγάπη* forstått som guddommelig motivert kjærlighet

Ordet *ἀγάπη*, som brukes i 5:43 med referanse mot nesten og i 5:44 med imperativ om å rette henne mot «deres fiender», oversettes normalt med kjærlighet. Bullinger hevder *ἀγάπη* beskriver den sterkeste formen for kjærlighet, med en betoning av viljens plass.¹¹⁴ Davies & Allison hevder vår teksts *ἀγάπη*-bruk primært etterspør handling, ikke følelser.¹¹⁵ Men det

¹¹² Davies & Allison, Matthew, 550.

¹¹³ Disse ordene fungerer som det mandat Jesus underbygger hver kontrast med. For en vurdering av hvordan Jesu myndighet skal forstås ved disse ordene, se Luz, Matthew 1-7, 231.

¹¹⁴ E. Bullinger, "Love", *CLCEGNT*, 469.

¹¹⁵ Davies & Allison, Matthew, 551.

ekskluderer ikke følelsene, noe Luz poengterer.¹¹⁶ 5:45 knytter *ἀγάπη*-praksisen tett opp til Guds vesen. Derfor mener vi Browns forståelse av *ἀγάπη* passer godt å anvende i vår kontekst: «*ἀγάπη* har i NT en spesiell betydning, ved at hun beskriver Guds kjærlighet eller livet basert på det».¹¹⁷ Brown viser videre hvordan betegnelsen også kan brukes for kjærlighet for ting eller å motta menneskers ære, men da fungerer det for å illustrere en kjærlighet på avveie (jfr. Lukas 11:43).¹¹⁸ Vi mener det er en slik illustrerende bruk av *ἀγάπη* vi finner i 5:46. Her brukes begrepet for å beskrive kjærlighet mellom medlemmer i en gruppe, med tollerne som eksempel. Når tollerne blir beskrevet som *ἀγάπη*-handlende, forstår vi det slik at dette beskriver en ufullkommen *ἀγάπη*, jfr. vår vurdering av tollerne i punkt 2.2.4. 5:46 peker på det problematiske i at *ἀγάπη* begrenses til å bli brukt bare i inn-gruppen. Hvilken lønn gir det? *ἀγάπη* i «fri utfoldelse» evner å elske også de som er utenfor inn-gruppen, noe teksten som helhet utfordrer til ved å etterligne den himmelske Far. Derfor mener vi Browns forståelse av *ἀγάπη* mellom mennesker, som «den kjærlighet for andre mennesker som Guds nærvær fremkaller»,¹¹⁹ er mest plausibelt å bruke når ordet i den helhetlige tekst-sammenhengen skal forstås som en ny holdning for inn-gruppen. En fiende er i utgangspunktet en man ikke elsker, noe klagesalmene uttrykker tydelig (jfr. Salme 193:21-22, 18:38, 54:7). Når Jesus på radikalt sett går på tvers av den «naturlige» reaksjon i møte med en fiende, tenker vi det er mer nærliggende å bytte ordet «fremkalle» med «utfordre». Følgende forståelse av *ἀγάπη* vil videre benyttes i vår sammenheng: «Den viljes-kjærlighet som Guds vesen og handlinger utfordrer til.»

Riches hevder Jesus med fiendekjærlighetsbudet forskyver perspektivet for kjærlighet. For Jesus kan den ikke lenger bare være noe som definerer relasjonene blant insidene. Den kan ikke forbli innenfor murene på en måte som holder de mørke og truende kreftene på distanse. Kjærlighet er noe som må bli prøvd i kontakt med det som er truende og annerledes.¹²⁰ Her vil kjærligheten vise om den består sin prøve som *ἀγάπη*, slik vi i denne sammenhengen har innholdsbestemt ordet. Davies & Allison hevder det er derfor Jesus kan nå ut til tollere, hedninger og syndere.¹²¹ Hans kjærlighet blir prøvd og utfordret i møte med disse gruppene og er ikke alltid «frikasjonsfri» (jfr. Matteus 15:21-28). Men i møte med disse gruppene består hans kjærlighet prøven og bekreftes som en *ἀγάπη* som er guddommelig

¹¹⁶ Luz, Matthew 1-7, 286.

¹¹⁷ C. Brown, "Love", NIDNTT 2:538-546, 538.

¹¹⁸ Brown, NIDNTT, 2:543.

¹¹⁹ Brown NIDNTT, 2:543.

¹²⁰ Riches i Davies & Allison, Matthew, 550 (Deres litteraturhenvisning er her ufullstendig).

¹²¹ Davies & Allison, Matthew, 551

motivert, da han strekker seg utover murene (mot outsiderne) med sin *ἀγάπη*-praksis. Her er det altså samsvar mellom Jesu budskap og praksis, noe vi i punkt 2.4.1.2 forstod som et kjennetegn på Jesu lære. Jesus er da forbilde og prototype for inn-gruppen, og lærer videre den utvidelsen av *ἀγάπη* han selv praktiserer.

3.3.2 Sammenligning med hedningenes og tollernes restriktive *ἀγάπη*

I kontrast til Jesu bruk av *ἀγάπη* over murene, finner vi i 5:46 og 5:47 to grupper som begrenser kjærligheten til å gjelde bare blant sine egne: Tollerne og hedningene. Samtidig er dette også en viss, positiv nyansering av både hedningene og tollerne; de er absolutt i stand til å elske sin egen gruppe. Der hedningen er «the real outsider», er tolleren «the Jewish outsider».¹²² Vi så under punkt 2.2.3 og 2.2.4 hvordan begge disse gruppene er eksempler for bunnsjiktet av moralsk standard, og hvordan 18:17 kobler sammen disse gruppene for å beskrive verden utenfor disippel-fellesskapet.¹²³ Begge disse gruppene er altså tydelige «andre» for inn-gruppen. I møte med to så radikalt annerledes grupper, skulle man forvente at inn-gruppens annerledeshet kom frem. I stedet finner vi gjenkjennelse. Dette gjøres ved at det først stilles to retoriske spørsmål som vurderer inn-gruppens gjengjeldende kjærlighetspraksis. Det første lyder: «Om dere elsker dem som elsker dere, er det noe å lønne dere for?». Utfordringen i spørsmålet går mot en vurdering av en slik praksis som noe som er «nok». Osborne mener bruken av *μισθόν* (lønn, belønning) her spiller på å gi anerkjennelse for noe, heller enn en konkret lønn.¹²⁴ At noe slikt ikke kan forvente en full anerkjennelse som noe man kan slå seg til ro med, avledes av verset før. Kontrasten til den himmelske Fars velsignende handlinger i 5:45, som rettes også mot de onde og urettferdige som ikke elsker ham, tydeliggjør dette. Hvis Guds vesen og gjerninger er slik, kan man da si seg fornøyd med en begrenset inn-gruppe kjærlighet? Vi har tidligere sett hvor viktig praksisen er hos Matteus. Det retoriske spørsmålet fungerer som angrep på en praksisforståelse som har slått seg til ro innenfor gruppa. Inn-gruppens potensielle, restriktive inn-kjærlighet sammenlignes med en gruppe som er ekstremt annerledes. Om tilhørerne kun elsker dem som uttrykker kjærlige handlinger mot dem, og slik sett bare handler med «gjengjeldende kjærlighet», er de ikke annerledes enn de foraktede tollerne. Og den implisitte utfordringen lyder: Vær annerledes enn dem! Denne implisitte utfordringen skal bli eksplisitt i vers 48, når ordene lyder om å være fullkomne, slik ens fullkomne Far er fullkommen. Det andre, retoriske spørsmålet lyder: «Om dere hilser vennlig på deres egne, er det noe storartet?» (5:47). Her omtales

¹²² Lieu, *Christian Identity*, 132.

¹²³ France, *Matthew*, 227.

¹²⁴ Osborne, *Matthew*, 213.

«fredshilsenen» som en distinkt kjærlighetspraksis. France mener *ἀγαπή* ikke kan begrenses til følelser og ord, men viser dypere, mot en velvilje i selve holdningen man møter andre med.¹²⁵ Baasland hevder fredshilsenen Jesus spiller på således er mer enn ord. Den fungerer som en måte å velsigne den andre og gi uttrykk for et ønske om godhet for denne. Hilsenen uttrykker også et ønske om fellesskap med den andre. Uttrykket som brukes for fredshilsenen, er *ἀσπάσηθε*. Det betyr «å være glad for noe, å forvente med glede, å omslutte noen», gjerne med et kyss.¹²⁶ Denne fredshilsenen skal vi se nærmere på under punkt 3.4.5. Vi ser dermed at det ligger mye godt i denne praksisen, som blir en konkretisering av *ἀγαπή* som en handlende kjærlighet. Men Jesus roser ikke denne praksisen. Verset stiller spørsmålstegn ved inn-gruppens *restriktive* bruk av denne. Grunnteksten har med ordet *μόνον* (alene, bare), noe NO11 mister av syne. Altså: «Om dere hilser vennlig *bare* på deres egne, hva mer (*περισσὸν*) gjør dere...». Her trekkes det linjer til den bedre rettferdighet i 5:20 som tilhørerne utfordres til, som kontrastene følger ut fra. Dette tydeliggjøres gjennom bruken av *περισσὸν* (rikelig, mer enn nødvendig) i vers 47 som ligger tett opp til bruken av *περισσεύση* i 5:20. På samme måte som inn-gruppens rettferdighet (5:20) må overgå de skriftlærdes og fariseernes rettferdighet og være et «mere» i forhold til dem, utfordres de til å la sin kjærlighet overgå også den restriktive kjærligheten begrenset til sine egne som tollerne og hedningene er preget av.¹²⁷ Utsagnets brodd retter seg mot den kjærlighet som begrenses til ens inn-gruppe, og som tydelig avgrenser seg fra også å strekke seg ut mot andre grupper. Bruken av *περισσὸν* viser igjen at det er ikke noe kvalitativt annerledes Jesus etterlyser, men et kvantitativt mere; tilhørerne skal overgå disse gruppene ved å gjøre mer. I denne sammenhengen blir det å la ens kjærlighet også strekke seg ut mot andre grupper.

Slik det var likhetstrekk mellom inn-gruppens og de skriftlærdes og fariseernes rettferdighet i 5:20, som fiendekjærlighetsbudet må ses i sammenheng med, er det noen likhetstrekk mellom inn-gruppen og tollernes og hedningenes *ἀγαπή*-praksis. Gradering av forskjeller trer inn her; likhet med disse gruppene gjelder et visst stykke på vei når det kommer til kjærlighetspraksis. Dette til tross for at avstanden mellom disse to gruppene og inn-gruppen er langt større enn avstanden mellom inn-gruppen og fariseerne og de skriftlærde. De to foraktede gruppene blir eksempler på allmennmenneskelig, gjengjeldende kjærlighet, som også tilhørerne gjør. Hvorfor brukes de i en slik sammenligning med inn-gruppen? Anthony P. Cohen skriver: «People become aware of their culture when they stand at its

¹²⁵ France, Matthew, 227.

