Sigurd Odland

Fortolkning av Johannes' evangelium

For troende og tenkende bibellesere (1933–34)

Oversatt til norsk
Gamle stier · gamlestier.no

Sigurd Odland: *Fortolkning av Johannes' evangelium* (For troende og tenkende bibellesere (1933–34)).
Tekstene er frie fordi forfatterne døde for mer enn 70 år siden. Oversettelsene er eget arbeid.
Bibelsitatene er fra Norsk Bibel 88/07.
Boka kan leses, skrives ut og deles fritt. Den nyeste utgaven finnes alltid på gamlestier.no.
Utgave 25. november 2026.

Innhold

Forord 1
Innledning 2
Evangeliets prolog (1,1–18) 46
Jesu offentlige virksomhet, første avsnitt (1,19–2,11) 79
Jesu offentlige virksomhet, annet avsnitt (2,12–4,54) 109
Jesu offentlige virksomhet, tredje avsnitt (kap. 5–12) 182
Jesu utgang av verden, første avsnitt (kap. 13–17) 390
Jesu utgang av verden, annet avsnitt (kap. 18–20) 486
Anhanget (kap. 21) 557
Om Sigurd Odland 579
Ordforklaringer 580

Forord

Forord

For to år siden fikk jeg, tross fremskreden alder og et betydelig svekket helbred, gitt ut min fortolkning av Hebreerbrevet. Da var jeg nærmest tilbøyelig til å tro at min virksomhet som populærvitenskapelig utlegger av nytestamentlige skrifter dermed var avsluttet. Når jeg likevel, med takk til Gud, i år kan sende ut første halvdel av en fortolkning av Johannesevangeliet, kommer det av at helsen min har bedret seg så mye at jeg siden begynnelsen av dette året har kunnet bruke tre–fire timer daglig på litterært arbeid.

Og når jeg har valgt å fortolke nettopp dette evangeliet, er det fordi jeg gjennom årene, og ikke minst de siste to–tre årene, har fått tallrike oppfordringer til å gi en utleggelse av dette skriftet. Det er på flere måter overordentlig betydningsfullt, men også svært krevende å fortolke.

Jeg har nok grunn til å frykte at noen av leserne mine vil finne framstillingen også i dette verket nokså tunglest enkelte steder. Likevel håper jeg at det – så sant Gud legger sin velsignelse til – kan tjene troende og tenkende bibellesere som et brukbart hjelpemiddel til en dypere forståelse av denne delen av Den hellige skrift. Om Gud gir liv og helse, er tanken at annen halvdel av verket skal kunne foreligge på trykk innen neste jul.

November 1933
Sigurd Odland

Innledning

1. Evangeliets forfatter – del 1

Som en del av leserne mine sikkert vet, har spørsmålet om hvem som har skrevet vårt fjerde evangelium – vanligvis kalt det johanneiske spørsmål – lenge vært et av de sterkest omstridte i den vitenskapelige forskningen på nytestamentlig område, og det er det ennå i dag.[1]

Når vi her skal prøve å finne det rette svaret på dette spørsmålet, vil vi begynne med å se på de historiske vitnesbyrdene.

Da er det naturlig først å nevne at det allerede i første halvdel av 2. århundre finnes tydelige spor av at man kjente vårt evangelium. Altså fantes det på den tiden – noe som nå også er temmelig alminnelig anerkjent. Slike spor finner vi hos Papias i hans verk «Utleggelse av Herrens ord» fra omkring 125 (eller kanskje noe senere), og hos Justin martyr fra omkring midten av århundret. Ja, et stadig økende antall forskere hevder, og sikkert med rette, at allerede Ignatius i brevene sine fra omkring 115 viser seg sterkt påvirket av Johannesevangeliet.

Ingen av disse kirkemennene nevner likevel forfatteren ved navn. Det gjør derimot de som senest omkring 130 ga evangeliet overskriften «etter Johannes». Denne overskriften var påviselig alminnelig brukt i avskriftene i 2. århundre og senere, og den ble uten tvil føyd til da man på den tiden – etter all sannsynlighet i Lilleasia – samlet våre fire evangelier og utelukket alle andre lignende skrifter (jf. Luk 1,1 ff.).

[1] I et populærvitenskapelig skrift jeg ga ut for ti år siden, «Johannes-evangeliets ekthet», har jeg allerede forsøkt å gi en noe mer inngående framstilling og vurdering av de viktigste grunnene som i nyere tid er blitt anført fra kritisk hold mot at apostelen Johannes skrev vårt evangelium. Ettersom jeg likevel ikke tør regne med at flertallet av dem som kommer til å lese denne «fortolkningen av evangeliet», kjenner det skriftet, har jeg funnet det riktigst her å gjengi hovedinnholdet av det jeg den gangen fant grunn til å framholde, med noen få tillegg. Den som ønsker nærmere beskjed, tillater jeg meg kanskje å vise til det nevnte skriftet.

Riktignok sier ikke denne overskriften («etter Johannes») i seg selv hvilken Johannes man hadde i tankene. Men ut fra det vi ellers vet fra overleveringen om evangeliets forfatter, kan det ikke være tvil om at det nettopp var apostelen Johannes man mente.

I den litteraturen som er bevart for oss, møter vi først fra annen halvdel av århundret uttrykkelige vitnesbyrd om at man overalt i kirken betraktet vårt evangelium som et verk av apostelen Johannes. Flere av disse vitnesbyrdene uttrykker ikke bare vitnets personlige mening, men hviler på eldre historisk overlevering.

I sitt hovedverk «Mot kjetteriene» fra omkring 185 kaller Irenæus ganske likefram vårt evangelium et verk av apostelen Johannes, skrevet i Efesus. I sine yngre år sto han i forbindelse med Polykarp, biskop i Smyrna († i svært høy alder i 155), og med andre «gamle» i Lilleasia. Vi kan derfor trygt gå ut fra at uttalelsene hans hviler på det han hadde hørt av disse «gamle» (på gresk *presbyteroi*). Det var menn som levde igjen fra den forrige generasjonen, og som etter det Irenæus forteller, hadde vært disipler av apostler og særlig hadde omgåttes apostelen Johannes.

Kritikerne påstår at Irenæus bygde på en forveksling mellom apostelen Johannes og en annen kirkemann i Lilleasia, en forveksling som skal ha skjedd allerede svært tidlig. At denne påstanden ikke holder, skal vi vise nedenfor i en annen sammenheng. Her skal bare nevnes at vi i den østlige kirken på Irenæus' tid finner det samme synet på evangeliets forfatter hos menn som Polykrates, biskop i Efesus, Klemens av Aleksandria († omkring 216) og Teofilus av Antiokia.

Vender vi oss så til den vestlige kirken i 2. århundre, finner vi apostelen Johannes nevnt som forfatter også der. Det gjør Tertullian i Kartago († omkring 220). Han må riktignok først og fremst regnes som representant for den nordafrikanske kirken, men i dette spørsmålet er han tydelig seg bevisst at han gir uttrykk for en overlevering som var felles for hele kirken. Det gjør også den såkalte Muratoris kanon, en liste fra omkring 200 over de nytestamentlige skriftene som var anerkjent i menigheten i Roma.

Til det som her er sagt om forholdene i 2. århundre, bør vi føye følgende. For det første er det av ikke liten interesse hva vi vet om hvilken stilling vårt evangelium hadde innenfor gnostisismen i 2. århundre (om denne vranglærende retningen se mitt skrift «Den

nytestamentlige kanon», s. 29 ff.), og da særlig innenfor den grenen som Valentin og disiplene hans representerte. Valentinianerne brukte hele den samlingen av hellige skrifter som den rettroende kirken anerkjente, men med særlig forkjærlighet Johannesevangeliet.

Hos enkelte av dem finner vi evangeliet likefram betegnet som et verk av apostelen Johannes, og en av dem (Herakleon) har skrevet en hel kommentar til det. I dette må vi helt åpenbart se et vitnesbyrd om at vårt evangelium fra gammel tid også i den rettroende kirken har vært tillagt apostolisk autoritet.

For det andre regner både Eusebius (i sin kirkehistorie fra omkring 320) og Origenes († 254) Johannesevangeliet blant de nytestamentlige skriftene som alle kristne menigheter til alle tider hadde anerkjent, og sier at det er skrevet av apostelen Johannes. Begge hadde grundig kjennskap til kirkens overlevering og litteratur, både i sin egen tid og tidligere.

For det tredje hører vi bare fra ett enkelt hold i 2. århundre om en innvending mot at vårt evangelium stammer fra apostelen Johannes. I skriftet «Mot kjetteriene» nevner Irenæus at det på hans tid fantes noen som forkastet Johannesevangeliet. Det han sier nærmere om disse folkene, viser at han tenker på noen uttalte motstandere av montanismen som hørte hjemme i Lilleasia.

Montanismen var en ny retning som oppsto omkring 156 og har navnet sitt etter frygeren Montanus. Den utmerket seg blant annet ved en temmelig svermerisk, ekstatisk profeti (se om dette mitt skrift «Den nytestamentlige kanon», s. 34).

Montanus og tilhengerne hans støttet seg med forkjærlighet til Johannesevangeliet og løftet der om Talsmannen, et løfte de så oppfylt i den nye profetien til Montanus og medarbeiderne hans. Derfor lot deres fanatiske motstandere seg rive med til å påstå at et slikt skrift ikke kunne stamme fra noen apostel. De grep da til den fortvilte utveien å erklære det for et verk av Kerint, en noe yngre samtidig og motstander av apostelen Johannes – enda Kerints lære står i den mest umiskjennelige motsetning til vårt evangeliums vitnesbyrd om Kristus (om Kerint se innledningen til min fortolkning av 1 Joh, s. 184 f.).

Dette antimontanistiske partiet fikk senere av kirkelæreren Epifanius († 403) kjetternavnet «alogerne», det vil si logos-nektere. Navnet fikk de fordi de forkastet det evangeliet der Kristus kalles

«Logos» («Ordet»), men også fordi de dermed etter hans mening viste at de manglet «logos» i betydningen «fornuft». Kirken i Lilleasia lot seg imidlertid ikke det minste rokke i sin overbevisning om at apostelen Johannes var evangeliets forfatter, og denne innvendingen mot evangeliets ekthet forstummet da også i løpet av svært kort tid.

Eusebius nevner ikke engang alogerne i kirkehistorien sin, sikkert fordi han anså hele bevegelsen som altfor betydningsløs. Han tier om dem, enda han ikke kan ha vært uvitende om at en romersk kristen ved navn Gaius hadde gjort alogernes kritikk av evangeliet til sin. Gaius levde ennå i begynnelsen av 3. århundre og var også han en ivrig motstander av montanismen.

Overfor et så sterkt historisk vitnesbyrd må en ha rett til å kreve helt tvingende bevis i motsatt retning før en kan gå med på å oppgi ektheten. Men slike bevis har kritikken ikke lykkes med å legge fram.

En fordomsfri undersøkelse viser for eksempel at det ikke holder når en del forskere i den nyeste tiden har påstått at det finnes en eldgammel historisk overlevering om at apostelen Johannes led martyrdøden i Israels land allerede før år 70. I så fall kunne han umulig ha skrevet et skrift som åpenbart kjenner de tre første evangeliene våre, og som derfor tidligst kan være blitt til omkring år 80. Til begrunnelse har man ment å kunne anføre følgende.

For det første finnes det i et par svært sene håndskrifter et sitat fra Papias' verk som går ut på at Johannes («og hans bror Jakob», heter det i det ene håndskriftet) ble drept av jødene. Mot ektheten av dette sitatet kunne en nok reise forskjellige innvendinger. Men her, som i skriftet mitt om evangeliets ekthet, vil jeg nøye meg med å gjenta Harnacks spørsmål: «Hvordan kan man tro at en slik etterretning stammer fra 2. århundre og har stått i et verk som en Irenæus, en Eusebius og mange andre har lest? Skal alle disse ha fortiet denne etterretningen?»

For det andre har man vist til en syrisk martyrkalender i et håndskrift fra 411. Der står det ved 26. desember: «Stefanus, den første martyr», ved den 27.: «Johannes og Jakob, apostlene i Jerusalem», og ved den 28.: «i byen Rom Paulus, apostelen, og Simon Kefas». Her, sier man, er Johannes klart nok framstilt som martyr i Jerusalem, på samme måte som broren Jakob.

Det kan imidlertid påvises at kritikerne her har misforstått. Allerede svært tidlig var det nemlig skikk i kirken å holde minnefester for de mest framtredende apostlene like etter festen for Stefanus – og det som apostler, ikke som martyrer. Dette har både Harnack og flere andre liberale teologer framholdt.

For det tredje har man som bevis for at Johannes led martyrdøden, påberopt seg Jesu ord i Mark 10,39 (Matt 20,23). Her skal det være klart forutsatt at også Johannes skulle lide martyrdøden – eller, etter de kritikerne som mener at ordet ble lagt i Jesu munn noe senere, at han allerede hadde lidd den.

Også til dette beviset kunne det nok sies en god del. Men igjen nøyer jeg meg med å si at jeg ikke ser noe som hindrer oss i å forstå dette Jesu ord som «en lidelsesforutsigelse i alminnelighet», slik den liberale teologen professor Schürer gjorde, enda han selv bestred vårt evangeliums ekthet. Ordet forutsier altså delaktighet i Jesu lidelser generelt, og ikke nettopp martyrdøden.

Etter det som her er anført, kan en altså ikke si at det finnes noen eldgammel kirkelig overlevering med dette innholdet. Derimot har vi faktisk allerede fra 2. århundre en annen kirkelig overlevering, og den er enstemmig: Johannes tilbrakte den siste delen av livet i den romerske provinsen Asia (som omfattet de vestlige kystlandskapene i Lilleasia), nærmere bestemt i Efesus, og døde en naturlig død i begynnelsen av keiser Trajans regjering (98–117).

Likevel blir troverdigheten til denne overleveringen benektet, ikke bare av dem som lar apostelen lide martyrdøden før år 70, men også av mange andre kritikere. De påstår at apostelen aldri har vært i Lilleasia. Og ettersom en sikkert må anta at vårt evangelium er skrevet der, står vi dermed overfor enda et argument mot ektheten. Vi må derfor se litt nærmere på denne overleveringen og på hva kritikerne våre sier om den.

Ettersom Åpenbaringen helt sikkert er blitt til i Lilleasia, betyr det mye at Justin martyr, som ble omvendt til kristendommen i Efesus omkring år 130–135, uttrykkelig erklærer at den er skrevet av apostelen Johannes. Av det går det nemlig helt klart fram at apostelen etter Justins oppfatning levde i Lilleasia da han skrev dette verket.

Det eldste direkte vitnesbyrdet i litteraturen finner vi hos Irenæus. Uttalelsene hans veier desto tyngre fordi de uten all tvil hviler på det

han hadde hørt av Polykarp og de andre «gamle» i Lilleasia som han så ofte viser til (jf. ovenfor s. 8).

Ved siden av Irenæus må vi nevne et like tungtveiende vitne: Polykrates, biskop i selve Efesus, som i et brev til romerbiskopen Viktor (fra omkring 190) uttrykkelig erklærer at man i Efesus hadde apostelen Johannes' grav. Videre må vi nevne en annen kirkemann i Lilleasia, Apollonius. I et skrift fra 196 (eller 197) forteller han om en død som Johannes hadde vakt opp i Efesus.

Overleveringen om at Johannes oppholdt seg i Efesus, finner vi videre bekreftet av Tertullian i Nord-Afrika og av Klemens av Aleksandria, og i en senere tid av menn som Origenes og Eusebius. Begge hadde omfattende kjennskap til kirkens litteratur fra 2. århundre, langt ut over det som er bevart for oss fra den tiden. Men de har åpenbart ikke funnet noe i hele denne litteraturen som kunne gjøre det tvilsomt at overleveringen er riktig.

En skulle tro at slike vitnesbyrd av seg selv måtte utelukke enhver tvil om at overleveringen er pålitelig. Det virker jo umiddelbart nokså uforståelig hvordan en slik overlevering skulle ha kunnet oppstå og holde seg – og det i selve Lilleasia – hvis den ikke bygde på et faktisk forhold. Ja, den skulle til og med ha vunnet alminnelig tiltro i selve menigheten i Efesus, der man jo i så fall måtte vite at apostelen aldri hadde oppholdt seg.

Og framfor alt: Hvordan skulle en mann som Polykarp ha kunnet fortelle om sin personlige omgang med Johannes i Lilleasia, slik Irenæus beretter, hvis Johannes ikke hadde vært der?

Kritikerne våre påstår likevel å vite bedre. Hele denne overleveringen, sier de, beror i virkeligheten på en forveksling. Allerede i begynnelsen av 2. århundre, eller kanskje enda noe tidligere, skal en annen mann ved navn Johannes, som hadde en ledende stilling i kirken i Lilleasia, ha blitt forvekslet med apostelen Johannes. Det er denne andre Johannes som Polykarp har omgåttes. Men Irenæus var påvirket av den rådende forvekslingen og har feilaktig trodd at Polykarp hadde talt om apostelen Johannes.

Her må vi da først spørre hvordan man vet at det på den tiden har vært en slik annen framtredende Johannes i Lilleasia. Kritikerne pleier da særlig å vise til en uttalelse fra forordet til Papias' verk «Utleggelse av Herrens ord», som Eusebius har bevart. I dette forordet,

der Papias åpenbart henvender seg til en bekjent som han tilegner skriftet sitt, heter det:

«Jeg vil ikke nøle med også å skrive ned, sammen med fortolkningene, alt det jeg i sin tid nøye har lært av de gamle (på gresk *presbyteroi*, det vil si de eldre, mennene fra den forrige generasjonen) og nøye har prentet inn i hukommelsen, idet jeg går god for at det er sant (det vil si at det jeg gjengir etter hukommelsen, er sant) … Men hvis det noen gang også kom noen til meg som hadde fulgt (det vil si vært disippel av) de gamle, spurte jeg meg for om de gamles ord: hva Andreas eller hva Peter hadde sagt, eller hva Filip eller hva Tomas eller Jakob eller hva Johannes eller Matteus eller noen annen av Herrens disipler hadde sagt, og om hva Aristion og den gamle («presbyteren») Johannes, Herrens disipler, sa.»

Det er altså i dette Papias-sitatet så mange nyere forskere mener å finne en annen Johannes i Lilleasia enn apostelen. De kaller ham vanligvis presbyteren Johannes. Ordet «presbyter» tar de da ikke i betydningen menighetseldste, men i den betydningen det har i første punktum av sitatet, altså «den gamle», mannen fra den forrige generasjonen. Spørsmålet blir da om denne forståelsen av Papias' ord er riktig.

Som vi ser av første punktum i sitatet, besto hoveddelen av Papias' verk av hans egne «fortolkninger» av Jesu ord. Hvor han hadde disse Jesu ord fra, sies ikke her, men vi kan vite på annen måte at han hentet dem fra våre fire evangelier. Videre ser vi av dette første punktum at han til fortolkningene sine har føyd muntlige meddelelser om Jesu lære og liv som han hadde fått fra forskjellige kilder. De skulle altså tjene til ytterligere stadfestelse og belysning.

Og endelig får vi her også vite at han hadde fått disse muntlige meddelelsene først og fremst fra slike «gamle» som han selv hadde truffet en god stund før han begynte å skrive skriftet sitt («i sin tid», «fordum»).

Hvem disse «gamle» er, gir Papias selv nærmere beskjed om i annet punktum av sitatet. Her sier han at han i tiden før han skrev verket sitt, av og til hadde fått besøk av folk som hadde vært disipler av «de gamle», og at han da hadde spurt dem ut om hva «de gamle» hadde fortalt dem (om Jesus).

Så nevner han en hel rekke av disse «gamle» ved navn: Andreas, Peter, Filip … Matteus, alle sammen apostler. En kunne derfor bli fristet til å tro at «de gamle» for ham bare var en annen betegnelse for apostlene. Men han føyer et mer omfattende uttrykk til disse navnene: «eller noen annen av Herrens disipler». Derfor må en anta at han med «de gamle» generelt mener slike som hadde vært umiddelbare disipler av Jesus, enten de var apostler eller ikke.

At denne antakelsen er riktig, bekreftes også direkte av de siste ordene: «og om hva Aristion og den gamle («presbyteren») Johannes, Herrens disipler, sa». Aristion hørte jo ikke til apostlene, og likevel regnes han uttrykkelig med blant «Herrens disipler». Men hvordan forholder det seg så med den Johannes som nevnes her, som sies å være en «Herrens disippel» og dessuten blir kalt «den gamle»?

Mange nyere forskere finner her en «presbyter» Johannes som er en annen enn apostelen. De viser til at apostelen Johannes jo allerede var nevnt ovenfor blant apostlene. Ved første øyekast kunne det nok se ut som om disse forskerne måtte ha rett. Ved nærmere ettersyn vil en likevel sikkert få et annet inntrykk.

Hvis Papias med «presbyteren» Johannes hadde ment en annen enn apostelen Johannes som han nevnte ovenfor, skulle en ventet at han hadde føyd en særskilt betegnelse til navnet hans. Men det har han ikke gjort. Han betegner ham bare ved å sette «presbyteren» foran navnet Johannes og ved å kalle ham en «Herrens disippel» etterpå. Men det skiller ham ikke fra den førstnevnte Johannes, som jo også hørte til «presbyterne» («de gamle») og var en «Herrens disippel».

At Papias nevner Johannes to ganger, lar seg i virkeligheten forklare helt tilfredsstillende. Første gang bruker han formen «hadde sagt», mens det andre gang heter «sa». Av dette siste uttrykket ser vi at to av «de gamle», Aristion og «presbyteren» Johannes, ennå levde da Papias gjorde sine undersøkelser, slik at han kunne spørre disiplene deres hva disse to ennå sa, og ikke bare hva de hadde sagt.

Med andre ord: Først nevner Papias at han hadde spurt disipler av «de gamle» ut om hva disse «gamle», og blant dem apostelen Johannes, i sin tid hadde sagt, for eksempel i tiden mellom år 40 og 70. Til slutt føyer han så til at han også hadde spurt slike disipler av «presby-

terne» som hadde besøkt ham, om hva de to «gamle» som ennå levde, Aristion og Johannes, fortsatt sa.

Men hvordan skal en da forklare at han her i slutten av sitatet uttrykkelig betegner Johannes, og ham alene, som «den gamle», når også Aristion hørte til «de gamle»? Forklaringen er uten tvil at Johannes overlevde alle de andre som Papias kaller «de gamle», og derfor til slutt ble kalt rett og slett «den gamle». Denne betegnelsen var blitt et slags egennavn for apostelen Johannes blant de kristne i Lilleasia, og vi må da forstå Papias' uttrykk «presbyteren Johannes» som «den kjente gamle, nemlig Johannes».

Forstår vi Papias' ordbruk slik, får vi også en helt likefram forklaring på at han ikke gir Aristion betegnelsen «presbyteren», og at han nevner apostelen Johannes sist, etter Aristion.

Det hadde unektelig vært tydeligst for oss om Papias uttrykkelig hadde sagt at «presbyteren» Johannes og apostelen Johannes var én og samme person. Men leserne hans, som kjente forholdene, ville jo uten vanskelighet forstå hva han mente. Er denne forståelsen av Papias' ord den eneste holdbare – og det kan en trygt anta – må en si, slik det er blitt sagt, at en presbyter Johannes som er en annen enn apostelen, er «en rent konstruert person uten historisk virkelighet» (Fritz Barth). Det gjelder så sant det ikke finnes andre grunner til å anta en Johannes nr. 2.

Kritikerne forstår Papias slik at han taler om to forskjellige personer ved navn Johannes. Til støtte for dette pleier de gjerne å anføre at både Dionysius av Aleksandria († ca. 265) og Eusebius taler om en dobbelt Johannes i Lilleasia. Ved nærmere ettersyn viser det seg imidlertid at disse mennenes uttalelser i virkeligheten må holdes utenfor.

Når det gjelder Dionysius først, må vi merke oss at hans tale om to personer i Lilleasia med navnet Johannes er et ledd i forsøket hans på å vise at Åpenbaringen ikke kan være skrevet av apostelen Johannes. Dette forsøket henger uten all tvil sammen med hans motvilje mot kiliasmen (det vil si forventningen om et tusenårsrike).

Han innrømmer at Åpenbaringen er skrevet av en hellig, inspirert mann ved navn Johannes (jf. Åp 1,4.9), men han tror ikke at det er apostelen Johannes. Han anfører så en hel rekke språklige grunner som etter hans mening utelukker at skriftet stammer fra en apostel, og som gjør det nødvendig å anta en annen Johannes som forfatter.

Som ytre støtte for denne hypotesen har han ikke annet å vise til enn at han har hørt om to graver i Efesus som begge er oppkalt etter Johannes. Av det slutter han at det har vært en dobbelt Johannes i Lilleasia.

Men det er en temmelig forhastet slutning. Som flere forskere allerede har påpekt, kan de to gravene meget godt forklares med at man i Efesus i en senere tid ikke lenger visste sikkert hvor Johannes' gravsted var, og at meningene derfor var delte – hvis det da ellers er noe i sagnet om to Johannesgraver i Efesus.

Som en ser, kan Dionysius' uttalelser ikke tillegges noen som helst vekt som historisk vitnesbyrd om en dobbelt Johannes i Lilleasia i slutten av det apostoliske århundret. Derimot kan de anføres som enda et vitnesbyrd om hvor fast overleveringen om apostelen Johannes' opphold i Efesus sto overalt i kirken fra 2. århundre av.

Tar vi så for oss Eusebius' uttalelse om to Johannes i Lilleasia, finner vi at han ivrig har grepet Dionysius' formodning om en annen Johannes som forfatter av Åpenbaringen. Grunnen var åpenbart at han fant skriftets lære om de siste ting usmakelig og ønsket å få det fjernet fra Det nye testamente. Mye tyder da også på at det er dette ønsket som ligger bak når han hevder at Papias i forordsstedet som er gjengitt ovenfor, nevner to menn med navnet Johannes, og at begge har levd som framtredende personer i kirken i Lilleasia.

Noe annet vitnesbyrd om at det ved siden av apostelen Johannes har vært en annen framstående Johannes i Efesus, anfører ikke Eusebius. Vi kan da, som den kjente danske forskeren professor Torm med rette bemerker, «gå ut fra som sikkert at det heller ikke fins noe annet», slik at «Papias' ord er og blir det eneste vitnesbyrd om en ‹presbyter› Johannes som er en annen enn apostelen». Det forutsetter da at Papias virkelig har talt om to Johannes, og etter det som er sagt ovenfor, er det mildest talt mer enn tvilsomt.

La oss likevel, tross alt som taler mot det, anta at Papias virkelig har ment å tale om to menn ved navn Johannes. Med hvilken rett påstår man da at «presbyteren» Johannes levde nettopp i Lilleasia? Om det står det jo slett ingenting i Papias-sitatet, og en må derfor uvilkårlig spørre om det finnes andre grunner som taler for at en slik Johannes nr. 2 virkelig har levd der.

På det spørsmålet har kritikerne våre ikke annet svar å gi enn at det etter deres mening er visse omstendigheter som motbeviser at apostelen oppholdt seg i Efesus. Og ettersom det faktisk finnes en gammel og sterk overlevering om apostelen i Efesus, kan den bare forklares hvis det har vært en annen framstående Johannes der, som er blitt forvekslet med apostelen.

Det man påberoper seg som motbevis mot apostelens opphold i Efesus, er imidlertid bare taushetsargumenter. Visse urkristne skrifter som enten er blitt til i Lilleasia eller er skrevet til menigheter der, sier ikke noe om apostelen i Efesus, enda forfatterne etter kritikernes mening naturlig kunne ha nevnt ham.

Men det er alminnelig anerkjent at slike taushetsargumenter bare har beviskraft dersom en kan vise at forfatteren nødvendigvis måtte ha nevnt det han tier om, så sant han overhodet kjente til det. Slike bindende taushetsargumenter foreligger ikke her. Her skal vi nevne de to argumentene som vanligvis er blitt tillagt størst vekt.

For det første betegner forfatteren av Åpenbaringen seg selv bare med navnet Johannes (Åp 1,4.9). Dette viser klart, sier man, og uten tvil med full rett, at det på den tiden ikke kan ha vært noen annen framstående Johannes i Lilleasia, for i så fall måtte forfatteren ha skilt seg fra ham med en eller annen særskilt betegnelse. Og ettersom Åpenbaringen etter kritikernes mening ikke kan stamme fra apostelen Johannes, kan han ikke ha oppholdt seg i Lilleasia på den tiden da Åpenbaringen ble til (omkring år 95).

Som enhver ser, står og faller hele denne argumentasjonen med påstanden om at apostelen Johannes ikke har skrevet Åpenbaringen. Men det er en påstand som, mildt sagt, ikke lar seg bevise, og derfor kan dette taushetsargumentet umulig godtas som bindende.

For det andre ser det ved første øyekast ut til å veie langt tyngre at apostelen Johannes ikke er nevnt i Ignatius' brev til selve menigheten i Efesus, og det på et sted der apostelen Paulus er omtalt uttrykkelig og med den største anerkjennelse. Der heter det (12,2): «Dere er et gjennomfartssted for dem som ved en blodig død kommer til Gud; dere er innvidd sammen med Paulus, den helliggjorte, martyren, den salige; måtte det bli meg gitt å bli funnet i hans fotspor.» Den første setningen i dette sitatet kan kanskje gjengis slik: «Tett forbi dere går veien for dem som …»

I alle fall er meningen at kristne fra Østen som skulle lide martyrdøden i Rom for sin tros skyld, gang på gang hadde reist gjennom Efesus (eller tett forbi Efesus). Ignatius, som nettopp da var på vei til Rom, tenker særlig på seg selv og dessuten på Paulus, som han jo nevner uttrykkelig. I denne sammenhengen var det virkelig ingen grunn til også å tale om Johannes, som jo aldri hadde reist gjennom Efesus på vei til Rom for å lide martyrdøden der.

Det kan trygt sies at det overhodet ikke lar seg føre noe motbevis mot den gamle og enstemmige overleveringen om at apostelen Johannes tilbrakte den siste delen av livet sitt i Efesus. Heller ikke kan det på noen måte vises at forvekslingshypotesen holder. Det må i sannhet kalles helt uforståelig at noen har kunnet forveksle en presbyter Johannes, som i lang tid hadde hatt en ledende stilling i de kristne menighetene i Lilleasia, med apostelen Johannes, som aldri skal ha vært der.

Her skal bare føyes til at til og med en liberal teolog, professor C. Clemen, som selv forkaster at evangeliet vårt er ekte, er så overbevist om at apostelen Johannes virkelig levde i Lilleasia i sine senere år, at han har våget å si dette: Selv om de fleste kritikerne bestrider det for tiden, vil man i framtiden ikke dømme annerledes om denne kritikken enn man nå dømmer om den tidligere tvilen på at apostelen Peter oppholdt seg i Rom. Det vil si at man i framtiden vil se det å nekte for Johannes' opphold i Efesus som en historisk villfarelse og et utslag av fordommer.

Langt større betydning må vi tillegge de «indre grunnene» – det vil si grunner hentet fra selve evangeliet – som kritikken har ført i marken mot ektheten. De veier tyngre enn påstanden om en eldgammel overlevering om at apostelen Johannes led martyrdøden i Israels land, og tyngre enn forsøket på å motbevise den enstemmige oldkirkelige overleveringen om hans opphold i Efesus. Det gjelder i den grad de samler seg om forskjellen mellom Johannes' evangelium og våre tre første, de såkalte synoptiske evangeliene.[2] Den forskjellen finnes unektelig, og den er på flere måter ganske betydelig.

[2]Denne betegnelsen på våre tre første evangelier kommer av det greske ordet *synopsis*, som betyr «samsyn» eller «overblikk». Ved å gi disse evangeliene dette navnet har man villet uttrykke det særegne ved dem at innholdet deres, fordi de er så nært beslektet med hverandre, lar seg ordne i parallelle rekker, slik at det kan samles under ett felles overblikk. Forfatterne deres kaller man da gjerne med et felles navn «synoptikerne».

Man går da ut fra at synoptikernes skrifter inneholder en hel del som er øst av gode kilder, selv om også de byr på mye som ikke skal være historisk troverdig. Derfor kan den overleveringen om Jesu liv som de gjengir, godt brukes som målestokk for all annen overlevering, og da særlig for den vi har i Johannes-evangeliet.

Det vi her må spørre om, er altså om forskjellen mellom de to evangeliegruppene virkelig er av et slag som gjør det umulig å se forfatteren av evangeliet vårt som et øyenvitne til Jesu liv, slik kritikerne vanligvis påstår.

At det er en meget betydelig forskjell mellom Johannes-evangeliet og de synoptiske evangeliene når det gjelder det historiske stoffet, har sikkert enhver tenkende bibelleser lagt merke til av seg selv. Det meste av det Johannes forteller, finnes ikke hos synoptikerne, og omvendt har det meste av det synoptikerne beretter, ingen paralleller hos Johannes.

Men denne forskjellen kan selvsagt ikke i seg selv gi grunn til å tvile på at Johannes-evangeliet er troverdig, eller på at et øyenvitne har skrevet det. Også mellom synoptikerne er det forskjeller i stoffet; særlig har Lukas ganske mye særstoff, uten at noen finner på å trekke troverdigheten i tvil bare fordi det ikke finnes hos Matteus og Markus.

Som flere av den nyere tids kritikere anerkjenner, har forfatteren av evangeliet vårt ikke bare kjent de synoptiske evangeliene, men også gått ut fra at de var kjent i de menighetene hans eget evangelium først og fremst var bestemt for. Er det slik, er det lett å forstå at han ikke ville gi en framstilling av Jesu liv med i hovedsak samme innhold som de eldre evangeliene, men først og fremst ville fortelle slikt som de ikke hadde tatt med.

1. Evangeliets forfatter – del 2

Ser vi nærmere etter, viser det seg også at Johannes noen steder tar direkte hensyn til den synoptiske overleveringen, og at han da tydelig er seg bevisst at han forteller noe som går ut over det synoptikerne hadde fortalt.

Et meget belysende eksempel på dette har vi i Joh 3,24. Evangelisten har i v. 22 fortalt at Jesus etter oppholdet i Jerusalem i påsken dro ut med disiplene sine til landsbygda i Judea og en tid var opptatt med å døpe der. I v. 23 nevner han at også døperen Johannes samtidig virket

i Ainon nær Salim, og at folk kom dit til ham og lot seg døpe. I v. 24 føyer han så til, som en forklaring til v. 23, at døperen ennå ikke var kastet i fengsel – og det ser unektelig temmelig meningsløst ut.

Han må uten tvil ha regnet med at leserne ville finne det uforståelig at han fortalte om en virksomhet døperen drev på samme tid som Jesus drev en tilsvarende offentlig virksomhet. De hadde nemlig fått den oppfatningen at Jesus først begynte sin offentlige virksomhet etter at døperen var satt i fengsel.

Med andre ord: Evangelisten har her åpenbart regnet med at leserne hadde den forestillingen som nettopp måtte oppstå hos folk som bare kjente sakene ut fra det de kunne slutte av Matt 4,12–17 eller Mark 1,14. Der ser det ved første øyekast ut til å være sagt at Jesus først sto fram offentlig etter at døperen var kastet i fengsel.

Likevel kan man ikke si at evangelisten vår med denne merknaden i v. 24 har villet rette selve den synoptiske beretningen. Hos Matteus og Markus er det nemlig bare sagt at Jesus begynte sin offentlige virksomhet i Galilea først etter at døperen var fengslet, og det utelukker jo ikke at han allerede før kan ha virket offentlig i Judea.

Når det er tale om forskjellen i stoffet, er det av særlig interesse at evangelisten vår i 20,30 f. uttrykkelig viser at han var seg fullt bevisst at han bare hadde fortalt et meget begrenset utvalg av det rike stoffet Jesu liv bød på. Det antyder han for øvrig også klart nok flere andre steder (jf. 2,25; 3,2; 6,1 m.fl.).

Det som har styrt utvalget av stoff, er da – foruten forfatterens egenart – forståelig nok først og fremst formålet han hadde med skriftet sitt. Det sier Johannes selv rett ut i 20,31: «Men disse (tegnene) er skrevet for at dere skal tro at Jesus er Messias, Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn.»

Han skrev utvilsomt evangeliet sitt ikke for jøder eller hedninger, men for kristne menigheter. Derfor kan hensikten hans bare ha vært å styrke og utdype troen i disse menighetene.

Det stemmer også helt med det synet på troen som ellers ofte kommer til uttrykk i evangeliet hans: Troen står for ham som et mål som de som allerede tror, alltid på nytt må strekke seg etter, og som de bare trinn for trinn nærmer seg (jf. for eksempel 2,11, der det heter om Jesu disipler at de kom til tro på ham da de så hans herlighet åpenbart ved bryllupet i Kana; ifølge kap. 1 var de allerede kommet til tro på Jesus

som Messias, men det tales om dem nøyaktig som om de ikke hadde trodd før).

Det er i hovedsak ut fra denne hensikten vi må forstå hvordan han har valgt ut stoffet, og evangeliets innhold svarer også på den mest fullkomne måten til den. Det framstiller nemlig hvordan Jesus vitner om seg selv som Messias, Guds Sønn, og hvordan både troen og vantroen blir til og vokser fra de første spirene til de er fullt utviklet.

De synoptiske evangeliene må derimot åpenbart ses som det litterære nedslaget av den vanlige misjonsforkynnelsen i apostlenes tid for jøder (Matteus) og hedninger (Markus og Lukas), altså den forkynnelsen som gikk ut på å føre ikke-troende til tro.

Når evangelisten vår likevel har tatt med enkelte trekk fra Jesu liv som synoptikerne allerede hadde fortalt, er forklaringen sikkert at også disse trekkene etter hans mening hadde betydning for formålet han hadde satt seg, eller for gjennomføringen av den planen han hadde lagt for framstillingen sin.

Naturligvis må det innrømmes at antakelsen om at et øyenvitne har skrevet evangeliet vårt, ville møte en meget stor vanskelighet dersom det kunne påvises at særstoffet inneholder noe som – forutsatt at det er troverdig – ville gjøre det uforklarlig at synoptikerne tier om det.

Og det mener mange kritikere er tilfelle i det minste med ett av undrene Johannes forteller om: oppvekkelsen av Lasarus. De legger da særlig vekt på at det ifølge evangelistens framstilling var nettopp dette underet som avgjorde Jesu skjebne.

Ser man imidlertid nærmere etter, viser det seg at Johannes ikke framstiller dette underet som grunnen til at Rådet besluttet å drepe Jesus, selv om han nok lar det være foranledningen til det. I det som fortelles i 11,47 ff. om forhandlingene i rådsmøtet, nevnes ikke oppvekkelsen av Lasarus med ett ord. Det rådsherrene finner truende, er snarere at Jesus gjør «mange tegn».

Hos Johannes er det altså, som hos synoptikerne, folkets begeistring for den store undergjøreren som får Rådet til å vedta det avgjørende skrittet mot ham. Men da er det ikke lett å se hvorfor synoptikerne nødvendigvis måtte omtale dette underet – så mye mindre som de ikke forteller noe som helst om Jesus fra den tiden da underet ble gjort. Fra virksomheten hans i Galilea forteller de derimot om lignende undre, ja, de lar til og med oppvekkelse av døde stå fram

som et betydningsfullt ledd i hans virksomhet som undergjører (jf. Matt 11,5; Luk 7,22).

Men så sier kritikerne videre at det innenfor det stoffet som er felles for begge evangeliegruppene, finnes forskjeller som ikke kan kalles annet enn rene motsigelser. Her er det særlig to punkter som kommer i betraktning.

Ved det første punktet behøver vi likevel ikke å dvele særlig lenge. Det gjelder tempelrenselsen, som Johannes legger til begynnelsen av Jesu offentlige virksomhet, men synoptikerne til tiden kort før hans død. Man går da ut fra at det er den samme hendelsen begge evangeliegruppene omtaler.

Men den forutsetningen er i virkeligheten helt vilkårlig. Hva skulle vel hindre oss i å anta at Jesus har gjort noe slikt to ganger: første gang som den messianske profeten, som avla et reformatorisk vitnesbyrd mot vanhelligelsen av templet, og andre gang som den messianske kongen, som holdt dom over folket fordi hans profetiske vitnesbyrd hadde vist seg å være uten frukt?

Litt lenger må vi dvele ved det andre av de to punktene som man særlig viser til som bevis for en motsigelse i det felles stoffet: dateringen av Jesu død. Alle de fire evangelistene, sier man, lar Jesus bli korsfestet og dø på en fredag, og lar altså avskjedsmåltidet med disiplene finne sted torsdag kveld før. Når det gjelder ukedagen, er det altså full overensstemmelse mellom Johannes og de andre.

Motsigelsen gjelder den jødiske datoen. Synoptikerne lar avskjedsmåltidet være et påskemåltid, holdt til den tiden loven foreskriver, om kvelden den 14. nisan, og lar altså Jesu dødsdag være den 15. Ifølge Johannes skal Jesus derimot ha dødd den 14., etter at han om kvelden den 13. hadde holdt et avskjedsmåltid med disiplene sine.

I dette spørsmålet stiller noen kritikere seg på Johannes' side mot synoptikerne, men de fleste gir også her synoptikerne forrangen. Jeg må derfor si litt om i det minste de viktigste argumentene som ligger til grunn for påstanden om at Johannes lar den 14. nisan være Jesu dødsdag. For det kan visst ikke være tvil om at den som godtar en slik motsigelse, nødvendigvis må oppgi at evangeliet vårt er ekte – så sant synoptikerne har rett i dateringen sin. Et øyenvitne som apostelen Johannes kan umulig tenkes å ha husket feil på et så viktig punkt.

Først vil jeg nevne at man ofte har vist til at det i Joh 13,1 heter: «Det var før påskehøytiden, og Jesus visste … slik elsket han dem til det siste.» Her skal det være uttrykkelig sagt at det som fortelles videre om fotvaskingen (etter noen alt som fortelles til og med kap. 17), fant sted før påskehøytiden, som jo ble feiret den 14. nisan.

Mange av de fortolkerne som mener at også Johannes setter Jesu død til den 15. nisan og altså ser avskjedsmåltidet som et lovmessig påskemåltid, har villet forklare uttrykket «før påskehøytiden» som «umiddelbart før påskehøytiden». Men det er nok svært unaturlig. Etter grunnteksten skal verset uten tvil oversettes slik: «Men Jesus, som (allerede) før påskehøytiden visste …»[3] Slik har allerede de gamle greske fortolkerne forstått verset, og likeså en syrisk oversettelse fra omkring år 200.

I nyeste tid har en av de mer framstående liberale kritikerne, professor Walter Bauer, hevdet at denne forståelsen er riktig. Han bemerker med rette: «Den (apologetisk overordentlig verdifulle) tanken at Jesus forutså sin ende og ikke ble overrasket av den, behersker hele lidelseshistorien hos Johannes (13,3.11.18.19.24–27).» Men er dette den rette forståelsen av verset, kan man selvfølgelig ikke hente noe bevis derfra for at avskjedsmåltidet etter Johannes' mening fant sted den 13. nisan, og at Jesus altså døde den 14.

Et annet argument for at Jesu dødsdag etter Johannes er den 14. nisan, har man villet finne i Joh 19,14. Der kalles denne dagen i grunnteksten «påskens forberedelsesdag». Man forstår da uttrykket som «forberedelsesdagen til påsken» og altså om den 14. nisan, som skal ha hett slik fordi påskefesten først begynte om ettermiddagen.

Men heller ikke her kan vi gi kritikerne rett. Uttrykket «forberedelsesdagen» forekommer to ganger til i Joh 19 (v. 31 og v. 42), og begge steder er det tydeligvis forberedelsesdagen til sabbaten som er ment. Uvilkårlig får man derfor inntrykk av at det har vært en fast betegnelse for fredagen hos jødene.

At det virkelig var slik, ser vi også av at uttrykket har denne faste betydningen overalt ellers i NT (jf. Matt 27,62; Luk 23,54; Mark 15,42; hos Markus blir det, av hensyn til leserne som var født hedninger, ganske enkelt forklart med tillegget «det vil si dagen før sabbaten»).

[3] NB har «Det var før påskehøytiden, og Jesus visste …».

Også hos den jødiske historieskriveren Josefus finner vi fredagen kalt med dette uttrykket. Derfor må det eneste naturlige vel være å anta at uttrykket har denne betydningen også i Joh 19,14, og at «påskens forberedelsesdag» altså her skal forstås slik vår bibeloversettelse har det: «forberedelsesdagen (eller: fredagen) i påsken». Det gjelder så mye mer som den 14. nisan aldri ellers kalles slik.

Det helt avgjørende beviset for at Jesus etter Johannes døde om ettermiddagen den 14. nisan, mener kritikerne å ha i Joh 18,28. Der fortelles det at jødene som fredag morgen førte Jesus til Pilatus, selv ikke gikk inn i landshøvdingens borg, «for at de ikke skulle bli urene, men kunne ete påske». Av dette stedet skal det helt avgjort gå fram at påskemåltidet ennå ikke var holdt, men først skulle holdes om kvelden samme dag. Kritikerne forutsetter da at uttrykket «ete påske» nødvendigvis må forstås om påskemåltidet, som etter loven skulle spises om kvelden den 14. nisan.

Nå er det riktignok slik at uttrykket ellers i NT brukes om påskemåltidet (Matt 26,17; Mark 14,12.14; Luk 22,11.15; på disse stedene har grunnteksten også «ete påske», mens vår bibeloversettelse har «ete påskelammet»). Også i GT finnes det tilsvarende hebraiske uttrykket brukt om påskemåltidet på et par steder.

Det er imidlertid påvist at uttrykket «ete påske» slett ikke behøver å forstås slik, men etter jødisk språkbruk også kunne brukes i en videre betydning. Det er velkjent at ordet «påske», som egentlig bare betegner festen den 14. nisan, lenge før Jesu tid også ble brukt om sjudagersfesten som fulgte umiddelbart etter (de usyrede brøds høytid). Denne utvidede bruken av ordet var allerede forberedt i selve GT.

Vi vet også at ordet «ete» ofte ble brukt i overført betydning i jødisk språkbruk. I Talmud tales det for eksempel et sted om «å ete Messias' år» i betydningen å nyte lykken i Messias-tiden. Zahn har dessuten trukket fram et sted i Talmud der «å ete påske» tydeligvis er brukt om å feire påske både i snevrere og videre betydning av ordet.

Med full rett har Zahn også gjort oppmerksom på hvor nærliggende det måtte være å betegne nettopp feiringen av påsken (i utvidet betydning) med uttrykket «å ete påske». Festen den 14. nisan – og navnet på den hadde gått over til også å omfatte den følgende sjudagersfesten – besto nemlig hovedsakelig av et måltid med en offerhandling

forut. Og det som preget denne festen, var offermåltidene de følgende dagene og at man spiste usyret brød.

Uttrykket «ete påske» i Joh 18,28 kan derfor utvilsomt meget godt være ment i videre betydning (= å være med på å feire påskehøytiden). Jødene har da kanskje tenkt særlig på det spesielt høytidelige festoffermåltidet som ble holdt midt på dagen den 15. nisan. Dermed skulle det være klart at vi heller ikke i Joh 18,28 har noe bevis for at Johannes og synoptikerne motsier hverandre om Jesu dødsdag.

I virkeligheten lar det seg heller ikke forklare hvordan forfatteren av evangeliet vårt skulle kunne finne på å avvike fra den synoptiske overleveringen. Han visste jo at leserne hans kjente den godt og ikke hadde den minste tvil om den. Ved å avvike ville han bare ha vakt mistillit til sitt eget skrift og gjort det vanskeligere å få det godtatt som en troverdig beretning om Jesu liv.

Riktignok har også flere av de fortolkerne som holder fast ved at evangeliet er ekte, ment at de måtte gi kritikken rett i at Johannes her motsier synoptikerne. De hevder da at en slik motsigelse langt fra er et bevis mot ektheten. Den må snarere ses som et vitnesbyrd om at evangeliet stammer fra en autoritet som har våget å ta på seg ansvaret for å rette den synoptiske framstillingen – altså fra et øyenvitne som hadde den høyeste anseelse i de kristne menighetene i sin tid.

Men særlig to iakttakelser taler mot dette resonnementet. For det første har evangelisten på ingen måte gitt uttrykk for at det er hans hensikt å rette synoptikernes framstilling på dette punktet. Men det måtte han jo ha gjort i en eller annen form hvis han hadde hatt en slik hensikt.

For det andre: Hvis Jesu dødsdag virkelig var den 14. nisan, blir det helt umulig å forklare hvordan den synoptiske overleveringen ble til; den må jo åpenbart ses som en gjengivelse av den oppfatningen som rådet i de eldste jødekristne kretsene.

Mot at den synoptiske dateringen er riktig, har man ofte innvendt at slikt som rettsforhandlingene for Kaifas og Pilatus eller korsfestelsen av Jesus ikke kan ha foregått på en festdag som den 15. nisan. Men til dette er det med rette svart: Synoptikerne gjengir den eldste jødekristne overleveringen. Holdt de det virkelig for mulig at Jesus ble dømt og korsfestet på den dagen, så har det også faktisk vært mulig.

Større vekt enn på de antatte motsigelsene i det felles stoffet pleier kritikerne likevel å legge på noe annet: at hele rammen for Jesu offentlige virksomhet skal være en annen hos Johannes enn hos synoptikerne. Synoptikerne forteller bare om én reise til Jerusalem, den som førte til hans død, og ser ellers ut til å begrense virksomheten hans til ett år. Hos Johannes foregår Jesu virksomhet derimot i det store og hele i Judea og Jerusalem og strekker seg over to, kanskje tre år.

I virkeligheten viser det seg imidlertid at synoptikerne har mye som bekrefter at det Johannes forteller, er riktig, både om stedet for Jesu offentlige virksomhet og om tidsrommet den strakte seg over. Selv om virksomheten hans bare skulle ha omfattet ett eneste år, var Jesus likevel i Jerusalem før den siste påskehøytiden, og det flere ganger. Det går særlig klart og avgjørende fram av et sted som Matt 23,37 f. (= Luk 13,34 f.): «Jerusalem, Jerusalem! … Hvor ofte jeg ville samle dine barn …» «Jerusalems barn» kan nemlig ikke forstås om jødefolket i sin alminnelighet, bare om innbyggerne i hovedstaden.

I samme retning peker en rekke andre steder hos synoptikerne der det tales om disipler og venner av Jesus i Jerusalem og Judea fra tiden før hans siste reise dit (jf. Matt 4,25; Mark 3,7; Luk 10,38 f.; Matt 21,3; 26,18; 27,57 f. med paralleller hos Lukas).

Når det så gjelder hvor lenge Jesu offentlige virksomhet varte, gir ingen av synoptikerne noen tidsangivelse som kunne gi grunn til å sette den til ett år. Lukas synes snarere bestemt å forutsette at det gikk en god stund mellom Jesu dåp og hans død, når han i 3,23 sier: «Og Jesus selv var omkring tretti år da han begynte sin gjerning.» Og ifølge Matt 12,1 (med paralleller) var Jesus i Galilea da en kornhøst begynte, en god stund før sin død – og kornhøsten falt jo i tid sammen med påskehøytiden.

