

Háskóli Íslands
Guðfræði- og trbr.fr.deild
Vormisseri 2009

GFR907G Kjörsviðsritgerð
í nýjatestamentisfræðum
Próf. Jón Ma Ásgeirsson



HÁSKÓLI ÍSLANDS

**Matteusarguðspjall í ljósi lagahefða
síðgyðingdóms**

**Haraldur Hreinsson
2901852119**

Efnisyfirlit

Efnisyfirlit	3
Inngangur	4
Skammstafanir	6
1. Lögmálið í gyðingdómi 300 f. Kr. – 70 e. Kr.	7
1.1 Síðgyðingdómur: 300 f. Kr. – 70 e. Kr.	7
1.2 Lögmálið	15
1.3 Lagahefðir og heimildir þeirra	19
1.3.1 Fimmbókaritið	19
1.3.2 Lögmálshefð farísea	21
1.3.3 Dauðahafshandritin	24
1.3.4 Apókryf rit Gamla testamentisins	25
1.3.5 Rabbínskar heimildir	27
1.3.6 Fulltrúar fjölbreytninnar	28
2. Orðræða um aðferð:	30
2.1 Munnleg menning og ritmenning	30
2.2 Nýjar miðlunarleiðir	33
2.3 Tekið á textanum: Nokkur greiningarhugtök	35
2.4 Um samanburð: Jonathan Z. Smith	38
2.5 Lifandi texti og leikur að lögum	41
3. Matteus fastar og biður	43
3.1 Um lögmálið í Matteusarguðspjalli – Tveir lykiltexar	43
3.2 Föstur og bænir í Matteusarguðspjalli	49
3.2.1 Jesú freistað	50
3.2.2 „Faðir vor“	53
3.2.3 Aðrar leiðbeiningar Fjallræðunnar	56
3.2.4 „Hví föstum við og farísear...“	60
3.3 Heimildir Matteusarguðspjalls	62
3.3.1 Matt 4.1-11 (Q ³)	62
3.3.2 Matt 6.9-13 (Q ¹)	66
3.3.3 Matt 6.5-6; 16-18 (M)	71
3.3.4 Matt 9.14-17 (Mrk)	72
4. Matteus fer á fund rabbínanna	75
4.1 Föstur og bænir: Form og framsetning	76
4.2 Föstur og bænir: Það sem ólíkt er	84
Niðurlag og næstu skref	90
Heimildaskrá	94

Inngangur

Haft er eftir Þorbirni Jenssyni, fyrrum landsliðsþjálfara Íslendinga í handknattleik, að hans vani væri að fara fjallabaksleiðir er hann tækist á við viðfangsefni sín. Segja mætti að í þessari ritgerð verði hans háttur að nokkru leyti hafður á. Þó ekki sé endilega nauðsynlegt að nota orðið fjallabaksleið um það sem hér fer á eftir þá verður samt sem áður ýmsum meðulum, stundum óvæntum, beitt til þess að takast á við viðfangsefni hennar, þ.e. Matteusarguðspjall og lögmálsskilning þess með hliðsjón af nokkrum textum um föstur og bænir.

Í fyrsta hluta ritgerðarinnar verður farið yfir hið trúarlega bakland guðspjallsins, síðgyðingdóm (300 f. Kr. - 70 e. Kr.) og þær lögmálshugmyndir athugaðar sem þar fyrir fundust. Kenndi þar ýmissa grasa, ekki var einhlítt hvernig litið var á lögmálið og þær heimildir, sem lágu lögmálstúlkun hinna ýmsu gyðinglegu hópa til grundvallar, voru af margvíslegum toga.

Meginviðfangsefni ritgerðarinnar eru fáeinir textar úr Matteusarguðspjalli og verður leitast við að setja þá í samhengi við umhverfi þeirra með áhugaverðum hætti. Fjallar annar hlutinn um þær aðferðir sem við það verður beitt. Verður þar sérstaklega litið til menningarumhverfis textanna þar sem munnlegar geymdir og ritað mál spiluðu saman. Það samspil gat tekið á sig marvíslegar myndir og birtist á ýmsan hátt í þeim textum sem varðveist hafa frá þessu tímabili. Þar er Matteusarguðspjall auðvitað ekki undanskilið og nauðsynlegt að taka mið af rannsóknum um þessi efni, sér í lagi þegar farið er út í samanburð við aðra texta sem eiga e.t.v. rætur að rekja til menningarumhverfis þar sem þessu samspili var öðruvísi farið en í tilfelli guðspjallsins. Þar eð lokahluti þessarar athugunar á textunum verður fólgin í samanburði við aðra texta verður jafnframt nánar vikið að hugarfari til slíkrar framkvæmdar í ljósi hugmynda hugsuðarins Jonathan Z. Smith.

Í þriðja hlutanum er vikið að textunum sjálfum og leitast við að taka á þeim með hefðbundnum ritskýringaraðferðum; fjallað verður um þá með hliðsjón af kunnnum aðferðum og greint frá þeim athugunum sem áður hafa verið gerðar á þeim sem og niðurstöðum þeirra. Slík umfjöllun er forsenda þess að nálgast textana af sanngirni og nauðsynlegur grundvöllur til þess að fást við þá af þekkingu og kunnáttu. Bæði verður tekið á textum sem fjalla með beinum hætti um lögmálshugtakið en einnig hvernig lögmálsskilningurinn birtist í umfjöllunum um tiltekin trúaratriði, í þessu tilviki föstur og bænir.

Að einhverju leyti mun ritskýring textanna varpa ljósi á stöðu Matteusarguðspjalls og þess samfélags sem að baki því stóð í hinu trúarlega umhverfi síðgyðingdómsins. Í fjórða kaflanum verður enn frekar reynt að skýra þá stöðu með því að athuga hvernig þeir birtast í samanburði við texta þeirrar gyðinglegu trúarhefðar sem einnig var í mótun á fyrstu öldunum e. Kr. og er jafnan talað um sem rabbínskan gyðingdóm. Eru umræddir textar Matteusarguðspjalls verulega ólíkir hinum rabbínsku textum um föstur og bænir eða má greina þar samhljóm? Átti Matteus jafnvel meiri samleið með hinni rabbínsku hefð og þeim jarðvegi sem hún spratt fram úr en kann að virðast við fyrstu sýn?

Sú leið sem hér verður farin til þess að draga fram lögmálsskilning Matteusarguðspjalls er e.t.v. ekki sú sem beinast liggur við en oft er það nú svo, að einmitt slíkar brautir vísa á athyglisverðar slóðir þar sem hið óvænta og athyglisverða ber fyrir augu. Óskandi er að sú verði einnig raunin í því sem hér fer á eftir.

Skammstafanir

ABRL	Anchor Bible Reference Library
AnBib	Analecta biblica
<i>Ant.</i>	<i>Jewish Antiquities</i> e. Jósefus
<i>b.</i>	<i>Babylónartalmúd</i>
<i>Ber.</i>	<i>Berakoth</i>
CSJH	Chicago Studies in the History of Judaism
FV	„Faðir vor“
<i>m.</i>	<i>Mishnah</i>
MTSR	<i>Method and Theory in the Study of Religion</i>
MR	Ristjórnarferli Matteusarguðspjalls
NICNT	New International Commentary on the New Testament
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
SBLSP	Society of Biblical Literature Seminar Papers
SBT	Studies in Biblical Theology
SP	Sacra Pagina
<i>Ta'an</i>	Ta'anit
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
<i>y.</i>	<i>Jerúsalemtalmúd/ hinn palestínski talmúd</i>

Biblútilvísanir eru sóttar í íslenska þýðingu frá 2007, *Biblían: Heilög ritning* (Reykjavík: Hið íslenska biblíufélag & JPV útgáfa, 2007), og skammstafanir eru í samræmi við hana.

1. Lögmálið í gyðingdómi 300 f. Kr. – 70 e. Kr. *Hröð yfirferð*

„Með því að láta lífið fúslega og göfugmannlega fyrir hið háa og heilaga lögmál gef ég æskunni fagurt fordæmi.“ Að svo mæltu gekk hann rakleiðis að pyntingartólunum (2Makk 6.28).

Oft vill það henda í umræðum um Nýja testamentið og rit þess að hugtökum á borð við „gyðingdóm“ og „Gyðinga“ sé kastað fram eins og ljóst sé hvað við er átt. Er þá látið eins og gyðingdómur sé óbreytanleg stærð sem unnt sé að vísa til þegar rætt er um t.d. andstæðinga Jesú í guðspjöllunum fjórum. En því fer fjarri. Raunar er það svo að sá gyðingdómur sem var við lýði þegar rit Nýja testamentisins urðu til var í raun hin fjölskrúðugustu trúarbrögð sem tóku á sig hinar ýmsu birtingarmyndir. Þessum kafla er ætlað að draga fram þessa fjölbreytni og fara um leið yfir það hvernig fræðimenn hafa túlkað og fjallað um hið trúarlega umhverfi, sér í lagi með tilliti til þeirrar hugmyndar sem var svo áberandi á þessum tíma, nefnilega lögmálsins.

1.1 Síðgyðingdómur: 300 f. Kr. – 70 e. Kr.

Gyðingdómur á sér langa og viðburðaríka sögu. Erfitt myndi reynast að gera upp á milli einstakra skeiða í sögu hans en eitt er það tímabil sem fræðimenn á sviði Nýja testamentisins hafa einblínt hvað mest á. Er það vitaskuld það skeið þegar kristindómurinn og þau rit sem honum fylgja koma fram á sjónarsviðið í allri sinni fjölbreytni. Um það hefur mikið verið skeggrætt og skrifað en því fer fjarri að í öllum þeim orðaflaumi hafi eining ríkt um það hvenær tímabilið hófst og tók enda, þaðan af síður hvað skuli kalla það. Þó ríkir nokkur sátt um að á síðustu þrem öldunum f. Kr. hafi mikil gerjun átt sér stað í trúarhugsun Gyðinga sem leiddi til þess að trúarbrögðin sóttu í ólíkar áttir og tóku á sig ýmsar

myndir. Því hefur jafnvel verið slegið fram að megineinkenni þessa skeiðs í sögu gyðingdóms hafi einmitt verið hversu brotkennt það var en um leið voru hinar margvíslegu hreyfingar og hópar að fást við sömu grundvallarspurningar.¹ Endamörk tímabilsins eru jafnan sett um það leyti er trúarbrögðin taka enn meiri breytingum, þ.e. þegar hinn svokallaði rabbínski gyðingdómur hefst en þróunin í þá átt hófst árið 70. e. Kr. þegar rómverskur her jafnaði musteríð í Jerúsalem við jörðu.

Í fræðilegri umræðu hefur þetta tímabil gengið undir ýmsum nöfnum.² Meðal fræðimanna frá hinu þýska málsvæði varð hugtakið „síðgyðingdómur“ (þ. *Spätjudentum*) áberandi. Einnig hefur gyðingdómur þessa tíma verið kallaður „snemmgýðingdómur“ (e. *Early Judaism*), „miðgyðingdómur“ (e. *Middle Judaism*), „síðbiblíulegur“ (e. *Postbiblical*) og „förrabbínskur“ (e. *Prerabbinic*). Þá hefur stundum verið talað um gyðingdóminn „milli testamentanna“ (e. *Intertestamental*) eða umrætt skeið hefur einfaldlega verið felld saman við hið síðara musterisskeið (e. *Second Temple Judaism*) sem nær mun lengra aftur eða allt til ársins 539 f. Kr. þegar fyrstu útlagarnir sneru aftur til Jerúsalem frá Babýlon. Ljóst má vera að þessi fjöldi nafngifta er umræðunni ekki til hagsbóta og er skýrt dæmi um það þegar þrætur um skilgreiningar og hálfmerkingarlausar nafngiftir verða umræðunni um heimildirnar sjálfar yfirsterkari.³ Hér verður ekki gerð tilraun til að taka afstöðu til einstakra nafngifta heldur verður frekar leitast við að athuga þær heimildir sem til eru um þetta tímabil í sögu gyðingdóms og rýna í þá sögu sem hægt er að draga upp af

¹ Gabriele Boccaccini, *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E. With a Foreword by James H. Charlesworth* (Minneapolis, MN: Fortress, 1991), 14.

² Yfirlit yfir þetta má sjá í George W. E. Nickelsburg o.fl. „Introduction: The Modern Study of Early Judaism“ í *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (ritstj. Robert A. Kraft og George W. E. Nickelsburg; Philadelphia, PA: Fortress, 1986), 1. Sjá einnig Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishna* (Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1987; endurpr. Louisville, KY & London: Westminster John Knox Press, 2006), 7.

³ Sjá umfjöllun Jonathan Z. Smith um þetta málefni. T.a.m. greinina “On Comparison” í Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity* (CSJH; Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1990), 51-52.

þeim. Til hægðarauka verður þó notast við hugtakið *síðgyðingdómur* sem einna helst hefur náð fótfestu í umræðu á íslensku um þessi mál.⁴

Lengi var fjallað um tímabilið 300 f. Kr. – 70 e. Kr. út frá fyrirframgefnum forsendum sem mismikill fótur var fyrir. Allt fram á áttunda áratug síðustu aldar, var trúarbrögðunum lýst sem einsleitum, stirðnuðum og þau sögð einkennast öðru fremur af ákafri eftirfylgd við lögmálið.⁵ Þá voru langflestar umfjallanir bundnar við þá gyðinglegu hópa sem sagnaritarinn Jósefus tilgreinir í ritum sínum: farísea, saddúkea og essena.⁶

Enginn efast um að nauðsynlegt sé að horfa til þessara margumræddu hópa þegar fjallað er um hinn trúarlega bakgrunn síðgyðingdóms en meira þarf að koma til. Þau sjónarmið sem þessir hópar standa fyrir eru ekki nema lítill hluti af hugmyndaflóru þessa tíma og fráleitt að halda því fram að þau gefi skýra mynd af því ástandi sem ríkt hefur.⁷ Þegar Jósefus staðhæfði að meðal Gyðinga

⁴ Það hugtak hefur þó ekki síður verið gagnrýnt en hin sem nefnd voru, t.d. fyrir að vera guðfræðilega hlaðin gyðingdómi í óhag. Þykir ýmsum umræðan um þetta tímabil sem *síðbúið* gera ráð fyrir því að kristindómurinn hafi að fullu tekið við af gyðingdómi og gerir að margra mati lítið úr þeim greinum gyðingdóms sem áfram lifðu og eru margar hverjar í fullu fjöri enn í dag. Cohen, *Maccabees to Mishna*, 7.

⁵ Brad H. Yong dregur þetta skýrt fram og tekur orðræðu um farísea sem dæmi „Most of us have heard the term *Pharisees* used in a derogatory manner. The *Oxford American Dictionary* even defines *Pharisee* as “a hypocritical self-righteous person.“ Og skömmu síðar segir hann: „Commonly the Pharisees are viewed as legalistic hypocrites.“ Máli sínu til stuðnings vísar hann í sautjándu aldar manninn John Lightfoot, skrif Marteins Lúthers eru einnig dæmi um *locus classicus* í þessari umræðu. Brad H. Young, *Meet the Rabbis: Rabbinic Thought and the Teaching of Jesus* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 7.

⁶ Á þá er minnst í ritum Jósefusar „Κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἰρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, αἱ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων διαφόρως ὑπελάμβανον, ὧν ἡ μὲν Φαρισαίων ἐλέγετο, ἡ δὲ Σαδδουκαίων, ἡ τρίτη δὲ Ἑσσηνῶν.“ Ísl: „Á þessum tíma voru þrír hópar meðal Gyðinga, hver með sína skoðun um málefni manna. Einn þeirra var sagður hópur farísea, annar saddúkea, og hinn þriðji var hópur essena.“ Jósefus, *Ant* 13.171-173. *Jewish Antiquities*, 12-14 (Þýð. Ralph Marcus; 9 bindi; Loeb Classical Library; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957), 310-311.

⁷ Fræðikonan Amy-Jill Levine dregur fram á skoplegan hátt hversu ranga mynd slík umfjöllun gefur: „The modern analogy would be to think that if one knows a few details about the Knights of Columbus, The Kiwanis Club, the Masons and the Boy Scouts, one understands American society.“ Amy Jill-Levine, *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus* (New York, NY: HarperSanFrancisco, 2006), 123. Gott dæmi um umfjöllun á borð við þessa á íslensku má sjá í greinasafni Sigurjóns Árna Eyjólfssonar *Hver er Jesús?: Nútíma hugmyndir um Jesús frá Nasaret* (Reykjavík: Skálholtsútgáfan, 1995), 19 o. áfr.

væru þrír flokkar átti hann ekki við að allir Gyðingar tilheyrðu einum þessara flokka. Ljóst þykir að hann hafi verið að vísa til fámenns hóps sem tilheyrði eftri stigum samfélagsins.⁸ Fjöldi þeirra hefur ekki verið meiri en örfá prósent af heildaríbúafjölda Júdeu⁹ og því varhugavert að draga of yfirgripsmiklar ályktanir af því sem um þá er ritað. Um hina miklu fjölbreytni sem ríkti vitna bókmenntir tímabilsins en á þessum tíma koma fjölmörg rit fram á sjónarsviðið og þeirra á meðal hinar apókrýfu bækur Gamla testamentisins. Erfitt hefur reynst að finna nokkurt sameiginlegt stef í þessum bókmenntum sem gengur þvert á hina hefðbundnu mynd þar sem lögmálið sem óbreytanleg stærð er sagt miðpunktur í tilveru velflestra Gyðinga. Vissulega var lögmálið flestum Gyðingum hugleikið en því fer fjarri að allar vangaveltur um það hafi verið einsleitar.

Nú má gera ráð fyrir að þegar komið er fram á fyrstu öld e. Kr. hafi á þriðja tug trúarhópa og annarra undirhópa verið að finna innan gyðingdóms. Af heimildum, t.a.m. Dauðahafshandritunum og ýmsum apókrýfum ritum, má greina margvíslegar fylkingar auk þeirra sem Jósefus tilgreinir: Enokshópar, Samverjar, samfélagið að baki Dauðahafshandritunum, fræðimenn og fylkingar í kringum þá, prestlegar valdaættir, fylgismenn rabbínanna Hillel (fl. 20 f. Kr. – 10 e. Kr.) og fylgismenn Shammai (50 f. Kr. – 30 e. Kr.) eru allt dæmi um hópa sem stóðu fyrir ákveðnar skoðanir í trúarlegum málefnum. Við bætast stigamenn, uppreisnarfylkingar og messíanskir spámenn sem einnig höfðu sitt um málin að segja.¹⁰

Sá sem ætlar sér að draga upp mynd af trúarlegu umhverfi þessara alda stendur þannig frammi fyrir vandasömu verki. Bæði þarf að sneiða hjá öllum þeim varnögnum sem slegnir hafa verið hér að ofan en einnig að taka afstöðu til

⁸ Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 107.

⁹ Anthony J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach* (Wilmington, DE: Glazier, 1988), 40-44.

¹⁰ James H. Charlesworth, *An Essential Guide: The Historical Jesus* (Nashville, TN: Abingdon, 2008), 46.

þeirra og fjalla á ásættanlegan hátt um þá þætti sem svo oft hafa skekkt myndina. Ekki er það heldur til hughreystingar að umræðan um þessi efni hefur á umliðnum áratugum einkenst af því hversu langt er á milli gagnstæðra sjónarmiða. Engin sátt ríkir um hvernig ræða eigi um gyðingdóm og það í grundvallaratriðum; fræðimenn hafa einfaldlega ekki komið sér saman um hvort unnt sé að ræða um gyðingdóm þessa tíma sem ein trúarbrögð eða fleiri.

Þar takast á annars vegar þeir sem halda því fram að gyðingdómur þessara alda hafi verið fjölbreyttur en þó ekki svo mjög, að ekki sé unnt að tala um hann sem eina heild, eða a.m.k. hin sameiginlegu stef hans sem almennan eða „normatívan“ gyðingdóm sem var sameiginlegur öllum Gyðingum. Bandaríski nýjatestamentisfræðingurinn, E. P. Sanders, hefur um langa hríð verið talsmaður þessa sjónarmiðs, að hægt sé að benda á ákveðin stef sem séu sameiginleg með trúarhugmyndum flestra Gyðinga á þessum tíma. Sanders hefur sjálfur sagt að grunninn að tillögum sínum sé að finna í skrifum hins nafntogaða fræðimanns, Morton Smith, sem setti fram hugmyndir um átrúnað hins óbreytta Gyðings sem ekki var bundinn við flokka eða ákveðin hugmyndakerfi. Erfitt er að segja til um hvað nákvæmlega fólst í þessum trúarbrögðum „venjulega fólksins“ sem Smith sagði enn vera nær óþekkt,¹¹ en í bók sinni *Judaism: Practice and Belief* gerir Sanders tilraun til þess að draga upp mynd af þessum trúarhugmyndum og tekur til nokkur einkennandi atriði.¹² Þessi stef, þessar sameiginlegu trúarhugmyndir, kýs Sanders að kalla

¹¹ Í ritgerð frá 1956 segir Smith: „If there was any such thing, then, as “orthodox Judaism,” it must have been that which is now almost unknown to us, the religion of the average “people of the land.”” Morton Smith, „Palestinian Judaism in the First Century,“ í *Israel: Its Role in Civilization* (ritstj. Moshe Davis; New York, NY: Israel Institute of the Jewish Theological Seminary, 1956), 78. Eins og sjá má þá veigraði Smith sér ekki við að beita hugtökum á borð við „orthodox“ sem Sanders og aðrir forðast að nota.

¹² E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE* (London: SCM, 1992).

„almennan gyðingdóm“ (e. *Common Judaism*) en það hugtak hefur orðið að eins konar einkennishugtaki fyrir málflutning hans í þessari umræðu.¹³

Í nýlegri yfirlitsgrein um hugmyndir sínar tínir Sanders til ýmis atriði sem felast í hinum almenna gyðingdómi. Í fyrsta lagi nefnir hann ákveðna trúariðkun, t.a.m. að halda hvíldardaginn heilagan og framfylgja matarvenjum forfeðranna eins og kveðið er á um í ritningunum. Í annan stað segir Sanders að langflestir Gyðingar, hvar svo sem þeir bjuggu, hafi haft sama skilning á mikilvægi musterisins og sent þangað fjármuni, því þar fór tilbeiðslan á hinum sanna Guði fram. Þá segir Sanders í þriðja lagi að á þessum tíma hafi það verið óumdeilt, bæði meðal Gyðinga og annarra þjóða, að eitt megin einkenni á Gyðingum hafi verið ófrávíkjanleg eingyðistrú, guð Gyðinga var hinn eini sanni Guð. Fjórða atriðið er umskurnin sem enginn karlmaður gat vikist undan.¹⁴ Þessu til viðbótar nefnir Sanders guðfræðilegt hugtak sem einnig hefur orðið einkennandi fyrir hans orðræðu, þ.e. sáttmálsbundna lögmálshyggju (e. *covenantal nomism*). Samkvæmt henni verður staða mannsins einvörðungu skilin á grundvelli sáttmálans sem gerður var á Sínaíffjalli. Sáttmálinn krefst ákveðinnar breytni, hlýðni við boð Guðs en gerir friðþægingu fyrir brot og yfirsjónir um leið mögulega.¹⁵ Glögglega má sjá að þetta hugtak má skilja á ýmsa vegu og rúmar margs konar útfærslur. Sanders hefur gert ýtarlega grein fyrir þessu í verkum sínum og sú stutta skilgreining sem sjá má hér er aldrei nema til þess að gefa litla innsýn í þá guðfræði sem Sanders telur að hafi verið öllum Gyðingum þessa tíma sameiginleg.

¹³ Fyrir skömmu kom út bók til heiðurs Sanders sem ber einfaldlega titilinn *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism* (ritstj. Wayne O. McCready og Adele Reinhartz; Minneapolis, MN: Fortress, 2008).

¹⁴ E. P. Sanders, „Common Judaism Explored“ *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism* (ritstj. Wayne O. McCready og Adele Reinhartz; Minneapolis, MN: Fortress, 2008), 19-21.

¹⁵ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Minneapolis, MN: Fortress, 1977), 75.

Hins vegar eru þeir á öndverðum meiði sem halda því fram að á þessum tíma hafi ríkt svo mikil fjölbreytni á hinu trúarlega sviði að á engan hátt sé mögulegt að tala um hina ólíku gyðinglegu hópa í sömu andrá sem einn gyðingdóm. Miklu heldur vilja þeir tala um marga „gyðingdóma“ án þess að gera tilraun til þess að gera grein fyrir því sem þeir eiga sameiginlegt. Jacob Neusner hefur manna mest skrifað¹⁶ gegn þeirri hugmynd að til hafi verið einhvers konar almennur gyðingdómur.¹⁷ Hann leggur þunga áherslu á að fjölbreytni trúarbragðanna hafi verið slík að ekki sé mögulegt að tala um einn ákveðinn gyðingdóm sem aðrar hefðir hefðu skilið sig frá, frávik frá hinu almenna. Gyðingdómur þessa tíma voru trúarbrögð í miklu umróti, án skýrra og almennra kenninga um það sem í þeim fólst.¹⁸ Ekki einungis í Jerúsalem, heldur einnig í strjálbýli landsins sem og í dreifingunni mátti greina margar ólíkar og ósamstæðar greinar trúarbragðanna. Enginn almennur gyðingdómur var til sem þessir hópar tóku mið af, ekkert áhrifavald sem hafði um það að segja hvernig aðrir hugsuðu eða hegðuðu sér. Spenna, jafnvel óvild, ríkti á milli þessara hópa því hver og einn taldi sig hafa komist að hinni sönnu niðurstöðu um hver hinn rétti átrúnaður væri og hvernig hann skyldi iðkaður. Ýmislegt gat leitt til ágreinings, t.a.m. viðhorf til musterisins og í mörgum tilfellum, ólíkur lögmálsskilningur.¹⁹

¹⁶ Ómögulegt er að gera grein fyrir sjónarmiðum Jacob Neusner í stuttu máli. Bækur sem hann hefur skrifað og/eða ritstýrt eru nú orðnar yfir 950 talsins og því ljóst að hér fæst í besta falli innsýn um skráargat á hugmyndir hans um þessi efni. Sjá fróðlegt viðtal Gillian Laub við Neusner: „The Pope’s Favourite Rabbi,“ *Time* (maí 2007): sótt 15. apríl, 2009. Netslóð: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1625183-2,00.html>

¹⁷ Neusner, og raunar margir fræðimenn aðrir, nota enska orðasambandið *Normative Judaism* yfir þetta hugtak. Sjá t.a.m. Jacob Neusner, *Judaism in the Beginning of Christianity* (Philadelphia, PA: Fortress, 1984), 28.

¹⁸ Neusner, *Judaism in the Beginning*, 29-30.

¹⁹ Til þess að lýsa þeim trúarbrögðum sem svo er lýst hafa fræðimenn sem aðhyllast þetta viðhorf gripið til orðfæris og hugtaka sem þeir sækja til félagsfræðinnar. Þessari margskiptu mósaíkmynd sem myndaði gyðingdóm þessara ára verður að margra mati best lýst með enska hugtakinu „sect“ og trúarbrögðin, gyðingdómur, þ.a.l. sagður „sectarian.“ Þannig verður allur þessi fjöldi hópa að einkennismerki trúarbragðanna. Víða í ritum um þessi efni hefja fræðimenn umfjallanir sínar á því hvaða skilning þeir leggja í hugtakið og hvernig þeir ætli sér að fjalla um tengsl þessara hópa. Sjá t.a.m. Cohen, *Maccabees to Mishna*, 120-122. David C. Sim, *The*

Í ljósi þessa kviknar sú spurning fljótt hvað teljist þá vera gyðingdómur, hvaða hópar voru gyðinglegir að mati þessara fræðimanna. Þrátt fyrir þessa erfiðleika við að festa hönd á sameiginleg stef í hugmyndum hinna ýmsu hópa á þessum tíma hefur Neusner sjálfur bent á atriði sem gætu reynst gagnleg við að skýra hvað hann á við þegar hann talar um gyðingdóm í sinni breiðustu merkingu. Hann hefur t.a.m. sett fram að gyðingdómur (e. “*a Judaism*”) sé átrúnaður settur fram af hópi sem líti á sjálfan sig sem „Ísrael“ í þeirri merkingu að hann sé sá söfnuður sem hinar hebresku ritningar vísi til þegar minnst sé á Ísrael, lífsskilning Ísraels og heimssýn. Ritningar hins forna Ísraels hafa hjá þeim sérstakt gildi og að þeirra hyggju sé að finna þekkinguna um Guð og áætlun Guðs fyrir Ísrael.²⁰ Þessi víðtæka skilgreining Neusner, sem raunar er einnig að finna í skrifum annarra fræðimanna,²¹ leiðir til þess að margar ólíkar áherslur rúmast innan hennar sem er vitaskuld í samhljóðan við áherslur hans.

Engu skiptir þó að hvorum pólnum fræðimenn hneigjast, þeir komast ekki hjá því að taka á þeim heimildum sem liggja fyrir um trúarbrögð Gyðinga frá þessum tíma og beina kastljósinu að ólíkum trúarhópum, túlkunum, trúarsetningum og öðrum áhersluatriðum sem þar er getið um.

Gospel of Matthew and Christian Judaism (Studies of the New Testament and Its World; Edinborg: Clark, 1998), 109-110. Anthony J. Saldarini, *Matthew's Christian-Jewish Community* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1994), 107-110.

²⁰ Jacob Neusner, “Introduction: What is a Judaism?” í Bruce Chilton og Jacob Neusner (ritstj.), *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission* (Louisville, KY & London: Westminster John Knox Press, 2001), 3-4.

²¹ T.a.m. hjá Cohen sem segir: „...the most potent force unifying the two is self-perception or self-definition. The Jews saw (and see) themselves as the heirs and continuators of the people of preexilic Israel; the Jews also felt (and still feel) an affinity for their fellow Jews throughout the world, in spite of differences in language, practice, ideology, and political loyalty“ *Maccabees to Mishna*, 12 .