¹²⁶ Ernst Baasland, *Parables and Rhetoric in the Sermon on the Mount*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2015), 280.

¹²⁷ Davies & Allison, Matthew, 557.

boundaries».¹²⁸ I møte med grupper man absolutt ikke vil være lik, smerter det å faktisk være lik og man kan se sin egen praksis med nye øyne. Baasland markerer περισσόν som nøkkelordet i 5:46-47.¹²⁹ Vi følger ham i det og mener tyngdepunktet i utsagnet ligger i etterlysningen av dette «mere». Det «mere» som gjaldt for rettferdigheten som ble etterlyst i 5:20, blir belyst av det «mere» som skal gjelde for inn-gruppens ἀγαπή-praksis. Gjennom det blir sammenligningen med tollerne og hedningene til negative identitetsmarkører: La deres kjærighet langt overgå deres! Ikke stopp ved å elske eller gi fredshilsenen bare til deres egne; gjør noe mer. Med det utfordres de til å «othere» disse gruppene. Vi så under punkt 2.3 hvordan dom ikke er begrenset til ut-gruppene; den kan også ramme inn-gruppen. Versene fungerer dermed også som en advarsel innover, og utfordrer de holdninger i inn-gruppen som er fornøyde med en restriktiv kjærighetspraksis.

3.3.3 Å gi slipp på den dominerende gjensidighets- og gjengjeldelses-tanken
Vi mener et sentralt motiv for vår tekst er utfordringen om å avstå fra gjensidighet og gjengjeldelse som bestemmende handlingsmarkører. James Alison poengterer hvor styrende «the other» er for vår selvforståelse og våre handlinger. Han hevder det er kulturuavhengig og «normalt menneskelig» å handle ut fra en gjensidighet- og gjengjeldelses-tanke, hvor vi gjør godt mot de som gjør godt mot oss, og gjengjelder den andres ondskap med hat og fiendtlighet. Ut fra det hevder han vennlig gjensidighet og fiendtlig gjengjeldelse henger dypt sammen: «The fact is that friendly reciprocity and hostile reciprocity are part of the same thing, variations on a theme of us being run by what is other than us».¹³⁰ Begge deler fungerer slik at vi blir styrt av den andre og dennes oppførsel mot oss. Alison mener det er denne grunnleggende holdningen Jesus adresserer i fiendekjærighetsbudet. Gjengjeldelsestanken aktualiseres i det første verset i vår tekst, hvor en som per definisjon er ens fiende, er en man hater eller står i fare for å hate (jfr. diskusjonen omkring dette som en «stråmann» eller en reell holdning i noen grupper i punkt 3.2.3). Gjensidighetstanken inntreffer i 5:46 og 5:47, hvor man elsker dem som elsker en tilbake og hilser på dem man forventer å få en hilsen fra. Baasland følger Alison i dette og mener 5:46 og 5:47 tar utgangspunkt i og aktualiserer do-ut-des prinsippet, om å gi for å få tilbake. Han hevder bruken av μισθόν i 5:46 fungerer som en form for ironi, da tollerne var kjent for sin forventning om å motta belønning. Inn-gruppen kan med det bli avslørt; tollernes forventning om å få noe tilbake for det de gjør, er ikke så

¹²⁸ Anthony P. Cohen, "Belonging: The Experience of Culture", i *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures* (Red. Anthony P. Cohen; Manchester: Manchester University Press, 1982), 1-17, 3.

¹²⁹ Baasland, *Parables and Rhetoric*, 282.

¹³⁰ Alison, «Love your Enemy», 8.

annerledes enn deres egen forventning om gjengjeldende kjærlighet.¹³¹ Gjensidighet og gjengjeldelse som det primært styrende for ens praksis, enten dette er restriktiv *ἀγαπή* i møte med insidere eller hat i møte med ens fiende, skal man gi slipp på. Som barn av den himmelske Far, utfordres man til å etterligne hans *ἀγαπή*, som er uten reserver for hvem han øser den ut over. Hva denne utfordringen inneholder, skal vi undersøke nærmere i 3.5.

3.3.3.1 Nestekjærlighet og fiendekjærlighet: Gjensidig og ubetinget kjærlighet

Vi mener en nødvendig presisering i kjølvannet av å gi slipp på gjensidighet og gjengjeldelse som dominerende praksismarkører, er å skjelne mellom *gjensidig* (eng: reciprocal) og *ubetinget* kjærlighet. På den ene siden har man «reciprocal» kjærlighet. En slik gjensidig kjærlighet, som man returnerer etter å ha mottatt den eller i forventning om å få den tilbake, er å finne i inn-gruppen. For at en gruppe skal være relativt velfungerende er dette også en nødvendighet; reguleringene for inn-gruppen i kapittel 18 viser at dette er noe man forutsetter i inn-gruppen (jfr. 18:15-35).¹³² Dette er også den kjærlighet som 5:46 og 5:47 beskriver. Når Jesus utvider kjærlighet til også å rettes mot ut-grupper, skjer det noe med kjærlighetsforståelsen. Fra ut-gruppene kan man ikke forvente å få gjensidig kjærlighet, og ens *ἀγαπή*-handling vil ikke skje som respons på den andres godhet. Baasland hevder hovedmotivet med de to retoriske spørsmålene i 46 og 47 er å peke mot generøsitet i stedet for gjensidighet.¹³³ Man skal hilse vennlig på og handle med *ἀγαπή* også mot dem man ikke venter å få noe igjen fra. Dette følger av at inn-gruppen utfordres til å la sin kjærlighet være basert på noe mer enn gjensidighet. Altså; den ubetingede *ἀγαπή* skal ikke *erstatte* den gjensidige. Derimot skal den *utfylle* den gjensidige kjærligheten. Det er slik inn-gruppen skal praktisere et «mere» i forhold til tollerne og hedningene.

3.4 Dynamikk i forholdet til fienden

Vi vil nå spesifikt se på dynamikken mellom inn-gruppen og fienden. Hvordan skal dynamikken til fienden forstås og hvordan konstruerer dette identitet i inn-gruppen? Vi vil også forsøke å svare på hva det å elske fienden gjør med inn-gruppens identitet. Skjer det en holdningsendring i forholdet til denne, redefineres fienden som en neste innenfor gruppen eller kan fiendekjærlighet forstås i et missiologisk perspektiv?

¹³¹ Baasland, *Parables and Rhetoric*, 282.

¹³² Vi vil diskutere forventninger og normer i en gruppe nærmere i 3.4.4.

¹³³ Baasland, *Parables and Rhetoric*, 282.

3.4.1 «Othering» av fiendens handlinger

Vi mener det er den *ubetingede* og ikke den gjensidige kjærligheten inn-gruppen utfordres til å handle etter i møte med fiendene: «Elsk deres fiender, og be for dem som forfølger dere» (5:44). Vi forstår disse utsagnene som parallellutsagn: Både å elske og å be belyser to sider av samme sak, slik også betegnelsen «fienden» hører sammen med beskrivelsen «de som forfølger dere» i vår tekst. På samme måte som kjærlighet har positive praksiser (jfr. 5:46, 47), har hat negative praksiser, her eksemplifisert ved forfølgelse. Det er et utfordrende paradoks Jesus legger frem; der det normale er å oppføre seg «reciprocal» og gjengjelde det som gjøres (enten dette er kjærlighet (5:46 og 5:47) eller hat¹³⁴), ber han inn-gruppen om å svare på hat og hat-praksis (forfølgelse) med en reaksjon som er ikke-gjengjeldende. Like fullt ber ikke Jesus inn-gruppen om å la være å reagere. Han ber dem aktivt handle, ved å elske fiendene og be for disse. Vi ser det slik at fiendens gjerninger kan fungerer som negative identitetsmarkører, som inn-gruppen skal handle diametralt motsatt av. Slik fienden er og gjør, skal inn-gruppen ikke være. Blir dere forfulgt? Handle helt motsatt: Be for dem! Hater fiendene dere? Elsk dem! Når inn-gruppen rammes av fiendtlige handlinger, blir det dermed påminnelser om at de skal handle helt motsatt av fienden. Det utfordres dermed til ikke å «speile» fiendens handlinger, men heller «anti-speile» disse med handlinger av helt motsatt karakter. Antitypen som Jesus enten viser til eller konstruerer i 5:43, hater sin fiende. Denne tydeliggjør at slik fienden handler, kan også inn-gruppen stå i fare for å handle. Om antitypens vei følges, vil inn-gruppen hate sine fiender på samme måte som fienden som beskrives i 5:44 hater inn-gruppen. Det er altså en potensiell spiral av speilende, gjengjeldende hat som kan finnes i dynamikken mellom inn-gruppen og fienden. Med det fins det et mulig fellestrekk mellom inn-gruppe og fienden i det å være låst i hat og gjengjeldelse Denne spiralen *brytes* i Jesu ord i 5:44.

3.4.2 Å definere fienden som «fiende»

Fiendekjærlighetsbudet vender oppmerksomhet bort fra en opptatthet av hva fienden gjør, til en *ἀγαπή* som skal prege inn-gruppen. Men vår tekst slutter ikke å beskrive fienden som fiende. Den legger heller ikke noe imellom i det den beskriver fienden som «de som forfølger dere». Luz mener ingenting av fiendens ondskap og grusomhet tas bort i Jesu beskrivelse av dem.¹³⁵ Der vi så det skjer en viss nyansering av tollernes og hedningenes moralske standard i 5:46-47, skjer dette ikke i beskrivelsen av fienden. Lieu skriver: «To speak of ‘the other’ is to

¹³⁴ De mange klagesalmene viser det naturlige i å uttrykke hat overfor sin fiende, se f.eks Salme 18:38-39, 54:5-7.

¹³⁵ Luz, Matthew 1-7, 286.

claim the power to define the other.¹³⁶ Fienden defineres og betegnes fremdeles som fiende, og nyanseres ikke. Altså er fiendekjærlighetsbudet avhengig av at det skjer en endring i inngruppen og ikke i fienden. Inn-gruppen utfordres til å bli preget av en ubetinget *ἀγαπή* i forhold til fienden, forventer ikke en endring i denne, men kan fortsatt definere fienden som en fiende.