Ellers må vi i denne sammenhengen også legge merke til at Johannes tydelig viser at han kjenner godt til at Jesus også drev en omfattende virksomhet i Galilea. Det går allerede fram av måten han uttrykker seg på, for eksempel i 6,2 og 7,1. At han hovedsakelig har fortalt om hendelser og taler i Jerusalem og Judea, har åpenbart sin grunn i at han fant nettopp dette stoffet særlig egnet for formålet sitt.

Enda større vekt har mange av kritikerne lagt på det bildet av Jesu person som evangeliet vårt gir, og som de finner så forskjellig fra

synoptikernes framstilling. I Johannes-evangeliet er Jesus rykket ut og opp over alt menneskelig mål. Mens alt er mer konkret og menneskelig hos synoptikerne, gir det johanneiske Jesus-bildet inntrykk av «en Gud som vandrer over jorden». Med rette har imidlertid flere av den nyeste tids «liberale» kritikere med stor styrke hevdet at det i Kristus-bildet høyst er en gradsforskjell mellom Johannes og de andre evangelistene.

Ja, i virkeligheten må det til og med sies at ingen av de andre evangeliene skildrer Jesus så helt igjennom menneskelig i alle vesentlige henseender som evangeliet vårt. Allerede med det store ordet i 1,14, «Og Ordet ble kjød», bevitner Johannes at han fullt ut anerkjenner Jesus som et fullt og helt menneske. Og som vi ser av steder som 1,30 og 8,40, har han heller ikke hatt noen betenkeligheter med ganske enkelt å la Jesus bli omtalt som «en mann» eller «et menneske».

Han trekker da også fram en hel rekke konkrete og ekte menneskelige trekk fra Jesu liv; her skal bare noen få eksempler nevnes. Trett og tørst etter vandringen setter Jesus seg ned ved Jakobs brønn, etter at han har latt disiplene gå inn til den nærliggende byen Sykar for å kjøpe mat (4,6 f.) – et ekte menneskelig trekk som ingen av synoptikerne har noe tilsvarende til.

Johannes er også den eneste som har bevart ropet «Jeg tørster» fra den korsfestedes lepper, og som har gjengitt de ordene fra korset der den døende frelseren i kjærlighet sørger for sin mors framtid på jorden (19,26 f.28).

Ingen av de synoptiske evangeliene forteller oss, slik Johannesevangeliet gjør, om vennskapsbånd som på ekte menneskelig vis knyttet Jesus særlig nær til enkelte av dem han møtte (jf. 11,3.11; 13,23). Vi kan videre tenke på den sterke sinnsbevegelsen som grep ham, og på tårene av inderlig menneskelig medfølelse som han felte ved Lasarus' grav (11,33.38). Eller vi kan tenke på sjelekampen vi leser om i 12,27, som er et slags forspill til kampen i Getsemane (jf. 13,21, der det fortelles om en lignende dyp sinnsbevegelse, framkalt ved tanken på Judas' forestående forræderi).

Overhodet står Jesus i evangeliet vårt fram som Guds Sønn, som i ordets fulle betydning er blitt kjød. Dermed er han det mennesket som alltid og i alle ting er avhengig av Gud, og som blir løftet opp over grensene for alminnelig menneskelig viten og evne bare der kallet

hans krever det. At de overmenneskelige trekkene ved Jesus likevel kommer sterkere fram hos Johannes enn hos synoptikerne, har sin naturlige forklaring i at det særlig er fra den siden han har villet framstille Jesus, i samsvar med formålet sitt.

Den egentlige hovedforskjellen mellom Johannes og synoptikerne finner kritikerne likevel i hva slags taler Jesus holder. Har Jesus talt slik vi finner det hos synoptikerne, kan han ikke ha talt slik han gjør hos Johannes. Man må nødvendigvis velge mellom de to framstillingene av Jesu forkynnelse, og siden den synoptiske framstillingen må erkjennes å være historisk korrekt, er dommen dermed felt over det johanneiske bildet.

Denne avgjørende forskjellen viser seg først i formen. For det første finner vi hos Johannes bare noen få av de korte, kjernefulle utsagnene og de til dels sterkt tilspissede tankespråkene eller sentensene som har en så framtredende plass i Jesu forkynnelse hos synoptikerne. Ellers har han bare lange, utspunne taler som stadig på nytt varierer noen få store grunntanker og derfor får et preg av ensformighet.

For det andre er de mange vakre lignelsene særlige perler i Jesu forkynnelse hos synoptikerne, med sin treffende belysning av forskjellige sider ved det åndelige og moralske livet. Hos Johannes finner vi ikke en eneste slik lignelse, bare noen få billedtaler, som likevel ikke har noe av den historiske fortellingens art.

For det tredje pleier man gjerne å framheve den særlig opphøyde og høytidelige, halvt mystiske tonen som er særegen for Jesu ord hos Johannes, til forskjell fra den mer jevne, folkelige og livfulle klangen hos synoptikerne. Man peker også på at denne johanneiske tonen ikke er begrenset til Jesu ord, men finnes overalt i evangeliet vårt, både i døperens ord og i evangelistens egne ord i 1,1–18, ja, til og med i brevene hans, og da særlig i 1. Johannesbrev.

Spørsmålet blir da om denne forskjellen i formen virkelig må sies å utelukke at én og samme person kan ha talt på begge måter. Svaret må uten tvil bli nei. I virkeligheten kan det påvises langt flere berøringspunkter mellom de to framstillingene av Jesu forkynnelse enn kritikerne vanligvis gir inntrykk av.

Godet har i sin kommentar til evangeliet vårt anført ikke mindre enn 27 mer eller mindre fullstendige paralleller mellom de to evan-

geliegruppene når det gjelder kortere utsagn av Jesus. Om dem bemerker han treffende: «Disse så tallrike ordene stikker seg ikke ut, verken mot den johanneiske eller mot den synoptiske stilen i Jesu taler. Denne kjensgjerningen beviser vel at den omtalte forskjellen er blitt sterkt forstørret. Når ord av en så original art som Jesu ord samtidig, og uten at det virker det minste påfallende, inntar en helt naturlig plass i begge grupper av dokumenter, så beviser det at disse vel i grunnen er av samme art.»

Vi finner dessuten hos Johannes en hel rekke korte, kjernefulle og slående, til dels sterkt tilspissede ord som riktignok ikke forekommer hos synoptikerne, men som likevel er av nøyaktig samme art som dem vi finner hos dem. Ingen ville ha stusset over dem om de hadde stått i ett eller flere av de eldre evangeliene (jf. 2,19; 4,32.34.35; 5,17; 6,27.62.63; 7,33 f.; 12,24 m.fl.).

At de korte, kraftige enkeltutsagnene har en så dominerende plass i disse evangeliene, har for øvrig vel sin forklaring i at synoptikerne etter sin egenart og i samsvar med formålet med skriftene sine hovedsakelig har festet seg ved den mer folkelige siden av Jesu forkynnelse. Og når det særlig gjelder de mange etiske tankespråkene, synes det klart at de ikke kunne få noen større plass i et evangelieskrift med det formålet Johannes ifølge 20,31 hadde satt seg.

Det bildet synoptikerne gir av Jesu forkynnelse og undervisning på dette punktet, gjør det under ingen omstendighet umulig å anta at Jesus ved særlige anledninger kan ha holdt lengre, sammenhengende utlegninger av enkelte store grunntanker som levde i hans indre.

Heller ikke kan vi legge noen virkelig vekt på at det mangler egentlige lignelser av den typen som finnes hos synoptikerne – selv om vi må se det som et vitnesbyrd om at Johannes-evangeliet ikke gir det fullstendige bildet av Jesu forkynnelse. Selvsagt har evangelisten vår også når det gjelder Jesu taler, gjort et utvalg i samsvar med formålet sitt: å styrke og utdype troen på Kristus. Og det synes i seg selv innlysende at slike lignelser som synoptikerne har, beregnet som de var på den mer folkelige undervisningen, var langt mindre egnet for dette formålet enn de talene han faktisk har gjengitt.

Noe fullstendig bilde av Jesu forkynnelse har han overhodet ikke villet gi. Det går klart fram av at han aldri gir noen prøve på den egentlige folkeforkynnelsen, selv om han flere steder tydelig nok for-

utsetter den (jf. 2,23; 3,2.11.22 f.; 4,1 f.41 f.; 18,20 m.fl.). Han visste jo også at leserne hans kjente tilstrekkelig til denne siden av Jesu lærevirksomhet gjennom de eldre evangeliene.

Og når det endelig gjelder den særegne høytidelige og opphøyde tonen i Jesu ord hos Johannes, kan det påvises paralleller i den synoptiske overleveringen som tydelig viser at denne tonen i virkeligheten ikke var fremmed for Jesus selv. Særlig påfallende gjør den seg gjeldende i det store ordet vi leser i Matt 11,25–27 (Luk 10,21 f.). Men også ellers møter den oss på steder der Jesus vitner om at hans person har enestående og avgjørende betydning.

Les ord som dem vi har i Matt 10,32 f.; 11,28–30; 12,30–32; 16,24 f.; 18,8 f.; 25,31 ff.; 28,19 f. Her må man nok si som Godet sier om Luk 10,21 f., at man «ikke kan innrømme noen vesentlig forskjell mellom Jesus hos synoptikerne og Jesus hos Johannes».

Derimot kan man nok spørre hvorfor ikke bare Jesu ord, men også døperens og evangelistens egne ord har denne særegne klangen hos Johannes. Her har sikkert de forskerne i hovedsak truffet det rette som mener at det er Jesus selv som har påvirket den disippelen han elsket: Disippelens tenkning og stil ble preget av denne siden ved Jesu forkynnelse fordi han var særlig dypt grepet nettopp av den.

Men da må vi uten tvil også anta at dette igjen hadde sin grunn i hele Johannes' medfødte åndelige anlegg: Han var særlig mottakelig for en slik påvirkning, eller han var i utpreget grad i slekt med dette draget i Jesu sjeleliv og forkynnelse.

På den annen side synes det også å være grunn til å anta at Johannes i gjengivelsen av Jesu taler i en viss grad har latt sin personlige stil prege formuleringen, slik at talene hos ham er blitt mer eller mindre farget av hans egen person.

Det som særlig peker i den retningen, er at også døperens ord bærer samme preg; det er jo lite sannsynlig at døperen skulle ha talt i samme toneart som Jesus. Johannes har uten tvil gjengitt døperens ord, særlig i 3,27–36, slik tankene i dem hadde tatt form i hans egen ånd, i samsvar med hans måte å tenke på. Og noe lignende vil vel også til en viss grad gjelde hans gjengivelse av Jesu ord.

Det som betyr mest i åndelig henseende, er jo også at vi lærer Jesu tanker å kjenne, mens den historisk nøyaktige formen generelt må sies å ha en forholdsvis underordnet betydning. I det store og hele kan

vi da si at Johannes har gjengitt Jesu ord og taler slik han hadde tatt dem opp i sitt indre og der – under påvirkning av Guds Ånd – tenkt over dem og tilegnet seg dem personlig.

For en vesentlig del henger imidlertid den særegne tonen i Jesu taler hos Johannes åpenbart sammen med at innholdet i dem er så særegent sammenlignet med innholdet i Jesu forkynnelse hos synoptikerne. Og i virkeligheten er det da også nettopp den store og iøynefallende forskjellen i innhold som etter kritikernes mening i særlig grad viser at det bildet Johannes har gitt av Jesu forkynnelse, ikke er historisk holdbart.

Hos synoptikerne, heter det, dreier Jesu forkynnelse seg om Guds rike som sitt midtpunkt, og overalt framholdes det som betingelse for å bli tatt opp i dette riket at man skal virkeliggjøre Guds moralske vilje. Hos Johannes taler Jesus derimot nesten overalt om sin egen person, nærmere bestemt om seg selv som Guds Sønn, som er kommet fra himmelen; og i stedet for kravet om å gjøre Guds vilje kommer kravet om å tro på ham som denne Guds Sønn.

Det er særlig de overmenneskelige trekkene i Jesu vitnesbyrd om seg selv som etter kritikernes påstand skal bevise at Jesu taler hos Johannes ikke er historiske. Men også her viser det seg, som da vi omtalte forskjellen i formen, at det finnes en god del berøringspunkter mellom de to framstillingene av Jesu forkynnelse.

Også hos Johannes taler Jesus om Guds rike (3,3 ff.). Når vi ser disse versene i sammenheng med 2,23–3,2, er det klart at Jesus i sin forkynnelse for folket i Jerusalem den gangen nettopp hadde Guds rike og den nært forestående opprettelsen av det som sitt egentlige tema.

Likeledes bruker Jesus i evangeliet vårt ikke mindre enn 12 ganger betegnelsen «Menneskesønnen» om seg selv – den betegnelsen han ifølge synoptikerne brukte så mye. Videre kan det nevnes at Jesus også hos Johannes ved flere anledninger, dels direkte og dels mer indirekte, framholder hvor viktig det er å virkeliggjøre Guds moralske vilje (jf. 3,20; 5,14; 7,17; 8,24.44–46 m.fl.).

1. Evangeliets forfatter – del 3

På den annen side har synoptikerne en rekke Jesus-ord som også i innhold bærer johanneisk preg (jf. Matt 11,25–30; 10,24.39 f.; 16,24 ff.; 25,31 f.; 28,19 f.). På alle disse stedene og flere til gjør Jesus gjeldende

at hans person har absolutt betydning. Ja, det må sies – og det er også blitt sagt – at Jesu person i virkeligheten også i de synoptiske evangeliene er det midtpunktet der alle forkynnelsens linjer løper sammen.

I et annet lite skrift, «Jesus og Paulus», mener jeg allerede å ha påvist at Jesus også etter den synoptiske overleveringen var seg bevisst å være Guds Sønn som er blitt menneske, og at han dessuten gjorde det å få del i frelsen avhengig av troen på ham. Det skal jeg derfor ikke gå nærmere inn på her.

Overhodet kan det sies at den forskjellen mellom de to evangeliegruppene som vi her har omtalt, i virkeligheten innskrenker seg til dette: Jesu evige sønneforhold til Gud er hos synoptikerne mer den skjulte bakgrunnen for hans vitnesbyrd om seg selv, men samtidig dets umiskjennelige høydepunkt. Hos Johannes trer det avgjort og klart fram i forgrunnen og blir uttalt mer direkte og utfoldet noe nærmere. Vi har altså her å gjøre med to sider ved Jesu forkynnelse som langt fra utelukker hverandre, men snarere utfyller, ja, krever hverandre.

Også på dette punktet må vi dessuten være oppmerksomme på at Johannes selvsagt har gjort et utvalg av Jesu taler som stemmer med formålet hans. Når han da har innskrenket seg til å trekke fram slike sider ved Jesu forkynnelse som han fant særlig viktige for dette formålet, har han åpenbart gjort det i den overbevisning at det han forteller, føyer seg organisk sammen med den synoptiske framstillingen til en levende, harmonisk enhet; den framstillingen kjente leserne hans fra før, og de stolte på den.

Det kan altså ikke med rette tales om noen vesentlig forskjell i innhold mellom Jesu taler hos synoptikerne og hos Johannes, og aller minst om en forskjell av et slag som skulle kunne utelukke at den johanneiske framstillingen er historisk troverdig.

Noe helt annet er det selvfølgelig når kritikerne gjennomgående forsikrer at Jesus ikke kan ha tillagt seg selv en evig tilværelse før han ble menneske, eller et guddommelig opphav, fordi det ville stå i uløselig strid med hans selvbevissthet som menneske. Det er jo en påstand av dogmatisk art, og den har derfor ikke krav på å bli drøftet i denne sammenhengen.

Etter min mening står denne påstanden i strid med ubestridelige historiske kjensgjerninger, blant annet og særlig med denne: Aposte-

len Paulus viser helt utvetydig i brevene sine at erkjennelsen av Jesu guddom var et sentralt ledd i den felles kristne menighetstroen i hans tid. Den var i samsvar med det evangeliet som stammet fra Jesus selv, og som alle hans rettmessige vitner forkynte (jf. nærmere min fortolkning av Romerbrevet, s. 102 ff.).

Det som nyere kritikere ellers har anført av indre grunner mot at evangeliet vårt er ekte, er med ett unntak så lite tungtveiende at jeg ikke finner det umaken verdt å nevne det her. Jeg vil bare vise de leserne som måtte ønske å bli kjent med disse grunnene, til mitt skrift «Johannes-evangeliets ekthet», s. 115 ff.

I kritikkens eldre periode, da mange som bestred at evangeliet var skrevet av en apostel, ennå holdt fast ved at Åpenbaringen var et verk av apostelen Johannes, pleide man gjerne å anføre forskjellen mellom disse to skriftene som en viktig indre grunn mot at evangeliet var ekte. Forskjellen gjaldt både språk og stil og læreinnhold og hele tenkemåten. Enten, sa man, er evangeliet skrevet av Johannes, og da kan ikke Åpenbaringen være det, eller så er Åpenbaringen skrevet av Johannes, og da ikke evangeliet.

I nyeste tid hevder man imidlertid at ingen av de to skriftene stammer fra apostelen, og da kan man naturligvis ikke lenger bruke forskjellen mellom dem som argument mot evangeliets ekthet. Jeg skal derfor ikke gå inn på denne forskjellen her. Også i dette spørsmålet vil jeg bare vise til det skriftet jeg nettopp nevnte, der jeg har behandlet det noe mer utførlig (s. 42 ff.).

Derimot bør det vel sies litt om den grunnen jeg ovenfor kalte et unntak. Den er en av de indre grunnene – foruten forskjellene mellom de to evangeliegruppene – som er blitt gjort gjeldende som bevis for at evangeliet vårt ikke er ekte.

Det dreier seg om at Johannes-evangeliet skal være preget av en temmelig ensidig interesse for oppbyggelig undervisning, og dermed også av en likegyldighet for de ytre historiske omstendighetene i seg selv. Dette skal passe dårlig med at et øyenvitne har skrevet det. Og i virkeligheten peker man dermed på et særtrekk ved evangeliet som nok kan sies å gjøre det noe vanskelig å anta at et øyenvitne er forfatteren.

Man har for eksempel særlig framhevet at vi i kap. 3 ikke hører noe om hvilket inntrykk Jesu samtale med Nikodemus gjorde på denne

Israels lærer, og at vi i 12,20 ff. heller ikke får vite om grekerne som ønsket å få tale med Jesus, fikk ønsket sitt oppfylt.

Men på den annen side finner vi her og der ytre detaljer som gjennomgående virker ganske betydningsløse, og som i alle fall ikke kan skyldes forfatterens unektelige interesse for oppbyggelig undervisning. Flere steder oppgir han for eksempel klokkeslettet for hendelsen (1,39; 4,6.52; 19,14), og i et par tilfeller (8,20; 10,23) finner vi stedsangivelser som unektelig ikke synes særlig nødvendige. At slike detaljer er med, peker sikkert i retning av at vi likevel har å gjøre med et øyenvitne.

Men hvordan skal vi så forklare at to tilsynelatende så motstridende trekk – en sterkt framtredende likegyldighet for de ytre omstendighetene og en interesse for ytre detaljer – har kunnet forenes, slik de faktisk gjør hos forfatteren av evangeliet vårt?

Det eneste naturlige, ja, mulige svaret på dette spørsmålet har uten tvil de fortolkerne gitt som har funnet forklaringen i hans kontemplative karakter. Som professor Torm treffende sier i sin innledning til NT, «oppfatter de kontemplative naturene hovedsakelig hendelsens dypere, åndelige betydning, men er ikke i stand til å holde fast på særlig mange av de ytre omstendighetene. Likevel kan det hende at noen ganske få av disse uvilkårlig, av en eller annen grunn, biter seg fast i minnet og derfor like naturlig og uvilkårlig blir tatt med når de senere forteller om det de har opplevd».

Og med den samme fortolkeren kan vi si at «den særegne foreningen av virkelighetsfjernhet og interesse for detaljer (som vi finner i Johannes-evangeliet) blir psykologisk best forståelig hvis man antar at forfatteren var et øyenvitne med en overveiende kontemplativ natur».

Riktignok har flere kritikere ment at disse detaljene kan forklares med at forfatteren av evangeliet vårt på en eller annen måte har hatt et øyenvitne som kilde for det han forteller. Men også her må vi utvilsomt gi professor Torm rett i at en kontemplativ natur som evangelisten vår «sikkert ikke ville ta med små, forholdsvis ubetydelige detaljer dersom han bare hadde lært dem å kjenne gjennom et øyenvitnes fortelling».

Med det som her er sagt om de viktigste innvendingene kritikerne har reist mot at Johannes-evangeliet er ekte, er likevel ikke alt sagt

om spørsmålet om hvem som har skrevet det. Foruten de historiske vitnesbyrdene som er nevnt tidligere, kan det nemlig også anføres indre grunner som taler for at et øyenvitne, og nærmere bestemt apostelen Johannes, har skrevet det. Én slik grunn er jo allerede nevnt med det som nettopp ble sagt om den påfallende foreningen av en gjennomgående likegyldighet for den ytre virkeligheten og en interesse for detaljer som av og til glimter fram. Men i tillegg kommer følgende.

Det er ofte og med full rett blitt hevdet fra kritisk side at kritikken, for å leve opp til kravene til ekte vitenskapelighet, ikke bør slå seg til ro med bare å bestride at et nytestamentlig skrift er ekte, men også må sette seg som oppgave å anvise skriftet en forståelig plass i urkristendommens utviklingshistorie. Ut fra sine forutsetninger har kritikerne også med rette pleid å kalle forfatteren av evangeliet vårt «den store ukjente».

Men her melder det seg uvilkårlig et spørsmål som det vil være umulig å gi et tilfredsstillende svar på ut fra kritikkens standpunkt. En forfatter som dette rager i åndelig henseende så høyt over alt vi ellers kjenner fra slutten av det første og de første tiårene av det andre århundret, at selv de betydeligste kirkelige personlighetene fra denne perioden ikke tåler den fjerneste sammenligning med ham.

Hvordan kan det overhodet forklares at en slik mann ikke bare kunne opptre i slike omgivelser, men til og med forbli så totalt ukjent av navn? Eller hvordan skulle han ha kunnet dukke opp og forsvinne uten å etterlate seg noe som helst merkbart spor i kirkens liv, verken i samtid eller ettertid, når vi ser bort fra skriftene hans?

Uten all tvil må forfatteren av evangeliet vårt ha tilhørt kristenmenighetens grunnleggende periode, selve apostlenes tid, og ha hatt en betydningsfull stilling med autoritet blant de kristne på den tiden. Det vi her har pekt på, er riktignok bare et indre bevis av indirekte art, men fordomsfrie mennesker må vel likevel erkjenne at det veier tungt.

Til bekreftelse av den oldkirkelige overleveringen om hvem som skrev evangeliet vårt, kan det videre anføres at forfatteren i skriftet sitt viser seg å være født jøde, og nærmere bestemt en jøde fra Israels land. Siden også kritikken nå temmelig alminnelig anerkjenner det-

te, er det unødvendig å føre bevis for det, og i virkeligheten er det så håndgripelig at det aldri burde vært trukket i tvil.

Men i tillegg kommer et annet ledd i evangeliets såkalte selvvitnesbyrd, og det har aller størst betydning i denne sammenhengen: Selv om forfatteren ikke nevner navnet sitt, vil han likevel tydelig nok gjelde som øyenvitne til Jesu liv.

Her må vi først vise til ordene hans i 1,14: «Og Ordet ble kjød og tok bolig iblant oss. Og vi så hans herlighet.»

Mange kritikere har påstått at evangelisten med disse ordene mente et syn med åndens øye, altså et syn som enhver troende kan tilskrive seg. Men det er umulig å anta. Allerede fortidsformen «vi så» viser jo at det ikke er et varig forhold som er ment, men bare et historisk øyenvitneforhold som hører fortiden til. (Jf. 2 Kor 3,18, der Paulus taler om å se herligheten til den frelseren som har fart opp til himmelen – noe som er felles for alle troende; der er det helt riktig brukt nåtidsform av verbet: «vi som med utildekket ansikt ser Herrens herlighet».)

Om mulig enda mer avgjørende er det at evangelisten like før i dette verset har nevnt at Ordet ble kjød. Det gjør jo klart at han tenker på et syn som nettopp var formidlet gjennom at man med sansene iakttok Ordet, som var blitt kjød og var til stede i verden – altså et syn med legemlige øyne.

Sammenlign også første vers i 1. Johannesbrev, som åpenbart har samme forfatter som evangeliet vårt. Det kan ikke med noen som helst rett være tvil om at evangelisten i 1,14 regner seg sammen med andre som, i likhet med ham selv, hadde vært sammen med Jesus i hans kjøds dager. De hadde altså i ordets egentlige og bokstavelige betydning vært øyenvitner til hans liv og virke. Derfor kan det heller ikke være tvil om at han i alle fall gjør krav på å bli sett som et slikt vitne.

Heller ikke kan vi i virkeligheten forstå det annerledes når evangelisten i 19,35, etter å ha omtalt hvordan soldatene behandlet Jesu døde legeme, føyer til: «Og den som har sett det, har vitnet om det, og vitnesbyrdet hans er sant. Han vet at han taler sant, for at også dere skal tro.»

Ved første øyekast kunne det i og for seg ligge nær å anta at evangelisten her skiller seg selv fra sin kilde, slik det temmelig alminnelig

hevdes fra kritisk hold. Men etter litt nærmere ettertanke vil man likevel ikke komme utenom at han med «den som har sett det» og «har vitnet om det» mener seg selv, selv om han bruker tredje person. Det har da også flere kritikere hevdet.

Vi kan her sammenligne Jesu ord i 9,37: «Du har sett ham. Han som taler med deg, han er det.» Der er det jo helt klart at Jesus med dette «han» mener seg selv.

Riktignok sier man at når evangelisten i 19,35 uttrykkelig erklærer at han kan gå god for øyenvitnets sannferdighet («vitnesbyrdet hans er sant. Han vet at han taler sant»), må det nødvendigvis bety at han og øyenvitnet er to forskjellige personer.

Likevel er det i virkeligheten omvendt. Ingen kan jo vise til en annen persons bevissthet om sin egen sannferdighet. Men det ville evangelisten etter denne oppfatningen ha gjort her, når han uttrykkelig føyer til: «Han vet at han taler sant.» Ville han vise til sannferdigheten til et øyenvitne som var en annen person enn ham selv, måtte han fornuftigvis ha sagt: «og vi (jeg) vet at han taler sant».

Derimot er det helt naturlig og forståelig at han gir uttrykk for at han er seg bevisst sin egen sannferdighet når han, som her, ikke har med motstandere å gjøre, men med lesere som han trygt kunne regne med hadde tillit til ordene hans.

Ikke mindre avgjørende er til slutt den siste setningen i verset, der evangelisten sier hva øyenvitnet hadde til hensikt med å si det som er sant: «for at også dere skal tro». Med disse ordene vender evangelisten seg direkte til leserne sine («dere»), og det viser jo helt umiskjennelig at øyenvitnet nettopp er den samme som har skrevet evangeliet. Hadde øyenvitnet vært en annen person enn evangelisten, måtte det nemlig åpenbart ha hett: «for at også vi (eller: alle andre) skal tro». Det må altså sies at evangelisten på dette stedet med stor ettertrykk krever å bli sett som øyenvitne.

Men har evangelisten i 19,35 rett og slett framstilt seg som øyenvitne til hvordan soldatene behandlet Jesu legeme, er det dermed også gitt at han vil være den disippelen det er tale om noen få vers før (v. 26 f.). Det er altså den disippelen som sto ved siden av Jesu mor nær korset, og som kalles «den disippelen Jesus elsket» («yndlingsdisippelen», som man gjerne kaller ham). Med andre ord vil evangelisten være en disippel som sto Jesus særlig nær.

Spørsmålet blir da om vi av selve evangeliet kan få nærmere opplysning om hvem som menes med denne disippelen, og det spørsmålet kan vi trygt svare ja på. Det kan i virkeligheten ikke være noen annen enn apostelen Johannes, noe også flere av motstanderne av evangeliets ekthet innrømmer.

At evangelisten vil at leserne skal oppfatte ham som apostel, som en av de tolv, går allerede fram av at han nevner at yndlingsdisippelen var til stede ved avskjedsmåltidet. Han forutsetter nemlig at leserne kjenner den synoptiske overleveringen, og den lar jo Jesus holde avskjedsmåltidet sammen med de tolv og bare med dem.

Nå er det imidlertid høyst påfallende at han nevner flere av apostlene ved navn, men aldri brødrene Jakob og Johannes. Ifølge synoptikerne utgjorde de jo sammen med Peter en snevrere krets blant de tolv, som sto Jesus nærmere enn de andre.

At evangeliet ingen steder nevner Johannes og broren Jakob ved navn, kan åpenbart ikke være en ren tilfeldighet, men må ha sin grunn i en bestemt hensikt. Han har sikkert villet at leserne skulle tenke på ham selv når de leste om «den disippelen som Jesus elsket». På Peter kunne de ikke komme til å tenke, for han er flere steder ikke bare nevnt ved navn, men også uttrykkelig omtalt som en annen person enn yndlingsdisippelen. Heller ikke Jakob kunne leserne komme til å tenke på, for han hadde lidd martyrdøden lenge før evangeliet vårt ble til (i år 44, jf. Apg 12,2).

At evangelisten virkelig gjør krav på å være apostelen Johannes, blir ytterligere bekreftet av det han forteller i 1,35–42. Her forteller han om to av døperens disipler som etter døperens vitnesbyrd om Jesus fulgte etter ham for å få tale med ham. Jesus innbød dem, og de besøkte ham der han bodde. I v. 40 oppgir evangelisten navnet på den ene av de to, Andreas, Simon Peters bror, mens han merkelig nok lar den andre være navnløs.

Likevel kan det ikke være tvil om at denne andre etter hans mening skal forstås som ham selv. Det ser vi tydelig av at han i v. 39 uttrykkelig oppgir klokkeslettet for de to mennenes møte med Jesus, noe som åpenbart bare kan forstås som uttrykk for personlig minne og interesse. I samme retning peker for øvrig også at det i v. 41 sies om Andreas at han «først» fant sin bror Simon.

Det fortelles ikke at Andreas senere fant noen annen. Derfor må ordet «først» her uten tvil være ment om ham i forhold til den navnløse disippelen, og dermed er det antydet at også denne, bare litt senere, fant sin bror og førte ham til Jesus.

Det er altså her tale om to brødrepar. Alle som kjente den synoptiske overleveringen, måtte da nødvendigvis tenke på de to brødreparene i apostelkretsen, Peter og Andreas og Johannes og Jakob. De måtte altså også anta at den navnløse var en av de to sistnevnte, eller rettere sagt apostelen Johannes, siden Jakob, som allerede nevnt, ikke kunne komme i betraktning her.

Enkelte fortolkere, blant dem også noen av negativ-kritisk retning, har ment at vi også i nest siste vers av kap. 21 (v. 24) har et direkte vitnesbyrd fra evangelistens egen hånd om at han vil gjelde som yndlingsdisippelen og altså apostelen Johannes. Dette kapitlet må i alle fall forstås som et senere tillegg til det egentlige evangeliet. I de to siste versene av kap. 20 uttaler evangelisten seg nemlig om hensikten med det han har fortalt, og viser dermed tydelig nok at han ser seg som ferdig med framstillingen av Jesu liv.

Det kan spørres hvem som har skrevet dette anhanget: evangelisten selv eller – noe som vel er like sannsynlig – en disippel av ham, på grunnlag av det han selv hadde fortalt.

Så mye synes likevel under alle omstendigheter å være helt klart at de to siste versene i kapitlet ikke kan stamme fra evangelisten, men må komme fra en annen hånd. Som det går fram av siste halvdel av v. 24, «Og vi vet at hans vitnesbyrd er sant», er det en krets av menn («vi») som uttaler seg i dette verset gjennom en av dem – menn som åpenbart har stått evangelisten meget nær eller vært disiplene hans. Vi har altså her ikke å gjøre med noe selvvitnesbyrd fra evangelisten. Derimot har vi et nytt og tungtveiende historisk vitnesbyrd om at apostelen Johannes er forfatteren av evangeliet vårt.

Man kan imidlertid dømme som man vil om hvem som har skrevet anhanget, og særlig v. 24. I alle fall er det etter selvvitnesbyrdet i det egentlige evangeliet sikkert at forfatteren i det minste gjør krav på å være, eller vil gjelde som, den disippelen Jesus elsket, altså apostelen Johannes.

Men dermed er det gitt at den som nekter for at evangeliet er ekte, blir nødt til å anta at evangelisten bare har tatt på seg apostelens

maske og altså har gitt seg ut for å være en annen enn den han virkelig er. Spørsmålet blir da om en slik antakelse holder fra et historisk-vitenskapelig synspunkt. Om dette spørsmålet skal følgende bemerkes.

Det er riktig at det i oldtiden ikke ble regnet som moralsk forkastelig å gi ut et skrift under en annens navn – noe de liberale kritikerne så ofte viser til når det er tale om ektheten av dette eller hint nytestamentlige skrift. Også i den jødiske litteraturen fra århundrene omkring Kristi fødsel finnes en stor rekke skrifter som var gitt ut under navnet til ansette menn fra fortiden.

I virkeligheten var denne praksisen heller ikke ukjent i den kristne kirke. Det vitner de mange apokryfe evangeliene, apostelhistoriene, brevene og apokalypsene tydelig nok om, for de bærer navnet til apostler eller apostlenes disipler.

Men så spør man: Hva skulle da hindre oss i å anta at også forfatteren av evangeliet vårt, like godt som så mange andre kristne, kan ha gjort bruk av et slikt «fromt bedrag», som etter datidens oppfatning var helt uskyldig? Han skulle da ha latt skriftet sitt gå ut under Johannes' navn for å sikre det inngang i menighetene, og i visshet om at han bare talte i apostelens ånd. Til det må det, fra et virkelig vitenskapelig synspunkt, svares at en slik antakelse står i fullkommen strid med forhold som faktisk lar seg påvise:

For det første kan det påvises uten motsigelse at alt slikt forfatterbedrag i kirkens første århundrer var en avskyelig synd i øynene til alle toneangivende kirkemenn. Irenæus (og andre) bebreider for eksempel kjetterne med harme at de brukte uekte skrifter som de selv hadde laget.

Særlig lærerikt er her noe Tertullian forteller i skriftet sitt «Om dåpen». En presbyter i Lilleasia hadde skrevet et skrift med tittelen «Paulus' og Teklas gjerninger», altså et skrift som ikke en gang ga seg ut for å være av Paulus, men bare for å fortelle om ham. Ifølge Tertullian sto Paulus' navn med urette i tittelen på dette skriftet, for det som sto i det, var ikke gjerninger og ord av Paulus, men bare forfatterens egne oppdiktninger.

Og han forteller at da det ble bevist at forfatteren hadde skrevet det, ble han rett og slett avsatt fra embetet sitt, enda han til sitt forsvar hadde hevdet at han hadde skrevet det «av kjærlighet til Paulus», det vil si for å forherlige apostelen. Annerledes kan Tertullians opplys-

ning her i virkeligheten ikke forstås, noe også flere liberale teologer har hevdet.

For det andre finnes det i de oldkirkelige skriftene som utvilsomt hører inn under det såkalte fromme bedraget, absolutt ikke noe sidestykke til den måten evangelisten vår betegner seg selv på. Den vitner om den naturlige skyheten et edelt og ydmykt sinn har for «å føre seg selv inn med sitt nakne navn i fortellingen om den historien som for ham var hellig» (Zahn). Det er snarere et framtredende trekk ved all slik litteratur at skriftene med en viss naivitet og helt utilslørt stiller de høyt ansette navnene til sine angivelige forfattere til skue.

Overhodet kan det trygt sies at hvis forfatteren av evangeliet vårt er en annen enn den han – riktignok indirekte, men likevel kjennelig nok – gjør krav på å være, så kan det for hans del under ingen omstendighet bli tale om noe uskyldig «fromt bedrag». Vi har da snarere å gjøre med et fullt bevisst og ytterst raffinert falskneri. Et slikt bedrag står dessuten i direkte strid med evangelistens «jevne, trohjertige ord». Selv de mest avgjorte motstanderne av evangeliets ekthet har ikke kunnet unndra seg inntrykket av dem.

For det tredje skal det til slutt nevnes et moment som for meg gjør det psykologisk og moralsk umulig å anta at det her skulle foreligge et slikt overlagt forfatterbedrag. Derfor er det i mine øyne ekthetens aller beste vern og støtte. Jeg tenker på det man har kalt «det psykologisk-etiske momentet», det vil si hensynet til forfatterens personlige etiske holdning og karakter.

Som kjent har apostelen Johannes fra gammel tid vært kalt «kjærlighetens apostel» i kirken, ikke minst på grunnlag av evangeliet og brevene – forutsatt at han har skrevet dem. Under denne forutsetningen kan det vel heller ikke være tvil om at han med full rett har fått og båret dette navnet.

Det skal bare som eksempel pekes på hvor utrettelig og med hvilket ettertrykk han – mer enn noen annen forfatter i Det nye testamente – framhever broderkjærligheten som det uunnværlige kjennetegnet på at troen er sann. Og vi kan peke på hvor gripende hans kjærlighetsfylte sinn kommer til uttrykk i den dypt tragiske tonen han flere steder i evangeliet bruker når han klager over at folket hans ikke trodde på sin Messias (1,10 f.; 12,37 ff.; jf. også 9,39; 15,24).

Men slik han med rette er blitt kalt «kjærlighetens apostel», er det i sannhet også den hellige kjærlighet han hevder. Ja, ingen av forfatterne i Det nye testamente har så sterkt og med så skjærende alvor gjort gjeldende det store enten–eller: enten Gud eller verden, enten Guds barn eller djevelens barn, enten lys eller mørke, enten sannhet eller løgn, enten liv eller død, enten hellighet eller syndens trelldom. Mellom disse store, absolutte motsetningene finnes det ingen mellomvei. Slik han er dypt og levende opptatt av gudslivet i praksis, slik er også hans gudsfrykt helt igjennom av etisk art, preget av de høyeste etiske idealene.

Det er av særlig interesse i denne sammenhengen å legge merke til hvilken grunnleggende betydning nettopp idealet om sannferdighet og oppriktighet har for forfatteren vår. Et av de vakreste vitnesbyrdene om dette har vi i den uforlignelig enkle og opphøyde måten han får fram hvordan døperens ydmyke kjærlighet til sannheten seiret over fristelsen til å tillegge seg en høyere betydning enn det som med rette tilkom ham (1,20: «Da bekjente han og nektet ikke, han bekjente: Jeg er ikke Messias»). For forfatteren vår er sannferdighet og oppriktighet overhodet det vesentlige grunnlaget for all sann gudsfrykt, og da særlig også for å nå fram til den sanne, levende troen på Kristus.

Videre kan vi her minne om hvordan evangelisten lar Jesus karakterisere Natanael: «Se, det er en ekte israelitt, en som det ikke er svik i» (1,47), og om de betydningsfulle ordene i samtalen med Nikodemus (3,20 f.), og likeså om Jesu ord i 8,44. Og sammen med dette må vi da også ta steder i forfatterens første brev, som 1 Joh 1,6.8. Ingen skal kunne nekte for at han har en klar og levende forestilling om plikten til å være sannferdig.

Men hvordan skulle det da være psykologisk og moralsk forståelig at en forfatter som den vi her har med å gjøre, skulle ha gjort seg skyldig i selv det aller uskyldigste av alt såkalt uskyldig fromt bedrag? For ikke å snakke om et så raffinert og fullt bevisst falskneri som påstanden om at evangeliet vårt er uekte, nødvendigvis fører til. En slik påstand må sies å by på en helt uløselig psykologisk gåte. Men nettopp derfor har evangeliets ekthet etter mitt skjønn sitt sikre og trygge vitenskapelige vern i selvvitnesbyrdet, sammenholdt med forfatterens edle personlighet og høyverdige etiske karakter.

Som leseren vil ha lagt merke til, er det i det foregående ikke tatt hensyn til det kritiske argumentet som i virkeligheten er den egentlige eller dypeste grunnen til kritikkens holdning: at det i evangeliet vårt fortelles om undre som trosser enhver naturlig forklaring.

Etter sakens natur kan vitenskapen som sådan umulig benekte at undre er mulige, og henvisningen til evangeliets underberetninger kan derfor ikke regnes som noe vitenskapelig argument. Hadde evangeliet vårt ikke inneholdt noe om slike undre – og da særlig ikke om det største av dem alle: Jesu Kristi person som Guds Sønn, som steg ned fra himmelen for vår frelse og ble kjød – da hadde kritikken sikkert stilt seg helt annerledes til spørsmålet om dets ekthet.

Zahn bemerker treffende: «De vitenskapelige grunnene for den halve og den hele benektelsen av ektheten har man funnet i ettertid, etter at man hadde bestemt seg for å lete etter dem.» Med «den halve benektelsen» tenker han på en del mindre dristige kritikere som «ved å tolke om enten den oldkirkelige overleveringen eller evangeliets selvvitnesbyrd søker usikre mellomveier mellom et bestemt ja og et bestemt nei på spørsmålet om ektheten».

Det er her heller ikke tatt hensyn til slike kritikere fra nyeste tid som har forsøkt å skille ut visse deler av evangeliet som ekte, mens de forkaster resten som senere tillegg. Like lite er det tatt hensyn til enkelte andre som riktignok også har forsøkt seg med å skille ut kilder i evangeliet, men som ikke godtar at noe av innholdet stammer fra apostelen Johannes.

Overfor alle disse forsøkene må vi nemlig uten tvil gi de mange rett – også blant avgjort negative kritikere – som har hevdet at evangeliet vårt i altfor høy grad er et verk i ett støp til at det kan bli tale om forskjellige kilder eller om å skille ut et grunnskrift som senere skulle være omarbeidet og utvidet.

På dette punktet må man nok bli stående ved det enten–eller som den meget radikale kritikeren professor Pfleiderer (død 1908) satte opp: Enten må man holde evangeliet for helt ekte, eller, hvis det ikke er mulig, for helt uekte.

En helt annen sak er det jo selvfølgelig at det ut fra det tekstkritiske materialet som foreligger, kan påvises at det vi leser i bibelutgavene våre i Joh 5,4 og 7,53–8,11, er tillegg fra en senere tid (jf. om dette mitt skrift «Det nye testamentes tekst», s. 25 og 31–33), og at anhanget

(kap. 21) nok må antas å stamme fra en disippel av apostelen og derfor bare indirekte kan sies å ha johanneisk opphav (jf. ovenfor s. 34).

2. Apostelen Johannes

Ifølge Matt 4,21 (Mark 1,19; jf. Luk 5,10) var Johannes sønn av en fisker fra Galilea som het Sebedeus. Han synes å ha drevet yrket sitt i noe større stil, for ifølge Mark 1,20 hadde han foruten de to sønnene Jakob og Johannes også leiefolk til hjelp.

En sammenligning av Matt 27,56 med Mark 15,40 viser at moren het Salome. Og ut fra Joh 19,25 sammenholdt med disse to stedene hos synoptikerne kan det neppe være tvil om at Salome var søster av Jesu mor, og at Johannes altså var en fetter av Jesus. Siden Johannes som oftest nevnes sist når han omtales sammen med broren Jakob, var han trolig den yngste av brødrene.

Som allerede nevnt ovenfor (s. 33) går det fram av Joh 1,35 ff. at han var en disippel av døperen, og at døperens vitnesbyrd fikk ham til å oppsøke Jesus. Møtet førte til at han i tro sluttet seg til Jesus som hans disippel.

Så fulgte han ham på vandringen tilbake til Galilea, og etter en tid fulgte han ham til Jerusalem og Judea og derfra tilbake igjen til Galilea (jf. Joh 1,43–4,8). Her tok han opp igjen sitt gamle yrke som fisker og drev med det inntil Jesus kalte ham til å gå inn i kretsen av de disiplene som skulle være hans faste følgesvenner (Matt 4,21; Mark 1,19), og litt senere til å være apostel (Mark 3,14–17).

Som vi ser av de synoptiske evangeliene, kom han sammen med Peter og Jakob til å stå i et særlig nært forhold til Jesus (Mark 5,37; 9,2; 14,33 med paralleller). Men innenfor denne kretsen som sto Jesus personlig nærmest, fikk han plassen som den aller nærmeste, «den disippelen som Jesus elsket» (Joh 13,23; 19,26; 20,2[4]).

Det sier seg selv at Johannes med denne selvbetegnelsen ikke mener en høyere grad av den frelserkjærligheten Jesus omfattet alle sine med (13,1). Det går dessuten allerede fram av at ingen av stedene der den forekommer, har noen sammenligning med andre.

Åpenbart ligger det i denne selvbetegnelsen ikke noe annet eller mer enn at det var et særlig nært og rent menneskelig vennskap mellom ham og Jesus (jf. 11,3.5.11.36, som viser at det var et lignende

[4]Trykket har «19,16»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

forhold mellom Jesus og søskenflokken i Betania). Det er sagt ovenfor at denne selvbetegnelsen vitner om et edelt og ydmykt sinn. Her kan det føyes til at han åpenbart også brukte den som et naturlig uttrykk for den inderlige, takknemlige gleden han i sin ydmykhet kjente over sitt høye fortrinn.

Han bruker jo heller ikke denne selvbetegnelsen ofte. Første gang er i 13,23, der han tydeligvis gjør det for å forklare hvorfor Peter vendte seg nettopp til ham for å få vite hvem Jesus mente da han sa at en av de tolv skulle forråde ham. Skulle noen vite noe om det, måtte det være den som mer enn noen annen hadde Jesu fortrolighet, og som også – vel nettopp på grunn av sitt enestående nære forhold til Jesus – ved denne anledningen lå nærmest ham.

Johannes bruker den samme selvbetegnelsen to steder til i evangeliet (19,26 og 20,2). Som Zahn treffende bemerker, var det det enkleste og mest beskjedne middelet til å uttrykke at det på disse to stedene var ment den samme personen som i 13,23 – når han nå en gang ikke ville nevne seg selv ved navn.

Et talende vitnesbyrd om det nære forholdet mellom Jesus og Johannes har vi ellers også i 19,26 f., der det sies at Jesus på korset overlot ham omsorgen for sin mor. Når Jesus ifølge Mark 3,17 ga ham og broren Jakob tilnavnet «tordensønner», er det vel med rette i alminnelighet blitt forstått som en betegnelse på deres ildfulle temperament. Denne medfødte egenarten kom også til syne ved de anledningene som nevnes i Mark 9,38 (Luk 9,49) og Luk 9,54 f., og hos Johannes har den også gitt seg til kjenne i skriftene hans, om enn der i renset og forklart skikkelse.

Etter Jesu himmelfart hadde Johannes ved siden av Peter en framskutt plass blant apostlene som leder av modermenigheten (jf. Apg 3,1 ff.; 4,19; 8,14). Hvor lenge han ble i Jerusalem, vet vi ikke. Ifølge Gal 2,9 var han i alle fall der ennå på den tiden da det såkalte apostelmøtet ble holdt (trolig år 50 eller 51), og ved samme anledning kaller Paulus ham sammen med Peter og Jakob menighetens «støtter».

Ved Paulus' siste besøk i Jerusalem nevnes han derimot ikke (Apg 21,17 ff.), uten at man av det kan slutte at han ikke var der. Heller ikke i Apg 15, der det er tale om apostelmøtet, nevner Lukas at han var til stede.

Som vi allerede har sett, tilbrakte han den siste delen av livet sitt i Efesus. Dit kom han i alle fall en tid etter at den jødiske krigen (66–70) hadde brutt ut, og der levde han ifølge Irenæus' vitnesbyrd helt til omkring år 100 og døde en naturlig død. Fra dette oppholdet i Efesus forteller enkelte kirkefedre en del sikkert helt troverdige trekk som svarer nøyaktig til den karaktertypen vi møter i evangeliet.

Vi blir levende minnet om «tordensønnen» når Irenæus forteller noe som flere hadde hørt fra Polykarp: Johannes gikk en gang inn i det offentlige badet i Efesus og fikk vite at kjetteren Kerint var der inne. Da flyktet han ut av bygningen og ropte til dem som var med ham: «La oss skynde oss herfra, ellers kunne badehuset lett styrte sammen, siden Kerint, sannhetens fiende, er der inne.»

På den annen side viser han seg for oss som «kjærlighetens apostel» i det Hieronymus forteller etter en greker – kanskje Origenes. Da Johannes på grunn av alderdomssvakhet ikke lenger maktet å gå, lot han seg bære inn i menighetens forsamling og gjentok der stadig bare ordene: «Barn, elsk hverandre!» Og da man undret seg over at han stadig gjentok denne korte formaningen, sa han: «Det er Herrens ord, og når bare det skjer, er alt gjort.»

Et særlig vakkert vitnesbyrd om hvordan begge disse sidene ved karakteren hans – hans varme, inderlige kjærlighet og hans brennende nidkjærhet for sjelers frelse – var harmonisk forent, har vi i den kjente, rørende fortellingen hos Klemens av Aleksandria. Den forteller om en ung mann som apostelen hadde betrodd en biskop i Lilleasia omsorgen for. Etter at han var blitt døpt, kom han i dårlig selskap, rømte og ble høvding for en røverbande. Men den gamle apostelen oppsøkte ham og fikk berget ham.

Her skal bare føyes til at Johannes under oppholdet i Efesus ble forvist til øya Patmos i Egeerhavet «for Guds ords og Jesu vitnesbyrds skyld» (Åp 1,9). Der mottok han de synene han har nedskrevet i sin «Åpenbaring». Ifølge en uttrykkelig opplysning hos Irenæus «skuet» han disse synene mot slutten av keiser Domitians regjeringstid, altså omkring år 95.

3. Evangeliets lesere og tiden da det ble skrevet

At evangeliet vårt først og fremst er skrevet for lesere med hedensk bakgrunn, går ganske klart fram av at forfatteren ofte skyter inn

forklarende merknader som ville vært helt overflødige for jøder. Han oversetter for eksempel aramaiske ord (1,38.41; 11,16 og flere steder), han sier uttrykkelig at dette eller hint er en jødisk skikk (2,6; 19,40), og han gir opplysninger om steder i og ved Jerusalem (5,2; 11,18). Hit hører også en merknad som den i 4,9b, og bruken av uttrykket «jødene» – dels om folket som sådant, men særlig om lederne som var fiendtlige mot Jesus, eller om den vantro delen av folket.

Men dermed er det også gitt at evangeliet er skrevet utenfor Israels land, og det stemmer godt med den sterke overleveringen i oldkirken om at det ble skrevet i Efesus. Et par steder vender forfatteren seg direkte til leserne med «dere» (19,35 og 20,31). Det gir inntrykk av at han med dette skriftet særlig har tenkt på de menighetene der han har vært vant til å virke som lærer, altså de kristne menighetene i Lilleasia.

Av evangeliet selv kan vi ikke hente noe direkte vitnesbyrd om når det ble til. Forfatteren viser seg imidlertid å kjenne de synoptiske evangeliene og regner med at leserne også kjenner dem. Og siden Lukasevangeliet tidligst kan være blitt til omkring år 70, eller helst noe senere, kan evangeliet vårt tidligst være skrevet omkring 80.