1.2 Lögmálið

*Sæll er sá sem eigi fer að ráðum óguðlegra,
eigi gengur götur syndara
og eigi situr meðal háðgjarnra
heldur hefur yndi af leiðsögn Drottins
og hugleiðir lögmál hans dag og nótt
(Slm 1.1-2)*

Þessi fyrstu orð sálmasafnsins lýsa stöðu lögmálsins á árabílinu sem hér um ræðir ágætlega. Sá er sæll sem hugleiðir lögmál Drottins hvorki meira né minna en dag og nótt. Gyðinglegri guðrækni á árabílinu sem hér um ræðir hefur nefnilega verið lýst sem *Torah*-miðlægi,²² lögmálið var „yfir og allt um kring“ með orðum sr. Sigurðar frá Presthólum þótt samhengið væri annað hjá honum. Það náði yfir öll svið tilverunnar, allt var hægt að spegla í lögmálinu sem hinni útvöldu þjóð hafði verið treyst fyrir.²³ Að þessu leyti verða orð skáldsins í fyrsta sálmi ögn skiljanlegri. Sá sem hugleiðir lögmálið leitast við að komast að því sem Guð vill koma áleiðis til hans; hverju hann á að trúna, hvernig hann á að breyta, hvers hann má vona. Í lögmálinu hafði Guð opinberað speki sína, ráðsályktanir sínar, vilja sinn.

Til frekari skýringar á grundvallarhugsuninni sem liggur að baki lögmálsskilningi þessa tíma setur Sanders fram eftirfarandi tvö atriði. Í fyrsta lagi hefur lögmálið²⁴ a) um samskipti manna og Guðs að segja eða b) um samskipti milli manna (sem þó geta haft áhrif á samskipti manns og Guðs). Í öðru lagi eru brot á lögmálinu annað hvort a) óviljandi eða b) af ásetningi. Með

²² Birger Gerhardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity* (Acta seminarii neotestamentici uppsaliensis 22; Lundur & Kaupmannahöfn: Glerup & Munksgaard, 1961), 19.

²³ E. P. Sanders segir eftirfarandi hafa verið öllum gyðinglegum hópum sameiginlegt: „...the peculiarity of Judaism was to bring all of life under divine law, to treat deceiving one's neighbour as being just as serious as accidentally eating food that should have gone to the priests or the altar“ Sanders, *Judaism*, 195.

²⁴ Sanders notar fleirtölu: „Laws govern...“ Eintalan er algengari en grískumælandi Gyðingar töluðu stundum um lögmálin, οἱ νομοί, *ibid.*, 192.

Þessu²⁵ er Sanders að sýna fram á hversu alltumvefjandi lögmálið var í tilveru mannsins; guðrækni (e. *piety*) má skilja sem regnhlífarhugtak yfir alla aðra breytni. Gyðingar litu t.a.m. ekki á guðrækni sem tegund dyggðar, miklu heldur voru allar dyggðir tegund guðrækni.²⁶ Sennilega leituðust flestir við að lifa guðrækilegu lífernri og fylgja lögmálinu. Þeir trúðu á Guð, létu umskera syni sína, héldu sig frá vinnu á hvíldardeginum, báðu o.s.frv.

Efnisgreinarnar hér á undan gætu gefið til kynna að hugmyndin um lögmálið hafi verið með einhverju móti skýr, að allir hafi hugsað um það sama þegar þeir hugleiddu það. En sú niðurstaða væri mikill misskilningur. Hebreska orðið *Torah* hafði margvíslega merkingu. Algengast var að það vísaði til Fimmbókaritsins, Mósebókanna fimm, sem samkvæmt hefðinni höfðu verið opinberaðar Móse á Sínaí-fjalli. Í þeim var að finna alla þá speki og þann boðskap sem Guð vildi koma til þjóðar sinnar. En hvað með önnur rit sem síðar urðu hluti af hinu Gamla testamenti? Í öðrum tilvikum nær *Torah* yfir þau öll, Fimmbókaritið (*Torah*), spámennina (*Nebiim*) og ritin (*Ketuvim*), þ.e. hinn svokallaða *Tanakh* eða Gamla testamentið. Og í enn víðari skilningi er *Torah* ekki einungis bundið við það sem skrifað er heldur getur einnig vísað til þess sem varðveitt er (lat. *traditio*) í munnlegri geymd, hreinlega alls þess sem mætti skilja sem opinberun Guðs og boðskap hans til þeirrar þjóðar sem sáttmálinn var gerður við.²⁷ Einhverjum gæti þótt þessi merkingarmismunur líklegur til þess að leiða til misskilnings og jafnvel ágreinings sem hann og vissulega gerði. En málin áttu einungis eftir að verða flóknari þegar fram liðu stundir og byrjað var að vinna meira með lögmálið samkvæmt þeirri merkingu sem síðast var nefnd. Þegar rabbínar á borð við Hillel og Shammai komust til áhrifa, hafa

²⁵ Þessar hugmyndir eiga langt í frá rætur sínar að rekja til hugskots Sanders sjálfs heldur má finna þær í ýmsum fornum ritum (sjá tilvitnanir í Fílón frá Alexandríu og Jósefus), ef ekki í textanum sjálfum eins og hann sjálfur gefur í skyn, *ibid.*, 192.

²⁶ Sanders vitnar í Jósefus sem segir „[Moses] did not make religion [literally ‘piety’] a department of virtue, but the various virtues – I mean, justice, temperance, fortitude, and mutual harmony... - departments of religion,“ *ibid.*, 51.

²⁷ Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 20-21.

skipulegar kenningar um greinarmun á hinu ritaða lögmáli og svo hinu munnlega lögmáli tekið að myndast.²⁸

Það er því á engan hátt sjálfgefið hvað við er átt þegar rætt er um lögmálið enda hefur óhemju margt verið skrifað um skilning og viðhorf hinna ýmsu gyðinglegu hópa til lögmálsins. Svo virðist sem lögmálið hafi öðru fremur boðið upp á tilefni til deilna og umræðna. Oftar var tekist á um atriði tengd lögmálinu en nokkru sinni önnur heimspekileg eða guðfræðileg málefni. Í ritum Jósefusar er rætt um átök milli farísea og saddúkea, eins er minnst á deilur milli þessara tveggja fylkinga í rabbínskum heimildum. Samfélagsgagnrýnin í Dauðahafshandritunum hnígur einnig að atriðum tengdum lögmálinu. Þá þarf ekki að fjölyrða um það rifrildi um lagatúlkanir sem lesa má um í Nýja testamentinu, t.d. milli Jesú og faríseanna en að því verður vikið síðar.²⁹

Allir þessir hópar leituðust við að lifa samkvæmt lögmálinu af heilindum en komust að ólíkum niðurstöðum. Samkvæmt hugmyndum þeirra sem ganga út frá aðferðum félagsfræði og mannfræði í greiningu sinni á þessum textum³⁰ voru það einmitt þessar ólíku lögmálshugmyndir sem urðu til þess að svo margir hópar litu dagsins ljós. Þeir höfðu ólíkan skilning á lagaákvæðum sem snertu t.d. jarðrækt, kynlíf og matarvenjur. Eins skiptu hreinleikalögmálin ekki síður máli. Út frá þeim kom einstaklingurinn röð og reglu á tilveruna og gat gert greinarmun milli þess sem var venjulegt og þess sem var óvenjulegt, þess sem gaf líf og þess sem ógnaði lífinu. Ólíkur skilningur á þessum boðum var einmitt það sem greindi á milli fylkinganna, hvaða nöfnum sem þær kunnu að nefnast: milli farísea, saddúkea, essena, svo ekki sé minnst á milli allra hinna:

²⁸ Ibid., 21.

²⁹ Cohen heldur því fram að deilur milli ólíkra gyðinglegra hópa hafi í langflestum tilfellum snúist um lögmálstúlkanir. Hann bendir þó á að í heimildum rituðum á grísku (ritum Jósefusar og Nýja testamentinu) sé einnig komið inn á heimspekileg og guðfræðileg ágreiningsatriði. Í heimildum rituðum á hebresku (Dauðahafshandritunum og rabbínskum heimildum) eru deilur um lögmálið, ákvæði þess og túlkanir, allsráðandi. Af þessu dregur hann þá ályktun að þeir sem skrifuðu á grísku hafi frekar dregið úr lagaflækjum fyrir annarra þjóða menn sem ekki höfðu sterkar skoðanir á slíkum málefnum, Cohen, *Maccabees to Mishna*, 124.

³⁰ Sjá um aðferðafræði Saldarini, *Pharisees*, 16-34.

messíasarhópa, apókalyptískra hópa, stjórnmálahreyinga og siðbótarflokka. En a.m.k. eitt áttu allir þessir flokkar sameiginlegt, þ.e. að telja sig trúa lögmálinu.³¹

Þegar þeir sem höfðu heyrt um Jesú og hrifist af boðskap hans voru að safnast saman í hópa og hreyfingar hafa þeir einnig þurft að taka afstöðu til þessara atriða. Það væri því ekki úr vegi að athuga hvaða lögmálshefðir og hugmyndir voru fyrir hendi þegar þessir aðilar tóku að ryðja sér rúms, svo ekki sé talað um að skrifa niður hugmyndir sínar, minningar og sögur sem síðar áttu eftir að komast á síður Nýja testamentisins. En miðað við það sem sagt var hér áður um fjölbreytni þá sem ríkti í trúarumhverfi þessara alda kann það samt að reynast örðugt verkefni. Jafnvel ómögulegt. Venjulega hafa slíkar umfjallanir verið bundnar við þá hópa sem minnst var á hér að ofan og umræðan hefur svo lengi hverfst um: saddúkear, farísear og essenar. En hvernig er hægt að fjalla um viðhorf til lögmálsins út frá þessum hópum, vitandi að þeir eru ekki nema brot af allri þeirri hugmyndaflóru þessa tíma?

E.t.v. er eina ráðið til þess að sporna við þessari áherslu sem hefur verið svo lengi ráðandi í hugsun og fræðum að hver og einn verði sér meðvitaðri um að hér sé ekki nema hluti af sögunni sagður. Þær takmörkuðu heimildir sem fyrir hendi eru gefa ekki nema örlitla innsýn inn í þann heim sem ætlunin er að varpa ljósi á. Saddúkear, farísear og essenar eru einungis fá stök úr því mengi hreyfinga sem var fyrir hendi á þessum tíma og hafa verið áberandi í umfjöllunum fram á þennan dag fyrir þær sakir einar að vera fyrirferðamiklar í þeim annars brotakenndu heimildum sem varðveittar eru. Sjónarmið þeirra og deilur eru öðru fremur til merkis um fegurðina í fjölbreytni þessa tímabils.³²

³¹ Ibid., 290-291.

³² Hið sama er uppi á teningnum þegar kemur að því að draga upp mynd af kristnum hópum á fyrstu öld. Patrick J. Hartin orðar viðhorf sitt til þessara aðstæðna með heillandi hætti: „...the tensions reveal the beauty of the diversity of early Christianity. Tensions within the different Christian groups were healthy signs of growth. After all, *it is only through an honest acknowledgement and a wrestling with tensions that clarity can later emerge* (Skál. bætt við).“

1.3 Lagahefðir og heimildir þeirra

Heimildir um lögmálshugmyndir eru af ýmsum toga þó ekki sé endilega alltaf unnt að spyrða þær með vissu við einstakar hreyfingar eða hópa úr síðgyðingdómi. Sú mynd sem af þeim fæst verður alltaf brotakennd. Í gegnum tíðina hafa fræðimenn vitaskuld reynt að fylla inn í eyðurnar en slíka umræðu verður alltaf að taka með þeim fyrirvara að hún fer fram á kenningarlegum forsendum. Ljóst má vera að aldrei verður unnt að fjalla á tæmandi hátt um lögmálshugmyndir þeirra fjölmörgu hreyfinga sem finna mátti í hinu síðgyðinglega menningarumhverfi. Þrátt fyrir það er sjálfsagt að fjalla um tiltekna lögmálsáherslur um leið og hreyfingarnar sem þær hafa jafnan verið tengdar í ljósi þeirra heimilda sem liggja þeim til grundvallar.³³ Verður það gert hér og þannig reynt að feta ákveðinn milliveg í umfjöllun um lögmálshefðir síðgyðingdóms.

1.3.1 Fimmbókaritið

Mósebækurnar fimm voru eins og gefur að skilja grundvallandi í allri umræðu um lögmálið. Þær þekktu allir og tengdu við lögmálið enda uppfullar af lagaákvæðum um hin margvíslegustu efni. Ákveðnar hreyfingar lögðu þó meira upp úr Fimmbókaritinu þegar kom að lögmálstúlkun en hinn hefðbundni upphafspunktur þeirrar umræðu er musteríð og saddúkearnir.

Oft fjalla fræðimenn um saddúkea í sömu andrá og þeir fjalla um yfirstéttina.³⁴ Sennilega tilheyrðu allir saddúkear yfirstétt samfélagsins en ekki

Patrick J. Hartin, *James of Jerusalem: Heir to Jesus of Nazareth* (Interfaces; Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2004), xviii.

³³ Sjálfsagt er að nota rit Jósefusar til stuðnings þó þau hafi vissulega verið notuð til þess að beina umræðunni í þann sama farveg og áður hefur verið minnst á, þ.e. að draga upp of einfalda mynd af hinu trúarlegu umhverfi þessa skeiðs.

³⁴ Sjá t.d. Sanders, *Judaism*, 317 o. áfr., Saldarini, *Pharisees*, 298 o. áfr og Helmut Koester, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age: Volume 1 Introduction to the New Testament* (2. útg; New York, NY& Berlin: de Gruyter, 1995), 217 o.áfr. Athyglisvert frávík frá

næstum því allir sem tilheyrðu hinum æðri stéttum voru saddúkear. Samt sem áður hafa jafnan verið sterk bönd þarna á milli³⁵ og saddúkear því orðið að tákni fyrir musterisþjónustuna og þá guðsdýrkun sem þar fór fram; þá sem framkvæmdu fórnir og höfðu umsjón með bænahaldi. Í musterinu voru auðvitað mun fleiri, fræðimenn, prestar og aðrir embættismenn sem komu að starfsemi þess. Allir höfðu skoðun á musterinu, hvort sem hún var jákvæð eða neikvæð og sem áberandi og valdamikill hópur í samfélaginu hafa saddúkear haft sínar skoðanir á lögmálinu.

Langþekktasta hugmynd saddúkea um lögmálið er sótt til Jósefusar sem sagði saddúkea hafa hvatt til þess að taka einungis mark á þeim reglum (gr. νόμιμα) sem væru skrifaðar (gr. γεγραμμένα), en ekki þeim sem finna mætti í hefðum forfedranna (gr. τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων).³⁶ Flestir hafa túlkað þetta sem svo að saddúkear hafi einungis litið á Mósebækurnar fimm sem lögmál. Þeir hafi vissulega tekið tillit til spámannanna og söguritanna en hið sanna áhrifavald lögmálsins hafi þeir sótt til Fimmbókaritsins.³⁷ Einnig hefur þetta verið túlkað sem svo að saddúkear hafi einnig hafnað hinni munnlegu tóru, í andstöðu við farísea sem tileinkuðu sér hefðir feðranna í lögmálstúlkun sinni en að því verður vikið síðar. Það má þó alls ekki skilja fullyrðingu Jósefusar um viðhorf saddúkea til hefðar feðranna þannig að saddúkear hafi haldið fram bókstaflegri túlkun á lögmálinu. Saddúkear gátu ekki fengið mótsagnir og smáatriði ritninganna til þess að ganga upp bókstaflega, ekki frekar en sjónvarpsprédikarar nútímans. Slík túlkun er ekki til, allir gyðinglegir hópar, hreyfingar og stéttir þessa tíma áttu sínar hefðir, allir höfðu ákveðna hugmynd um hvernig haga skyldi lífi sínu samkvæmt

þessu, og raunar allri venjubundinni umfjöllun um þessi málefni, má sjá í bók Cohen, *Maccabees to Mishna*.

³⁵ T.d. vitna heimildir um að það hafi verið ættir saddúkea sem studdu æðsta prestinn er hann kom úr röðum Hasmónea. Eins voru það oft fulltrúar saddúkea sem gegndu því embætti á valdaskeiði Heródesar og síðar Rómverja. Koester, *History, Culture and Religion*, 218.

³⁶ Jósefus, *Ant.* 13.6.

³⁷ Koester, *History, Culture and Religion*, 218.

ritningunum. Að því leyti höfðu allir sína munnlegu hefð frá upphafi.³⁸ Það sem ráða má af þessum fáu setningum Jósefusar er einfaldlega að saddúkea greindi á við farísea um túlkun á lögmálinu. Um það vitna enda rabbínskar heimildir þar sem greint er frá deilum saddúkea og farísea sem fjölluðu í nær öllum tilvikum um lagaleg málefni.³⁹

Saddúkear voru þó ekki þeir einu sem héldu sig við Mósebækurnar fimm sem grundvöll lagatúlkunarinnar. Samverjar⁴⁰ höfðu einnig sinn sérstaka skilning á stöðu sinni gagnvart Guði og lögmálinu. Allt frá upphafi (fjórða öld f. Kr.) skilgreindu þeir sig sem einhvers konar mótvægi við trúarhefðina og -samfélagið í Júdeu en eftir að Jóhannes Hyrkanus, æðsti prestur af ætt Hasmónea, lét eyða musterinu á Garísím-fjalli og svo borginni Síkem sjálfri, náði spennan þar á milli hámarki. Þá varð til sérstakt helgiritasafn Samverja, einungis Mósebækurnar fimm, og ýmsir helgisiðir og athafnir mynduðust, að mörgu leyti ólíkir því sem tíðkaðist í Jerúsalem. Þess má geta að ólíkt því sem tíðkaðist meðal saddúkea, var lagatúlkunum Samverja safnað saman í eitt lagasafn sem kallaðist *Hillukh*. Musterið í Jerúsalem, embættismenn þess og það sem þar fram fór, var í þeirra augum gegn vilja Guðs þar sem það var á vitlausum stað. Samverjarnir, þeir sem gerðu sér grein fyrir helgi Garísím-fjallsins, voru hinn eini sanni Ísrael.⁴¹

1.3.2 Lögmálshefð farísea

Heimildir runnar undan rifjum farísea eru nánast óþekktar. Því kann það að koma á óvart að heilu bókaflokkarnir hafa verið skrifaðar um þá og hver einasti stafkrókur sem um þá finnst í fornum heimildum gaumgæfður og allar

³⁸ Sjá frekar um þetta hjá Saldarini sem heldur því fram að að vissu leyti hafi allir Gyðingar haft sína munnlegu tóru, þ.e. þeir bjuggu allir að sinni munnlegu hefð. Saldarini, *Pharisees*, 303.

³⁹ Cohen, *Maccabees to Mishna*, 149.

⁴⁰ „Samverji“ getur annað hvort vísað til þeirra sem bjuggu á landsvæðinu Samaríu, fyrir norðan Júdeu og sunnan Galíleu, eða til þeirra sem tilheyrðu samfélagi Samverja í borginni Síkem og Garísím-fjalli. Hér gildir hið síðarnefnda.

⁴¹ Cohen, *Maccabees to Mishna*, 162-163.

mögulegar ályktanir dregnar af þeim.⁴² Kemur þar ýmislegt til, bæði vegna þess að um þá er víðar getið en einnig vegna þess að um það ríkir býsna víðtæk sátt að farísear séu undanfarar þess rabbínska gyðingdóms sem átti eftir að ná mestum áhrifum eftir fall musterisins 70 e. Kr. og allt fram til dagsins í dag. Er þar ekki einungis litið til rita Jósefusar þó hann sé áberandi í öllum umfjöllunum, heldur einnig Nýja testamentisins, Dauðahafshandritanna sem og rabbínskra heimilda.

Eitt er það rit sem oft hefur verið tengt við þá og jafnvel sögð eina varðveitta heimildin eftir þá, þó umdeilt sé. Ritið *Sálmar Salómons* kom fram í Jerúsalem á 1. öld f. Kr. og hefur að geyma viðbrögð trúfastra Gyðinga við hernámi borgarinnar, sennilega af höndum Rómverja.⁴³ Rökin fyrir því að tengja þetta rit við farísea eru af ýmsum toga, þar koma fram hugmyndir um endurgjaldslögmál, guðlega forsjón og alræði Guðs (e. *theocracy*) sem falla að lýsingum samtímaheimilda á faríseum.⁴⁴ Tvisvar er minnst á lögmálið en það er á svo almennum nótum að ekki verður bent á nein ákveðin tengsl við þær hugmyndir sem faríseum hafa verið ætlaðar. Höfundur ritsins setur samt sem áður fram strangan siðferðisboðskap og leggur þunga áherslu á að hreinleiki sé Guði þóknanlegur. T.d. leggur hann mikið upp úr að friðþægt sé fyrir syndir með ýmsu móti: einlægri iðrun, föstum o.fl.⁴⁵

Af skrifum Jósefusar verður lítið annað ráðið um lögmálshugmyndir farísea en að þeir hafi talað fyrir túlkun sem byggði á einhvers konar erfikenningu (gr.

⁴² Nýlegt dæmi er afar ýtarlegt greinasafn þar sem tekið er á öllum þeim heimildum sem til eru um farísea: *In Quest of the Historical Pharisees* (ritstj. Jacob Neusner og Bruce Chilton; Waco, TX: Baylor University Press, 2007).

⁴³ R. B. Wright, „Psalms of Solomon (First Century B.C.),“ A New Translation and Introduction í *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 2: Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works* (ritstj. James H. Charlesworth; ABRL; New York, NY: Doubleday, 1985), 642.

⁴⁴ *Ibid.*, 642.

⁴⁵ *Ibid.*, 645.

διαδοχή, e. *succession*) feðranna sem áður hefur verið minnst á.⁴⁶ Meðal fræðimanna ríkir ekki sátt um hvort hér sé um að ræða hið munnlega lögmál, þ.e. hvort farísear hafi gert skýran greinarmun á hinu ritaða lögmáli og hinu munnlega eins og síðar varð í rabbínskum gyðingdómi. Hugmyndina um hið munnlega lögmál (e. *the Oral Torah*) er ekki að finna í elsta efni rabbínskra heimilda nema ef vera skyldi mjög óljós tilvísun sem túlka má á ýmsa vegu.⁴⁷ Í þessu sambandi verður þó að minnast á að einmitt sú staðreynd að heimildir frá faríseunum sjálfum eru af jafn skornum skammti og raun ber vitni gæti verið til merkis um að þeir hafi lagt þunga áherslu, jafnvel alla, á munnlega túlkun lögmálsins og munnlega varðveislu á henni.

Hvað sem því líður verður að hafa hið sama í huga og í tilviki saddúkeanna, farísear voru einungis einn hópur Gyðinga á þessum tíma og bjuggu að sínum túlkunarhefðum og áherslum sem greindi þá frá öðrum. En hvað var það þá sem greindi þá frá öðrum hópum? Það sem ráða má af ritum Nýja testamentisins⁴⁸ og er að einverju leyti í samhljóðan við síðari tíma rabbínskar heimildir er að áhersla þeirra í túlkun og eftirfylgd lögmálsins hafi frekar legið á tíundargreiðslum, hreinleikalögum, hvíldardagsreglum og réttu hátterni, bæði við máltíðir og á helgidögum en á borgaralega hlýðni og helgihald í musterinu.⁴⁹ Það verður þó að hafa varann á þegar draga á ályktanir um

⁴⁶ Þá sömu erfikenningu og Páll talar um í Galatabréfinu: „Ég fór lengra í gyðingdóminum (gr. ἐν τῷ ἰουδαϊσμοῦ) en margir jafnaldrar mínir meðal þjóðar minnar og var miklu vandlátari um erfikenningu forfedra minna“ (1.14).

⁴⁷ Sjá Jacob Neusner, „The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 CE: An Overview,“ í *In Quest of the Historical Pharisees* (ritstj. Jacob Neusner og Bruce Chilton; Waco, TX: Baylor University Press, 2007), 306-307.

⁴⁸ T.d. af vei-ummælum Matteusar- (23.1-33) og Lúkasarguðspjalls (11.37-52) þar sem hátterni þeirra er gagnrýnt harkalega.

⁴⁹ Jacob Neusner, „The Pharisaic Agenda: Laws Attributed in the Mishna and the Tosefta to Pre-70 Pharisees“ í *In Quest of the Historical Pharisees* (ritstj. Jacob Neusner og Bruce Chilton; Waco, TX: Baylor University Press, 2007), 313-314. Sjá einnig Saldarini, *Pharisees*, 290-291. Um hátterni við máltíðir og mikilvægi borðsamfélags meðal farísea hefur raunar einnig staðið deila milli Sanders og Neusner. Í sömu bók gerir Neusner grein fyrir asftöðu sinni í greininni „The Debate with E.P. Sanders since 1970,“ í *In Quest of the Historical Pharisees* (ritstj. Jacob Neusner og Bruce Chilton; Waco, TX: Baylor University Press, 2007), 395-405.

hugmyndir farísea út frá rabbínskum heimildum þar sem þær eru flestar hverjar mun yngri og eiga í flestum tilfellum betur við um þann rabbínska gyðingdóm sem við tók eftir fall musterisins.

1.3.3 Dauðahafshandritin

Þó oft sé rætt um essena í sömu andrá og þau rit sem fundust við Dauðahafið árið 1947 þá ríkir lítil sátt um að þau endurspegli einmitt hugmyndir þess hóps sem minnst er á bæði í ritum Jósefusar og Fílons frá Alexandríu. Ljóst er þó að að baki ritunum stóð hópur sem hafði einhverra hluta vegna sagt skilið við samfélagið, hafnað heilagleika musterisins í Jerúsalem og sest að úti í eyðimörkinni. Hvort Dauðahafssamfélagið hafi verið kallað essenar á sínum tíma eða eitthvað annað skiptir samt litlu máli fyrir þessa ritgerð. Handritin sem fundust í hellunum við Dauðahafið forðum hafa samt sem áður ómetanlegar upplýsingar að geyma og eru vitnisburður um margbreytileika hinna gyðinlegu hefða á þessum tíma. Þar birtist t.d. ákveðið viðhorf til lögmálsins en þeir sem samfélaginu tilheyrðu túlkuðu það á alveg sérstakan hátt. Þeir einir bjuggu yfir hinni réttu túlkun, „hinni síðustu túlkun“ hvorki meira né minna og gáfu henni þannig vægi hinna hinstu tíma.⁵⁰ Til þess að nálgast þessa réttu merkingu lögmálsins þurfti einnig að taka tillit til þess sem ákveðin spámannarit kváðu á um en nákvæmlega hvaða ritum meðlimir samfélagsins gáfu sérstakt vægi í lögmálstúlkun sinni er ekki vitað.⁵¹ Þessi túlkun var ekki ætluð hverjum sem er, þeir sem ekki höfðu gengið til liðs við samfélagið óðu í villu og svíma og voru engan veginn í stakk búnir til að takast á við þetta verkefni. Það gátu einungis þeir sem höfðu aflað sér þekkingar, komist til ákveðinnar virðingar innan

Að einhverju leyti má sjá Sanders gera grein fyrir viðhorfi sínu í „Common Judaism Explored,” 14-16.

⁵⁰ Geza Vermes, „The Religious Ideas of the Community,” í *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (þýð. Geza Vermes; endursk. útg.; London: Penguin Books, 2004 [1968]), 69.

⁵¹ Cohen, *Maccabees to Mishna*, 147.

samfélagsins og komist í kynni við hinn dularfulla „kennara réttlætisins (e. *the Teacher of Righteousness*) sem víða er talað um í Dauðahafshandritunum og miklar vangaveltur hafa verið um hver gæti hafa verið.“⁵² Þessi ákveðna túlkunaraðferð hefur án vafa verið ein af ástæðunum fyrir því að meðlimir samfélagsins drógu sig í hlé frá skarkala heimsins. Það má ráða af þeirri gagnrýni sem finna má í handritunum á hegðan annarra Gyðinga sem er mestmegnis lagalegs eðlis, t.d. þá er hneig að hjónaböndum, hvíldardeginum, hátíðum, tímatali og hreinleika.⁵³

1.3.4 Apókrýf rit Gamla testamentisins

Þrátt fyrir að ekki sé unnt að benda á ákveðna hreyfingu eða hóp sem studdist við hinar apókrýfu bækur Gamla testamentisins í lögmálsútlekkingum sínum, er þar átt við öll þau rit er ekki eru innan Gamla testamentisins. Þar er hugmyndin um lögmálið fyrirferðarmikil og mikilvæg til skilnings á þeirri hugmyndafræði sem þar er sett fram.⁵⁴

Því mætti halda fram að lögmálið sé miðpunktur í þeim bókmenntum sem hér er fjallað um. Guðlegt gildi þess er óskorað og á það ber hvergi skugga, ekki einu sinni í þeim ritum þar sem áhersla er lögð á aðra þætti, t.a.m. í opinberunarritum. Það er mikilvægara en flest önnur trúaratriði sem fjallað er um: hlusta ber á spámennina þá og því aðeins að þeir hafi tileinkað sér lögmálið og musterisþjónusta skiptir ekki máli nema hún sé í samræmi við það.⁵⁵ Í ritunum kemur einnig fram fylgni milli velvilja Guðs gagnvart einstaklingnum

⁵² Vermes, „The Religious Ideas of the Community,“ 70-71.

⁵³ Lagaefni handritanna má finna í útgáfu Geza Vermes af handritunum, *Dead Sea Scrolls*, 97-246 og víðar.

⁵⁴ Þegar rætt er um lögmálið er yfirleitt átt við Mósebækurnar fimm eins og má sjá af orðasambandinu *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* sem kemur víða fyrir, t.d í formla Sfraksbókar: 1, 8; 2 Makk 15.9.