3.4.3 Holdningsendring til fienden

Vi mener vår tekst utfordrer til en markant *holdningsendring* i forhold til fienden. Man endrer *måten* man ser på og handler mot fienden. Fienden defineres fremdeles som fiende, men inngruppen inviteres til å se hvordan Gud lar sin nåde og velsignelse falle også på disse. Hare holder sammen utfordringen til bønn for fienden i 5:44 med å se på fienden i lys av Guds godhet, en godhet som beskrives i 5:45.¹³⁷ Bønn, forstått gjennom disse to versene, blir da å fokusere på Guds reservasjonsløse, velsignende gjerninger. Bønn muliggjør en perspektivendring. Fra å være så opptatt av fienden eller de onde og urettferdige at man lar disse være primær-formende for ens identitet, beveger man seg mot å se på den himmelske Fars evne til å favne det ufullkomne; representert ved de onde og urettferdige. I denne endringen, ligger også utfordringen i å etterligne Guds gode gjerning. Hare skriver: «Seeing our enemies in the light of God's love is the first step toward surprising them with positive acts».¹³⁸ Vi følger ikke Hare i *nødvendigheten* av en rekkefølge hvor bønn kommer før praksis, da vi ser muligheten for at ved å elske fienden gjennom handlinger imiterer man Guds fullkommenhet, bevisst eller ubevisst. Heller vurderer vi det slik at bønn og fiendekjærlighetspraksis henger tett sammen og belyser hverandre, på samme måte som identitet og praksis også henger nøye sammen.¹³⁹ Bønn og *ἀγαπή*-praksis mot fienden er da begge deler av den holdningsendring som skjer i forholdet til denne.

3.4.4 Fienden redefinert som en neste innenfor gruppen?

Vi så i punkt 3.2.1 hvordan konstruksjonen av tesen i 5:43, hvor nestekjærlighetsbudet kombineres med fiendehat, fører med seg at forpliktelsen til å elske kan stoppe ved ens neste. Nesten blir slik en grense, som markerer hvem som er innenfor gruppen. Vi vil imidlertid spørre: Skjer det i vår tekst en forskyvning av grensen for nesten, slik at fienden nå skal regnes for en neste som er innenfor gruppen? For å svare på det, vil vi vurdere noen gruppe-

¹³⁶ Lieu, *Christian Identity*, 270-271.

¹³⁷ Douglas R. A. Hare, *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. (Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1993), 59.

¹³⁸ Hare, *Matthew*, 59.

¹³⁹ Se punkt 3.5.1 for en diskusjon rundt forholdet mellom identitet og praksis.

mekanismer. For at en inn-gruppe skal være relativt godt-fungerende, må det finnes noen felles normer og en viss gjensidighet innenfor gruppen. Lev 19:18 er et uttrykk for det, hvor det i konteksten stilles krav både til den som tiltales, men også hvordan denne kan tale sin landsmann til rette. Noen lignende inn-grupperegler finner vi i Matt 18, som vi har identifisert som regler for Matteus-fellesskapet.¹⁴⁰ Omsorg for de svake i fellesskapet, relasjonshåndtering av en broders synd, fellesskapsreguleringer for bønn og enhet samt relasjonell tilgivelse er områder som blir berørt i dette kapitlet (18:1-35). I disse eksemplene er gruppemedlemmene forpliktet på noen normer og idealer, og man kan snakke sin bror til rette om dette ikke følges. I denne konteksten så vi at nestekjærlighetsbudet hadde sin opprinnelige plass (Lev 19). Vi så videre hvordan nesteforståelsen ble utvidet til også å gjelde innflytteren (19:33-34). I den teksten skjer det altså en forskyvning av grensen for nesten; den fremmede inkluderes og skal regnes som en landsmann. Er det dette som også skjer i vår tekst? Blir fienden omdefinert til å være en neste innenfor gruppe-fellesskapet?

Vi syns dette spørsmålet er verdt å stille, men ser noen utfordringer i å forstå det slik. For det første, ser vi en markant *symmetriforskjell* mellom relasjonene inn-gruppe - innflytter og inn-gruppe - fiende. I Lev 19:33-34 oppfordres det til ikke å gjøre urett mot innflytteren. Med andre ord er innflytteren i en underlegen posisjon, hvor han er avhengig av den bestående inn-gruppens barmhjertighet og eventuelle innlemmelse i gruppa. Gjennom at denne tar imot nestekjærlighet fra gruppen og tar del i gruppens normer, kan en slik inkludering gradvis skje. Om innflytteren handler på måter som bryter med normer i gruppen, står likevel gruppen støtt. Fienden derimot, forfølger inn-gruppen og kan således forstås som den sterke part av disse to. En behandling av fienden som inkluderer denne i fellesskapet på samme måte som innflytteren, vil kunne ha en ødeleggende effekt på inn-gruppa hvis denne forstås innenfor gruppen og her fortsetter med sin fiendtlighet. Innflytteren kan muligens utfordre inn-gruppen med sin annerledeshet, men vi vil hevde han ikke truer inn-gruppen ved å innlemmes i denne. Det kan derimot den sterkere fienden gjøre.

En annen utfordring i det å forstå fienden som en neste innenfor gruppen, har å gjøre med fiendens ikke-deltakelse i gruppens normer. Da vi har sett at det må foreligge noen felles normer innad i en gruppe for at denne skal være relativt stabil, sier det seg selv at fiendens ikke-deltakelse i disse vil føre til ustabilitet. Verdt å vurdere i den sammenheng er de falske profetene inn-gruppen advares mot i 7:15. Ved at disse «kommer til inn-gruppen» (7:15),

¹⁴⁰ Runesson mener Matteus-evangeliet som helhet ikke har fungert som «fellesskapsregel», men at kapittel 18 alluderer til noen slike regler. Runesson, «Building Matthean Communities», 389.

mener France de ønsker innpass i gruppen.¹⁴¹ Luz mener advarselen springer ut fra en ide om at de falske profetene, som beskrives som «glupske ulver», vil kunne ødelegge fellesskapet når de kommer til inn-gruppen.¹⁴² Tilsynelatende søker de å ta del i gruppens normer ved å fremstå i sauedrakt (7:15). Nettopp derfor er de også farlige og truer inn-gruppen, fordi de er noe annet enn det de utgir seg for å være.¹⁴³ Med det er det ikke så lett å gjenkjenne de, og Matteus lar de være i inn-gruppen under påvente av Guds dom over disse (7:19).¹⁴⁴ Dermed holder det med en regel for å gjenkjenne dem, og en advarsel: «Ta dere i vare for dem» (7:15). Med fienden er det derimot ikke noe tilsynelatende. Denne ønsker ikke å bli en del av gruppen og tar tydelig ikke del i gruppens normer, tvert imot er forfølgelse den praksis fienden beskrives med. Med det er det langt enklere å plassere fienden utenfor gruppen, og man kan behandle denne med en ubetinget ἀγαπή som ikke forventer å få noe tilbake. Ut fra disse to argumentene mener vi det er tydelig at fienden ikke redefineres som en neste innenfor gruppen.

3.4.5 Forsøk på å etablere fellesskap med fienden?

I denne oppgaven forstås altså ikke fienden som en neste man har fellesskap med innenfor gruppen. Heller skjer det en nyansering av holdningen for hvordan man forholder seg til fienden, som vi mener forblir utenfor gruppen. Samtidig er det et punkt i vår tekst som problematiserer denne forståelsen; fredshilsenen i 5:47. Vi har sett at denne hilsenen er en del av argumentasjonen som brukes for å uttrykke en forventning om å strekke seg ut mot andre grupper. Vår tekst som helhet utfordrer til å handle med ἀγαπή, og da særlig mot fienden. Davies & Allison skriver: «Ved å utvide budet om å elske til også å elske sin fiende, er det noen som da står igjen å elske?». ¹⁴⁵ Vi forstår det derfor slik at utfordringen til ikke å begrense bruk av fredshilsenen kun til inn-gruppen, også handler om å møte *fienden* med denne. Vi så at Baasland hevder denne ga uttrykk for et ønske om fellesskap med den man hilste på.¹⁴⁶ Det er denne hilsenen som brukes, i det Jesu instruerer disiplene om å hilse det huset de kommer inn i med fred, når de sendes ut for å ta del i hans virke (10:12). Videre står det: «Er huset det verdig, skal freden komme over det, men dersom huset ikke er det verdig, skal freden vende tilbake til dere selv. Er det noen som ikke vil ta imot dere og heller ikke vil

¹⁴¹ France, Matthew, 290.

¹⁴² Luz, Matthew 1-7, 377-379.

¹⁴³ Merk parallellen til ve-ropene (23:23-36) når disse leses som en advarsel mot hyklere, som vi forstod som noen som gjør eller er noe annet enn hva de sier. Se 23:28 og vår diskusjon rundt betegnelsen «hykler» i punkt 2.4.1.2.

¹⁴⁴ Matthew 1-7, 377-379.

¹⁴⁵ Davies & Allison, Matthew, 560.

¹⁴⁶ Baasland, Parables and Rhetoric, 279-280.

høre budskapet deres, skal dere dra bort fra det huset eller den byen og riste støvet av føttene» (10:13-14). Etableringen av et slikt fellesskap er altså også avhengig av om den andre velger å ta imot invitasjonen til fellesskap eller ikke. Slik fienden er portrettert i 5:44, som en som forfølger inn-gruppen, kan man anta at en slik fellesskapsinvitasjon vil bli avvist. Likevel vet man ikke dette før man har prøvd. Et slikt forsøk på å ønske godt for den andre og forsøke å etablere fellesskap med fienden er da en måte å leve ut «fredspraksisen» som hører med til identiteten av å være Guds barn (5:9, 5:45). Motsatsen til dette blir den statiske holdningen i 5:43, hvor fienden er en man står fast i et hat til. Om fienden ikke avviser en slik fellesskapsinvitasjon, kan et fellesskap oppstå. Hvilken type fellesskap er det da snakk om; et fellesskap over grensene, eller et fellesskap som søker en innlemmelse av fienden i gruppen? I hendelsen med offiseren i Kapernaum ser vi et eksempel på fellesskap over grensene mellom to forskjellige grupper, som viser frem mot en fremtidig *innlemmelse* av hedninger i inn-gruppen. Jesus aksepterer invitasjonen fra den romerske offiseren om å komme hjem til ham og helbrede tjenestegutten hans. Imidlertid ønsker ikke offiseren at Jesus skal bli kultisk uren, og ber han ikke komme inn under hans ikke-jødiske tak. Det holder at Jesus sier et ord og med det helbreder ham på avstand (8:5-13). Vi ser altså at det her er kontakt over grensene, samtidig som noen grensebarrierer blir opprettholdt. På lengre sikt, kan medlemmer av denne ut-gruppen også bli medlem av inn-gruppen, slik Jesus også viser frem mot i sin refleksjon over møtet med den romerske offiseren (8:10-11). Dette er da også en realitet i inn-gruppen på Matteus' tid.¹⁴⁷ Noe som starter som et fellesskap over grensene, kan altså føre til et fellesskap som innlemmer medlemmer av en ut-gruppe i inn-gruppen. Om hedningen og/eller fienden takker ja til en innlemmelse i inn-gruppen, vil de måtte ta del i inn-gruppens felles normer og forventningen om gjensidighet, som vi viste til i punkt 3.4.4.