På den annen side viser vitnesbyrdene ovenfor at evangeliet fantes allerede i første halvdel av 100-tallet. Derfor kan vi ikke sette tiden da det ble skrevet, senere enn omkring år 100. Den åndelige kraft og glød som forfatteren viser, tilsier likevel at vi går så langt tilbake i tiden som mulig. Det mest sannsynlige er da sikkert at det ble til i årene 80–90.

4. Evangeliets formål

Som nevnt ovenfor (s. 18) har evangelisten selv uttalt seg om hensikten med skriftet sitt i merknaden som avslutter det egentlige evangeliet (20,30 f.). Han har villet styrke og fordype lesernes tro på Jesus som Messias, Guds Sønn, så de kunne ha liv i hans navn. Formålet hans har altså vært utpreget praktisk og åndelig.

Mange har ment at han ved siden av dette hovedformålet også har villet supplere synoptikernes framstilling, men denne antakelsen lar seg ikke begrunne på en tilfredsstillende måte. At evangeliet vårt faktisk utfyller den synoptiske beretningen, er innlysende nok. Men

det betyr slett ikke at han bevisst har satt seg som oppgave å levere et supplement til de eldre evangeliene.

Alt han forteller om Jesu liv og forkynnelse, står tydelig i tjeneste for det praktiske og åndelige formålet. Ut fra dette formålet må vi forklare to ting: at han har tatt med enkelte hendelser som synoptikerne alt hadde fortalt om, fordi han fant dem egnet, og at han i det store og hele forteller om hendelser og taler som vi ikke finner hos dem. Disse er tydelig valgt ut av det rike stoffet han hadde til rådighet, nettopp fordi de på en helt særlig måte egnet seg for formålet.

Det var da bare naturlig at han her og der retter opp gale forestillinger som den synoptiske framstillingen lett kunne gi grunnlag for (jf. s. 17 f.), og likeså at han på ett enkelt punkt retter et lite trekk i et av de synoptiske evangeliene. I 19,14 må nemlig «den sjette time» uten tvil forstås som en rettelse av tidsangivelsen i Mark 15,25.

På omtrent samme måte må vi sikkert bedømme en annen mening som mange har satt fram: at evangelisten har villet føre polemikk mot denne eller hin motstander av kristentroen, eller forsvare troen mot dem. Man har da nevnt Kerint og andre vranglærere på hans tid, den vantro jødedommen, som fornektet troen på Jesus som Messias, og Johannes-disiplene i Lilleasia, som skal ha overvurdert sin mesters betydning (jf. Apg 19,1 ff.).

Ved nærmere ettertanke holder heller ikke denne antakelsen. Hadde evangelisten virkelig hatt et slikt formål, ville skriftet hans nok sett helt annerledes ut enn det faktisk gjør. I hvert fall er det ikke spor av noen polemisk tone i dette evangeliet; framstillingen er tydelig og helt igjennom positiv.

Det riktige blir at evangelisten har villet vitne positivt om sannheten. Det utelukker likevel ikke at han en enkelt gang kan ha tatt direkte hensyn til en vranglære som hadde dukket opp på hans tid, og valgt ordene sine med tanke på den (jf. utlegningen av 1,14: «Og Ordet ble kjød»).

Når han med skriftet sitt har villet styrke lesernes tro på Jesus, har han selvsagt også vært fullt klar over at denne troen møtte motsigelse overalt og måtte kjempe for livet mot all den fornektelse av sannheten som fantes i de dager. Men i stedet for å angripe de enkelte formene fornektelsen tok, eller forsvare troen mot dem, har han – helt i tråd med sin særegne åndelige legning – stilt sitt positive vitnesbyrd om

sannheten opp mot fornektelsen. For hvor forskjellig den enn tok seg ut, var den i sin dypeste grunn én og samme sak.

5. Evangeliets inndeling

Evangeliet har et innledende avsnitt, 1,1–18, som vanligvis kalles «prologen» (det vil si åpningsord eller inngang), og et tillegg, kap. 21. Ellers synes det mest naturlig å skjelne mellom to hoveddeler, hver med sine større eller mindre avsnitt.

Første hoveddel: Jesu offentlige virksomhet (1,19–12,50). Denne hoveddelen faller i tre større avsnitt.

Første avsnitt (1,19–2,11): Innledende skildring av hvordan Jesus ble ført fram for verden: ved døperens vitnesbyrd og ved sitt eget vitnesbyrd om seg selv i ord og gjerning for de første disiplene.

Annet avsnitt (2,12–4,54): Begynnelsen på Jesu offentlige vitnesbyrd om seg selv som Messias. Det omfatter alle de tre landsdelene vest for Jordan, Judea, Samaria og Galilea: 1) 2,12–3,36: Jesus i Jerusalem og Judea (tempelrenselsen, samtalen med Nikodemus, døperens siste vitnesbyrd om Jesus); 2) 4,1–42: Jesus i Samaria; 3) 4,43–54: Jesus i Galilea.

Tredje avsnitt (kap. 5–12): Jesus, menneskenes liv og lys, i kamp mot den vantro jødedommen. Det har disse delene: 1) kap. 5: helbredelsen ved Betesda-dammen og Jesu sammenstøt med folkets ledere i den anledning; 2) kap. 6: krisen i Galilea, som kom av Jesu vitnesbyrd om seg selv som livets brød; 3) kap. 7: Jesus i Jerusalem ved løvhyttefesten; 4) 8,12–59: en rekke nye vitnesbyrd av Jesus om seg selv i dagene like etter løvhyttefesten; 5) 9,1–10,21: helbredelsen av den blindfødte, og hendelser og taler som hører sammen med den; 6) 10,22–42: Jesus i Jerusalem ved tempelvielsens fest, og hans reise tilbake til Perea; 7) kap. 11: Lasarus' oppvekkelse og følgene den fikk med en gang; 8) 12,1–36: fra den siste uken før påsken; 9) 12,37–50: evangelistens tilbakeblikk på Jesu offentlige virksomhet og hva den førte til.

Annen hoveddel: Jesu utgang av verden (kap. 13–20).

Denne hoveddelen faller i to større avsnitt.

Første avsnitt (kap. 13–17): Jesu siste vitnesbyrd om seg selv i disippelkretsen. Judas, vantroens representant, blir vist bort, mens troen hos de andre disiplene blir styrket og fordypet: 1) 13,1–30: fotvaskin-

gen og bortvisningen av forræderen; 2) 13,31–16,33: avskjedstalene; 3) kap. 17: Jesu «yppersteprestlige» bønn.

Annet avsnitt (*kap.* 18–20): Jesu lidelse, død og oppstandelse.

Evangeliets prolog (1,1–18)

Evangeliets prolog (1,1–18)

I dette innledende avsnittet sammenfatter evangelisten det skriftet hans vil fortelle om Jesu Kristi livshistorie og dens betydning for menneskeslektens frelse. Han gjør det som en storslått historisk betraktning, i en høystemt tone som ligger nær lovsangen. Slik har han på forhånd villet gi leserne nøkkelen til å forstå denne livshistorien rett, slik han i det følgende vil skildre den fra forskjellige sider.

Her finner vi de samme tre grunntankene som tydelig leder den detaljerte beretningen fra 1,19 av. For det første: I Jesus Kristus, Guds Sønn, har vi Guds fullkomne åpenbaring til frelse for syndere. For det andre: Det store flertallet av hans folk møtte denne Jesus med vantro. For det tredje: Men det var likevel også noen som tok imot ham i tro, og dem har han gitt del i de guddommelige frelsesgodene han selv personlig bar, livet og lyset, nåden og sannheten. Så langt kan vi si at evangelisten allerede i inngangen lar de hovedemnene tre fram som han vil utdype i det følgende.

På den annen side møter vi her i prologen flere uttrykk og begreper som vi ikke direkte finner igjen i den detaljerte beretningen. Det gjelder særlig uttrykket «Ordet» (på gresk *Logos*), som brukes fire ganger i avsnittet vårt, tre ganger i v. 1 og enda en gang i v. 14. Ved første øyekast virker dette uttrykket unektelig nokså påfallende. Av praktiske grunner er det best å ta det opp allerede her, om enn så kort som mulig.

«Ordet» (Logos)

Evangelisten selv gir ikke noe direkte svar på hva han mener med dette uttrykket. Han har tydeligvis regnet med at det var kjent og

umiddelbart forståelig for dem han først og fremst skrev evangeliet for. Likevel går det klart nok fram av hele avsnittet at han tenker på et personlig vesen (det har bibeloversettelsen vår uttrykt ved å skrive ordet med stor forbokstav), og nærmere bestemt på den guddommelige personen som er blitt menneske i Jesus Kristus.

At bibeloversettelsen vår bruker «han» om Logos, beviser ikke noe her, for grunnteksten har et pronomen som like gjerne kan bety «det». Det som viser at uttrykket er ment slik, er som nevnt alt det prologen sier om Logos. Særlig skal vi da merke oss at Logos i v. 1 sies å være Gud, og at åpenbaringen av nåden og sannheten, som i v. 14 tilskrives «Ordet» som ble kjød, i v. 17 direkte tilskrives Jesus Kristus.

Men så reiser det seg et dobbelt spørsmål: Hvordan skal vi nærmere forstå at evangelisten bruker dette uttrykket, Logos, som navn på Kristus (etter hans guddommelige natur)? Og hvordan kunne han gå ut fra at leserne ville forstå hva han mente, uten nærmere forklaring?

I gresk litteratur forekommer ordet *logos* i mange forskjellige betydninger. Men det er alminnelig anerkjent at bare to av dem egentlig kommer på tale her: enten «ord» («tale») eller «fornuft». Bibeloversettelsen vår har – i samsvar med det store flertallet av fortolkere – uten tvil med rette forstått det i den første betydningen («Ordet»). Hvor ofte *logos* enn forekommer i Det nye testamente, står det aldri for «fornuft». Og i evangeliet vårt betyr det overalt ellers, på de mange stedene der det står, «ord» eller «tale», selv om det ikke noe annet sted er brukt slik som i prologen, som navn på Kristus.

Avgjørende er også hvordan hele prologen munner ut (v. 18). Den personen som i v. 1 og v. 14 kalles Logos, og som er blitt kjød (v. 14) i Jesus Kristus (v. 17), har «forklart» Gud, det vil si kunngjort eller åpenbart Guds vesen og vilje. Dermed er det i virkeligheten sagt at navnet Logos beskriver ham som Guds ord til menneskene, Guds selvåpenbaring for dem. Han er altså den som selv, i sin person, er Guds fullkomne åpenbaring, på samme måte som vi mennesker i og gjennom det vi sier, åpenbarer vårt indre for den eller dem vi taler til.

Så til spørsmålet om hvordan evangelisten kunne regne med at leserne uten videre skulle forstå hva han mente med navnet Logos. Det første vi må si, er at dette ikke i seg selv behøver å vise – slik mange har ment – at han har uttrykket fra datidens religionsfilosofiske tenkning, der det var framtredende. Det er fullt mulig at evangelisten selv

eller en annen kristen autoritet har dannet dette navnet på Kristus ut fra sine egne åndelige forutsetninger allerede før evangeliet vårt ble til, og at det har vært alminnelig brukt i de kristne kretsene evangelisten tilhørte.

Det har heller ikke lyktes noen å gjøre det særlig sannsynlig at Johannes har lånt navnet Logos fra datidens filosofiske språkbruk generelt. Det gjelder også den forklaringen som i lang tid har vært den vanligste, at han har lånt det fra den særegne jødisk-aleksandrinske religionsfilosofien, som satte seg som mål å forene jødisk tro med gresk tenkning. Den fremste representanten for denne filosofien var den berømte Filon (født omkring 20 f.Kr.). Hos ham finner vi en vidløftig lære om Logos. Den var tydeligvis midtpunktet i tenkningen hans og har unektelig en del paralleller til det prologen sier om «Ordet».

Ved nærmere ettersyn viser det seg imidlertid at likhetene er rent formelle og langt oppveies av de mange og viktige forskjellene i sak. Her skal vi bare nevne noen få som veier særlig tungt.

For det første: Hos Filon er Logos i grunnbegrepet den guddommelige fornuft, som virker i hele universet som en ordnende kraft; hos Johannes er Logos derimot det guddommelige åpenbaringsordet. For det andre: Hos Filon er Logos summen av alle de guddommelige kreftene som virker i verden, men svever uklart mellom en upersonlig og en personlig tilværelse; hos Johannes er Logos derimot klart og uten vakling framstilt som en person, en som lever i det innerste fellesskap med Gud. For det tredje: Hos Filon står Logos midt mellom Gud og verden og formidler forholdet mellom dem; hos Johannes er Logos selv Gud, fullt og helt av samme vesen som Gud (Faderen).

For det fjerde: Filon så på det legemlige, og på stoffet i det hele, som et prinsipp som står i motsetning til Gud. Derfor kunne hans Logos aldri bli menneske, mens Johannes i 1,14 understreker med størst mulig ettertrykk at Logos ble kjød.

For det femte: Filon ser på materien som evig. Derfor kan det for ham strengt tatt ikke være tale om noen virkelig skapelse av verden, bare om at verden ble formet ved Logos; Johannes framhever derimot så sterkt som mulig at alt som er til (selvsagt unntatt Gud), er blitt til ved Logos.

For det sjette: Hos Filon blir Logos til idet Gud gjør seg klar til å skape verden (mer nøyaktig: danne eller forme den), mens Johannes utelukker enhver tanke på at Logos er blitt til. For det sjuende avviker Johannes også tydelig fra Filon når det gjelder begrepene «liv» og «lys», som han knytter så nær sammen med Logos.

Slike forskjeller i sak blir i vår tid som regel innrømmet også av dem som hevder at navnet Logos i prologen må forklares ut fra datidens religionsfilosofiske tenkning og språkbruk, særlig ut fra Filon. De innrømmer at det ikke kan være tale om at Johannes mekanisk har overtatt Filons (og andres) lære om Logos. Han har riktignok lånt begrepet Logos fra datidens religionsfilosofiske spekulasjoner, mener de, men samtidig gitt det et nytt preg, fylt det med et nytt innhold og brukt det til å uttrykke en helt igjennom kristen og åndelig tanke.

Og de antar at Johannes har begynt skriftet med å tale om Logos i håp om lettere å vekke forståelse og interesse hos de religiøst og filosofisk interesserte på hans tid.

På denne måten blir det likevel ikke stort annet igjen av hele den antatte påvirkningen fra datidens religionsfilosofi enn lånet av selve uttrykket «Logos». Og selv dette lånet blir mer enn tvilsomt, for det kan ikke nektes at Johannes har brukt uttrykket i en helt annen betydning enn religionsfilosofene på hans tid: Han bruker det i betydningen «ord», mens den filosofiske bruken går ut fra betydningen «fornuft».

Hadde Johannes virkelig lånt navnet Logos fra slike filosofiske spekulasjoner, må vi også regne det som sikkert at han ganske direkte ville ha vist at han var klar over den vesentlige forskjellen mellom sin egen tanke om Logos og det Logos-begrepet som rådde der.

Det er derfor lett å forstå at en rekke fortolkere har søkt andre veier for å finne et bedre svar på hvor Johannes har navnet Logos fra.

Flere nyere fortolkere har ment at Johannes med sin tanke om Logos har knyttet an til en annen spekulasjon, som vokste fram på helt jødisk grunn. Spor av den har de ment å finne i de såkalte targumene, de aramaiske parafrasene (det vil si omskrivende og forklarende oversettelser av Det gamle testamentes skrifter til aramaisk). Her opptrer nemlig «Herrens ord» som det som formidler Guds forhold til verden og hans virksomhet i den – og det slik at det er forståelig at noen har

fått inntrykk av at dette «ordet» er tenkt som et personlig mellomvesen mellom Gud og verden.

I den nyeste tid har imidlertid to forskere med særlig kunnskap på dette området (Strack og Billerbeck) undersøkt spørsmålet grundig. De har slått fast, på en måte som ikke kan tilbakevises, at uttrykket «Herrens ord» i disse aramaiske parafrasene ikke er noe annet enn en omskrivende og rent formelaktig erstatning for det hellige gudsnavnet Jahve, som jødene jo ikke fikk uttale. Derfor kan det ikke tjene som utgangspunkt for Johannes' Logos.

Dette er de to mest interessante forsøkene på å finne kilden til Johannes' bruk av navnet Logos i tankekretser utenfor kristendommen. Nå skal vi gjøre rede for den forståelsen som ligger nærmest. Først må vi peke på at vi finner Logos («Ordet») som navn på Kristus to andre steder i Det nye testamente, og det nettopp innenfor de johanneiske skriftene: 1 Joh 1,1 («livets Ord») og Åp 19,13 («Guds Ord», eller mer nøyaktig «Guds-Ordet»). Også på disse to stedene er det tydeligvis forutsatt at leserne kjente begrepet og umiddelbart forsto det.

Vi har derfor uten tvil rett til å anta at uttrykket i denne betydningen har vært alminnelig brukt i de menighetskretsene som de johanneiske skriftene først og fremst var bestemt for, det vil si de menighetene som apostelen Johannes ledet og underviste mens han bodde i Efesus. Og da er det rimelig å anta at det i evangeliets prolog er ment på samme måte som i 1 Joh 1,1 og Åp 19,13.

Særlig verdt å merke seg er måten uttrykket «Guds Ord» brukes på i Åp 19,13. Når det på dette stedet heter at han er kalt (og kalles) med dette navnet,[1] kan det tydeligvis bare bety at det er et navn han har fått av sine troende, som slik har prøvd å uttrykke hva han er og betyr for dem. Det ser vi av at det ikke sies at Johannes i synet sitt hørte dette navnet ropt ut om ham eller så det skrevet på ham, slik det var med navnene i v. 12 og v. 16.

Kanskje er det Johannes selv som har dannet dette navnet på Kristus. I hvert fall må han ofte ha brukt uttrykket slik da han underviste i menighetene i Lilleasia som han hadde tilsyn med.

Hvordan navnet nærmere bestemt har oppstått, vet vi ikke. Men det synes nærliggende å anta at Johannes, eller en annen kristen

[1] NB har «hans navn er Guds Ord».

lærer, har dannet det først og fremst på grunnlag av Jesu vitnesbyrd om seg selv som den som fullkomment åpenbarer Gud. Trolig har han også tenkt på hvordan Guds ord generelt er middel for Guds åpenbaring, både i Det gamle testamente og i den alminnelige apostoliske forkynnelsen.

Som antydet ovenfor viser v. 14 («Og Ordet ble kjød») at det ikke er Kristus som menneske som er blitt kalt «Ordet», slik enkelte fortolkere har ment. Om mennesket Jesus kunne det jo ikke sies at han ble kjød. Det må altså være den guddommelige personen som ble kjød i det historiske mennesket Jesus, som har fått dette navnet.

Men som vi også har sett ovenfor, henger navnet tydelig sammen med at han som menneske har «forklart» Gud (v. 18). Derfor må vi vel anta at dette navnet på Kristus etter hans guddommelige natur er valgt med tanke på det han som menneske skulle være og faktisk har vært for menneskene: den som fullkomment åpenbarer Gud, Guds fullkomne og derfor også avsluttende selvåpenbaring for menneskene til deres frelse.

I seg selv kunne det synes like nærliggende å gi dette navnet til ham som ble menneske. At det likevel ikke er skjedd, kan neppe ha noen annen grunn enn denne: Man hadde i troen erkjent den historiske Jesus som den som fullkomment åpenbarer Gud. Men man hadde samtidig erkjent at han bare kunne være det fordi dette historiske individet i virkeligheten ikke var et rent og bart menneske, men den underfulle foreningen av guddommelig og menneskelig natur.

Riktignok var det i og gjennom Jesu historiske liv at Guds åpenbaring ble fullbyrdet, men menneskenaturen var bare dens redskap, ikke den egentlig virkende kraften. Hadde ikke den evige guddommelige personen – som vi i dogmatisk språk kaller Guds Sønn eller den andre personen i Gud – blitt menneske i dette historiske individet, ville det ikke ha skjedd noen fullkommen åpenbaring.

Den som åpenbarte, var altså i dypeste grunn Guds evige Sønn. Og slik var det egentlig denne guddommelige personen som ved å bli menneske ble Guds fullkomne og avsluttende ord til verden. Man ville finne et navn på denne guddommelige personen som betegnet ham både etter hans tilværelse før verden ble til, og etter det han skulle være og faktisk har vært for menneskene. Da grep man helt naturlig til navnet «Ordet». På den måten fikk man sagt at han som bærer dette

navnet, er den som Gud har åpenbart seg gjennom, til frelse for den syndige slekten.

«Ordet» er altså ikke et navn på Kristi guddommelige vesen slik det er i seg selv eller i hans væren i Gud, sett bort fra hva han betyr for den falne slekten. Sett på den måten gjelder det at han også for sine troende er en som har «et navn som ingen kjenner uten han selv» (Åp 19,12), det vil si et navn som nøyaktig og fullstendig uttrykker hans uutgrunnelige vesen og hans evige forhold til Faderen, men som intet menneske er i stand til å fatte eller uttale.

Men her i prologen passet navnet «Ordet» for den andre personen i Gud særlig godt. Her vil evangelisten nettopp i store trekk framstille Kristi historiske liv og hans betydning for hele menneskeheten, som han selv har skapt. I dette lyset vil han at leserne skal se det han forteller i det følgende: Overalt skal de lese historien om hvordan den evige, guddommelige personen han kaller «Ordet», har trådt fram som Guds fullkomne og avsluttende åpenbaring i mennesket Jesus Kristus.

Fortolkerne har hatt forskjellige meninger om hvordan prologen skal deles. Det mest naturlige er nok, med mange av dem, å dele den i tre strofer (tankekretser): v. 1–5, v. 6–13 og v. 14–18. At denne inndelingen virkelig treffer evangelistens egen tanke, vil trolig gå fram av fortolkningen, der vi også vil si det som trengs om forholdet mellom de tre strofene.

1. Prologens første strofe (1,1–5)

Kristus, Guds personlige åpenbaring («Ordet»), var fra evighet hos Gud og var selv Gud, og ved ham er alt som er til, blitt til. Under sitt jordliv var han, som bærer av det sanne liv, menneskenes lys, og dette lyset skinner fremdeles i mørket, tross alle forsøk fra mørkets side på å undertrykke det.

«[1]I begynnelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud.»

Med disse tre korte utsagnene om «Ordet» – høytidelige, gripende og tunge av innhold – åpner evangelisten skriftet sitt. Det er ikke noe nytt han vil lære leserne. Han minner dem snarere om sannheter de allerede kjente. Men han gjør det slik at de måtte få et levende inntrykk av hvor inderlig han selv kjente seg drevet til å prise Jesus når han tenkte på disse store ting – den Jesus som han av salig erfaring hadde lært å kjenne som Guds personlige åpenbaring.

Med de to første ordene i verset («i begynnelsen») tar han uten tvil bevisst opp det samme uttrykket som i første linje i Den hellige skrift (1 Mos 1,1). Dermed er det gitt at «begynnelsen» her, som der, ikke betyr evigheten, slik flere har ment, men tidspunktet da den skapte verden og tiden ble til.

Når det så sies at Ordet «var» på dette tidspunktet, betyr det at Ordet allerede fantes før noe annet ble til (jf. v. 3 og 17,5). Han har altså sin tilværelse fra evighet og er ikke først blitt til i eller med tiden.

I denne evige tilværelsen var han, som det sies i den neste setningen, «hos Gud». Etter grunntekstens uttrykksmåte betyr det at han sto i levende, personlig omgang og fellesskap med Gud. Hvordan evangelisten nærmere har tenkt seg dette, ser vi av steder som 17,24, der Jesus taler om kjærligheten Gud elsket ham med «før verdens grunnvoll ble lagt». Vi ser det også av 6,46, der Jesus sier at han har sett Faderen før han ble menneske, og av 8,38, der han vitner om at han hos Faderen hadde skuet den sannheten han skulle tale til verden.

Setningen «Ordet var hos Gud» sier altså klart nok at Ordet er en selvstendig person ved siden av Gud (Faderen) og forskjellig fra ham.

Når evangelisten så i den tredje setningen legger til at Ordet, som var «hos Gud», selv «var Gud», har han sagt det høyeste som kan sies om ham: Han tillegger ham samme vesen som Faderen.

Vi må merke oss at det greske ordet for «Gud» i «Ordet var hos Gud» står med bestemt artikkel (altså egentlig «Guden», det vil si Gud i primær forstand) og dermed betegner Faderen som guddommens urgrunn. I «Ordet var Gud» står det derimot uten artikkel, nettopp for å si at «Ordet» – selv om han var en annen person enn Faderen – likevel var «Gud av art», av samme vesen som Faderen.

Evangelisten holder bestemt fast på Det gamle testamentes monoteisme (troen på én Gud; jf. 17,3[2]). Da må han nødvendigvis ha tenkt seg flere guddommelige subjekter i den ene Gud: Faderen har fra evighet gitt Ordet av sin egen guddommelige livsfylde, så det guddommelige vesen i Ordet har samlet seg i et nytt, selvstendig brennpunkt (jf. det som er sagt om apostelen Paulus' lære om Kristi person i min fortolkning av Romerbrevet, s. 101, sp. 2).

[2]Trykket har «17,2»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Evangelisten går likevel ikke selv inn på spørsmålet om hvordan troen på Kristus som Gud kan forenes med monoteismen. Han nøyer seg med å holde fram at Ordet er evig, at han lever i personlig fellesskap med Faderen, og at han er Gud. Etter hans syn er det tydeligvis det eneste som egentlig betyr noe for den kristne tro i denne guddommelige hemmeligheten, som langt overgår all teoretisk tenkning.

Ellers er det her bare ett spørsmål av større betydning vi må berøre: Hvordan skal vi forklare at evangelisten i verset vårt sier at Ordet *var* Gud, og ikke, som vi umiddelbart heller skulle ha ventet, at Ordet *er* Gud? En person som var Gud fra evighet, kan jo umulig tenkes å ha sluttet å være det på et eller annet tidspunkt.

Uten tvil har evangelisten med dette «var» tenkt på en motsetning: en senere tid i Ordets tilværelse da ordet «Gud» ikke lenger beskriver hans vesen uttømmende. Denne motsetningen kan tydeligvis bare være den som kommer til uttrykk i v. 14: «Ordet ble kjød».

På samme måte må vi forstå at det i den andre setningen sies at Ordet «var» hos Gud. Også her har evangelisten tydeligvis en tilsvarende motsetning i tankene. Da Ordet ble kjød, trådte han jo inn i en tilværelse der han hadde omgang med menneskene i verden; før han ble menneske, sto han bare i et slikt aktivt personlig forhold til Gud. Men da må det også i den første setningen være tenkt på en slik motsetning: motsetningen mellom Ordets evige tilværelse og hans inntreden i tiden.

> «[2]Han var i begynnelsen hos Gud. [3]Alt er blitt til ved ham, og uten ham er ikke noe blitt til av alt som er blitt til.»

V. 2–3. I v. 2 sammenfatter evangelisten de tre utsagnene i v. 1 til ett, til en fulltonende akkord. Med «han» (egentlig «denne»), som har sterkt trykk i grunnteksten, peker han tilbake på setningen like før: Om ham, dette Ordet som fra evighet hadde del i det guddommelige vesen, gjelder det at han «i begynnelsen var hos Gud».

Det er som om evangelisten vil feste lesernes oppmerksomhet ved det mektige innholdet i de tre korte, jevne setningene om Ordets guddommelige opphøyethet. Samtidig legger han den faste grunnvollen for utsagnet i v. 3 om Ordets betydning for at den skapte verden ble til.

Hovedvekten i v. 2 ligger nemlig tydelig på innholdet i den midterste setningen i v. 1: Ordets inderlige fellesskap med Gud. Særlig fordi Ordet sto i dette fellesskapet før verden ble til, var han også den Gud

skapte hele verden ved, og den som allerede ved tidens begynnelse var virksom som den som åpenbarer Gud. Men også gjentakelsen av «i begynnelsen» forbereder utsagnet i v. 3, for den leder tanken uvilkårlig over på hvordan de skapte ting ble til.

Etter denne forberedelsen følger så selve utsagnet om Ordets betydning for skapelsen av verden. Med «alt» (egentlig «alle ting») menes alt som er til, uten forskjell og uten unntak (selvsagt unntatt Gud). Og når det sies at alt er blitt til «ved» Ordet, det vil si ved ham som Guds redskap (jf. 1 Kor 8,6; Kol 1,16; Hebr 1,2), er det dermed igjen sagt at Ordet selv ikke hører med til det som er skapt.

I v. 3b uttrykker evangelisten den samme tanken i forsterket form. Han understreker at absolutt ingenting av alt som nå er til, er blitt til «uten ham», det vil si uavhengig av ham eller uten at han har formidlet det. Ordene «er blitt til» i siste del av v. 3b gjengir nemlig en gresk verbform som betyr å være blitt til og fremdeles være til. Egentlig sies det altså: I verden slik den nå finnes, etter at den en gang ble til, er det absolutt ingenting som ikke er blitt til ved Ordet.

Men tanken om at verden er blitt til ved Ordet, spiller ingen rolle i den følgende beretningen om Jesu liv og lære. Hva kan da ha fått evangelisten til å framheve den så sterkt her i prologen? Ut fra resten av dette innledende avsnittet kan han sikkert ikke ha vært interessert i å opplyse om hvem verdens skapelse ble formidlet ved, for dens egen skyld.

Vi kan derfor anta at han framhever Ordets betydning for at verden ble til, ut fra denne erkjennelsen: Guds rådslutning om frelse, som skulle bli virkeliggjort ved Ordet, lå til grunn allerede da verden ble til – den verden der frelsesverket skulle bli fullbyrdet ved det samme Ordet. Jf. hvordan også apostelen Paulus i 1 Kor 8,6 og Kol 1,16.18 setter Kristi stilling som mellommann i skapelsesverket, og dette guddommelige verket selv, i nær forbindelse med Guds frelsesplan og virkeliggjørelsen av den.

> «[4]I ham var liv, og livet var menneskenes lys. [5]Og lyset skinner i mørket, og mørket tok ikke imot det.»

V. 4. Først må vi finne ut hvilken tid evangelisten tenker på med fortidsformen «var». Når enkelte fortolkere har tenkt på tiden i paradiset, er det helt vilkårlig. Det billedlige uttrykket i v. 4b, at livet i Ordet var menneskenes lys, taler bestemt mot det. Det forutsetter jo

at menneskene selv var i mørke, altså at syndefallet allerede hadde skjedd.

Av samme grunn kan det heller ikke være riktig når mange fortolkere har ment at det her er tale om hele tiden fra menneskets skapelse til Ordet trådte inn i historien. Da måtte vi heller anta at det er tiden mellom syndefallet og Kristi komme i kjødet som er ment. I så fall måtte evangelisten ha ment at det lys om sannheten (om Gud og hans vilje) som fantes blant «menneskene» fra syndefallet til Kristus ble menneske, både blant jøder og hedninger, skyldtes livet i Ordet.

Så vidt jeg kan se, taler likevel særlig to grunner avgjørende mot å forstå verset som et utsagn om Ordets betydning for menneskeheten i tiden før Kristus.

For det første stemmer denne forståelsen ikke med det evangeliet vårt ellers sier om Kristus som menneskenes lys. Jesus, som Ordet er blitt menneske i, vitner nemlig ikke bare om seg selv at han er «verdens (det vil si menneskehetens) lys» (8,12), men også at han er verdens lys så lenge han er i verden (9,5). Derfor oppfordrer han også mot slutten av sitt jordliv tilhørerne til å bruke den korte tiden de ennå har ham som lyset midt iblant seg, til sin frelse (12,35 f.).

Men er verdens lys kommet inn i verden i og med at Kristus trådte fram i historien (jf. 12,46; 3,19), synes det å være sagt så det ikke kan motsies, at dette lyset ikke har skint i verden tidligere.

For det andre, og om mulig enda mer avgjørende: I v. 5 går evangelisten straks over til nåtidsformen, «Og lyset skinner i mørket», og knytter så (v. 5b) et nytt utsagn i fortidsform til det: «og mørket tok ikke imot det», eller etter den trolig riktige forståelsen av grunnteksten: «og mørket har ikke overveldet (fått bukt med) det». Her taler evangelisten tydeligvis om hvordan det var da han skrev disse ordene (v. 5a), og om hvordan det hadde vist seg å være fram til da (v. 5b).

Av disse grunnene må vi sikkert gi de fortolkerne rett som har hevdet at «var» i v. 4 viser til Kristi jordliv, som jo allerede hørte fortiden til da evangelisten skrev. Ut fra denne forståelsen skal vi nå se litt nærmere på det som sies om Ordet i v. 4.

Først må vi merke oss at det ikke heter «i ham var livet», men «i ham var liv». Det handler altså ikke om hva Ordet var for andre, eller om at han var livets kilde for menneskene, men bare om at han hadde liv i seg selv.

Etter evangelistens uttrykksmåte ellers må dette livet, det særegne innholdet i hans vesen, tydeligvis være et åndelig liv. Slik måtte det jo være med livet hos ham som etter v. 1 var Gud: Han måtte nødvendigvis ha det samme liv som Gud selv har (jf. 5,26; 6,57), altså et liv som etter sakens natur var uforgjengelig eller evig.

Videre må vi merke oss at «i ham» står med ettertrykk først i setningen. Ordet er altså stilt opp mot andre vesener, som i en viss forstand kan sies å leve, men som i en dypere forstand er overgitt til døden. Hvilke vesener det gjelder, måtte evangeliets kristne lesere uten videre forstå. Det kunne jo ikke være ukjent for dem at alle mennesker fra syndefallet av ligger under syndens makt og må bli liggende under denne makten i all evighet hvis de ikke får åndelig liv ovenfra (jf. 3,16 f.; 5,24; 6,33 og flere steder).

Først i den andre setningen går evangelisten videre og holder fram – på grunnlag av den første – hva Ordet betyr for menneskene: «og livet var menneskenes lys». Med «livet» (legg merke til artikkelen!) menes det livet som første halvdel av verset talte om – ikke livet generelt eller et liv som menneskene har fått, men bare livet i Ordet. Det er om dette livet det her sies at det var «lyset» for menneskene.

Som jeg alt har bemerket i min fortolkning av Matt 5,14: Når noen eller noe kalles «lyset» for en annen, skal vi ikke tenke på selve lysskinnet, men på det lysende legemet som lyset strømmer ut fra. Slik er det også her: Ordets liv (eller, som i hovedsak blir det samme, det levende Ordet selv) er tenkt som det lyslegemet som lyset strømmer ut fra til menneskene, så de blir i stand til å se, så sant lysets stråler når fram til dem.

Med det billedlige uttrykket «lys» må vi sikkert her, som i Matt 5,14, forstå den rette åndelige erkjennelse. Etter sin natur gjør den i stand til å leve et hellig liv, og derfor fører den også til sann lykke og evig frelse.

Det sier seg imidlertid selv at utsagnet om Ordets liv som menneskenes lys ikke handler om det faktiske resultatet. Det sier ikke at menneskene virkelig lot seg gi denne erkjennelsen. Her er det bare sagt hva Ordet av Gud var bestemt til å gi menneskene, og hva han også selv virket for å gi dem. Jf. Jesu ord i 8,12: «Jeg er verdens lys», der han selvsagt ikke har villet si at han faktisk hadde funnet eller ville finne tro hos alle mennesker.

Riktignok var Ordets virksomhet i hans jordliv så godt som helt begrenset til hans eget folk, jødene. Likevel kunne han med full rett kalles lyset for menneskene generelt. Allerede da hadde han jo – i samsvar med Guds rådslutning om frelse – hele menneskeverdenen for øye: Den var det hans opplysende virksomhet skulle komme til gode. Hele hans gjerning blant sitt folk siktet mot hele verdens frelse, fra Guds side og dermed også fra hans egen.

Og gjennom disiplene sine fortsetter han jo faktisk sin virksomhet som hele verdens lys, idet de med sitt hellige liv og sin forkynnelse av sannheten bærer lyset fra ham ut i all verden.

Ellers skal vi bare legge til: Når evangelisten lar livet i Ordet (og ikke Ordet selv) være menneskenes lys, har han vel tenkt at Ordet ble og var lyskilden for menneskene nettopp ved at livet hans foldet seg ut i ord og gjerning.

V. 5. Fra Ordets virksomhet i hans jordliv vender evangelisten tanken mot nåtiden, det vil si tiden da han skrev dette skriftet. Han holder fram at lyset som strålte ut fra Ordets liv, ennå «skinner» (etter at Ordet har gått bort fra verden), og det, som det uttrykkelig sies, «i mørket». Med det billedlige uttrykket «mørket» sikter han etter sammenhengen med v. 4b selvsagt til menneskeheten slik den i det store og hele er: uten lys.

Det spiller ingen rolle om vi forstår «mørket» om menneskeheten selv, som det mørke stedet der lyset fremdeles skinner, eller om tilstanden uten lys som den i det store og hele er i. I alle fall er tanken at menneskeheten stort sett fremdeles er i den tilstanden Ordet fant den i under sitt jordliv: en tilstand av åndelig uvitenhet og vanhellighet, som strider mot Ordets natur som lys.

Hvordan denne tilstanden har oppstått, sier evangelisten ikke. Men det må vel kunne kalles selvsagt at han har ført den tilbake til syndefallet, og at han har regnet med at leserne forsto det på samme måte.

I andre halvdel av verset har evangelisten imidlertid enda noe å legge til om forholdet mellom mørket og lyset. Her står to forståelser mot hverandre. Etter manges mening sier verset at mørket «ikke grep (tok til seg) det», eller, som bibeloversettelsen vår gjengir det noe fritt: «tok ikke imot det».

Men så vidt jeg kan se, passer denne forståelsen av verbet ikke her, særlig fordi vi da ikke kunne forklare overgangen fra nåtidsformen «skinner» (v. 5a) til fortidsformen i v. 5b. At verden ikke tar lyset til seg så lenge den er og blir mørke, er jo noe som fremdeles varer. Når lyset fremdeles skinner i mørket, må vi jo tenke oss at mørket samtidig, mens lyset skinner, alltid på ny avviser at lyset virker på det.

Trolig står det greske verbet her derfor i en annen betydning som det også kan ha: å gripe noe for å ha det i sin makt så det ikke slipper løs, å overvelde eller få bukt med noe. Slik forstår en rekke nyere fortolkere det, i samsvar med Origenes og de fleste andre gamle greske fortolkere. Da passer også overgangen til fortidsformen utmerket. Tanken blir da at alle forsøkene mørket hittil har gjort på å overvelde eller undertrykke lyset, har vært forgjeves, og derfor skinner lyset fremdeles i mørket.

Mørket er tenkt som en makt som ligger i stadig krig med lyset. Det prøver hele tiden å verge seg mot at lyset skal virke på det, og om mulig å få det slukket, så det kan råde alene og uforstyrret. Best gjengir vi det derfor med: «og mørket har ikke overveldet (eller: fått bukt med) det».

2. Prologens annen strofe (1,6–13)

Etter å ha omtalt døperen Johannes' forberedende vitnesbyrd om Jesus som menneskenes lys (v. 6–8), skildrer evangelisten i store trekk hvordan verden stilte seg til ham som brakte den lyset, da han hadde trådt fram midt i sitt eget folk: I det store og hele miskjente og forkastet den ham, selv om det på den annen side også var noen som tok imot ham i tro, og som derfor fikk den salige gaven av ham: retten til å bli Guds barn.

> «[6]En mann sto fram, utsendt av Gud. Hans navn var Johannes. [7]Han kom for å vitne. Han skulle vitne om lyset, for at alle skulle komme til tro ved ham. [8]Han var ikke lyset, men han skulle vitne om lyset.»

Evangelisten regner tydeligvis med at leserne kjenner døperen Johannes og hans særegne virksomhet (v. 19 ff.). Når han likevel innfører ham så utførlig her i v. 6, er det tydeligvis bare for at de skal feste oppmerksomheten ved hvert enkelt ledd i det som sies om ham.

Mens det om Ordet het at han «var i begynnelsen» og «var Gud», heter det om døperen at han «sto fram», eller trådte inn i historien –

som en som bare var «et menneske»[3] som alle andre, altså uten å ha vært til før. Med sterkt ettertrykk legges det likevel til hva som skilte ham ut fra den store mengden av mennesker: Han trådte fram på historiens scene fordi Gud hadde sendt ham.

At Gud sender noen ut, leser vi ofte i Den hellige skrift. Det betyr at vedkommende har fått et bestemt ærend eller kall direkte fra Gud: om engler (Luk 1,19.26; Hebr 1,14 og flere steder), om profeter (Jes 6,8; Mal 3,1; 4,5 og flere steder) og også om Kristus (Joh 4,34; 5,38 og flere steder). Her vil evangelisten med uttrykket «utsendt av Gud» tydeligvis framheve at døperen var kalt av Gud selv til profet. Det han sa i kraft av sitt kall, hadde altså krav på å bli tatt imot i tro.

I den siste setningen i v. 6 nevner han så navnet hans og viser dermed til den historiske personen leserne kjente under dette navnet.

I v. 7 holder han så fram hva Gud hadde til hensikt med at Johannes «kom», det vil si trådte offentlig fram i sitt kall som profet (om «kom», jf. min fortolkning av Matt 11,18).[4] Først nevnes denne hensikten med det mer ubestemte uttrykket «for å vitne», men så føyes straks den nærmere bestemmelsen til: «vitne om lyset». Med «lyset» kan selvsagt bare menes det lyset som det hadde vært tale om i v. 4 f.

Ordet «vitne» forekommer svært ofte i de johanneiske skriftene. Her som overalt hos apostelen Johannes betyr det å uttale med høytidelig ettertrykk det en selv har sett eller hørt, eller på annen måte har fått kjennskap til gjennom egen erfaring og iakttakelse.

Skulle døperen «vitne» om lyset, forutsetter det at han av erfaring var blitt viss på at lyset faktisk var til stede i verden, og hadde lært Jesus å kjenne som menneskenes lys (jf. døperens egne ord i v. 26b og v. 32 ff.). Og etter Guds hensikt skulle han vitne om dette lyset «for at alle skulle komme til tro ved ham», det vil si for at han ved sitt vitnesbyrd skulle føre alle som hørte det, til tro på at lyset var kommet til verden i Jesu person.

Ved første øyekast virker det nokså påfallende at evangelisten i v. 8 så ettertrykkelig understreker at «han» (døperen) «var ikke lyset», og deretter gjentar fra v. 7 at døperen bare skulle «vitne om lyset». Så vidt jeg kan se, kan grunnen bare være at evangelisten selv i sin tid hadde ment å ha funnet lyset i døperen, inntil døperens vitnesbyrd førte

[3] NB har «en mann».

[4] Trykket har «Matt 11,15»; rettet til det stedet Odland trolig mente («Johannes kom …»).

ham til å erkjenne at Jesus var lyset. Jf. Luk 3,15 og Apg 13,25, som viser at mange, mens døperen virket blant sitt folk, var tilbøyelige til å holde ham for Messias.

Flere fortolkere har ment at det som sies her i v. 8, må forstås som rettet mot de såkalte Johannes-disiplene (jf. Apg 19,2 ff.). Men mot denne antakelsen må vi innvende at vi ingen steder hører noe om at de har tenkt seg døperen som den store som var lovet.

> «[9]Det sanne lys, som opplyser hvert menneske, var i ferd med å komme til verden. [10]Han var i verden, og verden er blitt til ved ham, og verden kjente ham ikke. [11]Han kom til sitt eget, og hans egne tok ikke imot ham.»

V. 9. V. 8 hadde sagt at døperen ikke var lyset. Her sies det hvordan det var med lyset selv på den tiden da han vitnet om det: Det var da «i ferd med å komme til verden».

Døperen hadde allerede lært å kjenne Jesus som lyset som var til stede i verden, og nettopp da holdt Jesus på å tre offentlig fram og ta på seg sin kallsgjerning, så det lyset han var, kunne begynne å lyse blant menneskene. Med «verden» skal vi nemlig her, som stort sett hos Johannes, forstå menneskeverdenen (jf. den siste setningen i v. 10, der det heter at «verden kjente ham ikke», et uttrykk som selvsagt bare kan gjelde menneskeverdenen).

Lyset kalles «det sanne lys», det vil si det lyset som alene fullt ut svarer til navnet sitt, det fullkomne lyset. Det er nok særlig sagt i motsetning til døperen. Han kunne også kalles et lys, men bare i relativ forstand (jf. 5,35, der Jesus selv kaller ham et lys). Når det videre sies om lyset som var trådt fram i Jesus, at det «opplyser hvert menneske», nevner evangelisten tydeligvis et særtrekk som nettopp viser at det er det sanne lys.

Flere fortolkere mener at tanken her er at Jesus, som det sanne lys, også er den eneste virkelige lyskilden: Hvert menneske som blir opplyst eller får del i den frelsende opplysningen, får den fra ham. Men denne innskrenkningen av «hvert menneske» synes temmelig vilkårlig. Slik ordene lyder, sier de at lyset sender sine stråler ut til hvert eneste menneske, hvem det enn er, enten de lar seg opplyse eller ikke. Nåtidsformen «opplyser» omfatter da hele tiden fra Jesu første offentlige framtreden som Messias til han kommer igjen til dom.

Riktignok har lyset som stråler ut fra Jesus, ennå i dag ikke nådd fram til alle mennesker. Men når han kommer igjen til dom, vil det ikke finnes et eneste menneske som med rette kan si at han ikke har merket noe til strålene fra dette lyset.

Som v. 10 f. klart viser, er det likevel ikke ment at hvert menneske virkelig tar lyset inn i seg eller blir et av «lysets barn» (12,36). Like lite som i v. 4b er det tale om det faktiske resultatet av lysets virksomhet, men bare om hva det sanne lys fra sin side gjør og etter sitt eget vesen må gjøre.

Og denne virksomheten blir ikke opphevet ved at mange lukker øynene for det. Jf. Rom 2,4, der det heter at Guds godhet driver til omvendelse – sett fra Guds side – uten at det dermed er sagt at alle som får erfare Guds godhet, faktisk blir ført til omvendelse. Luther sier treffende: «Hva kan vel solen for det at jeg, når den lyser og skinner, lukker øynene og ikke vil se dens lys, eller skjuler meg for den under jorden?»

V. 10. Med dette verset blir vi flyttet til tiden da lyset ikke lenger bare var i ferd med å tre fram i verden (v. 9), men virkelig hadde trådt fram og var virksomt der – de årene Jesus virket blant menneskene. Her blir det saklige uttrykket «lyset» uten videre byttet ut med det personlige «han», for virkeligheten bryter uvilkårlig gjennom bildet. Det sanne lys var nemlig nettopp den personen døperen hadde erkjent som lyset, og som han skulle vitne om. Med «han» skal vi altså tenke på Jesus, som Ordet var blitt kjød i (v. 14).

Etter å ha nevnt at denne personen var i verden, legger evangelisten til: «og verden er blitt til ved ham», med et tydelig tilbakeblikk på det som var sagt i v. 3 om Ordet som det redskapet verden ble skapt ved. Dermed har han tydeligvis villet vise hvor naturlig det måtte ha vært for verden å erkjenne ham som det han ville være for den, da han trådte fram midt iblant den. Det fulgte jo av det indre slektskapet som nødvendigvis binder skapningen til sin skaper.

Men resultatet av hans virke ble det stikk motsatte, som den siste setningen i verset sier. Her tjener «og», som ofte og særlig hos Johannes, til å føye til en overraskende og sterk motsetning.

At «verden» fra den første setningen blir gjentatt i begge de to andre, forsterker den tragiske tonen i verset. Den springer ut av følelsen av å stå overfor et ufattelig mysterium, noe som strider mot naturen.

Men det tragiske ved dette resultatet måtte føles enda sterkere når vi tenker på hvilken del av verden lyset trådte fram og virket i. Og det er sikkert også det evangelisten gir uttrykk for i

V. 11. Riktignok mener flere fortolkere at uttrykket «sitt eget» her skal forstås som «verden» (v. 10), altså om menneskeverdenen, fordi den er blitt til ved Ordet og derfor også er hans eiendom. Men da ville v. 11 i hovedsak bare bli en temmelig over- flødig gjentakelse av tanken i v. 10.

Derfor må vi sikkert, med de fleste utleggerne, forstå uttrykket om Israel: Til forskjell fra resten av menneskeheten tilhørte dette folket ham i særlig forstand. Det særegne uttrykket «sitt eget» minner oss jo også uvilkårlig om at Det gamle testamente ofte kaller Israel Guds eiendomsfolk framfor alle andre folk (jf. 2 Mos 19,5; 5 Mos 7,6; Sal 135,4 og flere steder). Men var Israel på en særlig måte Guds eiendom, måtte det ligge nær nok for evangelisten å kalle det et folk som i særlig forstand tilhørte ham som fra evighet var Gud hos Gud (v. 1).

Først med denne forståelsen får vi også et virkelig framskritt i tanken. Den første setningen i verset handler da om at Jesus trådte offentlig fram i sitt kall («kom») i Israel. Gjennom hele sin historie og ved sine hellige skrifter var dette folket på en særlig måte blitt forberedt på hans komme, og derfor skulle vi ha ventet at det ville ta imot ham som en av sine egne.

Med et «og» som svarer helt til det andre «og» i v. 10, føyer evangelisten så til det dypt tragiske resultatet av at Jesus trådte fram blant sitt folk: «hans egne tok ikke imot ham», det vil si de åpnet ikke hjertene sine for ham, så han kunne bli det for dem som han skulle være.

Slik stilte altså menneskeverdenen seg til ham, representert ved hans eiendomsfolk: Den miskjente og avviste ham. Og likevel var det ikke helt forgjeves at han var og virket blant dette folket. Tross alt var det noen som tok imot ham, og det vitner evangelisten uttrykkelig om i de to neste versene.

> «[12]Men alle dem som tok imot ham, dem ga han rett til å bli Guds barn, de som tror på hans navn. [13]De er ikke født av blod, heller ikke av kjøds vilje, heller ikke av manns vilje, men av Gud.»

V. 12. At de som «tok imot ham», i seg selv ikke var så helt få, ser vi av uttrykket i grunnteksten som bibeloversettelsen vår gjengir med «alle dem som», men som egentlig betyr «så mange som». Av v. 10–11

ser vi likevel at de bare var et forsvinnende lite mindretall mot den store mengden av folket. Samtidig viser dette uttrykket i grunnteksten at den store frelsesgaven de fikk, gjelder dem alle uten forskjell, hver eneste en av dem.

Når denne gaven kalles «rett til å bli Guds barn», står det tydeligvis i motsetning til enhver forestilling om at mennesker av seg selv skulle ha noe krav på å komme inn i et barneforhold til Gud.

Men samtidig sier det at stillingen som Guds barn ikke var gitt umiddelbart i og med at de tok imot Jesus. Slik evangelisten uttrykker seg her, har han tydeligvis tenkt at de først senere skulle eller kunne få denne stillingen. Hvilket tidspunkt han tenker på, ser vi av 3,3 ff., der barnestillingen beror på gjenfødelsens Ånd, og av 7,39, der det sies at denne Ånden først kunne gis etter at Jesus var blitt herliggjort.

Med andre ord: Selv om Jesus allerede i sitt jordliv ga alle som tok imot ham, rett til å bli Guds barn, hører den virkelige barnestillingen først til tiden etter hans himmelfart. Jf. 1 Pet 1,3, der apostelen Peter uttrykkelig sier om seg selv at han, som alle andre troende, ble født på ny ved Kristi oppstandelse. Tanken er da at gjenfødelsen består i at det blir gitt krefter fra fylden av Kristi oppstandelsesliv.