⁵⁵ 1Makk 4.42-43: „Hann [Júdas Makkabeus] valdi presta sem eigi höfðu látið flekkast og unnu lögmálinu. Hreinsuðu þeir helgidóminn og fluttu saurguðu steinana á óhreinan stað.“

og hlýðni hans við lögmálið í anda endurgjaldshugmynda forna tímans.⁵⁶ Leitist maðurinn eftir farsæld ber honum að fylgja boðum lögmálsins, það nær jafnvel út yfir gróf og dauða eins og kemur fram í Annarri Makkabeabók: „...konungur alheims mun reisa okkur upp að nýju til eilífs lífs af því að við deyjum fyrir lögmál hans.“⁵⁷

Í þessum bókmenntum (t.d. í *Bréfi Aristeasar* (e. *Letter of Aristeas*), 3. og 4. Makkabeabók, Speki Salómons o.fl.) má einnig segja að merkingarsvið lögmálshugtaksins hafi þanist út því þar verður samspil lögmálsins og spekinnar (gr. σοφία) mjög áberandi. Vangaveltur um spekina voru þegar hafnar innan gyðingdóms en nú fór að örla á nánari tengslum hennar við lögmálið.⁵⁸ Þessar hugmyndir gátu birst á ýmsa vegu og til að gefa einhverja mynd af þeim verður tekið dæmi af apókrýfunni Síraksbók (*Ecclesiasticus*). Þar er lögmálið nátengt spekinni. Það er ekki einungis eina færa leiðin til spekinnar, lögmálið er hreinlega birtingarmynd spekinnar hér á jörð. Í 24. kafla bókarinnar segir hin persónugerða speki fagurlega frá sjálfri sér og lýsir því yfir að hverjum þeim sem fylgi henni muni vel farnast.⁵⁹ Beint kjölfar ræðunnar er sagt frá því hvernig unnt sé að kynnast spekinni og fylgja henni, allt sé það að finna í „lögmálinu sem Móse bauð oss að hlýða.“⁶⁰ Samkvæmt Síraksbók er þó ekki hægt að setja jafnaðarmerki milli spekinnar og lögmálsins, samband þeirra er flókið og ekki alltaf auðskilið.⁶¹ Lögmálið getur t.a.m. bæði haft þar heimsfræðilegt gildi og staðið fyrir þau lögmál spekinnar sem gilda um gang veraldarinnar, en einnig hefur það siðferðilegt gildi þar sem það verkar sem

⁵⁶ Bar 4.12: „Enginn hlakki yfir mér, ekkjunn, sem mátt hefur sjá svo mörgum á bak. Ég er yfirgefin því að börn mín syndguðu og viku frá lögmáli Guðs.“

⁵⁷ 2Makk 7.9.

⁵⁸ Gutbrod, *TDNT*, 4:1049-50.

⁵⁹ Sír 24.22: „Sá sem hlýðir mér verður ei til skammar, þeir sem starfa með mér munu ei syndga.“

⁶⁰ Sír 24.23: „Allt þetta er að finna í sáttmálsbók Guðs Hins hæsta, lögmálinu sem Móse bauð oss að hlýða og veitti söfnuðum Jakobs í arf.“

⁶¹ Boccaccini, *Middle Judaism*, 88.

leiðsögn (gr. παιδεία) spekinnar til blessunar og farsældar.⁶² Mikilvægi síðari merkingarinnar er þó ótvírætt í ritinu. Siðferðisboðskapur þess er strangur og lögmálið ber að hafa til hliðsjónar á öllum sviðum hins mannlega lífs, hvort sem það er í matarvenjum, viðskiptum eða almennri framkomu við annað fólk. Aðeins með eftirfylgni við lögmálið verður eðli mannsins beint í réttan farveg.⁶³

1.3.5 Rabbínskar heimildir

Lögmálið var upphaf og endir allrar orðræðu rabbínanna sem urðu svo áhrifamiklir eftir fall musterisins 70 e. Kr. en voru samt sem áður farnir að láta til sín taka á fyrri hluta fyrstu aldar e. Kr. og má þannig tímasetja undir lok þess skeiðs sem hér er kallað síðgyðingdómur. Mikilvægi lögmálsins í umræðu rabbínanna, bæði fyrir einstaklinginn og samfélagið, hefur verið lýst með tveimur eftirfarandi fullyrðingum: a) Guð opinberaði sig í eitt skipti fyrir öll og einvörðungu í lögmálinu. b) Samband mannsins við Guð einskorðast við lögmálið.⁶⁴ Er rabbínskt lagaefni enda gríðarmikið að vöxtum; svo umfangsmikið að ómögulegt er að gera grein fyrir því með skýrum hætti í stuttu máli. Það hefur ýmsum raunar mistekist með margar síður til umráða. Að þessum heimildum verður vikið nánar síðar en nokkur atriði verða þó að koma fram að svo stöddu.

Enda þótt rabbínarnir hafi rætt um fátt meira en lögmálið og grandskoðað það frá öllum mögulegum sjónarhornum verður að taka því mikla magni lagaefnis sem frá þeim er varðveitt með vissum fyrirvara þegar rætt er um það í samhengi fyrstu aldanna e. Kr. Hið ritaða lögmál var vissulega grundvöllur að allri útleggingu þeirra en þó ekki nema að hluta. Hjá þeim kom fram svo ekki

⁶² Ibid., 94.

⁶³ Ibid., 112.

⁶⁴ Gutbrod, *TDNT*, 4:1055. Um hinar margvíslegu birtingarmyndir lögmálsins í rabbínskum heimildum sjá *ibid.*, 1054-1059.

verður um villst það sem áður var minnst á í tengslum við faríseana, þ.e. hið munnlega lögmál.⁶⁵ Hið ritaða lögmál og hið munnlega mynduðu það sem kallað er „hin tvöfalda tóra“ (e. *the dual Torah*). Samkvæmt rabbínunum var hið munnlega lögmál opinberað Móse á Sínaí-fjalli og óhjákvæmilegt til túlkunar og skilnings á hinu ritaða lögmáli. Allt frá því á fyrstu öld f. Kr. þegar rabbínar á borð við Hillel og Shammai voru upp á sitt besta var hið munnlega lögmál varðveitt í munnlegri geymd en ritað niður á öndverðri þriðju öld (220 e. Kr.). Kallast sá lagabálkur *Mishnah* og inniheldur þannig samsafn og úrval þess lagaefnis sem fram kom á þessu árabili.⁶⁶ Taka verður tillit til þessarar langvarandi munnlegu varðveislu þegar efni úr *Mishnah* er tekið til skoðunar svo ekki sé minnst á er það er borið saman við annað efni frá þessum tíma.

Um gildi *Mishnah* verður ekki deilt. Ekki einungis vegna þess að tilurð ritsins kann að virðast óhemju merkileg, því einnig gefur það innsýn inn í menningu og hugsun fyrstu aldanna e. Kr., ekki síst með tilliti til lögmálshugmynda. Þá hefur *Mishnah* haft mikil áhrif á annað lagaefni rabbínsks gyðingdóms og liggur t.a.m. til grundvallar *Talmúd* sem hefur bæði að geyma *Mishnah* sem og athugasemdir við efni þess, svokallað *Gemara*.⁶⁷

1.3.6 Fulltrúar fjölbreytninnar

Í ritum Jósefusar er að finna hinn svonefnda fjórða flokk (gr. τετάρτην φιλοσοφίαν), uppreisnarflokk sem hafði það að markmiði að spyrna gegn rómverskum yfirráðum með ýmsum hætti. Hér er minnst á hann meira sem fulltrúa hinna áköfu uppreisnarflokka sem fyrir fundust á þessum tíma. Jósefus

⁶⁵ Enda hefur því oftsinnis og með ýmsum haldbærum rökum verið haldið fram að rabbínarnir séu arftakar faríseana. Sjá t.d. Young, *Meet the Rabbis*, 231. Sé raunin sú hlýtur lagaefni þeirra að endurspegla hugmyndir farísea að einhverju leyti.

⁶⁶ Samkvæmt rabbínskum hefðum var það rabbíninn Júdas Nasi (d. 229 e. Kr.) sem safnaði lagaefninu og ritstýrði *Mishnah*. Það er þó óljóst hversu mikið hann kom í raun og veru að verkinu, í mörgum heimildum er ekkert á þennan starfa hans minnst, Nicholas de Lange, *The Penguin Dictionary of Judaism* (Penguin Reference; London: Penguin Books, 2008), 166.

⁶⁷ Young, *Meet the Rabbis*, 232.

lýsir framgangi þeirra, sem oft fól í sér ofbeldi og ofsa, og málflutningi á þann hátt að þeir viðurkenndu engan annan húsbónda en Guð (gr. μόνον ἠγγεμόνα καὶ δεσπότην τὸν θεόν). Annar uppreisnarhópur sem heimildir vitna um að hafi komið fram á sjónarsviðið um árið 40 e. Kr. kallaðist *rýtingarnir* (lat. *Sicarii*) og er oft rætt um í sömu andrá og fjórða flokk Jósefusar. Ekki þarf endilega að gera ráð fyrir að þessar hreyfingar hafi búið að neinu hugmyndafræðilegu baklandi, hvað þá staðið fyrir einhvern ákveðinn lögmálsskilning. Þó má gera ráð fyrir að þær hafi sprottið fram af trúarlegum ástæðum og hugmyndir um að berjast fyrir Guð, hinn eina löggilta húsbónda, gegn erlendum yfirráðum má vel hugsa sem ákveðna útleggingu á lögmálinu.⁶⁸ Hugmyndir þeirra um Guð og lögmál hans hafa a.m.k. leitt einhverja til þess að grípa til afar róttækra aðgerða og jafnvel skipulagðra ofbeldisverka. Slíkar útlekkingar verður einnig að minnast á þrátt fyrir að margt sé óljóst um þær, þó ekki væri nema til að leggja enn frekari áherslu á þá fjölbreytni sem ríkti í hinu trúarlega landslagi síðgyðingdómsins.

⁶⁸ Ibid., 158-159.

2. Orðræða um aðferð: *Um menningarlegt umhverfi textans og samanburð*

Immature poets imitate; mature poets steal; bad poets deface what they take, and good poets make it into something better, or at least something different.

T. S. Eliot

Nú þegar farið hefur verið hratt yfir þann margvíslega skilning á lögmálinu sem var fyrir hendi í síðgyðingdómi má ljóst vera að nánar þarf að huga að því riti sem tekið verður til skoðunar í því sem á eftir kemur, þ.e. Matteusarguðspjalli. Af hverju ætti að skoða það í samhengi við lögmálshugmyndir þessa tíma? Er lagaefni að finna í Matteusarguðspjalli? Ef svo er, hvernig er því miðlað? Og hvernig er unnt að vinna með það í samhengi annars lagaefnis þessa tíma? Til þess að svara þessum spurningum er nauðsynlegt að huga að því viðhorfi sem var til texta, þ.m.t. lagaefnis, í menningu Miðausturlanda þegar guðspjallið var að koma fram (70-100 e. Kr.).⁶⁹ Fyrst þá er unnt að beina sjónum að því hvernig og hvers vegna taka ætti ákveðna texta til umfjöllunar í sömu svipan og bera þá saman.

2.1 Munnleg menning og ritmenning

Í hinum forna heimi var viðhorf til texta og textamiðlunar allt annað en tíðkast í hinum vestræna heimi nú um stundir þar sem hið ritaða mál er allsráðandi, í prentuðu og stafrænu formi. Menningarheimar forna tímans tóku ýmsum

⁶⁹ Helstu rök fyrir því að tímasetja guðspjallið eftir 70 eru annars vegar þau að höfundur þess þekkti og notaðist við Markúsarguðspjall (ritað 66-70). Hins vegar telja margir að dæmisagan um brúðkaupið í Matt 22.1-10 og þá sérstaklega 22.7: „Konungur reiddist, sendi út her sinn og lét tortíma morðingjum þessum og brenna borg þeirra“ vísi til þess þegar Jerúsalem var lögð í rúst árið 70. Meginástæðan fyrir því að guðspjallið er jafnan talið ritað fyrir 100 er að Ignatíus frá Antíokkíu (d. 107), virðist hafa þekkt guðspjallið. Sjá nánari umfjöllun hjá Sim, *Matthew and Christian Judaism*, 31-40.

breytingum frá því að hið ritaða mál kom fram á sjónarsviðið og samruni ólíkrar menningar gat tekið á sig ýmsar birtingarmyndir. Oft hefur því verið lýst sem svo að munnleg menning (e. *oral culture*) hafi tekið að spila saman við ritmenningu (e. *literary culture*). Sú mynd er þó heldur einföld og hugtakanotkunin er engan veginn fullnægjandi til þess að lýsa flóknu og margbreytilegu samspilinu milli munnlegra geymda og ritaðs máls. Fyrst um sinn verða þessi tvö hugtök samt sem áður látin nægja til þess að greina frá sögulegri framvindu þessara mála í grófum dráttum. Hún mun síðan fleyta umræðunni inn í flóknara samhengi, í átt að fleiri hugtökum sem koma að gagni við að lýsa því hvernig þessu samspili var háttað fyrir botni Miðjarðarhafs fyrstu aldirnar eftir Krists burð.

Hin munnlega geymd tók að víkja fyrir rituðu máli um 500 f. Kr. þegar heimspekingar, vísindamenn og sagnfræðingar stigu fyrstu skrefin inn á völl ritmenningarinnar. Á helleníska tímanum varð hið ritaða mál, sér í lagi fyrir tilstilli greina á borð við heimspeki og mælskufraði, sífellt áhrifameira í mótun menningarinnar. Hin miklu bókasöfn forna tímans sem risu á fjórðu og þriðju öld f. Kr., s.s. bókasafnið í Alexandríu (í byggingu 308-246 f. Kr.) eru til merkis um það.⁷⁰ Hin munnlega menning hvarf þó aldrei af sjónarsviðinu. Fjarri fer því að ritmálið hafi verið á allra færi, mikill meirihluti fólks var hvorki læs né skrifandi og það voru aðallega hinar ráðandi stéttir sem gátu nýtt sér þá möguleika til fulls sem ritmenningin hafði upp á að bjóða.⁷¹ Þannig reiddu yfirstéttirnar sig á hið ritaða mál og hinir sem ekki höfðu tækifæri til þess komust samt sem áður ekki hjá því að verða fyrir áhrifum af því. Einkenni hinnar munnlegu menningar voru samt alltaf til staðar og birtist ekki síst í því

⁷⁰ Thomas E. Boomershine, „Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy,“ í *Orality and Textuality in Early Christian Literature* (Semeia 65; Atlanta, GA: Scholars Press, 1995), 12-13.

⁷¹ Talið er að um 100 f. Kr. hafi fjöldi læsra og skrifandi ekki numið meiru en 10% heildaríbúafjölda rómverska heimsveldisins. Sjá ýtarlegri tölfræði um þessi mál í William V. Harris, *Ancient Literacy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 328-329.

að minnið hélt áfram að leika stórt hlutverk í varðveislu og miðlun.⁷² Úr varð menningarblanda þar sem hið ritaða mál sótti sífellt á hina munnlegu menningu sem tók sömuleiðis breytingum í samræmi við það.

Þessi menningarblanda er þó ekki einsleit og í raun rangt að ræða um hana sem sjálfstæða heild. Algengt er að kalla það einfaldlega ritmenningu þar sem ritað mál hefur náð fótfestu og henni stillt upp gegn munnlegri menningu.⁷³ Bandaríski fræðimaðurinn Vernon K. Robbins leggur áherslu á að hugtakanotkun sé skýr í þessari umræðu svo unnt sé að greina þá texta sem fengist er við með sem nákvæmustum hætti. Samkvæmt honum⁷⁴ ber að tala um munnlega menningu þá og því aðeins að öll miðlun og tjáskipti byggist á töluðu máli. Hún er að fullu laus við ritaðan texta, eini textinn sem finnst, ef texta skal kalla, er „munnlegur texti“ (e. *oral text*). Hann bætir svo við ýmsum tegundum menningar þar sem talað mál, ritað mál og lestur hafa mismunandi hlutverk og vægi.⁷⁵ Þau hugtök eru afar gagnleg til þess að varpa ljósi á þær margslungnu aðstæður sem voru fyrir hendi á fyrstu öldunum e. Kr.

⁷² Ibid., 327.

⁷³ Slíka hugsun telur Robbins skekkja alla umfjöllun um þessi mál og gagnrýnir það sem hann lýsir með eigin orðum á þennan hátt: „a polarization between orality and literacy based on a juxtaposition of two kinds of “pure types.”“ Vernon K. Robbins, „Oral, Rhetorical, and Literary Cultures: A Response,“ í *Orality and Textuality in Early Christian Literature* (Semeia 65; Atlanta, GA: Scholars Press, 1995), 76.

⁷⁴ Robbins hefur fjallað ýtarlega um þessi mál í ritum sínum. Eðli hins ritaða máls og áferð (e. *texture*) texta hefur verið sem rauður þráður í skrifum hans um Nýja testamentið og hér verður notast við skilgreiningar hans. Kenningar hans um munnlega menningu byggir hann reyndar á skrifum Walter J. Ong sem hefur látið mjög til sín taka í rannsóknum á munnlegum geymdum,“ *ibid.*, 77 o.áfr.

⁷⁵ Svo dæmi séu tekin kallar hann það *prentmenningu* (e. *print culture*) þar sem sami textinn er fjölfaldaður orðrétt til þess að sem flestir geti eignast samskonar útgáfu af honum. Þetta kemst nærri því sem hefur verið ríkjandi í hinum vestræna heimi frá tilkomu prentvélarinnar. Í *lestrarmenningu* (e. *reading culture*) nýtur talað mál mestrar virðingar þegar það er lesið orðrétt eftir rituðum texta en slíkt er oft bundið við fámennan hóp fólks, Robbins tekur samfélagið að baki Dauðahafshandritunum sem dæmi um slíkt, *ibid.*, 78-79.

2.2 Nýjar miðlunarleiðir

Bent hefur verið á að einmitt þessi tími, fyrstu aldirnar e. Kr., sé afar athyglisverður í þessu samhengi því þá hafi tvær miðlunarleiðir (e. *communication system*) komið fram á sjónarsviðið sem byggðu á mismunandi samþættingu hins munnlega og ritaða máls.⁷⁶ Varð önnur þeirra sérstaklega áberandi og áhrifamikil innan rabbínsks gyðingdóms en hin fékk að njóta sín í meira mæli meðal þeirra hópa sem höfðu sprottið fram í kringum Jesú frá Nasaret og áttu síðar eftir að kallast kristnir. Hvora tveggja leiðina verður að hafa í huga þegar kemur að því að ræða miðlun og framsetningu lagaefnis.

Hin fyrri spratt fram innan rabbínsks gyðingdóms sem tók að ryðja sér til rúms eftir fall musterisins 70 e. Kr. Í fyrstu byggði hann á sömu miðlunaðferðum og mynduðu jarðveg hugmyndarinnar um samspil munnlegs og ritaðs lögmáls, þ.e. „hinnar tvöföldu Tóru“⁷⁷ og verður best lýst í sem nánustum tengslum við hana. Eins og aðrir menningarkimar hins helleníska heims gekk Gyðingaland hið forna einnig í gegnum uppsveiflu ritmálsins og aukning á rituðu máli lét ekki á sér standa. Rit Gamla testamentisins tóku sum hver á sig endanlega mynd. Ekki skiptir minna máli að Biblía hinna kristnu, Sjöttíumannaþýðingin (LXX), varð einmitt til á árabílinu 300-100 f. Kr og frá sama tíma eru elstu apókrýfar bækur Gamla testamentisins.

Þessi litríka ritaflóra síðgyðingdómsins hlaut þó ekki náð fyrir augum þeirra sem komu hinum rabbínska gyðingdómi á laggirnar nema að vissu marki. Lögmálið, Tóran, var það sem skipti öllu máli í þeirra augum. Hún var lesin og lærð í þaula en með hinu ritaða lögmáli var ekki nema hálf sagan sögð. Hin munnlega meðferð lögmálsins skipti ekki síður máli þar sem minnið var helsta vinnutækið. Rabbínarnir túlkuðu hið ritaða lögmál með því að þylja upp aðra hluta þess, rökræða þau nýju sjónarhorn sem þá komu í ljós, vitna á víxl hvor í annan o.s.frv. Þessi munnlega túlkun fór fram eftir ákveðnum reglum,

⁷⁶ Boomershine, „Ancient Orality and Literacy,“ 16.

⁷⁷ Sjá kafla 1.3.5 Rabbínskar heimildir.

svokölluðum *middot*, sem ritaðar voru niður í rabbínskum lagabálkum og skýringum við þá. Verður vikið að þeim síðar.

Lagatúlkanir hinna lærðu rabbína, voru ekki ritaðar niður fyrr en löngu síðar, fyrst um 200 e. Kr. Þegar lagabálkurinn *Mishnah*, sem nýtur hvað mestrar virðingar og vægis af gyðinglegum lagabálkum, var settur saman. Í millitíðinni var það sem sagt var lagt á minnið með kerfisbundnum hætti og miðlun efnisins fastmótuð.⁷⁸ Á þessari munnlegu túlkunarhefð og miðlunaraðferð byggðist hinn rabbínski gyðingdómur og er athyglisverð blanda af munnlegri og ritaðri miðlun efnis. Þessar miðlunaraðstæður hefur Robbins kallað ritmenningu (e. *literary culture*). Þar er texti lesinn mjög reglulega og þeir sem menningunni tilheyrja geta farið með stóran hluta hans eftir minni. Einstaklingurinn verður þannig að komast í tengsl við textann, geta lesið hann og tileinkað sér hann munnlega svo hann teljist hluti af menningunni.

Síðari miðlunarleiðin kom fram innan þeirra trúarhópa sem litu á Jesú frá Nasaret sem meistara eða Messías. Hjá þessum frumkristnu textasamfélögum (e. *textual communities*) komu fram fjölmörg rit af ýmsum gerðum og innihaldi sem lögð voru trú þeirra til grundvallar. Því hefur þess vegna verið haldið fram að hinir frumkristnu söfnuðir hafi viðhaldið þeirri menningu er var við lýði í síðgyðingdómi og gat af sér allan þann fjölda rita sem áður hefur verið minnst á, t.a.m. hin apókrýfu.⁷⁹ Ekki er samt þar með sagt að allir frumkristnir hópar hafi notast við sams konar aðferðir, ritin urðu til á mismunandi vegu. Sum voru einfaldlega rituð niður af höfundum, önnur voru höfð yfir fyrir ritara, enn önnur voru sett saman munnlega og síðan rituð niður eftir að hafa borist á milli manna

⁷⁸ Jacob Neusner, *The Classics of Judaism* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995), 28.

⁷⁹ Hin apókrýfu rit sem og rit sagnaritarans Jósefusar og heimspekingsins Fílóns varðveittust ekki meðal Gyðinga heldur einmitt innan hinna kristnu safnaða sem varðveittu og afrituðu þau. Boomershine, „Ancient Orality and Literacy,“ 18.

um tiltölulega skamma hríð.⁸⁰ Við bætist að tilurð ritanna eins og þau hafa varðveist gat tekið býsna langan tíma og þau samsett úr mörgum heimildum.

Fæst rit Nýja testamentisins urðu til á þann hátt að höfundurinn settist niður og skrifaði það sem honum bjó í brjósti í einu lagi.⁸¹ Flest hafa þau komið fram í þeim aðstæðum sem Robbins kallar mælskufræðilega menningu (e. *rhetorical culture*). Þar voru munnleg miðlun (munnleg framsetning og hlustun) og miðlun í rituðu máli (ritun og lestur) tengd órjúfanlegum böndum. Ekki var um annað hvort að ræða heldur blöndu af þessu tvennu. Þessi iðkun var samfélagsleg, hún fór ekki fram í einrúmi heldur kom fólk saman. Ritun í mælskufræðilegri menningu var vinna með hvort tveggja talað og ritað mál, hið sama má segja um munnlega framsetningu. Þessa samþættingu hins munnlega og ritaða verður að hafa í huga þegar unnið er með texta Nýja testamentisins. Hún kemur að mörgu leyti skýrt fram í Matteusarguðspjalli þar sem beinar ræður Jesú ná yfir stóran hluta guðspjallsins en eru um leið uppfullar af endursögnum og tilvitnunum í hinar hebresku ritningar og fleiri forn rit.⁸²

2.3 Tekið á textanum: Nokkur greiningarhugtök

Það samspil munnlegra geymda og ritaðs máls sem hér að ofan hefur verið lýst myndaði jarðveginn sem rit Nýja testamentisins spruttu upp úr. Því er ekki úr vegi að huga nánar að því hvernig koma megí auga á það og greina það frekar í textunum sjálfum. Af því sem áður hefur verið sagt má ljóst vera að enginn texti stendur í tómarúmi heldur alltaf í tengslum við umhverfi sitt. Tilraun til þess að gera grein fyrir þessu samhengi textans með hliðsjón af þeirri menningu sem hann varð til í er að finna í bók Robbins frá 1996, *The Tapestry of Early*

⁸⁰ Ibid., 18.

⁸¹ Eina rit Nýja testamentisins sem reikna má með að hafi verið ritað með þeim hætti er Hebraebréfið, Robbins, „Oral, Rhetorical, and Literary Cultures,“ 81.

⁸² Sbr. þessa fullyrðingu Robbins: „The Matthean narrator presents an “oral Jesus” through writing that includes extensive recitation of “Scripture” (written text) in its narration,“ ibid., 76.

Christian Discourse.⁸³ Sú hugmynd sem hann setur þar fram um textatengsl (e. *intertexture*),⁸⁴ ætti að reynast gagnleg fyrir viðfangsefni þessarar ritgerðar, þ.e. tengsl tiltekins texta bæði við aðra texta en einnig margvísleg önnur fyrirbrigði sem kunna að hafa áhrif á hann.

Svo virðist sem textar Nýja testamentisins hafi staðið í nánnum tengslum við aðra texta en einnig hina munnlegu vídd menningarinnar og tileinkað sér hvort tveggja með ákveðnum hætti. Slík tengsl hafa verið kölluð munnleg-skrifleg textatengsl (e. *oral-scribal intertexture*) og birtast jafnan á þrennan hátt sem lýsa má með eftirfarandi mælskufræðilegum hugtökum: Í fyrsta lagi með endurtekningu (e. *recitation*), í annan stað endurnýjuðu samhengi textans (e. *recontextualization*) og að síðustu endurskipun eða endurröðun texta/hefða (e. *reconfiguration*).⁸⁵

Um endurtekningu er að ræða þegar frásögn eða orðræða er sett fram á nýjan leik, getur verið orðrétt en þarf ekki að vera það, eftir heimildinni sem getur verið bæði munnleg eða skrifleg.⁸⁶ Jafnan er augljóst þegar texti inniheldur endurtekningu, annað hvort af innihaldi hennar eða vegna þess að frá því er einfaldlega greint með ákveðnu orðalagi, t.d. „ritað er...“ (gr. γέγραπται). Því er ekki svo farið þegar texti er settur í nýtt samhengi, þá er þess ekki getið að hann hafi nokkurs staðar birst eða verið hafður yfir áður. Þessi birtingarmynd textatengsla nær frá orðréttri endursögn texta og allt að frjálslægri notkun orða, ummæla eða setninga í allt öðru samhengi en þau komu áður fram í. Að lokum er það endurröðun þegar eldri frásagnarhefðir, uppbygging þeirra, orðalag eða atburðarás er notuð til framsetningar á nýju viðfangsefni.⁸⁷

⁸³ Hér er notast við hugtakanotkun Robbins og stuðst við framsetningu hans í þeirri bók, *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* (London & New York, NY: Routledge, 1996).

⁸⁴ *Ibid.*, 96.

⁸⁵ *Ibid.*, 97.

⁸⁶ Skilgreiningin er víð, nær allt frá beinni tilvitnun til grófrar endursagnar með eigin orðum. Robbins tiltekur fimm einstakar tegundir endursagnar. Sjá *ibid.*, 103-106.

⁸⁷ *Ibid.*, 107.

Þessi hugtök ná þó ekki nema að hluta yfir það víðfeðma samspil sem textinn á við umhverfi sitt. Einnig verður að líta til þess sem Robbins kallar menningarleg textatengsl (e. *cultural intertexture*) þar sem hann leitast við að gera grein fyrir því hvernig textinn dregur dóm af menningunni sem hann er sprottinn fram í, án þess að unnt sé að festa hönd á ákveðinn texta eða orðræðu sem sótt er í. Ekki verður nóg samlega ítrekað að þegar kemur að ritum Nýja testamentisins er jafn mikilvægt að huga að áhrifum hinnar grísk-rómversku menningar og hins gyðinglega bakgrunns þeirra. Til þess að orða þessi áhrif notast Robbins við hugtökin tilvísun (e. *reference*) og bergmál (e. *echo*). Tilvísun er það þegar orð, orðasamband eða setning vísar til persónu eða hefðar sem hefur skýra merkingu fyrir því fólki sem lifir og hrærist í menningarumhverfi textans. Robbins tekur dæmi af Elía spámanni og tilvísun í hann í Markúsarguðspjalli án skýrra tengsla við ákveðinn texta.⁸⁸ Slíkra vísana gerðist ekki þörf þar sem hugmyndin um spámanninn Elía var þekkt í menningunni og ekki einungis bundin við ritningartexta. Hið sama má segja um vísanir til grísku guðanna, Seifs og Hermesar, í Postulasögunni þar sem höfundurinn gerir ráð fyrir að Hómerskviður séu hluti af menningarumhverfi lesendanna/ áheyrendanna og telur ekki þörf að skýra nöfnin frekar.⁸⁹

Öllu erfiðara er að benda með vissu á bergmál í texta, það er óræðara og allt að því smekksatriði enda deila fræðimenn sífellt um bergmál í einstökum versum Nýja testamentisins. Þegar texti minnir á eða vekur upp hugrenningatengsl við ákveðna hefð eða tiltekið menningarumhverfi mætti segja að hann endurómaði þaðan, bergmálið berst úr því umhverfi sem hann minnir á. Þar geta t.a.m. komið til greina heimspekihreyingar eða aðrar trúarhefðir. Ýmsir textar Nýja testamentisins, sér í lagi Pálsbréfin, hafa verið rannsakaðir á þeim forsendum að orðnotkun þeirra og hugsun virðist vísa til eða

⁸⁸ „Aðrir sögðu: „Hann er Elía,“ enn aðrir: „Hann er spámaður eins og spámennirnir fornu“ (Mrk 16.5).

⁸⁹ „Kölluðu þeir Barnabas Seif en Pál Hermes því að hann hafði orð fyrir þeim“ (Post 14.12).

minna á orðanotkun grískra heimspekiskóla þó ekki sé unnt að benda á beinar tilvísanir þar á milli.⁹⁰ Efni texta sem koma úr ólíku menningarumhverfi verður vitaskuld sjaldnast sett fram á sama hátt, en þess heldur er athyglisvert að huga að því hvernig höfundar þeirra tileinka sér málfar, orðalag annars staðar frá og koma því að á sínum forsendum og með sínum aðferðum.

Textinn getur þannig endurspeglad menninguna sem hann verður til í á ýmsan hátt, bæði með beinu samspili sínu við aðra texta sem í henni hafa komið fram en einnig með því að enduróma stef og orðræðu sem fyrir kunna að finnast. Að þessu leyti er lagaefni ekki frábrugðið öðrum texta, það var hluti af þessari sömu menningu og laut sömu lögmálum og hér hefur verið greint frá.