Et annet skriftsted som underbygger argumentasjonen om at fredshilsenen rettet mot fienden handler om å søke å etablere fellesskap med denne, er lignelsen om kongssønnens bryllup. I 22:1-7 leser vi om hvordan de innbudte til kongssønnens bryllup avslår invitasjonen og dreper kongens tjenere. Som respons på dette sendte kongen ut sine tropper, som «drepte disse morderne og brente byen deres» (22:7). Konradt forstår dette primært som en dom over mot-gruppen, altså de jødisk-religiøse autoritetene.¹⁴⁸ Deretter leser vi: «Så sa han (kongen) til tjenerne: 'Alt er ferdig til bryllupet, men de innbudte var ikke verdige. Gå derfor ut på veikryssene og innby til bryllupet alle dere finner'. Og tjenerne gikk ut på veiene og samlet

¹⁴⁷ Warren Carter, "Matthew and the Gentiles: individual conversion and/or systemic transformation?" i *JSNT* 26 no 3 (2004): 259-282, 260.

¹⁴⁸ Konradt, *Israel, Church and the Gentiles*, 233.

alle de kunne finne, både *onde og gode* (vår uthevning), og bryllupssalen ble full av gjester» (22:8-10). Det er kun i vår tekst og i denne at betegnelsen «onde og gode» er koblet sammen på denne måten, selv om den ondes barn kontrasteres med rikets barn (13:37-43), og de gode fiskene med de ubrukelige (13:47-50). Invitasjonen og samlingen av gode og onde til bryllupsfesten, viser til inn-gruppens missiologiske identitet. Denne skal også rettes mot de som betegnes som «onde». Altså er det en kobling her mellom Gud som «lar sin sol gå opp over onde og gode» (5:45), og inn-gruppen som «går ut på veiene og samler alle de kan finne, både onde og gode» (22:10). Osborne bekrefter fredshilsenens missiologiske perspektiv, i det han i rammen av Jesu sendelse av disiplene og sendelsens innhold (10: 7, 8, 12), forstår fredshilsenen som en missiologisk hilsen som må knyttes til evangeliet om riket. Med det blir den et tilbud om frelse og delaktighet i Guds fred.¹⁴⁹

Det kan synes som om Luz argumenterer mot at fiendekjærlighetsbudet også dreier seg om forsøk på å etablere fellesskap med fienden og å utøve misjon, i det han sier om fiendekjærlighetsbudet: «Absent is the hidden ulterior motive that the enemy might be made a friend».¹⁵⁰ Vi har tidligere vist til utfordringen med å gi slipp på fiendens avgjørende innflytelse på inn-gruppens identitet. Om man søker å innlemme fienden i inn-gruppen, er det mulig å innvende at ens identitet fremdeles er utlevert til om fienden takker ja til fellesskapet eller avviser dette. Vi vil argumentere mot dette at det er mulig å holde fast utfordringen i å inviterer fienden til fellesskap, uten at man er «avhengig» av hvordan denne responderer. Dette fordi inn-gruppens misjon har å gjøre med deres identitet, som er tett knyttet opp til deres prototype Jesus. Jesus har brakt Guds rike nær, derfor inviterer inn-gruppen til fellesskap. Deres primær-motivasjon for å etablere fellesskap er ikke for å omvende fienden eller for å gjøre denne til en venn, men fordi det henger sammen med deres identitet som er knyttet opp til Guds vilje og vesen, og å handle på praksiser i samsvar med dette. Om fienden avviser hilsenen, truer ikke deres identitet, og da kan man enten «riste støvet av føttene» (jfr. 10:14) eller la andre aspekter av fredshilsenen tre inn, som å velsigne eller ønske den andre godt.¹⁵¹ Altså er det ikke målet om fiendens omvendelse som skal prege enn, men identiteten som «Guds barn». Dermed mener vi at et forsøk på å etablere fellesskap med fienden og på sikt innlemme denne i gruppen (om den ønsker å ta del i gruppens normer), passer med vår tese om fiendekjærlighet som en frihet fra å være styrt av den andre og dennes reaksjoner.

¹⁴⁹ Osborne, Matthew, 380.

¹⁵⁰ Luz, Matthew 1-7, 286.

¹⁵¹ Baasland, Parables and Rhetoric, 278.

3.5 Guds barn-identitet

Vers 45 og 48 angir tekstens sentrale ideal-identitet for inn-gruppen, hvor uttrykket «barn av deres Far i himmelen» står sentralt. Vi vil vurdere og gjøre rede for noen forskjellige aspekter knyttet til en slik identitet, og vise hvilken dynamikk til andre grupper og til Gud som ligger latent i en slik selv-forståelse.

3.5.1 Identitet tett knyttet opp til praksis

Vi har sett at inn-gruppen utfordres til å la sin kjærlighet være basert på noe mer enn gjensidighet. I vers 45 vises det hvordan dette er mulig: «Slik (ὅπως) kan dere være barn (υἱοὶ) av deres Far i himmelen». υἱοὶ kan oversettes både med sønn og barn. Vi vil bruke disse begrepene om hverandre videre, da våre kilder oversetter υἱοὶ forskjellig. Vers 45 fungerer både som begrunnelse og motivasjon for å elske fienden og be for denne. Davies & Allison bruker 5:9 for å forstå bruken av «Guds barn» i 5:45: «Salige er de som skaper fred, for de skal kalles Guds barn» (5:9).¹⁵² De mener det uttalte subjektet for κληθήσονται (skal kalles) er Gud, så verset kan forstås: «De skal kalles (av Gud) Guds barn». En forutsetning som følger er at det å bli kalt noe av Gud, er å være det man blir kalt.¹⁵³ Luz viser til muligheten for at det her spilles på Israels eskatologiske håp om et guddommelig sønne-forhold til Gud. Samtidig mener han Matteus' lesere primært vil forbinde dette uttrykket med Jesu sønne-forhold til Faderen, slik det blir beskrevet i 3:13-4:11. I vår fremstilling av inn-gruppen i punkt 2.1 så vi at Matteus portretterer Jesus i en Israel-typologi, så disse to forståelsene henger sammen. Luz mener Jesus beviser sitt sønneforhold til Faderen gjennom lydighet (4:1-11); gjennom en distinkt Guds rike-praksis skal også den som gjør den himmelske Fars vilje bli kalt sønn av Gud.¹⁵⁴ Vi vil innvende mot det at basisen for fiendekjærlighetsbudet ikke er Guds vilje, men Guds vesen. Hare påpeker dette, og vi synes det er en plausibel tolkning i lys av vers 45.¹⁵⁵ En måte å få dette til å gå bedre opp, er en tett kobling mellom Guds vesen og Guds vilje. Å være vendt mot Guds vesen er å formes til å bli mer lik ham, og med det også gjøre hans vilje. Dette ser vi i vers 48: «Vær da fullkomne, slik deres himmelske Far er fullkommen». Fiendekjærlighetspraksisen kan følge naturlig av å bli formet etter Guds vesen; dermed er praksis en *frukt* av å være vendt mot Gud. Både i 5:9 og i 5:45 knyttes sønne/barne-forholdet til fredsskaping. France mener basisen for fredsskapingen er at Guds barn vil reflektere Guds karakter. Dermed forstår han det slik at en identitetsmarkør som «Guds barn» i disse tekstene

¹⁵² Davies & Allison, Matthew, 554.

¹⁵³ Davies & Allison, Matthew, 458.

¹⁵⁴ Luz, Matthew 1-7, 198.

¹⁵⁵ Hare, Matthew, 60.

har med relasjon og etterligning å gjøre.¹⁵⁶ Han mener verset ikke skal forstås på den måten at slike handlinger vil føre til at man blir Guds barn, siden en slik status allerede er implisert i 5:16, der det sies «deres Far i himmelen»; for France må praksisen mer forstås som en rett frukt av å være Guds barn, i et perspektiv av relasjon og etterligning. Vi mener dette er et argument som ikke treffer helt, da betegnelsen «deres Far i himmelen» kommer til sist i verset og følger etter de gode gjerningene det vises til: «Slik skal deres lys skinne for menneskene, så de kan se de gode gjerningene dere gjør og prise deres Far i himmelen» (5:16). Altså er det mulig å forstå det slik at praksisen kommer først eller er dypt integrert i en slik identitet. Osborne hevder verset ikke bare fungerer som selve basisen for utøvelse av fiendekjærlighet, men også som dets *mål*. Ved å gjøre disse gjerningene vil man (etter)ligne sin himmelske Far.¹⁵⁷ Vi velger ikke å definere en «riktig rekkefølge» på forholdet mellom disse to, altså enten identitet-praksis eller praksis-identitet, men nøyer oss med å slå fast at «Guds barn»-identitet og praksis henger nøye sammen og er dypt sammenvevd; praksis belyser identitet og identitet belyser praksis. Verset utfordrer implisitt inn-gruppens selvforståelse; i lys av vår praksis (om det bare er gjensidighet og gjengjeldelse), hvem er vi? Vi ser for oss at det er enklere å gi slipp på gjensidighet og gjengjeldelse som primære handlingsmarkører når man blir påminnet sin «modellidentitet»; i kraft av å være sønner av den himmelske Far følger det en praksis hvor man også etterligner ham, ved en distinkt fredsskapende praksis. I 3.4.5 knyttet vi fred og fredshilsen til en dypere holdning inspirert av Guds rike, som også innebærer misjon. Men misjonen henter ikke sin grunn i fiendens eller de onde og urettferdiges omvendelse, men i Guds vesen og gjerninger. Slik Gud handler godt og velsignende mot disse, skal også inn-gruppen gjøre det, i kraft av å være hans barn.

En mulig kontrast til idealet som konstrueres hos inn-gruppen, hvor «Guds barn»-identiteten knyttes tett opp til handling og en fredsskapende praksis, kan finnes hos de av mot-gruppene som fant seg godt til rette i en Israel-status, uten å følge de *sentrale* praksisfordringer som fulgte med dette. I 3:1-12 står døperen Johannes frem og forkynner nødvendigheten av omvendelse. Når mange av fariseerne og saddukeerne også kommer for å bli døpt, irettesetter han dem. France mener dette skjer fordi omvendelse ikke bare har med ord og ritual å gjøre, men også i en endring i selve livsførselen.¹⁵⁸ Døperen mener dette mangler hos disse gruppene. Han angriper den statiske statusen disse gruppene kunne smykke

¹⁵⁶ France, Matthew, 169.

¹⁵⁷ Osborne, Matthew, 213.