Med vekt legges så ordene «de som tror på hans navn» til, som en nærmere forklaring av «tok imot ham». Her skulle vi unektelig helst ha ventet «de som trodde». At nåtidsformen «tror» brukes, kommer nok av at evangelisten har villet framheve troen som det blivende kjennetegnet på dem.

Og når det her, som så ofte hos Johannes, heter å «tro på hans navn», menes utvilsomt det samme som «å tro på ham». Bare har det første uttrykket en viss nyanse: Det betyr vel egentlig å være tillitsfullt overbevist om at han virkelig er det han har sagt at han er: Messias, Guds Sønn, som Faderen har åpenbart seg i (jf. 3,18 og min fortolkning av 1 Joh 3,23).

V. 13. Dette verset sier hvordan de som tok imot ham i troen på hans navn mens han levde på jorden, virkelig er blitt Guds barn. Dermed blir vi flyttet til tiden etter Jesu himmelfart og utgytelsen av Ånden.

Den «rett» de hadde fått til å bli Guds barn, er ved et under av Gud blitt til virkelig eie av barnestillingen. Til dette underet har de selv ikke kunnet bidra med noe som helst; overfor det har de bare kunnet

være helt passive. Det er en fødsel av (egentlig: ut av) Gud, det vil si en fødsel som hadde sin virkende årsak i Gud.

Nærmere bestemt er tanken her at denne fødselen (eller avlingen) er skjedd ved at Gud har gitt dem del i sitt eget hellige liv ved å ta dem inn i livsfellesskap med seg (jf. min fortolkning av 1 Joh 2,29).[5]

Evangelisten vil framheve riktig sterkt hvor totalt denne fødselen av Gud skiller seg fra den naturlige fødselen, og at menneskets egne krefter ikke virker med. Derfor innleder han omtalen av den med et tredobbelt nektende utsagn, som beskriver den naturlige forplantningen fra forskjellige sider.

Først nevner han «blod» som virkende årsak ved den naturlige fødselen, med tanke på den rent stofflige siden ved forplantningen: Blodet er setet for det fysiske livet som blir forplantet gjennom avlingen. Deretter nevner han «kjøds vilje», som tydeligvis må forstås om den seksuelle naturdriften, som jo har sitt sete i «kjødet», det vil si den materielle legemligheten. Og endelig nevner han «manns vilje», det vil si mannens personlige vilje eller forsett, som jo til sist avgjør om det virkelig kommer til avling.

Ingen av disse årsakene virker ved den nye fødselen, som utelukkende har sin virkende årsak i Gud, og det, som vi ser av 3,5, gjennom hans Ånd som den formidlende kraften.

Ellers skal vi bare gjøre oppmerksom på en forskjell i terminologi (ordbruk) mellom Johannes og Paulus når de taler om de troende som «Guds barn». Johannes lar barnestillingen bero på at Guds Ånd virker gjenfødelsen. Paulus lar derimot den troende bli Guds barn ved at Gud adopterer ham, det vil si tar ham opp i barns sted (jf. min fortolkning av Rom 8,14).

Hos Paulus henger denne adopsjonen i hovedsak sammen med rettferdiggjørelsen, og den er, likesom rettferdiggjørelsen, den nødvendige forutsetningen for den nye fødselen. Den nye fødselen kaller han imidlertid vanligvis en nyskapelse (jf. 2 Kor 5,17; Gal 6,15; Ef 2,10; 4,24), selv om vi en enkelt gang også finner tanken om en ny fødsel uttalt av ham (Tit 3,5).

Selve uttrykket «rettferdiggjørelse», som Paulus bruker så ofte, møter vi aldri hos Johannes. Men at saken ikke har vært fremmed for

[5] Trykket har «1 Joh 3,29»; rettet til det stedet Odland trolig mente, der «født av ham» står første gang i brevet.

ham, ser vi av at han i v. 12 taler om en «rett» til å bli Guds barn, som Jesus i sitt kjøds dager ga dem som tok imot ham.

3. Prologens tredje strofe (1,14–18)

I dette siste avsnittet av prologen når den historiske betraktningen sitt høydepunkt: For å kunne tre fram i verden ble Ordet menneske. Disiplene hans så hans herlighet, og det døperen hadde vitnet om ham, ble stadfestet av den erfaringen de alle hadde gjort. For ved å åpenbare sin himmelske Far for dem ga han dem del i den nåde og sannhet som han selv var fylt av, og som langt overgår det som ble gitt ved Moses.

> «[14]Og Ordet ble kjød og tok bolig iblant oss. Og vi så hans herlighet, en herlighet som den en enbåren Sønn har fra sin Far, full av nåde og sannhet.»

V. 14. Med det videreførende «og» føyer evangelisten her til det som for ham åpenbart var hovedsaken i alt som er sagt om Ordet hittil: at han, Ordet, «ble kjød». Dermed får han samtidig sagt hvordan Ordets komme til verden nærmere bestemt gikk for seg, og hvordan mennesker kunne komme til den troen som gjorde hans virksomhet i verden så saliggjørende for dem.

Evangelisten kunne her vanskelig la være å ta opp igjen betegnelsen «Ordet» fra v. 1. Det var nemlig viktig for ham å få fram at han som ble kjød, ikke var noen annen enn den som ifølge v. 1 var hos Gud i begynnelsen og selv var Gud.

Men hva menes så med «kjød»? Allerede ordet «ble» viser at «kjød» her ikke kan bety det samme som legeme, som om det bare var tale om å ikle seg et menneskelig legeme. Enhver føler jo uten videre at det umulig kunne ha stått: «Ordet ble legeme».

Uten tvil står «kjød» her, som så ofte ellers i Skriften, som betegnelse for mennesket som lever i en materiell, legemlig skikkelse. Det omfatter altså hele den menneskelige natur, både legemet og sjelen (ånden).

Det kunne nok vært sagt at Ordet «ble menneske» (jf. 5,27; 8,40). Når evangelisten likevel har valgt uttrykket «kjød», har det vel sin grunn i én av to ting. Enten var nettopp dette uttrykket egnet til å få fram så sterkt som mulig motsetningen til Ordets tidligere rent guddommelige og altså rent åndelige tilværelse. Eller det er tatt hensyn til en villfarelse som hadde oppstått på den tiden, og som fornektet

troen på Jesus som Kristus kommet i kjød (jf. innledningen til min fortolkning av 1 Joh, s. 184).

Og hva vil det så si at Ordet «ble» kjød? Det sier seg vel selv at det ikke kan være tale om en forvandling til kjød, som om meningen skulle være at Ordet ikke lenger var det han hadde vært, et guddommelig vesen, men nå bare var menneske. Helt fra v. 4 av har det jo vært talt om Ordets vesen og virke i verden, og det må vel også være selvinnlysende at den som fra evighet var Gud, aldri kan opphøre å være det.

Meningen må da være at Ordet har byttet ut sin tidligere helt åndelige tilværelse med tilværelsen til et menneske som lever i et legeme. Fra sin rent guddommelige tilværelse er han gått inn i en rent menneskelig tilværelsesform. Han har altså ikke tatt på seg menneskenaturen bare som et hylster om sitt guddommelige jeg, men er virkelig blitt fullt og helt menneske, samtidig som han har beholdt sin guddommelige natur.

Hadde han før bare eksistert som Gud, så ble han nå Gud og menneske i én person – eller, som det heter i kirkens dogmatiske språk, Gudmennesket.

Evangelisten sier ikke noe om hvordan denne overgangen i Ordets tilværelse nærmere bestemt skjedde, nemlig ved en overnaturlig unnfangelse. Det har han åpenbart regnet med at leserne kjente fra de eldre evangeliene (Matteus og Lukas), og vel også fra den muntlige forkynnelsen og undervisningen.

Med uttrykket «ble kjød» har han ellers ikke bare fått fram motsetningen mellom Ordets opprinnelige og senere tilværelse. Han har samtidig gitt uttrykk for en annen av de tre motsetningene som er nevnt ovenfor (til v. 1): motsetningen mellom Ordets evige tilværelse og hans inntreden i tiden. Og rett etter får han også fram den tredje av disse motsetningene når han sier at Ordet, som i begynnelsen var hos Gud (v. 1), «tok bolig (eller: bodde) iblant oss».

For å forstå dette utsagnet bedre må vi særlig legge merke til at det greske ordet for «tok bolig» (eller «bodde») egentlig betyr «slo opp sitt telt» (eller «teltet», «bodde i telt»). Vi kan trolig gå ut fra at uttrykket er valgt med tanke på teltet (tabernaklet) der Gud i den gamle pakt bodde iblant sitt folk med sin makts og sin nådes nærvær (jf. 2 Mos 25,8; 29,45 f.; 3 Mos 26,11 m.fl.).

At Gud slik bodde blant sitt folk, ble vist ved at den lysende skyen, som var den synlige åpenbaringen av hans herlighet, svevde over og fylte tabernaklet og senere templet (jf. 2 Mos 40,34 f.; 3 Mos 16,2; 1 Kong 8,10 f.; Esek 1,28; Hebr 9,5; Rom 9,4).

Men uttrykket vil sikkert også framstille det at Ordet ble kjød og var i verden, som en oppfyllelse av de profetiske løftene om at Gud selv, personlig, skal ta bolig blant sitt folk i den messianske tiden (jf. Joel 3,26[6] Esek 37,27; 43,9; jf. Åp 7,15; 21,3).

I vårt vers, der det er tale om Kristi liv på jorden, er det sikkert hans menneskelige natur som er tenkt som teltet Ordet bodde i (jf. 2,19.21, der Jesus selv taler om sitt legeme som et Guds tempel). Slik Gud (Herren, Jahve) i den gamle pakt hadde slått opp sin bolig i Israel, slik tok det evige Ord bolig (eller: bodde) «iblant oss» – men nå ikke bare i bilde, men i full personlig virkelighet.

Men hvem er det så evangelisten regner seg sammen med i dette «oss»? I og for seg kunne det ligge nær å tenke enten på hele menneskeheten som levde den gangen, eller på det jødiske folket på den tiden. Men at «oss» ikke er ment slik her, ser vi helt klart av den neste setningen, der evangelisten jublende bryter ut: «Og vi så hans herlighet.»

Med «oss» må vi altså forstå troende mennesker. De vantro hadde naturligvis ikke øye for den herligheten som bodde i Ordet, selv om også de så gjerningene og hørte ordene som denne herligheten åpenbarte seg i.

På den annen side er det like klart at «oss» ikke kan bety alle troende fram til den tiden da evangeliet ble til, altså også dem som først kom til tro ved disiplenes vitnesbyrd etter at Jesus hadde forlatt verden. Fortidsformen «vi så» viser tydelig nok at det her er tale om et avsluttet historisk faktum, altså om noe som tilhørte en svunnen tid. Dessuten peker sammenhengen uttrykkelig på at de iakttok hans herlighet med sansene, noe som ble mulig fordi Ordet ble kjød.

Likevel kan verbet «så» heller ikke betegne et rent og bart sanselig syn, for det de så, er jo noe som ligger over sansene. Det greske ordet for «så» som brukes her, betegner hos Johannes gjennomgående et sanselig syn som dveler ved det det ser, og som søker å forstå hva det er i sitt vesen eller i sin åndelige betydning.

[6] Trykket har «Joel 3,21», etter en annen versinndeling; i Norsk Bibel er «Herren bor på Sion» 3,26.

Det kan derfor ikke være tvil om at evangelisten med «vi» framstiller seg selv som ett av flere øyenvitner til Jesu liv og virksomhet, altså som en personlig disippel av Jesus.

Men det er ingen grunn til å begrense «vi» til apostlene; det må sikkert forstås om alle Jesu personlige disipler. Blant dem ferdedes han, og dem lot han også få se sin herlighet. Slik hadde Gud en gang bodd blant sitt folk i tabernaklet (senere i templet) og der åpenbart sin herlighet i og gjennom den lysende skyen, som da også rett og slett ble kalt «Herrens herlighet» eller «herligheten» (jf. min fortolkning av Rom 9,4).

Men hva besto så denne Ordets «herlighet» i? Åpenbart har evangelisten villet beskrive den med tillegget «en herlighet som …». Men det står to oppfatninger mot hverandre om hvordan dette tillegget skal forstås, og vi må først spørre hvilken av dem som er den rette. I grunnteksten heter det nøyaktig: «en herlighet som en enbårens fra en far (det vil si: fra en som er far)».

I nyere tid har flere fortolkere ment at vi her har en sammenligning mellom Ordets herlighet og den herligheten enhver enbåren sønn har fra sin far, og slik er det også forstått i vår nye bibeloversettelse.[7] Tanken skulle da være: Slik en far gir sin enbårne (eneste) sønn alt han selv har, fordi det ikke er flere å dele med, slik hadde også Ordet hele fylden av Guds herlighet i seg. Den herligheten disiplene så hos ham, var da den fulle guddommelige herlighet.

Men denne oppfatningen lar seg etter alt å dømme ikke holde. Det er ikke bare fordi – som flere har pekt på – slett ikke enhver enbåren får eller arver herlighet fra sin far. Zahn bemerker at «en slaves eller tiggers sønn, selv om han er den eneste sønnen, ikke får eller arver noen herlighet fra sin far» – naturligvis fordi en slik far ikke har noen herlighet selv.

Like tungtveiende er kanskje den innvendingen at oppfatningen ikke ser ut til å kunne forenes med det Jesus selv uttrykkelig sier i den såkalte yppersteprestelige bønnen: at han under sitt jordeliv ikke hadde den fulle guddommelige herligheten som han hadde hatt i sin tilværelse før han ble menneske (17,5).

[7] NB 88/07 har den samme gjengivelsen: «en herlighet som den en enbåren Sønn har fra sin Far».

Derfor må vi vel foretrekke den forståelsen som var den rådende i eldre tid, og som også flere fortolkere fra den nyeste tiden står for. Etter den har vi her ingen slik sammenligning. Ordet «som» uttrykker her, som ofte ellers, en egenskap som virkelig finnes hos den personen det er tale om – på vårt sted altså en egenskap ved Ordet.

Etter denne oppfatningen blir tanken at den herligheten disiplene så hos Ordet, var en herlighet han hadde nettopp som enbåren sønn. Den svarte altså til at han var enbåren sønn, eller den var slik en måtte vente å finne hos ham fordi han var enbåren sønn.

Det står ikke «den enbårne», men «en enbåren», fordi det er denne egenskapen ved ham som skal fram. Og dermed er det sagt at den herligheten disiplene så hos Ordet, som var blitt kjød, viste at han var Guds enbårne (eneste) Sønn. Han var altså Guds Sønn i en helt enestående betydning – slik ingen annen kan kalles Guds sønn.

Dette uttrykket brukes i Det nye testamente om Kristus bare hos Johannes (jf. v. 18; 3,16.18; 1 Joh 4,9), og vi må da spørre hva som nærmere menes med det.

Noen nyere fortolkere (særlig Hofmann og Zahn) mener at det sikter til det historiske mennesket Jesus, i den forstand at han ved sin underfulle unnfangelse ble Guds sønn i en enestående betydning (jf. Luk 1,35). Siden det her nettopp er tale om Ordet som ble kjød, ligger en slik forståelse ikke så fjernt.

På den annen side var det i v. 1 uttrykkelig sagt at Ordet selv var Gud, eller av samme vesen som Gud. Da kan det ikke nektes at det ligger vel så nær å forstå uttrykket om det evige vesensforholdet mellom Ordet og Gud. Det sier da at han, som selv er Gud, er utgått av Faderens vesen – noe som med et bilde hentet fra menneskelivet naturlig kunne kalles å være født av Gud.

Og når evangelisten så føyer til «fra en far», må disse ordene sikkert forstås som avhengige av «som» foran «en enbårens». Det er da uttrykt at den herligheten disiplene så, ikke bare tilkom Ordet fordi han var en enbåren sønn (av Gud). Den svarte også til, eller stemte med, at han hadde fått den av ham som sto i et farsforhold til ham (egentlig: av en som var far for ham) – og med det menes selvsagt Gud. Heller ikke foran «far» står det bestemt artikkel («Faderen»), for det gjaldt bare å få fram farsforholdet som sådant.

Etter den forståelsen som er hevdet her, ligger våre eldre oversettelser («en herlighet som den enbårnes av Faderen») atskillig nærmere evangelistens tanke enn gjengivelsen i vår nye oversettelse, selv om heller ikke den eldre gjengivelsen kan sies å være helt tilfredsstillende. Det ville i alle fall vært noe bedre å oversette: «en herlighet som en enbåren Sønns fra sin Far». Men den mest korrekte gjengivelsen av tanken her ville være: «en herlighet slik den tilkom ham som enbåren Sønn, og slik den svarte til at han hadde fått den fra ham som var hans Far».

Men selv om evangelisten har karakterisert Ordets herlighet slik, har vi ennå ikke fått svar på hva denne herligheten nærmere bestemt besto i. Det var jo den herligheten som viste at Ordet, som ble kjød, var Guds enbårne Sønn, og at Gud, som han hadde fått den av, altså var hans Far i en enestående betydning.

For å besvare dette spørsmålet ligger det nær først å peke på det som allerede er berørt ovenfor. I denne sammenhengen minner uttrykket «herlighet» nok – og skal minne – om den herligheten Gud lot lyse blant sitt folk i tabernaklet (og senere i templet).

Men det følger på ingen måte av dette at Ordet her er tillagt den samme herligheten som Gud selv har, og som symbolsk trådte fram i den lysende skyen. Hvis det var evangelistens mening, ville det her være sagt at disiplene så hos Ordet, som var blitt kjød, hele fylden av Guds overjordiske egenskaper – den fylden Ordet fra evighet må ha eid fordi han selv var Gud.

Men som også nevnt ovenfor, lar denne tanken seg ikke forene med Jesu bønn i 17,5. Og her er det jo åpenbart ikke tale om Ordets herlighet før han ble menneske, men bare om den herligheten han hadde i sitt kjøds dager, som den som var blitt menneske.

Med henvisning til de siste ordene i verset vårt har flere villet forstå herligheten som omtales her, som fylden av «nåde og sannhet». Det må utvilsomt innrømmes at denne åndelige herligheten har stått for evangelisten som det egentlige hovedpunktet. Men på den annen side ser vi at han kaller Jesu undergjerninger tegn som Jesus åpenbarte sin herlighet gjennom (jf. 2,11). Derfor må vi uten tvil også ta dette med når vi skal bestemme hva herligheten besto i.

Det er derimot uberettiget når noen fortolkere har villet begrense den herligheten disiplene så, til bare å gjelde undergjerningene. Etter

det stedet vi nettopp anførte, er jo undergjerningene for evangelisten vitnesbyrd om og altså utslag av Ordets herlighet.

Etter dette må den herligheten disiplene så hos Ordet, som var blitt kjød, sikkert forstås om hans samfunn med Gud – et samfunn som var enestående og uten sidestykke blant mennesker, i sin indre rikdom, sin urokkelige visshet og hele sin åndelige høyhet, slik dette samfunnet med Gud preget alt han gjorde, både i ord og i gjerning (jf. 17,22.24). Og nettopp denne indre, skjulte herligheten, som likevel alltid strålte ut fra ham, viste at han var Guds enbårne Sønn. Ingen annen enn Guds egen Sønn kunne ha vært, talt og handlet som han.

Til denne herligheten hørte da også den stadige og fulle adgangen til Faderens makt. Denne makten ble alltid på ny stilt til hans rådighet når han av forholdene forsto at det krevdes et underfullt inngrep i tingenes gang (jf. om Jesu evne til å gjøre undergjerninger bemerkningene i min fortolkning av Matteusevangeliet, s. 70–72).

Med de siste ordene i verset – «full av nåde og sannhet» – nevner evangelisten så uttrykkelig det som, slik vi allerede har bemerket, for ham var det dypeste kjennetegnet ved Ordets herlighet. Den hadde han sammen med de andre disiplene fått se i det daglige samværet med ham.

Atskillige fortolkere har forstått disse ordene som om de hører sammen med «en herlighet», eller står som tillegg til den («en herlighet, full av nåde og sannhet»). Det kan sikkert ikke være riktig, og det av to grunner. For det første gir «nåde og sannhet» uten videre inntrykk av å være betegnelse for de frelsesgodene Ordet selv var fylt av. For det andre sies det i v. 16 rett ut at disiplene av hans fylde har fått nåde over nåde.

Vi må uten tvil forstå «full av nåde og sannhet» som et tillegg til pronomenet «hans» (foran «herlighet»). Det er altså en lovprisning av Ordet: I alt han gjorde, viste han seg å være bærer av den guddommelige nåde og sannhet, slik at han også kunne gi disse frelsesgodene videre til dem som trodde på ham.

Først nevner evangelisten «nåden» som det egentlige frelsesgodet (jf. v. 16), det vil si Guds kjærlighet som ufortjent gir seg selv til de elendige og hjelpeløse. Og til det føyer han så «sannhet», utvilsomt i den betydningen at Gud i og med nåden blir åpenbar for oss slik han

i sannhet er. Det dypeste innholdet i hans vesen er jo nettopp hans hellige kjærlighet (jf. 1 Joh 4,16).

Under enhver omstendighet er det her sagt at Ordet, som var blitt kjød, var det fullkomne redskapet for Guds åpenbaring av seg selv. Slik sett svarer dette begrepet («sannhet») til at Ordet kalles menneskenes lys (v. 4 f.; v. 7 ff.).

> «[15]Johannes vitner om ham og roper: Det var om ham jeg sa: Han som kommer etter meg, er kommet foran meg, fordi han var før meg.»

V. 15. Når evangelisten her igjen (jf. v. 6 ff.) viser til døperen som vitne, har det vel sin forklaring i den betydningen døperen og hans vitnesbyrd hadde hatt for evangelisten selv personlig. Men i vårt vers er det ikke bare generelt tale om døperens kall til å vitne om Jesus, slik som i v. 7 f. Her gjengis et bestemt vitnesbyrd som han hadde avlagt om Jesus etter at Jesus allerede hadde tatt fatt på sin gjerning – og med dette vitnesbyrdet hadde han vist evangelisten selv til Jesus.

Etter alt å dømme har evangelisten villet stadfeste sitt eget vitnesbyrd i v. 14 ved å anføre dette vitnesbyrdet, slik han i v. 16 på sin side stadfester døperens vitnesbyrd med den erfaringen han selv og alle de andre disiplene hadde gjort.

Det kan virke påfallende at nåtidsformen «vitner og roper» er brukt her, enda døperen for lengst var død da evangelisten skrev disse ordene. Det må vel forklares med at evangelisten regner med at leserne kjente dette vitnesbyrdet gjennom overleveringen, slik at det kunne sies at hans røst ennå lød for deres ører. Ved å føye ordet «roper» til «vitner» har evangelisten villet gi utsagnet større ettertrykk og vekt, for «roper» betegner en høylytt, dypt beveget og inntrengende tale.

Det vitnesbyrdet av døperen som anføres her, er uten tvil det samme som det ordet av ham som gjengis i sin historiske sammenheng i v. 30.

I vårt vers står det: «Det var denne om hvem jeg sa» (etter grunnteksten egentlig: «denne var den om hvem jeg sa»), mens det i v. 30 heter: «Det er han om hvem jeg sa» (eller etter grunnteksten: «denne er den om hvem jeg sa»).[8] Men det gjør ingen vesentlig forskjell. Også

[8] NB har «Det var om ham jeg sa» begge steder.

på vårt språk kan vi jo si om en person som er til stede, både «Det var ham jeg fortalte deg om i går» og «Det er ham jeg fortalte deg om».

Med «denne» peker døperen likesom på Jesus, som er i nærheten, og erklærer at det var om ham han ved en tidligere anledning hadde sagt de ordene som han nå gjentar ordrett. Og det er naturligvis disse ordene, sagt tidligere og nå gjentatt, som egentlig er det vitnesbyrdet av døperen som evangelisten her har villet gjengi.

Som vi ser, er de to første setningene i dette vitnesbyrdet formet slik at det som sies, har noe gåtefullt ved seg. Det skal vekke oppmerksomheten og dermed legge desto større vekt på den siste setningen («fordi han var før meg»), som tydeligvis er det punktet i døperens vitnesbyrd som evangelisten her særlig var opptatt av.

Med «han som kommer etter meg» mener døperen naturligvis Jesus, som han var forløper for. Han betegner ham slik fordi Jesus tok fatt på sin gjerning senere enn han selv. Og om ham sier han så at han «er kommet foran meg». Døperen har her åpenbart hatt for øye bildet av to personer som går etter hverandre på den samme veien. Den bakerste har ikke bare tatt igjen den forreste, men til og med gått forbi ham og er slik kommet foran ham på veien.

Det gåtefulle i utsagnet ligger i at vi i begge leddene har det samme bildet av en vandring i rommet, men med ulik mening i hvert ledd: i det første leddet som bilde på et tidsforhold, og i det andre som bilde på en forskjell i rang. Jesus var døperens «etterfølger» ved at han tok fatt på sin gjerning senere enn ham. Men i og med at han tiltrådte sitt kall som Messias (ved dåpen), er han nå blitt den som «går foran» ham, hans «overmann», fordi hans kall så langt overgår døperens i høyhet og herlighet.

Og når døperen så sier at etterfølgeren er gått forbi ham fordi han «var før meg», kan han ikke ha ment noe annet enn at Jesus fantes før han trådte inn i denne verden (jf. 8,58). Til forskjell fra alle andre mennesker er han altså et evig vesen og dermed også Gud av vesen.

Det sier seg selv hvordan evangelisten har kunnet se dette vitnesbyrdet av døperen som en bekreftelse av sitt eget vitnesbyrd i v. 14; det trenger ikke å påvises nærmere.

> «[16]For av hans fylde har vi alle fått, og det nåde over nåde. [17]For loven ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus.»

V. 16–17. Som allerede bemerket stadfester evangelisten i v. 16 («for») døperens vitnesbyrd ut fra den erfaringen han selv og alle de andre disiplene hadde gjort. Han tar det da for gitt at bare en som selv er Gud, har kunnet være for dem det Jesus har vært.

Det er helt tydelig at «hans fylde» peker tilbake til «full av nåde og sannhet» i slutten av v. 14. Tanken er da at alle som tok imot ham, så mange de var, hadde fått øse av den uendelig rike kilden som hadde åpnet seg for dem i det han, den ene, var fylt av. Han, og han alene, var den som ga, og de alle var bare mottakere.

Hva de alle slik hadde fått av hans fylde, sies først i det ettertrykkelige tillegget: «og det nåde over nåde» (egentlig «nåde i stedet for nåde»), det vil si stadig ny nåde.

I v. 17 begrunnes så («for») dette utsagnet om disiplenes stadig nye erfaringer av nåden. Evangelisten framhever at nåden først er «kommet» ved Jesus Kristus, det vil si at den først da er trådt fram som en virksom makt i historien. Men for å belyse riktig sterkt hvilken enestående betydning Jesus har for at nåden blir gitt til mennesker, nevner evangelisten først, i første halvdel av verset, hva Gud ved Moses, den gamle paktens stifter, hadde gitt Israel del i.

Også gjennom Moses ga Gud sitt folk en betydningsfull gave, nemlig «loven». Men denne gaven er likevel noe helt annet enn nåden, som først «er kommet» med Jesus Kristus. Loven som sådan kan bare kreve; den gir ingenting, heller ikke kraften til å oppfylle kravet. Nåden derimot er nettopp Guds kjærlighet, som gir oss det vi i vår hjelpeløshet trenger.

Det sier seg selv at den skarpe motsetningen mellom nåden og loven her likevel ikke nekter at nåden var virksom også i den gamle paktens husholdning, og at de troende fikk erfare den – men ikke i den samme fylden som i den nye pakt. Også de troende i den gamle pakt hadde jo for eksempel den fullkomne syndenes forlatelse – men ikke i kraft av loven eller på grunn av lovoppfyllelse. De hadde den alene i kraft av at virkningen av Kristi sonoffer strakte seg tilbake i tiden og gjaldt også for dem (jf. min fortolkning av Hebr 12,23).

Like lite utelukker denne motsetningen naturligvis at loven ifølge Jesu ord i Matt 5,17 f. også har betydning for de troende i den nye pakt, som rettesnor for deres moralske liv.

Det er imidlertid ikke bare nåden som her er stilt opp mot loven, men også sannheten. Det følger egentlig bare nødvendig av forholdet mellom nåden og sannheten (jf. utlegningen av v. 14). Det er naturligvis ikke dermed evangelistens mening at loven helt eller delvis er usannhet. Det går klart nok fram av at han sier at loven ble «gitt», nemlig av Gud.

Meningen kan bare være at loven, selv om den er sannhet fordi Gud har gitt den, likevel ikke inneholder sannheten, det vil si hele sannheten, men bare én side av den, nemlig Guds hellighet og rettferdighet. Først ved Jesus Kristus er sannheten i hele sitt omfang kommet til oss. For nettopp ved å åpenbare nåden er han blitt den som fullkomment åpenbarer Guds vesen og vilje (jf. 1 Joh 4,8.16).

Ellers skal vi her bare legge merke til at evangelisten først i dette verset nevner det historiske navnet på den personen han hittil har kalt Ordet: Jesus Kristus. Nettopp som Ordet som ble kjød, er han blitt den som formidlet åpenbaringen av Guds nåde og sannhet.

Til hans personnavn som historisk menneske («Jesus») føyer evangelisten «Kristus». Det er det navnet som betegner hans kall som den som formidler frelsen, og som var blitt det faste og mest brukte uttrykket når menigheten hans bekjente sin tro på ham som sin guddommelige frelser.

Når den gamle paktens stifter var nevnt ved navn, måtte det etter alt å dømme være det eneste naturlige også å nevne den som opprettet den nye pakt, med hans historiske navn. Og dette lå kanskje desto nærmere fordi evangelisten nettopp her skal til å gå over til den utførlige beretningen om den historiske personen som Ordet er blitt kjød i. Men først føyer han til det vi leser i v. 18, som avslutning på prologen.

> «[18]Ingen har noensinne sett Gud. Den enbårne Sønn, som er i Faderens favn, han har forklart ham.»

V. 18. Dette verset forklarer hvorfor nåden og sannheten først kom ved Jesus Kristus: Bare han står i et slikt forhold til Gud at han kunne bringe den fullkomne åpenbaringen av Gud. For om alle andre mennesker gjelder det at «ingen har noensinne sett Gud» (jf. 1 Joh 4,12; Rom 1,20; 1 Tim 6,16), og det gjelder da også om Moses.

Dette utsagnet strider bare tilsynelatende mot flere steder i Det gamle testamente der det sies om mennesker, og særlig om Moses, at de har sett Gud, enkelte steder til og med «ansikt til ansikt» (jf.

1 Mos 32,30; 2 Mos 24,9 f.; 33,11; 4 Mos 12,8 m.fl.). For i vårt vers betyr «se Gud» etter hele sammenhengen åpenbart å se Gud slik han er i seg selv, altså å se hans vesen umiddelbart. Det er trolig også direkte antydet i grunnteksten ved at det greske ordet for «Gud» står uten bestemt artikkel.

På de gammeltestamentlige stedene som er nevnt, er det derimot like tydelig tale om at Gud åpenbarte seg i en synlig skikkelse, mens hans virkelige vesen likevel forble skjult for menneskeøyet (jf. 2 Mos 33,20.23, der det uttrykkelig sies at intet menneske kan se Gud i hans utildekte herlighet).

Etter gresk språkbruk innebærer perfektumformen «har sett» i vårt vers for øvrig ikke bare at ingen har sett Gud. Den sier samtidig at ingen som følge av et slikt syn fortsatt har ham nærværende for seg, slik at han kunne gi andre den sanne kunnskapen om Gud. Fra denne regelen, som gjelder alle mennesker, finnes det likevel ett unntak, og det unntaket nevner evangelisten i andre halvdel av verset.

Men her er det spørsmål om hva som er den rette lesemåten i de første ordene. I stedet for «den enbårne Sønn» har mange tekstvitner en lesemåte som må gjengis med «en enbåren som er Gud» eller «en som er enbåren Gud». Slik leser blant annet de to gamle greske håndskriftene Vaticanus og Sinaiticus, flere gamle oversettelser og kirkefedre som Irenæus, Klemens av Aleksandria og Origenes.

Det må innrømmes at begge lesemåtene passer godt inn i sammenhengen, men både av ytre og indre grunner må vi vel gi den sistnevnte fortrinnet. Og er denne lesemåten den opprinnelige teksten, har evangelisten i dette uttrykket samlet de to betegnelsene som Ordet får i prologens to hovedutsagn, nemlig «Gud» (i v. 1) og «enbåren» (i v. 14).

Slik sett kan det sies at prologen i sitt siste vers vender tilbake til utgangspunktet. Tanken blir da at Kristus er den eneste som har sett Gud i hans sanne vesen, nettopp fordi han er Gud fra evighet.

Men hva menes så med de neste ordene: «som er i Faderens favn»? En rekke nyere fortolkere vil forstå dette utsagnet om den stillingen Kristus hadde på den tiden da evangeliet ble skrevet, altså om ham som var faret opp til himmelen, eller som var vendt tilbake til å være hos Gud, slik v. 1 taler om.

I denne opphøyelsen og det fullkomne kjærlighetssamfunnet med Gud som dermed begynte, ser de da beviset for at han virkelig var

Guds enbårne Sønn og selv Gud – eller Guds segl på hele hans livsverk, og altså også på alt han har talt under sitt jordeliv.

Men med denne relativsetningen («som er i Faderens favn») har evangelisten åpenbart villet begrunne det han videre sier om Kristus («han har forklart ham»). Da ligger det sikkert nærmere å anta at han her nevner noe som var særegent for Kristus allerede under hans historiske virke i verden, og som gjorde ham i stand til å åpenbare Guds sanne vesen under dette virket.

Derfor er det vel riktig å forstå nåtidsformen «er» slik det store flertallet av fortolkere gjør: som betegnelse for et evig forhold mellom Faderen og Sønnen, uavhengig av all tid. Det er altså et forhold som rekker fra evighet til evighet, og som da også gjorde seg gjeldende under hans liv her på jorden, men ikke på samme måte som før han ble menneske og etter at han for opp til himmelen.

Det skulle si seg selv at «Faderens favn» ikke betegner noe sted. Det er snarere et bilde på det inderlige og fortrolige kjærlighetssamfunnet mellom Faderen og Sønnen. Bildet er hentet fra familielivet, der en sønn sitter på fanget til sin far og lener seg inntil brystet hans.

Men nettopp i kraft av dette varige, inderlige kjærlighetssamfunnet med Faderen hadde Sønnen også under sitt jordeliv full kjennskap til Faderen, som han allerede hadde sett før han ble menneske. Derfor kunne han også «forklare ham», det vil si tolke eller gi pålitelig opplysning om Guds vesen, som i seg selv er skjult og usynlig.

Det har han gjort ved at han i sin person og i hele sitt livsverk har åpenbart den nåden som er det dypeste innholdet i Guds vesen, og dermed samtidig kunngjort sannheten (jf. utlegningen av de siste ordene i v. 16).

Med v. 19 går evangelisten så over til å vise i historisk detalj hvordan Jesus Kristus som Guds enbårne Sønn har åpenbart Faderen. Han viser altså hvordan Jesus har vist seg å være den fullkomne og derfor også avsluttende åpenbaringen av Guds vesen og vilje – eller, som det het i v. 1 og v. 14, «Ordet» (Logos).

Jesu offentlige virksomhet, første avsnitt (1,19–2,11)

1. To vitnesbyrd av døperen om Jesus (1,19–34)

Innledende skildring av hvordan Jesus ble ført inn i verden ved døperens vitnesbyrd (1,19–34) *og ved sitt eget vitnesbyrd om seg selv i ord og gjerning for de første disiplene* (1,35–2,11).

Med et videreførende «og» knytter evangelisten «i jevn fortellertone» den utførlige beretningen om Jesu offentlige virksomhet til prologens historiske betraktning. I dette stykket gir han først og fremst en grundigere framstilling av det han allerede foreløpig hadde sagt i v. 7 om betydningen av døperens vitnesbyrd, som forberedte Jesu framtreden i verden. Det gjør han ved å gjengi to utsagn av døperen om Jesu person og gjerning. Vi må da naturligvis skille mellom to deler: døperens første vitnesbyrd (1,19–28) og hans andre vitnesbyrd (1,29–34).

1 a. Døperens første vitnesbyrd (1,19–28)

> «[19]Dette er Johannes' vitnesbyrd, da judeerne sendte prester og levitter fra Jerusalem for å spørre ham: Hvem er du? [20]Da bekjente han og nektet ikke, han bekjente: Jeg er ikke Messias. [21]Og de spurte ham: Hvem er du da? Er du Elia? Og han sier: Det er jeg ikke. Er du profeten? Og han svarte: Nei. [22]Da sa de til ham: Hvem er du? – så vi kan gi dem svar som har sendt oss. Hva sier du om deg selv? [23]Han sa: Jeg er en røst av en som roper i ørkenen: Gjør Herrens vei jevn, som profeten Jesaja har sagt.»

V. 19–20. Det vitnesbyrdet av Johannes som evangelisten først vil gjengi («dette» peker framover), ble avlagt ved en anledning da «jude-

erne sendte prester og levitter» til ham for å kreve et klart svar av ham på hvem han var, det vil si hva slags kall han selv mente å ha.

Med «judeerne» menes det her, som ofte i evangeliet, åpenbart folkets høyeste nasjonale øvrighet, Rådet i Jerusalem (jf. min fortolkning av Matt 5,22b om denne øverste styrings- og domsmyndigheten i folket, både i borgerlige og åndelige saker). Folket er da tenkt samlet i og representert ved denne øvrigheten, den eneste instansen som kunne opptre på vegne av hele folket.

Det stemmer også med at Jerusalem, der Rådet hadde sitt sete, nevnes som stedet prestene og levittene ble sendt ut fra. Likeså stemmer det med at delegasjonen i første rekke besto av prester, for bare Rådet hadde myndighet til å sende prester i et slikt ærend.

At det også ble sendt levitter (prestenes underordnede medhjelpere, som skulle utføre det ringere arbeidet ved helligdommen, jf. 4 Mos 1,50 ff.), har kanskje sin forklaring i det Zahn har antatt: at tempelvakten, som skulle holde orden i templet, for det meste besto av levitter.

Med den samme fortolkeren kan vi da også anta at Rådet lot en avdeling av denne tempelvakten følge prestene av hensyn til den usikre veien over Jeriko til Jordan (jf. Luk 10,30), og kanskje også til den sterke bevegelsen blant folkemengdene som hadde samlet seg om døperen. Men med andre fortolkere kan en jo også tenke seg at levittene ble sendt med bare for å gi delegasjonen et mer høytidelig, offisielt preg.

At Rådet henvendte seg til døperen slik det her er fortalt, fulgte ganske naturlig av at Rådet var den myndigheten som skulle ha tilsyn med folkets åndelige liv. Ellers har evangelisten her tydeligvis regnet med at leserne kjente det de eldre evangeliene forteller om døperens særpregede virksomhet, og om den store innflytelsen han hadde på folket med sitt rop til bot og sin forkynnelse av at Guds rike var nær forestående.

Det behøver ikke å ligge noen ond hensikt i spørsmålet Rådets utsendinger stiller Johannes. Det er ikke spor av noen antydning om noe slikt i beretningen. Vi bør derfor sikkert ikke se noe annet eller mer i dette spørsmålet enn at Rådet ville ha rede på hva han egentlig ville med sin virksomhet, og med hvilken rett han opptrådte som han gjorde.

Av døperens svar (v. 20) kan vi vel slutte at spørsmålet likevel egentlig gjaldt om han gjorde krav på å være Messias. Av Luk 3,15 og Apg 13,25 vet vi jo at mange i folket var tilbøyelige til å se i døperen den store som var lovet. I alle fall erklærer Johannes uten forbehold og uten vilkår at han (i grunnteksten har «jeg» sterkt trykk) ikke er Messias. Dermed gir han samtidig til kjenne at han vet om en annen blant sine samtidige som virkelig er det.

Evangelisten innleder denne erklæringen av døperen på en særpreget måte: «Han bekjente og nektet ikke, han bekjente.» Dermed antyder han ikke bare at døperen her ble fristet til å tillegge seg selv større betydning enn han med rette hadde. Han framhever også hvordan hans ydmyke kjærlighet til sannheten seiret over fristelsen uten å vakle et eneste øyeblikk.

V. 21. Etter døperens erklæring om at han ikke var Messias, tenker utsendingene seg at han kanskje gjorde krav på å være en av de forløperne for Messias som de skriftlærde og folket selv ventet. Først spør de ham da om han er Elia. På den tiden ventet en nemlig, på grunnlag av Mal 4,5 f., at denne store profeten skulle komme tilbake i egen person som Messias' umiddelbare forløper (jf. Matt 17,10).

Uten å nøle avviser Johannes også denne tanken. Ganske naturlig svarer han på spørsmålet ut fra den meningen det var stilt i: om han kanskje gjorde krav på å være den historiske Elia i egen person, og ikke bare en profet i Elias ånd og kraft, som han jo faktisk var (jf. Luk 1,17; Matt 11,14; 17,12).

Så stiller utsendingene ham et nytt spørsmål: om han er «profeten». Med det mener de utvilsomt den profeten som det i 5 Mos 18,15 ff. var forutsagt skulle komme. Denne profetien har de kristne sett oppfylt i Jesus som Messias (jf. Apg 3,22; 7,37), og også i jødiske kretser forsto en den på den tiden om Messias (jf. 1,45[1] 6,14).

Men som det går fram av 7,40, har andre i folket forstått den om en annen person, forskjellig fra Messias, som skulle opptre før Messias selv kom. Og slik må de som spurte, ha forstått den, siden Johannes like før hadde erklært at han ikke var Messias. Når Johannes også svarer et bestemt nei på dette spørsmålet, kommer det vel av at han

[1]Odland følger en eldre versinndeling som deler NBs 1,38 i to, slik at versene hans fra 1,39 ut kapitlet har ett nummer mer enn i NB. Henvisningene til Joh 1 er her rettet til NBs nummer.

selv har forstått «profeten» om Messias – eller, som andre har ment, av at han ikke har kunnet eller villet stille seg på linje med Moses.

V. 22–23. Utsendingene har så langt bare fått nektende svar. Derfor gjentar de sitt første spørsmål (v. 19), men uten lenger å tenke på at han kanskje mente seg å være Messias selv. Nå krever de et rett fram, positivt svar, men åpenbart ikke ut fra noen dypere personlig interesse. Det eneste som betyr noe for dem, er å kunne gi Rådet klar beskjed om hva slags kall døperen mente å ha.

Dette kravet imøtekommer Johannes (v. 23). Med ord fra Jes 40,3 kaller han seg selv «en røst av en som roper i ørkenen» til folket og oppfordrer det til å gjøre seg klar til Herrens komme (jf. om dette Jesaja-ordet min fortolkning av Matt 3,3).

Som vi ser, lar Johannes i dette svaret sin person tre helt tilbake for sin gjerning. Han vil ikke være noe annet enn bærer av det kallet han vet at han har, og som han selv går helt opp i. Men dermed har han samtidig med all tydelighet kalt seg Messias' forløper. Det forsto likevel ikke de som spurte, på grunn av den måten de oppfattet Jesaja-stedet på (jf. utlegningen av v. 25).

Men nå hadde de jo fått svar på spørsmålet sitt, og slik sett kunne de godt ha vendt tilbake til Rådet med det samme for å fortelle hva døperen hadde svart. Det gjorde de imidlertid ikke, som vi ser av de neste versene.

> «[24]De som var utsendt, var fariseere. [25]Og de spurte ham og sa til ham: Hvorfor døper du da, når du ikke er Messias og heller ikke Elia eller profeten? [26]Johannes svarte dem: Jeg døper med vann, men midt iblant dere står den dere ikke kjenner, [27]han som kommer etter meg, han som jeg ikke er verdig til å løse skoremmen for. [28]Dette hendte i Betania på den andre siden av Jordan, der Johannes døpte.»

V. 24–25. At det i vår bibeloversettelse står «de som var utsendt», bygger på en lesemåte som uten tvil er uholdbar.[2] I alle de eldste og beste håndskriftene mangler den bestemte artikkelen.

Det er også svært usannsynlig at alle utsendingene skulle ha hørt til fariseerpartiet; blant prestene fantes det, så vidt en vet, bare unntaksvis fariseere. Dessuten er det vanskelig å tenke seg at yppersteprestene, som gjennomgående var saddukeere og formelt hadde den

[2]NB 88/07 har også «De som var utsendt».

ledende stillingen i Rådet, skulle ha funnet seg i at delegasjonen besto bare av fariseere. Det gjelder ikke minst i et tilfelle som dette, der det dreide seg om et spørsmål som hang nøye sammen med folkets messianske forventninger, og der de to partiene hadde helt motsatte syn (jf. om fariseerne og saddukeerne min fortolkning av Matt 3,7 ff.).

Går vi ut fra den lesemåten som sikkert er riktig (uten bestemt artikkel), kan den imidlertid forstås på to måter. Enten kan en oversette: «Og de var utsendt fra fariseernes side», det vil si på deres initiativ. Det ville stemme godt med at fariseerne på den tiden faktisk hadde en avgjørende innflytelse i Rådet gjennom de skriftlærde som hørte til dette partiet, takket være den store anseelsen de hadde i folket.

Eller en kan oversette: «Og det var utsendt noen av fariseerne.» Det er mest naturlig å forstå slik at det blant Rådets utsendinger også var noen fariseere, som nå griper inn med et nytt spørsmål, likesom mer på egne vegne.

Under enhver omstendighet tjener bemerkningen i v. 24 tydeligvis til å angi grunnen til spørsmålet i v. 25: «Hvorfor døper du da …?» Det er jo godt å forstå at nettopp fariseerne særlig hadde tatt anstøt av dåpen Johannes hadde innført. De hadde en sterk interesse for folkets åndelige liv, de var ivrige for det som var overlevert fra fedrene, og de var overbevist om at de i kraft av sin lovoppfyllelse var selvskrevne til å få del i det kommende Guds rike.

Og det er nettopp hans rett til å døpe som spørsmålet deres i v. 25 gjelder. Denne dåpen var jo også noe helt nytt i Israel, noe fedrene slett ikke kjente til. Like anstøtelig måtte fariseerne finne at han krevde at alle jøder uten forskjell – altså også disse mønsterfromme selv – skulle underkaste seg den, som et bilde på at de ved å vende om fra synden gjorde seg klar til Guds rike, som var like for hånden.

Hadde Johannes vært Messias selv, ville det vært en annen sak, for Messias måtte ut fra sakens natur ha rett til å fastsette vilkårene for å bli tatt opp i riket. Det samme gjelder om han hadde vært en av de store personlighetene som en ventet som umiddelbare forløpere for Messias, og som ved selve sin framtreden ville være Guds vitnesbyrd om at tiden nå var inne til å opprette riket. Men han hadde jo nettopp selv erklært at han ikke var noen av dem, og hvordan skulle han da kunne påvise sin rett til å døpe?

Av ordene til dem som spurte, går det for øvrig helt klart fram at de ikke hadde oppfattet døperens svar i v. 23 som at han kalte seg Messias' forløper. Det har vel kommet av at de ikke var vant til å forstå Jesaja-stedet messiansk.

V. 26–27. Som i v. 20 knytter Johannes' svar seg også her mer til den meningen spørsmålet var stilt i, enn til ordlyden. Likevel angir han indirekte med hvilken rett han døper, selv om han verken er Messias eller noen av de forløperne for ham som er nevnt ovenfor.

Først framholder han at han riktignok døper, men med vann. Tillegget «med vann» har åpenbart stor vekt her og må derfor bety det samme som «bare med vann», for spørsmålet til ham hadde jo ikke sagt noe om hvilket middel han brukte. Ifølge grunnteksten har også ordet «jeg» sterkt ettertrykk her: «Jeg for min del døper bare med vann.» Og dermed har Johannes åpenbart en motsetning for øye.

Hva slags motsetning det er, ser vi av det han selv sier i v. 33: Messias er den som døper med Den Hellige Ånd (jf. også Matt 3,11 med paralleller). Når hans dåp bare er en vanndåp, følger det at hans virksomhet som døper bare har forberedende betydning, og altså ikke griper inn i Messias' eget kall. Det er hans svar på spørsmålet om hvorfor han døper, når han ikke er Messias selv.

Men han føyer så til enda et utsagn, som åpenbart skal begrunne hans rett til å døpe, selv om han ikke er noen av de mennene en ventet skulle gå foran Messias. Han vet noe som de som spør, ikke vet: Han vet at Messias allerede står midt iblant sitt folk og altså allerede er kommet («dere» har sterkt trykk i grunnteksten).

Hvis Messias' komme ennå lå langt fram i tiden, kunne en jo nok tvile på hans rett til å innføre en dåp som skulle forberede folket på det Guds rike en ventet. Men Messias er allerede her, og Johannes er hans forløper.

Det sies ikke her hvor Johannes hadde fått vite at Messias var til stede. Det forstår vi først av det han forteller i v. 31–34 om hvordan han ved Jesu dåp ble gjort profetisk viss på at Jesus var Messias (jf. min fortolkning av Matt 3,14). Ordene hans i v. 26 bygger altså på denne opplevelsen og viser dermed at det evangelisten har fortalt i v. 19 ff., hører til et tidspunkt etter Jesu dåp.

I v. 27 beskriver døperen så nærmere den personen han allerede vet er til stede: først som «han som kommer etter meg», det vil si

som hans etterfølger (jf. utlegningen av v. 15), og deretter som en personlighet som er så høyt opphøyd over ham selv at han ikke føler seg verdig til å gjøre selv den ringeste slavetjeneste for ham (jf. min fortolkning av Mark 1,7). Og dermed viser han tydelig at det nettopp er Messias han taler om her.

V. 28. Først til slutt nevner evangelisten stedet der det han har fortalt, hendte (helt som i 6,59 og 8,20). Dermed viser han hvor levende han ennå husker hva som foregikk ved denne anledningen.

Av 11,18 ser vi at han har hatt nøye kjennskap til Betania i nærheten av Jerusalem. Derfor må vi trolig anta at han i vårt vers med tillegget «på den andre siden av Jordan» (det vil si på østsiden av Jordan) uttrykkelig har villet skille det Betania som omtales her, fra det andre, som han kunne regne med at leserne kjente bedre.

I alle fall må det ha vært to steder med navnet Betania, slik det jo også – for ikke å nevne andre eksempler – var to byer med navnet Betlehem (jf. min fortolkning av Matt 2,1) og flere byer med navnet Kana.

Når det i Matt 3,1 heter at Johannes' forkynnelse (og da også hans dåpsvirksomhet) foregikk i Judeas ørken, altså på vestsiden av Jordan, er det vel ment slik at det var der han for det meste holdt til. Det behøver altså ikke å stride mot bemerkningen i vårt vers (jf. min fortolkning av Luk 3,3: «hele landet omkring Jordan»).

1 b. Døperens andre vitnesbyrd (1,29–34)

«[29]Dagen etter ser han Jesus komme til seg, og sier: Se der Guds lam, som bærer bort verdens synd!»