2.4 Um samanburð: Jonathan Z. Smith

Eitt þeirra viðfangsefna sem hér verður tekist á við er að bera saman texta úr því umhverfi sem nú hefur verið lýst. Slíkt hefur vitaskuld margsinnis verið gert áður, oft með afar athyglisverðum niðurstöðum. En of oft hafa textar verið bornir saman á jafn einfaldan máta og hugsast getur, lesnir orð fyrir orð, setningu fyrir setningu. Orðin svo borin saman við samskonar orð í öðrum textum, setningarnar við samskonar setningar og reynt að komast að niðurstöðu út frá því sem er eins, því sem er líkt, því sem er ámóta o.s.frv.⁹¹ Iðulega eru tilbúnir flokkar látnir hafa áhrif á hvaða textar eru teknir til umfjöllunar, flokkar sem í eðli sínu eru til þess gerðir að segja fyrirfram til um hvað sé líkt og hvað

⁹⁰ Rannsóknir Abraham J. Malherbe hafa haft þar mikil áhrif og má sjá samanburð hans á málfari Fyrra Þessalóníkubréfs og kýnikea í hinni kunnunni grein „Gentle as a Nurse:” The Cynic Background to I Thess ii,“ *NovT* 12 (1970): 203-217. Sambærilegar rannsóknir á Pálsbréfunum og ritum stóuspekinga má sjá í skrifum Troels Engberg-Pedersen, t.d. *Paul and the Stoics* (Louisville, KY & London: Westminster John Knox Press, 2000). Þá hefur Clarence E. Glad unnið með rit epíkúringa, sjá *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychology* (Leiden & New York, NY: E. J. Brill, 1995).

⁹¹ „... comparison has been chiefly an affair of the recollection of similarity. The chief explanation for the significance of comparison has been contiguity,“ Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (CSHJ; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), 21.

ólíkt. Með þeim hafa verið dregnar línur sem móta umræðuna hverju sinni og vísa henni í sama knérunn og áður var höggvið í.

Hjá þessari hugsun verður sennilega aldrei komist að öllu leyti en fræðimaðurinn Jonathan Z. Smith hefur á umliðnum áratugum verið óþreytandi við að vekja til umhugsunar, gagnrýna og benda á hvað má betur fara þegar kemur að samanburði. Samanburður er að hans mati ekki einungis verkefni sem fræðimenn taka sér fyrir hendur heldur grundvallarþáttur í hugsun manneskjunnar og henni nauðsynlegur til þess að koma skikkan á reynslu sína og reiðu á veröldina.⁹² Mikilvægi samanburðarins kemur samt sem áður e.t.v. best í ljós í rannsóknum og fræðastörfum og hefur verið iðkaður með ýmsum hætti í gegnum tíðina. Smith hefur gagnrýnt ötullega þær aðferðir og lagt til nýtt hugarfar við samanburðarstörf sem að einhverju leyti verður reynt að tileinka sér í þessari umfjöllun.⁹³

Viðhorf Smith til samanburðarins er heillandi og til að lýsa því notast hann við hugtök á borð við „kímni“ (e. *humor*) og „leik“ (e. *play*). Ekki síður mikilvægt er hugtakið „myndlíking“ (e. *metaphor*), en allur samanburður er að hans mati í ætt við slíka tegund myndmáls. Með samanburði er ekki verið að sýna fram á einhver ákveðin „sannindi,“ hann er ekki tilraun til þess að draga upp mynd af veruleikanum eins og hann er „í raun og veru.“ Því er ekki haldið fram að x og y séu hið sama, miklu heldur er verið að skoða stærðirnar tvær í ljósi hvorrar annarrar; ekki einungis með það að markmiði að koma auga á það sem er líkt, heldur einnig það sem er ólíkt.⁹⁴ Þannig verður samanburðurinn til þess að varpa nýju ljósi á viðfangsefnið hverju sinni. Eftirfarandi tilvitnun í Smith skýrir þessa hugsun hans ágætlega:

⁹² Smith, *Drudgery Divine*, 36-37.

⁹³ Yfirlit yfir gagnrýni Smith, einna helst á fræðimenn á sviði mannfræðinnar (t.d. Frazer, Malinowski og Eliade) er að finna í grein Hugh B. Urban, „Making a Place to Take a Stand: Jonathan Z. Smith and the Politics and Poetics of Comparison,“ *MTSR* 12 (2000): 344.

⁹⁴ „Like a good metaphor, he [Smith] suggests, a comparison is a rhetorical device, a playful, often humorous and always “fictive” tool of the scholarly imagination,“ *ibid.*, 346.

„...comparison does not necessarily tell us how things ‘are’ [...] like models and metaphors, comparison tells us how things might be conceived, how they might be ‘re-described’ [...] A comparison is a disciplined exaggeration in the service of knowledge. It lifts out and strongly marks certain features within difference as being of possible intellectual significance, expressed in the rhetoric of their being ‘like’ in some stipulated fashion. Comparison provides the means by which *we* ‘re-vision’ phenomena as *our* data in order to solve *our* theoretical problems.“⁹⁵

Smith leggur áherslu á að samanburðurinn sé aldrei algildur heldur bundinn aðstæðum og einstaklingnum sem beitir honum hverju sinni. Hann er leikfang á leikvelli háskólans, verkfæri í verkfærakistu fræðimannsins. Hér er einnig höggvið nærri því sviði samanburðarins sem Smith hefur kosið að lýsa sem glettinu, jafnvel skemmtilegu. Samspilið milli þeirra fyrirbæra sem liggja til samanburðar verður að leikvelli þar sem ósamræmið eða samræmið vekur bæði undrun og gleði. Það er undir hugarflugi hvers og eins komið hvaða samanburður getur af sér hvað athyglisverðast samspil. Þess vegna er það ekki bundið við neinar fyrirframingar línur stirðnaðra flokka eða hugtaka hvað athuga skal í sömu andrá hverju sinni. Smith hefur sjálfur lagst út í samanburð á hinum ólíklegustu trúarbrögðum, t.a.m. fjallaði hann um og bar saman nýárshátíð í Babýlón hinni fornu við svokallaðan *Cargo Cult* frá Nýju Gíneu í Eyjaálfa eins og honum var lýst í heimildum frá því snemma á tuttugustu öld.⁹⁶

Ekki er þar með sagt að alltaf sé nauðsynlegt að tefla saman hinum ósennilegustu fyrirbrigðum, miklu heldur skuli hugarfarið til samanburðarins vera með þeim hætti sem hér hefur verið lýst. Með hugmyndum Smith er alls ekki útilokað að bera saman hið fyrirsjáanlega en sá samanburður verður heldur aldrei annað en gráglettinn leikur að fyrirbærum sem hvert um sig verður ekki bundið í neinn ákveðinn flokk nema í vanafastri hugsun fræðasamfélagsins.⁹⁷

⁹⁵ Smith, *Drudgery Divine*, 52.

⁹⁶ Smith, *Imagining Religion*, 90-101.

⁹⁷ Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago, IL & London: The University of Chicago Press, 2004), 174.

Þetta hugarfar þarf einnig að vera fyrir hendi þegar bornar eru saman stærðir sem fela sjálfar í sér forsenduna fyrir samanburði við aðra tiltekna stærð, t.a.m. textar sem vísa út fyrir sjálfa sig og gefa með því tilefni til þess að athuga þau fyrirbæri sem vísað er til.

Fyrirbæri hafa jafnan verið flokkuð saman út frá því sem er líkt með þeim og borin saman með það að markmiði en Smith leggur ekki síður áherslu á það sem skilur þeirra á milli. Oft er það einmitt munurinn sem ber að veita athygli því þar sem leitast er við að gera hvað mestan greinarmun getur einmitt borið minnst á milli. Smith ræðir þessa hugmynd með hliðsjón af tvískiptingunni milli „okkar“ og „hinna“ og e.t.v. er best að fjarlægjast það samhengi ekki um of að þessu sinni. Þegar „við“ ræða um „hina“ og greina þau frá sjálfum sér, þá fer sá samanburður ekki fram á jafnréttisgrundvelli. Miklu heldur er leitast við að draga upp einhvers konar stigveldi þar sem „við“ eru betri en „hinir.“ En einmitt þar sem mest er reynt að gera úr þessum mun, skilur minnst á milli. Samanburður sem þessi fer gjarnan fram milli „nágranna,“ þeirra sem næst standa hver öðrum. Þrátt fyrir að oft sé reynt að gera mikið úr muninum þá verður hann þannig að merki um andstæðu sína, nefnilega náíð samspil og víxlverkandi áhrif milli „okkar“ og „hinna.“⁹⁸

2.5 Lifandi texti og leikur að lögum

Nú kann sú spurning að vakna hvornig þessi umræða öll tengist viðfangsefni því sem nú fer í hönd. Reynt hefur verið að lýsa eðli þeirra texta sem hér verður unnið með en komið hefur í ljós að þeir eru langt í frá að vera allir þar sem þeir eru séðir. Ekki aðeins eru þeir til orðnir í menningu sem samþættir munnlegar geymdir og ritað mál á vegu sem er nútímamanninum framandi, því einnig var því ekki alls staðar eins farið. Þess vegna verður að hafa í huga muninn á þeim

⁹⁸ Ibid., 258.

varðveisl- og miðlunaraðferðum sem voru ríkjandi í rabbínskum gyðingdómi annars vegar og meðal kristinna hópa hins vegar.

Textinn var og er lifandi. Hann mótaðist af umhverfi sínu í samtali við aðrar hefðir og tileinkaði sér þær, hvort heldur munnlegar eða ritaðar. Höfundarnir beittu ýmsum ráðum til þess og má notfæra sér tillögur Robbins til þess að festa hönd á hvernig þessar samsetningar birtast í textanum. Sá sem vinnur með texta frá þessum tíma er ekki með stirðnaðar né heildstæðar textaeiningar á borðinu heldur samsafn hefða og ummæla. Hið sama gildir um lagaefni þessa tíma, það gekk á milli í sambærilegum víxlverkandi samgangi hins munnlega og ritaða í menningarheimi hinna fornu Miðausturlanda á fyrstu öldunum e. Kr. Til þessa verður að taka tillit þegar textarnir eru athugaðir í samhengi annarra texta og ályktanir dregnar af því.

Að þessu sögðu er óhætt að setja stefnuna inn á leikvöll samanburðarins þar sem aðferð Smith er höfð til hliðsjónar. Tekið verður tillit til varnaðarorða hans gegn formfastri hugsun innan flokkakerfa og áhersla hans á, að það sem skilji á milli gefi oft athyglisverðar vísbendingar, höfð í huga. Hvar, í hvers konar texta, reynir höfundur Matteusarguðspjalls t.a.m. að draga línu milli „okkar“ og „hinna.“ Og hvaða aðilar koma þar að? Þetta eru dæmi um þær spurningar sem ber að athuga þegar tilteknir textar Matteusarguðspjalls verða gaumgæfðir með hliðsjón af þessum hugmyndum Smith. Fáí hugarfar hans að móta hvernig fengist verður við þá gætu niðurstöðurnar a.m.k. orðið forvitnilegar.

3. Matteus fastar og biður

Ritskýring nokkurra ritningarstaða

„Matthew [...] did not share our feelings.“⁹⁹

Í því sem á eftir fer verður lögmálsskilningur Matteusarguðspjalls gaumgæfður. Fyrst verður hugað að því sem beinlínis er sagt um lögmálið í guðspjallinu en mestu púðri verður eytt í að huga að lögmálsskilningi þess út frá fáeinum textum sem kveða á um föstur og bænir. Til þess að ná fram áherslum guðspjallsins verður fjallað í almennum orðum um hvern texta fyrir sig en hann síðan tekinn fyrir frá sjónarhóli heimilda- og útgáfurýni. Í þessu tilviki henta þessar rannsóknadferðir einkar vel, því þegar horft er til þeirra heimilda sem liggja að baki guðspjallinu og þær bornar saman við textann eins og hann kemur fyrir sjónir í dag má draga fram áherslur höfundarins og þess samfélags sem hann tilheyrði með skýrum hætti.

3.1 Um lögmálið í Matteusarguðspjalli – Tveir lykiltexar

- I. „Ætlið ekki að ég sé kominn til að afnema lögmálið eða spámennina. Ég kom ekki til að afnema heldur uppfylla. Sannlega segi ég yður: Þar til himinn og jörð líða undir lok mun ekki einn smástafur eða stafkrókur falla úr lögmálinu uns allt er komið fram. Hver sem því brýtur eitt af þessum minnstu boðum og kennir öðrum það mun kallast minnstur í himnaríki en sá sem heldur þau og kennir mun mikill kallast í himnaríki (Matt 5.17-19).“

Eru þessi orð óþægileg? Mörgum þykja þessi orð stinga í eyru eins og feilnóta í fagurri tónlist. Fræðimenn hafa um langa hríð reynt að skýra þau og túlka svo þau falli betur inn í þá löngum víggirtu helgimynd sem búin hefur verið til í

⁹⁹ Klyne Snodgrass, „Matthew and the Law,“ *The Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers* (SBLSP 27; Atlanta GA: Scholars Press, 1988), 536.

kringum Nýja testamentið. Slíkt viðhorf kristallast e.t.v. í tiltölulega nýlegu ritskýringarriti þar sem höfundurinn, R. T. France, dregur gildi lögmálsins í Matteusarguðspjalli í efa og segir: „But if that is what Matthew intended these words to mean, he would here be contradicting the whole tenor of the NT by declaring that, for instance, the sacrificial and food laws of the OT are still binding on Jesus’ disciples.“¹⁰⁰ Óþarfi er að fara mjög ofan í saumana á þessari fullyrðingu France en látið verður nægja að benda á þá býsna augljósu rökvillu að Matteusarguðspjall gat ómögulega verið á skjön við einhvern tiltekinn miðlægan boðskap þess ritasafns sem síðar var kallað Nýja testamentið, einfaldlega vegna þess að slíkt safn kom ekki fram á sjónarsviðið fyrr en eftir að guðspjallið var sett saman.

En hvað er það við áherslu Matteusarguðspjalls á lögmál og lögmálshlýðni sem kallar á furðufullyrðingar sem þessar? Þessi fáu vers sem lesa má hér að ofan gefa nokkuð skýra mynd af því hvers konar viðhorf til lögmálsins er að finna í guðspjallinu: Lögmálið skiptir máli og það ekki litlu. Má e.t.v. vera að þessi vers verki sláandi á einhverja einmitt vegna þess að sú merking er beinskeitt og skýr? Þarna tjáir Jesús sig einnig í fyrsta skipti um lögmálið. Orðin mælir hann snemma í fyrstu ræðu sinni¹⁰¹ og verður að teljast sennilegt að með því sé þeim gefið aukið vægi. Allt það sem síðar verður sagt um lögmálið litast af þeim og ber að skoðast í ljósi þeirra.¹⁰² Höfundurinn hefur sótt 18. versíð „Þar til himinn og jörð líða undir lok mun ekki einn smástafur eða stafkrókur falla úr lögmálinu uns allt er komið fram“ til Ræðuheimildarinnar

¹⁰⁰ R. T. France, *The Gospel of Matthew* (NICNT; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007), 187.

¹⁰¹ Í Matteusarguðspjalli er að finna langa ræðukafla (e. *discourse*) og svo frásagnarhluta (*narrative*). Hafa kenningar fræðimanna um uppbyggingu guðspjallsins gengið út frá því að finna sannfærandi mynstur á milli þessara kafla. Ágætt yfirlitt yfir kenningar um uppbyggingu guðspjallsins má sjá í hinu viðamikla ritskýringarriti Davies og Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew Volume 1: Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (NICNT; Edinborg: Clark, 1988), 58-62.

¹⁰² Sim segir að þau hafi einskonar forskriftargildi: „As the initial statements of Jesus on this crucial subject, these logia are intended to serve a programmatic function.“ Sim, *Matthew and Christian Judaism*, 126.

(Q)¹⁰³ en þar er það býsna aftarlega.¹⁰⁴ Versið hefur þannig verið sett framarlega í guðspjallinu í ritstjórnarferli þess og við það bætt svo versin hefðu virkni túlkunarlykils eða -reglna í því sem á eftir færi. Það þarf ekki að koma á óvart í ljósi þess að túlkunarreglur sem þessar voru alls ekki óþekktar í menningarumhverfi textans; þær má finna í heimspekiritum og mælskufræðihandbókum úr hinum grísk-rómverska menningarheimi svo og í rabbínskri lagatúlkun eins og áður hefur verið vikið að.¹⁰⁵

Í versunum er að finna þrjár staðhæfingar um lögmálið sem vert er að veita athygli: Í fyrsta lagi segist Jesús ekki vera kominn til þess að afnema lögmálið eða spámennina heldur uppfylla.¹⁰⁶ Lögmálið stendur enn óhaggað, það er enn í gildi og koma Jesú hefur engu breytt þar um. Það breytir því þó ekki að Jesús hefur ýmislegt um lögmálið að segja og hann getur dregið ýmislegt fram í því sem í fyrstu blasir ekki við. Þess vegna skal hér tekið undir með þeim ritskýrendum¹⁰⁷ sem telja að þegar Jesús segist uppfylla lögmálið þá sé átt við hans sérstöku túlkun og útleggingu á því sem finna má á víð og dreif um guðspjallið. Sú merking lögmálsins sem Jesús dregur fram í

¹⁰³ Í dag ríkir býsna víðtæk sátt um að Q (þ. *Quelle*) sé sú heimild sem höfundar Matteusarguðspjalls og Lúkasarguðspjalls notuðust við hvor í sínu lagi án þess að vita af hinum. Er þar gengið út frá hinni svokölluðu tveggjaheimildakenningu (e. *The Two Document Hypothesis*) sem sett var fram árið 1838 af Christian H. Weisse til að skýra það sameiginlega efni Matteusarguðspjalls og Lúkasarguðspjalls sem ekki er að finna í Markúsarguðspjalli. Afar umfangsmikla framsetningu á hugmyndum um Ræðuheimildina er að finna í bók John S. Kloppenborg Verbin, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000).

¹⁰⁴ Nánar tiltekið í kafla 16 af 22. Sjá *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas* (Hermeneia; ritstj. James M. Robinson, Paul Hoffmann og John S. Kloppenborg; Minneapolis, MN & Leuven: Fortress & Peeters, 2000), 468-469.

¹⁰⁵ Sjá kafla 2.2 og ýtarlega umfjöllun Hans Dieter Betz um túlkunarreglur (e. *hermeneutical principles*) í samhengi þessara versa í *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)* (Hermeneia; Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1995), 167-172.

¹⁰⁶ Á grísku hljóða orðin svo „... οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι...“ Um sögnina πληρῶσαι hefur mikið verið rætt og má sjá ágætt yfirlit yfir allan þann fjölda kenninga um merkingu hennar hjá Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1: 484-486.

¹⁰⁷ Sjá t.a.m. Sim, *Matthew and Christian Judaism*, 124 og Snodgrass, „Matthew and the Law,“ 547.

Matteusarguðspjalli er uppfylling þess.¹⁰⁸ Í annan stað er bent á að þrátt fyrir að lögmálið sé enn í gildi þá sé það samt sem áður endanlegt. Það sé vissulega endingargott þar sem það falli ekki úr gildi, ekki einu sinni smástafir og skreytikrókar,¹⁰⁹ fyrir en „...himinn og jörð líða undir lok.“¹¹⁰ Þetta málfar vísar afar sennilega til hugmynda guðspjallamannsins um endurkomu Jesú og þeirra atburða sem fylgja heimsslitunum (e. *eschatological happenings*). Átjándi versíð kveður þannig nánar á um að lögmálið sé í gildi og hefur jafnframt tímanlega skírskotun, orð og gjörðir Jesú afnema það ekki heldur mun það gilda þar til heimsslitin verða (ἡ παρουσία). Í þriðja lagi kveður níttjándi versíð á um hvaða afleiðingar hinar fyrri fullyrðingar um gildi lögmálsins hafa fyrir þá sem á hlýða: Þeir skulu halda lögmálið og haga breytni sinni eftir því. Og ekki nóg með það. Sá sem tekur þessi orð til sín skal einnig kenna öðrum og leiðbeina í samræmi við minnstu smáatriði þeirra.¹¹¹

¹⁰⁸ Hér skal þó einnig tekið tillit til réttmætrar ábendingar Snodgrass að einblína ekki um of á lögmálshugtakið á kostnað þess sem á eftir kemur. Jesús segist ekki vera kominn til þess að afnema lögmálið **eða spámennina** (gr. ...τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας). Með orðum Snodgrass: „To discuss only Matthew’s understanding of the law is to misunderstand him. For him the law cannot be understood apart from the prophets.“ Auk þess dregur höfundur guðspjallsins upp þá mynd af Jesú að hann sé einmitt spámaður og túlkun hans verði einnig að skoðast í því ljósi, „Matthew and the Law,“ 542.

¹⁰⁹ „...ἰῶτα ἓν ἢ μίαν κεραία ...“ Gríski smástafurinn ἰῶτα er minnsti stafur gríska stafrófsins og κεραία gæti vísað til smárra handritaskreytinga eða áherslumerkinga. Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:491. Merkingin er þó augljóslega sú að ekki einu sinni hin smávægilegustu atriði lögmálsins séu fallin úr gildi.

¹¹⁰ „...ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ...“ Ýmsar aðrar túlkanir hafa verið lagðar fram. T.a.m. heldur John P. Meier því fram að hér sé vísað til dauða og upprisú Jesú og þjónusta hans marki þannig endalok lögmálsins. John P. Meier, *Law and History in Matthew’s Gospel: A Redactional Study of Mt. 5.17-48* (AnBib71; Rome: Biblical Institute Press, 1976), 30. Aðrir hafa haldið því fram að orðasambandið sé ljóðræn leið til þess að segja „aldrei,“ þannig að lögmálið sé í gildi að eilífu. T.d. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* 1. Teilband (*Mt 1-7*) (Zürich und Braunschweig: Benziger Verlag, 1989), 237. Hvorug þessara túlkana tekur þó tillit til þeirra texta guðspjallsins sem beinast liggur við að setja þetta vers í sambengi við og vísa augljóslega til heimsslita. Sjá t.a.m. Matt 19.28-30; 24.29-35.

¹¹¹ Einhverjir hafa bent á að hér sé Jesús ekki að tala um minnstu boðorð (gr. μίαν τῶν ἐντολῶν) lögmálsins heldur orð og ummæli hans hér og annars staðar í guðspjallinu. Hér verður að taka undir röksemdir Sim gegn þeim málflutningi. Bæði þyrfti að taka versíð úr sambengi við þá umræðu sem á undan kemur og horfa framhjá því að í öll önnur skipti sem orðið boðorð (ἐντολή) er notað í guðspjallinu vísar það til ákvæða hinna hebresku ritninga (sjá. Matt 15.3; 19.17; 22.36, 38, 40), Sim, *Matthew and Christian Judaism*, 126.

II. „Og einn þeirra, sem var lögvitringur, vildi reyna hann og spurði: ³⁶„Meistari, hvert er hið æðsta boðorð í lögmálinu?“ ³⁷Jesús svaraði honum: „Elska skalt þú Drottin, Guð þinn, af öllu hjarta þínu, allri sálu þinni og öllum huga þínum. ³⁸Þetta er hið æðsta og fremsta boðorð. ³⁹Annað er hliðstætt þessu: Þú skalt elska náunga þínn eins og sjálfan þig. ⁴⁰Á þessum tveimur boðorðum hvílir allt lögmálið og spámennirnir (Matt 22.35-40).“

Þetta hljómar mun þægilegar en hin snörpu ummæli Matt 5.17-19. Hafa enda margir fræðimenn bundist túlkunarfræðilegum tryggðarböndum við þessi vers og haldið því fram að hér sé komin fram endanleg upplausn lögmálsins í Matteusarguðspjalli. Lögmálsskilningur guðspjallsins felst alfarið í hinu tvöfalda kærleiksboðorði og hinar fornu og fjölbreyttu gyðinglegu vangaveltur um lögmálið eru um leið smættaðar niður í að elska Guð og náungann.¹¹² En er höfundur Matteusarguðspjalls gert rétt til með því að ætla honum slíkar hugmyndir. Hvað átti hann þá við í Matt 5.17-19? Hvers vegna var hann þá að eyða þúðri í að útleggja antitesurnar¹¹³ svo ýtarlega í því sem á eftir kom? Hefði þá ekki verið hægt að koma þessum texta, sem sóttur er í Markúsarguðspjall (12.30-31) fyrir frammar í guðspjallinu? Ekki má leggja of mikið upp úr samantekt eins og þeirri sem birtist í tvöfalda kærleiksboðorðinu. Að draga saman merkingu lögmálsins var algengt í gyðinglegum rökræðum og hvergi standa slíkar samantektir fyrir upplausn eða afnám þess.¹¹⁴

Þessi vers eru samt sem áður grundvallandi fyrir viðhorf guðspjallsins til lögmálsins, a.m.k gefur kærleiksboðorðið vísbendingu um það hvaða áherslur

¹¹² Sjá t.a.m. Eduard Schweizer, *The Good News according to Matthew* (London, Westminster John Knox Press, 1976), 108-9.

¹¹³ Hinar svokölluðu „antitesur“ guðspjallsins (5.21-48) hefjast allar á orðunum: „Þér hafið heyrt að sagt var.“ Jesús tekur hverja fullyrðinguna á fætur annari fyrir, bætir við hana og skýrir frekar.

¹¹⁴ Þetta má einnig sjá í Gullnu reglunni: „Allt sem þér viljið að aðrir menn geri yður, það skuluð þér og þeim gera. Því að þetta er lögmálið og spámennirnir“ (Matt 7.12). Ljóst má vera að inntak þessa siðabóds er hið sama og í kærleiksboðorði 3M 19.18 sem og Matt 22.39.

skuli leggja í útleggingu þess. Þessa áherslu má sjá hér og hvar í guðspjallinu, t.a.m. í Matt 19.18 þar sem boðinu um að elska náunga sinn eins og sjálfan sig er bætt við þau boðorð sem finna má í Annarri og Fimmthu Mósebók.¹¹⁵ Enn greinilegar kemur þessi útgangspunktur í ljós þegar Jesús dregur fram hvaða þætti lögmálsins ber að setja öðrum framar: „Vei yður, fræðimenn og farísear, hræsningar! Þér gjaldið tíund af myntu, anís og kúmeni en hirðið ekki um það sem mikilvægast er í lögmálinu, réttlæti, miskunn og trúfesti. Þetta ber að gera og hitt eigi ógert að láta (Matt 23.23).“ Réttlæti, miskunn og trúfesti eru hér sögð þungvægari en annað (gr. τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου) en slíkur greinarmunur var einnig gerður í ýmsum rabbínskum hefðum.¹¹⁶ Hann hafði þó aldrei í för með sér að hin léttvægari boð lögmálsins væru ómarktæk eða væru að einhverju leyti á jaðrinum,¹¹⁷ smáatriðin skiptu einnig máli¹¹⁸ og gera það einnig hjá Matteusi.¹¹⁹

Ralph Waldo Emerson skrifaði einu sinni í bréfi að í veröldinni væru enn lögmál sem maðurinn gæti ekki stökkt á brott með brotum sínum og brestum. Þau væru eins og sólskinið, allir heimsins vindar gætu ekki feykt því á brott.¹²⁰

¹¹⁵ „Jesús sagði: „Þú skalt ekki morð fremja, þú skalt ekki drýgja hór, þú skalt ekki stela, þú skalt ekki bera ljúgvitni, heiðra föður þinn og móður og þú skalt elska náunga þinn eins og sjálfan þig““ (Matt 19.17-19).

¹¹⁶ Sjá W. D. Davies og Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to Saint Matthew Volume 3: Introduction and Commentary on Matthew XIX-XXVIII* (NICNT; Edinborg: Clark, 1997), 294-295.

¹¹⁷ Sjá slíkt sjónarmið t.a.m. í Luz, *Matthäus*, 1:68.

¹¹⁸ Sbr. E. P. Sanders: „By saying that no one knows what value God attaches to even the lightest commandment, they [rabbínarnir] encouraged attention to all, and further emphasized that the commandments are to be obeyed because God commanded them.“ *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Minneapolis, MN: Fortress, 1977), 119-120.

¹¹⁹ Slíkt myndi gera ýmsa texta guðspjallsins illskiljanlega, t.a.m. Matt 5.18. Því skal tekið undir með Daniel J. Harrington, S.J. er hann segir: „And even in the midst of his denunciations he [Jesus] expresses respect for the minutiae of the Torah.“ *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina 1; Collegeville, MN: The Liturgical Press), 327.

¹²⁰ „...but there remain unbroken by our defects the old laws, upspringing like the arch of the sky, or like sunlight, which all the wind in the universe cannot blow away; high, old laws, round, unremovable; self-executing; it is noble, it is poetic, and makes poets, only to have seen them, - to have computed their curve...“ *Selections from Ralph Waldo Emerson* (ritstj. Stephen E. Whicher; Boston, MA: Mifflin, 1960), 329.

Fjarri fer því að Emerson hafi verið að hugsa um *Torah*, en svipuðu máli virðist gegna um lögmálið í Matteusarguðspjalli. Það stendur óhaggað, ákvæði þess, stór og smá, eru enn í gildi þar til annað kemur í ljós (...ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ...). Því má þó ekki gleyma að Jesús Matteusarguðspjalls leggur áherslu á að fara ekki með lögmálið eins og stirðnaða stærð heldur ber að bregðast við því og túlka eftir þeim grundvallarviðmiðum sem hann leggur. Jesús verður að þeim sem ber að taka til fyrirmyndar,¹²¹ gjörðir hans og orð verða að leiðarsteinum á leiðinni til réttlætis, allt verður að endurskoða í hans ljósi, lögmálið líka. En þegar öllu er á botninn hvolft, varknar sú spurning hvort Jesús Matteusarguðspjalls kalli eftir svo mikilli endurskoðun á lögmálinu? Til að svara þeirri spurningu er ekki nóg að líta til þess sem sagt er um lögmálið almennt eins og hér að ofan hefur verið gert, heldur ber að athuga þá staði þar sem guðspjallið kveður á um mannlega hegðan, atferli og framkomu. Breytni sem lögmálið sagði áður til um en höfundur guðspjallsins lætur Jesú einnig minnst á.