¹⁵⁸ France, Matthew, 111.

seg med som «Abrahams etterkommere»¹⁵⁹ når de ikke vender om: «Tro ikke at dere kan si til dere selv 'Vi har Abraham til Far'. For jeg sier dere: Gud kan reise opp barn for Abraham av disse steinene» (3:9). Enten praksisen som etterlyses er omvendelse eller fredsskaping, viser dette at en status som Guds barn og/eller Abrahams etterkommere hos Matteus henger sammen med sentrale «gudsrike-praksiser» som omvendelse og fredsskaping. En status uten slike praksiser blir noe inn-gruppen skal unngå.

Men idealet om «gudsrike-praksiser» som hører sammen med inn-gruppens identitet, har også en kontrast innover. Vi så under punkt 2.3 og 2.3.1 hvordan også inn-gruppen kan rammes av negativ dom. De disipler som sier «Herre, Herre» og med det markerer en disippel-identitet, har mange *praksiser* å vise til: «Har vi ikke profetert ved ditt navn, drevet ut onde ånder ved ditt navn og gjort mange mektige gjerninger ved ditt navn?» (7:21-22). Praksisene de viser til er praksiser inn-gruppen også gjør hos Matteus. De avvises fordi de er utøvere av *ἀνομία* og med det står «i konflikt» med loven. I punkt 2.3 forstod vi *ἀνομία* som brudd med Jesu tolkning av kjærlighetsbudet som det sentrale i loven. Mangelen på kjærlighet er så prekær at de kan utdefineres som «lovbrytere», da deres praksis aldri har vært i samsvar med den identitet de påberoper seg (7:21, 23). En lignende anklage rettes mot mot-gruppen hvor disse «gir tiende..., men forsømmer det som veier mer i loven: Rettferdighet, barmhjertighet og troskap.» (23:23). En rett identitet fester seg ved de viktige lov-praksiser, som det dobbelte kjærlighetsbud (22:37-40), rettferdighet og barmhjertighet, og lar mindre sentrale praksiser fra loven stå i relasjon til disse (jfr. 23:23-24). 5:45 kan da fungere som et korrektiv for inn-gruppen, mot en rett praksis knyttet til ens «Guds barn»-identitet.

3.5.2 Fra navlebeskuende inn-bevissthet til bevegelse mot et generøst gudsbilde
5:45 beskriver videre den himmelske Fars vesen som en som «lar sin sol gå opp over onde og gode, og lar det regne over rettferdige og urettferdige». Selv om solen noen ganger kan ha en truende effekt (jfr. Matt 13:6), er både solens stigning og regnets fall i denne sammenhengen uttrykk for kilder til velsignelse og symboler for Guds nåde.¹⁶⁰ De onde og gode settes opp ved siden av hverandre, mens neste setning stiller de rettferdige og urettferdige opp sammen. Matteus' hang til å dele opp i to motsatte grupper gjør seg gjeldende her. Det sjokkerende ved verset er at Guds velsignelse og nåde *også* faller på onde og urettferdige; de diametralt forskjellige gruppene er alle mottakere av Guds godhet gjennom naturens gjerninger. France mener en slik uttalelse setter en stopper for noen samtidige mønstre av bønner for Guds

¹⁵⁹ "Abrahams etterkommere" er et tydelig uttrykk for å høre til paktsfolket og være arvinger til Guds løfter. Se France, Matthew, 111.

¹⁶⁰ Baasland, Parables and Rhetoric, 278.

velvilje mot kun hans folk eller en gruppe.¹⁶¹ Vi ser med dette en implisitt utfordring til den gruppe-selvforståelse som ser på seg selv som rettferdige og gode og et gudsbilde som kun bekrefter dette, med det potensielle resultat at man ser ned på grupper som stemples som onde og urettferdige, noe som aktualiseres i Lukas 18: 9,11. En navlebeskuende inn-bevissthet som tenker «vi er de rettferdige og de er de urettferdige», kan føre til at man mister barmhjertigheten mot de urettferdige. Vi mener dette er å finne hos fariseerne i Matteus, når Jesus gjester tolleren Matteus' hus (9:10-13). De reagerer på at Jesus spiser sammen med tollere og syndere. Selv kunne de ha kontakt med slike grupper, men da med en viss «avstand»; gjennom undervisning og/eller for å omvende dem.¹⁶² Det er det intime fellesskapet et bordfellesskap signaliserer, de reagerer på. Inn-gruppen søker derimot fellesskap med ut-gruppene, slik vi så fredshilsenen utfordrer til i punkt 3.4.5. Jesu ord til fariseerne i 9:13 avslører deres mangel på barmhjertighet for disse gruppene: «Gå og lær hva dette betyr: Det er barmhjertighet jeg vil ha, ikke offer». Slik Gud er barmhjertig gjennom naturens tegn mot de onde og urettferdige, slik er Jesus også barmhjertig mot disse. Fariseernes sterke bevissthet rundt hvem som er rettferdige og hvem som er urettferdige fører til at barmhjertigheten forsvinner. Et for sterkt fokus på egne gjerninger kan også føre til en «navlebeskuelse» som ikke leder mot en rett identitet, noe som kan ramme inn-gruppe medlemmer (jfr. 7:22). Ideal-gruppen av «de rettferdige» som får sine gjerninger positivt bedømt i dommen i 25:31-46, kan virke til ikke å være så opptatt av egne gjerninger: «Herre, når så vi deg sulten og ga deg mat ...» (25:37). Men Jesus fjerner ikke identitetsbarrierene mellom onde og gode, rettferdige og urettferdige. Fienden defineres som fiende, de onde som onde, de urettferdige som urettferdige (5:45) og syndere og tollere beskrives som «syke» (9:10-13). Vi mener like fullt effekten 5:45 kan ha på en intendert leser ligger i versets *bevegelse*. Inn-gruppen utfordres til å vende om fra en bevissthet om inn-gruppe og ut-gruppe som *forblir* der og er navlebeskuende (enten mot egen identitet eller gjerninger) og som opererer med et gudsbilde og «other-bilde» som kun befester dette, til å se mot Guds gode gjerning som også favner de gruppene som er radikalt annerledes, her beskrevet som de onde og urettferdige. I 3.4.3 knyttet vi en slik holdningsendring til bønn, noe Hare i denne konteksten forstod som å se på fienden i lys av Guds godhet, en godhet som beskrives i 5:45.¹⁶³

¹⁶¹ France, Matthew, 226-227.

¹⁶² Osborne, Matthew, 336.

¹⁶³ Hare, Matthew, 59.

3.5.3 Fullkommenhet; imitatio Dei som primær identitetsmarkør

Teksten avsluttes med Jesu ord: «Vær da fullkomne, slik deres himmelske Far er fullkommen». Denne formuleringen spiller på Hellighetsloven (3. Mos 19). Vi har tidligere vist hvordan innledningen på den sjette kontrast tar utgangspunkt i nestekjærlighetsbudet i Hellighetsloven, hvor dette gjøres med bakgrunn i å etterligne JHVH's hellighet. Fiendekjærlighetsbudet får nå samme begrunnelse; dette skal gjøres med henblikk på å etterligne den himmelske Fars karakter. Fullkommenhetsperspektivet har flere funksjoner. For det første viser det tilbake på vers 45 og utfordringen til å kunne være barn av den himmelske Far på denne måten (gjennom ἀγαπή-praksis og bønn), og etterligne Fars karakter og vesen. For det andre gis her grunnlaget for hele avsnittet i 5:43-48. Budet kaller på fullkommenhet, noe dette siste verset viser. For det tredje viser utsagnet tilbake til alle de seks kontrast-utsagnene og kaster lys over den bedre rettferdighet som etterspørres i 5:20.¹⁶⁴ Det «mere» som etterlyses i 5:20, kobles dermed til en utvidelse av ἀγαπή-forståelsen som kulminerer i fiendekjærlighet, en tolkning Luz følger.¹⁶⁵ Som Davies & Allison spør: «Ved å utvide budet om å elske til også å elske sin fiende, er det noen som da står igjen å elske?».¹⁶⁶ Ordet som brukes er τέλειός (komplett, moden, perfekt) og har i NO11 blitt oversatt «fullkommen». Osborne mener dette uttrykket må forstås gjennom 5. Mos 18:13: «Du skal være helhjertet (hebraisk: tamim) i forholdet til Herren din Gud». «Tamim» har i GT betydning av enten det lyteløse offeret, etisk rettskaffenhet eller paktsfolkets ulastelighet.¹⁶⁷ Kvalbein mener τέλειός her må forstås ut fra det hebraiske «shalem», som betyr hel og udelt. I denne sammenhengen vil det si at reservasjonene for hvem man viser godhet mot, skal gis slipp på.¹⁶⁸ Verset kan da forstås som en utfordring mot en dypere karakter-etterligning av Guds vesen. Den helhjertede kjærligheten som Gud selv har, uten reservasjoner for hvem han utøser den over, blir formende for tilhørernes ideal-identitet. I denne avhandlingen innholdsbestemmer vi derfor τέλειός til å være «ubetinget og ikke-restriktiv kjærlighet». Baasland hevder den grunnleggende basis for teksten er imitatio Dei.¹⁶⁹ Følgelig er det den grunnleggende modell-

¹⁶⁴ France, Matthew, 228 og Osborne, Matthew, 214.

¹⁶⁵ Luz, Matthew 1-7, 222.

¹⁶⁶ Davies & Allison, Matthew, 560.

¹⁶⁷ Osborne, Matthew, 214.

¹⁶⁸ Kvalbein, Matteusevangeliet, 163.

¹⁶⁹ Baasland, Parables and Rhetoric, 283.

identitet inn-gruppen utfordres på.¹⁷⁰ Som barn av den himmelske Far, skal inn-gruppen gjenspeile hans generøse karakter, «som elsker dem som ikke elsker ham».

3.6 Oppsummering

I vår analyse av «oss» - «dem» dynamikk i 5:43-48 har vi sett hvordan fiendehatet Jesus portretterer i 5:43, fører til at fienden kan få en identitetsdannende effekt på inn-gruppen. Denne avviker fra nestekjærlighetsbudets «ideal-formatering», hvor Gud er den gruppen skal hente sin identitet fra. En begrenset og restriktiv ἀγαπή-forståelse utfordres; to klassiske «other-grupper» (hedningene og tollerne) brukes sammenlignende for å illustrere det. Inn-gruppen oppfordres med det til å praktisere et «mere» når det kommer til kjærlighet, ved at den (implisitte) gjensidige kjærligheten i inn-gruppen suppleres av en ubetinget kjærlighet i møte med ut-grupper og fienden. Dermed utfordres man til å gi slipp på gjensidighet og gjengjeldelse som dominerende handlingsmarkører. Dette er mulig ved å vende seg mot en «Guds barn-identitet», som i relasjon til og i imitering av den himmelske Far, er tett knyttet til sentrale gudsrrike-praksiser som kjærlighet og barmhjertighet. Fokuset kan da endres fra en sterk bevissthet om «oss» og «dem» til å se mot Guds ikke-restriktive nådige og velsignende gjerninger. Når Gud handler slik mot de onde og urettferdige, kan inn-gruppen ut fra identiteten som Guds barn søke å opprette fellesskap med fienden og om mulig bringe denne evangeliet, uttrykt gjennom fredshilsenen. Men også gjennom misjon rettet mot fienden, skal inn-gruppen ikke hente sin identitet eller motivasjon fra fiendens mulige omvendelse. Også her er det den himmelske Fars fullkommenhet som skal være formaterende for selvforståelse og praksis. Med det konstrueres imitatio Dei som inn-gruppens modell-identitet.