V. 29. Det sies ikke hvorfra og hvorfor Jesus kom bort mot stedet der døperen var. Evangelisten har bare villet beskrive situasjonen i den grad den ga anledning til det neste vitnesbyrdet av Johannes. Men utvilsomt var Jesus nettopp nå kommet tilbake fra fristelsen i ørkenen, som ifølge framstillingen i de synoptiske evangeliene fulgte rett etter dåpen hans. Noen fortolkere har tenkt seg at Jesus ved denne anledningen hadde til hensikt å søke seg disipler i døperens krets. Det er vel en nokså nærliggende antakelse, selv om en ikke kan si noe sikkert om det.

Derimot kan vi med sikkerhet gå ut fra at dette nye vitnesbyrdet av Johannes ble avlagt på det samme stedet som det som er gjengitt

i v. 19–28, eller i alle fall ikke langt derfra. Det er nemlig ikke føyd til noen ny stedsangivelse; den nye fortellingen knyttes til den forrige bare ved tidsangivelsen «dagen etter».

Når Johannes ser Jesus nærme seg, peker han på ham med fingeren («se der») og avlegger så det store vitnesbyrdet om ham som «Guds lam, som bærer (eller: tar bort) verdens synd». Siden han betegner Jesus på denne måten uten å føye til noen forklaring, ser det ut til at han allerede tidligere har uttalt seg i lignende retning.

På spørsmålet om hvordan uttrykket «Guds lam» nærmere bestemt er ment, er det i hovedsak gitt to ulike svar. De fleste fortolkere har ment at det går tilbake til Jes 53,7, der Herrens tjener (Messias) blir sammenlignet med et lam som den som lider uskyldig og tålmodig. Noen, særlig fra nyere tid, har derimot ment at døperen har hatt påskelammet for øye, som det gammeltestamentlige forbildet på Jesus som det nytestamentlige påskelammet (jf. 19,36 og 1 Kor 5,7, der påskelammet utvilsomt er forstått slik).

I døperens ord her finnes det imidlertid ikke den minste hentydning til påskelammet, og det sies aldri om dette lammet at det «bærer» eller «tar bort» synden. Men nettopp det døperen føyer til om «Guds lam», leder uvilkårlig tanken hen på det som sies om Herrens tjener i Jes 53,10 ff. (jf. også v. 5 og v. 8). Derfor må vi avgjort gi den første oppfatningen, den som bygger på Jesaja, fortrinnet.

Men det betyr at vi ikke kan bli stående bare ved sammenligningen i Jes 53,7 når vi skal forklare døperens utsagn her. Vi må også ta hensyn til hele sammenhengen i dette Jesaja-kapitlet, som helt igjennom er preget av tanken på Herrens tjener som offerlam, det vil si at han i folkets sted og til soning lider den straffen som folket egentlig selv skulle ha båret for sine synders skyld.

Som kjent er nettopp dette kapitlet hos Jesaja også brukt på mange måter om Jesus i Det nye testamente, særlig om ham som den lidende frelseren (jf. Matt 8,17; Luk 22,37; Apg 8,32 f.; 1 Pet 1,19; 2,22 ff.).

At Jesus på de to stedene som er nevnt ovenfor (Joh 19,36 og 1 Kor 5,7), direkte framstilles som påskelam, kan ikke bevise at det er påskelammet døperen her har siktet til. Det synet som kommer fram på disse to stedene, går nemlig utvilsomt ikke tilbake til dette ordet av døperen, men til den undervisningen Jesus selv ga disiplene om betydningen av sin lidelse og død (jf. Matt 20,28; Luk 24,26 f.44 ff.),

og særlig til ordene hans da han innstiftet nattverden (jf. min fortolkning av Matt 26,26.28).

Men er det altså tanken om sonofferet som uttrykkes på vårt sted når Jesus kalles lammet, må vi videre spørre hva som menes med at han kalles «Guds lam». Også her har det vært ulike oppfatninger. Etter alt å dømme kan det bare være tale om én av to ting: Enten menes det lammet som tilhører Gud, eller – og det ligger vel like nær – lammet som Gud har gitt eller sendt (i motsetning til de offerlammene israelitten ga av sin egen eiendom).

Langt mer interessant er det tredje spørsmålet som melder seg her: Hva betyr det greske verbet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «bærer»?[3] I sin opprinnelige betydning har vi dette ordet i 8,59 («ta eller løfte opp»). Men svært ofte brukes det om å ta (løfte) noe opp eller lesse noe på seg for å bære det. Det kan da også bety å bære noe en har tatt opp eller lesset på seg (slik for eksempel i Matt 4,6), og slik sett kan det ikke nektes at ordet her kan bety «bære».

I så fall ville vi i døperens ord her ha den samme tanken som når det i Jes 53,11 f. sies om Herrens tjener at han bærer (eller har båret) folkets synder, det vil si lider straffen for dem i deres sted og til soning. Bare har døperen utvidet tanken om en soning for folkets synder til å gjelde hele menneskeheten («verden»), slik det jo også andre steder hos profeten Jesaja sies at frelsen ved Messias også skal komme hedningene til gode (jf. Jes 42,6; 49,6 m.fl.).

Mot denne oppfatningen taler likevel følgende iakttakelser. For det første har det greske ordet ellers alltid i vårt evangelium betydningen enten å ta opp, eller å løfte noe opp for å fjerne det, eller rett og slett å ta bort, fjerne (i de to siste betydningene brukes det også svært ofte i vanlig gresk). For det andre forekommer det i den sistnevnte betydningen også i 1 Joh 3,5, og også der med syndene som objekt. For det tredje brukes ordet i den eldste greske oversettelsen av Det gamle testamente (Septuaginta) aldri om å bære synden, men noen steder om å ta bort synden (= forlate eller tilgi den).

Særlig de to første av disse iakttakelsene gjør det vel best å forstå ordet her i betydningen «ta bort», slik det også fra de eldste tider alltid er blitt forstått i den latinske kirken.

[3] NB har «bærer bort».

Og i virkeligheten lar denne oppfatningen seg meget godt forene med at det er Jes 53 som ligger til grunn når Jesus kalles «Guds lam». At synden tas bort, betyr nemlig at syndens skyld tas bort. Det skjer nettopp i og med at synden blir sonet eller dekket over for Guds øyne ved offerblodet. Det er altså den nødvendige og umiddelbare følgen av at «Guds lam» har «båret» synden ved å lide straffen for den i vårt sted.

Nåtidsformen «bærer» (eller «tar bort») står vel her, som ofte, tidløst. Den beskriver bare det kallet som er særegent for Jesus som Guds lam, uten å ta hensyn til når Jesus vil vise seg å være dette offerlammet. I uttrykket «verdens synd» er alle syndene menneskeheten har gjort, samlet til en enhet, én stor syndemasse som med sin skyld ligger tungt på menneskene.

Her kan det ligge nær å spørre hvordan dette vitnesbyrdet av døperen om Jesus som Guds sonende lam forholder seg til vitnesbyrdet hans i Matt 3,10 ff. Der varsler han at hans store etterfølger snart skal tre fram for å opprette Guds rike i dets fullendte skikkelse og samtidig fullbyrde den dommen som avgjør for all evighet. Eller en kan spørre hvordan han selv kan tenkes å ha sett forholdet mellom dem.

Til dette må vel sies at vi i begge disse vitnesbyrdene åpenbart har med profetisk inspirasjon å gjøre. Derfor er det slett ikke gitt at han selv har hatt noen sammenhengende og utformet forestilling om Jesu gjerning eller om forholdet mellom de ulike sidene ved den. Som profet skulle han bare si det som Guds Ånd til enhver tid ga ham å se. Og oppfyllelsen av hans profetier måtte jo være overlatt til Gud (jf. for øvrig bemerkningene i min fortolkning av Matt 1,23 og 3,12 om «det profetiske perspektiv»).

> «[30]Det var om ham jeg sa: Etter meg kommer en mann som er kommet foran meg, fordi han var før meg.»

V. 30. Til vitnesbyrdet i v. 29 om Jesus som Guds sonende lam knytter døperen her en henvisning til et vitnesbyrd han hadde avlagt tidligere, men som evangelisten ikke har gjengitt: om hvor høyt Jesus i kraft av sin evige guddom står over ham selv i rang og verdighet. Det er uten tvil det samme utsagnet av døperen som evangelisten allerede hadde anført i v. 15, men der utenfor sin historiske sammenheng (jf. utlegningen av dette verset).

Noen har riktignok funnet det utenkelig at evangelisten skulle legge døperen i munnen en slik henvisning til et tidligere vitnesbyrd

som han ikke har gjengitt i sitt skrift. De har derfor ment at det tidligere vitnesbyrdet døperen her minner tilhørerne om, må være det han hadde avlagt dagen før for Rådets utsendinger (v. 27).

Men denne antakelsen strander etter alt å dømme helt på den iøynefallende og betydelige forskjellen mellom v. 27 og det som sies i vårt vers. Dessuten hadde jo evangelisten allerede i v. 15 lagt døperen det samme vitnesbyrdet i munnen som her. Han lar også flere steder Jesus vise til tidligere utsagn som han enten slett ikke har gjengitt for leserne, eller i alle fall ikke i samme form (jf. 6,65; 11,40).

> «[31]Og jeg kjente ham ikke. Men for at han skulle åpenbares for Israel, derfor er jeg kommet og døper med vann. [32]Johannes vitnet og sa: Jeg har sett Ånden komme ned som en due fra himmelen, og han ble over ham. [33]Jeg kjente ham ikke. Men han som sendte meg for å døpe med vann, han sa til meg: Ham du ser Ånden komme ned og bli over, han er den som døper med Den Hellige Ånd. [34]Og jeg har sett det, og jeg har vitnet at han er Guds Sønn.»

V. 31–34. I disse versene forteller døperen hvordan han selv var kommet til den faste overbevisningen om at Jesus var Messias. Den overbevisningen var den nødvendige forutsetningen for at han kunne vitne om ham slik han hadde gjort i de to foregående versene.

V. 31 er likevel bare en innledning til det han egentlig vil fortelle her. Ifølge grunnteksten har «jeg» sterkt ettertrykk i den første setningen i dette verset. Det framhever at han ikke kan takke seg selv for den kjennskapen han nå har til Jesus; den bygger bare på en guddommelig åpenbaring, slik den omtales nærmere i de neste versene.

Og ut fra hele sammenhengen er det klart at «kjente» her ikke betyr personlig bekjentskap eller noe som helst ytre kjennskap til Jesu person. Det betyr bare den vissheten døperen nå har om at han er Messias (jf. min fortolkning av Matt 3,14).

I sterk motsetning («men») til at han tidligere ikke visste, setter døperen så (v. 31b) det som var Guds hensikt («for at») med å la ham opptre blant sitt folk med sitt særegne kall som døper. Han tenker tydeligvis at nettopp denne hensikten hos Gud gjorde det nødvendig at han fikk sikker og klar kunnskap i stedet for uvitenhet. Hensikten var nemlig at han ved sin virksomhet skulle gjøre Jesus kjent for folket som Messias – Jesus, som allerede var kommet til verden, men

ennå ikke hadde trådt fram offentlig. Og det kunne han jo ikke gjøre uten først å ha lært ham å kjenne som Messias.

Når døperen ellers her med et visst ettertrykk viser til sin dåp med vann, kan det etter alt å dømme bare være ment som et vink: Det var nettopp mens han utførte sitt kall som døper, altså ved en dåpshandling, at han fikk den kunnskapen han måtte ha for å kunne gjøre Jesus kjent for folket som Messias. Slik sett har vi her virkelig en hentydning til Jesu dåp, som ellers ikke omtales i evangeliet; evangelisten har åpenbart regnet med at leserne kjente den.

Men som allerede pekt på ovenfor, er det først i de neste versene vi får den egentlige beretningen om hvordan døperen fikk den kjennskapen han nå har til Jesus som Messias.

Når evangelisten i v. 32 innleder fortsettelsen av døperens tale med egne ord («Johannes vitnet og sa»), skjer det vel nettopp for å framheve at ordene som nå følger, er selve hovedsaken i døperens redegjørelse; v. 31 var bare innledningen. Men det skjer vel også for å understreke med uttrykket «vitnet» at disse ordene var et vitnesbyrd i ordets fulle betydning, altså noe han selv hadde opplevd.

Først nevner døperen da det faktumet som var grunnleggende og avgjørende for hans nyvunne kjennskap til Jesus: Han hadde med egne øyne sett Guds Ånd komme ned fra himmelen i en dues skikkelse (jf. min fortolkning av Matt 3,16). «Og han (Ånden i duens skikkelse) ble over ham», sier døperen i stedet for «og bli over ham» (se v. 33). På den måten vil han få fram hvor betydningsfullt nettopp dette trekket var i det han så.

Meningen med dette uttrykket («ble over ham», egentlig «ble værende rettet eller vendt mot ham») må etter alt å dømme være at duen, i stedet for å «flagre videre» (Luther), en stund svevde over hodet hans, vendt ned mot ham. Dette skulle sikkert vise at Jesus fra nå av skulle stå under Åndens stadige påvirkning, og slik skille seg fra alle andre profeter, som bare fra tid til annen og et øyeblikk erfarer Åndens åpenbarende innflytelse.

Hvordan denne opplevelsen kunne få så avgjørende betydning for døperens erkjennelse av at Jesus var Messias, sies så i v. 33. Der framhever han igjen at han tidligere ikke kjente Jesus. Men han gjør det bare for å føye til at Gud selv på et eller annet tidspunkt den gangen – uten tvil gjennom en indre åpenbaring – hadde sagt ham på forhånd at

han skulle få oppleve nettopp noe slikt som det han faktisk opplevde ved Jesu dåp.

Samtidig hadde Gud angitt denne opplevelsen som tegnet han skulle kjenne igjen «den som døper med Den Hellige Ånd» (det vil si Messias) på. Døperen hadde jo allerede tidligere sagt om sin store etterfølger at han skulle døpe med denne Ånden, i motsetning til ham selv, som bare «døpte med vann» (jf. min fortolkning av Matt 3,11).

Når døperen ellers her igjen, som i v. 31, framhever sin vanndåp som et vesentlig ledd i Guds hensikt med å sende ham, må det forklares på samme måte som der.

I v. 34 avslutter døperen beretningen om sin store opplevelse ved Jesu dåp. Først understreker han at han virkelig har «sett» det Gud hadde sagt på forhånd. Deretter gjør han gjeldende at han på grunnlag av det han så, fra da av «har vitnet» at «han (egentlig «denne», det vil si Jesus, som nettopp nærmet seg) er Guds Sønn». I denne betegnelsen av Jesus som Guds Sønn må vi sikkert se et ekko av røsten som hadde lydt over Jesus ved dåpen, hørbar både for Johannes og for Jesus (jf. min fortolkning av Matt 3,17).

Hvordan døperen har forstått denne betegnelsen – om han, som evangelisten, har forstått den om Jesu evige fødsel av Faderen (jf. utlegningen av v. 14) – vet vi ikke. Men etter v. 15 og v. 30 er det sikkert nok at han har erkjent at Jesus fantes fra evighet, før han ble menneske, og dermed også hans guddom. «Så mye måtte i alle fall være klart for ham, både at den han slik nevnte, var Messias, og at det var et helt enestående nært forhold mellom Gud og ham» (Bugge).

2 a. Jesus åpenbarer seg i ord for sine første disipler som Messias (1,35–51)

> «[35]Dagen etter sto Johannes der igjen, og to av disiplene hans. [36]Da han fikk se Jesus, som kom gående, sa han: Se der Guds lam! [37]De to disiplene hørte det han sa, og de fulgte etter Jesus.»

Evangelisten har ikke ment å fortelle om et nytt, tredje vitnesbyrd av døperen om Jesus her. Det går klart fram av at døperens ord i v. 36 bare gjentar – og til og med i forkortet form – det han vitnet dagen før. Disse versene er derfor bare en innledning til fortellingen som følger, der det ikke lenger er døperen, men Jesus selv som handler.

Når det i v. 35 heter at Johannes og to av disiplene hans sto der, er det ikke meningen at bare disse to var til stede ved denne anledningen. De nevnes åpenbart bare fordi det er nettopp dem evangelisten har noe å fortelle om (v. 37).

For «så»[4] i v. 36 bruker grunnteksten et ord som mer nøyaktig kunne gjengis med «festet blikket på» (nemlig med oppmerksomhet eller interesse). Og for «gående» står det egentlig «vandrende», uten at det antydes noe om hvorfor Jesus gikk forbi der.

Også her, som i v. 29, vil evangelisten bare markere situasjonen som ga døperen anledning til å peke på Jesus igjen – som den han hadde talt om dagen før. Den forkortede gjentakelsen viser åpenbart tilbake til vitnesbyrdet han da hadde gitt, og forutsetter dermed også at disse to disiplene hadde vært til stede den gangen.

Det er lite rimelig at døperens ord i v. 36 var ment som en indirekte oppfordring til dem om å slutte seg til Jesus, for ingenting tyder på at ordene var rettet nettopp til dem. Derimot ser vi av v. 37 at ordene hans gjorde et slikt inntrykk på dem at de lot seg bevege til å følge etter Jesus – åpenbart i håp om å få anledning til å tale med ham om det som fylte sinnet deres.

> «[38]Jesus vendte seg og så at de fulgte etter ham. Han sier til dem: Hva søker dere? De sa til ham: Rabbi – det betyr Mester – hvor bor du? [39]Han sier til dem: Kom og se! De kom da og så hvor han bodde. Og de ble hos ham den dagen. Det var omkring den tiende time.»

Jesus hører skrittene deres bak seg og snur seg. Grunnteksten sier mer nøyaktig at han en stund så på dem mens de fulgte etter ham.

Så spør han dem vennlig og imøtekommende hva de «søker» (det vil si vil eller ønsker), og beskjedent svarer de med å spørre hvor han bor. De hadde jo sett ham i nærheten av døperen også dagen før, og derfor går de ganske naturlig ut fra at han har funnet seg et husvære ikke altfor langt unna. Der håper de å kunne tale uforstyrret med ham om de store spørsmålene som døperens vitnesbyrd hadde vakt til live hos dem.

Denne svært anskuelige skildringen rommer mange detaljer som er ganske uten betydning for evangeliets egentlige formål. Da passer

[4] NB har «fikk se».

det godt at evangelisten har bevart det hebraiske ordet «rabbi» fra det de sa (jf. om dette ordet min fortolkning av Matt 23,7).

Det er også lett å forstå at han oversetter ordet av hensyn til sine greske lesere, for her forekommer det hebraiske ordet første gang i skriftet hans. Denne tittelen var de vant til å bruke om døperen (jf. 3,26), og den samme respektfulle tiltalen bruker de nå også til Jesus. Slik antyder de at de gjerne vil få mer undervisning av ham i de åndelige spørsmålene som brenner i dem.

Jesus innbyr dem (v. 39) til å komme med ham og se selv hvor han holder til. Det gjør de, og følgen blir at de blir hos ham resten av dagen.

Når evangelisten så føyer til at «det var omkring den tiende time», gjelder denne tidsangivelsen sikkert begynnelsen av besøket i husværet hans og ikke, som enkelte har ment, når de gikk derfra. I alle fall gir den et levende inntrykk av at vi her har med et øyenvitnes beretning å gjøre – sammen med den nøyaktigheten som ellers preger skildringen av de ytre omstendighetene i disse versene. For ham måtte nettopp tidspunktet for den første samtalen med Jesus være særlig uforglemmelig.

Fortolkerne har ellers hatt to ulike oppfatninger av hva som menes med «den tiende time». Enten bygger uttrykket på den jødiske måten å regne dagens timer på (fra klokken 6 om morgenen til klokken 6 om kvelden), slik at det skulle være klokken 4 om ettermiddagen. Eller uttrykket skal forstås ut fra romersk oppfatning, som regnet døgnet fra midnatt til midnatt, slik at det skulle være klokken 10 om formiddagen.

Uten tvil har evangelisten her, som ellers i skriftet sitt, fulgt den vanlige skikken i dagliglivet, ikke bare i Israels land, men overalt i den gresk-romerske verden (også i litteraturen). Han har altså regnet timene etter den naturlige dagen, fra soloppgang til solnedgang. Slik har også alle de gamle kirkefedrene forstått Johannes' språkbruk på dette punktet. Det man pleier å kalle «romersk tid» (døgnet regnet fra midnatt til midnatt), var i virkeligheten bare en offisiell beregning som de romerske juristene og prestene brukte i embetet sitt.

«[40]Andreas, Simon Peters bror, var en av de to som hørte det Johannes sa, og som fulgte etter Jesus. [41]Han finner først sin egen bror Simon og sier til ham: Vi har funnet Messias, – det betyr Kristus.

> [42]Og han førte ham til Jesus. Jesus så på ham og sa: Du er Simon, Johannes' sønn. Du skal kalles Kefas, det betyr Peter.»

Først her forteller evangelisten at den ene av de to disiplene som døperens ord i v. 36 hadde fått til å følge etter Jesus, var Andreas, Simon Peters bror. Det er åpenbart fordi det nå skal fortelles mer om ham.

Det første som sies om Andreas (v. 41), er at han «finner først sin egen bror Simon». Ordet «finner» betyr her sikkert å treffe (i v. 43 og 45 gjenga den eldre norske oversettelsen det samme greske ordet med «traff»), så meningen er ikke at Andreas hadde gått av sted for å lete etter Simon. Likevel har evangelisten uten tvil sett det som en Guds styrelse, og ikke som noe tilfeldig, at Andreas traff broren sin et eller annet sted der i nærheten.

Enkelte fortolkere har ment at dette møtet mellom brødrene fant sted samme dag som de to Johannes-disiplene besøkte Jesus. Men det lar seg ikke forene med at det i v. 39 uttrykkelig sies at de ble hos ham den dagen, det vil si de få timene som var igjen av den. Og siden det her ikke heter «dagen etter», som i v. 29, 35 og 43, gjelder det som fortelles i dette verset, sikkert en av de følgende dagene.

Men hva vil det si at Andreas «først» finner broren sin? Den eneste naturlige forståelsen er at dette «først» antyder at også den unevnte disippelen traff sin bror, om enn noe senere (og førte ham til Jesus).

Evangelisten sier ikke dette direkte, men nøyer seg med å antyde det, mens han forteller uttrykkelig og ganske utførlig hva Andreas gjorde ved denne anledningen. Nettopp dette synes å gjøre det helt utvilsomt at den unevnte var den disippelen som evangelisten flere steder senere i skriftet kaller «den disippelen Jesus elsket», uten noen gang å nevne navnet hans (13,23; 19,26 o.fl.), og i 18,15 f. bare «en annen disippel». Og i virkeligheten vil det si evangelisten Johannes selv (jf. innledningen til evangeliet, s. 33 f.).

Hovedsaken i det som fortelles her om Andreas, er likevel helt åpenbart det som videre sies om ham. Først gjengir evangelisten ordene han jublende møtte broren sin med: «Vi har funnet Messias.» Dermed gir evangelisten oss samtidig et innblikk i hva de to disiplenes samtale med Jesus i husværet hans hadde ført til. Begge («vi») var kommet til den salige overbevisning at de i Jesus virkelig hadde funnet den lovede frelseskongen, som alle troende israelitter leng-

selsfullt ventet på – «et stort og gledelig funn», som Bengel bemerker til ordet «funnet».

Også her gjengir evangelisten den jødiske ordlyden i Andreas' utrop, for han bruker det aramaiske «Messias» i stedet for «Kristus». Men på samme måte som med ordet «rabbi» i v. 38 oversetter han det for sine greske lesere (om dette aramaiske uttrykket, som i NT bare står her og i 4,25, se min fortolkning av Matt 1,1). Så fortelles det i v. 42 at Andreas førte broren sin til Jesus, og hva Jesus sa til Simon etter å ha festet blikket på ham.

Slik det ser ut, kan Andreas neppe ha ført broren sin fram for Jesus uten å nevne navnet hans. Derfor er det ikke grunn nok til å anta, med flere eldre fortolkere, at Jesu ord «Du er Simon, Johannes' sønn» bygde på overnaturlig viten.

At Jesus gir Simon det nye navnet Kefas, er derimot et klart vitnesbyrd om hans profetiske blikk, som kjenner hjertene (jf. Matt 17,25; Mark 9,33 ff.; Luk 7,39 f.; 9,46 f. o.fl.).

Om Jesu ord til Peter her viser jeg ellers bare til min fortolkning av Matt 16,17–18. Det påstås ofte, men med urette, at disse versene motsier den synoptiske fortellingen om kallet av Jesu første disipler; om dette viser vi til min fortolkning av Matt 4,18–22.

> «[43]Dagen etter ville han dra til Galilea. Han finner Filip, og Jesus sier til ham: Følg meg! [44]Filip var fra Betsaida, fra Andreas' og Peters by. [45]Filip finner Natanael og sier til ham: Ham som Moses har skrevet om i loven, og som profetene har skrevet om, ham har vi funnet: Jesus, Josefs sønn fra Nasaret. [46]Natanael sa til ham: Kan det komme noe godt fra Nasaret? Filip sa til ham: Kom og se!»

V. 43–44. Evangelisten forteller her om Jesu første møte med en annen av de mennene som senere ble kalt til å være hans faste følgesvenner, nemlig Filip. Jesus traff ham «dagen etter» møtet med Simon Peter, da han «ville» (det vil si gjorde seg klar til eller var i ferd med å) «dra derfra»[5] (det vil si fra området ved Jordan) tilbake til hjemstedet sitt, Galilea.

Jesu oppfordring til Filip, «Følg meg!», skal tydeligvis først og fremst forstås om å slutte seg til ham og hans nyvunne galileiske venner på reisen hjem, men vel også om å slutte seg til ham som

[5]NB har bare «dra til Galilea».

disippel. I alle fall må Jesus ha visst at også Filip var kommet til tro på ham som Messias (se v. 45).

Når evangelisten så i v. 44 skyter inn opplysningen at «Filip var fra Betsaida, fra Andreas' og Peters by», har han sikkert gjort det for å forklare hvordan det gikk til at Jesus traff Filip, og særlig hvorfor Filip straks var villig til å følge oppfordringen hans. Forutsetningen må da være at Andreas og Peter hadde fortalt ham om møtet sitt med Jesus, og at han hadde tatt imot vitnesbyrdet deres i tro. Sannsynligvis hadde også Filip vært disippel av døperen og var slik åndelig forberedt til å slutte seg til Jesus i tro.

Om Betsaida, se min fortolkning av Matt 11,21 og Mark 6,45, og om at Peter (og Andreas) senere bodde i Kapernaum, se min fortolkning av Matt 8,14, jf. Mark 1,29.

V. 45–46. Det som fortelles i disse og de fem følgende versene, skjedde åpenbart samme dag som Jesus traff Filip (v. 43), kanskje en tid etter at Jesus og følgesvennene hans hadde begynt på reisen.

Navnet Natanael forekommer aldri i de synoptiske evangeliene. Men man regner ham vanligvis, og uten tvil med rette, for å være den samme som apostelen Bartolomeus, som i de synoptiske apostellistene alltid nevnes sammen med Filip. «Bartolomeus» er heller ikke noe egentlig navn; det betyr bare «sønn av Tolmai» (Tolmeus) (jf. min fortolkning av Matt 10,3). Natanael (= Teodor, «Guds gave») er derimot nettopp et egennavn. Ifølge 21,2 var Natanael fra Kana i Galilea (jf. utlegningen av 2,1).

Natanael hørte vel også til døperens krets. Straks Filip traff ham, bekjente han for ham sin nyvunne tro på Jesus som Messias. Når han beskriver Messias som den Moses skrev om i loven (det vil si i de fem Mosebøkene), og som profetene skrev om, henger det kanskje sammen med at Jesus selv i samtalene med de første disiplene nettopp hadde vist til Skriften og ut fra den stadfestet det vitnesbyrdet døperen hadde gitt om ham.

Med «vi» regner han naturligvis seg selv sammen med de andre som før ham hadde erkjent at Jesus var Messias. Og når han føyer «Jesus, Josefs sønn fra Nasaret» til Messias-betegnelsen, er det det samme som om han hadde sagt: «Ham som Moses og profetene har skrevet om, ham har vi funnet i Jesus» osv.

Som vi ser, kjente Filip altså på dette tidspunktet ikke mer til Jesu herkomst enn det folk flest mente å vite om den. Med sitt ironisk klingende spørsmål i v. 46 viser Natanael at han undrer seg over Filips bekjennelse. Han kan vanskelig tenke seg at noe «godt» (det vil si noe av betydning for oppfyllelsen av løftene) skulle kunne komme fra Nasaret, denne ukjente småbyen som ikke nevnes noe sted i Israels hellige skrifter – langt mindre at Messias skulle kunne være kommet derfra.

Filip lar seg ikke anfekte av Natanaels tvil, men svarer bare med å oppfordre ham til å bli med og ved selvsyn overbevise seg om at vitnesbyrdet hans er sant – «det beste middel mot forutfattede meninger» (Bengel). Som den redelige sannhetselskeren han var, overvant Natanael fordommen sin og fulgte med Filip til Jesus, som vi ser av v. 47.

> «[47]Jesus så Natanael komme mot seg, og han sa om ham: Se, det er en ekte israelitt, en som det ikke er svik i. [48]Natanael sa til ham: Hvor kjenner du meg fra? Jesus svarte og sa til ham: Før Filip kalte på deg, mens du var under fikentreet, så jeg deg. [49]Natanael svarte ham: Rabbi, du er Guds Sønn, du er Israels konge! [50]Jesus svarte og sa til ham: Tror du fordi jeg sa til deg at jeg så deg under fikentreet? Du skal få se større ting enn dette! [51]Og han sa til ham: Sannelig, sannelig sier jeg dere: Dere skal se himmelen åpnet og Guds engler stige opp og stige ned over Menneskesønnen.»

V. 47. Da Jesus får øye på Natanael, som kom nærmere, sier han om ham til disiplene som var til stede, men slik at også Natanael hørte det: «Se, det er (eller: der kommer) en ekte israelitt.» Det vil si en som i sannhet er israelitt: en som ikke bare bærer navnet, men i karakter og ferd virkelig svarer til tanken om Guds folk – til det et medlem av dette folket skulle være.

Allerede i GT skjelnes det noen steder mellom de ekte (sanne) israelittene og den store massen av folket, som bare hadde Israels navn (Sal 24,6; 73,1). På samme måte finner vi hos Paulus det samme skillet mellom det ytre og det sanne Israel (Rom 2,28 f.; 9,6).

Hva Jesus særlig tenker på når han kaller Natanael dette, sier han i relativsetningen han føyer til: «en som det ikke er svik i» (jf. Sal 32,2), det vil si en som helt og uten forbehold er åpen for det som vitner om seg for hjertet som sannhet.

V. 48–49. Natanael blir overrasket over å se at Jesus ser tvers igjennom ham, helt inn til det innerste i hans vesen. Han spør Jesus «hvor» han kjenner ham «fra» (det vil si hvordan det går til at han kjenner ham), og får et svar som ble avgjørende for ham: Allerede før Filip kalte på ham, hadde Jesus sett ham mens han satt under «fikentreet» (det vil si det fikentreet som Natanael selv visste om, og som Jesu ord nå minner ham om).

Som det særlig går klart fram av v. 50, skal leddet «mens du var under fikentreet» ikke knyttes til ordene foran, men til «så jeg deg».

At Jesus slik på underfull vis hadde kunnet se ham på avstand, måtte jo for Natanael være vitnesbyrd nok om at han også hadde et overnaturlig blikk som kjente hjertene. Så langt hadde Natanael virkelig fått svar på spørsmålet sitt. At Jesus kjente hjertet til en som til nå hadde vært ukjent for ham, kunne bare bero på en evne Gud hadde gitt ham, og som langt overgikk det noe menneske formår av seg selv.

Natanael blir overveldet av svaret og klarer ikke lenger å holde fast på den tvilen han hadde hatt da Filip sa at Jesus var fra Nasaret. Nå er han overbevist om at Filip tross alt hadde rett, og denne nyvunne overbevisningen gir han straks luft i den varme og frimodig glade bekjennelsen vi leser i v. 49.

Her kan det likevel være et spørsmål hva han har ment med å kalle Jesus «Guds Sønn». Mange fortolkere mener at uttrykket her betyr det samme som «Messias» og altså faller sammen med «Israels konge», som følger etter. Og det kan de muligens ha rett i.

Men det synes å ligge vel så nær å forklare betegnelsen «Guds Sønn» slik: Den er det første, umiddelbare uttrykket for den overveldende virkningen Jesu overnaturlige viten hadde gjort på ham, og kommer av at han følte seg stilt overfor en person som på en enestående måte har sitt utspring i Gud, og som derfor også rår over guddommelige evner og krefter.

Ifølge grunnteksten kaller han Jesus ikke bare «en Guds sønn» (jf. min fortolkning av Matt 14,33), men «Guds Sønn» med bestemt artikkel (det vil si den som i enestående forstand er Guds Sønn). Det kan ha sin naturlige forklaring i at døperens vitnesbyrd hadde vist ham til én bestemt person av en slik høyere art – enten direkte, hvis han hadde vært disippel av døperen, eller indirekte, gjennom Filip.

Vi trenger likevel ikke tenke oss at han allerede på dette tidspunktet hadde erkjent Jesu guddommelige opphav i full klarhet eller forstått «Guds Sønn» i den dypeste betydningen av uttrykket. Men har han ment uttrykket slik det er forklart her, har han sikkert også vært viss på at hvis noen skulle være bestemt til å være konge over Israel (Messias), kunne det ikke være noen annen enn Jesus, Guds Sønn.

V. 50–51. Spørsmålet i v. 50 tjener først og fremst som forberedelse og grunnlag for utsagnet i v. 51. Jesus vil at Natanael skal bli seg helt bevisst hva hans nåværende tro på Jesus som Guds Sønn og Messias hvilte på. Til det vil han nemlig knytte løftet om at Natanael skal få oppleve større ting enn det han nettopp hadde opplevd, til ytterligere bekreftelse av troen sin – enda mer underfulle ting, som skal gi ham et fyldigere og dypere innblikk i hvem Jesus egentlig er. Hva disse større tingene er, sies så i v. 51.

Men siden det samme også gjelder de andre disiplene, vender Jesus seg til alle som er til stede («dere»), selv om ordene hans her først og fremst er rettet til Natanael. Når evangelisten innleder dette ordet med «Og han sa til ham», gjør han det åpenbart for å framheve det som særlig betydningsfullt. At også Jesus selv la særlig vekt på det, ser vi av at han innleder det med den høytidelige forsikringen «Sannelig, sannelig sier jeg dere». Den finnes bare i dette evangeliet (25 ganger) og bare i Jesu munn.

I betydning faller denne vendingen i hovedsak sammen med det «Sannelig sier jeg dere» som så ofte forekommer i de synoptiske evangeliene (jf. min fortolkning av Matt 5,18), bare at det doble «sannelig» naturligvis er en langt sterkere forsikring. Godet bemerker med rette at denne fordoblingen forutsetter en tvil i tilhørernes sinn som skal overvinnes. Noen ganger kommer denne tvilen av at det som loves, er så stort (som her), andre ganger av en fordom som sannheten som uttales, må kjempe mot (som for eksempel i 3,5).

I løftet Jesus gir disiplene i dette verset, må vi først og fremst merke oss at den åpne himmelen og englene som stiger opp og ned over Jesus, ikke er ment som to forskjellige ting de skal få se. Det er det samme som loves dem, bare uttrykt på to måter: Når de ser englene stige opp og ned over Menneskesønnen, ser de at himmelen, Guds bolig, ikke er lukket, men står åpen over ham. De får altså se at det er

en stadig og levende forbindelse mellom Gud, som troner i himmelen, og Jesus, som er og virker på jorden – en forbindelse som nettopp formidles ved englene.

Med dette utsagnet om de himmelske vesenene sikter Jesus utvilsomt til patriarken Jakobs drømmesyn i 1 Mos 28,12 f. Men vi må da legge merke til en forskjell. Englene Jakob så i drømmen, skulle forvisse ham om at Gud stadig beskyttet ham gjennom englenes tjeneste. Men ifølge sammenhengen med v. 50 har den stadige forbindelsen mellom Gud og Jesus, som englene formidler, et annet formål: Den skal sette Jesus i stand til å gjøre gjerninger som er enda mer underfulle enn den overnaturlige viten Natanael og de andre disiplene allerede hadde opplevd hos ham.

Tanken er altså at disse gjerningene, som Jesus lover disiplene at de skal få se, forutsetter at Gud stiller de himmelske åndene til hans rådighet. Ved deres tjeneste fullbyrder Gud sin vilje i verden generelt, og da særlig også i naturens rike (jf. Sal 103,20 f.; 104,4; Hebr 1,7.14; Åp 14,18; 16,5 o.fl.; jf. også Matt 8,8 ff.).

Enkelte har i eldre tider ment at det her er tale om de engleåpenbaringene evangeliene forteller om fra Jesu senere liv. Men det kan ikke være slik, for ifølge sammenhengen med v. 50 er det i dette verset tale om et forhold som skulle begynne allerede i den nærmeste framtid, og som skulle vare ved.

Uten all tvil mener Jesus her at disiplene skal få se englene stige opp og ned over ham i og gjennom de undergjerningene Gud gir ham å gjøre; englene er da tenkt som redskapene han bruker til å gjøre dem.

At englenes oppstigning nevnes først, kommer vel nærmest av at de nevnes i samme rekkefølge i fortellingen om Jakobs syn, som Jesus tydelig har for øye i dette ordet. Men det passer likevel godt her, som den kjente fortolkeren Meyer sier, for den gjensidige forbindelsen mellom Gud og Jesus begynner ikke først når disiplene får se den, men er allerede i gang.

Også uttrykket «Menneskesønnen» (jf. min fortolkning av Matt 8,20) passer her, som overalt, inn i sammenhengen. Som en menneskesønn eller et menneskebarn står Jesus jo på linje med alle andre menneskebarn, og i den forstand trenger han stadig tilførsel av guddommelige krefter for å gjøre de underfulle gjerningene. Men fordi han er Menneskesønnen, den som har et enestående kall blant

menneskene, nemlig Messias-kallet, og som Messias skal virkeliggjøre Guds løfter, kan han også være viss på at Gud stiller sine krefter og sine tjenere til hans rådighet så langt kallet hans krever det.

I avsnittet som følger umiddelbart etter (2,1–11), fortelles det så hvor snart løftet i v. 51 begynte å bli oppfylt.

2 b. Jesu første selvvitnesbyrd for disiplene sine i handling (2,1–11)

«[1]Den tredje dagen var det bryllup i Kana i Galilea, og Jesu mor var der. [2]Også Jesus og disiplene hans var innbudt til bryllupet.»

I disse to versene tegner evangelisten kort situasjonen for det som nå skal fortelles. Det sier seg vel selv at «den tredje dagen» er regnet fra dagen som er nevnt i 1,43, slik at det gikk to netter mellom disse to dagene. Siden bryllupene hos jødene pleide å vare i sju dager, må det i v. 1 være ment at dette bryllupet begynte «den tredje dagen».

Stedet der bryllupet «var» (bedre: ble holdt, fant sted), er «Kana i Galilea». Fortolkerne har vanligvis antatt at tilføyelsen «i Galilea» skal skille dette Kana fra et annet Kana som ikke lå i Galilea – nemlig det Kana som i Jos 19,28 regnes til Asers stammeområde, og som sannsynligvis lå i nærheten av den fønikiske byen Tyrus og på Jesu tid hørte til Fønikia.

Men det er sikkert ikke hensikten. Evangelisten kan nemlig ikke ha regnet med at leserne kjente stedsforholdene i Israels land og nærmeste omegn så inngående at det hadde noen betydning for dem å få vite at de ikke skulle tenke på det andre Kana.

Derfor må vi uten tvil anta, med enkelte nyere fortolkere, at evangelisten med tilføyelsen «i Galilea» ville si leserne at Kana, der bryllupet ble holdt, lå i den delen av landet som Jesus ifølge 1,43 ville reise til. Og når det så fortelles at Jesus var med i bryllupet, kunne evangeliets lesere se av det at han virkelig hadde gjennomført det han hadde tenkt, og var kommet til Galilea.

Det har vært ulike meninger om hvor dette Kana lå mer nøyaktig, og i virkeligheten kan det vel ikke sies mer enn at det sannsynligvis lå ikke så langt fra Nasaret.

At Maria, Jesu mor, var med i bryllupet, nevnes selvsagt for å forberede det som skal fortelles om henne. Det samme gjelder det som sies i v. 2.

Men der burde det ha stått «ble innbudt» i stedet for «var innbudt». Det greske uttrykket kan nok oversettes som i vår bibeloversettelse, men betyr likevel nærmest og egentlig «ble innbudt». Slik må det åpenbart være ment her, for det er ikke til å forstå hvordan Jesu disipler skulle ha kunnet bli innbudt allerede før bryllupet – han hadde jo nylig vunnet dem og kjente dem ikke fra før. Tanken er derfor at Jesus og disiplene hans først ble innbudt da de kom til Kana, uten at det sies noe om hvordan det gikk til at de kom dit.

Det sies heller ikke at de kom til Kana den første dagen av bryllupsfesten, selv om det i og for seg ikke ville vært umulig. Men v. 2 stiller innbydelsen av dem opp mot at Maria var til stede, og det gir nærmest inntrykk av at verset gjelder noe som først skjedde litt senere, da festlighetene allerede hadde vart en tid.

> «[3]Da det ble mangel på vin, sa Jesu mor til ham: De har ikke vin.
> [4]Jesus sa til henne: Kvinne, hva vil du meg? Min time er ennå ikke kommet. [5]Hans mor sa til tjenerne: Hva han sier til dere, det skal dere gjøre.»

V. 3. Det sies ikke hva som var grunnen til at vinen holdt på å ta slutt, eller når det skjedde. Men at det skjedde, er lett å forstå, for ved slike anledninger pleide det å komme nye gjester hver dag, og at Jesus og hans fem eller seks følgesvenner kom uventet, har vel også gjort sitt. Maria må, slik det ser ut, ha vært en svært nær venn av brudefolket, kanskje til og med i slekt med dem.

Hun fikk nemlig straks greie på den pinlige forlegenheten som truet, og tenkte samtidig med engstelig bekymring på hvordan mangelen kunne bli avhjulpet. Ganske naturlig henvender hun seg til sønnen sin og gjør ham oppmerksom på situasjonen. Slik oppfordrer hun ham indirekte til å gjøre det han kunne for å skaffe hjelp.

Mange fortolkere har ment at hun ventet at han skulle gjøre det ved et under, men ingenting tyder på det. Hun hadde jo heller aldri, i de mange årene hun hadde levd sammen med ham i Nasaret, sett ham gjøre noe under (jf. v. 11, der evangelisten uttrykkelig sier at Jesus gjorde sitt første under ved denne anledningen). Da kan hun sikkert ikke ha kommet på at han skulle gjøre det nettopp i dette bryllupet.

Ordene hennes må derfor sikkert forstås slik: Med årene hadde hun lært å stole på at han nok ville finne en utvei i en vanskelighet som denne. Han hadde jo med seg en hel flokk venner, og en av dem hørte til og med hjemme i selve Kana og hadde vel forbindelser på stedet som en kunne håpe å få hjelp av.

V. 4. Svært bestemt og ikke uten en viss strenghet avviser Jesus morens henvendelse, selv om han samtidig gir henne utsikt til at ønsket hennes skal bli oppfylt. Tiltalen «kvinne» har, som vi ser av steder som 4,21; 19,26; 20,13.15, ikke noe uvennlig eller hardt ved seg. Likevel har den sikkert virket uvant og påfallende på Maria i sønnens munn. Og uten tvil har Jesus også ment å la henne føle at deres tidligere forhold som mor og sønn var gjennomgripende forandret.

Jesus hadde jo nå (ved dåpen) tatt opp sitt Messias-kall, noe også Maria vel kunne skjønne av at han her var omgitt av disipler. Og når han utførte dette kallet, kunne han ikke la noe menneske, selv ikke den som sto ham nærmest, si ham hva han skulle gjøre; han var utelukkende avhengig av sin himmelske Fars vilje.

Allerede i denne tiltalen («kvinne») lå det derfor noe avvisende mot morens oppfordring. Det stemmer også med at han lar avvisningen komme mer direkte til uttrykk i den vendingen som er velkjent allerede fra GT: «hva vil du meg?» Meningen med vendingen er her åpenbart bare at han i denne saken ikke vil eller kan la seg lede av hennes ønske, men bare av det kallet hans tilsier.

At dette virkelig er tanken hans, viser ordene han begrunner avvisningen med: «Min time er ennå ikke kommet.» Uttrykket «min time», eller «hans (Jesu) time», forekommer flere ganger i evangeliet, men betydningen varierer etter sammenhengen. Likevel betegner det alltid et tidspunkt som er betydningsfullt for Jesu virke i kallet, og samtidig peker det mot det som er bestemt i Guds råd.

Etter sammenhengen her synes det ikke å kunne bety annet enn tidspunktet da han skal og kan hjelpe – riktignok bare i kraft av kallet sitt – og da han, ved å utøve kallet, skal åpenbare sin herlighet. Men dette tidspunktet bestemmer han ikke selv. Det bestemmes av hans himmelske Far, som selv må la ham få vite det ved å vise ham hva han vil ha gjort (jf. 5,19 f.). Han må med andre ord vente på Farens vink, som driver ham og gjør ham i stand til å handle.

Likevel ligger det i ordene «ennå ikke» samtidig en antydning av at Jesus allerede kjenner at det er hans himmelske Fars vilje at han skal handle ved denne anledningen, og at tidspunktet ikke er langt unna da Faren vil gi ham vinket til å hjelpe og slik åpenbare sin herlighet. Han hadde altså ennå ikke fått det avgjørende vinket fra Gud, og derfor har han måttet avvise morens henvendelse og si henne at hun måtte vente tålmodig på hans time.

V. 5. Maria har sikkert langt fra forstått helt hva Jesus mente. Likevel trodde hun å kunne forstå ordene hans slik at han hadde i sinne å skaffe hjelp, om ikke straks, så litt senere.

Men at hun fortsatt bare har en naturlig hjelp for øye, går fram av at hun nå sier til tjenerne som varter opp ved bordet, at de skal gjøre «hva (egentlig: hva som helst) han sier til dere». Hun har altså ingen bestemt forestilling om hvordan Jesus vil prøve å råde bot på vinmangelen. Hun går bare ut fra at han ville komme til å trenge tjenernes hjelp, for eksempel til å hente vin et eller annet sted fra.

> «[6]Nå sto der, etter jødenes renselsesskikk, seks vannkar av stein, hvert på to eller tre anker. [7]Jesus sa til dem: Fyll karene med vann! Og de fylte dem til randen. [8]Så sa han til dem: Øs nå opp og bær det til kjøkemesteren! Og de bar det til ham. [9]Kjøkemesteren smakte på vannet som var blitt til vin. Han visste ikke hvor den kom fra. Men tjenerne visste det, de som hadde øst opp vannet. Kjøkemesteren kalte da på brudgommen og sa til ham: [10]Hver mann setter først den gode vinen fram, og når de er blitt drukne, da den ringere. Men du har gjemt den gode vinen til nå!»

Før evangelisten går over til å fortelle hvordan Jesus hjalp, skyter han i v. 6 inn en saklig opplysning som har betydning for fortellingen som følger. Hvor de seks vannkarene sto, kan ikke sies sikkert – enten i selve bryllupssalen eller, som flere har ment, i forstuen eller i gården. Siden evangelisten i det store og hele skriver for ikke-jødiske lesere, bruker han ganske naturlig «jødene» om sitt eget folk (jf. Mark 7,3, der forfatteren, som var fra Israels land, på lignende måte taler om «fariseerne og alle jødene»).

Med «jødenes renselsesskikk» siktes det åpenbart til at jødene pleide å vaske hendene før og etter måltidet (jf. min fortolkning av Matt 15,2) ved å helle vann over dem med en liten øse.

Det greske ordet for «anker» betegner her trolig et mål som rommet noe over 39 liter, og hvert av disse karene skulle da romme noe slikt som 80–120 liter. Evangelisten vil åpenbart gjøre det anskuelig hvor overstrømmende rik gaven var.

Jesus ber så tjenerne (v. 7) fylle alle disse karene med vann, og etter at de har fylt dem til randen, sier han (v. 8) at de skal bære av det nye innholdet til kjøkemesteren. Underet må da ha skjedd i det øyeblikket (eller like før) Jesus sa til tjenerne: «Øs nå», for ordet «nå» er tydelig talt ut fra vissheten om at vannet (i alle seks karene) ikke lenger er vann, men forvandlet til vin.

Med det som videre fortelles i v. 9 f. – særlig kjøkemesterens spøkefulle ord – vil evangelisten, slik det ser ut, slå fast at det virkelig hadde skjedd et under. Kjøkemesteren visste ikke hva som var skjedd, og undrer seg overfor brudgommen over hvordan han hadde båret seg at. Av det han sier i v. 10, ser vi at brudgommen selv må tenkes som vert ved denne anledningen, og at bryllupet altså ble holdt i huset hans – enten fordi foreldrene hans ikke lenger levde, eller fordi han allerede før bryllupet hadde eget hus.

I v. 10a uttaler kjøkemesteren ellers bare sin alminnelige erfaring fra bryllup der han har gjort tjeneste; det går jo direkte fram av ordene hans. Det er altså ingen grunn til å slutte av det han sier, at gjestene i dette bryllupet var «drukne» da vinen Jesus hadde skaffet, ble satt fram.

Evangelisten gir ikke svar på forskjellige spørsmål som naturlig kunne melde seg her: for eksempel hvorfor tjenerne så villig gjorde det Jesus sa, enda det sikkert var helt uforståelig for dem; når og hvordan Jesus fikk det vinket fra Gud som han ventet på; om kjøkemesteren fikk greie på hvor vinen kom fra; hvor mye gjestene fikk vite; hvilket inntrykk underet gjorde på Maria, og lignende.

Alt slikt har tydeligvis ikke vært av noen interesse for evangelisten her. Det han framfor alt ville fortelle, var hvilken virkning dette underet hadde på Jesu nyvunne disipler. Det ser vi av bemerkningen han avslutter fortellingen med (v. 11).

> «[11]Dette sitt første tegn gjorde Jesus i Kana i Galilea og åpenbarte sin herlighet. Og disiplene hans trodde på ham.»

Først må vi merke oss: Når verset i vår bibeloversettelse begynner

med «Dette sitt første tegn»,[6] bygger denne gjengivelsen uten all tvil på en uholdbar lesemåte. Med den lesemåten ville verset framheve at Jesus gjorde dette sitt første under i Kana i Galilea – noe leserne allerede visste fra v. 1.

Etter den riktige lesemåten heter det egentlig: «Dette gjorde Jesus som begynnelse på sine tegn.» Det vil si: Dette var det aller første tegnet Jesus gjorde. Og det gir jo en helt annen og mer betydningsfull tanke, nemlig at det var med nettopp dette underet Jesus begynte sin virksomhet som undergjører.

Først etter dette minner evangelisten leserne om at Jesu første under ikke skjedde i Judea, der han nettopp var kommet fra med de disiplene han hadde vunnet der, men i Kana i Galilea, altså på galileisk grunn (jf. 4,46.54).