3.2 Föstur og bænir í Matteusarguðspjalli

Í hinum ýmsu trúarbrögðum heimsins eru föstur iðulega tengdar bænahaldi. Nægir þar að minnst á páskaföstu og bænadaga kristindómsins eða ramadan-mánuð múslima þegar aldrei fleiri koma saman til tilbeiðslu í moskum heimsins. Það er þó ekki eina ástæðan fyrir því að hér er fjallað um föstur og bænir í Matteusarguðspjalli í sömu andrú. Þrátt fyrir að þær röksemdir sem finna má í hinum almennu trúarbragðafræðum væru vissulega nægilegar til þess að taka þessi tvö fyrirbrigði fyrir saman þá kemur meira til. Textinn sjálfur býður upp á það! Í Matteusarguðspjalli fléttast nefnilega lagaefni tengt föstum

¹²¹ Að margra mati dregur Matteusarguðspjall upp mynd af Jesú sem hinum nýja löggjafa, hinum nýja Móse. Það þarf e.t.v. ekki að koma á óvart þar sem guðspjallið er hlaðið af allra handanna hliðstæðum þeirra á milli eins og koma mun í ljós í umfjöllunum um fleiri texta Matteusarguðspjalls. Nánari umfjöllun um þetta efni má sjá hjá Dale C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis, MN: Fortress, 1993).

og bænum saman á athyglisverðan hátt sem gerir þessa samþættingu einmitt svo spennandi.

3.2.1 Jesú freistað

„Þá leiddi andinn Jesú út í óbyggðina til þess að djöfullinn gæti freistað hans (Matt 4.1).“ Þetta æsilega upphaf freistingarfrásögunnar kemur í kjölfar frásagnarinnar af skírn Jesú. Andinn sem þar steig niður eins og dúfa og kom yfir Jesú hefur nú tekið við stjórn atburðarásarinnar og leiðir Jesú út í óbyggðina. Í því sem á eftir kemur er greint frá orðaskiptum Jesú og djöfulsins (gr. ὁ διάβολος/ ὁ πειράζων) þar sem djöfullinn freistar eða prófar Jesú með þremur heillandi tilboðum.¹²² Fyrst leggur hann til við hinn hungraða Jesú að hann breyti steinum eyðimerkurinnar í brauð, svo að kasta sér ofan af musterinu í Jerúsalem til þess að sýna fram á að honum verði bjargað af himneskum herskörungum og að síðustu býður hann honum öll ríki veraldar falli hann fram og tilbiðji djöfulinn. Sjá má að bæði stefin sem til athugunar eru koma fyrir, þ.e. fasta og tilbeiðsla.

Hinn hefðbundni, algengasti og sennilega sá skilningur á þessari frásögn sem beinast liggur við er að mörgu leyti hjálplegur þegar lögmálið er athugað og áhrifavald Jesú í því samhengi.¹²³ Jesús verður hér að fyrirmynd og hvatningu (þ. *paränetische Interpretation*) í því hvernig bregðast eigi við þeim freistingum sem maðurinn stendur frammi fyrir á degi hverjum. Hann bugast ekki heldur bendir í átt til Guðs með tilvísunum til lögmálsins, í öllum tilvikum til Fimmtu Mósebókar. Breytni Jesú er ætlað að hafa mikið vægi fyrir þá sem

¹²² Fræðimenn gera það oft að umræðuefni í umfjöllunum sínum hvort þýða eigi grísku sögnina πειράζω sem er mikilvæg í frásögninni með *ad freista* eða *ad prófa*. Lengst af hefur verið talað um að freista en þeir sem vilja halda því fram að hér sé verið að prófa Jesú gera það á þeim forsendum að markmið frásagnarinnar sé ekki að velja því upp hvort djöfullinn geti tælt Jesú til einnar eða annarrar syndar. Miklu heldur sé verið að sýna fram á að Jesús sé í raun og sann sonur Guðs. Er í sama mund jafnan dregin upp hliðstæðan við eyðimerkurgöngu Ísraelsþjóðarinnar sem féll á öllum prófum ólíkt Jesú sem stóðst þær þrautir sem fyrir hann voru lagðar. Sjá t.a.m. Harrington, *Gospel of Matthew*, 68 og France, *Matthew*, 126 o. áfr.

¹²³ Sjá yfirlit yfir hinar ýmsu túlkanir á þessari sögu hjá Luz, *Matthäus*, 1:161-162.

komast í kynni við þennan texta og því er nauðsynlegt að greina hana gaumgæfilega.

Margir vilja draga hér fram hliðstæður við Móse og vafalaust er dvöl Jesú í eyðimörkinni í fjörutíu daga engin tilviljun. Fræðimenn hafa stungið upp á að um vísan til fjörutíu ára eyðimerkurgöngu Ísraelsþjóðarinnar sé að ræða,¹²⁴ en í samhengi þessarar umfjöllunar er öllu athyglisverðari tillaga að orðalaginu sé ætlað að minna á fjörutíu daga föstu Móse sjálfs eins og sagt er frá í Annarri og Fimmtu Mósebók.¹²⁵ Einnig hafa menn minnst frásagnarinnar af föstu Elía sem ráfaði um eyðimörkina í fjörutíu daga og fjörutíu nætur eftir að hafa nærst af guðlegri fæðu.¹²⁶ Á sama hátt fastar Jesús bæði dag og nótt en nýtur hvorki lífgefandi návistar Drottins eins og Móse né hefur hann fengið neina himneska fæðu til undirbúnings eins og Elía. Þessi hugrenningatengsl en um leið samanburður við Móse og Elía sem minnst er á í flestum ritskýringaritum á að draga fram að fasta Jesú var óvenjuleg, alveg sérstök.¹²⁷ Robert H. Gundry hefur meira að segja dregið þá ályktun að guðspjallamaðurinn tengi Jesú svo beint við Móse í ákveðnum tilgangi og taki með því skýra afstöðu gegn þeim hugmyndum að lögmálið skipti litlu sem engu máli í trúarlífinu (e. *antinomianism*). Móse stendur vitaskuld fyrir lögmálið og hlýðni við það, tengingar milli hans og Jesú hafa þess vegna án vafa verið til þess að renna

¹²⁴ Sumir fræðimenn ganga þó lengra en aðrir í að tína til mistrúverðugar hliðstæður. Einna lengst gengur áðurnefndur France sem bendir hér á hliðstæður milli Fimmtu Mósebókar og freistinganna: „... not to depend on bread alone but rather on God's word (8:3), not to put God to the test (6:16), and to make God the exclusive object of their worship and obedience (6:13).“ France, *Matthew*, 128. Davies og Allison benda einnig á ýmsar athyglisverðar hliðstæður sem þeir sækja til kirkjuféðranna og benda á að Jesú sé nýstíginn upp úr skírnavatninu, sbr. 3.13-17. Hann hefur hafið hinn nýja *exodus*, hina nýju brottför. Hann gengur út í eyðimörkina og dvelur þar í fjörutíu daga. Þar gengst hann undir þrjár þrautir sem allar geta skírskotað til þrauta Ísraelsmanna í eyðimörkinni sbr. tilvitnun í France hér að ofan. Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:352.

¹²⁵ Móse segir: „Í fjörutíu daga og fjörutíu nætur neytti ég hvorki brauðs né vatns vegna allra þeirra synda sem þið höfðuð drýgt þegar þið gerðuð það sem illt er í augum Drottins og vöktuð heift hans“ (5M 9.18). Jafnframt í Annarri Mósebók: „Móse var með Drottinni fjörutíu daga og fjörutíu nætur án þess að neyta brauðs eða vatns...“ (2M 34.28).

¹²⁶ Sjá 1Kon 19.1-8.

¹²⁷ Luz, *Matthäus*, 1:162-163.

stoðum undir þær lögmálshugmyndir sem í guðspjallinu er að finna, hverjar sem þær svo kunna að vera.¹²⁸

Jesús stenst allar freistingar djöfulsins og svarar honum í hvert sinn með tilvitnun í Fimmtu Mósebók. Raunar vitnar djöfullinn einnig í ritninguna og þannig rökræða þeir og reyna að komast að niðurstöðu með þeim aðferðum sem vinsælar eru enn í dag. Þegar djöfullinn bendir Jesú á að breyta steinum auðnarinnar í brauð vitnar Jesús í texta úr Fimmtu Mósebók¹²⁹ sem gæti varpað ljósi á tilgang þessarar frásagnar og segir: „Eigi lifir maðurinn á einu saman brauði heldur á hverju því orði sem fram gengur af Guðs munni (8.3).“ Það samhengi sem þessi orð standa í er í meira lagi athyglisvert því aðeins örstuttu síðar segir: „Af því geturðu lært að Drottinn, Guð þinn, elur þig upp eins og maður elur upp son sinn (5M 8.5).“ Orðin eru vissulega tekin úr samhengi en eins og bent hefur verið á þá notast höfundurinn við þennan ákveðna stað og þessi orð til þess að koma ákveðnum boðskap til skila.¹³⁰ Nefnilega: Jesús er sonur Guðs og hæfur til þess að hefja þjónustu sína og boðun sem kemur fljótt í kjölfarið¹³¹. Hann hefur staðist þær þrautir sem Ísrael féll á og lifir samkvæmt „hverju því orði sem fram gengur af Guðs munni.“

Sé horft til þess hefur breytni Jesú enn meira vægi og ekki hvað síst ef horft er til þeirra atriða sem nú eru til skoðunar. Períkópan 4.1-11 er nánast innrömmuð af föstu og bæn. Um föstuna, sem frásögnin hefst á, hefur nóg verið rætt í bili en þess heldur við hæfi að beina sjónum að bæninni sem segja má að frásögninni ljúki með. Síðasta freistingin er langt í frá að vera jafn lymskuleg og hinar: Djöfullinn býður Jesú hreinlega gull og græna skóga, öll ríki heimsins

¹²⁸ Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 53-54. Luz þykir þessar hugmyndir Gundry harla langsóttar og segir einfaldlega: „Ich bin skeptisch,“ *Matthäus*, 1:163.

¹²⁹ „Hann auðmýkti þig með hungri en gaf þér síðan manna að eta sem hvorki þú né forfeður þínir þekktu. Hann vildi gera þér ljóst að maðurinn lifir ekki á einu saman brauði heldur hverju því sem fram gengur af munni Drottins“ (5M 8.3).

¹³⁰ Luz, *Matthäus*, 1:163.

¹³¹ „Upp frá þessu tekur Jesús að prédika og segja: „Takið sinnaskiptum, himnaríki er í nánd““ (Matt 4.17).

og dýrð þeirra, falli hann fram og tilbiðji sig (gr. ἐὼν πεσὼν προσκυνήσῃς¹³² μοι). Fyrmæli Jesú verða ekki skýrari, hann vísar í Fimmtu Mósebók 6.13 þar sem hann bendir í þá átt sem tilbeiðslan á að beinast, þ.e. að Drottni, Guði einum, annað er skurðgoðadýrkun.¹³³

Freistingarfrásagan er afar áhrifamikil saga, tilvísana til hennar gætir út allt guðspjallið eins og Luz bendir á í ritskýringarriti sínu,¹³⁴ meira að segja í síðustu períkópu guðspjallsins mætti sjá tilvísun til hennar þegar allt er um garð gengið og Jesús segist hafa allt vald á himni og jörðu. Þá hefur hann sigrast á öllu því sem fyrir hann var lagt og í eigin mætti öðlast það sem djöfullinn bauð honum. Freistingarfrásagan hefur þannig eins og vægi véfréttar um það sem koma skal og því ber að gefa því gaum hversu veigamikið hlutverk fasta og bæn fá í henni.

3.2.2 „Faðir vor“

Fáir textar eru jafn oft hafðir yfir og „Faðir vor“¹³⁵ eins og það birtist okkur í Matteusarguðspjalli og annað eins hefur um það verið skrifað. Samkvæmt hefðinni er þetta „bænin sem Drottinn kenndi“ eins og svo oft er sagt í helgihaldi kirkjunnar. Orðalag bænarinnar í Matteusarguðspjalli er orðalag helgihaldsins og hefur að sjálfsögðu stöðu samkvæmt því. Það væri því óðs manns æði að ætla sér nákvæma umfjöllun um bænina og allt sem um hana

¹³² Höfundur Matteusarguðspjalls er afar hrifinn af sögninni προσκυνέω og notar hana t.a.m. til þess að lýsa hegðan vitringanna í fæðingarfrásögn annars kaflans: „...þeir gengu inn í húsið og sáu barnið [...] féllu fram og veittu því lotningu (gr. πεσόντες προσεκύνησαν). Hún kemur þrettán sinnum fyrir í guðspjallinu en einungis tvisvar í Markúsarguðspjalli og þrisvar í Lúkasarguðspjalli.

¹³³ Þessi orð Fimmtu Mósebókar standa einmitt í því samhengi, eins og margir ritskýrendur benda á hvarflar hugurinn óhjákvæmilega til sögunnar um gullkálfinn sem dæmi um enn eitt prófið sem Ísraelsmenn féllu á en Jesús stóðst. Sjá t.a.m. Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:373.

¹³⁴ Luz, *Matthäus*, 1:165.

¹³⁵ Í því sem á eftir kemur: „Faðir vor“ = FV.

hefur verið skrifað. Hér verður einungis farið yfir helstu atriði sem máli skipta í samhengi þess sem á eftir fer.

FV kemur að mati sumra eins og óboðinn gestur inn í þá heild sem Matt 6.1-18 myndar en sá texti fjallar um ölmusur, bænir og föstur og verður fjallað nánar um síðar. Er þar átt við að textinn fylgi ekki sömu uppbyggingu og textarnir í kring og brjóti upp kerfisbundna og þrískipta framsetningu textans.¹³⁶ Aðrir líta svo á að bæninni sé stillt upp sem þungamiðju textans¹³⁷ og jafnvel þungamiðju allrar Fjallræðunnar. Luz heldur því fram að Fjallræðan öll sé byggð upp eftir krossbragði og miðja þess og hverfiás sé FV.¹³⁸

Í Matteusarguðspjalli er FV stillt upp gegn innihaldslausum bænum hræsnaranna eins og sagt er frá í 5. versni kaflans en einnig fánýtri mælgri heiðingjanna eins og kemur fram í inngangi að bæninni í vv. 7-8. Sennilega hafa þessi fyrirmæli Jesú um bænina verið hugsuð á sama hátt og hjá öðrum gyðinglegum kennurum á þessum tíma, þ.e. að hún skyldi vera bænaform sem hafa skyldi til fyrirmyndar við bænagjörð. Benda má á fjöldann allan af hliðstæðum við aðrar gyðinglegar bænir og trúarlega texta, t.a.m. við *Kaddish* og *Blessanirnar átján*.¹³⁹ En hér er tillaga Jesú um það hvernig skuli biðja, leiðbeiningar um þau atriði sem bænin skyldi innihalda en fræðimenn eru sammála um að hún sé í stórum dráttum byggð upp á eftirfarandi hátt:

Ávarp:

¹³⁶ Sjá t.d. Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1, 592.

¹³⁷ Harrington heldur því fram og segir ljúflega: „But it can also be taken as the center of the entire text (6:1-18) and thus as the “spiritual heart” of the piety that ought to animate Jesus’ followers,” *Matthew*, 97.

¹³⁸ Luz, *Matthäus*, 1:186.

¹³⁹ Þetta eru þær tvær bænir sem þeir Davies og Allison telja að FV eigi hvað mest skylt við. Þeir geta þó ekki stillt sig um að benda á þrjú atriði sem þeir telja að greini hina drottinlegu bæn frá öðrum bænum. 1) Hið einfalda og innilega upphafsávarp: *faðir vor*. 2) Hversu stutt og gagnorð bænin er. 3) Meginhugsun og markmið bænarinnar hefur skírskotun til heimsslita, *Saint Matthew*, 1:595. Um þetta má að sjálfsögðu deila, þriðja atriðið telur Harrington t.d. einmitt til merkis um hið gagnstæða, að bænin endurspegli einmitt gyðinglegar áherslur vegna þess að hún vísi til heimsslita, *Matthew*, 97.

9b Faðir vor, þú sem ert á himnum

Þrjár „þú“ (gr. σου) bænir.¹⁴⁰

I 9c Helgist þitt nafn,

II 10a til komi þitt ríki

III 10b verði þinn vilji,

10c svo á jörðu sem á himni

Þrjár „vér“ (gr. ἡμεῖς) bænir

I 11a Gef oss í dag vort daglegt brauð,

II 12a Fyrirgef oss vorar skuldir

12b svo sem vér og fyrirgefum vorum skuldunautum.

III 13a Og eigi leið þú oss í freistni

13b heldur frelsa oss frá illu

En hvaða ályktanir er hægt að draga af þessari bæn? Hvaða þættir eru það sem Jesús vill að bænin komi til leiðar? Mikilvægt er að hafa í huga að bænin vísar fram til efsta dags. Deilt hefur verið um hvort allar hendingar bænarinnar vísi fram til heimsslitanna. Auðveldlega má færa rök fyrir því að allar þrjár bænir fyrri hlutans vísi fram til lokatakmarksins, komu ríkis Guðs,¹⁴¹ en slík túlkun á síðari helmingi bænarinnar, hinna þriggja „vér“ bæna, þarf ekki endilega að vera augljós. Bænin um daglegt brauð hefur þannig orðið tilefni mikilla rökræðna. Er þar einfaldlega verið að vísa til morgundagsins eða er átt við hinn komandi dómsdag?¹⁴² Þeir sem telja heimsslitin rauðan þráð í FV halda því

¹⁴⁰ Þessar hendingar bænarinnar ríma saman með orðinu σου en eru einnig byggðar upp á sama hátt: boðháttur + greinir + frumlag + σου, Luz, *Matthäus*, 1:335.

¹⁴¹ Sjá Luz, *Matthäus*, 1:341 o.áfr.

¹⁴² Skiptir þar máli hvaða merking lögð er í orðasambandið ἄρτος ἐπιούσιος sem í íslenskri biblíumálshefð er þýtt sem daglegt brauð. Merking ἐπιούσιος er í meira lagi óljós. Schweizer færir rök gegn því að „gef oss í dag vort daglegt brauð“ komi heimsslitum á nokkurn hátt við. Jesús lagði mikið upp úr því að jarðneskum þörfum mannsins væri ekki ábótavant. Þá þykir honum ljóst að báðar næstu bænir, um fyrirgefninguna og freistinguna, vísi augljóslega til þessa heims en ekki annars. Einnig þykir honum fráleitt að tala um „vort brauð“ ef það hefur skírskotun til heimsslita, Schweizer, *Matthew*, 154.

fram að orðin „til komi þitt ríki, verði þinn vilji“ varpi ljósi á allar aðrar bænir þess og taka verði mið af þeim við túlkun þeirra. Harrington er einn þeirra fræðimanna sem gefur þessum hendingum miðlæga stöðu innan bænarinnar allrar og túlkar allar aðrar bænir í ljósi þeirra. Á það hefur einnig verið bent að þannig sé unnt að draga fram ákveðna heildarhugsun í bæninni sem var fyrir hendi í mörgum bænum þessa tíma.¹⁴³

Að síðustu verður einnig að minnast á hið kunna niðurlag bænarinnar sem jafnan fylgir með í helgihaldi kirkjunnar: „Því að þitt er ríkið, mátturinn og dýrðin að eilífu, amen.“ Lokaorð sem þessi, eins konar niðurstaða bænarinnar, voru algeng í gyðinglegu bænahaldi og virðast þessi vera byggð á Fyrri Kroníkubók: „Þín er tignin, Drottinn, mátturinn, dýrðin, vegsemdin og hátignin því að allt er þitt á himni og jörðu“ (1Kro 29.11). Þau er hins vegar ekki að finna í elstu handritum guðspjallsins og telja flestir fræðimenn að um síðari tíma viðbót sé að ræða.¹⁴⁴

3.2.3 Aðrar leiðbeiningar Fjallræðunnar

Uppbygging Fjallræðunnar er býsna athyglisverð þegar föstur og bænir eru athugaðar. Eins og áður hefur verið minnst á hefur Luz bent á að ræðan sé byggð upp eftir krossbragði (e. *chiasm*, þ. *Chiasmus*) og kjarni hennar sé hin drottinlega bæn í Matteusarguðspjalli 6.9-13. Á undan FV er texti sem kveður á um ölmusur og bænir og á eftir því koma leiðbeiningar um föstur, hvoru tveggja er ætlað að kenna mannum réttláta breytni, bæði gagnvart mönnum en þó aðallega Guði. Innan um allt er rætt um lögmálið, t.a.m. í hinum svokölluðu antitesum, en inngangur og niðurlag að meginmáli ræðunnar snertir gildi lögmálsins og spámanna (Matt 5.17-20; 7.12).¹⁴⁵ Það má því ljóst vera að

¹⁴³ Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:594.

¹⁴⁴ Harrington, *Matthew*, 95.

¹⁴⁵ Nákvæma uppbyggingu má sjá hjá Luz, *Matthäus*, 1:186. Sambærilega uppbyggingu, a.m.k. í stórum dráttum, má sjá hjá Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:484-486.

höfundur guðspjallsins er umhugað um skýra afstöðu sína til þessara atriða og gera grein fyrir því hvaða hlutverki þau skuli gegna í lífi hins trúaða.

Fjallræðan verður að eins konar upphafsávarpi þar sem Jesús leggur línurnar og talar að hætti þess sem valdið hefur. Þá þegar hefur hann hafið þjónustu sína (Matt 4.23-25) en hér hefur kennarinn upp raust sína. Bent hefur verið á að hvergi sé Jesú meira umhugað um að útskýra og verja kenningarlega afstöðu sína en einmitt í Matteusarguðspjalli.¹⁴⁶ En Jesús er samt sem áður enginn venjulegur kennari að mati höfundarins. Hann kennir í umboði Guðs og gildi þeirrar kennslu margfaldast þegar messíasar- og heimsslitahugmyndir koma upp á yfirborðið. Hér er eitthvað á ferðinni sem ekki fæst annars staðar og er þess vert að hlusta á.¹⁴⁷

Hvaða hlutverki gegna bænir? Hvernig ber að fasta? Fjallræða Matteusarguðspjalls, þar sem kennarinn gefur tóninn, hefur sannarlega að geyma gagnlegar upplýsingar og leiðbeiningar um það og halda sumir fræðimenn, t.a.m. Gundry, því fram að tengsl séu á milli freistingarfrásagnarinnar og ákvæða Fjallræðunnar um föstur og bænir. Höfundur guðspjallsins lét leiðbeiningarnar um föstur og bænir fylgja svo fljótt á eftir freistingarfrásögninni, þar sem Jesús var gerður að fyrirmynd og atferli hans til eftirbreytni, með sérstakt markmið í huga (þessa uppbyggingu er ekki að finna í hinum samstofnaguðspjöllunum). Stefin kallast á og má gera ráð fyrir að þannig sé leitast við að draga fram þá áherslu sem höfundurinn leggur á þessi atriði.¹⁴⁸

Margt bendir til þess að textarnir um föstur og bænir, ölmusur raunar líka, sem umlykja FV séu skyldir og því hafi verið skeytt inn í þá heild sem þeir mynda. Þess vegna verður fjallað um þá hvorn á eftir öðrum en FV eitt og sér

¹⁴⁶ Saldarini, *Matthew's Community*, 177.

¹⁴⁷ Sbr. þessi ummæli Jesú: „Allt hefur faðir minn falið mér og enginn þekkir soninn nema faðirinn, né þekkir nokkur föðurinn nema sonurinn og sá er sonurinn vill opinbera hann“ (Matt 11.27).

¹⁴⁸ Gundry, *Matthew*, 55.

eins og þegar hefur verið gert að nokkru leyti. Textarnir taka allir á gyðinglegri guðrækni og er meginmarkmið þeirra að sýna fram á að réttlæti (gr. δικαιοσύνη) sé ekki fengið né sýnt með látalátum á opinberum vettvangi heldur með einlægri og hógværrri breyttni. Höfundurinn byggir textana upp á sama hátt. Fyrst kemur neikvæður hluti, svo jákvæður:¹⁴⁹ Neikvæði hlutinn hefst á því að viðkomandi athöfn er kynnt (ölmusa, bæn eða fasta), því næst er óæskilegri framfylgd hennar lýst, þá koma „Sannlega segi ég yður...“ ummæli þar sem bent er á að umbun þess konar háttarnis felist í velþóknun almennings á götum úti („...þeir hafa tekið út laun sín...“). Þar kemur einnig alltaf fyrir orðið hræsningar (gr. ὑποκριταί) sem gefur til kynna að í þessum textabútum eigi að taka á þeim.¹⁵⁰ Jákvæði hlutinn hefst á því að viðeigandi háttarni sem einkennist af hógværd og hlédrægni, er lýst og að lokum klykkt út með vilyrði um laun frá föðurnum á himnum. Þessa uppbyggingu má sjá á skýran hátt í eftirfarandi umfjöllun Jesú um bænirnar.

⁵Og þegar þér biðjist fyrir þá verið ekki eins og hræsningararnir. Þeir vilja helst standa og biðjast fyrir í samkundum og á gatnamótum til þess að menn sjái þá. Sannlega segi ég yður, þeir hafa tekið út laun sín. ⁶En þegar þú biðst fyrir skaltu ganga inn í herbergi þitt, loka dyrunum og biðja föður þinn sem er í leyfum. Faðir þinn, sem sér í leyfum, mun umbuna þér (6.5-6).

Hér er ekki verið að vísa til reglubundinna bæna sem fram fóru þegar menn komu saman á morgnana, um miðjan dag og að kvöldi. Slíkar bænir, t.d. hin kunna bæn, blessanirnar átján, hentuðu ekki til þess að vekja athygli á sér enda margir saman komnir við sömu iðkan. Gagnrýni Jesú beinist að atferli við einstaklingsbænir sem voru ekki bundnar við stað né stund. Slík tækifæri virðast einhverjir hafa nýtt sér til að sýna fram á trúarhita sinn með háværum bænum og skruðmælgum en ummælin snúa einmitt að þeim; þeim sem einmitt

¹⁴⁹ Harrington, *Matthew*, 96. Á sambærilega uppbyggingu bendir Luz: *Matthäus*, 1:320.

¹⁵⁰ Luz, *Matthäus*, 1:320.

gera það að opinberri sýningu sem ætti að vera óformleg en um leið persónuleg samskipti við Guð.¹⁵¹ Ummæli Jesú vísa mönnum einfaldlega inn í herbergi (gr. ταμῆιον) þar sem bænin vekur sem minnsta athygli, þar fæst næði og þar er skjól fyrir öðrum mönnum sem dreifa athygli og trufla einbeitingu. Bænin á að beinast að Guði einum, ef bænin hefur eitthvert annað markmið, inniheldur orð sem eru ætluð einhverjum öðrum, er hún hreint engin bæn. Guðspjallamaðurinn gefur hér leiðbeiningar og undir skal tekið með þeim fræðimönnum sem benda á það hispursleysi og allt að því hörku sem í þeim felst.¹⁵² faðirinn mun veita umbun sína, þá og því aðeins að hugarfarið sé með þessum hætti og svona sé farið að.

Sambærilegar leiðbeiningar guðspjallsins um föstur fylgja í kjölfar FV:

¹⁶Þegar þér fastið þá verið ekki döpur í bragði eins og hræsnararnir. Þeir afmynda andlit sín svo að engum dyljist að þeir fasta. Sannlega segi ég yður, þeir hafa tekið út laun sín.

¹⁷En þegar þú fastar þá smyr höfuð þitt og þvo andlit þitt ¹⁸svo að menn verði ekki varir við að þú fastir heldur faðir þinn sem er í leynum. Og faðir þinn, sem sér í leynum, mun umbuna þér (6.16-18).

Eins og sjá má fylgir þessi texti sömu uppbyggingu og lýst var hér að ofan: neikvæðu atferli er lýst og uppbyggilegar leiðbeiningar í kjölfarið. Áður hefur verið minnst á að bænir og föstur fylgdust oft að; fastan var þá til merkis um sorg eða þær alvarlegu tilfinningar sem bænin sjálf var tengd. Hér er Jesús að kenna. Hann er ekki að segja fólki að fasta, hann er að segja því hvernig það á að bera sig þegar (gr. ὄταν) það gerir það. Eins og þegar hann fjallar um bænirnar og ölmusugjafirnar hvetur hann til þess að vera ekki að sýna sig um of, vera ekki að flagga því með fyrirlitningarsvip (gr. σκυθρωπός) fyrir öðrum. Þvert á móti skuli fólk frekar láta eins og það sé hreint ekki að fasta. Að smyrja höfuð sitt var á þessum tíma merki um fögnuð og gleði og áður en fólk tók til

¹⁵¹ Harrington, *Matthew*, 94.

¹⁵² Luz, *Matthäus*, 1:326.

matar síns þvoði það andlit sín¹⁵³ svo sú hegðan sem Jesús hvetur til bendir til alls annars en föstu. Sennilega ber að skilja textann sem svo að fólk skuli ekki breyta daglegu háttalagi sínu þó það fasti en það sem skiptir ekki minna máli í þessu samhengi nú er sú staðreynd að hér eru föstur sjálfsagt háttalag. Jesús gerir ráð fyrir að fólk fasti og fylgi þeirri fornu hefð sem svo víða er minnst á í hinum hebresku ritningum.¹⁵⁴

3.2.4 „Hví föstum við og farísear...“

Í níunda kafla (Matt 9.14-17) er varpað fram spurningu sem felur í sér tvö atriði sem vert er að taka með í þessa umfjöllun. Lærisveinar Jóhannesar koma til Jesú og segja: „Hví föstum við og farísear en þínir lærisveinar fasta ekki?“ Hann bregst við með dæmisögunni um vandræðin við að skeyta saman hinu gamla og nýja, óþæfðum dúk við gamalt fat og nýtt vín á gömlum belgjum. Períkópan er hluti af lengri millikafla (Matt 9.9-17) milli kraftaverkafrásagna en í fyrri hluta hans var sagt frá köllun Matteusar en einnig orðaskiptum Jesú við farísea.

Í fyrra lagi er hér gefið í skyn að þeir sem lagt hafa lag sitt við Jesú leggi ekki jafn mikið upp úr föstu og aðrir hópar, í þessu tilviki fyrirspyrjendurnir og farísear. Það skýtur e.t.v. skökku við þegar horft er til leiðbeininganna um föstu í 6. kafla guðspjallsins. Þar hvatti Jesús til föstu, sambærilegrar þeirri sem hér er vísað til, þ.e. sem hver og einn tók upp á sjálfur. Ekki er hægt að segja margt með vissu um lærisveina Jóhannesar, hvað þá sérstaklega um föstuvenjur þeirra. Hefur þó verið bent á að miðað við lýsingar á forvígismanni þeirra hafi meinlætaliðferni ekki verið þeim fjarlægð,¹⁵⁵ spurningin felur a.m.k. í sér að þeir

¹⁵³ Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:619.