¹⁷⁰ Vi viste i 2.4.1.2 til at Luz forstår Matteus sin Jesus som en rollemodell inn-gruppen implisitt utfordres til å etterligne. Av plasshensyn er det ikke mulig å gjøre rede for forholdet mellom imitatio Dei og imitatio Christi, men vi ser her en interessant kobling med tanke på Matteus' ellers høye kristologi.

4 IMITATIO DEI SOM MODELL-IDENTITET

I kapittel 3 har vi sett hvordan forskjellige aspekter ved teksten skaper dynamikk i forholdet mellom «oss» og «dem». Med det utfordres og konstrueres inn-gruppens modell-identitet. I dette kapittelet vil vi vurdere hvordan denne modell-identiteten skal forstås og hva som konstituerer den. Vi vil også belyse de større dynamiske endringene reflektert i vår tekst, ved å konkretisere hvilke større *bevegelser* som skjer i løpet av teksten i inn-gruppens identitetskonstruksjon og vurdere på hvilke overordnede *måter* andre grupper brukes i inn-gruppens identitetskonstruksjon.

4.1 «The Other-Other»

Hvordan skal vi forstå bevegelsen som skjer, fra at inn-gruppen potensielt henter identitet fra fienden (5:43) til at det er Gud som former deres identitet (5:45, 48)? Vi vil her innføre begrepet the Other-Other om Gud, vurdere det i lys av Matteus' domstekster og se hvordan dette kan påvirke inn-gruppens formatering som «Other-Other»-agenter.

4.1.1 Fra imitatio ἐχθρῶς til imitatio Dei

Slik vi ser det, fører oppfordringen til å gi slipp på gjensidighet og gjengjeldelse som grunnleggende handlings- og identitets-markører, til at det skjer et skifte. Det er ikke fiendens handlinger som skal være avgjørende for inn-gruppens selv-forståelse og handlinger. Å elske sine fiender og be for dem som forfølger en, er i lys av gjengjeldes-tanken en utfordring til «ikke å være mot dem som de er mot deg, for da vil du være styrt av den andre». Jesus viser en vei som ikke er styrt av den andres handlinger, men som er skapende og *fri* fra den andre.¹⁷¹ Dette gjøres ved å vise til han som står fri fra å være «overgitt» til den andres handlinger og intensjoner; Alison beskriver Gud som «en som beveger oss fullstendig uavhengig av hvordan vi beveger ham».¹⁷² Med det innfører han begrepet «the Other-Other» om Gud. Den himmelske Far er fri fra å «speile» de onde og urettferdiges gjerninger og er ikke utlevert til å handle gjengjeldende mot disse. Nettopp fordi Gud er fri fra en slik gjengjeldelses-praksis, kan han la sin sol gå opp over onde og gode, rettferdige og urettferdige og handle nådig og velsignende i møte med disse gruppene, uten reservasjoner for hvem han øser sin godhet ut over. Også der inn-gruppen potensielt blir avslørt som en gruppe med bare «insider-ἀγαπή» og ikke holder mål i forhold til det «mere» som etterlyses (5:20, 5:47), er Gud fri til å handle med nåde. Det er denne «Other-Other», som inn-gruppen utfordres til å respondere på. Deres selvforståelse og praksis skal være inspirert av Guds fullkommenhet, i

¹⁷¹ Allison, Love Your Enemy, 6.

¹⁷² Alison, Love Your Enemy, 6.

denne avhandlingen tolket som hel, ubetinget og ikke-restriktiv kjærlighet, og ikke av hvem fienden er eller hva denne gjør. Derfor er det at fiendekjærlighet er «imitatio Dei» og ikke «imitatio ἐχθρῶς». Med det kan det vurderes om begrepet «fiendekjærlighet» egentlig er noe misvisende, da det kan antyde en respons på hvem fienden er. Kanskje er «imitasjon av Guds ἀγαπή mot fiendene» mer saksvarende, da en slik formulering tydeliggjør hvem man skal etterligne og respondere på.

4.1.2 Gud som «the Other-Other» i lys av Matteus' domstekster?

Samtidig må Alisons tanke om «the Other-Other» vurderes i lys av to-gruppe-inndelingen i Matteus.¹⁷³ Særlig ser vi det som utfordrende å harmonere domstekstene med denne tanken. Er Gud fri til å gjengjelde ondt med godt, urettferdighet med generøsitet? I utgangspunktet kan det synes som om dette ikke er tilfelle. Domsavgjørelsene i møte med negativ eller manglende praksis som vi vurderte i 2.3 og 2.3.1, kan synes å ha et gjengjeldelsesmotiv. Også andre lignelser har et slikt gjengjeldelsesperspektiv. I lignelsen om vinbøndene og arvingen, skamslår, steiner og dreper vinbøndene jordeierens tjenere og hans sønn. Når vingårdens herre kommer, skal han gi de onde menneskene en ond død og forpakte bort vingården til andre (21:33-40). Den samme dramaturgien finner vi i lignelsen om kongssønnens bryllup. Her avviser de innbudte invitasjonen og hovedparten dreper tjenerne som inviterer inn til fest. Kongens respons på dette er å «sende ut troppene sine, som dreper morderne og brenner byen deres» (22:1-13). En mulig løsning for å holde sammen disse domstekstene med Gud som «the Other-Other», er å knytte dom til det futuriske. Dommen skal skje i fremtiden, og da vil Gud gjengjelde og/eller holde dom. I det presentiske handler Gud ikke gjengjeldende, men som en «Other-Other», som ubetinget lar nåde og velsignelse strømme over onde og gode, uavhengig av deres gjerninger. Lignelsen om arbeiderne i vingården, enten denne tolkes presentisk eller futurisk, vil også kunne fungere som et eksempel på hvordan Gud er fri til ikke å handle ut fra gjengjeldelse. Han gir ikke den enkelte det denne fortjener ut fra antall

¹⁷³ Uttryket bør også vurderes i et gudsbilde-perspektiv: Er dette et gudsbilde en intendert leser vil kjenne igjen? Vi mener det kan vurderes om Alison her inntar et gresk gudsbilde, preget av tanken om Guds ubevegelighet, selv om han selv mener dette ikke er apatisk gudsbilde. Jürgen Moltmanns jødisk-motiverte gudsbilde kan da gi en nyttig korrigering. Hans gudsbilde kan beskrives som «den aktivt lidende Gud, som frivillig åpner seg mot den andres virkelighet og lar seg bli intimt påvirket av denne». Samtidig er kjærligheten som drev han til å åpne seg mot den andre, dypere og sterkere enn lidelsen. Gud berøres dermed av sin skapning, enten dette er onde eller gode, rettferdige eller urettferdige. Men hans kjærlighet og immanente, treenige relasjon, gjør ham fri til å «la sin sol gå opp over onde og gode og la det regne over rettferdige og urettferdige». Vi mener derfor Moltmann sin teologi må kombineres med Alisons forslag om Gud som «the Other-Other», skal man befinne seg innenfor det hebraiske gudsbilde en intendert leser ville kunne kjenne igjen. For mer lesning, se Jürgen Moltmanns bøker *“The Trinity and the Kingdom of God”* (London: SCM Press 1981) og *“The Eschatological Trial of Jesus Christ”* s. 164-205 i *“The Crucified God”* (SCM Press 2001).

timer man har arbeidet; den samme godhet møter både den som hele dagen har «båret dagens byrde og hete» og de som kun har jobbet en time (20:1-16). Samtidig veier de mange domslignelsene hos Matteus tungt, noe som tyder på at Guds rettferdighet og dom står sentralt i gudsbildet hos Matteus. Med andre ord vil en forståelse av Gud som «the Other-Other» som fjerner rettferdighet og dom fra et slikt gudsbilde, ikke være i tråd med en intendert lesers sitt gudsbilde. En presentisk forståelse av Gud som «the Other-Other», sammen med Guds frihet til ikke å handle gjengjeldende i lignelsen om arbeiderne i vingården, gjør at vi mener det er kompatibelt et stykke på vei å hevde Gud som «the Other-Other» i Matteus sin verden. Akkurat hvordan rettferdighet og dom henger sammen med et «Other-Other» gudsbilde, velger vi ikke å gå lenger inn i, da det ikke er noe som direkte angår avhandlingens tematikk. Derimot vil vi vurdere hvordan Guds evne til å favne *både* ubetinget ἀγαπή og dom lar seg forene med at inn-gruppen skal ha imitatio Dei som hoved-motiv for identitetsdannelsen.

4.1.3 «Other-Other»-agenter som overlater gjengjeldelsen til Gud

Vi har forsøkt å løse noe av spenningen mellom en forståelse av Gud som «the Other-Other» og Matteus' mange domstekster ved å knytte dom til det futuriske. Spørsmålet som må stilles, er om dette i sin tur hjelper inn-gruppen til å handle *som* «the Other-Other»? Vi så i 2.3.2 hvordan Matteus er bevisst et skille mellom ytter-gruppene, altså de rettferdige og urettferdige, allerede i det presentiske. Men skillet skal først tydeliggjøres ved den futuriske dom. Videre har vi sett i 3.4.2 hvordan fiende-bildet ikke forsvinner i vår tekst; fienden beskrives fremdeles som fiende og dennes forfølgende handlinger kan vanskelig forstås som skjønning. Inn-gruppen kan altså kalle «en spade for en spade» og med det definere en fiende som en fiende. Men ved en bevissthet om at det skal skje en dom i det futuriske, da «gjengjeldelsen hører Herren til» (jfr. 5. Mos 32:35),¹⁷⁴ er det enklere å gi slipp på gjengjeldelsen og overlate den til Gud i det futuriske. I lignelsen om den ubarmhjertige tjeneren blir de andre tjenerne dypt bedrøvet over den ubarmhjertige oppførselen denne utviser overfor en som skylder ham mye mindre enn den summen hans Herre har tilgitt ham. De går til Herren og «forteller alt som hadde hendt», og overlater med det dommen og gjengjeldelsen til Gud (18:21-35). Vi forstår det derfor slik at inn-gruppen kan og skal være bevisste på skillet mellom ondt og godt, barmhjertighet og ubarmhjertighet, og hvordan disse holdningene fører mennesker inn i bestemte typer. Men gjengjeldelsen og dommen skal de overlate til Gud. Dermed er det ikke en full imitatio Dei inn-gruppen utfordres til. Det er først

¹⁷⁴ Dette er en tanke vi finner flere steder i NT (2. Tim 4:14, Rom 12:19), og som også preger Matteus (13:28-30).

og fremst Guds fullkomne ἀγαπή de skal etterligne, samtidig som Matteus' sterke to-gruppe fokus kan antyde at man også lar seg forme av Guds rettferdighet og med det kan kalle fiender, mot-grupper, tollere og hedninger ved sitt rette navn og inneha evnen til å skjelne rettferdighet fra urettferdighet.¹⁷⁵ Men gjengjeldelsen og dommen skal overgis og overlates til Gud. Med det er det mulig å være frie fra å gjengjelde fiendens handlinger, la seg forme av Guds ἀγαπή i relasjon til fienden og være «Other-Other»-agenter.