Når Jesu undergjerninger i dette evangeliet gjennomgående kalles «tegn», er de dermed betegnet etter sin åndelige betydning. Med sin underfulle karakter peker de nemlig ut over seg selv, mot noe annet som de vitner om og stadfester: først og fremst, helt generelt, Guds mektige nærvær, men dermed også at undergjøreren (Jesus) er sendt av Gud, og at hans vitnesbyrd om seg selv og hele hans forkynnelse er troverdig.

Også dette underet tjente altså allerede til å bekrefte at Jesu vitnesbyrd om seg selv som Messias og Guds Sønn var sant. For gjennom det «åpenbarte han sin herlighet», som evangelisten uttrykkelig føyer til. Uten all tvil viser dette uttrykket tilbake til 1,14.

Og som vi så da vi la ut det stedet, må Jesu «herlighet» sikkert forstås om hans enestående samfunn med Gud, i all dets indre rikdom og åndelige høyhet – et samfunn som var hans i kraft av hans verdighet som Guds enbårne Sønn. Dette samfunnet omfattet også evnen til å bruke overnaturlig makt, som han kunne være viss på å få stilt til rådighet som en gave fra Faren hver gang kallet hans krevde det.

Herligheten hans var i seg selv skjult og usynlig, men denne åpenbaringen av den fikk nå også den tilsiktede virkningen på disiplene. For dem ble den et tegn som førte til at de «trodde på ham», eller mer nøyaktig etter grunnteksten: at de (på ny) ble troende, kom til tro på ham.

[6] Også NB har denne ordlyden.

Her møter vi for første gang det synet på troen som går igjen flere steder i evangeliet: troen som et mål som de som allerede tror, alltid på ny må strekke seg etter og bare trinn for trinn kommer nærmere (jf. 2,22; 11,15; 14,1.11; 19,35; 20,8.31).

Disiplene hadde jo allerede lagt troen sin på Jesus for dagen ved å bekjenne den. Men denne tidligere troen deres (det vil si deres tillitsfulle overbevisning om at Jesus var Messias, Guds Sønn) ble nå løftet til et høyere trinn, til større styrke og inderlighet, nå da de hadde opplevd den første oppfyllelsen av løftet han ga dem i 1,51.

Ellers går det fram av grunnteksten at trykket i den siste setningen i verset ligger på «trodde» og ikke på subjektet. Det sies altså ikke her at det bare var disiplene og ingen andre – for eksempel heller ikke hans mor – som i troen så Jesu herlighet i dette underet.

For evangelisten har det åpenbart bare gjeldt å framheve hvordan det gikk disiplene: at denne åpenbaringen av Jesu herlighet ble til berikelse og vekst i troen for dem – den troen som døperens vitnesbyrd allerede hadde forberedt dem til (1,19–34), og som Jesus selv hadde vakt til live hos dem gjennom samtalene med dem (1,35–51). Det kan nemlig ikke være tvil om at det etter evangelistens tanke er en fast sammenheng i alt han har fortalt fra 1,19 til og med dette verset.

Ut fra denne sammenhengen må vi da trolig også gi de fortolkerne rett som har antatt at evangelisten har tillagt nettopp dette underet en særskilt betydning: som et vitnesbyrd for disiplene om den karakteristiske forskjellen mellom døperen og Jesus når det gjaldt arten og målet for virksomheten deres.

Til for få dager siden hadde disse disiplene hatt døperen som lærer. Nettopp derfor må det de nå hadde opplevd, sikkert ha gitt dem en levende følelse av motsetningen mellom sin tidligere lærer, botspredikanten med sitt strengt asketiske liv ute i ødemarken, og Jesus, sin nye mester, som tok del i den glade festen ved bryllupsbordet og forvandlet vann til vin.

Dermed fikk de også et sterkt inntrykk av «det særegne ved den nye tiden som kom med Jesus, og som kjennetegnes av evangeliets frihet og glede, i motsetning til lovens mørke alvor» (Bugge) – med andre ord av det store omslaget som nå hadde skjedd i åpenbaringshistorien.

Det sier seg selv at kritikerne har reist innvendinger mot at dette underet virkelig har skjedd. Dels er det innvendinger som egentlig er

rettet mot under generelt, og som vi ikke kan gå inn på her (se det som er sagt om disse innvendingene i min fortolkning av Matteus, s. 29). Dels er det innvendinger som gjelder dette underet spesielt, men som heller ikke holder mot en fordomsfri vurdering.

Man har for eksempel gjort et stort nummer av at synoptikerne ikke nevner dette underet. Men da har man oversett at synoptikernes tema er Jesu offentlige virksomhet som messiansk profet i Galilea og utgangen på denne virksomheten i Jerusalem. Derfor tier de ganske naturlig om det Jesus gjorde før dette, i den snevre kretsen av sine første disipler.

Ikke bedre står det til med påstanden om at dette underet var unyttig, «en luksushandling». I virkeligheten må det heller kalles, med gamle Meyer, en handling av rikt velsignende menneskekjærlighet – og da ser vi bort fra den dypere åndelige betydningen det har, som er nevnt ovenfor.

Videre har man i forbindelse med dette underet anklaget Jesus for umoral, fordi han skulle ha fremmet umåtehold. Men da har man oversett ikke bare at vinen i de tider spilte en helt annen rolle som vanlig drikk enn hos oss, men også at den samme anklagen, som det er blitt sagt, like gjerne kunne rettes mot Gud når han gir vindyrkerne en rik høst – og at Jesus sikkert visste hvem han ga denne gaven.

Ellers skal det her bare føyes til at Jesu opptreden ved denne anledningen selvsagt ikke kan brukes som argument mot de moderne avholdsbestrebelsene. Forutsetningen er at man ikke, i strid med klar bibelsk lære, stempler all bruk av gjæret vin som synd, men bare begrunner avholdsarbeidets berettigelse med nødsprinsippet, det vil si med hensynet til særegne, unormale samfunnsforhold.

Jesu offentlige virksomhet, annet avsnitt (2,12–4,54)

1 a. Jesu første selvvitnesbyrd i Jerusalem: tempelrensingen (2,12–22)

Begynnelsen av Jesu offentlige vitnesbyrd om seg selv som Messias, i alle de tre landsdelene vest for Jordan: Judea, Samaria og Galilea.

> «[12]Etter dette dro han ned til Kapernaum, han selv, hans mor, hans brødre og hans disipler. Der ble de noen få dager.»

Dette verset synes bare å tjene som innledning til det som fortelles i v. 13 ff. Evangelisten sier ikke hvorfor Jesus kort tid etter bryllupet i Kana («etter dette») dro «ned» til Kapernaum ved Gennesaretsjøen (se om denne byen min fortolkning av Matt 4,13). Uttrykket hans utelukker heller ikke at han først dro til Nasaret sammen med sin mor og sine disipler.

Flere fortolkere har ment at verset tenker på at hele Jesu familie (unntatt søstrene hans; jf. min fortolkning av Matt 13,56) flyttet fra Nasaret til Kapernaum for å bo der for framtiden. Men den siste bemerkningen i verset, at han bare ble der noen få dager, synes heller å tale for at det denne gangen bare gjaldt et kortere besøk. Ifølge Matt 4,13 ser det også ut til at flyttingen til Kapernaum først fulgte etter at Jesus var kommet tilbake til Galilea fra påskefesten.

Trolig har de fortolkerne truffet det riktige som ut fra det som fortelles i v. 13 f., har antatt at Jesus med sin mor, sine brødre og sine disipler ville reise til Jerusalem til påske. Men det kan ikke sies noe bestemt om hva som fikk dem til å gjøre den nokså store omveien om Kapernaum.

At Jesus på dette tidspunktet ikke hadde i sinne å ta opp noen offentlig virksomhet der, går klart fram av at besøket var så kort. Men det kan jo tenkes at han og hans nærmeste ville gjøre festreisen til Jerusalem sammen med slektninger av ham selv eller av disiplene som bodde i Kapernaum. Vi vet nemlig at man pleide å slå seg sammen familievis på de reisene til de store høytidene som loven foreskrev. Om hvordan uttrykket Jesu «brødre» skal forstås, se min fortolkning av Matteus, s. 216 ff.

> «[13]Jødenes påske var nå nær, og Jesus dro opp til Jerusalem. [14]I templet fant han dem som solgte okser, sauer og duer, og pengevekslerne som satt der. [15]Da laget han seg en svepe av rep og drev dem alle ut av templet, med sauene og oksene. Pengevekslernes penger tømte han ut og bordene deres veltet han. [16]Til dem som solgte duer, sa han: Ta dette bort herfra! Gjør ikke min Fars hus til en handelsbod! [17]Hans disipler mintes da at det er skrevet: Nidkjærhet for ditt hus skal fortære meg.»

Bemerkningen om at jødenes påske «var nå nær», er åpenbart ikke ment bare som en alminnelig tidsangivelse; den tjener først og fremst til å begrunne Jesu reise til Jerusalem. Også her forklares uttrykket «jødene» ganske enkelt av at evangeliets lesere i det store og hele var ikke-jøder.

Og når det bare sies om Jesus at han «dro opp til Jerusalem» (jf. min fortolkning av Matt 20,17), er det dermed ikke utelukket at også de andre som er nevnt i v. 12, dro opp dit med ham. Det ser vi av v. 17, der det i alle fall sies at disiplene hans var der med ham.

Evangelistens interesse knytter seg ganske naturlig til Jesus og det han gjorde. Derfor forteller han her bare om ham at han etter skikken i folket sitt foretok pilegrimsreisen til hovedstaden for å være med på påskefesten. Så fortelles det hvordan Gud ved denne festen ga ham anledning til å avlegge sitt første offentlige vitnesbyrd om seg selv i Israels nasjonale helligdom, der så å si hele folket var samlet. Jf. uttrykket «fant» i v. 14, som sikkert skal antyde at det var Gud som førte ham inn i en situasjon der han fikk anledning til dette første offentlige selvvitnesbyrdet.

For «templet» har grunnteksten her et ord som egentlig betyr helligdommen. Det omfatter ikke bare selve tempelbygningen (Det hellige og Det aller helligste), men også alle de andre bygningene

på tempelplassen og alle forgårdene med haller og murer (jf. min fortolkning av Matt 4,5). Her må vi, som i Matt 21,12 (med paralleller), tenke særlig på den såkalte hedningenes forgård (om den, og generelt om det som fortelles i v. 14–17, se min fortolkning av Matt 21,12 f.).

Ellers skal jeg her bare gjøre noen få bemerkninger om en del trekk som er særegne for dette evangeliet sammenlignet med de synoptiske beretningene (om en senere tempelrensing). For det første: I v. 15 sies det at Jesus laget seg en svepe av rep – noe det naturligvis fantes mye av der så mange dyr var til salgs. Svepen er vel først og fremst ment som et slags sinnbilde eller symbol, selv om vi trolig må anta at han virkelig brukte den, ikke minst til å jage sauer og okser ut.

For det andre: Etter språkbruken i dette evangeliet må de ordene som følger, sikkert oversettes: «og drev alle (det vil si selgerne) ut av templet sammen med sauene og oksene». Den eldre norske bibeloversettelsen lot derimot «alle» gå på dyrene («alle … både fårene og oksene»).[1]

For det tredje: Det virker noe påfallende at det i de to siste setningene i v. 15 først sies at han tømte ut pengevekslernes penger, og deretter at han veltet bordene deres. Rekkefølgen kan formodentlig forklares slik: Jesus lot først svepen fare over myntene som var stilt opp på bordene, så de trillet ned på bakken, og veltet så selve bordene for å hindre at pengene ble samlet og stilt opp igjen.

For det fjerde: Duene kunne ikke jages bort uten at eierne led tap, og det har Jesus sikkert ikke villet. Derfor nøyer han seg (v. 16) med å be duehandlerne bære fuglene sine bort i burene eller kurvene. Og det er først til dem han synes å ha sagt det som naturligvis også gjelder alle de andre som vanhelliget templet med handelen sin: «Gjør ikke min Fars hus til en handelsbod!» Med dette ordet begrunner han i virkeligheten sin opptreden ved denne anledningen.

I dette ordet tillegger han seg et enestående sønneforhold til Gud; han betegner seg med andre ord som Guds enbårne (eneste) Sønn. Selv har han dermed sikkert tenkt på at han fra evighet er født av Gud og dermed har full del i Guds eget vesen.

Det sier seg selv at ingen av dem som var til stede den gangen, oppfattet eller kunne oppfatte selvvitnesbyrdet hans i denne dypere

[1] NB gjengir verset i samsvar med Odland: «drev dem alle ut av templet, med sauene og oksene».

meningen. Men så mye må de ha kunnet forstå: Han var seg bevisst å ha en helt særegen stilling til Gud og å være den lovede Messias, og nettopp som Messias gjorde han krav på retten til å verne om templets hellighet og dermed også om sin himmelske Fars ære.

For det femte: I v. 17 forteller evangelisten hvilken virkning Jesu opptreden hadde på disiplene. De mintes straks et ord fra Salme 69. Denne salmen blir også ellers flere ganger tydet messiansk i NT (jf. 15,25; Rom 11,9 f.; 15,3; Apg 1,20), og i Jesu lidelseshistorie finnes det også hentydninger til den (jf. Matt 27,34; Mark 15,23; Joh 19,29 f.).

I denne salmen ber salmisten Gud om frelse fra de lidelsene som hans nidkjærhet for Gud, for hans hus og hans ære, har ført over ham. Og her heter det i v. 10: «Nidkjærhet for ditt hus har fortært meg» – det skriftordet disiplene den gangen kom til å tenke på.

Ser man nærmere på sammenhengen dette verset hører til i, kan man ikke unngå inntrykket at salmisten med «fortært meg» nettopp sikter til de trengslene han har måttet tåle fra dem som ikke delte hans brennende iver for Guds sak. Og i denne betydningen har disiplene sikkert også ment uttrykket når de sammenligner Jesus med den lidende rettferdige som taler i denne salmen. Men vi legger straks merke til at mens det i salmen heter «har fortært meg», heter det her i framtidsform: «skal fortære meg».

Zahn har, slik det ser ut, svært treffende bemerket at dette avviket vel kommer av at evangelisten ville gjengi nøyaktig i hvilken mening disiplene mintes ordet. Når de seg imellom sammenlignet Jesus med salmisten, gjorde de det ikke i den mening at ordet allerede da var blitt fullstendig oppfylt på Jesus. De var snarere grepet av frykt for at iveren for Guds hus, og generelt for Guds sak, skulle komme til å fortære ham slik den hadde fortært salmisten.

Det vil si: De fryktet at hans iver mot misbruk – som jo lenge hadde fått råde, til og med med øvrighetens tillatelse – skulle pådra ham hat og forfølgelse fra makthaverne og kanskje også fra folket, og slik ødelegge livslykken hans.

At disiplene skulle ha tenkt på hans død, sies ikke, og det kan heller ikke antas, for på dette tidspunktet kunne de ikke forestille seg at Messias skulle dø. Dette evangeliet forteller om en tempelrensing i begynnelsen av Jesu offentlige virksomhet, synoptikerne om en helt lignende handling under Jesu siste opphold i Jerusalem, også da ved

en påskefest. Om forholdet mellom disse beretningene er det sagt nok i min fortolkning av Matt 21,13 (se om dette også innledningen til evangeliet, s. 19 ff.).

> «[18]Jødene tok da til orde og sa til ham: Hva for tegn viser du oss, siden du gjør dette? [19]Jesus svarte og sa til dem: Bryt dette templet ned, så skal jeg gjenreise det på tre dager. [20]Jødene sa da til ham: I førtiseks år har det vært bygd på dette templet, og du vil reise det opp på tre dager? [21]Men han talte om sitt legemes tempel. [22]Da han var reist opp fra de døde, mintes disiplene hans at han hadde sagt dette. Og de trodde Skriften og det ordet Jesus hadde sagt.»

V. 18–19. Med «jødene» menes her åpenbart øvrighetspersoner som representanter for folket (jf. utlegningen av 1,19), og da vel særlig medlemmer av Rådet som var til stede eller var kommet til, og prestenes tempelvakt. Bare de kunne ha myndighet til å kreve ham til regnskap for det han gjorde (jf. Matt 21,23). De krever å se ham gjøre et under som kunne bevise at han som en profet sendt av Gud hadde rett til å gjøre noe slikt – i strid med en hevdvunnen skikk som øvrigheten hadde godkjent.

De burde ha anerkjent den indre sannheten og berettigelsen i det han gjorde, og med glede hilst det som utslag av en brennende iver for templets hellighet og Guds ære. I stedet krever de et ytre bevis, og slik viser de et ubotferdig sinn som ikke vil tro og bøye seg for hans vitnesbyrd om seg selv som Messias og Guds Sønn.

Derfor svarer Jesus dem også slik han gjør i v. 19, med et gåtefullt ord som «etter formen inneholder et tilbud om å gjøre det tegnet som ble krevd, men i virkeligheten betyr en avvisning av kravet slik det var ment» (Zahn).

Uten tvil er det dette ordet av Jesus som ligger til grunn for de falske vitnenes anklage mot ham under forhøret i Rådet etter at han ble tatt til fange i Getsemane hage (jf. Matt 26,61 og Mark 14,58; jf. Apg 6,14). Men de gjenga det i forvrengt form (jf. min fortolkning av dette stedet i Matteus).

Jesus sier ikke, slik de falske vitnene beskyldte ham for: «Jeg vil (eller: kan) bryte ned dette templet.» Han oppfordrer jødene til selv å bryte templet ned, og føyer så til at han på tre dager skal gjenreise templet de har ødelagt.

For «tempel» har grunnteksten her et annet ord enn i v. 14, nemlig et ord som etter vanlig språkbruk betegner selve tempelbygningen. Den besto av en forhall, Det hellige og Det aller helligste, og var i den egentligste forstand «hans Fars hus».

For å forstå Jesu ord ved denne anledningen må vi først og fremst spørre hva som menes med «dette templet». På grunn av evangelistens bemerkning i v. 21 har flere fortolkere antatt at Jesus med en håndbevegelse pekte på sitt eget legeme, og at det var det han mente med «dette templet».

Denne oppfatningen må likevel sikkert avvises som helt uholdbar. For i så fall kan det ikke nektes at evangelisten uttrykkelig måtte ha nevnt en slik gest, siden den var helt avgjørende for å forstå Jesu ord. Dessuten kan jødene i så fall ikke ha lagt merke til den, siden de uttaler seg slik de gjør i v. 20. Uten all tvil må derfor «dette templet» forstås om den tempelbygningen som ellers vanligvis ble betegnet med dette uttrykket.

Men hvordan skal da Jesu oppfordring til jødene om å bryte ned dette templet forstås nærmere, og hva skal vi si om den tydningen evangelisten gir i v. 21? Det kan åpenbart ikke være ment en nedbrytning av templet i bokstavelig forstand. Jesus hadde jo med sin opptreden vist sin glødende nidkjærhet for templets hellighet og uttrykkelig kalt det «sin Fars hus». At jødene, som nettopp var særlig stolte av templet, skulle gå inn på noe slikt som å ødelegge det med egne hender, har jo måttet ligge helt utenfor hans tanker.

Når han likevel oppfordrer dem til å gjøre det, og dermed samtidig forutsetter at de kommer til å gjøre det, har han sikkert ventet at de ville forstå at ordene hans var ment i overført betydning: at han med nedbrytningen av templet måtte mene en handling fra deres side som nødvendigvis ville føre til at templet gikk under, uten at de behøvde å være seg følgene bevisst. Hva slags handling dette var, sier han ikke, og nettopp i det ligger mye av det gåtefulle ved dette ordet hans.

Og her kommer evangelistens bemerkning i v. 21 oss til hjelp. Av den ser vi nemlig at Jesus med oppfordringen om å bryte ned templet har tenkt på at jødenes ubotferdighet og motstand mot ham ville føre til en kamp på liv og død. Den ville ikke ende før de hadde fått ham ryddet av veien, men da hadde de også rettet det tilintetgjørende slaget mot sitt eget tempel.

Og nettopp fordi de er ubotferdige, oppfordrer han dem til å gjøre det (jf. Jesu ord i Matt 23,32, der vi har en helt tilsvarende oppfordring til jødenes åndelige ledere om å gjøre det han vet at sinnelaget deres vil drive dem til, nemlig å slå ham og hans sendebud i hjel).

Det er nemlig i virkeligheten en inderlig forbindelse mellom Israels tempel og Jesu legeme. Evangelisten kaller i v. 21 legemet et tempel (en Guds bolig) fordi det evige Ord, som selv var og er Gud, hadde tatt bolig i det (jf. 1,14) og dermed gjort det til motbildet av det jødiske templet.

Ved å føre sin Messias i døden bryter jødene ned sitt eget tempel, selv om det fortsatt blir stående en tid i ytre forstand. Det opphører å være det det hadde vært, Guds bolig blant hans folk, for Gud forlater det nå som uverdig til lenger å være stedet for hans nådes nærvær (jf. Matt 23,38 og min fortolkning av dette stedet).

Vi kan da si at meningen med Jesu oppfordring her er denne: «Bare bryt dette templet ned – og jeg vet at dere kommer til å gjøre det – ved å slå mitt legeme i hjel.» Han tenker altså ikke bare på steintemplet i Jerusalem, men samtidig på sitt legeme. På samme måte må vi forstå forutsigelsen han knytter til oppfordringen: at han på tre dager skal gjenreise det ødelagte templet.

Uten tvil tenker han da på sin oppstandelse, at han skal vekke sitt legeme, som er gitt i døden, til live igjen (jf. 10,17 f.). Men samtidig tenker han på at han i og med sin oppstandelse skal gjenreise Jerusalems tempel, riktignok «i en ny, åndelig skikkelse, svarende til den nye perioden i Guds rikes historie som nå bryter fram» (Bugge).

Med dette nye, åndelige templet, som skal være det egentlige motbildet av templet i Jerusalem, menes selvsagt den kristne menighet, som er Guds sanne bolig på jorden ved at Ånden bor i den og skaper liv (jf. 1 Kor 3,16; Ef 2,20 f.; 1 Pet 2,5 o.fl.). Dette er altså det tegnet Jesus tilbyr jødene. Men som vi ser, er det av en slik art at tilbudet i realiteten er en avvisning av kravet deres slik de mente det.

Til dette ordet av Jesus har vi en slående parallell i det som fortelles i Matt 12,38 f. (jf. Luk 11,29 f.): Ved et lignende, ekte jødisk krav om tegn (jf. 1 Kor 1,22) som bevis for at han hadde rett til å opptre som han gjorde, viser Jesus til sin oppstandelse («Jonas tegn»).

Ved begge disse anledningene, som ellers også, kler Jesus tanken sin i en gåtes form overfor de ubotferdige og umottakelige. Og

annerledes kunne han heller ikke gå fram, for sannheten kan bare åpenbares for og tas imot av hjerter som er villige til å erkjenne den og bøye seg for den.

Hadde tilhørerne hans ved denne anledningen hatt den minste mottakelighet for det han hadde å bringe, ville et slikt ord nok ha fått dem til å søke nærmere forklaring. Men i stedet møter de ordene hans bare med ondsinnet hån, som vi ser av v. 20.

V. 20. Som allerede bemerket ovenfor, har jødene nok forstått at Jesus med ordet sitt ikke hadde ment at steintemplet i Jerusalem bokstavelig skulle brytes ned. Og det kan heller ikke være tvil om at de har kjent brodden i hans oppfordring til dem om å bryte ned dette templet.

Likevel later de som om de slett ikke har hørt denne oppfordringen. De holder seg bare til Jesu siste ord om at templet skulle gjenreises, slik de lyder bokstavelig. Åpenbart med full bevissthet, og for å spotte ham, fordreier de dem som om han hadde tillagt seg evnen til å gjenreise på tre dager et byggverk som det nå hadde vært bygd på i 46 år.

Med disse 46 årene tenker de på hvor lenge man hadde holdt på med å bygge om og utvide det gamle templet, et arbeid Herodes den store hadde begynt på. Arbeidet ble likevel først helt ferdig i år 64 e.Kr. under kong Herodes Agrippa II, altså bare noen få år før dette såkalte herodianske templet ble ødelagt av romerne.

Man har forsøkt å stille opp en fast kronologi for Jesu liv ut fra dette verset, men det lar seg ikke gjøre, og det av to grunner: Man kan ikke med sikkerhet avgjøre hvilket år nybyggingen av templet begynte, og man vet heller ikke om jødene her har regnet med det løpende året eller ikke.

V. 21–22. Overfor jødenes ondskapsfulle fordreining av Jesu ord gir evangelisten, som det er lett å forstå, leserne sine nøkkelen til å løse gåten.

At Jesus hadde talt om steintemplet i Jerusalem, behøvde han ikke å si dem, for det sa seg selv. Derfor nøyer han seg med å framheve det som var vesentlig for den rette forståelsen, nemlig at Jesus med ordet sitt egentlig hadde hatt for øye det templet som hans legeme var. Det var med dette templet underet skulle skje i den ytre virkeligheten,

mens «Jerusalems tempel bare berøres av det på en åndelig, ideell måte», for det «blir stående like fullt etter Jesu død som før» (Bugge).

At heller ikke Jesu egne disipler forsto dette ordet den gangen, går fram av det som sies i v. 22: at de først etter hans oppstandelse kom til å minnes det igjen, og at de da kom til å «tro Skriften og det ordet Jesus hadde sagt». De hadde ikke glemt ordet. Men først nå, da det var blitt oppfylt i og med oppstandelsen hans, kom de til å forstå det.

Dermed fikk de også en langt fastere grunnet overbevisning enn før om at Skriften er Guds ord og pålitelig i alle deler, for den hadde jo forutsagt Messias' oppstandelse fra de døde (jf. 20,9; Luk 24,44; 1 Kor 15,4–5 o.fl.).[2]

Særlig kan vi her tenke på steder som Sal 16,10; Jes 53,10; Hos 6,2, og på profeten Jona som forbilde (jf. Matt 12,40). Og med denne veksten i disiplenes tro på Skriften fulgte naturlig også en større tro på det ordet Jesus hadde sagt ved denne anledningen. Det hadde de ikke forstått før, men nå, da de holdt det sammen med GT, fikk de fullt lys over det.

1 b. Jesus og Nikodemus (2,23–3,8)

> «[23]Mens han nå var i Jerusalem i påsken, på høytiden, trodde mange på hans navn da de så de tegnene han gjorde. [24]Men Jesus selv betrodde seg ikke til dem, fordi han kjente alle, [25]og fordi han ikke trengte til at noen skulle vitne om et menneske. For selv visste han hva som bodde i mennesket.»

Disse versene må tydelig ses som en innledning til fortellingen om Jesu samtale med Nikodemus i 3,1 ff. De gir bare et svært kort overblikk over hva Jesu øvrige virksomhet i Jerusalem førte til ved denne påskefesten (jf. også 3,2, der Jesus ikke er nevnt ved navn, men bare med pronomenet «ham»).

Av v. 23 forstår vi at Jesus etter tempelrensingen hadde drevet en betydelig offentlig virksomhet. Riktignok heter det her bare at mange kom til «tro på hans navn» ved de tegnene Jesus gjorde (jf. utlegningen av 1,12). Men det sier seg selv at undergjerningene hans fulgte med en omfattende forkynnelse og stadfestet den.

[2]Trykket har «1 Kor 15,4», og Odlands rettelsesliste (bind 2, s. 363) gjør det til 15,5. Det er 15,4 som sier at Kristus ble reist opp «etter Skriftene»; vi har derfor satt 15,4–5.

Til uttrykket «i påsken» er ordene «på høytiden» føyd til. Det skal sikkert framheve at «påsken» her betyr hele den åtte dager lange festen som begynte med påskemåltidet, og dermed antyde at Jesus virket som forkynner og undergjører ikke bare i begynnelsen av festen, men også de følgende dagene. Ved denne virksomheten så det ut til at han hadde lykkes i å samle en større krets av troende og bekjennende disipler om seg.

Men – sier evangelisten i v. 24 – «Jesus selv (bedre: Jesus på sin side) betrodde seg ikke til dem». Det vil si at han holdt tilbake med å gi dem nærmere innblikk i hva hans person betydde for frelsesverket. Hvorfor han slik holdt seg åndelig på avstand fra dem, forklarer evangelisten ved å peke på det kjennskapet han hadde til alle mennesker.

Han hadde et særegent seerblikk, som han allerede flere ganger hadde gitt prøver på (jf. 1,42 ff.). Derfor trengte han ikke å høre hva andre ut fra sin erfaring kunne vitne om et menneske, for å vite hva som bodde i det mennesket han møtte. Ved denne evnen hadde Jesus også gjennomskuet disse «mange» og sett at troen deres ikke var ekte, ikke noen hjertets tilslutning til ham som frelser.

Evangelisten mener likevel sikkert ikke at en tro som i første rekke er vakt ved undergjerninger, alltid skulle være helt verdiløs. Den er riktignok ikke nok til frelse (jf. 4,48), men den kan også være et forberedende trinn fram mot den sanne troen (jf. 4,50.53; 9,25.30.33.38). I det som følger like etter, 3,1–21, nevner evangelisten et eksempel på en slik tegntro som hadde driv framover i seg, og som Jesus derfor lot seg nærmere inn med.

> «[1]Det var en mann blant fariseerne som hette Nikodemus. Han var en av jødenes rådsherrer. [2]Han kom til Jesus om natten og sa til ham: Rabbi, vi vet at du er en lærer kommet fra Gud, for ingen kan gjøre disse tegnene som du gjør, uten at Gud er med ham.»

Her knytter evangelisten fortellingen om Jesu selvvitnesbyrd overfor en enkelt person til den generelle skildringen i 2,23–25. Han begynner med å karakterisere denne personen som en som hørte til fariseerpartiet, og opplyser samtidig at han var «en av jødenes rådsherrer», det vil si et medlem av Rådet, jødenes høyeste nasjonale øvrighet. Av v. 10, der Jesus kaller ham «Israels lærer», ser vi at han nærmere bestemt hørte til de skriftlærde i Rådet.

Ut fra dette skulle en helst tenke at han måtte regnes blant Jesu motstandere. Riktignok kan en anta at han nettopp som fariseisk skriftlærd hadde lagt merke til den sterke åndelige vekkelsen som døperen hadde vakt, og som Jesus nå hadde satt ny fart i ved sin opptreden i Jerusalem (jf. utlegningen av 1,24 om fariseernes stilling til folkets åndelige liv, i motsetning til prestenes). Nikodemus viser seg imidlertid å ha kommet fram til en ganske annen holdning til Jesus og hans opptreden enn den partifellene hans stort sett inntok.

Det går allerede fram av måten han innleder samtalen på i v. 2: Der gir han til kjenne hva som hadde drevet ham til å oppsøke Jesus. Riktignok kom han til Jesus «om natten».

Evangelisten gjentar dette uttrykket med ettertrykk i 19,39, og derfor kan det ikke oppfattes bare som en tidsangivelse uten betydning i seg selv. Det skal tydelig framheve at han ennå ikke våget å vise interessen sin for Jesus åpent, fordi han fryktet for sin anseelse blant sine stands- og partifeller (jf. 12,42 f.). På den andre siden viser nattebesøket at han var alvorlig opptatt av å få en samtale med Jesus.

Han kaller Jesus «rabbi», og av ordene som følger, ser vi at denne tiltalen i hans munn var mer enn en vanlig høflighetsformel. Den uttrykte nettopp hva han ventet å finne hos ham: han ønsket å få nærmere kunnskap om Jesu lære. Slik sett rommer tiltalen en betydningsfull anerkjennelse av Jesus, som jo ikke hadde fått noen lærd utdannelse til rabbi (jf. 7,15).

Nikodemus var blitt overbevist om at Jesus var en lærer sendt av Gud selv og derfor fullt pålitelig. Denne overbevisningen hadde han fått ved de tegnene Jesus hadde gjort. Ikke noe menneske kunne gjøre slike tegn uten å stå i et særlig forhold til Gud og få kraft fra ham til det.

Når han likevel ikke sier «jeg vet», men «vi vet», behøver ikke det bety at andre hadde sendt ham til Jesus, eller at han talte på vegne av en enkelt, bestemt avgrenset gruppe. Det betyr nok bare at han generelt går ut fra at også andre har fått det samme mektige inntrykket av Jesus som han selv.

Når han nettopp viser til tegnene Jesus hadde gjort, går det riktignok fram at det særlig var de som hadde gjort så sterkt inntrykk på ham, slik som på de «mange» som 2,23 taler om. Men dermed er det slett ikke gitt at han sto der de sto.

At det ikke var slik, ser vi av at han ikke lot blikket bli hengende ved Jesus som undergjøreren, slik de gjorde. Ved tegnene lot han seg føre til å erkjenne Jesus som den lærer Gud hadde sendt og gitt fullmakt, og det er i tillit til denne verdigheten at han nå henvender seg til ham.

Uvilkårlig venter en riktignok nå å høre at han føyer til et direkte spørsmål om det han ønsker å få nærmere rede på. Men evangelisten forteller ikke noe om det, enda han i v. 3 lar Jesus «svare» ham ved å tale om den helt nødvendige betingelsen for at et menneske kan få del i Guds rike.

Det er jo mulig at evangelisten her har utelatt et spørsmål som Nikodemus stilte, fordi han gikk ut fra at leserne selv ville forstå av Jesu svar i v. 3 hva spørsmålet gjaldt. Men det er like mulig at Jesus kom Nikodemus i forkjøpet med det spørsmålet han hadde tenkt å stille, fordi han straks skjønte hva som lå ham på hjertet.

I alle tilfeller er det klart at Nikodemus ønsket å høre hva Jesus sa om hva som skulle til for å komme inn i det kommende Guds rike. Allerede døperen hadde varslet at dette riket var nær forestående, og det hadde helt tydelig også vært hovedinnholdet i Jesu forkynnelse mens han var i Jerusalem på høytiden.

Med tanke på Nikodemus' fariseiske ståsted har vi vel også rett til å anta at han tenkte at han bare kunne få adgang til dette riket ved å utføre noen særlige gode gjerninger, og at det derfor framfor alt gjaldt å bli undervist om hvilke gjerninger det var.

> «[3]Jesus svarte og sa til ham: Sannelig, sannelig sier jeg deg: Uten at en blir født på ny, kan han ikke se Guds rike. [4]Nikodemus sier til ham: Hvordan kan et menneske bli født når han er gammel? Kan han vel annen gang komme inn i sin mors liv og bli født? [5]Jesus svarte: Sannelig, sannelig sier jeg deg: Uten at en blir født av vann og Ånd, kan han ikke komme inn i Guds rike. [6]Det som er født av kjødet, er kjød, og det som er født av Ånden, er ånd. [7]Undre deg ikke over at jeg sa til deg: Dere må bli født på ny! [8]Vinden blåser dit den vil. Du hører den suser, men du vet ikke hvor den kommer fra og hvor den farer hen. Slik er det med hver den som er født av Ånden.»

V. 3. Jesus innleder svaret sitt med den høytidelige forsikringen «Sannelig, sannelig sier jeg deg». Den viser at han regner med at det han nå vil si, vil møte tvil hos Nikodemus – en tvil som har sin grunn

i forutinntatte meninger, og som må overvinnes (jf. utlegningen av 1,51).

Det som skal til for å «se Guds rike», er verken teoretisk undervisning eller noen særlige gode gjerninger, men bare en ny fødsel. Ordet «se» betyr her, som ofte ellers i Skriften, å erfare noe, å oppleve det, altså = å få del i (jf. uttrykk som «se døden», Luk 2,26; Hebr 11,5; «se tilintetgjørelse», Apg 2,27; «se livet», Joh 3,36; «se gode dager», 1 Pet 3,10). Om begrepet «Guds rike» i Jesu forkynnelse, se min fortolkning av Matt 3,2.

Det greske ordet som vår bibeloversettelse gjengir med «på ny», har helt fra gammel tid vært forstått på to måter. Opprinnelig er det et stedsadverb som betyr «ovenfra», og det brukes da særlig = fra himmelen (jf. Jak 1,17; 3,15.17), slik også et par steder i vårt evangelium (3,31; 19,11).

Mange har villet ta ordet slik også i vårt vers. De mener da at uttrykket «å bli født ovenfra» betyr det samme som uttrykket «å bli født (ut) av Gud», som apostelen Johannes så ofte bruker (jf. 1,13; 1 Joh 2,29; 3,9 og flere steder).

På den andre siden forekommer dette greske ordet ofte, også i Det nye testamente, i tidsbetydningen «fra begynnelsen», «forfra» (slik i Luk 1,3; Apg 26,5; Gal 4,9). I denne betydningen har de fleste gamle oversettelsene, flere kirkefedre og de fleste nyere fortolkerne tatt det her, og uten tvil med rette.

Særlig sammenhengen taler ganske avgjørende for denne forståelsen: Av v. 4 går det fram at Nikodemus har forstått Jesu ord ikke om en fødsel ovenfra, men om en ny fødsel, en gjentakelse av fødselen. Og i virkeligheten ligger hovedvekten i vårt vers ikke på dette greske ordet, slik den måtte ha gjort hvis det her var tale om å bli født ovenfra, men på ordet «født».

Selv om det bare hadde stått at en som allerede er født og lever, må bli født, kunne det ikke forstås annerledes enn at han må bli født om igjen, for annen gang. Uttrykket «på ny» tjener altså bare til å framheve det som allerede ligger i «å bli født».

Strengt tatt betyr ikke det greske ordet i seg selv «på ny» eller «for annen gang». Men når Jesus her krever at et menneske som allerede lever, må bli født, melder tanken seg av seg selv om en gjentakelse av fødselen, altså av den hendelsen som var begynnelsen på dette

menneskets liv. Saklig sett gjengis det greske ordet derfor med full rett med «på ny» eller «om igjen», slik at hele uttrykket «bli født på ny» i hovedsak faller sammen med «å bli gjenfødt» (egentlig å bli født forfra, det vil si å bli født slik at livet begynner helt forfra).

Jesus holder altså her fram for Nikodemus at det kreves en ny livsbegynnelse, en gjennomgripende fornyelse av det personlige livet, for at et menneske skal kunne oppleve den forestående opprettelsen av Guds kongevelde til sin frelse. Det er noe helt annet enn det døperen hadde krevd da han forkynte sinnsforandringen (omvendelsen) som en nødvendig betingelse for å komme inn i Guds rike.

I Jesu ord her er det overhodet ikke tale om noe mennesket gjør eller bestemmer seg for, selv om heller ikke det kan skje uten Guds hjelp. Det er bare tale om noe mennesket opplever, og som det selv ikke kan bidra med det minste til. Her er Gud den eneste som handler, fordi bare han makter å virke den virkelige begynnelsen på et helt nytt liv.

Men dermed er det selvsagt ikke utelukket at gjenfødelsen forutsetter mottakelighet hos mennesket (det vil si at mennesket ikke står imot Guds virke, men lar Gud handle med seg). For bevisste mennesker forutsetter den altså omvendelse og tro, for ved omvendelsen og troen blir de nettopp mottakelige for Guds gjenfødende virke i dem (jf. utlegningen av 1,13). Det er også troen som den subjektive forutsetningen for gjenfødelsen Jesus taler om i det følgende (v. 11–21).

V. 4. Nikodemus har uten tvil forstått godt at Jesus har stilt ham overfor kravet om at han må oppleve en virkelig ny livsbegynnelse for å få del i Guds rike. Han kan bare ikke fatte «hvordan» noe slikt skal kunne skje med en som, i likhet med ham selv, alt er blitt en gammel mann, og hvis personlige liv derfor for lengst har festnet seg i en bestemt egenart.

En så omfattende ny begynnelse på livet ville bare være mulig hvis han kunne bli født for annen gang i fysisk forstand og komme til verden igjen med nye og bedre anlegg. Men det er selvsagt umulig. Derfor kan han ikke begripe hvordan den helt nødvendige betingelsen Jesus har satt for å komme inn i Guds rike, skulle kunne oppfylles.

Mange har oppfattet Nikodemus' innvending her som en grovt sanselig misforståelse av Jesu ord. Men den forståelsen stemmer dårlig med måten Jesus svarer på i v. 5–8. Han bebreider ham ikke at han

mangler evne eller vilje til å forstå, og han forklarer ham heller ikke at han ikke hadde talt om noen legemlig fødsel, men bare om en indre livsfornyelse. Tvert imot gir han ham i alvorlig tone et direkte svar på spørsmålet om «hvordan» dette kan skje. Først gjentar han da i

V. 5 at hver og en, enten han er gammel eller ung, må «bli født» for å få adgang til Guds rike. Men han føyer straks til at denne fødselen er en fødsel «(ut) av vann og Ånd», altså en fødsel som virkes av disse to faktorene sammen. Trykket ligger særlig på det andre begrepet («Ånd»). Det ser vi av at versene som følger (v. 6–8), bare taler om Ånden som den kraften som virker den nye fødselen. Det første begrepet («vann») blir ikke forklart nærmere, ja, det nevnes overhodet ikke mer.

Allerede av dette følger det at uttrykket «(ut) av vann» bare kan være ment i en betydning som Nikodemus umiddelbart kunne forstå ut fra forholdene i sin tid. Det kan altså ikke sikte direkte til den kristne dåpen, slik en har ment helt fra oldtiden av, for den ble først innstiftet senere, og Nikodemus kunne jo ikke kjenne noe til den.

Hvis Jesus virkelig ville at Nikodemus skulle forstå hva han mente – og det må vi jo anta – kan han med «vann» bare ha tenkt på den framtredende rollen vannet allerede da spilte i den veldige åndelige vekkelsen i folket – vekkelsen som var frukten av døperens virksomhet.

Med andre ord har Jesus her rettet Nikodemus' oppmerksomhet mot forløperens vanndåp. Den hadde døperen krevd at alle israelitter skulle ta imot, for slik å forberede seg på at Guds kongevelde snart skulle opprettes. Han holdt fremdeles på med denne dåpen (jf. 3,23), og like etter lot også Jesus den utføre ved disiplene sine (jf. 3,22–4,2). Nikodemus, den fariseiske skriftlærde, kjente uten tvil godt til denne vanndåpen.

Han visste sikkert også at Johannes i forkynnelsen sin hadde stilt dåpen sin opp mot den dåpen med Den Hellige Ånd som hans store etterfølger skulle gi. Sin egen dåp hadde han kalt bare forberedende i forhold til den åndsdåpen som skulle kjennetegne etterfølgerens kall (jf. 1,33; Matt 3,11 med paralleller).

Ingenting tyder på at Nikodemus selv skulle ha latt seg døpe av Johannes, slik enkelte har ment. Vi må heller anta at han i likhet med det store flertallet av sine stands- og partifeller «hadde inntatt en

kritisk holdning til hele døperens virksomhet (jf. 1,24 f.; Matt 21,24 ff.; Luk 7,30), og verken tatt imot dåpen hans eller ventet med spenning på at en ny livsånd skulle bli utøst, slik allerede de gamle profetene hadde lovet for endetiden, og som døperen hadde stilt i nær utsikt» (Zahn). Først ved Jesu opptreden i Jerusalem ser det ut til at han ble grepet dypere.

Og Jesus minner ham her om at han til nå har forsømt å stille seg rett til døperens guddommelige oppdrag (jf. 1,33), og at han ikke har gått den veien Gud gjennom døperen hadde pålagt alle israelitter å gå.

Men Jesus nøyer seg ikke med å vise til «vannet» i Johannes-dåpen. Like etter nevner han «Ånd» som den faktoren som framfor alt er vesentlig for den nye fødselen. Vannet har i seg selv ingen kraft til å skape nytt liv og er derfor bare en forberedende faktor for den nye fødselen. Bare Guds Ånd kan virke en ny livsbegynnelse (jf. 6,63), og derfor taler Jesus, som allerede nevnt, fra v. 6 av ikke mer om vannet, bare om Ånden.

Nikodemus skulle likevel tenke over at to ting hørte med til betingelsene for å oppleve den nye fødselen og få adgang til Guds rike: et troende forhold til Guds åpenbaring gjennom forløperen, og at en bøyde seg under omvendelsens dåp til syndenes forlatelse. Men framfor alt hørte det med å få del i den Ånd som døperens store etterfølger skulle gi alle som tok imot ham i omvendelse og tro, slik døperen hadde forkynt.

Ellers må vi bare merke oss at Jesu ord her riktignok ikke taler direkte om den kristne dåpen. Men de er likevel så ubegrenset allmenne at vi nødvendigvis må anta at de har betydning ikke bare for det jødiske folket den gangen.

De «stiller opp en regel som gjelder adgangen til Guds rike gjennom hele dette rikets jordiske løp» (Bugge), og de gjelder altså også fullt ut den kristne dåpen. For den kristne dåpen skiller seg nettopp fra Johannes-dåpen ved at vann og Ånd ikke lenger står ved siden av hverandre, men på en hemmelighetsfull måte er forbundet til ett, slik at den blir det apostelen Paulus kaller den: «badet til gjenfødelse og fornyelse ved Den Hellige Ånd» (Tit 3,5).

V. 6. I dette verset begrunner Jesus nærmere hvorfor den nye fødselen er nødvendig for hver den som skal få del i Guds rike. En gjentakelse av den naturlige fødselen ville ikke bare være umulig, slik

Nikodemus hadde sagt (v. 4); selv om den var mulig, ville den ikke hjelpe det minste her. For alt som blir til ved legemlig fødsel, bærer med nødvendighet preg av det kjødet som har frambrakt det, og det er og blir derfor kjød.

Med «kjød» menes det i denne sammenhengen ikke bare det menneskelige legemet, men hele menneskets vesen (både legeme og sjel) slik det er av naturen, altså i sin syndige tilstand.

I stedet for å si at det som er født (ut) av kjødet, er «kjødelig», sier Jesus at det er «kjød». Han mener tydeligvis at de kreftene som rår i menneskenaturen slik vi kjenner den, ikke kan føde annet enn nettopp en slik menneskenatur som vi kjenner av erfaring (jf. 1,13).

På helt tilsvarende måte gjelder det også at «det som er født (ut) av Ånden (det er Guds Ånd), er ånd». Det vil si: I det mennesket som har opplevd fødselen av Ånden, er det skapt et helt nytt vesen som er gjennomtrengt og styrt av Ånden, og som derfor bærer denne Åndens preg. Med dette har Jesus søkt å lede Nikodemus til å forstå at hver den som vil komme inn i Guds rike, må få del i dette nye åndelige livet.

V. 7–8. I v. 3 hadde Jesus satt fram kravet om en ny fødsel, et krav som uten unntak gjaldt alle, også Nikodemus og hans like. Det hadde vakt den tvilende undringen som kom til uttrykk i v. 4. For å hjelpe Nikodemus videre formaner Jesus ham nå først til ikke å bli stående i denne undringen og gi seg over til unyttige grublerier over om gjenfødelsen er mulig. Han skal tvert imot være opptatt av hvordan han for sin egen del kan få oppleve den.

Det heter her «dere», ikke «vi», fordi Jesus ikke kan regne seg selv med når det gjelder denne saken. Han trenger ikke selv noen gjenfødelse. Alle andre mennesker må erfare den hvis de skal komme inn i Guds rike, og derfor bør også Nikodemus og hans like sørge for å få erfare den.

Den nye fødselen er riktignok en uutgrunnelig hemmelighet. Men en trenger ikke derfor tvile på at den er mulig, eller vente med å søke å oppleve den til en teoretisk har forstått hva den er. Det vil Jesus tydelig vise Nikodemus med billedtalen i v. 8. Der henter han fra naturens verden et fenomen som alle mennesker kjenner godt («vinden»), og som på visse punkter som er viktige her, kan sammenlignes med Åndens gjenfødende virke.

Det er nærmere bestemt tre ting som her blir sagt om vinden. For det første «blåser den dit den vil», det vil si at den beveger seg helt fritt og er helt uavhengig av mennesket, som jo ikke kan gjøre østavind til vestavind og så videre. Som vi ser, er vinden her personifisert, og det har tydelig sin grunn i sammenligningen med Ånden.

For det andre merker en nødvendigvis virkningen av vinden, for ved susingen gir den til kjenne at den er der. For det tredje vet en likevel ikke «hvor den kommer fra og hvor den farer hen», selv om den slik gir seg til kjenne.

Med dette siste mener Jesus selvsagt ikke at en ikke vet fra hvilken kant vinden blåser, om fra øst eller vest, fra nord eller sør, men at en ikke vet på hvilket sted den oppstår, og på hvilket sted den opphører. Og like selvsagt er det at Jesus her taler ut fra den vanlige, folkelige iakttakelsen. Det ville derfor være en ren misforståelse å finne en fordømmelse i disse ordene av vår tids meteorologiske forskning, som blant annet nettopp undersøker hvordan de forskjellige vindene oppstår og opphører.

I v. 8b får vi så anvendelsen av billedtalen: «Slik er det med hver den som er født av Ånden.» Når det her heter «er født» og ikke «blir født», ser vi at talen ikke gjelder selve gjenfødelsen eller at det nye livet blir til, men at Ånden fortsetter å virke i den som allerede er gjenfødt. Den Ånd som har skapt det nye livet, er jo selvsagt fremdeles virksom i og for det.

Spør vi så hva sammenligningspunktet er, må vi sikkert anta at det omfatter alle de tre trekkene som ble holdt fram om vinden. For det første friheten: Ånden virker etter sin egen frie vilje (jf. 1 Kor 12,11). En kan ikke tvinge Ånden til seg, men bare ta imot ham som en ufortjent gave og la ham råde.

For det andre gir Åndens virksomme nærvær seg tydelig til kjenne, for den gjenfødte merker eller erfarer at han står under Åndens helliggjørende innflytelse. For det tredje kan det gjenfødte mennesket derimot ikke av erfaring iaktta hvor Åndens virke springer ut, eller hva det tar sikte på. Det vil si: Hvordan det nye livet blir til, og hvilket mål det til sist skal nå (jf. 1 Joh 3,2), er for den gjenfødte en hemmelighet som tanken hans ikke kan utgrunne.

Selv den som har opplevd gjenfødelsen, trengte altså ingen teoretisk innsikt for å oppleve den, og heller ikke etterpå kan han utgrunne

den. Da gjelder dette så mye mer for dem som i likhet med Nikodemus ennå ikke har opplevd den nye fødselen.

Men da har den som har innsett at gjenfødelsen er nødvendig, heller ingen rett til å bli hengende i unyttig grubling over om den er mulig (v. 7), eller til å tvile på at den er virkelig, bare fordi han ikke kan begripe den teoretisk. Han har tvert imot all grunn til å forberede seg på å oppleve den.

1 b. Jesus og Nikodemus (3,9–15)

«[9]Nikodemus svarte og sa til ham: Hvordan kan dette skje? [10]Jesus svarte og sa til ham: Du er Israels lærer, og vet ikke dette? [11]Sannelig, sannelig sier jeg deg: Vi taler om det vi vet, og vitner om det vi har sett, og dere tar ikke imot vårt vitnesbyrd. [12]Når jeg har talt til dere om de jordiske ting, og dere ikke tror, hvordan kan dere da tro dersom jeg taler til dere om de himmelske? [13]Og ingen er steget opp til himmelen uten han som er steget ned fra himmelen, Menneskesønnen, som er i himmelen. [14]Og likesom Moses opphøyet slangen i ørkenen, slik må Menneskesønnen bli opphøyet, [15]for at hver den som tror på ham, skal ha evig liv.»