¹⁵⁴ T.d. í 3M 16.31; 23.26-32. Þá er víða sagt frá föstum í kjölfar hörmunga eða þegar nauð á borð við hungursneyðir eða pestir steðjaði að.

¹⁵⁵ France, *Matthew*, 1. Sjá í þessu sambandi frekar: „Jóhannes bar klæði úr úlfaldahári og leðurbelti um lendar sér og hafði til matar engisprettur og villihunang“ (Matt 3.4).

hafi fastað reglulega. Greint er frá því í heimildum að farísear hafi fastað tvisvar í viku hið minnsta, á mánudögum og fimmtudögum.¹⁵⁶ Sá sem spyr gerir ráð fyrir að þessu sé öðruvísi farið hjá lærisveinum Jesú og svo virðist sem hann geri sjálfur enga tilraun til þess að hrekja það í svari sínu. Þar setur hann föstur, eðli þeirra og tilgang, í samhengi við persónu sína og hlutverk. Hvort það stangist á við það sem áður segir skal ekkert fullyrt um að svo stöddu en farið verður nánar út í framsetningu, orðalag og uppbyggingu þessa texta síðar.

Í annan stað verður að huga nánar að faríseunum (gr. οἱ Φαρισαῖοι) sem minnst er á hér og þeirri mynd sem dregin er upp af þeim í guðspjallinu. Hér er talað um þá í sömu andrá og lærisveina Jóhannesar en oftar er minnst á þá um leið og fræðimennina (gr. οἱ γραμματεῖς).¹⁵⁷ Oftast koma þeir þó fram einir og sér sem sjálfstæður hópur, t.a.m. í fyrri hluta þess tengikafla sem hér um ræðir (Matt 9.9-12).¹⁵⁸ Ekki er minnst á fræðimennina eina og sér nema þrisvar sinnum.¹⁵⁹ Farísearnir, í slagtogi við fræðimennina, verða þannig að megintáknmynd fyrir þá andstöðu sem Jesús mætir í kennslu sinni eða boðun.¹⁶⁰

Höfundur Matteusarguðspjalls er alls staðar mikið í mun að draga fram villu þessara hópa; þeir varpa fram óþægilegum og óvinveittum spurningum um hin ýmsu málefni sem hafa verið í deigluinni á þeim tíma er guðspjallið var ritað. Um leið lætur hann í ljós ákveðna gremju yfir þeirri stöðu sem þeir virðast hafa haft meðal almennings.¹⁶¹ Það má t.a.m. sjá af þeim orðum sem hann leggur Jesú í munn í upphafi hinnar svokölluðu vei-ræðu: „Á stóli Móse sitja fræðimenn og farísear. Því skuluð þér gera og halda allt sem þeir segja yður en

¹⁵⁶ Sjá t.a.m. Lúk 18.12. Um það er einnig getið í *Tólf postula kverinu* 8.1.

¹⁵⁷ Matt 5.20; 12.38; 15.1; 23.2, 13, 15, 23, 25, 27, 29. Alls tíu skipti.

¹⁵⁸ Matt 9.11, 14, 34; 12.2, 14, 24; 15.12; 19.3; 22.15, 34, 41. Alls ellefu sinnum.

¹⁵⁹ Matt 7.23; 9.3; 17.10.

¹⁶⁰ Vissulega er vísað til fleiri gyðinglegra hópa, oft margra í einu og skilin milli þeirra verða því óljós í framsetningu höfundarins. Það breytir því þó ekki að fræðimönnum og faríseum er stillt upp sem sérstökum andstæðingum Jesú eins og sjá má af því hversu oft til þeirra er vísað. Sim, *Matthew and Christian Judaism*, 119.

¹⁶¹ Saldarini, *Matthew's Community*, 47.

eftir breytni þeirra skuluð þér ekki fara því þeir breyta ekki sem þeir bjóða“ (Matt 23.2-3). Það hefur verið grunnt á því góða milli Matteusar annars vegar og fræðimannanna og faríseanna hins vegar en má e.t.v. ráða eitthvað af þeirri staðreynd að hann einbeitir sér svo mjög gegn einmitt þessum hópum og hleypir málsvörum þeirra að með jafn áberandi hætti og raun ber vitni?

3.3 Heimildir Matteusarguðspjalls

Eins og svo mörg önnur rit fornaldar er Matteusarguðspjall sett saman úr heimildum. Víðtæk sátt ríkir um það meðal fræðimanna að höfundur guðspjallsins hafi nýtt sér þrjár heimildir við ritun guðspjallsins. Markúsarguðspjall (Mrk), Ræðuheimildina (Q) og hafi svo notast við efni sem hvorki er að finna í Markúsarguðspjalli eða Ræðuheimildinni og talað er um sem sérefni Matteusar (M). Með því að athuga þær heimildir sem liggja að baki guðspjallinu, einkum þeim textum sem hér að ofan hafa verið kynntir og tengjast föstum og bænum má fá mynd af þeim áherslum sem höfundur leggur. Hvar greinir Matteus sig frá þeim heimildum sem hann notast við, hvar breytir hann, nemur á brott eða bætir við? Hér verður þannig notast við aðferðir heimildarýni og útgáfurýni til þess að gaumgæfa hvernig líta beri á ummæli Matteusarguðspjalls um bænir og föstur.

3.3.1 Matt 4.1-11 (Q³)

Í báðum hinum samstofnaguðspjöllunum, Markúsar- og Lúkasarguðspjalli, er að finna útgáfu af freistingarfrásögninni: örstutta í Markúsarguðspjalli, einungis tvö vers en mjög sambærilega sögu er að finna í Lúkasarguðspjalli. Gera má ráð

fyrir að frásögnin sé að stofni til sótt til Q en upphafið er sennilega sótt til Markúsarguðspjalls.¹⁶²

Mrk 1.12-13: Þá knúði andinn hann út í óbyggðina og var hann í óbyggðinni í fjörutíu daga og Satan freistaði hans. Hann hafðist við meðal villidýra og englar þjónuðu honum.

Matt 4.1-2: Þá leiddi andinn Jesú út í óbyggðina til þess að djöfullinn gæti freistað hans. Þar **fastaði** (gr. νηστεύσας) Jesús fjörutíu daga **og fjörutíu nætur** (gr. καὶ νύκτας τεσσαράκοντα) og var orðinn hungraður.

Athyglisvert er að höfundur Matteusarguðspjalls notast við sögnina νηστεύω – að fasta. Hvorki í Markúsar- né Lúkasarguðspjalli er sagt berum orðum að Jesús hafi fastað, Matteus er einn um þetta orðalag og virðist því bæta sögninni νηστεύω inn. Vissulega má þó draga þá ályktun af orðalagi og samhengi Lúkasarfrásagnarinnar að Jesús hafi fastað þó ekki sé það sagt berum orðum: „Ekki neytti hann neins þá daga og er þeir voru liðnir var hann hungraður (Lúk 4.2).“ En hjá Matteusi skal ekki fara á milli mála að Jesús hafi fastað og því notast hann við þá sögn sem vísar beint til föstu í samhengi helgihalds.¹⁶³ Hann bætir einnig við þeim upplýsingum að Jesús hafi einnig fastað á nóttunni sem eins og áður segir átti að draga fram sérstöðu föstu Jesú. Matteusarguðspjall er líka eitt guðspjallanna um að láta leiðbeiningar um föstu fylgja fljótt á eftir freistingarfrásögninni. Vel væri hægt að taka þennan samhljóm við kaflana sem á eftir koma sem vísbendingu um áherslur höfundarins á þessi atriði.¹⁶⁴

Hungur Jesú verður svo að einskonar inngangi eða tengingu við fyrstu freistinguna þar sem Jesú er boðið að nota mátt sinn til að breyta auðn merkurinnar í matarkistu. Freistingarnar þrjár tilheyra Q og hafa rannsóknir leitt

¹⁶² Luz, *Matthäus*, 1:159.

¹⁶³ Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:356.

¹⁶⁴ Gundry, *Matthew*, 55.

í ljós að þær séu hluti yngsta efnis Ræðuheimildarinnar.¹⁶⁵ Verða þar áberandi atriði sem ekki sjást í eldri lögum hennar. Lögmálið og musterið eru t.a.m. sýnd í jákvæðu ljósi en bæði þessi stef koma fyrir í freistingarfrásögunni. Bæði djöfullinn og Jesús byggja á lögmálstilvísunum í deilunum sín á milli sem sýnir fram á aukið gildi lögmálsins fyrir textann. Jafnframt bendir sú staðreynd að musterið hafi verið valið sem sögusvið annarrar freistingarinnar til þess að það hafi haft stöðu heilags staðar.¹⁶⁶

Þessi atriði falla vel að þeim hugmyndum sem Matteusarguðspjall er svo oft sagt standa fyrir, þ.e. að leggja mikið upp úr gyðinglegum trúaratriðum á borð við lögmál og musteri.¹⁶⁷ Því þarf það ekki að koma á óvart að svo virðist sem höfundur guðspjallsins hafi notað frásögnina tiltölulega óbreytta úr Q, t.a.m. er röð freistinganna í Matteusarguðspjalli - eyðimörkin, musterið, fjallið - yfirleitt talin endurspegla uppröðun efnisins í Q.¹⁶⁸ Hann hefur jafnframt látið períkópuna halda sömu stöðu og hún hefur sennilega haft innan Q, þ.e. henni er komið fyrir framarlega.¹⁶⁹ Þrátt fyrir það verður að huga að þeim sjáanlegu breytingum og viðbætum sem sjá má á textanum í meðförum Matteusar. Í fyrstu freistingarfrásögunni svarar Jesús djöflinum:

„Ritað er: Eigi lifir maðurinn á einu saman brauði **heldur á hverju því orði sem fram gengur af Guðs munni** (Q 4.4; **MR 4.4**).“¹⁷⁰

¹⁶⁵ Fræðimenn hafa greint Ræðuheimildina í þrjú lög eftir aldri. Kloppenborg tímasetur elsta lagið (Q¹) um 50 e. Kr. en í sinni endanlegu mynd hefur ritið ekki litið dagsins ljós fyrr en um 70 e. Kr. Hafði yngsta efnið (Q³) þá bæst við en það er ekki mikið að vöxtum, *Excavating Q*, 80-87.

¹⁶⁶ Ibid., 212.

¹⁶⁷ Harrington, *Matthew*, 69-70

¹⁶⁸ Í Lúkasarguðspjalli er uppröðunin önnur. Þar er Jesús leiddur upp á fjallið áður en komið er til Jerúsalem en það er yfirleitt skýrt út frá þeirri viðleitni höfundar Lúkasarritanna að gera Jerúsalem að áfangastað og miðpunkti í frásögninni, ibid., 69

¹⁶⁹ Sjá yfirlit yfir röð efnis í *Critical Edition of Q*, ix-xii.

¹⁷⁰ Enda þótt ekki verði tekin afstaða til þess hvort viðbætur Matteusarguðspjalls séu komnar frá höfundinum sjálfum eða sóttar til þess samfélags sem hann var hluti af má ljóst vera að hér sé um afrakstur ritstjórnarvinnu hans að ræða. Verða viðbætur hans auðkenndar með skammstöfuninni MR í því sem á eftir kemur.

Hér hefur Matteus bætt við upprunalegan texta Ræðuheimildarinnar og lengt tilvitnunina í Fimmtu Mósebók 8.3 til þess að skýra betur og að ekkert fari á milli mála. Það sem er manningnum nauðsynlegt til lífs eru orð (ρήματα) Guðs. Þessa viðbót hafa margir túlkað sem dæmigerða fyrir viðhorf Matteusar til lögmálsins sem skiptir hann svo miklu máli. Aukinheldur hvetur höfundurinn með þessu til þess að taka orð og gjörðir Jesú alvarlega sem hann leitast við að sýna sem son Guðs.¹⁷¹

Sögunni viku svo alltaf hærra og hærra upp, fyrst til musterisins í Jerúsalem sem samkvæmt rabbínskum hefðum var talin miðja alheimsins og af sumum þeirra hæsti punktur jarðar,¹⁷² þaðan upp á „ofurhátt fjall.“ Áherslan á hversu gríðarhátt fjallið var kemur frá höfundi Matteusarguðspjalls þegar hann bætir við εἰς ὄρος ὑψηλόν λίαν í 8. versu frásagnarinnar. Höfundur Matteusarguðspjalls er gjarn á að bæta fjöllum við þær heimildir sem hann vinnur með (Matt 5.1; 8.1; 15.29 og 28.16).¹⁷³ Á þetta fjall sennilega að vísa fram fyrir sig innan guðspjallsins og kallast á við fjallið í 28.16 þar sem Jesús segir lærisveinunum að hann hefði öðlast allt vald á himni og jörðu. Gundry heldur því fram að hér sé guðspjallamaðurinn að ýta enn frekar undir tengsl milli Jesú og Móse sem áður hefur verið minnst á. Í Fimmtu Mósebók verður Móse einnig litið víða eins og Jesú í freistingarfrásögninni, hann fær ekki einungis að líta allt Kanaansland¹⁷⁴ heldur „...í vestur, norður, suður og austur...“¹⁷⁵ Einhverjum gæti þótt þessi tenging langsótt en í ljósi allra þeirra hliðstæðna sem finna má milli Jesú og Móse í frásögninni, svo ekki sé talað um guðspjallið í heild sinni, þarf hún ekki að teljast svo fráleit.¹⁷⁶

¹⁷¹ Gundry, *Matthew*, 56.

¹⁷² Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1: 365.

¹⁷³ *Ibid.*, 369.

¹⁷⁴ „Síðan gekk Móse frá Móabsléttu og á Nebófjall, upp á Pisgatind gegnt Jeríkó og Drottinn sýndi honum allt landið“ (5M 34.1).

¹⁷⁵ „Farðu upp á Pisgatind og horfðu í vestur, norður, suður og austur og litastu um því að yfir Jórdan munt þú ekki komast“ (5M 3.27).

¹⁷⁶ Sjá nánari útlistun hjá Gundry, *Matthew*, 59.

Af því sem hér hefur verið greint frá má sjá að freistingarfrásagan hefur hentað höfundi Matteusarguðspjalls vel. Bæði er þar slegið á þá sömu strengi og Matteus gerir sjálfur í guðspjalli sínu þegar hann leggur áherslu á gyðingleg trúaratriði á borð við lögmálið, en einnig nýtir hann sér hvert tækifæri til að upphefja það hátterni sem að hans mati var æskilegt að hafa í heiðri. Hann leggur sérstaka áherslu á föstuna og bendir á sérstöðu föstu Jesú. Um leið myndar fastan grind utan um frásögnina til móts við bænina sem er miðlæg í síðustu frásögninni þó höfundur Matteusarguðspjalls hafi ekki þurft að beita sér fyrir því, þar sem sú áhersla var fyrir í Ræðuheimildinni.

3.3.2 Matt 6.9-13 (Q¹)

Af nógu er að taka þegar hin drottinlega bæn er gaumgæfð út frá sjónarhóli heimildarýnnar. Bænina er að finna í mismunandi útgáfum í Matteusar- og Lúkasarguðspjalli og verður næst komist bæninni eins og hún hefur verið í Ræðuheimildinni í styttri útgáfu hennar í Lúkasarguðspjalli.¹⁷⁷

Strax sést að bænirnar eru settar fram í mismunandi aðstæðum. Í Lúkasarguðspjalli er bænin í samhengi við framvindu frásagnarinnar, lærisveinarnir biðja Jesú um að kenna sér að biðja eins og Jóhannes hafði kennt lærisveinum sínum.¹⁷⁸ Hjá Matteusi er þessu öðruvísi farið, bænin tilheyrir kennslu Jesú um það hvernig eigi að biðja og er hluti af fyrstu ræðu Jesú, Fjallræðunni. Þykir sumum öll umgjörð og yfirbragð textans bera þess merki að textinn hafi tekið á sig mynd í nánnum tengslum við mótað helgihald og tilbeiðslu.¹⁷⁹ Ólíkt styttri útgáfu textans er hann byggður upp kerfisbundið í tveimur þrískiptum bænum sem færi vel í upplestri í helgihaldi. Hann hefur

¹⁷⁷ *Critical Edition of Q*, 206-211.

¹⁷⁸ „Svo bar við, er Jesús var á stað einum að biðjast fyrir, að einn lærisveina hans sagði við hann þá er hann lauk bæn sinni: „Drottinn, kenndu okkur að biðja eins og Jóhannes kenndi lærisveinum sínum““ (Lúk 11.1).

¹⁷⁹ Gundry, *Matthew*, 104.

jafnvel verið kallaður stílfraeðilegt meistaraverk!¹⁸⁰ Fyrir tengslunum við helgihaldið eru einnig færð þau rök að í *Tólf postula kverinu* (*Didache*, frá annarri öld) er varðveitt mjög sambærileg útgáfa af bæninni en það rit á rætur sínar að rekja til helgihalds frumkristins safnaðar.

Óháð spurningunni um tengsl bænarinnar við helgihaldið má ljóst vera að höfundur Matteusarguðspjalls hefur unnið með textann og bætt við þáttum sem honum hefur þótt ábótavant. Skýrasta og augljósasta vísbendingin um það er sú að texti bænarinnar er lengri þar en í Lúkasarguðspjalli.¹⁸¹ Þó þarf ekki að vera að hér sé um höfundarverk hans að ræða. Vissulega eru allar viðbæturnar í takt við áherslur og stíl Matteusar en nokkur atriði mæla því mót að textinn sé frá honum kominn. Í textanum eru orðasambönd á borð við *svo* [...á jörðu..] *sem* (gr. Ὡς...καί) sem koma hvergi annars staðar fyrir í guðspjallinu. Þá sýna handritageymdir fram á það að þessi útgáfa bænarinnar var komin fram mjög snemma, einnig í ritum sem ekki virðast í neinum tengslum við Matteusarguðspjall.¹⁸² Hvort sem höfundurinn hefur skrifað þessar viðbætur eftir eigin höfði eða sótt þær annað er víst að draga má ýmsar ályktanir af þeim um hugmyndir hans og áherslur í bænahaldi.

Fyrstu merki um handbragð Matteusar á textanum koma fyrir í bænarávarpinu sjálfu.

Faðir vor, þú sem ert á himnum (MR).

Hér hefur verið bætt við hið einfalda ávarp, πάτερ, sem sjá má í Lúkasarguðspjalli. Lengi hefur verið talið að arameíska ávarpið ܡܘܠܝܘܢ liggi þar að baki en mikið hefur verið ritað um hvort þar sé um sérstakt bænarávarp að

¹⁸⁰ „In regard to its composition, the Lord’s Prayer in Greek is a literary masterpiece,“ Betz, *Sermon on the Mount*, 375.

¹⁸¹ Gengið er út frá þeim hugmyndum heimildarýnninnar að styttri útgáfa texta sé jafnan nær hinum upprunalega þar eð sennilegra sé að við textann hafi verið bætt en af honum tekið.

¹⁸² Luz, *Matthäus*, 1:335

ræða sem ekki sé að finna annars staðar í trúarlegu umhverfi textans.¹⁸³ Höfundur Matteusarguðspjalls hefur í það minnsta þótt við hæfi að bæta hér við ávarpið og hafa ýmsar hugmyndir verið settar fram um hvað vakti fyrir honum. Harrington orðar það svo að hér hafi hefðbundið gyðinglegt bænarávarp til Guðs verið sett inn í stað afar óvenjulegs og persónulegs ávarps til Guðs sem föður.¹⁸⁴ Eftir að eignarforanafninu vor/okkar (gr. ἡμῶν) hefur verið bætt inn missir ávarpið hinn persónulega blæ en verður um leið ákall fjöldans, ávarp hópsins, samfélagsins sem biður en slíkt ávarp var algengt í gyðinglegum bænum.¹⁸⁵

Matteusi nægir heldur ekki að lýsa þeim föður sem beðið er til einungis með því að segja að hann sé „vor.“ Hér er ekki um neinn jarðneskan föður að ræða, heldur er hann skilgreindur enn frekar með því að segja að hann sé á himnum (gr. ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). Luz telur að með því að nota þetta ávarp sem var algengt í samkunduhúsunum sé höfundurinn að gefa þau skilaboð að hér sé ekki um neinn annan Guð að ræða en þann sem þar er beðið til. Faðirinn sem Jesús ávarpar er sá Guð sem hús Ísraels hefur ákallað svo lengi.¹⁸⁶

Helgist þitt nafn,

til komi þitt ríki,

verði þinni vilji, svo á jörðu sem á himni (MR).

Fyrstu tvær hendingarnar, þó sérstaklega hin önnur (gr. ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου), beina bæninni með afgerandi hætti í átt að efsta degi. Áherslan á heimsslit var býsna algeng í gyðinglegum bænum þessa tíma en Matteusi hefur þótt

¹⁸³ Joachim Jeremias hélt því fram að enga hliðstæðu væri að finna í gyðinglegum bænum við þetta ávarp. Ávarp Jesú væri því alveg nýtt af nálinni og láti í ljós afar sérstakt samband við Guð, *The Prayers of Jesus* (SBT 6; London: SCM, 1967), 27. Þessu hefur verið mótmælt af ýmsum, t.a.m. Geza Vermes sem heldur því fram að trúfastir Gyðingar (e. *hasidic Jews*) forna tímans hafi ávarpað Guð einmitt sem föður (abba) *Jesus the Jew* (London, SCM: 1973), 210.

¹⁸⁴ Harrington, *Matthew*, 97.

¹⁸⁵ Þannig var ávarpið יְיָ אֱלֹהֵינוּ algengara en ávarpið יְיָ אֱלֹהֵינוּ í bænum þessa tíma. Luz, *Matthäus*, 1:341.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 341.

ástæða til þess að bæta hér við. Einfaldasta ástæðan því til skýringar væri sú að höfundurinn væri einungis að bæta uppbyggingu textans og útfæra þrískiptinguna í bæninni sem er svo algeng í guðspjallinu.¹⁸⁷ Að höfundurinn hafi haft uppsetningu og stíl í huga má einnig ráða af því að síðasta lína viðbótarinnar kallast á við síðasta orð ávarpsins (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (9b) – ὡς ἐν τοῖς οὐρανοῖς (10c)) þannig að fyrri bænaruna FV er römmuð inn af himnunum.¹⁸⁸

Ekki þarf að koma á óvart að fræðimenn hafi komið auga á dýpri merkingu í þessari viðbót Matteusar en einungis stílfraðilega. „Verði þinn vilji (gr. γενηθήτω τὸ θέλημά σου)“ segir Matteus, en hvernig, hvenær? Er hér enn horft fram til efsta dags, verður vilji hans þá, eða hefur bænin skírskotun til lífsins hér og nú, að vilji Guðs fái fram að ganga fyrir breytni mannanna og bænin hafi þannig siðferðilegt vægi? Bent hefur verið á að í Matteusarguðspjalli sé orðið „vilji“ (no. θέλημα, so. θέλω), oft Guðs eða föðurins, notað til þess að lýsa hugmyndinni um að nálgast guðsríkið hér og nú,¹⁸⁹ og sú hugsun verki sem hvatning til að fylgja lögmálinu eins og það er kynnt í Fjallræðunni.¹⁹⁰ Sú staðreynd að orðalagið γενηθήτω τὸ θέλημά σου er hið sama og lagt er Jesú í munn í Getsemane (Matt 26.42) gæti einnig varpað ljósi á merkingu þessarar viðbótar. Luz telur a.m.k. að dýpt bænar Jesú þar geti vel átt við þessa bæn FV: hann biður ekki einungis til þess að Guð framkvæmi vilja sinn heldur einnig að hann öðlist kraft til þess að verða virkur þátttakandi í því að koma honum í kring.

Gef oss í dag vort daglegt brauð,

Fyrirgef oss vorar skuldir

¹⁸⁷ Sjá t.d. Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:85-86.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 606.

¹⁸⁹ T.d. „Ekki mun hver sá sem segir við mig: Drottinn, Drottinn, ganga inn í himnaríki heldur sé einn er gerir vilja föður míns sem er á himnum“ (Matt 7.21).

¹⁹⁰ Gundry, *Matthew*, 106.

svo sem vér og fyrirgefum vorum skuldunautum.

Og eigi leið þú oss í freistni

heldur frelsa oss frá illu (MR).

Handbragð Matteusar er ekki svo áberandi í síðari hluta bænarinnar, eilítil munur er á orðalagi milli Matteusar- og Lúkasarguðspjalls. Hér, eins og í fyrri hlutanum, virðist höfundur Matteusarguðspjalls hafa lagt sig fram um að mynda stílfraðilega heild innan bænarinnar, allar orðalagsbreytingar hans virðast til þess gerðar að gera bænina samstæða með ýmsum minniháttar hliðstæðum sem of langt mál væri að fara út í hér.¹⁹¹ Stærstur hluti þessa seinni hluta bænarinnar er mjög í ætt við þær áherslur sem lagðar voru í öðru bænahaldi þessa tíma, t.a.m. var fyrirgefningarstefið mjög algengt í gyðinglegum bænum, nánast miðlægt.¹⁹² Sú viðbót sem er mest að umfangi kemur fram í síðasta versu bænarinnar og fyllir frekar upp í myndina af þeim freistingum sem minnst er á í fyrri hluta þrettánda versins.¹⁹³ Þannig myndar hún eins og jákvætt mótvægi við að falla ekki í freistni (εἰς πειρασμόν). „Frelsa oss frá illu (gr. ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονεροῦ)“ segir guðspjallamaðurinn og telja flestir fræðimenn að með τοῦ πονεροῦ sé ekki átt við „hinn illa,“ þ.e. djöfulinn, eins og mögulegt væri að skilja orðin.¹⁹⁴ Frekar er hér vísað til allra þeirra þrenginga daglegs lífs sem kunna að skjóta upp kollinum: veikinda, fátæktar, deilna, svika o.s.frv.¹⁹⁵

Athyglisvert er að huga að þessari ritstjórnarvinnu og viðbótum Matteusar í ljósi þess sem komið hefur út úr rannsóknum á Ræðuheimildinni á umliðnum

¹⁹¹ Gundry, *Matthew*, 108-109.

¹⁹² Luz, *Matthäus*, 1:349.

¹⁹³ Þeir sem túlka allar hendingar FV sem heimsslitabænar þýða πειρασμόν með orðinu „próf,“ „prófraun“ (e. *test*) eða öðru sambærilegu orði og eiga þá við hina síðustu prófraun á efsta degi. Sjá Harrington, *Matthew*, 95.

¹⁹⁴ Spurningin hnígur að því hvort orðið sé í hvk. eða kk. en greinirinn er eins í eignarfalli í báðum kynjum.

¹⁹⁵ Þess ber þó að geta að ὁ πονερός er algengt orð hjá Matteusi og vísar þar oftast til djöfulsins, Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:614. Þessi bæn hlýtur þó að skiljast í samhengi við það sem á undan fer, þ.e. freistingarnar sem vísa ábyggilega til þess sem fyrir ber í hinu daglega lífi. Heldur eru ekki dæmi um að „hinn illi“ hafi táknað djöfulinn í öðrum gyðinglegum bænum, Luz, *Matthäus*, 1:349.

árum. FV tilheyrir elsta lagi ræðuheimildarinnar (e. *the formative stratum*) sem samanstendur af ræðum og ummælum, aðallega spekiefni. Þar er ekki að finna neinar skírskotanir til musterisins, lögmálshlýðni, hugmynda um hreinleika og óhreinleika o.fl. dæmigerðra áhersluatriða margra gyðinglegra hópa.¹⁹⁶ Óhjákvæmilega hlýtur sú spurning að vakna hvort viðbætur Matteusar megi ekki að einhverju leyti skýra einmitt í ljósi þess sem vantar í þetta elsta lag Ræðuheimildarinnar.

3.3.3 Matt 6.5-6; 16-18 (M)

Textana sem hér um ræðir, Matt 6.5-6; 16-18, er ekki að finna í hinum guðspjöllunum. Ber fræðimönnum saman um að hér sé ekki um hugarsmíð höfundarins að ræða heldur hafi hann notast við ritaða heimild sem honum hefur verið að góðu kunn og lagað hana að aðstæðum og samhengi guðspjallsins.¹⁹⁷

Fyrir því má færa ýmis rök. Þrátt fyrir að orðalag textans sé allt í ætt við stíl guðspjallsins¹⁹⁸ kemur ýmislegt í ljós þegar athugað er hvernig þessi ákveðni hluti guðspjallsins (6.1-18) er að öllum líkindum saman settur. Umfjallanirnar um ölmusur, bænir og föstur eru eins upp byggðar og mynda augljósa heild. Bent hefur verið á að textarnir séu þannig úr garði gerðir að þeir gætu vel hafa staðið einir og sér, þeir eru ekki háðir því samhengi sem þeir standa í innan guðspjallsins.¹⁹⁹ FV og þeim versum sem því tilheyra (Matt 6.7-15) var skeytt inn á milli og hinni kerfisbundnu framsetningu þannig að vissu leyti raskað.

¹⁹⁶ Kloppenborg, *Excavating Q*, 199.

¹⁹⁷ Fræðimenn á borð við Gerhardsson, Schweizer, Betz, Lambrecht, Luz, Davies og Allison eru á þeirri skoðun. Sjá yfirlit hjá Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:573.

¹⁹⁸ Í textunum er einnig að finna fáein orð sem koma einungis fyrir á þessum stað í guðspjallinu (*hapax legomena*). Orðin σκυθρωπός (fyrirlitlegur, 6.16) og ἀλείψω (að smyrja, 6.17) koma einungis hér fyrir og orðasambandið ἐν τῷ κρυπτῷ (í leynum, 6.6, 6.18) er aðeins að finna í Matt 6.1-18.

¹⁹⁹ Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:574.