4.2 På vei mot imitatio Dei: Dynamikk i forhold til andre grupper

Med det skiftet som skjer i hvor man henter sin identitet fra, vil vi spørre: Hvordan henger dynamikken i forhold til andre grupper sammen med det grunnleggende imitatio Dei? Er det mulig å finne noen generelle mønstre for hvilke type «otheringer» vår tekst inneholder? Vi vil peke på tre faktorer i hvordan andre grupper benyttes i inn-gruppens identitetskonstruksjon: Likhet og gjenkjennelse, forskjellige former for «othering», og det vi vil kalle «logisk utvikling».

4.2.1 Likhet og gjenkjennelse

Vi har sett at hedningene og tollerne hos Matteus er representanter for moralsk bunnstandard. I 5:46-47 skjer det en nyansering av karakterene deres. Her beskrives tollerne som i stand til å handle i gjensidig, gjengjeldende kjærlighet, og hedningene benytter seg av en hilsen som ligner på fredshilsenen disiplene bruker (5:47 og 10:12). Den sammenlignende bruken av disse gruppene har som hensikt å føre inn-gruppen til et «mere». Men på veien dit skjer det først gjenkjennelse og funn av fellestrekk med disse gruppene; den samme gjensidige kjærligheten som inn-gruppen utøver, gjøres også innenfor disse gruppene. I det man gjenkjenner seg selv i den andre eller den andre i seg selv, skjer det en *bevegelse*. En slik «bevegende gjenkjennelse» mener vi implisitt finnes i beskrivelsen av fienden i 5:44, når denne leses sammen med tesen Jesus gjengir eller konstruerer i 5:43. Når fienden hater inn-gruppen (5:44) og inn-gruppen potensielt hater fienden (5:43), er begge gruppene låst i gjengjeldelse og hat. Gjenkjennelsen av at man står i fare for å gjøre som fienden kan føre til

¹⁷⁵ France hevder ve-ropene mot mot-gruppen (som han kobler sammen med fienden i Matteusevangeliet) i 23:13-33 tyder på at fiendekjærlighet ikke er uforenlig med irettesettelse. Hans syn bekrefter dermed en slik vurdering av en «helhetlig» imitatio Dei. Luz reiser derimot spørsmålet om det er logisk samsvar mellom fiendekjærlighetsbudet og ve-ropene. Han mener disse bryter med fiendekjærlighetsbudet og at inn-gruppen ikke lever ut en ἀγαπή-praksis gjennom sin karakteristikk av mot-gruppen. Lorenzo Scornaienchi nyanserer dette når han innholdsbestemmer ve-ropene til en profetisk sjanger. Han hevder dette dermed ikke er et brudd med fiendekjærlighetsbudet. Se France, Matthew, 226, Luz, *Matthew 21-28, A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2005), 175 og Lorenzo Scornaienchi, "The Controversy Dialogues and the Polemic in Mark and Matthew" i *Mark and Matthew 1* (red. E.M Becker og A. Runesson; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 320.

en «othering»; vi vil ikke være som dem, og dermed kan man «othere» fiendens gjerninger (jfr. punkt 3.4.1). Med det er det mulig å overlate gjengjeldelsen til Guds futuriske domsgjerning, og inn-gruppen kan settes fri til å være «Other-Other-agenter» i det presentiske. En annen «smertefull» gjenkjennelse finner vi i eksemplene i 5:46 og 5:47; elsker inn-gruppen bare sine egne, gjør de akkurat slik ut-gruppene gjør. Veien mot annerledeshet og et «mere», begynner med gjenkjennelse. På terskelen til en annen møter man seg selv, og kan se seg selv med nye øyne. Lieu skriver: «To explore the delineation of the other is not just to discover the construction of identity by opposition; it is also to be invited to search for traces of such otherness within».¹⁷⁶ I konstruksjonen av fienden, tollerne og hedningene i vår tekst, aktualiseres dette. De andre gruppene, som inn-gruppen ikke vil være lik, har positive og negative praksiser inn-gruppen kan gjenkjenne hos seg selv. Så er målet for inn-gruppen en annerledeshet. Men erkjennelsen av likhetstrekk er nødvendig på veien mot det «mere» Jesus etterspør (5:20, 47).

4.2.2 «Naturlig othering», «intendert othering» og «intern-othering»

At gjenkjennelsen som finner sted mellom inn-gruppen og fienden, tollerne og hedningene fører mot en identitet som er annerledes, er ikke så rart. Inn-gruppen vil ikke være lik disse gruppene. Ved å sammenligne inn-gruppen med disse, skjer det vi vil betegne som «naturlig othering». Disse gruppene er reelle «andre» som står langt fra inn-gruppen, og identitet tydeliggjøres i møte med de som i utgangspunktet forstås som helt annerledes. Hvordan skal vi da forstå det inn-gruppens har felles med de skriftlærde og fariseerne? I punkt 2.4.2 fant vi et felles praksis-grunnlag mellom disse. Vi innholdsbestemte rettferdigheten som etterspørres i 5:20 ikke som noe kvalitativt annerledes, men som et kvantitativt «mere» i forhold til disse gruppene, noe som bekrefter en felles praksis-basis. I punkt 2.4.1.1 presenterte vi Runessons tese om konflikten mellom inn-gruppen og fariseerne som en «intra-fariseisk» konflikt. Inn-gruppen har vært en del av den fariseiske bevegelsen, men vil nå skille lag med disse og fremhever seg selv som gruppen med rett skrift-tolkning, rett praksis, rette holdninger og den ène, rette lærer (23:10). Vi har også vist til Konradt i punkt 2.4.1.2, som forstår konflikten mellom Jesus og fariseerne og autoritetene som en lederkapskonflikt. Begge forståelsene av konflikten fører til at den annerledesheten som beskrives i forhold til de skriftlærde og fariseerne, kan forstås som «intendert othering». Altså: Likhetene er mange, men man *søker* å skape skille. Fordi man vil skille seg fra fariseer-bevegelsen og/eller vil fremstille seg selv som det rette lederskap, er det annerledesheten som betones. Slik de er, må vi derfor søke ikke

¹⁷⁶ Lieu, *Christian Identity*, 271.

å være. Dette sies eksplisitt flere steder i Bergprekenen, som «dere skal ikke gjøre som hyklerne» (6:5). Vi mener en slik «intendert othering» også ligger implisitt i Matteusevangeliet som helhet. Inn-gruppens barnestatus hører eksempelvis tett sammenvevd med en fredspraksis som er inspirert av Guds rikes nærvær, og kontrasteres av mot-gruppens manglende evne til å handle på de sentrale praksisene (23:23). Fredspraksisen innebærer også å handle på inn-gruppens misjonerende identitet og søke fellesskap med «outsidere»; et så radikalt fellesskap avvises av mot-gruppene (9:9:10-13). Altså har Matteus en bevisst intensjon om å markere annerledeshet i forhold til fariseerne og de skriftlærde, noe vi har kalt «intendert othering». Men Matteus har også en «othering» med en brodd innover. Feilaktige typer som enten bryter det sentrale ved loven, her tolket som kjærlighetsbudet (7:21-23), eller er ubarmhjertige (18:1-23-35), portretteres for å vekke opp inn-gruppen til å være og handle motsatt av disse. Sett i lys av dette, kan ordene «slik kan dere være barn av deres Far i himmelen» (5:45) ha en ransakende effekt hvor man vurderer hvem man er i lys av den gjengjeldende praksis man står i. Disse negative typene og holdningene innad skal da «intern-otheres» og føre mot modellidentiteten, imitatio Dei.

4.2.3 Logisk utvikling: Fra «othering» til «the Other-Other»

Vi har gjentatte ganger kommet tilbake til det «mere» som gjelder for inn-gruppen. Sammenligningen og de forskjellige typer «othering», enten den er naturlig, intendert eller intern, har samme funksjon; inn-gruppen skal ledes mot et «mere» i sin rettferdighet, i vår tekst tydeliggjort gjennom en ἀγαπή-utvidelse. Dette «mere» skal ikke primært være bestemt av å være annerledes enn de andre gruppene, men av Guds vesen og hans ubetingede og reservasjonsløse kjærlighet. Vi kan dermed si at inn-gruppens identitetskonstruksjon starter med en sammenligning og «othering» i forhold til andre grupper, men at dette leder frem til en identitet som primært lar seg prege av «the Other-Other». De andre gruppene brukes dermed som det første «trappetrinn» i identitetskonstruksjonen, mens imiteringen av Guds fullkommenhet er det andre «trappetrinn». Det er dette trappetrinn inn-gruppen ideelt skal bli værende på. Men man kan fremdeles benytte seg av «othering» på trinn 1, kalle fienden for en fiende og sette ord på at det faktisk er forfølgelse fienden utfører. Begge trinn er helt nødvendige i den identitetskonstruksjon vi har gjort rede for. Vi mener trinn 1 uten trinn 2 kan risikere å ende opp i en snever «oss» - «dem» tenkning, mens trinn 2 uten trinn 1 ikke tar hensyn til at inn-gruppen er menneskelig og feilaktig, og trenger det første trappetrinn som et «menneskelig speil» på veien mot imitatio Dei på trinn 2.