V. 9–10. Med v. 9 tar samtalen en ny vending. Nikodemus' spørsmål her («Hvordan kan dette skje?») lyder likt med spørsmålet i v. 4, men betyr noe annet. Han vil ikke lenger si at den nye fødselen er umulig, men ønsker å få vite hvordan han skal stille seg for å oppleve gjenfødelsen (jf. v. 7, der Jesus allerede indirekte hadde formant ham til å sette seg som mål å få oppleve den nye fødselen). Spørsmålet viser at han ikke vet det, og i v. 10 uttrykker Jesus bebreidende sin undring over denne uvitenheten.

Nettopp som skriftlærd, som lærer i Israel, burde Nikodemus ha visst det. Det går jo klart nok fram av Skriften at omvendelse og troende lydighet mot Guds ord og hans utsendinger alltid er betingelsen fra menneskets side for å oppleve Guds nådevirkninger. Det gjelder da også de frelsesgodene som var lovet for den messianske tiden: å få del i Guds Ånd og å få et nytt hjerte skapt, med lyst og kraft til å gjøre Guds vilje.

Fortolkerne har som regel villet forstå uttrykket «Israels lærer» (eller «læreren i Israel», siden ordet «lærer» har bestemt artikkel i grunnteksten) som Israels kjente (eller særlig ansette) lærer. Men

Nikodemus nøt sikkert ikke noen slik særlig anseelse. Zahn har uten tvil rett når han hevder at den bestemte artikkelen her må forklares ut fra motsetningen mellom de to partene i samtalen. I motsetning til Jesus, som jo ikke hørte til de skriftlærdes laug, var Nikodemus lærer av yrke. I forholdet mellom de to var det altså han som var læreren, folkets lærer av profesjon.

Men hvor skarpt Jesus enn bebreider Nikodemus uvitenheten hans på dette punktet, gir han ham likevel svar på spørsmålet i versene som følger, og viser dermed at han ikke har gitt opp håpet om å føre ham videre i erkjennelsen av sannheten. Han begynner svaret med en høytidelig forsikring til ham.

V. 11. «Sannelig, sannelig sier jeg deg: Vi taler om det vi vet, og vitner om det vi har sett.» Først må vi spørre hvordan flertallsformen «vi» skal forstås. Noen har ment at den bare er en talemåte og altså = «jeg». Men mot det taler to ting: at en ellers aldri finner «vi» brukt slik i Jesu taler, og at Jesus like etter (i v. 12) taler om sin personlige forkynnelse i første person entall («jeg»).

Uten tvil stiller Jesus i vårt vers sitt vitnesbyrd sammen med det andre profetiske vitnesbyrdet som fantes den gangen. Og siden det på den tiden ikke fantes andre profetiske vitner enn døperen ved siden av Jesus selv, er «vi» her sikkert ment nettopp om disse to vitnene. Det ser også ut til å stemme godt med at Jesus i v. 5 hadde minnet Nikodemus både om forløperens vanndåp og om døperens forutsigelse av den åndsdåpen Messias skulle gi.

Til forskjell fra Nikodemus og andre slike lærere, som ikke hadde fått noen direkte åpenbaring fra Gud, forkynner døperen og Jesus det de selv vet sikkert, fordi de sier fram det Gud har latt dem skue. Forkynnelsen deres er derfor vitnesbyrd i ordets fulle betydning, for den hviler på at de selv innvortes har skuet den guddommelige sannheten, slik Gud ved åpenbaring lar sine profeter skue den (jf. om Johannes 1,6.8.15.19.32 ff.).

I den siste setningen i verset føyes det så med et enkelt «og» til en kjensgjerning som står i den skarpeste motsetning til det som nettopp var sagt: Selv om forkynnelsen til Jesus og døperen er fullt pålitelig, tar Nikodemus og folket flest («dere») likevel ikke imot vitnesbyrdet deres som sannhet. Det vil si at de ikke tar det til seg i tro.

Også Nikodemus, som jo ved Jesu tegn hadde latt seg bevege til å anerkjenne ham som en lærer sendt av Gud, sto nå i fare for å gjøre seg medskyldig i å avvise Guds vitner, for han hadde ennå ikke bøyd seg uforbeholdent for Jesu vitnesbyrd.

Nikodemus og hans like hadde møtt sin tids profetiske vitner med manglende tro. Ved å klage over dette har Jesus samtidig vist hva slags forhold som kreves fra menneskets side som forutsetning for å oppleve den nye fødselen: den troende lydigheten mot vitnesbyrdet fra Guds utsendinger. Klagen fortsetter imidlertid i

V. 12, der Jesus vender tanken mot sin egen personlige forkynnelse, som for en vesentlig del ennå lå i framtiden. Det er ikke lyse utsikter Jesus ser for seg når det gjelder hva framtiden vil bringe. Spørsmålet her må likevel ikke forstås slik at Jesus gir opp å føre Nikodemus til tro. Det må tvert imot oppfattes som en indirekte oppfordring til ham om å tro vitnesbyrdet hans, og det går klart nok fram av alt som følger.

Jesus skjelner her mellom det han allerede hadde sagt, og det han ennå hadde å si. Samtidig stiller han opp enda en motsetning: mellom «de jordiske ting», som hadde vært innholdet i forkynnelsen hans til nå, og «de himmelske», som han i framtiden måtte ta med i forkynnelsen sin, bare han turte håpe å finne tro for dem.

Nikodemus og folket flest («dere») hadde møtt forkynnelsen hans om de jordiske ting med manglende tro. Det varsler riktignok bare ille om hvordan det vil gå med hans framtidige forkynnelse om de himmelske ting. Men nettopp derfor skal denne klagen så mye mer kalle Nikodemus til å rive seg løs fra alt som vil holde ham tilbake, og til å ta imot vitnesbyrdet hans i tro.

Så er spørsmålet hva som menes med motsetningen mellom «de jordiske ting» og «de himmelske». Siden Jesus fremdeles bruker flertall i tiltalen («dere»), kan ikke «de jordiske ting» som han til nå har forkynt, bare gjelde det han har talt med Nikodemus om ovenfor. De må omfatte alt han til nå har forkynt i Jerusalem.

Og siden hovedemnet for denne forkynnelsen tydeligvis har vært det kommende Guds rike (jf. v. 3 og v. 5), kan det ikke være tvil om at «de jordiske ting» betyr de tingene og hendelsene som hører til dette riket og har sin plass her på jorden. Det er altså Guds rike fra dets jordiske side, og det omfatter slike ting som selve opprettelsen

av riket, som jo har sin plass her på jorden, og videre omvendelsen og troen, dåpen med vann og den nye fødselen.

Men Guds rike har også en himmelsk side, en «overjordisk bakgrunn» (Zahn), og det er det som menes med «de himmelske». Også dem skal Jesus forkynne, og etter sakens natur ligger de høyt over alt mennesker umiddelbart kan erfare og forestille seg. Har en nå ikke villet tro det Jesus har sagt om de jordiske ting, hvordan skulle en da kunne vente at en vil ta imot vitnesbyrdet hans om de himmelske?

Og likevel gjelder det her å tro, og å tro på hans ord, for ingen annen enn han, altså heller ikke døperen, kan vitne om disse tingene. Den som skal kunne gjøre det, må nemlig selv ha vært i himmelen, og der har ingen annen vært enn Jesus selv, som det sies i v. 13.

V. 13. Etter ordlyden ser det ut som om Jesus her tillegger seg selv en oppstigning fra jorden til himmelen på et eller annet tidspunkt før han sa disse ordene.

De fleste fortolkerne har da også ment at uttrykket «er steget opp til himmelen» skal forstås i overført betydning, om en åndelig oppstigning til himmelen og et opphold der, som gir kjennskap til de himmelske ting og setter en i stand til å vitne om dem. Tanken skulle da være: Det eneste mennesket som på denne måten er steget opp til himmelen og fremdeles er der, er Jesus. I sitt jordiske liv er han stadig og på åndelig vis hos Gud og kjenner derfor de guddommelige hemmelighetene fullt ut.

Mot denne forståelsen taler det likevel ganske avgjørende at ordene «er steget opp til himmelen» tydelig er motstykket til uttrykket som følger like etter: «han som er steget ned fra himmelen». Det uttrykket kan bare være ment om at Jesus kom til verden fra sin himmelske tilværelse hos Gud (jf. 6,62; 16,28), og må altså tas bokstavelig, om en bevegelse fra ett sted til et annet.

Men hvis den første setningen i vårt vers virkelig mener en oppstigning til himmelen i stedlig forstand, hvordan skal vi da forstå at Jesus her sier at intet annet menneske enn han noen gang har foretatt en slik oppstigning?

Uten tvil har vi her å gjøre med en sterkt forkortet uttrykksmåte. I stedet for å si: «Ingen (det vil si intet menneske) har vært i himmelen», sier Jesus: «Ingen er steget opp til himmelen.» Det gjør han tydeligvis

fordi et vanlig menneske som lever på jorden, bare kunne være i himmelen hvis det først hadde steget opp dit.

Ordet «uten» knytter seg med andre ord egentlig til begrepet «å ha vært i himmelen», som ligger innesluttet i perfektumformen «er steget opp til himmelen». Hele utsagnet kunne da omskrives omtrent slik: «Ingen er noen gang steget opp til himmelen og har slik vært i himmelen; overhodet har ingen vært i himmelen uten han som er steget ned fra himmelen, Menneskesønnen.»

Han som er steget ned fra himmelen (Jesus), har selvsagt vært i himmelen før og kjenner derfor også de tingene som er i himmelen, og kan vitne om dem.

Riktignok er Jesus et menneskebarn som alle andre mennesker, men han er også *menneskebarnet*, det vil si et menneske som har en ganske enestående stilling i slekten. Etter sammenhengen her beror denne stillingen på at han ikke var menneske fra begynnelsen, slik alle andre mennesker var, men først er blitt det i løpet av sin tilværelse. Det som ikke kan sies om noe annet menneske, gjelder om det mennesket som er «Menneskesønnen» (jf. ellers min fortolkning av Matt 8,20 om denne betegnelsen Jesus bruker om seg selv).

Det er omstridt om de siste ordene i vårt vers – i vår bibeloversettelse «som er i himmelen» – er ekte. Likevel kan en sikkert si at de har sterkere støtte i håndskriftene enn utelatelsen. Da blir spørsmålet hvordan de skal forstås hvis de er opprinnelige.

Etter manges mening betyr de at Jesus under livet sitt her på jorden åndelig er i himmelen, nemlig i det inderligste livsfellesskap med Gud, slik at vi her har i hovedsak samme tanke som i 1,18 («som er i Faderens favn»). Denne forståelsen passer likevel ikke særlig godt med at det like før har vært tale om å stige opp og ned i stedlig forstand.

Derfor er det trolig bedre når andre fortolkere mener at uttrykket i grunnteksten (egentlig «den som er i himmelen») her skal forstås i en annen betydning, som språklig er fullt tillatt: «som var i himmelen».

Dette tillegget var ikke nødvendig, for den samme tanken lå allerede i det foregående «han som er steget ned fra himmelen». Men en slik gjentakelse av et trekk som er viktig i sammenhengen, forekommer også ellers i vårt evangelium (jf. 1,7–8.20).

Her skal tillegget («den som er i himmelen», altså uttrykt med en tidløs presensform) framheve at Jesus også som menneske er og blir

en himmelsk person – nettopp fordi han er steget ned fra himmelen, der han var før – og at han som en slik er i stand til å vitne om de himmelske ting. For det han var i evigheten, forblir også for ham som menneske et kjennetegn, i en viss forstand en egenskap han ikke kan miste (jf. Zahn).

Riktignok har Jesus i vårt vers i første rekke bare villet vise at det er nødvendig å tro på hans ord når det gjelder å kjenne de himmelske ting. Men dermed har han i virkeligheten allerede gitt Nikodemus et lite glimt inn i disse tingene, ved at han har pekt på den himmelske bakgrunnen for sitt jordiske liv og virke.

V. 14–15. Med et enkelt «og» knytter Jesus dette utsagnet til v. 13, som begrunnet at troen er nødvendig. Da ser det ut til at også dette nye utsagnet tar sikte på å lokke Nikodemus til tro. Jesus vil her la ham tenke over at også hans framtidige opphøyelse, som det her tales om, bare kan føre fram til målet der troen er til stede. Fra Guds side har denne opphøyelsen til hensikt å gi mennesker del i det høyeste frelsesgodet, det evige liv.

Men hva menes med den opphøyelsen som etter Guds rådslutning «må» bli Menneskesønnen til del? Her står to forståelser mot hverandre. De fleste fortolkerne finner i disse ordene til Jesus en forutsigelse av hans død, det vil si av hans «opphøyelse» på korsets tre. Andre vil ha det forstått som en forutsigelse av hans himmelfart, som fulgte etter døden.

Tar vi i betraktning den nære forbindelsen mellom v. 14 og verset foran, som «og» viser, kan vi vanskelig unngå inntrykket av at den «opphøyelsen» som her blir forutsagt, er ment som motstykke til uttrykket «er steget ned fra himmelen». I betydning faller den altså sammen med den opphøyelsen av Jesus som omtales på steder som Apg 2,33; 5,31; Fil 2,9 (jf. Luk 9,51 og Ef 4,8–10), den opphøyelsen til himmelen som skjedde ved himmelfarten hans. Også Nikodemus kunne sikkert bare forstå dette ordet til Jesus om en slik framtidig opphøyelse til himmelen.

Med denne forståelsen passer det også godt at Jesus viser til den kjente hendelsen med kobberslangen i Det gamle testamente (4 Mos 21,4 ff.) som forbilde. Slik vil han belyse nærmere hvorfor hans framtidige opphøyelse er nødvendig – en nødvendighet som har sin grunn i Guds frelsesrådslutning.

På ørkenvandringen ble Israel hjemsøkt av giftige slanger som straff for den gjenstridige knurringen mot Gud. Da folket gjorde bot og ropte til Gud om hjelp, laget Moses på Guds befaling et kobberbilde av en slik slange og reiste det på en høy stang. Hensikten var at den skulle kunne ses overalt i leiren, og at alle som var dødelig såret av slangebitt, skulle bli helbredet og bli i live bare ved å se opp til kobberslangen, det legemiddelet Gud hadde forordnet, i tillit til hans løfte.

Hva som egentlig er sammenligningspunktet mellom opphøyelsen av kobberslangen og Menneskesønnens framtidige opphøyelse, har Jesus selv sagt direkte i hensiktssetningen han føyer til i v. 15: «for at hver den som tror på ham, skal ha evig liv».

Opphøyelsen av kobberslangen hadde til hensikt at hver den som var dødelig såret, skulle kunne se den og bli helbredet til timelig liv ved troens blikk på den. På samme måte har Menneskesønnens opphøyelse fra Guds side til hensikt at enhver skal kunne se den Messias som er opphøyet over jorden, og at troen på ham skal gi de menneskene som er hjemfalt til døden, et evig liv.

Her i v. 15 ligger det tydelig sterkt ettertrykk på betegnelsen for subjektet («hver den som tror») og særlig på ordet «hver». Det følger av sammenhengen både med v. 14a og med v. 16. Tanken i dette verset er da at Jesu opphøyelse til himmelen er nødvendig nettopp fordi han bare som opphøyet på denne måten kan bli tilgjengelig for alle mennesker.

Så lenge han vandret på jorden, kunne han bare komme i forhold til de få som fikk anledning til å se og høre ham, og virksomheten hans var derfor begrenset til disse få. Ved opphøyelsen hans til himmelen skjer det en vesentlig forandring, for da er de skrankene som begrenset virksomheten hans til Israel, falt bort (jf. 12,32). Først da kan hver den som tror, enten han har sett og hørt ham eller ikke, få og eie evig liv ved ham.

Det har bare svært underordnet interesse, men bør nevnes: Lesemåten i v. 15 er noe usikker, og etter den teksten som sikkert er riktig, heter det egentlig: «for at hver den som tror, i ham (det vil si med grunnlag i ham) skal ha evig liv». Også etter denne lesemåten menes det med «tror» troen på den opphøyede Menneskesønnen. For etter sammenhengen med v. 14a svarer troen her tydelig til blikket som den sårede israelitten måtte rette opp mot kobberslangen for å bli i live.

Som allerede nevnt kunne Nikodemus sikkert ikke forstå Jesu ord om hans forestående «opphøyelse» annerledes enn som en forutsigelse av at han etter Guds rådslutning i sin tid skulle vende tilbake til sin tidligere himmelske tilværelse. Det skulle skje fordi bare han som er opphøyet over skrankene i jordelivet, kan bli opphav til evig liv for alle som ser opp til ham med troens blikk. Og etter sammenhengen med v. 13 må dette sikkert også ha vært det Jesus mente med dette ordet.

Likevel kan en trygt si at tolkningen som er hevdet her, ikke gjengir Jesu tanke fullstendig. De fleste fortolkere både i eldre og nyere tid har forstått Menneskesønnens «opphøyelse» om hans død på korset, og i den forståelsen av vårt sted ligger det i virkeligheten et betydningsfullt sannhetsmoment.

Hvordan opphøyelsen hans til himmelen skulle gå for seg, hadde Jesus ikke sagt noe om her. Og når han nettopp valgte opphøyelsen av kobberslangen som forbilde på sin egen opphøyelse, måtte de som hørte ham ved denne anledningen (Nikodemus og uten tvil også noen av disiplene hans), sikkert få det inntrykket at han dermed hadde «hentydet til en ennå skjult hemmelighet om hvordan han skulle bli opphøyet. Først da denne opphøyelsen virkelig hadde funnet sted, fikk også dette utsagnet hans (jf. utlegningen av 2,21 f.) nytt lys» (Goebel).

Da forsto disiplene hans at han i virkeligheten hadde tenkt på den særegne måten hans egen opphøyelse skulle skje på, da han viste til opphøyelsen av kobberslangen som forbilde: Hans opphøyelse til himmelen skulle ha sitt første trinn i opphøyelsen på korsets tre.

At dette er riktig, får sin sterkeste stadfestelse i parallellen i 12,32 f. – den samme parallellen som har fått fortolkerne flest til å se en forutsigelse av Jesu korsfestelse i vårt sted. Der har Jesus et helt lignende utsagn om at han skal bli opphøyet fra jorden (for som den opphøyede å dra alle til seg), og evangelisten føyer for egen regning til den uttrykkelige merknaden: «Dette sa han for å gi til kjenne hva slags død han skulle dø.»

Goebel har uten tvil rett når han sier at grunnen til at evangelisten ikke allerede på vårt sted har gjort en lignende merknad, nok er at han gikk ut fra at de kristne leserne hans ikke trengte en slik pekepinn – nettopp på grunn av likheten med kobberslangen. I Jesu tanke her

har begge trekkene sikkert vært samlet til ett: at han skulle gå korsets vei til himmelen. Men ved denne anledningen sier han likevel ikke noe om hvorfor Gud har villet det slik, eller hva den direkte frelsesbetydningen av korsdøden er.

Hvorfor Jesus her har sammenlignet sin opphøyelse nettopp med opphøyelsen av kobberslangen, har en i tidens løp forsøkt å forklare på forskjellige måter. Også på dette punktet har Goebel sikkert truffet det rette. Kobberslangen var for israelittene i virkeligheten bare et bilde på den dødbringende slangeplagen som Gud i sin vrede hadde hjemsøkt dem med på grunn av syndene deres, og altså en offentlig framstilling av straffen deres. Men når de nå i tillit til Guds løfte så opp til denne slangen, lå det i blikket samtidig en botferdig anerkjennelse av at straffen var rettferdig.

På samme måte, bare enda mer umiddelbart og gripende, har verden ved Kristi kors fått den forferdelige dødsdommen over sin synd stilt fram for øynene: Kristus må utøse sitt blod fordi dødens forbannelse er lagt på ham. Og for den troende rommer troens blikk på den korsfestede at han av hjertet bøyer seg under rettferdigheten i Guds vrede over hans egen og verdens synd. Lenger kan vi ikke gå når vi tolker vårt sted, i den grad det også inneholder en forutsigelse av korsfestelsen som det første trinnet i Jesu opphøyelse.

Men i den grad Jesus med dette utsagnet først og fremst har forutsagt at han skal vende tilbake til sin tidligere himmelske herlighet – og til den himmelske virksomheten for hele slekten som er knyttet til den – har han igjen, som det er blitt sagt, løftet en flik av sløret som ennå hviler over «de himmelske» (v. 12). Men som allerede nevnt var hovedsaken for Jesus her å lokke Nikodemus til tro. Det gjorde han ved å framheve at Guds hensikt med Menneskesønnens forestående opphøyelse til himmelen er at alle troende skal få det evige livs salige frelsesgode.

1 b. Jesus og Nikodemus (3,16–21)

«[16]For så har Gud elsket verden at han ga sin Sønn, den enbårne, for at hver den som tror på ham, ikke skal fortapes, men ha evig liv. [17]For Gud sendte ikke sin Sønn til verden for å dømme verden, men for at verden skulle bli frelst ved ham. [18]Den som tror på ham, blir

ikke dømt. Den som ikke tror, er allerede dømt, fordi han ikke har trodd på Guds enbårne Sønns navn.»

En rekke fortolkere har ment at gjengivelsen av Jesu samtale med Nikodemus slutter med v. 15, og at v. 16–21 er evangelistens egne videre utlegninger og betraktninger i anledning samtalen. Men denne meningen kan sikkert ikke holdes oppe ved nærmere ettertanke.

Et slikt avbrudd i den historiske beretningen, der evangelistens egne merknader føyes til uten noen overgang, ville være uten sidestykke i hele evangeliet, og det måtte i alle fall ha vært antydet på en eller annen måte av forfatteren. Men noe slikt er ikke antydet; tvert imot har fortolkerne vært uenige om hvor evangelistens egne betraktninger her setter inn.

Som utleggingen vil vise, er det i virkeligheten også en svært inderlig og fast sammenheng innenfor hele talen i v. 11–21. Den svarer dessuten – det kan ikke nektes – helt og fullt til den historiske situasjonen, det vil si til Nikodemus' særegne indre og ytre stilling. Det er slett ikke mulig å skille ut et bestemt avsnitt der det ikke lenger er Jesus, men evangelisten selv som har ordet.

At vi i v. 16 finner uttrykket «den enbårne Sønn», som ellers bare evangelisten bruker om Kristus, kan ikke med rette brukes som argument. Det er jo godt mulig at evangelisten har dette uttrykket fra Jesu ord her, eller at Jesus oftere har brukt det i forkynnelsen sin. Det samme gjelder selvsagt også uttrykk som «å tro på hans navn» (v. 18) og «å gjøre sannheten» (v. 21).

På den andre siden er det jo heller ingenting i veien for å anta at evangelisten ikke overalt har gjengitt Jesu egne ord direkte, men delvis har gjengitt tanken hans med uttrykk fra sitt eget lærespråk, som ble formet senere.

Det finnes altså ingen historisk grunn til å tvile på at evangelisten i hele dette avsnittet til og med v. 21 virkelig har gjengitt Jesu samtale med Nikodemus. Likevel kan det ikke nektes at gjengivelsen fra v. 16 av skiller seg nokså påfallende fra versene foran i formen. Vi finner ikke lenger noe spor av samtaleformen, men får heller inntrykk av å ha å gjøre med en betraktning som er beregnet på evangeliets lesere, og som minner om de lærende utlegningene i Første Johannesbrev.

Derfor kan en kanskje anta (med Goebel) at evangelisten fra v. 16 (eller v. 17) av har gjengitt de tankene Jesus ga uttrykk for i samtalen

med Nikodemus, ut fra en mer allmenn erindring og i sin egen særegne mediterende form. Beretningen i versene foran har derimot vært bestemt av en mer spesiell erindring om den særpregede begynnelsen på samtalen (v. 2 f.) og de to første avsnittene i den (v. 4–8 og v. 9–15, eventuelt v. 9–16).

V. 16. Her begrunnes det («for») at Guds hensikt med Menneskesønnens opphøyelse til himmelen (v. 14 f.) virkelig var at alle troende skulle få del i det evige liv. Begrunnelsen er at nettopp dette og ikke noe ringere var målet for Guds kjærlighet da den brakte det høyeste offer som kan tenkes: Gud ga verden sin enbårne Sønn. Dermed har Jesus igjen åpenbart for Nikodemus en av «de himmelske» ting, ja, den største av dem alle, for Guds kjærlighet er framstilt som den siste og innerste grunnen til hele frelsesverket.

Både i dette verset og i de følgende (v. 17–21) tjener alt til å utdype og forklare den guddommelige hensikten som ble nevnt i v. 15. Derfor gjentas den også her nesten ordrett, bare med enda sterkere ettertrykk ved motsetningen «ikke skal fortapes», som står foran, og ved at troen uttrykkelig er kalt tro «på ham», altså på Jesu person som Guds enbårne Sønn.

Som grunnteksten viser, taler «har elsket» her ikke om et evig forhold, men om en historisk åpenbaring av Guds kjærlighet som skjedde i tiden. Ordet «så» (= «så høyt», «i den grad») framhever at Gud ved denne åpenbaringen av sin kjærlighet gikk så langt at han til og med «ga sin Sønn, den enbårne», fra seg. Med «verden» menes her, som i 1,10.29, hele menneskeheten, hjemfalt til døden for syndens skyld, slik den er i sin faktiske tilstand, og altså i seg selv utestengt fra det evige liv.

Ganske mange fortolkere har villet forstå «ga» som «hengav» (nemlig til døden). Men siden ordet ikke har noen nærmere bestemmelse, må det kalles vilkårlig og uholdbart. Ordet selv sier ikke noe annet enn at Gud ikke beholdt sin Sønn for seg selv, men lot verden få ham som sin gave. Med andre ord viser ordet «ga» ikke spesielt til Jesu død, men til at han ble menneske, og til hele livet hans på jorden, døden medregnet.

Når Jesus her kaller seg Guds «enbårne Sønn», er det etter sammenhengen tydeligvis nettopp for å framheve hvor stor Guds kjærlighet

er – en kjærlighet som ofrer alt. At han ga verden sin eneste Sønn, skal være målestokken for den kjærligheten han har vist verden.

Men da må denne betegnelsen Jesus bruker om seg selv, nødvendigvis si hva han var for Gud den gangen, ja, før Gud ga ham til verden. Det vil si at Jesus her har betegnet seg selv som den som fra evighet er født av Faderen, altså som Gud av Gud, og dermed også som den som fra evighet av har vært gjenstand for hans inderligste kjærlighet.

Og likevel vek ikke Gud tilbake for å gi ham bort. Han ville at Sønnen, som alene hadde livet i seg (jf. 1,4), skulle bli kilden til evig liv for verden, som var hjemfalt til død og fortapelse – noe bare han kunne være for den.

Men slik det allerede var framhevet i v. 15, sies det igjen her at troen er den uomgjengelige betingelsen for å få del i dette livet, eller, som blir det samme, for å få erfare den nye fødselen av (egentlig: ut av) Ånden. Det er troen ikke bare på hans ord, men også på hans person som Guds enbårne Sønn.

Og det er tydelig nettopp for å lokke og dra Nikodemus til en slik tro at Jesus i vårt vers har holdt fram for ham at han selv som Guds enbårne Sønn er den største gaven Guds kjærlighet har gitt verden. Han er gitt for å frelse fra døden alle som overhodet vil la seg frelse, og gi dem del i et nytt, evig liv.

V. 17. Det som i de to foregående versene var sagt om Guds hensikt med å sende Sønnen, blir her nærmere forklart og stadfestet i motsetning til en feilaktig oppfatning som kunne ligge nær nok for Nikodemus. Her understrekes det så sterkt at Gud, da han sendte sin Sønn til verden, ikke ville «dømme» verden, men bringe den frelse. Det forutsetter tydeligvis at Nikodemus naturlig kunne være fanget i den gale meningen at Jesus nærmest måtte være sendt for å utøve en dømmende virksomhet overfor verden.

Døperen hadde jo i virkeligheten allerede stått fram som bots- og domspredikant og samtidig pekt fram mot sin større og sterkere etterfølger som dommeren (jf. Matt 3,10–12; Luk 3,9.16 f.). Og Jesus selv hadde nettopp – og det i selve helligdommen – med flammende nidkjærhet og med svepe i hånd felt dommen over misbrukene som rådde der, ja, til og med varslet at templet skulle bli ødelagt. Hvor nær måtte det da ikke ligge for Nikodemus å anta at Jesus, hvis

undergjerninger hadde gjort så mektig inntrykk på ham, «var sendt av Gud for i Guds navn å gjøre ende på alt vanhellig vesen i Israel som dommer» (Zahn)!

Det sier seg selv at Jesus i vårt vers ikke mener at han slett ikke har noe med det å dømme å gjøre. Det ville jo også stride klart mot andre uttalelser av ham (jf. 5,22–29; 12,48). Det som blir sagt her, er bare at Guds hensikt med å sende Sønnen ikke var at han som dommer skulle avgjøre hvem som skulle få del i det evige liv, og hvem som ikke skulle. Hensikten var tvert imot at verden, så sant den overhodet vil la seg frelse, skulle bli frelst ved at den i troen tar imot den frelsen Sønnen har brakt.

At Jesus faktisk også blir verdens dommer og av Gud er bestemt til det, er bare noe som med nødvendighet følger (som en ledsagende omstendighet) av at Gud har sendt ham til verden som dens frelser. For om en oppnår frelsen, avhenger av troen, altså av hvert enkelt menneskes frie, personlige avgjørelse. Derfor blir frelseren nødvendigvis også dommeren. Og det blir han ikke først når han en gang skal stå fram som alle menneskers dommer (på den ytterste dag), men allerede her i tiden: Ved sitt vitnesbyrd om hva Gud i sin kjærlighet har gjort til frelse for verden, kaller han menneskene til tro.

Men denne dommen, som slik med nødvendighet følger av at han står fram som frelser allerede her i livet, er egentlig en dom menneskene feller over seg selv, alt etter hvordan de stiller seg til Jesus og hans ord, i tro eller i vantro. Og det er denne dommen, som fullbyrdes allerede her i tiden, Jesus taler nærmere om i versene som følger.

V. 18. I v. 17 var det sagt at Sønnen ikke ble sendt for å dømme verden. Her sies det – og begrunnes – at det her i tiden egentlig slett ikke trengs noen dømmende virksomhet fra hans side i ordets fulle betydning. Det trengs altså ingen avgjørelse fra ham om liv eller fortapelse for det enkelte menneske, verken overfor de troende eller overfor de ikke-troende.

Den troende blir slett ikke stilt under en dom som først skulle avgjøre hans endelige skjebne (jf. 5,24). På ham er jo Guds frelseshensikt blitt virkeliggjort, for ifølge v. 15 har han et evig liv i Kristus og er altså allerede tatt ut av verden, som i seg selv er hjemfalt til fortapelse.

Riktignok skal alle mennesker, også den troende, fram for dommen på den ytterste dag (jf. Rom 14,10; 2 Kor 5,10 og flere steder). Men

denne dommen på den ytterste dag blir likevel ingen dom for den troende i ordets fulle betydning. Den blir bare en offentlig kunngjøring av den avgjørelsen som allerede er tatt her i livet, i og med at han står i et troende forhold til Kristus.

Men heller ikke for den vantro kan endedommen bli noe annet enn en offentlig kunngjøring av en dom som allerede har funnet sted. Den egentlige avgjørelsen er nemlig allerede tatt («er allerede dømt»), fordi han har nektet å tro på Guds enbårne Sønns navn. Siden det bare er de troende som får del i frelsen, har den som ikke har villet la seg føre til tro, stengt seg selv ute fra frelsen. Dermed er han hjemfalt til den fortapelsen som ifølge v. 16 blir lodd for alle som ikke tror. Om uttrykket «tro på Guds enbårne Sønns navn», se utlegningen av 1,12.

> «[19]Og dette er dommen, at lyset er kommet til verden, og menneskene elsket mørket fremfor lyset, for deres gjerninger var onde. [20]For hver den som gjør det onde, hater lyset og kommer ikke til lyset, for at hans gjerninger ikke skal bli refset. [21]Men den som gjør sannheten, kommer til lyset, for at hans gjerninger kan bli åpenbart, for de er gjort i Gud.»

V. 19 gir en nærmere beskrivelse av den dommen som ifølge v. 18b allerede her i tiden har funnet sted over den vantro. «Dette er dommen, at» betyr så mye som: «I dette består den dommen (selvfordømmelsen) som det var tale om i v. 18b.»

Uten tvil er de billedlige uttrykkene «lys» og «mørke» her ment i samme betydning som i prologen (jf. utlegningen av 1,4–5). Og like klart er det at når Jesus her taler om at lyset er kommet til eller inn i verden, viser han tilbake til sitt eget komme til verden, som allerede er nevnt flere ganger før (jf. v. 13.16.17).

Meningen er altså at med ham har den erkjennelsen av sannheten som fører til liv og frelse, trådt inn i menneskeslekten (jf. utlegningen av 1,9), og at han er kommet til verden nettopp for å gi menneskene som lever i mørket, den frelsende sannheten som bor i ham.

Men når han kommer til verden som den som bringer lyset, følger det med indre nødvendighet en dom – en dom Gud riktignok ikke har hatt til hensikt. Det er den dommen som ifølge v. 18b allerede har funnet sted over de vantro, som følge av deres egen holdning til ham eller til det lyset han har brakt.

Om denne dommen heter det at den har funnet sted ved at «menneskene (det store flertallet av dem) elsket mørket fremfor lyset». Det vil si: Da de ble stilt overfor valget mellom lyset og det mørket de til nå hadde levd i, foretrakk de mørket framfor lyset.

Det var den nedslående erfaringen Jesus allerede hadde gjort under virksomheten sin i Jerusalem (jf. 2,19.24 f.; 3,11). At det store flertallet av hans eget folk hadde valgt mørket, så han som et vitnesbyrd om hvordan menneskene generelt forholder seg (jf. 1,10 f.).

Men grunnen til dette tilsynelatende ubegripelige valget, og altså også til at de ikke trodde på ham, lå – sier Jesus videre – utelukkende i deres moralske tilstand: «for deres gjerninger var onde». Som ofte i vårt evangelium og ellers i Skriften menes det her med «deres gjerninger» hele deres praktiske liv, hele deres indre og ytre livsførsel. Fordi livsretningen deres som helhet var «ond», foretrakk de å bli i sitt mørke og lot seg ikke opplyse. Og denne uttalelsen om den innerste grunnen til at de forkastet lyset, begrunnes så i

V. 20 med den allmenne loven at «hver den som gjør det onde, hater lyset og kommer ikke til lyset». Her skal en først og fremst merke seg at det ikke heter «hver den som har gjort det onde», men «hver den som gjør det onde».

At et menneske i fortiden har handlet ille i større eller mindre grad, behøver ikke hindre ham i å vende seg til lyset. Det som hindrer ham, er heller hans varige forhold i nåtiden: at han nå, når lyset møter ham, holder på med det som er ondt, og ikke vil slutte med det.

Hver og en som er slik, hater det lyset som er kommet i Jesus, og vil ikke stille seg under virkningen av det. Det er fordi han uvilkårlig fornemmer at hans onde gjerninger, som han ikke vil gi opp, da ville bli «refset», det vil si avslørt eller åpenbart som det de er, i sin ondskap.

V. 21. Med uttalelsen i v. 20 er beskrivelsen av den dommen som er nevnt i v. 18b, egentlig avsluttet. For å belyse tanken i v. 20 nærmere føyes nå motsetningen til som en avslutning. Heller ikke her er det tale om fortiden til mennesket det gjelder, men bare om den moralske tilstanden lyset i Jesus finner ham i: «den som gjør sannheten», det vil si den som strever etter å omsette sannheten i moralsk handling ved å la sannheten bestemme hele sin indre og ytre livsførsel.

Med «sannheten» kan det her ikke være ment den fullkomne sannheten som er åpenbart i Kristus. Det ser vi av at forholdet til lyset er framstilt som en følge av at han gjør sannheten.

Flere fortolkere har derfor villet forstå «sannheten» her om den åpenbaringen av Guds vesen og vilje som er gitt i loven og profetene, som norm for menneskets etiske liv. Andre vil også ta med åpenbaringen i samvittigheten (jf. Rom 2,14 f.), eventuelt også i naturen (jf. Rom 1,19 f.), slik denne åpenbaringen er tilgjengelig også for hedningene.

Siden det foran har vært tale om hva Jesus betyr ikke bare for jødene, men for «verden», hele menneskeslekten, må vi avgjort gi forrang til den forståelsen som også tar med samvittigheten og naturen.

Det sies her altså at den som med samvittighetsfullt alvor søker å føre livet sitt i samsvar med det sannhetslyset han allerede har før han møter Jesus, ikke trekker seg tilbake, slik «den som gjør det onde» gjør. Han vender seg tvert imot med glede til det fullkomne lyset som er trådt fram i Jesus, for å la strålene fra det skinne på seg. Langt fra å frykte for dette ønsker han tvert imot inderlig, ut fra sin moralske grunnretning, at gjerningene hans (hele livet hans) skal bli «åpenbart» slik de virkelig er.

Når Jesus så føyer til som begrunnelse for dette ønsket: «for de er gjort i Gud», mener han vel at livet til et slikt menneske har sin rot i Gud, eller i sin dypeste grunn er virket av Gud: Guds forberedende nåde har virket på ham (jf. 6,44, der Jesus taler om at Faderen drar til Sønnen). Og det er nettopp dette som gjør at han uvilkårlig føler seg dratt mot lyset når det møter ham, slik at han kan få full klarhet over seg selv og sitt forhold.

Med dette er det likevel ikke sagt at en slik utøvelse av sannheten i alle tilfeller må gå forut for troen på Jesus. Det er bare sagt at der det finnes slike mennesker, vil de etter en indre drift med glede slutte seg til ham for å få del i det fullkomne lyset.

Nettopp med dette innholdet danner Jesu ord i v. 21 en tydelig og psykologisk svært naturlig avslutning på alt han har sagt til Nikodemus før. Fra v. 11 av har han holdt fram troen på sitt ord og sin person som den uomgjengelige betingelsen for å oppleve åndsdåpen, og søkt å lokke og drive Nikodemus til denne troen.

I v. 19 f. har han stilt ham foran det store valget mellom mørket og lyset og kalt ham til å tenke over om han vil felle fordømmelsesdommen over seg selv ved å foretrekke mørket framfor lyset. Til dette knytter han så i v. 21 en både mild og kraftig appell til ham om uforbeholdent å velge det lyset som er trådt ham i møte i Jesus.

Ved å komme til Jesus, selv om det var om natten, hadde han vist seg som en som virkelig, om enn i svakhet, var opptatt av å «gjøre sannheten». For denne henvendelsen hans til Jesus var tross alt virkelig en lydighetshandling overfor den sannheten han hadde erkjent: at Jesus var en lærer kommet fra Gud (v. 2). Og så oppfordrer Jesus ham her til slutt til nå også å ta det siste, avgjørende skrittet ved å åpne seg helt og fullt for lyset.

Evangelisten sier ingenting om utfallet av Jesu samtale med Nikodemus, tydeligvis fordi han ikke var opptatt av å fortelle Nikodemus' historie, men bare av å meddele det selvvitnesbyrdet Jesus hadde avlagt ved denne anledningen. Av 7,50 f. og 19,39 ser vi likevel at samtalen bar frukt hos den skriftlærde fariseeren.

1 c. Jesus i Judea – døperens siste vitnesbyrd om ham (3,22–36)

> «[22]Etter dette gikk Jesus og disiplene hans til Judea-landet. Der ble han en tid sammen med dem og døpte. [23]Men også Johannes døpte, i Ainon nær Salim, for det var mye vann der. Og folk kom dit for å bli døpt. [24]For Johannes var ennå ikke kastet i fengsel. [25]Det ble nå en trette mellom Johannes' disipler og en jøde om renselsen. [26]Og de kom til Johannes og sa til ham: Rabbi, han som var hos deg på den andre siden av Jordan, han som du vitnet om, se, han døper, og alle kommer til ham.»

V. 22. Evangelisten sier ikke hvorfor Jesus etter hendelsene som er fortalt i 2,13–3,21, dro fra Jerusalem sammen med disiplene sine til «Judea» (egentlig «Judea-landet», det vil si landskapet Judea i motsetning til hovedstaden).

Men ut fra det verset videre forteller om virksomheten hans der, har grunnen sikkert vært at folket ennå ikke på langt nær var modent og mottakelig for hans vitnesbyrd om seg selv som Messias – slik han hadde lært det å kjenne under oppholdet i Jerusalem på høytiden. Når det uttrykkelig står at han «ble» der, må meningen være at oppholdet

varte en god stund; og av de tilføyde ordene «og døpte» ser vi at han i denne tiden utfoldet en åndelig virksomhet.

Denne døpergjerningen var selvsagt forbundet med en forkynnelse der han oppfordret folket til å la seg døpe. Like klart er det at denne dåpen i vesen og betydning falt helt sammen med Johannes-dåpen.

Den var altså bare en omvendelsesdåp til syndenes forlatelse, og ikke den dåpen med Den Hellige Ånd som døperen på forhånd hadde forkynt som den særlige oppgaven til sin store etterfølger (1,33). Det går helt tydelig fram av at det i v. 23 uttrykkelig står at «også Johannes døpte»; Jesu dåp er altså ganske enkelt stilt side om side med Johannes-dåpen.

Vi må da forstå Jesu døpergjerning her i Judea slik at han for en tid trer inn i forløperens forberedende arbeid og dermed stiller seg side om side med ham som «sin egen forløper».

V. 23. Vi kan ikke si med sikkerhet hvor de to stedene som nevnes her (Ainon og Salim), skal søkes. Av v. 26 («på den andre siden av Jordan», det vil si østsiden) ser vi at de må ha ligget vest for Jordan. Og ettersom evangelisten i v. 22 har ført leserne til Judea, må vi sikkert anta at også disse stedene hørte til dette landskapet; ellers skulle en ha ventet at han føyde til en annen landskapsbetegnelse.

Men skal de to stedene søkes i Judea, synes det rimelig å identifisere dem, slik flere fortolkere gjør, med Sjilhim og Ajin, som nevnes i Jos 15,32, på sørgrensen av Juda stammes område.

V. 24. Det sier seg selv at Johannes ikke kunne virke som døper blant folket etter at han var kastet i fengsel. Denne innskutte merknaden kan derfor bare forstås slik at evangelisten har regnet med at leserne hans mente at Johannes allerede satt i fengsel på denne tiden og dermed var satt ut av virksomhet. Men en slik mening kunne jo bare oppstå hos folk som visste at døperens virksomhet virkelig tok slutt da han ble kastet i fengsel, og som dessuten hadde fått den oppfatningen at Jesu offentlige virksomhet først begynte etter at døperen var fengslet.

Med andre ord: Evangelisten forutsetter åpenbart at leserne har et bilde av disse tingene som lett kunne danne seg når en leste Mark 1,14 eller Matt 4,12–17, eller ut fra en lignende framstilling av Jesu historie. Derfor måtte det naturlig nok virke påfallende på dem nå å høre om en offentlig virksomhet av Jesus som gikk side om side med døperens.

Her gir evangelisten ingen rettelse av den synoptiske overleveringen; han gjør bare oppmerksom på at det han forteller, skjedde før den hendelsen leserne var vant til å se som utgangspunktet for Jesu offentlige framtreden.

V. 25–26. I v. 22 f. er det fortalt at Jesus for en tid ga avkall på sin egentlige gjerning som Messias for å ta opp et forberedende arbeid lik døperens. Etter alt å dømme skal dette først og fremst tjene som innledning til det vitnesbyrdet om Jesus som døperen gir i v. 27–36. Dette vitnesbyrdet viser at forløperen fremdeles holdt fast ved overbevisningen om at Jesus var Messias, til tross for at Jesus gikk fram på denne måten.

I disse to versene forteller evangelisten ganske kort, i tilknytning til det han nettopp har sagt, hva som ga anledningen til dette nye vitnesbyrdet av døperen. Det kom til en strid («trette») mellom Johannes' disipler og «en jøde» (bedre: «en judeer», det vil si en mann fra landskapet Judea) «om renselsen» (mer nøyaktig: «om renselse»).

Etter sammenhengen må det åpenbart forstås slik at striden gjaldt hvilken dåp som var den kraftigste som renselse eller innvielse til det Guds rike som sto for døren: Johannes' dåp eller Jesu dåp. Ut fra det som står i v. 26, må vi vel anta at judeeren har gitt Jesu dåp forrangen og samtidig pekt på at Jesu døpergjerning hadde fått langt større tilslutning.

Johannes-disiplene har visst følt seg satt i forlegenhet; i alle fall klager de til mesteren sin både over at Jesus opptrer som hans konkurrent, og over den store tilstrømningen til denne nye konkurrenten. Klagen røper tydelig nok at de på mesterens vegne nærer ren uvilje og misunnelse mot Jesus.

De finner det desto mer klanderverdig at han opptrer som døper ved siden av mesteren deres, siden han jo egentlig hadde Johannes' vitnesbyrd (1,19 ff.) å takke for anseelsen sin og derfor av takknemlighet burde holde seg tilbake fra å konkurrere med ham. Og med de lidenskapelig overdrevne ordene at «alle» nå kommer til Jesus, legger de samtidig tydelig for dagen at opphisselsen deres særlig har sin grunn i misunnelse over de store resultatene av Jesu døpergjerning.

I de følgende versene forteller så evangelisten hvordan døperen svarer på disiplenes klage over Jesus som hans rival: med et nytt vitnesbyrd om Jesus som Messias. Dette vitnesbyrdet faller åpenbart

i to deler, v. 27–30 og v. 31–36, som svarer til de to punktene i klagen, men slik at v. 31 danner overgangen fra den første til den andre delen.

> «[27]Johannes svarte og sa: Et menneske kan ikke få noe, om det ikke blir gitt ham fra himmelen. [28]Dere er selv mine vitner at jeg sa: Jeg er ikke Messias! men: Jeg er utsendt foran ham. [29]Den som har bruden, han er brudgommen. Men brudgommens venn, som står og hører på ham, er full av glede over å høre brudgommens røst. Denne min glede er nå blitt fullkommen. [30]Han skal vokse, jeg skal avta.»

V. 27–28. Den første delen av dette siste vitnesbyrdet fra døperen handler om forholdet mellom ham selv og Jesus når det gjelder stilling og kall. Den begynner med en alminnelig læresetning som er helt selvinnlysende for alle gudfryktige mennesker: Om alt godt, og særlig om gode resultater av ens virksomhet, gjelder det at alt er en gave fra Gud.

Etter flere fortolkeres mening sikter døperen med denne alminnelige setningen til seg selv: «Han verken kan eller vil – om han kunne – gjøre seg til noe annet eller mer enn det han er etter Guds vilje og det kallet han har fått. Går det altså nå nedover med anseelsen hans, vil han villig finne seg i det og se det som et uttrykk for Guds vilje» (Bugge).

Andre fortolkere mener at døperen har tenkt seg setningen brukt både om Jesus og om seg selv, mens atter andre mener at det må være Jesus døperen vil forsvare her, siden Johannes-disiplenes angrep var rettet mot ham.

Men i v. 28 viser døperen til sitt vitnesbyrd om Jesus, som disiplene hadde minnet ham om i klagen sin. Derfor synes det klart at han i v. 27 i alle fall først og fremst har hatt Jesus for øye. Han har altså ment at denne sannheten viser hvor galt det ville være av ham å misunne et annet menneske – og dermed også Jesus – den framgang og det hell Gud gir ham i virksomheten hans.

Disiplene måtte jo forstå hvor moralsk umulig det er for ham å nære en slik misunnelse mot nettopp Jesus, hvis de bare ville tenke over hvilket vitnesbyrd om Jesus de nettopp hadde anført som begrunnelse for klagen (v. 28). De må jo selv bekrefte at han bestemt har avvist enhver tanke om selv å være Messias, og med ettertrykk har kalt Jesus sin store etterfølger og seg selv bare hans forløper.

Når han selv har uttalt seg slik om forholdet mellom seg og Jesus, kan han slett ikke føle misunnelse over det hellet som følger Jesu virksomhet. Dette hellet kan bare fylle ham med den største glede, en glede som han skildrer nærmere i v. 29.

V. 29. Her bruker han det kjente gammeltestamentlige bildet av bruden og brudgommen, eller hustruen og ektemannen, som betegnelse for Guds pakt med sitt folk (jf. Hos 2,19 f.; Jes 54,5 og flere steder). Bildet overfører han her på Messias' forhold til sin nytestamentlige menighet (jf. Matt 9,15; 22,1 ff.; 25,1 ff., som viser at også Jesus selv har brukt dette bildet om seg selv i forholdet til sine troende).

Med «bruden» menes her fellesskapet av dem som ved omvendelse og tro på døperens og Jesu forkynnelse var blitt ført til en lengselsfull forventning om Guds rike som sto for døren. I den store tilstrømningen til Jesus ser døperen at disse menneskenes forening med Messias allerede er i ferd med å fullbyrdes. Ettersom «den som har bruden, han er brudgommen», kan en nemlig skjønne at nettopp han er Messias, når disse menneskene samler seg om Jesus.

Døperens rolle her er bare å være «brudgommens venn», som har beilet for ham og nå under bryllupsfesten «står» der som en glad tilskuer og fryder seg over å høre brudgommens jubel over å ha fått bruden (jf. Jer 7,34; 16,9; 25,10).

Enkelte har ment at bryllupsdagen her ikke kan være tenkt som allerede kommet, siden døperen fremdeles fortsetter sin forløpergjerning for å vinne bruden for brudgommen.

Men dette resonnementet er ikke særlig treffende. Det bryllupet det er tale om her, må nemlig i virkeligheten forstås som en prosess som utfolder seg gjennom hele den tiden sjeler vinnes for Jesus, inntil den blir fullendt ved hans gjenkomst. Derfor ser vi også at dette bildet av Jesu forening med sin menighet i Det nye testamente dels er knyttet til hans første komme (slik her og i Matt 9,15), dels til hans gjenkomst (slik i Matt 25,1 ff.; Åp 19,7; 21,2; 22,17).

I den siste setningen i verset bruker så døperen bildet av den hjertelige gleden hos brudgommens venn direkte om seg selv og sitt forhold til Jesus: «Denne min glede (det vil si denne gleden, som nettopp er min glede, nemlig over brudgommens røst) er nå blitt fullkommen» – nemlig ved det disiplene hadde fortalt ham om den store tilstrøm-

ningen til Jesus. Allerede tidligere hadde han kunnet glede seg mer og mer over det han hadde fått vite om tilslutningen til Jesus.

V. 30. Døperen har altså sagt at det er stor forskjell i stilling mellom ham selv og Jesus. Da er det bare en enkel følge, grunnet i sakens natur, at han selv stadig må tre mer tilbake i anseelse jo mer hans store etterfølger vokser i virksomhet og anerkjennelse. Det var jo nettopp døperens oppgave «å vise fra og ut over seg selv hen til Jesus» (Bugge).

> «[31]Han som kommer ovenfra, er over alle. Den som er av jorden, er jordisk og taler av jorden. Han som kommer fra himmelen, er over alle. [32]Han vitner om det han har sett og hørt, og ingen tar imot hans vitnesbyrd. [33]Den som har tatt imot hans vitnesbyrd, har stadfestet at Gud er sanndru. [34]For han som Gud har utsendt, taler Guds ord. For Gud gir ikke Ånden etter mål. [35]Faderen elsker Sønnen, og alt har han gitt i hans hånd. [36]Den som tror på Sønnen, har evig liv. Men den som ikke vil tro på Sønnen, skal ikke se livet, men Guds vrede blir over ham.»