Verður að teljast undarlegt að höfundurinn hafi bætt FV á þann hátt inn í eigin skrif og því sennilegt að hann hafi verið að vinna með ritaða heimild.²⁰⁰

Hvað málfar²⁰¹ og stíl snertir minna textarnir þó um margt á yfirbragð guðspjallsins, t.d. að því leyti að Guð er ávarpaður sem faðir og umbun er lofað. Þá skýtur hræsnarastefið víða upp kollinum annars staðar.²⁰² Af því hafa ýmsir ráðið að textarnir hafi sprottið upp úr þeirri hefð sem höfundurinn mótaðist af, hann er að beita málfari og guðfræðilegum hugmyndum sem eiga rætur sínar að rekja til samfélagsins sem hann tilheyrði.²⁰³ Uppástungur um að hér sé jafnvel að finna texta sem rekja megi til helgihalds þess samfélags sem höfundur guðspjallsins lifði og hrærðist í hafa verið áberandi. Þess vegna er það þeim mun athyglisverðara að athuga hvaða hugmyndum hann er hér að koma að og í hvaða samhengi þeim er komið fyrir.

Hugmynd Luz um að einmitt hér sé að finna miðpunkt Fjallræðunnar, a.m.k. aðdraganda að honum, verður að teljast athyglisverð.²⁰⁴ Kennsla Jesú um og hvatning til dæmigerðrar gyðinglegrar guðrækni verður þannig miðlæg í upphafsraðu hans og myndar umgjörð um frægustu bæn allra tíma. Einungis sú staðreynd að FV var felld inn í þessa texta hlýtur að vera til merkis um gildi þeirra fyrir þann sem setti textann saman og það samfélag sem hann var hluti af.

3.3.4 Matt 9.14-17 (Mrk)

Þessa períköpu er að finna í öllum samstofnaguðspjöllunum. Matteus og Lúkas hafa tekið textann tiltölulega lítið breyttan úr Markúsarguðspjalli en þó er hægt að draga ákveðnar ályktanir af því hvernig kosið hefur verið að setja hann fram

²⁰⁰ Ibid., 574.

²⁰¹ Ορθὴν οὖν, ἔμπροσθεν, ὅπως, ὥσπερ, ὑποκριτής, βλέπω, μισθός, ἀμήν, πατήρ, ἀποδίδωμι og φαίνω eru öll mjög í anda Matteusar. Luz, *Matthäus*, 1:321.

²⁰² Ibid., 321.

²⁰³ „Der Evangelist wurzelt sprachlich und theologisch in seiner Gemeinde!“, ibid., 321. Davies og Allison tala um þessa texta sem hluta af „cult-didache.“ Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:572 o.áfr.

²⁰⁴ Sbr. kafla 3.2.3 Aðrar leiðbeiningar Fjallræðunnar.

í Matteusarguðspjalli. Þar eru það einungis lærisveinar Jóhannesar sem koma að máli við Jesús en í hinum guðspjöllunum eru farísearnir einnig með.

Mrk 2.19: „Hvort geta brúðkaupsgestir **fastað** (gr. μὴ δύνανται...νηστεύειν) meðan brúðguminn er hjá þeim?“

Matt 9.15: „Hvort geta brúðkaupsgestir **verið hryggir** (gr. μὴ δύνανται...πενθεῖν) meðan brúðguminn er hjá þeim?“

Lúk 5.34: „Hvort getið þið ætlað brúðkaupsgestum **að fasta** (gr. μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς...ποιῆσαι νηστεύσαι) meðan brúðguminn er hjá þeim?“

Í Markúsar- og Lúkasarguðspjalli virðist ýjað að því að á meðan brúðguminn, Jesús, sé viðstaddur þurfi ekki að fasta. Það má a.m.k. vel skilja það sem svo. Höfundur Lúkasarguðspjalls notast við sömu sögn og í Markúsarguðspjalli (νηστεύειν) en í Matteusarguðspjalli hefur henni verið skipt út fyrir sögnina að syrgja eða að vera hryggur (πενθεῖν). Af þessu hefur verið dregin sú ályktun að í Matteusarguðspjalli hafi höfundurinn meðvitað fjarlæggt öll tilefni til þess að láta af föstum á meðan Jesús væri með þeim og um leið gert út af við þær hugmyndir að föstur væru einungis nauðsynlegar fyrst um sinn eftir að brúðguminn hefði yfirgefið gestina. Miklu heldur eiga þeir sem á hlýða að halda áfram að fasta sama hvað kann að henda.²⁰⁵ Jesús kann að vera með þeim nú, og hann kann meira að segja að hverfa af sjónarsviðinu²⁰⁶ en ekki skal látið af föstum. Sé unnt að draga þessa ályktun af orðalagsmuninum sem bent hefur verið á, hefur höfundur guðspjallsins gefið sitt eigið svar við spurningunni sem fram var borin. Blæbrigðamunurinn milli guðspjallanna þriggja gefur þá

²⁰⁵ Gundry, *Matthew*, 55.

²⁰⁶ Hér er raunar að finna fyrstu vísbendinguna í Matteusarguðspjalli um að Jesús eigi eftir að hverfa úr sögunni og það eigi eftir að bera að gegn vilja Jesú og lærisveinanna og jafnvel með ofbeldisfullum hætti. Það stef verður ráðandi eftir miðbik guðspjallsins: „Upp frá þessu tók Jesús að skýra lærisveinum sínum frá því að hann ætti að fara til Jerúsalem og líða þar mikið af völdum öldunga, æðstu presta og fræðimanna og verða líflátinn en rísa upp á þriðja degi“ (Matt 16.21), sjá France, *Matthew*, 356.

vísbendingu að föstur skipi enn sess í huga höfundarins og að þær skuli ekki leggjast af.

Síðari versin, um nýtt vín á nýjum belgjum, eru efnislega og röklega sambærileg þar til kemur undir lokin.

Mrk 2.22: Og enginn lætur nýtt vín á gamla belgi því þá sprengir vínið belgina og vínið ónýtist og belgirnir. Nýtt vín er látið á nýja belgi.

Matt 9.17: Ekki láta menn heldur nýtt vín á gamla belgi því þá springa belgirnir og vínið fer niður en belgirnir ónýtast. Menn láta nýtt vín á nýja belgi **og varðveitist þá hvort tveggja** (gr. καὶ ἀμφοτέροι συντηροῦνται) (**MR**).

Lúk 5.37: Og enginn lætur nýtt nýtt vín á gamla belgi því þá sprengir nýja vínið belgina og fer niður en belgirnir ónýtast. Nýtt vín ber að láta á nýja belgi.

Harrington dregur af þessu þá ályktun að höfundur Matteusarguðspjalls vilji halda í hið gamla. Við fyrstu sýn virðist dæmisagan snúast um að hið gamla og nýja verði ekki sameinað en höfundur Matteusarguðspjalls kemur sínu sjónarmiði að með viðbót sinni. Hið gamla verður einungis varðveitt fyrir tilstilli hins nýja. Hið gamla, þ.e. ýmsar gyðinglegir siðir og venjur s.s. föstur, verður best varðveitt innan þeirrar hreyfingar sem varð til í kringum boðskap Jesú frá Nasaret.²⁰⁷ Með þessum hætti náði Matteus að vinna með og móta texta Markúsarguðspjalls og koma áherslum sínum á föstur og annað „gamalt“ og gyðinglegt að.

²⁰⁷ Harrington, *Matthew*, 129.

4. Matteus fer á fund rabbínanna

Samanburður og umræður

Jesús svaraði: [...] Látið þá eiga sig! Þeir eru blindir, leiðtogar blindra (Matt 15.13-14).

Í formála að Matteusarguðspjalli í endurskoðaðri þýðingu Biblíunnar á íslensku segir: „Matteusarguðspjall er ætlað gyðingkríttu fólki, þ.e. fólki sem áður var Gyðingar og bjó í gyðinglegu umhverfi.“²⁰⁸ Ekki verður gerð tilraun til þess að komast til botns í merkingu þessarar dularfullu málgreinar²⁰⁹ en henni hefur sennilega verið ætlað að tjá það viðhorf sem svo lengi hefur verið ríkjandi í garð guðspjallsins, þ.e. að það sé gyðinglegast allra guðspjalla Nýja testamentisins. Í ljósi þess sem fram hefur komið í umfjölluninni um textana hér að ofan virðist skynsamlegt að taka undir það. Sú skoðun að á Matteusarguðspjalli sé gyðingleg slagsíða hvað snertir áherslur og hugmyndir er ekki fráleit. Og væri spurt hvaða hugmyndir sé þar um að ræða þyrfti sennilega ekki að bíða lengi eftir að áhersla á „lögmálið“ yrði nefnd í einum eða öðrum skilningi (hann er hinn margvíslegasti eins og komið hefur fram). Lögmál og lögmálshyggja eru jafnan sögð spretta af gyðinglegum rótum og guðspjallið því fyrirvaralítið verið sett undir þann sama hatt.

Vegna þessa hafa margir dregið þá ályktun að það hafi verið lögmálshugmyndir Matteusar sem hafi valdið ágreiningi við umhverfið í kring. En var það einmitt þar sem Matteus greindi á við þá hópa sem hann stillti sér upp gegn? Margur fræðimaðurinn hefur lagt sig í framkróka við að sýna fram á

²⁰⁸ „Matteusarguðspjall,“ *Biblían: Heilög ritning* (Reykjavík: Hið íslenska biblíufélag & JPV útgáfa, 2007), ekkert blaðsíðutal.

²⁰⁹ Margar spurningar vakna við lestur hennar. Hvað þýðir ákvæðisorðið gyðing-kristinn? Sjá í því sambandi greinasafnið *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts* (ritstj. Matt Jackson-McCabe; Minneapolis, MN: Fortress, 2007). Einnig mætti spyrja: Hvenær hætti fólk að teljast Gyðingar? Og hvar var var hið gyðinglega umhverfi sem um ræðir? Eða öllu heldur: Hvar var það ekki?

hvernig hugmyndir Matteusarguðspjalls um lögmálið hafi einmitt verið einn mikilvægasti þátturinn sem skildi á milli þess samfélags sem stóð að baki guðspjallinu og gyðinglegra hópa.²¹⁰ En kemur það heim og saman við þau skrif sem tengja má, með beinum eða óbeinum hætti, við þá hópa sem höfundur guðspjallsins stillir sér upp gegn?

4.1 Föstur og bænir: Form og framsetning

Margir hafa tekið sér fyrir hendur að bera Matteusarguðspjall saman við rabbínskar heimildir.²¹¹ Samt sem áður hefur reglulega verið bent á að taka verður þess háttar samanburð með þeim fyrirvara að textarnir sem hér um ræðir eru öllu yngri en guðspjallið sjálft, í mörgum tilfellum langtum yngri. Slíkar áminningar eru vissulega hollar og rétt að hafa sögulegar staðreyndir sem þessar á bak við eyrað. En fjarlægðin, hvort heldur í tíma, rúmi eða milli tungumála, ætti ekki að hamla nokkurri samanburðarvinnu. Hún ætti að vera leikur einn, spennandi tilraun til að varpa nýju ljósi á þau fyrirbæri sem til skoðunar eru.

Rabbínskt lagaefni er gríðarmikið að vöxtum og athugun sú sem hér fer á eftir verður aldrei nema í stikkprufustíl og ber að taka sem slíka. Minnst hefur verið á að rabbínarnir notuðust við ákveðnar reglur, *middot*, þegar kom að ritskýringu lögmálsins sem höfðu áhrif á framsetningu efnisins og form textans þegar og ef hann var ritaður niður.

²¹⁰ Bandaríski fræðimaðurinn Donald A. Hagner hefur haldið slíkum sjónarmiðum á lofti. Hann er á því máli að að túlkun Jesú á lögmálinu sé ekki unnt að finna stað innan þess sem kalla mætti gyðinglegar hefðir. Sjá t.a.m ritskýringarrit hans um Matteusarguðspjall, *Matthew* (2 bindi.; WBC 33a-33b; Waco, TX: Word Books, 1993).

²¹¹ Enn þann dag í dag ber þar hæst hið viðamikla verk Hermann L. Strack og Paul Billerbeck sem tóku saman ýmsar rabbínskar hliðstæður við rit Nýja testamentisins. Ekki þarf að koma á óvart að Matteusarguðspjall fær þar afar ríkulega umfjöllun. Sjá *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (6 bindi; München: Beck, 1922-1961).

Í *Tosefta*, safni gyðinlegra hefað og ákvæða frá fyrstu öldum e. Kr.,²¹² er að finna sjö slíkar reglur eignaðar rabbínanum Hillel sem gefa nokkra innsýn í aðferðir rabbínanna við túlkun lagaefnis og framsetningar á henni. Byggðist útlekkingin sérstaklega á röklegri uppbyggingu textans og á tilteknum mælskufraðilegum þáttum hans. Textinn var gaumgæfður orð fyrir orð, setningu fyrir setningu og tengsl við aðra ritningarstaði ákvörðuð og athuguð samkvæmt sömu aðferðum.²¹³ Reglurnar sjö sem Hillel eru eignaðar eru eftirfarandi:²¹⁴

- 1) Þungvæg og léttvæg ákvæði (*a minori ad maius*): Gerður var greinarmunur á léttvægum og þungvægum lagaákvæðum og ýmsar ályktanir dregnar af þeirri skiptingu.
- 2) Sama orðskipan/ orðréttar hliðstæður
- 3) Almenn ályktun dregin af einum ritningarstað
- 4) Almenn ályktun dregin af tveimur ritningarstöðum
- 5) Almennar ályktanir dregnar af hinu sértæka og öfugt
- 6) Afleiðsla (e. *deduction*) frá öðrum ritningarstað
- 7) Samhengi notað til skýringar

Þetta er ekki eina reglusafnið. Annað og viðameira er að finna í upphafi *Sifré*, rabbínsku lagaskýringarriti (*midrash*) við Fjórðu Mósebók. Er það eignað rabbínanum Ísmæl (d. 135) og hefur að geyma þrettán reglur. Þar er nánar kveðið á um sérhverja reglu og þær sem ekki er að finna hér að ofan eru flestar nánari útfærsla á þeim. Reglunum átti nefnilega einungis eftir að fjölga, t.a.m. eru þær orðnar 32 hjá rabbínanum Elíeser við lok annarrar aldar.²¹⁵

²¹² *Tosefta* í ætt við lagabálkinn *Mishna* en hefur langt í frá sama gildi fyrir Gyðingum og hann og inniheldur ekki jafnmikið lagaefni, C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (London: SPCK, 1980 [1965]), 146-147.

²¹³ Karlfried Froehlich útg./þýð., *Biblical Interpretation in the Early Church* (Sources of Early Christian Thought; Philadelphia, PA: Fortress, 1984), 4.

²¹⁴ *Ibid.*, 35-36.

²¹⁵ Barrett, *New Testament Background*, 146.

Túlkunin var þannig ekki handahófskennd eða óreiðukennd þó það gæti vissulega horft þannig við þeim sem grípur niður í fráhrindandi þykkum lagabálki á borð við *Mishnah*,²¹⁶ heldur úthugsuð samkvæmt þessum ákveðnu reglum. Í mörgum tilfellum kann form textans að virðast óárennilegt, í honum er ekki að finna neinar upplýsingar um hver það var sem skrifaði hann, né hvar það átti sér stað. Ekki þarf að koma fram nein ákveðin framvinda, né hvort um heildstæðan málflutning í þágu tiltekins málstaðar sé að ræða. Litlar upplýsingar er að finna um þær persónur sem nafngreindar eru en það eru í flestum tilfellum rabbínar og eru þeim eignuð ákveðin ummæli. Form textans og framsetningaraðferð virðist þess vegna við fyrstu sýn vera gjörólíkt guðspjöllum Nýja testamentisins eins og eftirfarandi texti um umgengni um musterishæðina gefur til kynna en hann er úr fyrsta þætti *Mishnah* sem kallast *Berakoth*:

- G. One should not act silly while facing the Eastern Gate [of the Temple in Jerusalem] for it faces toward the Chamber of the Holy of Holies.
- H. One should not enter the Temple mount with his walking stick, his overshoes, his money bag, or with dust on his feet.
- I. And one should not use [the Temple mount] for a shortcut.
- J. And spitting [there likewise is forbidden, as proven by an argument] *a minori ad majus* [if you may not use it for a shortcut, you obviously may not spit there] (*m. Ber. 9.5.*).²¹⁷

Fyrst það lagaefni sem helst ætti að draga dóm af lögmálshefðum þeirra hópa sem höfundur Matteusarguðspjalls var andsnúinn, virðist vera svo frábrugðið framsetningaraðferðum og formi þess lagaefnis sem í guðspjallinu gæti verið að

²¹⁶ Sbr. eftirfarandi ummæli Neusner: „The Mishna begins nowhere. It ends abruptly. There is no predicting where it will commence or explaining why it is done. Where, when, why the document is laid out and set forth are questions not deemed urgent and not answered,“ *Classics of Judaism*, 26.

²¹⁷ Textar úr *Mishnah* eru fengnir úr þýðingu Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven, CT & London: Yale University Press, 1988). Ein tilvitnun er sótt í *Jerúsalem talmúd* og er hún fengin úr bók Young, *Meet the Rabbis*. Textar hins babýlónska *Talmúds* er úr *Talmud: Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*. (30 bindi; London: Soncino Press, 1990).

finna, hafa margir dregið þá ályktun að ágreininginn sé einmitt að finna á þeim vettvangi. En nú gæti verið heppilegt að áréttu það sem áður hefur verið sagt,²¹⁸ að í því menningarumhverfi sem hinir rabbínsku textar eru sprottnir upp í var miðlun efnis öðruvísi háttað en í því umhverfi sem textar Nýja testamentisins eiga rætur sínar að rekja til. Hið rabbínska lagaefni varð til á vörum rabbínanna í samræmi við þær reglur og á grundvelli þeirra rita sem voru fordæmisgefandi í þeirra huga. Það varðveittist svo í munnlegri geymd þar til það var ritað niður. Matteusarguðspjall varð til í mælskufræðilegri menningu þar sem rithöfundar nýttu sér bæði munnlegar og ritaðar heimildir og nýttu í þágu eigin málstaðar.

Nú hefur um langa hríð verið alkunna að höfundur Matteusarguðspjalls notfærði sér hinar ýmsu heimildir við samsetningu ritverks síns. Það má einnig glögglega sjá af undangenginni athugun á nokkrum textum guðspjallsins af sjónarhóli heimilda- og útgáfurýni. Unnt er að merkja ákveðna tilhneigingu í vinnu Matteusar með þær rituðu heimildir sem lágu guðspjalli hans að baki, þ.e. Q, Mrk, og M. Með almennu orðalagi formála 2007 þýðingarinnar kemur hin gyðinglega slagsíða þar greinilega í ljós.

Eins og Ræðuheimildin notast hann við freistingarfrásöguna (4.1-11) til þess að búa til eins konar inngang að kennslu og þjónustu Jesú. Þar er bæði að finna vísanir til musterisins og lögmálsins en einnig er frásögnin eins og innbundin af föstum og bænum, hún hefst á vísun til föstu og lýkur á vísun í tilbeiðslu. Eins hefur hann komið ákvæðum um gyðinglega trúrækni (6.1-6; 6.16-18) fyrir við hjarta Fjallræðunnar, hann beinlínis umvefur FV með þess háttar fyrirmælum. Þær breytingar sem gerðar eru á texta Markúsarguðspjalls í níunda kafla guðspjallsins kunna að virðast smávægilegar við fyrstu sýn en þegar betur er að gáð sveigir Matteus dæmisögurnar tvær í átt að húsi Ísraels, annars vegar með því að ítreka gildi föstunnar með lúmskri orðalagsbreytingu, hins vegar með viðbót sem vísar aftur til hins „gamla“ og gyðinglega. Segja mætti að FV sé eini

²¹⁸ Sjá kafla 2.2 Nýjar miðlunarleiðir.

textinn þar sem ritstjórnarvinna Matteusar virðist ekki í takt við þessa tilhneigingu með augljósum hætti (nema ef vera skyldi í ávarpinu), en á móti kemur að bænin hefur sennilega ekki verið svo frábrugðin sígildum bænum síðgyðingdómsins til að byrja með og því ekki endilega tilefni til þess að sveigja hana í sömu átt og hinum textunum. Ekki er þó ólíklegt að viðbæturnar við FV láti einhverjar aðrar hugmyndir guðspjallamannsins í ljós sem vert er að huga að við annað tækifæri.

Þessi vinna höfundarins með ritaðar heimildir er í samræmi við hugmyndir Robbins um hina mælskufræðilegu menningu sem textinn er til orðinn í. Ljóst þykir að hann hafi verið lærður í hellenískri mælskufræði og tileinkað sér þær aðferðir sem hún hafði upp á að bjóða.²¹⁹ Textatengsl við aðra texta eru greinileg, hinar mælskufræðilegu aðferðir munnlega-skriflegra textatengsla er að finna víða, bæði í notkun á hinum hebresku ritningum sem og öðrum þeim heimildum sem hann notaðist við. En hvernig er þessu farið í hinum rabbínsku textum sem fjalla um sömu efni? Hvernig nota þeir aðra texta til þess að setja fram sitt lagaefni, hvernig er hinum munnlegu-skriflegu textatengslum sem og hinum menningarlegu textatengslum háttað þar?

Trúaratriði á borð við bænir og föstur voru langt í frá undanskilin í rökræðum rabbínanna. Í eftirfarandi hluta af *Mishnah, Berakoth* má t.a.m. sjá hvar þeir ræða sín á milli um tímasetningar bænahaldsins, þær bænir sem um ræðir eru *Shema* og *Tefillah* :

- A. The morning prayer [may be recited] until midday.
- B. R. Judah says, "Until the fourth hour."
- C. The afternoon prayer [may be recited] until the evening.
- D. R. Judah says, "Until midday."
- E. The evening prayer has no fixed [time].
- F. And [the prayers] of the additional service [may be recited] at any time during the day.
- G. R. Judah says. "Until the seventh hour" (*m. Ber.* 4.1).

²¹⁹ Jón Ma. Ásgeirsson, „Complex and Community: From the Prophets of Q to the Scribe(s) of St. Matthew or Vice Versa,“ í *The Formation of the Early Church* (ritstj. Jostein Ådna; WUNT 183; Tübingen: Siebeck, 2005), 104 o.áfr.

Án þess að fara ýtarlega út í rökfræði rabbínskrar ritskýringar má hér ljóst vera að gengið er út frá ákveðnu áhrifavaldi í textanum sem ekki er gerð frekari grein fyrir. Persónur á borð við rabbínann Júda, eru ekki kynntar í textunum heldur er gert ráð fyrir að hann sé kunnur þeim sem fást við textann. Ákveðinn texti er hafður orðréttur eftir honum sem e.t.v. endurspeglar hina munnlegu tilurð textans. Sé haldið áfram með hina rabbínsku ritskýringu um þessi sömu efni:

The question was raised: If a man erred and did not say the afternoon *Tefillah*, should he say it twice in the evening? Should you argue from the fact that if he erred in the evening he prays twice in the morning, [I may reply that] this is because it is all one day, as it is written, *And there was evening and there was morning, one day*; but in this case, prayer being in the place of sacrifice, since the day has passed the sacrifice lapses (*b. Ber. 26a.*).

Þessi kafli er úr hinum babýlónska *Talmúd* (600 e. Kr) en í honum má sjá kunnuglegar aðfarir. Hér má sjá hvernig dregnar eru ályktanir af ákveðnum ritningarstöðum með því að vísa beint í hann með aðfaraorðunum „eins og stendur skrifað“ (e. *as it is written*), í þessu tilviki í fyrri sköpunarsögu Fyrstu Mósebókar. Í rabbínskum rökræðum var ólíkum ritningarstöðum oft varpað fram á víxl í leit að niðurstöðu enda svo mælt fyrir um í þeim reglum sem um ritskýringuna giltu. Rökræður djöfulsins og Jesú í freistingarfrásögunni fylgja þessari aðferð þar sem þeir vitna sitt á hvað í texta úr hinum hebresku ritningum. Þennan framsetningarmáta má einnig sjá í texta úr *Talmúd* kenndum við Jerúsalem (300 e. Kr.) sem minnir óneitanlega á einn þeirra texta Matteusarguðspjalls sem hugað var að hér áður:

Rabbi Leazar taught: “Three actions cancel out a harsh decree [of punishment from Heaven.] These are prayer, righteousness [i.e., giving charity or almsgiving], and repentance. All three are mentioned in one verse (2. Chron 7:14), ‘if my people who are called by my name will humble themselves, and pray...’ This refers to prayer! ‘and seek my face,’ This refers to righteousness, which is further proven by Psalm 17:15, where it is said, ‘As for me, I shall behold your face in righteousness.’ Finally the words, ‘...and turn from their wicked ways,’ refers to repentance [i.e. fasting]! If an individual will do

all three, the promise in Scripture is, 'then I will hear from heaven, and will forgive their sin and heal their land' (2 Chron. 7:14)" (y. *Ta'an* 65b).²²⁰

Hér láta efnislegar hliðstæður við sjötta kafla Matteusarguðspjalls vissulega á sér kræla, þær má vitaskuld skýra með ýmsum hætti en athyglisvert er að huga að því hvernig efnið er sett fram í hvoru tilfellingu fyrir sig. Ölmusa, bæn og fasta voru talin til eftirbreytni en forsenduna fyrir því er að finna í eldri ritum Ísraelsþjóðarinnar. Í hvorum tveggja textanum er verið að vinna með hugmyndina um æskilega breytni sem skyldi hrinda í framkvæmd með þessum tilteknu trúarsíðum. Rabbínanum Leazar eru lögð orðin í munn þar sem hann setur efnið fram samkvæmt hinum rabbínsku ritskýringarreglum og vísar beint í ritningarnar og hvetur til góðra verka á þeim grundvelli. Orðræða kennarans Jesú er eilítið lausari í reipunum; hvatningarorðin til föstu og bænahalds eru sett í nýtt samhengi með aðferðum hellenískrar mælskufræði við atburðarás þar sem ákveðinn einstaklingur heldur ræðu á tilteknum stað. Engum dylst þó að ræðan endurómar ákveðna hefð sem allir er komust í tæri við Matteusarguðspjall hljóta að hafa þekkt. Sú hvatning sem Jesús kom til skila í Fjallræðunni skilar sér hér í lagaefni sem margir myndu fyrirfram flokka sem þurran bókstaf úr rabbínskri þrætubókarlist.

Bent hefur verið á að röksemdafærsla sem fylgdi aðferðum hellenískrar mælskufræði hlyti ekki hljómgrunn meðal þeirra sem vanir væru hinum rabbínsku ritskýringarreglum.²²¹ Það þarf e.t.v. ekki að koma á óvart í ljósi þeirrar samþættingar á munnlegri og ritaðri menningu sem tíðkaðist meðal rabbínskra ritskýrenda að fyrir þeim hafi miðlunarleiðir annars menningarumhverfis virst framandi. En þau sjónarmið sem þeir komu til leiðar með sínum ritskýringarreglum virðast einnig hafa fundið sér farveg meðal þeirra sem höfðu tileinkað sér aðferðir hinna hellenísku mælskufræði. Og eins

²²⁰Tilvitnun fengin úr Young, *Meet the Rabbis*, 70.

²²¹ „Jewish scholarship has shown that much of the overall argumentation in the Gospels would not persuade people who were specialists in rabbinic argumentation...“ Robbins, *Tapestry of Early Christian Discourse*, 61.

og sjá má af skoðun fáeinna rabbínskra texta út frá greiningarhugtökum textatengslanna virðast þær miðlunaraðferðir ekki hafa verið svo ólíkar þrátt fyrir allt. Á þessum forsendum hafa ýmsir fræðimenn skoðað hinar rabbínsku ritskýringarreglur í ljósi hinnar hellenísku mælskufræði. Hafa sumir jafnvel komist að þeirri niðurstöðu að þvert á niðurstöður þeirra gyðinglegu rannsókna (e. *Jewish scholarship*) sem Robbins minnst á í bók sinni²²² hafi hin helleníska mælskufræði hreint ekki verið svo framandi í hinu rabbínska menningarumhverfi, miklu heldur hafi hinar rabbínsku ritskýringarreglur verið grundvallaðar á slíkum aðferðum.²²³

Eins og sjá má af yfirferðinni yfir hinn margvíslega lögmálsskilning í síðgyðingdómi í fyrsta kafla þessarar ritgerðar gat lögmálsefni birst á ýmsan hátt, grundvallað á ólíkum ritum, auk þess var misjafnt hvað lögmálshugtakið fól í sér. Lögmálsskilningur Matteusarguðspjalls þarf ekki að hafa verið svo ólíkur þeirra gyðinglegu hópa sem lögðu hvað mest upp úr túlkun og tileinkun lögmálsins. Ekki einungis virðist höfundurinn oft hafa nýtt sér tækifærið og sveigt þær heimildir sem hann vann með nær hugmyndafræði þeirra heldur virðist sem svo að þær túlkanir og ritskýringar sem í formi hins rabbínska lagaefnis, urðu að táknmyndum gyðinglegrar lögmálshyggju, hafi tekið á sig þá mynd sem sjá má í Matteusarguðspjalli og mótast allra helst af því menningarumhverfi sem textinn varð til í. Varast ber þó að gera of mikið úr þessum mun því eins og sjá má hér að ofan ná hugtök hellenískrar mælskufræði yfir ýmsar framsetningaraðferðir hins rabbínska lagaefnis sem gefur vísbendingar um að þar sé e.t.v. ekki jafn langt á milli og oft hefur verið látið í veðri vaka.

²²² Ibid.

²²³ Sjá umræðu hjá Froehlich, *Biblical Interpretation in the Early Church*, 4.

4.2 Föstur og bænir: Það sem ólíkt er

Nú kynni einhver að grípa inn í með fullyrðingum á borð við: „Hvað á það að þýða að einblína með þessum hætti á rabbínsk skrif?“²²⁴ Matteusarguðspjall er í Nýja testamentinu. Skrifað á grísku af kristnum manni, já það er kristið rit í kristnu ritasafni!“ Mörgum gæti þótt óþarfi að taka þessa þætti fram en raunin er sú að þegar kemur að vinnu með texta Nýja testamentisins eru fyrirframgefnar forsendur á borð við þessar til þess gerðar að beina umræðunni inn á brautir þar sem flokkar og fastmótaðar hugmyndir fá að ráða förrinni. Í samræmi við hugmyndir Smith verður hér lagt til að allar slíkar hugmyndir verði lagðar til hliðar að sinni og gleðinni í samanburðinum leyft að ráða för.