4.3 Oppsummering

Den grunnleggende bevegelsen i vår tekst handler om utviklingen fra å la fienden være styrende for ens identitet, til en imitatio Dei. Her innførte vi begrepet «the Other-Other» om Gud. Med det viste vi til Guds frihet til ikke å handle gjengjeldende, da han i det presentiske handler med en ubetinget og reservasjonsløs kjærlighet. Den samme frihet fra å være styrt av fienden kan inn-gruppen ha når de overlater gjengjeldelsen og dommen til Guds futuriske domsgjerning. Med det kan de fungere som «Other-Other» agenter som reflekterer Guds *ἀγάπη*. Andre grupper brukes på veien mot imitatio Dei, forstått som tekstens ideal-identitet. Først fant vi likhet og gjenkjennelse mellom «oss» og «dem» på vei mot det «mere» som skal kjennetegne inn-gruppen. Deretter så vi hvordan teksten benytter seg av forskjellige typer «otheringer» mot ulike grupper. Til sist så vi at «otheringen» mot andre grupper kan forstås som «trappetrinn 1» i identitetskonstruksjonen, som skal lede mot «trappetrinn 2», som er imitatio Dei. Selv om man fremdeles skal benytte seg av «othering-elementer» på «trappetrinn 1» (diskutert i 4.2.1 og 4.2.2), skal primæridentiteten ligge på «trappetrinn 2». Her er det særlig Guds *ἀγάπη* man skal imitere, samtidig som bevisstheten om rettferdighet og et skille mellom godt og ondt også kan forstås som «imitatio Dei»-aspekter som også skal prege inn-gruppen. Gjengjeldelsen hører derimot Herren til.

5 KONKLUSJON

Vi har i denne avhandlingen vurdert identitetskonstruksjon i lys av «oss», «dem» og fiendekjærlighet i Matt 5:43-48. Vi formulerte følgende problemstilling: Hvordan fungerer dynamikken mellom «oss» og «dem» i Matteus 5:43-48 identitetskonstruerende? Vi vil i det følgende oppsummere oppgaven, binde sammen funnene fra de forskjellige kapitlene og vise hvordan dynamikken mellom «oss» og tekstens forskjellige «dem» har ført frem mot en modell-identitet for inn-gruppen. Til sist vil vi gi et kort, overordnet perspektiv på den identitetskonstruerende bevegelsen vår tekst har hatt.

I kapittel 2 presenterte vi inn-gruppen og de gruppene som fungerer i en spenning med denne, med et særlig fokus på fariseerne og de skriftlærde. Gjennom en «intendert othering» i forhold til disse gruppene som inn-gruppen ligger nær og er i sterk friksjon med, søker man å markere en annerledeshet. Her fant vi at 5:43-48 står i et samspill med forventningen om at inn-gruppen skal praktisere et «mere» i forhold til disse gruppene. Vår tekst svarer således på hva kjærlighetsaspektet av dette «mere» går ut på. I kapittel 3 så vi at der nestekjærlighetsbudet kombineres med fiendehat, kan det skje en dreining i hvor identiteten hentes fra. Fra å la nestekjærlighetsbudet gjøres i lys av Guds vesen og la dette ha en formaterende kraft på inn-gruppen, kan en identitet konstrueres ut fra hvem fienden er og som handler gjengjeldende på dennes hat. Andre identitetsgivende aspekter som har blitt utfordret er gjengjeldelse og gjensidighet som dominerende praksis-markører. Tollerne og hedningene fungerte slik til å tydeliggjøre at det «mere» som forventes er en kraftig utvidelse av *ἀγαπή*-forståelsen. Den gjensidige kjærligheten i inn-gruppen skal suppleres av en ubetinget *ἀγαπή*-praksis, som inn-gruppen skal møte ut-grupper og fienden med. Å gi slipp på de identitetsmarkørene som fører til en fordreining eller begrensning av inn-gruppens identitet, er mulig ved å vende seg mot ens identitet som «Guds barn». Denne er tett knyttet til en relasjon til den himmelske Far. Dette medfører en holdningsendring, hvor man beveger seg bort fra en opptatthet av fienden og dennes identitetsdannende effekt på inn-gruppen, mot å se på Guds ubetingede og ikke-restriktive kjærlighet; en kjærlighet som også kan favne de onde og urettferdige. Guds barn-identiteten er tett knyttet sammen med å imitere Gud gjennom en distinkt fredspraksis. Dette tydeliggjøres ved fredshilsenen som også skal rettes mot fienden. Dermed har fienden beveget seg fra å være en negativt identitetsformende aktør til å bli en potensiell mottaker av Guds fred. Guds barn kan med det handle slik den himmelske Far gjør; han som er i stand til å elske dem som ikke elsker ham. I kapittel 4 pekte vi på en viktig forutsetning for å kunne gi slipp på gjengjeldelsen som en dominerende handlingsmarkør; å overlate dette til Guds futurisk-eskatologiske dom. Med det kan inn-gruppen la seg forme av

Guds *ἀγάπη*-handlinger i det presentiske, og være «Other-Other»-agenter som er frie fra å handle gjengjeldende.

Gjennom en sterk bevissthet omkring distinksjonen rettferdig-urettferdig knyttet til en fremtidig dom, et selvkritisk blikk innover og naturlig og intendert «othering» mot ut- og mot-grupper, har Matteus sin Jesus utfordret de identitetsmarkører som fører til en fordreining eller begrensning av inn-gruppens ideal-identitet. Slik har grunnen blitt lagt for å klargjøre veien for konstruksjonen av modell-identiteten: Å være barn av den himmelske Far og imitere hans *ἀγάπη*-gjerninger. Dermed har Jesus endt opp i den motivasjon som nestekjærlighetsbudet ideelt skulle hatt hos ham: Hent deres identitet fra deres himmelske Far. Men praksisen som følger denne identiteten er utvidet. Fra å speile Gud sin karakter gjennom en gjensidig kjærlighet innad i gruppen, skal inn-gruppen nå reflektere den himmelske Far gjennom et «mere», som innebærer også å handle med en ubetinget *ἀγάπη*-praksis i møte med ut-grupper og fiender.

6 LITTERATURLISTE

Referanselitteratur

Bibelen: Den Hellige Skrift: Det gamle og det nye testamentet (NO11). Det Norske Bibelselskap. Oslo: Bibelselskapet, 2011.

A Critical Lexicon and Concordance to the English and Greek New Testament. Red. Ethelbert Bullinger. 8. utgave. London: The Lamp Press, 1957.

Novum Testamentum Graece. Redigert av Eberhard og Erwin Nestle, Barbara og Kurt Aland et al. 28. utgave. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

The New International Dictionary of New Testament Theology. Red. Colin Brown. 3 vols. Devon: The Paternoster Press, 1976-1978.

Bøker og artikler

Alison, James. «Love Your Enemy: Within a Divided Self». 1-14. London, October 2007. online: <http://www.jamesalison.co.uk/pdf/eng50.pdf>.

Baasland, Ernst. *Parables and Rhetoric in the Sermon on the Mount*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

Carter, Warren. «The Disciples». 81-102 i *Jesus among friends and enemies*. Redigert av Chris Keith og Larry W. Hurtado. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

Carter, Warren. «Matthew and the Gentiles: individual conversion and/or systemic transformation?». *Journal for the Study of the New Testament* 26 no 3 (2004): 259-282.

Cohen, Anthony P. «Belonging: The Experience of Culture». Side 1-17 i *Belonging: Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Redigert av Anthony P. Cohen. Manchester: Manchester University Press, 1982.

Davies W. D. and Allison Dale C., red., *The Gospel According to Saint Matthew*. Edinburgh: T. & T. Clark LTD, 1988.

Filtvedt, Ole Jakob. *The Identity of Israel and the Paradox of Hebrews*. Oslo: Akademika Publishing, 2014.

France, R. T. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2007.

Gibbs, Jeffrey A. «Israel standing with Israel, the Baptism of Jesus in Matthew's Gospel». *Catholic Biblical Quarterly* 1 (2002): 511-526.

Hare, Douglas R. A. *Matthew. Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching*. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1993.

Horsley, Richard. «Ethics and Exegesis: 'Love Your Enemies' and the Doctrine of Nonviolence» i *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* (red. W. M. Swartley; Kentucky: John Knox Press, 1992), 72-101.

Hvalvik, Reidar. «Saddukeerne og fariseerne». Side 103-128 i *Blant skriftlærde og fariseere: Jødedommen i Oldtiden*. Redigert av Hans Kvalbein. Oslo: Verbum, 1984.

Joachimsen, Kristin. «Loven som identitetsmarkør i Nehemja-boken». *Teologisk Tidsskrift* 3 (2014): 250-270.

Konradt, Matthias. *Israel, Church and the Gentiles in the Gospel of Matthew*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

Kvalbein, Hans. *Fortolkning til Matteusevangeliet. Bind 1*. Oslo: Luther Forlag, 2009.

Le Donne, Anthony. «The Jewish leaders». Side 199-218 i *Jesus Among Friends and Enemies*. Redigert av Chris Keith og Larry W. Hurtado. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

Lieu, Judith. *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Luz, Ulrich. *Matthew 1-7, A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2007.

Luz, Ulrich. *Matthew 8-20, A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001.

Luz, Ulrich. *Matthew 21-28, A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2005.

Osborne, Grant R. *Matthew. Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2010.

Powell, Mark Allan. «Narrative Criticism». Side 240-258 i *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation*. Redigert av Joel B. Green. 2. Edition, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

Runesson, Anders. «Behind the Gospel of Matthew: Radical Pharisees in Post-War Galilee?». *Currents in Theology and Mission* 1 (2010): 160-171.

Runesson, Anders. «Building Matthean Communities». Side 379-408 i *Mark and Matthew 1*. Redigert av Eva-Marie Becker og Anders Runesson. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Runesson, Anders. «Rethinking Early Jewish-Christian Relations: Matthean Community History as Pharisaic Intragroup Conflict». *Journal of Biblical Literature* 1 (2008): 95-132.

Siker, Judy Yates. «Unmasking the Enemy: Deconstructing the ‘Other’ in the gospel of Matthew». *Perspectives in Religious Studies* 2 (2005): 109-123.

Sim, David C. «Matthew – the Current State of Research». Side 33-51 i «*Mark and Matthew 1*». Redigert av Eva-Marie Becker og Anders Runesson. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2011.

Scornaienchi, Lorenzo . “The Controversy Dialogues and the Polemic in Mark and Matthew”. Side 309-321 i *Mark and Matthew 1*. Redigert av Eva-Marie Becker og Anders Runesson. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

Tellbe, Mikael. “Identity and Prayer“. Side 13-34 i “*Early Christian Prayer and Identity Formation*“. Redigert av Reidar Hvalvik og Karl Olav Sandnes. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2014.

Turner, David L. *Matthew. Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

Wink, Walter. «Neither Passivity nor Violence: Jesus’ Third Way». Side 102-125 i *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*. Redigert av Willard M. Swartley; Kentucky: John Knox Press, 1992.

Wright, N.T. *Jesus and the Victory of God*. London: Biddles Ltd, Guildford and King’s Lynn, 1996.