Þegar horft er yfir hið trúarlega umhverfi síðgyðingdómsins og hinar ýmsu hefðir hans athugaðar kenndi þar ýmissa grasa. Matteusarguðspjall fellur vel að þeim hugmyndum sem þá áttu upp á pallborðið. Höfundur þess gerir mikið úr textum sem fela í sér jákvætt viðhorf til trúaratriða á borð við musterið í Jerúsalem og lögmálið á sér sinn samastað, vissulega segir guðspjallið söguna af Jesú frá Nasaret sem hefur án nokkurs vafa valdið usla meðal margra Gyðinga og myndu margir telja viðhorfið til hans óræka staðfestingu þess að um kristið rit sé að ræða. Burt séð frá því að lýsingarorðið „kristinn“ endurspeglar orðræðu sem ekki er hægt að færa upp á þær aðstæður sem Matteusarguðspjall spratt upp í, þá má einnig benda á að að persóna Jesú er mjög í ætt við þá mynd sem dregin er upp af gyðinglegum kennara og hinar löngu beinu ræður eru í ætt við rabbínska orðræðu og ritskýringaraðferðir. Hafa ýmsir fræðimenn bent á í því samhengi að sú „kristisfræði“ sem greina má í

²²⁴ Áður en haldið er lengra í efnislegru umfjöllun um hina rabbínsku texta er e.t.v. rétt að minnst á að það eru engan veginn einu gyðinglegu hefðirnar sem koma til greina þegar farið er út í samanburð sem þennan. Einnig væri mögulegt að huga að hugmyndum Fílóns frá Alexandríu eða líta til hefða Síraksbókar svo dæmi séu tekin en að þessu sinni verður umfjöllunin einskorðuð við rabbínskt lagaefni sem mögulegan fulltrúa tiltekinnar gyðinlegrar hefðar sem Matteusarguðspjall gæti átt samleið með.

guðspjallinu þurfi ekki að marka neins konar aðskilnað frá trúarlegu umhverfi guðspjallsins.²²⁵

Hverjum þeim sem les Matteusarguðspjall má samt sem áður vera ljóst að höfundinum er í nöp við ákveðna hópa sem hann mælir hiklaust í mót við ýmis tækifæri.²²⁶ Honum er mikið í mun að aðgreina sig frá fræðimönnum og faríseum en því má ekki gleyma að einmitt þar sem mest er gert úr muninum skilur oft minnst á milli. Sú staðreynd, að „við,“ þ.e. Matteus og félagar hans settu sig svo ákveðið upp á móti „hinum,“ þ.e. faríseunum, er jafnvel enn ein vísbendingin um skyldleikann þar í millum. En eitthvað var það sem skildi þarna á milli, hvað það var er öllu erfiðara að henda reiður á.

Það liggur þess vegna beinast við að taka textann til skoðunar eins og hann kemur fyrir sjónir og ganga ekki út frá neinu sem gefnu. Það eina sem hér liggur fyrir eru textarnir og viðfangsefni þeirra, föstur og bænir. Til að byrja með er grundvallarspurningin, hvað er ólíkt með þeim textum sem athugaðir hafa verið úr Matteusarguðspjalli og svo viðhorfi hinna rabbínsku heimilda til þessara trúaratriða.

Í rabbínskri guðfræði voru föstur og bænir mikilvægir þættir. Ekki einungis vegna þess gildis sem þessir þættir trúarlífsins höfðu í sjálfum sér fyrir samband einstaklingsins við Guð, einnig voru það föstur og bænir sem komu í stað fórnarþjónustunnar í musterinu eftir að það var lagt í eyði.²²⁷ Í *Berakoth* kafla Talmúd segir eftirfarandi:

R. Eleazar also said: Fasting is more efficacious than charity. What is the reason? One is performend with man's money, the other with his body.

R. Eleazar: also said: Prayer is more efficacious than offerings, as it says, *To what purpose is the multitudes of your sacrifices unto Me*, and this is folowed by, *An when ye spread forth your hands (b. Ber. 32b)*.

²²⁵ T.d. Saldarini, *Matthew's Community*, 112, 121.

²²⁶ Sbr. 23. kafla guðspjallsins og viðar.

²²⁷ Roy A. Stewart, *Rabbinic Theology: An Introductory Study* (Edinborg; London: Oliver & Boyd, 1961), 125-126. Kemur einnig fram í *b. Ber. 26a* sem sjá má hér að ofan.

„Hvað getur maðurinn gert?“ Jacob Neusner hefur haldið því fram að sú spurning sé sem rauður þráður í *Mishnah*.²²⁸ Hvað getur maðurinn gert nú til þess að þóknast Drottni sínum og viðhalda réttu sambandi við hann? Ritið endurspeglar þær aðstæður að einn mikilvægasti máttarstólpi síðgyðingdómsins var brostinn, musterið var fallið, dvalarstaður Guðs á jörðu rústir einar. Hinn rabbínski gyðingdómur kom fram á sjónarsviðið sem viðbrögð við þessu mikla áfalli og rabbínarnir leituðu svara við öllum spurningum sem vöknudu og knúðu á hinn trúaða sem áður hafði beint sjónum sínum að mustershæðinni. *Mishnah* er minnisvarði um þessar hugsanir og áhrif bálksins svo mikil að þau rabbínsku skrif sem fylgdu í kjölfarið, *Talmúd* og *Midrash* endurspeglar þær greinilega með einum eða öðrum hætti.

Eins og fórninni var ætlað að friðþægja og tjá iðran, hreinsa manninn af syndum sínum, skyldi fastan og bænin einnig hreinsa og koma á réttu sambandi milli manns og Guðs. Þetta kemur greinilega í ljós í eftirfarandi kafla úr *Mishna* þar sem fjallað er um *Yom Kippur*, dag friðþægingarinnar og virkni föstunnar lýst:

- A. This exegesis did R. Eleazar b. Azariah state: “*From all your sins shall you be clean before the Lord (Lev. 16:30)- for transgressions between man and the Omnipresent does the Day of Atonement atone. For transgressions between man and his fellow, the Day of Atonement atones, only if the man will regain the good will of his friend.*”
- B. Said R. Aqiba, “Happy are you, O Israel. Before whom are you made clean, and who makes you clean? It is your Father who is in heaven.”
- C. “as it says, *And I will sprinkle clean water on you, and you will be clean (Ez. 36:25).*”
- D. „And it says, *O Lord, the hope [miqweh = immersion pool] of Israel (Jer. 17:13)- Just as the immersion pool cleans the unclean, so the Holy One, blessed be he, clean Israel (m. Yoma 8.9).*

Hér kemur greinilega í ljós hversu mikilvæg fastan var til þess að maðurinn yrði hreinn á nýjan leik í augum Guðs. Eftir að fórnarathafnir mustersins lögðust af

²²⁸ „The Mishnah’s evidence presents a Judaism which at its foundations and through all its parts deals with a single fundamental question: What can man do?“ *Judaism: The Evidence of the Mishnah* (Chicago, IL: Wipf & Stock, 2003 [1981]), 282.

hefur gildi hennar tvímælalaust aukist til muna. Varast skal þó að draga þá ályktun að hér hafi verið um innantóm verk að ræða heldur varð iðranin að verða sönn og einlæg eins og eftirfarandi texti úr *Talmúd* gefur til kynna:

R. Adda b. Ahaba said: One who has sinned and confesses his sin but does not repent may be compared to a man holding a dead reptile in his hand, for although he may immerse himself in all the waters of the world his immersion is of no avail unto him... (b. *Ta'an* 16a).

Sambærilegt gildi bænarinna sem staðgengill musterishelgihaldsins kemur einnig vel í ljós í eftirfarandi *Talmúd* kafla þar sem því er haldið fram að bænahald jafnist á við að reisa altari og færa þar fórn til hreinsunar:

R. Hiyya b. Abba said in the name of R. Johanan: If one consults nature and washes his hands and puts on *tefillin* and recites the *Shema* and says the *tefillah*, Scripture accounts it to him as if he had built an altar and offered a sacrifice upon it, as it is written, *I will wash my hands in innocency and I will compass Thine altar, O Lord*. Said Raba to him: since it is written, *I will wash in purity* and it is not written, 'I will wash my hands' (b. *Ber.* 15a).

Þrátt fyrir að vissulega sé viðhorfið til musterisins jákvæðara en tíðkast í mörgum öðrum ritum Nýja testamentisins þá virðist þessi áhersla á hinn kúltúrská hreinleika ekki vera áberandi í þeim textum Matteusarguðspjalls um föstur og bænir sem hér hafa verið athugaðir. Nú kann að vera að að þessu markmiði föstu og bænna megi ganga sem vísu, höfundinum hafi ekki þótt þurfa að taka það fram en hann er alls ekki áberandi. Annað hvort er það ekki að finna eða þá að það lætur lítið fyrir sér fara. Er þá e.t.v. eitthvað sem höfundinum hefur þótt mikilvægara í samhengi föstu og bænahalds? Má vera að í þessum texta fimmta kaflans „Þar til himinn og jörð líða undir lok mun ekki einn smástafur eða stafkrókur falla úr lögmálinu uns allt er komið fram“ (5.18), sé að finna það atriði sem meiru máli skiptir í huga höfundarins. Gefa ummælin úr sjötta kafla „...og faðir þinn, sem sér í leynum, mun umbuna þér (6.4; 6.18),“

ákveðna hugmynd um gildi þessara trúaratriða í ljósi heimsslitahugmynda guðspjallsins.²²⁹

Jesús Matteusarguðspjalls kemur ekki fram með neinn gjörbreytandi lögmálsskilning né fellir hann lögmálið úr gildi, það stendur enn óhaggað í Matteusarguðspjalli. En því hefur aftur á móti verið haldið fram að hugmyndir hans um heimsslit og mikilvægi persónu hans á efsta degi kunni að hafa verkað sláandi og á skjön við hugmyndafræði ýmissa gyðinglegra hópa.²³⁰ Því hefur raunar verið fleygt að heimsslitahugmyndir Matteusarguðspjalls séu sem rauður þráður í ritinu öllu og liti alla framsetningu þess. Í leiðbeiningum sjötta kaflans og í níunda kafla guðspjallsins ómar tvímælalaust slíkur undirtónn, þó í fjarlægð sé. En eins og tekið var skýrt fram í umfjölluninni um textana hér að ofan kemur áherslan á hinn efsta dag og heimsslit hvergi greinilegar í ljós en í hinni drottinlegu bæn:

Helgist þitt nafn,
til komi þitt ríki,
verði þinni vilji, svo á jörðu sem á himni.

Jesús er látinn kenna lærisveinum sínum nýja bæn sem sennilega hefur verið ætluð sem hópbæn til þess að biðja sameiginlega. Þannig kæmi hún í stað þeirra bæna sem beðnar voru í samkunduhúsunum, blessananna átján og *Shema* (Heyr Ísrael, 5M 6.4-9). Að mörgu leyti hefur FV verið í takt við aðrar gyðinglegar bænir en að svo stutt bæn, grundvallandi fyrir það samfélag sem að baki guðspjallinu stóð, hafi verið beint jafn ákveðið til heimsslitanna verður að teljast athyglisvert.

²²⁹ Ýmsir telja að orðræðan um umbun geti vísað til heimsslita, Betz, *Sermon on the Mount*, 360. Sjá einnig umræðu hjá Davies og Allison, *Saint Matthew*, 1:584.

²³⁰ Sim, *Matthew and Christian Judaism*, 31-40. Sjá einnig N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God: Christian Origins and the Question of God*. Volume 2. (London: SPCK, 1996), 380.

Af ofangreindu má sjá ákveðna vísbendingu um að í öllum meginráttum hafi viðhorf Matteusarguðspjalls og hinna rabbínsku heimilda verið keimlíkt. Föstur og bænir bar að iðka, hvort tveggja var snar hluti trúarhefðanna. Það er ekki fyrr en skyggst er eilítið dýpra og undirliggjandi forsendur atriðanna athugaðar að ólíkindin láta á sér kræla.

Niðurlag og næstu skref

Nú þegar ýjað hefur verið að því að það sem var ólíkt með hugmyndafræði Matteusarguðspjalls og gyðinglegra hópa hafi verið heldur minna en meira, væri e.t.v. heppilegt að taka þær spurningar til umfjöllunar sem fyrir skömmu var varpað fram í örvæntingu. Þar var spurt hvort Matteusarguðspjall væri ekki kristið rit og á það minnt að það væri nú einu sinni í Nýja testamentinu, því ritasafni sem ætla mætti að væri þungamiðja í trúarlífi flestra þeirra sem kalla sig kristna. Hvers vegna fékk Matteusarguðspjall sess innan Nýja testamentisins fyrst höfundur þess lagði þó þetta mikið upp úr því sem hann átti sameiginlegt með þeim gyðinlegu hópum sem það leitaðist við að skilja sig frá?

Eins og fram hefur komið virðist guðspjallamaðurinn Matteus hafa staðið föstum fótum í hinni gyðinglegu hefð. Viðhorf hans til lögmálsins var einungis einn angi af þeirri hugmyndaflóru sem ríkti í hinu trúarlega umhverfi síðgyðingdómsins sem lýst var í fyrsta kafla ritgerðarinnar. Lögmálið, *Torah*, var nefnilega í fullu gildi í huga Matteusar. Það má bæði sjá af þeim ummælum sem hníga beinlínis að lögmálshugtakinu og lögð eru Jesú í munn en einnig af meðförum höfundarins á þeim völdu textum um föstur og bænir sem fjallað var um í þriðja hluta ritgerðarinnar. Með því að huga síðan að þessum atriðum með hliðsjón af völdum rabbínskum textum um sömu atriði kemur í ljós að þar er fjölmargt sem tónar saman, bæði að formi til og efni. Það verður því að veita þeirri spurningu athygli hvort guðspjallamaðurinn hafi átt töluverða samleið með hinum rabbínsku hefðum. Hér verður vitaskuld að slá þann fyrirvara að í þessari ritgerð var samanburðurinn einskorðaður við hinar rabbínsku hefðir en fullt tilefni er til þess að huga að öðrum hefðum, t.a.m. hugmyndum Fílóns frá Alexandríu eða hefðum Síraksbókar með sambærilegum hætti sem ekki gafst færi á í þessari ritgerð. Hvað sem því líður verður ekki horft hjá því að Matteusarguðspjalli verður best komið fyrir í hugmyndafræðilegu samhengi þar sem gyðinglegar áherslur voru í hávegum hafðar.

Sé horft til þess sem í hönd fór á fyrstu öldum e. Kr. má vel finna áherslum sem þessum stað innan þeirra trúarbragða sem þá voru í mótun og tekin að hverfast um persónu Jesú frá Nasaret með einum eða öðrum hætti. Á fyrstu öld komu fram hópar sem tóku boðskap hans fagnandi og litu á hann sem son Guðs en vildu samt sem áður halda í þær reglur og siði sem þeir höfðu svo lengi lifað samkvæmt og í samræmi við hina gyðinglegu hefð. Hugmyndir eins og musteríð og lögmálið voru höfð í heiðri, hreinleikareglur og umskurn höfðu enn vægi. Heimildir um það þarf ekki að sækja lengra en í Nýja testamentið sjálft, t.a.m. í bréf Páls eða Postulasöguna þar sem Páll og stólparnir í Jerúsalem takast á um m.a. þessi áhersluatriði.²³¹ Í víðara sögulegu samhengi má ljóst vera að sjónarmið Páls höfðu yfirhöndina, það má einfaldlega sjá með því að renna augum yfir efnisyfirlit Nýja testamentisins.

Það þýðir þó ekki að þau sjónarmið sem hinir síðarnefndu stóðu fyrir, þ.e. söfnuðurinn í Jerúsalem o.fl., hafi horfið af sjónarsviðinu og raddir fulltrúa þeirra hljóðnað að fullu. Fegurðin í fjölbreytninni ríkti enn. Áfram voru til hópar sem litu á Jesú sem meistara og/eða messías en um leið skilgreindu þeir sjálfa sig sem hluta af hinni útvöldu þjóð þar sem hreinleikareglur og lögmálshlýðni voru enn í fullu gildi. Um þessar hugmyndir vitna hin ýmsu rit og veita innsýn í þennan meið trúarbragða sem voru að spretta fram á þessum fyrstu öldum e. Kr. Í *Adversus haereses* (180 e. Kr.) Írenaeusar frá Lýon (130-200) er fyrst minnst á flokk ebíóníta²³² en þeir hafa löngum verið málaðir upp sem fulltrúar þeirrar „villu“ að láta gyðinglegar áherslur á borð við lögmálshlýðni og hreinleikalögmál njóta sín um of.²³³ Heimildum ber saman um að ebíónítar hafi haldið því fram að Kristur hafi verið getinn af manningum Jósef; þar að auki aðhyllist þeir lögmálið, umskurn tíðkast meðal þeirra, haldið

²³¹ T.a.m. Post 15.1-29 og Gal 2.1-10. Sjá nákvæma umfjöllun um Pálsbréfin og Postulasöguna sem heimildir um þessa deilu hjá Hartin, *James of Jerusalem*, 45-86.

²³² Á þá minnst einnig Órígenes frá Alexandríu (185-254), Hippólýtus frá Róm (170-236) og Evsebíus frá Caesareu (263-339).

²³³ Einar Sigurbjörnsson, *Kirkjan játar* (2. útg.; Reykjavík: Útgáfan Skálholt, 1991 [1980]), 43.

var upp á hvíldardaginn o.fl. Jafnframt notist þeir við útgáfu af Matteusarguðspjalli sem þeir segja vera ritað „samkvæmt Hebreum.“²³⁴ Í ritinu *Panarion*, eftir Epífaníus frá Salamis (315-403), er hugmyndum ebíóníta gerð enn ýtarlegri skil en hjá fyrirrennrum hans og auk þess er þar fyrst minnst á hóp nasarea sem í hefðbundinni umræðu eru ætlaðar sambærilegar áherslur og ebíónítum. Um nasarea fjallar einnig Híerónýmus (347-420) en þessar heimildir eru til marks um að hópar sem þessir hafi enn verið í fullu fjöri þegar komið er fram á fjórðu og fimmtu öld a.m.k.

Auk þessara vitnisburða kirkjufedeðrana verður jafnframt ekki hjá því komist að minnst á *Skugga-Klemensarritin* (e. *The Pseudo-Clementine literature*) sem kennd eru við Klemens, biskup í Róm undir lok fyrstu aldar. Ritin eru talin hafa komið fram á fjórðu öld í þeirri mynd sem þekkt er en byggja á heimildum frá þriðju öld.²³⁵ Þar koma fyrir margs konar stef sem tengja mætti við hinn gyðinglega arf: persóna Móse hefur töluvert vægi, hlýðni við lögmálið er boðuð bæði í siðferðilegum eignum og þeim er snerta matarvenjur o.fl. Samt sem áður virðast helgiathafnir á borð við skírn hafa tíðkast meðal þeirra sem að baki ritinu stóðu og persóna Jesú jafnframt í hávegum höfð, hann var kennarinn sem gat leitt hina villuráfandi sauði til frelsunar.²³⁶

Af þessu má sjá að gyðingleg trúaratriði gátu vel farið saman með hinum nýja átrúnaði, a.m.k. að mati þeirra hópa sem hér hefur verið minnst á. Þó ekki sé oft rætt um þá í samhengi rita Nýja testamentisins virðist sú spurning réttmæt að svo komnu máli hvort samsetning ritasafnsins kunni ekki að endurspegla þá fjölbreytni sem hið trúarlega umhverfi þessara ára bjó yfir. Má ekki vera að innan Nýja testamentisins, hafi Matteusarguðspjall, í félagi við rit á borð við Jakobsbréf, einmitt verið fulltrúi þeirra sjónarmiða sem hér hefur verið lýst þar

²³⁴ Petri Luomanen, „Ebionites and Nazarenes,“ í *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts* (ritstj. Matt Jackson-McCabe; Minneapolis, MN: Fortress, 2007), 86.

²³⁵ F. Stanley Jones, „The Pseudo-Clementines,“ í *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts* (ritstj. Matt Jackson-McCabe; Minneapolis, MN: Fortress, 2007), 285.

²³⁶ Ibid., 290-297.

sem lögmálshlýðni og öðrum gyðinglegum áherslum var enn gert hátt undir höfði. Framvinda þessara mála var auðvitað flóknari en þessi örstutta umfjöllun kann að gefa í skyn, engu að síður liggur sú spurning nú í loftinu hvort fyrsta guðspjall Nýja testamentisins sé þar fyrst og fremst til þess að höfða til þeirra hópa sem stóðu hvað næst húsi Ísraels?

Heimildaskrá

- Allison, Dale C. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis, MN: Fortress, 1993.
- Barrett, C. K. *The New Testament Background: Selected Documents*. London: SPCK, 1980 [1965].
- Betz, Hans Dieter. *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Hermeneia. Minneapolis, MN: Fortress, 1995.
- Biblían. Heilög ritning: Gamla testamentið ásamt Apókryfju bókunum. Nýja testamentið*. Reykjavík. Hið íslenska biblíufélag & JPV útgáfa, 2007.
- Boccaccini, Gabriele. *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.: With a Foreword by James H. Charlesworth*. Minneapolis, MN: Fortress, 1991.
- Boomershine, Thomas E. „Jesus of Nazareth and the Watershed of Ancient Orality and Literacy.“ Bls. 7-36 í *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Semeia 65. Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.
- Charlesworth, James H. *An Essential Guide: The Historical Jesus*. Nashville, TN: Abingdon, 2008.
- Clarence E. Glad, *Paul and Philodemus: Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Leiden & New York, NY: Brill, 1995.
- Cohen, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishna*. Philadelphia, PA: The Westminster Press, 1987.
- Davies, W. D. og Dale C. Allison. *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew Volume 1: Introduction and Commentary on Matthew I-VII*. The International Critical Commentary. Edinburgh: Clark, 1988.

- _____. *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel According to Saint Matthew Volume 3: Introduction and Commentary on Matthew XIX-XXVIII*. The International Critical Commentary. Edinburgh: Clark, 1997.
- Einar Sigurbjörnsson. *Kirkjan játar: Saga og mótun kristinna trúarjátninga og yfirlit yfir helstu kirkjudeildir kristinnar. Játningarit íslensku Þjóðkirkjunnar með skýringum*. 2. útg. Reykjavík: Útgáfan Skálholt, 1991 [1980].
- Eliot, T. S. *The Sacred Wood: Essays on Poetry and Criticism*. London: Methuen ; New York, NY : Barnes & Noble, 1960.
- Emerson, Ralph Waldo. *Selections from Ralph Waldo Emerson*. Ritstj. Stephen E. Whicher. Boston: Houghton Mifflin, 1960.
- Engberg-Pedersen, Troels. *Paul and the Stoics*. Louisville, KY & London: Westminster John Knox Press, 2000.
- France, R. T. *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.
- Froehlich, Karlfried, ritstj./ þýð. *Biblical Interpretation in the Early Church*. Sources of Early Christian Thought. Philadelphia, PA: Fortress, 1984.
- Gerhardsson, Birger. *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Acta seminarii neotestamentici uppsaliensis 22. Þýð. Eric J. Sharpe. Lund & København: Gleerup & Munksgaard, 1961.
- Gundry, Robert H. *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.
- Hagner, Donald A. *Matthew*. 2 bindi. Word Biblical Commentary 33a-33b. Waco, TX: Word Books, 1993.
- Harrington, Daniel J. *The Gospel of Matthew*. Sacra Pagina 1. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1991.
- Harris, William V. *Ancient Literacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

- Hartin, Patrick J. *James of Jerusalem: Heir to Jesus of Nazareth*. Interfaces. Collegetown, MN: Liturgical Press, 2004.
- Jackson-McCabe, Matt (ritstj.). *Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts*. Minneapolis, MN: Fortress, 2007.
- Jeremias, Joachim. *The Prayers of Jesus*. Studies in Biblical Theology 6. London: SCM, 1967.
- Jón Ma. Ásgeirsson. „Complex and Community: From the Prophets of Q to the Scribe(s) of St. Matthew or Vice Versa.“ Bls. 93-122 í *The Formation of the Early Church*. Ritstj. Jostein Ådna. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183. Tübingen: Siebeck, 2005.
- Jósefus. *Jewish Antiquities*, 12-14. Þýð. Ralph Marcus. 9 bindi. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- Koester, Helmut. *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age: Volume 1. Introduction to the New Testament*. New York, NY & Berlin: De Gruyter, 1995.
- Kittel, Gerhard, og Gerhard Friedrich, ritstj. *Theological Dictionary of the New Testament*. Þýð. Geoffrey W. Bromiley. 10 bindi. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964-1976.
- Kloppenborg Verbin, John S. *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis, MN: Fortress, 2000.
- Lange, Nicholas de. *The Penguin Dictionary of Judaism*. Penguin Reference. London: Penguin Books, 2008.
- Laub, Gillian. „The Pope’s Favourite Rabbi,“ *Time* (maí 2007): sótt 15. apríl, 2009. Netslóð: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1625183-2,00.html>.
- Levine, Amy-Jill. *The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus*. New York, NY: HarperSanFrancisco, 2006.

- Luz, Ulrich. *Das Evangelium Nach Matthäus* 1. Teilband (*Mt 1-7*). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1. Zürich und Braunschweig: Benziger Verlag AG, 1989.
- Malherbe, Abraham J. „Gentle as a Nurse:” The Cynic Background to I Thess ii.“ *Novum Testamentum* 12 (1970): 203-217.
- Meier, John P. *Law and History in Matthew’s Gospel: A Redactional Study of Mt. 5.17-48*. Analecta biblica 71. Róm: Biblical Institute Press, 1976.
- Neusner, Jacob. *Judaism in the Beginning of Christianity*. Philadelphia, PA: Fortress, 1984.
- _____. (pýð). *The Mishnah: A New Translation* (New Haven, CT & London: Yale University Press, 1988).
- _____. “Introduction: What is a Judaism?” Bls. 1-9 í *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*. Ritstj. Bruce Chilton og Jacob Neusner. Louisville, KY & London: Westminster John Knox Press, 2001.
- _____. *The Making of the Mind of Judaism: Rabbinic Judaism’s Generative Logic*, Vol 1. Atlanta, GA: Scholars Press, 2002.
- _____. *The Classics of Judaism*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995.
- _____. „The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70 CE: An Overview.“ Bls. 297-312 í *In Quest of the Historical Pharisees*. Ritstj. Jacob Neusner og Bruce Chilton. Waco, TX: Baylor University Press, 2007.
- _____. „The Pharisaic Agenda: Laws Attributed in the Mishna and the Tosefta to Pre-70 Pharisees.“ Bls. 313-328 í *In Quest of the Historical Pharisees*. Ritstj. Jacob Neusner og Bruce Chilton. Waco, TX: Baylor University Press, 2007.
- Nickelsburg, George W. E. „Introduction: The Modern Study of Early Judaism.“ Bls. 1-30 í *Early Judaism and Its Modern Interpreters*. Ritstj. Robert A. Kraft og George W. E. Nickelsburg. Philadelphia, PA: Fortress, 1986.

- Robbins, Vernon K. „Oral, Rhetorical, and Literary Cultures: A Response.“ Bls. 75-94 í *Orality and Textuality in Early Christian Literature*. Semeia 65. Atlanta, GA: Scholars Press, 1995.
- _____. *The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology* (London & New York, NY: Routledge, 1996).
- Robinson, James M., Paul Hoffmann og John S. Kloppenborg (ritstj.). *The Critical Edition of Q: Synopsis Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas*. Hermeneia. Minneapolis, MN & Leuven: Fortress & Peeters, 2000
- Saldarini, Anthony J. *Matthew's Christian-Jewish Community*. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1994.
- _____. *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society: A Sociological Approach*. Wilmington, DE: Glazier, 1988.
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* Minneapolis, MN: Fortress, 1977.
- _____. *Judaism: Practice and Belief 63 BCE – 66 CE*. London: SCM, 1992.
- _____. „Common Judaism Explored.“ Bls. 11-23. í *Common Judaism: Explorations in Second-Temple Judaism*. Ritstj. Wayne O. McCready og Adele Reinhartz. Minneapolis, MN: Fortress, 2008.
- Schweizer, Eduard. *The Good News according to Matthew*. Þýð. David E. Green. London: John Knox Press, 1976.
- Sigurjón Árni Eyjólfsson. *Hver er Jesús?: Nútíma hugmyndir um Jesú frá Nasaret*. Reykjavík: Skálholtsútgáfan, 1995.
- Sim, David C. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism*. Studies of the New Testament and Its World. Edinborg: Clark, 1998.
- Skarsaune, Oskar. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.

- Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1982.
- _____. *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago Studies in the History of Judaism. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1990.
- _____. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago, IL & London: The University of Chicago Press, 2004.
- Smith, Morton. „Palestinian Judaism in the First Century.“ Bls. 67-81 í *Israel: Its Role in Civilization*. Ritstj. Moshe Davis. New York, NY: Israel Institute of the Jewish Theological Seminary, 1956.
- Snodgrass, Klyne. „Matthew and the Law.“ Bls. 536-554 í *The Society of Biblical Literature 1988 Seminar Papers*. Society of Biblical Literature Seminar Papers 27. Atlanta GA: Scholars Press, 1988.
- Stewart, Roy A. *Rabbinic Theology: An Introductory Study*. Edinborg; London: Oliver & Boyd, 1961.
- Strack, Hermann L., og Paul Billerbeck. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 6 bindi. München: Beck, 1922-1961.
- Talmud: Hebrew-English edition of the Babylonian Talmud*. (30 bindi; London: Soncino Press, 1990).
- Urban, Hugh B. „Making a Place to Take a Stand: Jonathan Z. Smith and the Politics and Poetics of Comparison.“ *Methods & Theory in the Study of Religion* 12 (2000): 339-378.
- Vermes, Geza. *Jesus the Jew*. London: SCM 1973.
- _____. „The Religious Ideas of the Community.“ Bls. 67-90 í *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. Þýð. Geza Vermes. Endursk. útg. London: Penguin Books, 2004 [1968].
- Wright, N. T. *Jesus and the Victory of God: Christian Origins and the Question of God*. Volume 2. London: SPCK, 1996.

Wright, R. B. „Psalms of Solomon (First Century B.C.),“ A New Translation and Introduction. Bls. 639-670 í *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume 2: *Expansions of the „Old Testament“ and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Anchor Bible Reference Library. Ritstj. James H. Charlesworth. New York, NY: Doubleday, 1985.

Young, Brad H. *Meet the Rabbis: Rabbinic Thought and the Teaching of Jesus* Peabody, MA: Hendrickson, 2007.