V. 31. Her vender døperen seg til det andre punktet i disiplenes klage: at alle kommer til Jesus. Fra nå av taler han om forholdet mellom Jesus og verden. Først understreker han Jesu absolutte opphøyethet over alle mennesker, for så å stille verdens holdning til ham opp som motsetning til den.

Det som hever Jesus absolutt over alle andre mennesker, er at hans person har himmelsk opprinnelse. Det uttrykker døperen ved å kalle ham «han som kommer fra himmelen». Presensformen «kommer» må her uten tvil forstås som et såkalt tidløst presens; den framstiller Jesu himmelske opphav som et vesentlig særtrekk ved ham (jf. 1,29.33 og flere steder).

Og når det så sies at han som er kommet fra himmelen, «er over alle», er det svært vilkårlig når mange fortolkere har villet begrense dette «alle» til bare lærere eller Guds sendebud. Her må vi sikkert tenke på alle mennesker, alle som etter sin opprinnelse hører jorden til.

At Jesus «er over alle», uttrykker da at hans betydning rager over alle, slik at han har rettmessig krav på at alle skal bøye seg for ham som sin herre. Denne uttalelsen stiller Jesus i motsetning til døperen på den ene siden, men også til alle andre mennesker på den andre, og slik danner den overgangen fra talens første til dens andre del.

Allerede i setningen som følger rett etter, må vi åpenbart ikke forstå «den som er av jorden» om døperen selv, slik de fleste fortolkere mener; han kan umulig tenkes å ha karakterisert sin egen tale med uttrykket «taler av jorden». Som profet taler døperen jo ikke «av jorden», men ut fra guddommelig åpenbaring, altså fra himmelen eller fra Gud, selv om han riktignok ikke er kommet fra himmelen, men etter sin personlige opprinnelse hører jorden til. Det er alle jordfødte mennesker overhodet som her stilles i motsetning til den ene som er fra himmelen.

Når det heter at «den som er av jorden, er av jorden»,[3] skal det andre «er av jorden» tydeligvis forstås om vedkommendes vesen eller beskaffenhet. Meningen er da at vesenet hans svarer til opprinnelsen hans, for det er jo betinget av den.

Og på samme måte som vesenet hans ikke har noen annen art enn den som er særegen for den som stammer fra jorden, «taler» han også «av jorden»: Talen hans stammer ikke fra himmelske kilder, men svarer helt til det en kan vente av en som stammer fra jorden.

De siste ordene i verset, «er over alle», er av tvilsom ekthet, men spørsmålet om ektheten kan ikke tillegges noen større vekt. Er ordene ekte, vender tanken her tilbake til utgangspunktet for å lede over til et nytt moment, i motsetning til det som var sagt om jordmennesket og særlig om talen hans.

V. 32. Om «han som kommer fra himmelen», altså om Jesus, heter det da her at talen hans er vitnesbyrd om «det han har sett og hørt», nemlig selvsagt i hans tilværelse hos Gud i himmelen før han ble menneske.

Denne uttalelsen tjener åpenbart bare som innledning til utsagnet som er føyd til med «og»: «og (= «og likevel») ingen tar imot hans vitnesbyrd». Både betegnelsen på subjektet («han som kommer fra himmelen») og understrekingen av at Jesus vitner om det han har sett og hørt, skal tydeligvis framheve hvor stort ansvar det fører med seg å avvise vitnesbyrdet hans.

Når døperen her klager over at Jesu virksomhet er uten resultat, står det i skarp kontrast til det han sa ovenfor (v. 29) om sin glede over å høre brudgommens jubel over å ha bruden.

[3] NB har «den som er av jorden, er jordisk».

Men nettopp når de tenkte på det han hadde sagt like før, måtte disiplene forstå at «ingen» ikke er ment absolutt når han i dette verset sier at ingen tar imot Jesu vitnesbyrd. Det svarer utvilsomt til det overdrevne «alle» i v. 26. De som i sannhet trodde – og døperen visste at de fantes – er tross all tilstrømning til Jesus bare forsvinnende unntak. Dem nevner han ikke her, der han gir fritt løp for sin smerte over vantroen hos den store mengden. Men at det virkelig fantes slike unntak, viser han like etter i v. 33.

V. 33. Her heter det at «den som har tatt imot hans (Jesu) vitnesbyrd, har stadfestet at Gud er sanndru». Det fantes altså likevel noen som allerede hadde tatt imot Jesu vitnesbyrd, nemlig de disiplene Jesus allerede hadde vunnet. Ved å tro på Jesu vitnesbyrd hadde de i praksis bekreftet at Gud er sanndru, det vil si at det Gud taler, er sant. Hvordan døperen kan si at troen på Jesu vitnesbyrd i praksis bekrefter at Gud er sanndru, forklarer han selv i v. 34.

V. 34. Han slår fast at det er Gud som har sendt Jesus, og at det Jesus taler, derfor er Guds eget ord. Det som sies i første halvdel av verset, viser nemlig – etter sammenhengen med det foregående – åpenbart til Jesus som Guds utsending i enestående forstand, det vil si som den Gud har sendt fra himmelen til verden.

Men viser disse ordene til Jesus, må også begrunnelsen i andre halvdel av verset forstås ut fra dem, selv om den lyder helt generelt. Utvilsomt har vi i denne setningen en allmenngyldig regel; det går fram både av presensformen «gir» og av at det ikke er sagt noe om hvem som tar imot. Etter den riktige tekstlesningen er heller ikke «Gud» nevnt som subjekt, så det egentlig burde vært oversatt: «For han gir ikke osv.»; men med «han» er uten tvil Gud ment.

Direkte sier verset da at Gud overhodet ikke gir Ånden etter et bestemt, fastsatt mål til sine sendebud, profetene (for det er dem det gjelder etter sammenhengen). Det er Ånden som setter dem i stand til å være bærere av guddommelig åpenbaring, og det Gud gir av den, er ikke bundet til et bestemt mål som han ikke kan eller vil gå ut over.

Ser vi imidlertid denne uttalelsen i sammenheng med første halvdel av verset, kan det ikke være tvil om at den egentlig bare er et negativt uttrykk for den positive tanken at Jesus har fått Ånden i ubegrenset fylde.

Som Guds utsending i absolutt forstand skiller han seg fra alle andre Guds sendebud, alle andre profeter, som bare fikk enkelte, kortvarige åpenbaringer ved Ånden. Fra han tok imot Ånden ved dåpen, står han stadig (jf. 1,32) helt under Åndens innflytelse og er altså gjort skikket til å være redskapet for Guds fullkomne åpenbaring.

Med andre ord: Når Gud gir Ånden, er han ikke bundet til et bestemt mål, slik at han ikke skulle kunne gi Jesus, som jo er fra himmelen, en ganske annen fylde av Ånden enn det som faller i andre menneskers lodd, og slik sette ham i stand til også som menneske å forkynne hele sannheten fra Gud.

Men er Jesu ord slik helt igjennom Guds eget ord, rammes Johannes' disipler av den alvorlige bebreidelsen at de nekter å tro selve Guds ord når de stiller seg mot Jesus. I de to neste versene, der han avslutter sitt vitnesbyrd om Jesus, lar døperen dem så tenke over hvilke skjebnesvangre følger dette får for dem selv.

V. 35. Det som sies her, er i virkeligheten en slutning fra det som står rett foran. Nettopp fordi Jesus med sine ord er redskap for Guds fullkomne åpenbaring, er han og hans ord – eller, som vi også kan si, menneskenes forhold til ham og hans ord – det som absolutt avgjør deres endelige skjebne.

Det sier seg vel selv at ordene «Faderen elsker Sønnen» ikke sikter til det evige kjærlighetsforholdet innenfor treenigheten, men bare til det historiske forholdet mellom Jesu himmelske Far og Sønnen som lever på jorden. Dette forholdet er likevel bare den historiske åpenbaringen og fullbyrdelsen av det evige forholdet.

Utsagnet er åpenbart bare en innledning til det som følger. Det skal uttrykke at Gud står i et ganske annet farsforhold til Jesus enn til alle andre mennesker, og at han nettopp på grunn av dette enestående forholdet og den kjærligheten til sin Sønn som følger med det, har gjort ham til herre over «alt» eller gitt ham en myndighet som omfatter alt.

Av det neste verset ser vi at dette «alt» er tenkt i forhold til Sønnens kall som frelser. Meningen med at alt er overgitt til ham, er altså egentlig at den absolutte avgjørelsen av hvert eneste menneskes evige skjebne, liv eller død, er knyttet til ham og avhenger av forholdet til ham (jf. 17,2; se også 3,16 f. og Matt 11,27 = Luk 10,22). Derfor gjelder det, som det sies i v. 36, at «den som tror på Sønnen, har evig liv».

V. 36. Men da gjelder det også at «den som ikke vil tro på Sønnen» (egentlig: «er ulydig mot Sønnen», ved å nekte ham den troen han krever; jf. min fortolkning av Rom 1,5), «skal ikke se livet», det vil si at han som følge av vantroen ikke kommer til å se livet – ikke får del i det evige livet som er nevnt (jf. utlegningen av 3,3 om «se» i denne betydningen). Over den vantro «blir» tvert imot «Guds vrede».

Det er vilkårlig når flere fortolkere vil forstå «Guds vrede» som den vreden menneskets vantro vekker, og altså vil finne uttalt her at denne vreden varer bestandig, i all evighet, og overgir den vantro til evig fortapelse. Tanken her er sikkert at Guds vrede, som allerede fra før hviler over alle mennesker som syndere (jf. Ef 2,3; Rom 1,18), blir over den vantro til hans undergang.

For han griper ikke ved troen på Jesus det middelet Gud selv har gitt verden til frelse fra vreden og undergangen. Her har vi da den samme dommen over menneskets naturlige tilstand som Jesus har lagt fram i v. 14–18, om enn med andre ord. Ellers ser vi av et sted som dette at syndenes forlatelse (rettferdiggjørelsen) også for vår evangelist er den nødvendige forutsetningen for at livet blir gitt; for at Guds vrede blir over mennesket, er stilt i motsetning til at det får livet.

Fortolkningen her viser samtidig hvor lite begrunnet det synet er som flere fortolkere har hyllet: at vi fra v. 31 av ikke lenger har døperens tale, men evangelistens egen videre utfoldelse av døperens tanker. Begge halvdelene av døperens vitnesbyrd svarer, som vi har sett, helt til de to punktene i disiplenes klage over Jesus (v. 26).

Når vi ser hvor likt døperens språk er språket i evangeliet ellers, har vi derimot vel rett til å anta at evangelisten har gjengitt døperens tanker med sitt eget språk. Det samme gjelder vel generelt også Jesu taler i evangeliet vårt: For en vesentlig del er de gjengitt i den formen de med tiden har fått ved at evangelisten har bearbeidet dem i sitt indre og smeltet dem sammen med sin egen personlighet.

Han har sikkert ikke vært opptatt av at hvert enkelt ord ble nøyaktig gjengitt, men av saken selv, slik den hadde preget seg inn i hukommelsen hans og var tatt opp i sjelen hans som en levende og bestemmende makt i hans personlige tenkning. Hvordan evangelisten har fått kjennskap til dette siste vitnesbyrdet fra døperen, vet vi ikke; flere muligheter byr seg naturlig fram, men det er ikke av større interesse å dvele ved dem.

2 a. Innledning (4,1–6)

«[1]Da nå Herren visste at fariseerne hadde hørt at Jesus vant flere disipler og døpte flere enn Johannes [2]– enda Jesus selv ikke døpte, men disiplene hans – [3]da forlot han Judea og dro igjen til Galilea. [4]Han måtte da reise gjennom Samaria. [5]Han kom da til en by i Samaria som heter Sykar. Den ligger i nærheten av det jordstykket Jakob ga sin sønn Josef. [6]Der var Jakobs brønn. Jesus var trett etter vandringen, og satt nå der ved brønnen. Det var omkring den sjette time.»

V. 1–3. Som en kan forstå, fikk fariseerne etter en tid høre – de holdt jo årvåkent øye med folkets åndelige liv – at Jesu virksomhet som forkynner og døper i Judea fikk større resultater enn Johannes kunne glede seg over (jf. 3,26).

Og ut fra den store tilstrømningen til ham er det like forståelig at også «Herren» (Jesus) selv snart fikk vite hva fariseerne hadde hørt om ham. Følgen var at Jesus, som det heter i v. 3, «forlot Judea» – og altså oppga virksomheten sin der – «og dro igjen (jf. 1,43) til Galilea».

Beveggrunnen som er nevnt i v. 1, viser klart at Jesus denne gangen ikke så mye var opptatt av å komme tilbake til Galilea som av å komme bort fra Judea, der fariseerne jo var særlig tallrike og hadde størst innflytelse.

Hadde disse folkene allerede stilt seg kritiske og avvisende til døperen og hans virksomhet, var det å vente at de i langt høyere grad og med kraftigere midler ville la uviljen sin gå ut over den nye døperen, som hadde vunnet så mye større anseelse og innflytelse blant folket.

Og Jesus, som åpenbart ønsket å unngå enhver konflikt med dem, bestemte seg da for foreløpig å innstille sin forberedende virksomhet i Judea og dra hjem til Galilea (om forholdet mellom denne reisen til Galilea og den det er tale om i Matt 4,12, se ellers min fortolkning av det stedet).

I v. 2 skyter evangelisten inn – og retter dermed i en viss grad seg selv – at Jesus ikke døpte personlig, men gjennom disiplene sine.

Grunnen til at Jesus gikk fram slik, har uten tvil dels vært at han ikke ville gi folket inntrykk av at han bare var en døper helt på linje med Johannes. Dels har han tatt hensyn til at en døpergjerning som han utførte personlig, lett kunne vekke den falske meningen at han allerede nå ville komme med den dåpen med Ånden som Johannes på

forhånd hadde forkynt som Messias' særlige oppgave (jf. utlegningen av 3,22).

V. 4–6. Når evangelisten her uttrykkelig sier at Jesus «måtte da» – det vil si for å dra fra Judea til Galilea – «reise gjennom Samaria», gjør han det uten tvil av hensyn til sine ikke-jødiske lesere. De kjente nok navnene på de viktigste landskapene i Israels land, men visste lite om hvordan disse landsdelene lå i forhold til hverandre.

Ordet «måtte» betyr da bare at den vanlige reiseruten for jøder som skulle fra Judea til Galilea, gikk gjennom Samaria. Men samtidig er det dermed sagt at Jesus ikke hadde planlagt å drive noen virksomhet i denne landsdelen, siden målet for reisen ifølge v. 3 jo var Galilea.

På vandringen gjennom Samaria kom han da (v. 5) til en by som het Sykar. Det er nå alminnelig anerkjent at denne byen ikke er den kjente byen Sikem (jf. Apg 7,16), nå kalt Nablus, slik en tidligere har ment, men den nåværende landsbyen Askar. Den ligger et par kilometer øst for Sikem ved den sørøstlige foten av fjellet Ebal, rett overfor og nord for fjellet Garisim.

Med tilføyelsen «i nærheten av det jordstykket Jakob ga sin sønn Josef», sikter evangelisten til en jødisk tradisjon som bygde på 1 Mos 48,22. Der oversetter allerede Septuaginta det hebraiske ordet for «et jordstykke» med «Sikem», fordi en forbandt stedet med 1 Mos 33,19, der det fortelles at patriarken Jakob kjøpte et jordstykke nær Sikem av Hamors sønner. Ifølge Jos 24,32 ble Josefs ben, som israelittene hadde ført med seg da de vendte tilbake fra Egypt, begravet på jordstykket Jakob hadde kjøpt.

En annen gammel overlevering hadde derimot ikke noe støttepunkt i Det gamle testamente: at Jakob hadde gravd en brønn ved den nordøstlige foten av fjellet Garisim (jf. v. 12). Det er den «Jakobs brønn» som nevnes her i v. 6.

Brønnen finnes fremdeles under dette navnet og ligger omkring 1,5 kilometer sørvest for Askar, rett under Garisim. Nå er den omkring 25 meter dyp, men har tydeligvis vært atskillig dypere før. Her brukes om denne «brønnen» et gresk ord som egentlig betyr «kilde», mens det i v. 11 og 12 brukes det egentlige ordet for «brønn» eller «sisterne».

Av denne dobbelte betegnelsen ser vi at det ikke er tale om en sisterne med oppsamlet regnvann, men om en kildebrønn, det vil si en brønn der grunnvannet strømmet inn fra alle kanter, og der van-

net altså var kildevann eller «levende (det vil si flytende, rennende) vann».

Utmattet av reisen satte Jesus seg ved denne brønnen i stedet for å gå den korte veien til Sykar med disiplene sine (jf. v. 8). Trettheten hans begrunner evangelisten ved å føye til at «det var omkring den sjette time», det vil si omkring klokken tolv midt på dagen (om tidsangivelsene i evangeliet vårt, se utlegningen av 1,39). Vandringen var altså åpenbart begynt tidlig om morgenen.

2 b. Jesu samtale med den samaritanske kvinnen (4,7–26)

> «[7]Da kommer en kvinne fra Samaria for å dra opp vann. Jesus sier til henne: Gi meg å drikke! [8]Disiplene hans var gått inn i byen for å kjøpe mat. [9]Den samaritanske kvinnen sier til ham: Hvordan kan du som er jøde, be meg, en samaritansk kvinne, om å få drikke? Jøder har nemlig ikke omgang med samaritanere. [10]Jesus svarte og sa til henne: Kjente du Guds gave, og visste du hvem det er som sier til deg: Gi meg å drikke – så hadde du bedt ham, og han ville gi deg levende vann! [11]Kvinnen sier til ham: Herre, du har ikke noe å dra opp vann med, og brønnen er dyp. Hvor har du da det levende vannet fra? [12]Du er da vel ikke større enn vår far Jakob, som ga oss brønnen og selv drakk av den, og likeså hans sønner og buskapen hans?»

V. 7–8. Mens Jesus sitter ved brønnen for å hvile ut etter den trettende vandringen, kommer «en kvinne fra Samaria», det vil si en innfødt samaritansk kvinne, som åpenbart bodde i Sykar, for å dra opp vann.

Av v. 15 ser vi at hun pleide å gå til denne brønnen for å hente vann. Siden det i selve Sykar og i nærmeste omegn ikke manglet friskt kildevann, ser denne vanen hennes ut til å ha hengt sammen med en eller annen folkelig overtro knyttet til brønnen, som tradisjonen hadde gjort hellig. Forklaringen evangelisten gir i v. 8, viser at Jesu bønn om å få drikke bare var det naturlige uttrykket for at han trengte å få slukket tørsten.

Vi kan anta at disiplene hadde et spann med seg til å øse opp vann med, men at de vel hadde tatt det med da de gikk til Sykar for å kjøpe mat. Trolig er likevel en eller et par av dem blitt igjen hos Jesus ved brønnen, og da vel særlig Johannes; i alle fall synes beretningen om

Jesu samtale med kvinnen å stamme fra en som selv var til stede og hørte den.

V. 9–10. Kvinnen ser straks at Jesus er jøde, både på språket og klærne hans og vel også på ansiktstrekkene. Bønnen hans vekker undring hos henne, for jødene ville helst ha så lite som mulig med samaritanerne å gjøre. Hun gir straks uttrykk for denne undringen med den livfullhet og åpenhet som preger alt hun sier.

For å forklare kvinnens undrende spørsmål føyer evangelisten til – ifølge det helt overveiende flertallet av tekstkritiske vitner – det vi leser i v. 9b: at «jøder har ikke (vennskapelig og forretningsmessig) omgang med samaritanere». Det ser ut til å være grunn til å anta at kvinnen virkelig har gjort som Jesus ba om, og latt ham få drikke av krukken sin, men at hun likevel ikke kunne la være å si fra om sin undring over at han, jøden, hadde rettet en slik bønn til henne, samaritanskvinnen.

I alle fall fornemmer Jesus i kvinnens ord et vink fra Gud om at han skal bruke anledningen til å vitne for henne om det ene nødvendige, selv om han ikke hadde tenkt å ta opp noen åndelig virksomhet i Samaria.

Når hun spør hvordan han kunne be henne om dette, svarer han derfor (i v. 10) med å framholde at bønnen hans ikke svarte fullt ut til hans stilling i forhold til henne. Han kan nemlig gi henne en langt mer verdifull gave enn hun eller noe annet menneske kunne gi ham: «Guds gave», det vil si den gaven fra Gud som det framfor alle andre gaver gjelder å få del i.

Hvis hun hadde kjent til hva den gaven besto i, og hvis hun visste hvem det var som talte med henne, ville det ha vært hennes sak å be – og å be ham – og han ville ha gitt henne levende vann. Forholdet mellom giver og mottaker ville altså ha vært det motsatte.

«Guds gave» kan her ikke forstås om Jesus selv (jf. 3,16), slik at de neste ordene, «og visste du hvem det er som sier til deg: Gi meg å drikke», bare skulle være en tilføyd nærmere forklaring av «Guds gave». Det går klart fram av at Jesus i de siste ordene i verset omtaler seg selv i forhold til kvinnen ikke som gave, men som giver av en gave. Ordene «og visste du hvem det er som sier osv.» er åpenbart føyd til bare fordi hun måtte erkjenne hvem han er, for å ville be ham.

Det kan slett ikke være tvil om at Jesus her ikke skiller mellom den gaven Gud gir, og en annen gave som han selv gir. Han vil bli sett som den Gud gir menneskene sin gave gjennom når de ber Jesus om den.

Guds gave er med andre ord saklig det samme som det «levende vann» Jesus ville ha gitt henne om hun hadde bedt ham. Og med dette billedlige uttrykket («levende vann») betegner han her Guds gave for å sammenligne den med den gaven han hadde bedt kvinnen om. «Levende vann» betyr da rennende eller flytende vann, kildevann, som kan vederkvege og friske opp den tørste, i motsetning til stillestående, dødt vann, for eksempel regnvann samlet opp i sisterner (jf. 1 Mos 26,19; Jer 2,13 og flere steder).

Hva Jesus mener med det «levende vann», sier han ikke her, og han har sikkert heller ikke ventet at kvinnen straks skulle forstå det billedlige uttrykket; det har snarere vært hans hensikt å lede henne til å forstå det gjennom den videre samtalen.

Likevel burde hun ha kunnet skjønne så mye at Jesus ikke mente uttrykket om naturlig vann, men om et åndelig vann som kan vederkvege sjelens liv.

I alle fall burde det ha vært klart for henne at han mente et annet og bedre vann enn vannet i Jakobs brønn. Han forsikret henne jo at han, som ikke kunne få fatt i brønnens vann, likevel rådet over et «levende vann», og at hun, som jo kunne dra opp vann av brønnen, likevel ville ha bedt ham om det vannet han kunne gi, hvis hun hadde visst hva Guds gave besto i, og hvem han var. Men svaret hennes i v. 11–12 viser at kvinnen ikke engang forstår så mye.

V. 11–12. Tankene hennes går i en helt annen retning. Hun henger seg ikke opp i at Jesu ord antyder noe om hvor særegent det «levende vann» er som han rår over, men bare i at han har sagt at han har et annet vann til rådighet enn vannet i Jakobs brønn, altså et vann av ukjent opphav.

Ut fra denne misforståelsen tenker hun da først (v. 11) på vannet i brønnen, som Jesus jo ikke kan få fatt i, siden han ikke har noe redskap å dra det opp med. At hun ellers tiltaler ham med det respektfulle «Herre», viser at hun ikke er innstilt på spott eller hånende ironi.

Hun slipper imidlertid straks tanken på vannet i Jakobs brønn, for hun har likevel fått inntrykk av at Jesus mente et vann hun ikke kunne skaffe seg selv, men måtte be ham om.

Med spørsmålet «Hvor har du da det levende vannet fra?» – det han taler om – går hun derfor over til en annen tankerekke: Jesus hadde jo tilbudt seg å gi et annet og bedre vann enn det i brønnen, enten han nå rådet over en annen brønn, eller mente at han som undergjører eller på annen måte kunne la vann velle fram av jorden eller fjellet.

I så fall måtte han jo, som det heter i v. 12, være «større» (det vil si mektigere, i stand til å gi noe bedre) enn patriarken Jakob, som med møye hadde laget denne brønnen og latt seg nøye med vannet i den, både han og sønnene hans og buskapen. Men som vi ser av uttrykksmåten hennes («Du er da vel ikke større»), stiller hun seg sterkt tvilende til denne tanken. «Vår far» kaller hun Jakob fordi samaritanerne gjorde krav på å nedstamme fra Josefs sønner Efraim og Manasse.

> «[13]Jesus svarte og sa til henne: Hver den som drikker av dette vannet, blir tørst igjen. [14]Men den som drikker av det vannet jeg vil gi ham, skal aldri i evighet tørste, men det vannet jeg vil gi ham, blir i ham en kilde med vann som veller fram til evig liv. [15]Kvinnen sier til ham: Herre, gi meg dette vannet, så jeg kan slippe å tørste og gå hit for å dra opp vann!»

V. 13–14. For å lede kvinnen videre, så hun kunne forstå den dypere meningen i ordene hans, understreker Jesus i svaret sitt den vesentlige forskjellen mellom det levende vannet han selv rådet over, og vannet i Jakobs brønn («dette vannet»). Han framhever at de virker forskjellig.

«Dette vannet» – og alt annet vann av samme slag – slukker tørsten bare for en tid. Men det vannet Jesus kan og vil gi den som ber ham, slukker tørsten for all evighet.

Og ikke bare det: Dette vannet blir i den som drikker det («i ham»), et kildevell, «en kilde med vann som veller fram til evig liv». Det vil si at vannet i denne indre kilden uavlatelig strømmer fram og slik stadig kommer på ny, og at følgen av dette er et evig liv.

Den som har en kilde med slikt vann i seg, vil aldri mer komme til å tørste, fordi han til enhver tid har i og hos seg det som tilfredsstiller behovet hans. Hva slags behov det er, ser vi av det som til slutt sies om hva denne indre kilden fører til: et evig liv av og i Gud. Det er altså et åndelig vann som er ment her, et vann som tilfredsstiller sjelens

åndelige behov, menneskets lengsel etter fellesskap med den levende Gud.

Men hva mener så Jesus med dette «levende vann»? Enkelte fortolkere har tenkt på Jesu ord som det vederkvegende Guds ord (3,34). Men bildet av rennende vann passer ikke til det, og det måtte dessuten være umulig for kvinnen å forstå Jesu ord ut fra det vannet han talte til henne om.

Enda mindre mulig er det å forstå det åndelige vannet om Jesus selv, slik andre fortolkere gjør; bortsett fra at bildet av flytende vann ikke passer, skiller Jesus jo seg selv som giver fra gaven han gir.

Snarere kunne en da tenke på Ånden som den virkende årsak til et nytt, evig liv, slik atter andre fortolkere gjør. Det kunne nok passe med at Jesus her bruker framtidsformen «vil gi». Men saken er at det i v. 10 er tale om et vann Jesus allerede nå kunne og ville gi den som ba ham om det, mens han først etter sin opphøyelse kan gi Ånden (jf. 7,39; 15,26 og flere steder).

Atter andre fortolkere har derfor villet forstå det levende vannet Jesus rår over, om selve det nye, åndelige livet som blir gitt menneskene gjennom Jesu ord. Allerede i Det gamle testamente er vann brukt slik, som bilde på det åndelige livet, i den grad det byr seg fram for menneskene og tilfredsstiller deres lengsel etter fellesskap med Gud (jf. Jes 55,1; 58,11; 12,3; Sal 23,2; 42,2 og flere steder).

I så fall måtte en (med Goebel) skille mellom en meddelelse av liv som allerede kunne skje i Jesu kjøds dager (v. 10), og den meddelelsen av liv han lover for framtiden (v. 13 f.; 7,38). I framtiden, etter sin opphøyelse, vil han legge det sanne livets vann ned i sine troende som en selvstendig og selvvirkende livskilde i deres indre, nemlig i og ved at han gir den nye paktens Ånd. Men så lenge han vandret her på jorden, ga han selv stadig på ny de tørste sjelene livets vann gjennom sitt ord.

Det er unektelig noe tiltalende ved denne oppfatningen. Men når Jesus her uttrykkelig framhever at den indre kilden fører til «evig liv», synes det likevel å peke i en annen retning. Da ville det sikkert være bedre å tenke på «nåde og sannhet» (1,14), slik gamle Meyer gjør.

Men best tenker en utvilsomt på den levende erkjennelsen av sannheten om og fra Gud som nådens og frelsens Gud, og om Jesus som den enbårne Sønn og som gaven fra Guds kjærlighet til men-

neskeslekten (jf. 17,3, der erkjennelsen av Gud og Jesus er nevnt som forutsetning for å få del i det evige liv).

Selvsagt er Ånden også virksom i og gjennom Jesu forkynnelse, slik han er i og gjennom alt Guds ord, og også i Jesu kjøds dager kunne en få Ånden ved bønn (Luk 11,13), slik som under den gamle pakt. Men som barnekårets og gjenfødelsens Ånd i full nytestamentlig forstand kan Ånden først være til stede og virksom etter at Jesus er herliggjort (jf. 7,39).

V. 15. Kvinnen er så bundet i sin materielle oppfatning av Jesu ord at hun ikke legger merke til vinket til forståelse som ligger i det betydningsfulle uttrykket «til evig liv». Hun kjenner ennå ikke sjelens dypeste tørst og kan derfor ikke forstå den billedlige talen om det «levende vann».

Hun hører bare om et vann med den underfulle egenskapen at det slukker all tørst for bestandig, og ber da helt troskyldig og naivt om å få dette vannet, så hun kan slippe å tørste mer og også slippe strevet med å gå den ikke helt korte veien til Jakobs brønn.

Nå er rollene byttet om: Nå ber hun ham om vann og gjør altså så langt det Jesus oppfordret henne til i v. 10, men uten ennå å kjenne Guds gave eller vite hvem det var som talte med henne.

> «[16]Han sier til henne: Gå og rop på mannen din, og kom så hit. [17]Kvinnen svarte: Jeg har ingen mann. Jesus sa til henne: Med rette sa du: Jeg har ingen mann! [18]For du har hatt fem menn, og den du nå har, er ikke din mann. Der talte du sant. [19]Kvinnen sier til ham: Herre, jeg ser at du er en profet! [20]Våre fedre tilba på dette fjellet, og dere sier at Jerusalem er stedet hvor en bør tilbe.»

Kvinnens ord i v. 15 gjorde det klart at hun ikke kjente noen åndelig trang. Derfor slår Jesus nå inn på en ny vei. Når han ber henne gå og rope på mannen sin og så komme tilbake med ham, har han sikkert hatt til hensikt å røre ved det såre punktet i livet hennes. Slik ville han vekke skyldfølelsen i henne og dermed føre henne til å erkjenne sin åndelige trang.

Det er i alle fall det inntrykket en umiddelbart får når en leser v. 16 i sammenheng med det som fortelles i de to neste versene. En må da anta at Jesus allerede i det øyeblikket han ba kvinnen om dette, hadde fått et umiddelbart kjennskap fra Gud til hvordan det sto til både med hennes tidligere og hennes nåværende liv. Også ellers viser han jo at

han har fått slik overnaturlig, profetisk viten der det hadde betydning for hans kallsgjerning (jf. 1,47 f.).

Uten tvil har kvinnen følt seg rammet av Jesu ord, men hun prøver likevel, som en godt kan forstå, først å slippe unna en åpen syndserkjennelse med den bare halvsanne erklæringen: «Jeg har ingen mann» (v. 17a). Men «Jesus griper dypere» (Meyer). Med en viss ironi innrømmer han at svaret hennes har sin riktighet, og at det altså er sant det hun sa, at hun ikke har noen mann (v. 17b).

Men samtidig legger han (v. 18) fram i detalj hele hennes syndige livshistorie og viser henne dermed at han kjente både hennes tidligere og hennes nåværende forhold da han ba henne rope på «mannen sin», og at svaret hennes bare helt ytre stemte med fakta.

Ettersom den mannen hun nå levde med, er stilt i motsetning til hennes fem tidligere menn, må vi anta at hun virkelig har vært gift med disse fem, mens hun nå levde i et forhold som også etter loven var utillatelig. Jesus sier ikke noe her om hennes tidligere ekteskap var blitt oppløst ved at ektefellene døde (jf. Matt 22,25 f.), eller delvis ved skilsmisse.

Men av kvinnens ord i v. 29 («alt det jeg har gjort») synes det temmelig klart å gå fram at det ikke har vært uten synd fra hennes side at ekteskapene hennes så raskt har avløst hverandre. I alle fall lever hun nå sammen med en mann uten å være gift med ham. Og ettersom den mannen hun nå lever med, ikke er hennes lovlige ektefelle, var det noe sant i svaret hennes (v. 17b).

Denne utilslørte avsløringen av livet hennes – slik det allerede lenge hadde vitnet om utøylet sanselighet og lettsindighet, og nå var rett ut usedelig – treffer henne så sterkt at hun nå bekjenner for den fremmede mannen at hun virkelig er det han har anklaget henne for å være. Det gjør hun når hun (v. 19) bryter ut: «Herre, jeg ser at du er en profet!», altså en mann som Gud har utrustet med høyere viten.

Like etter at hun på denne måten har tilstått sin synd, legger hun imidlertid (v. 20) fram for Jesus det århundregamle stridsspørsmålet mellom jøder og samaritanere om det rette stedet å tilbe Gud. Det skal neppe forstås slik som enkelte fortolkere gjør, at skyldfølelsen hennes nå er vakt så sterkt at hun ber om å få vite hvor hun rettelig skal søke Gud for å be om tilgivelse for sitt syndige liv.

Jesu svar i de neste versene synes ikke å passe særlig godt til det, og ordene hennes her viser heller ikke på noen måte at det er noe slikt som ligger henne på hjertet. Av Jesu svar må en snarere kunne slutte at hennes åndelige interesse er blitt satt i bevegelse ved samværet med en profet; også det hun sier i v. 25, viser jo at hun tross sitt syndige levesett ikke har vært helt fremmed for de åndelige spørsmålene.

Men hennes åndelige interesse er åpenbart ennå mest av teoretisk art. Derfor legger hun nå fram for denne profeten det gamle stridsspørsmålet om det rette stedet for gudsdyrkelsen; og kanskje har hun samtidig villet bringe en annen sak på bane for å slippe unna at forholdene i livet hennes ble drøftet nærmere.

Med «dette fjellet» peker hun på Garisim. Ved foten av det ligger Jakobs brønn, og der hadde samaritanerne på Nehemjas tid bygd seg et eget tempel for å dyrke Herren. Dette templet ble riktignok ødelagt av makkabeerfyrsten Johannes Hyrkanus i året 129 f.Kr. og ble ikke senere bygd opp igjen; men stedet var fremdeles hellig for samaritanerne. Ja, ennå i våre dager holder de kummerlige restene av dette folket sine høytider (tre ganger i året) på toppen av Garisim.

Og når kvinnen sier «våre fedre», kan hun bare ha ment de tidligere samaritanerne fra Nehemjas tid av. Det går også fram av det trykksterke «dere», som jo må forstås om jødene som det folket Jesus tilhørte. Det er stilt i motsetning til «våre» og viser dermed at hun med «våre fedre» ikke kan ha tenkt på israelittene fra Abrahams og Jakobs tid, slik enkelte fortolkere har ment.

> «[21]Jesus sier til henne: Tro meg, kvinne! Den time kommer da dere verken skal tilbe Faderen på dette fjell eller i Jerusalem. [22]Dere tilber det dere ikke kjenner. Vi tilber det vi kjenner, for frelsen kommer fra jødene. [23]Men den time kommer, og er nå, da de sanne tilbedere skal tilbe Faderen i ånd og sannhet. For det er slike tilbedere Faderen vil ha. [24]Gud er ånd, og de som tilber ham, må tilbe i ånd og sannhet. [25]Kvinnen sier til ham: Jeg vet at Messias kommer – han som kalles Kristus. Når han kommer, skal han forkynne oss alt. [26]Jesus sier til henne: Jeg er det, jeg som taler med deg.»

V. 21. Med kjærlighetens tålmodighet svarer Jesus kvinnen på spørsmålet hennes. Han framholder at spørsmålet hun har reist, snart vil miste all betydning, og at det eneste som gjelder for alle mennesker,

enten de er jøder eller samaritanere, er det indre, personlige forholdet til Gud.

Siden hun har erkjent Jesus som profet, kan han med full rett begynne svaret med å kreve at hun skal «tro» ham på hans ord, det vil si være overbevist om at det han nå vil si henne, er sannhet, selv om det er noe helt nytt for henne: Den time (= tid) kommer da dere (det vil si dere samaritanere) ikke lenger skal tilbe på dette fjellet, uten at dere av den grunn må søke til gudstjenesten i Jerusalem.

Den Gud samaritanerne skal tilbe i framtiden, kaller Jesus her «Faderen». Han taler da ut fra hvordan de samaritanerne som blir omvendt i framtiden, vil se det: Da vil de ha lært Gud å kjenne som Far. Dermed er det samtidig antydet hvorfor tilbedelsen av Gud i framtiden ikke lenger kan være bundet til et bestemt sted.

Alle som får del i Guds rike, skal kjenne og tilhøre Faderen, og til ham har de fri adgang på ethvert sted og til enhver tid. Men med disse ordene har ikke Jesus ment å erklære begge former for gudsdyrkelse, den jødiske og den samaritanske, for like verdiløse, slik det kunne ligge nær for den samaritanske kvinnen å tro. Det viser han i v. 22.

V. 22. Her vender han seg fra den framtiden han nettopp har varslet, til nåtiden og den motsetningen mellom de to folkene som fremdeles består. Han tilkjenner jødene den store fordelen å ha et sant kjennskap til Gud, noe samaritanerne ikke hadde. Forskjellen mellom de to folkene dreier seg i virkeligheten om noe langt viktigere enn hvor tilbedelsen skal skje; den gjelder selve gjenstanden for tilbedelsen, den Gud de tilber.

Når det heter «det dere ikke kjenner» og «det vi kjenner», menes den de tilber, men han er nettopp bare betegnet som gjenstand for tilbedelse. For samaritanerne er det de tilber, noe skjult og ukjent. For jødene derimot er det noe velkjent – og til dem regner Jesus seg overfor den samaritanske kvinnen, ikke bare nasjonalt, men også i sin gudstro.

Forutsetningen for disse ordene av Jesus er tydeligvis at Gud, den sanne Gud, bare kan kjennes i den grad han selv gir seg til kjenne eller åpenbarer seg. Derfor er erkjennelsen av Gud bare sann så langt den svarer til det trinnet den guddommelige åpenbaringen til enhver tid har nådd. Den blir til ikke-kjennskap når en vilkårlig stenger seg ute fra den videre og mer framskredne åpenbaringen som foreligger.

Ved bare å godta Mosebøkene som hellig skrift hadde samaritanerne på vilkårlig vis skilt ut en del av de hellige skriftene som Guds selvåpenbaring for sitt folk var nedlagt i. Dermed hadde de stengt seg selv ute fra Guds videre åpenbaring gjennom profetene og de andre skriftene, og altså fra den mer fullkomne erkjennelsen av Gud som en kunne ha den gangen.

Heller ikke jødene hadde ennå det helt fullkomne kjennskapet til Gud som Jesus nettopp var kommet for å gi (jf. 1,17). Derfor kan Jesus også i 7,28 kalle deres gudserkjennelse ikke-kjennskap, i den grad de i vantro avviste åpenbaringen i ham – enda han her sier om dem at de kjenner Gud.

Så lenge åpenbaringen i Kristus ennå ikke var blitt Israel til del – og det var den jo bare så vidt begynt å bli – gjelder det at jødene tilber «det de kjenner». For dette folket, som godtok alle den gamle paktens hellige skrifter, hadde i dem kilden til en erkjennelse av Gud som hadde holdt tritt med hans selvåpenbaring så langt den hittil var nådd.

Når spørsmålet da er om det er jødene eller samaritanerne som nå har den sanne tro og dermed den rette gudsdyrkelsen, kan Jesus ikke annet enn tilkjenne jødene denne fordelen for den nåværende tid.

Som ytterligere begrunnelse peker han så i den siste setningen i verset på Israels særegne stilling og bestemmelse i frelseshistorien: Det er fra dette folket «frelsen» etter Guds rådslutning skal gå ut til hele verden – det vil si frelsen i den messianske tid, som også samaritanerne ventet på.

Nettopp fordi dette var Israels bestemmelse, har Gud forberedt dette folket på at frelsen skulle bli virkeliggjort i dets midte. Det gjorde han ved å gi det del i den forholdsvis fullkomne åpenbaringen som ble avsluttet ved profetene og de andre gammeltestamentlige skriftene – og den avslutningen godtok ikke samaritanerne. Derfor kan det også sies at jødene nå kjenner det de tilber, og tilber det de kjenner.

V. 23. I dette verset framholder Jesus at den fordelen jødene ble tilkjent i v. 22, tross sin store betydning bare er forbigående. I motsetning («men») til den forskjellen mellom de to folkene som fremdeles består, viser han igjen til den framtiden han allerede forutsa i v. 21.

Når han til ordene «den time kommer» føyer «og er nå», lar han oss forstå at denne framtiden i en viss forstand kan sies allerede å være

nåtid. Selvsagt vil han ikke med disse tilføyde ordene ta tilbake det han hadde sagt, at den nye tilbedelsen ennå ligger foran.

Meningen må derfor være denne: Selv om tiden for den nye tilbedelsen, som først kan begynne etter at frelsesverket er fullbyrdet, ennå ligger foran, kan den likevel sies å være kommet allerede, ettersom Frelseren selv allerede er til stede og har begynt arbeidet med å oppdra sine troende til den.

Om denne nye tilbedelsen sies det da her at den består i at «de sanne tilbedere», det vil si de tilbederne som i sannhet fortjener å kalles det (jf. utlegningen av 1,9), tilber Gud som sin Far, som de alltid har fri og ubegrenset adgang til, og at de tilber ham «i ånd og sannhet» – først da blir de «sanne tilbedere».

Uttrykket «i ånd» står tydeligvis i motsetning til den bundetheten til templet i Jerusalem som har vært til nå, og overhodet til enhver begrensning til et bestemt sted. Derfor kan «ånd» her bare forstås om menneskets ånd, og den er da betegnet som den sfæren eller det stedet der denne tilbedelsen foregår.

Men på den andre siden står ordet «ånd» her uten artikkel og uten noen annen nærmere bestemmelse (for eksempel «sin ånd»). Derfor skal vi ikke tenke på det enkelte menneskets ånd, men helt generelt på det usynlige indre som er felles for alle mennesker. Med uttrykket «i ånd» er da all bundethet til «kjødet» utelukket: til det ytre og sanselige, til ytre, sanselige seremonier og skikker eller til en bestemt tid og et bestemt sted.

Men bare en slik tilbedelse av Gud som Faderen og «i ånd» er nå også en tilbedelse «i sannhet», det vil si en sann tilbedelse, en tilbedelse som svarer til hva tilbedelse egentlig er, nemlig ved at den svarer til gjenstanden for tilbedelsen, til Guds eget vesen (jf. v. 24). Denne bestemmelsen uttrykker da motsetningen både til samaritanernes usanne og til jødenes relativt sanne gudsdyrkelse.

Men her kunne en nå spørre om Gud på sin side også tillater syndige mennesker å komme i et slikt forhold til ham at de kan nærme seg ham på denne måten, «i ånd og sannhet». Det er nok for å møte en slik betenkelighet at Jesus i siste setning av verset begrunner sine ord: «For det er slike tilbedere Faderen vil ha.» Gud ikke bare tillater en slik tilbedelse; han ønsker tvert imot selv en slik tilbedelse, og bare en slik.

V. 24. Til slutt begrunner Jesus det han har sagt om den sanne tilbedelsen som snart skal begynne, ved å framholde en sannhet som både samaritanere og jøder kjente godt: «Gud er ånd». Formelt har vi her en lignende bestemmelse av Guds vesen som i 1 Joh 1,5 («Gud er lys») og 4,8 («Gud er kjærlighet»).

Allerede i Det gamle testamente finner vi på forskjellige måter uttalt den sannheten at Gud etter sin natur er et ulegemlig og oversanselig vesen, uavhengig av tid og rom og ubegrenset av dem, og nettopp derfor kan være umiddelbart nær alle som søker ham (jf. 1 Kong 8,27; Jes 66,1; Jer 23,23–24 og flere steder)[4].

Og i virkeligheten var heller ikke slutningen Jesus trekker av denne sannheten i andre halvdel av verset – at «de som tilber ham, må tilbe i ånd og sannhet» – noe helt ukjent under den gamle pakt. Mange steder hos profetene og i salmene framholdes det jo at ytre gudsdyrkelse ikke har noe verd i Guds øyne hvis hjertet er langt borte fra ham (jf. Jes 1,11 ff.; Am 5,21 ff.[5] Sal 40,7 f.; 50,7 ff.; 51,18 f. og flere steder).

Likevel kan en si at de siste ordene i verset inneholder noe nytt, noe som først hører den nye pakt til. Etter sammenhengen med det foregående får de nemlig den betydningen at det fra nå av skal komme en tilbedelse preget av en «åndelighet» som helt og fullt svarer til at Gud i sitt vesen er ånd.

Hittil var selv de oppriktig troendes tilbedelse av Gud bundet til ytre former som bare hadde symbolsk verdi. Men fra nå av skal tilbedelsen av Gud «i ånd» bli en helt gjennomført, salig virkelighet for alle sanne tilbedere, jøder og ikke-jøder, og dermed skal all slags bundethet til ytre former opphøre.

Det er selvsagt ikke dermed sagt at de sanne tilbedernes tilbedelse av Gud overhodet ikke lenger skal komme til uttrykk i ytre former. At tilbedelsen skal foregå i den rene innerlighetens sfære, innebærer riktignok at den ikke lenger skal være bundet til eller avhengig av noen ytre form (bestemte tider og steder eller ytre handlinger), og at den i gitte tilfeller også kan unnvære enhver ytre form.

Men det utelukker ikke at mennesket, som lever sitt liv i legemet, både for sin egen del og av hensyn til den felles tilbedelsen i menig-

[4] Trykket har «Jer 31,3»; rettet til det stedet Odland trolig mente.
[5] Trykket har «Am 5,20 ff.»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

heten må bruke også ytre former for å fullbyrde hjertets indre tilbedelse.

Det Jesu ord her utelukker, er bare en gudsdyrkelse som anser slike former for nødvendige i den forstand at Gud ikke kan søkes og finnes uten gjennom dem, eller at bruken av ytre former er det vesentlige eller hovedsaken ved gudstjenesten. Likeledes inneholder Jesu ord her en dom over ethvert syn som vil begrense gudsdyrkelsen til bestemte tider eller bestemte steder.

V. 25–26. Kvinnen har uten tvil bare halvveis forstått Jesu mektige profetord. Hun aner likevel, etter alt å dømme, at det er gjennombruddet av den messianske tid han har varslet.

Også samaritanerne hadde, på grunnlag av de fem Mosebøkene og vel særlig 5 Mos 18,15 ff., en forventning om Messias, selv om de brukte et annet navn på ham de ventet. Som etterkommer av Josef skulle han gjenopprette Israels rike og fornye gudsdyrkelsen på Garisim, altså i hovedsak opptre som reformator av gudslivet og som profetisk lærer.

Slik ser vi også at kvinnen helst tenkte seg ham, siden hun føyer til: «han skal forkynne oss alt», det vil si alt som hittil har vært uklart for oss om den rette gudsdyrkelsen. Når evangelisten lar henne bruke det jødisk-arameiske Messias-navnet, er jo ingenting naturligere enn at dette navnet også har vært kjent blant samaritanerne, og at kvinnen har brukt nettopp dette navnet i svaret til den jødiske profeten.

I disse siste ordene hennes ser Jesus uttrykk for en riktignok ennå uklar, men likevel oppriktig følelse av trang og lengsel etter at Messias skal komme. Derfor nøler han heller ikke (v. 26) med å gi seg til kjenne for henne som Messias, den Messias hun håpet på, og sier henne dermed rett ut hvem og hva den jøden var som nettopp nå talte med henne.

Overfor jødene var Jesus svært tilbakeholden med å kalle seg Messias, åpenbart for en stor del fordi han der alltid måtte frykte at det ble misforstått politisk (jf. 6,15). Men overfor samaritanere behøvde han ikke å frykte en slik misforståelse. Av v. 29 ser vi at kvinnen i virkeligheten allerede nå var tilbøyelig til å se Jesus som Messias, og kanskje ville hun også ha sagt det, hvis ikke samtalen var blitt avbrutt da disiplene kom tilbake fra byen (jf. v. 27 ff.).

2 c. Jesus og disiplene ved Jakobs brønn (4,27–38)

«[27]I det samme kom disiplene hans, og de undret seg over at han talte med en kvinne. Likevel spurte ingen: Hva vil du henne? eller: Hvorfor taler du med henne? [28]Kvinnen lot da vannkrukken sin stå og gikk inn i byen. Og hun sa til folket der: [29]Kom og se en mann som har sagt meg alt det jeg har gjort! Han skulle vel ikke være Messias? [30]De dro da ut fra byen og kom til ham. [31]I mellomtiden sa disiplene til ham: Rabbi, et!»

V. 27. At disiplene undret seg over at Jesus talte med en kvinne, forstår vi ut fra det vi vet om hvordan de jødiske skriftlærde tenkte. De fant det upassende at en mann snakket med en kvinne på åpen gate, og særlig gjaldt det som uverdig for en rabbi å innlate seg med en kvinne om spørsmål som gjaldt loven.

Men disiplene hadde ærefrykt for sin store mester og var visse på at han ikke ville gjøre noe slikt uten god grunn. Derfor våget de ikke å gi uttrykk for undringen sin overfor ham, ikke engang som et spørsmål. Spørsmålet de holdt tilbake, er dobbelt: «Hva vil du henne» – han kunne jo tenkes å ha bedt henne om en tjeneste – «eller, hvis du ikke har villet be henne om noe: hvorfor taler du da med henne?»

V. 28–31. Disiplene kom og avbrøt samtalen hennes med Jesus. Da lar hun vannkrukken bli stående der hun hadde satt den. Hun glemmer helt det egentlige ærendet sitt ved brønnen og skynder seg tilbake til byen for å fortelle det merkelige som hadde hendt henne, og for å få andre med seg ut dit Jesus var. De i byen som hun treffer, skal selv komme og se det hun har sett: et menneske som har sagt henne alt hun har gjort.

Det som hadde gjort sterkest inntrykk på henne, var altså at Jesus på en underfull måte kjente livet hennes; nettopp slik hadde han rammet samvittigheten hennes og vakt skyldfølelsen hos henne. Men nettopp derfor synes hun også det er tenkelig at han kan være den Messias de ventet. Likevel synes det henne altfor stort til at hun riktig kan tro det, og derfor våger hun bare å stille spørsmålet beskjedent og tvilende: «Han skulle vel ikke være Messias?» Uten tvil har hun brukt atskillig flere ord enn de evangelisten bruker når han her kort gjengir vitnesbyrdet hennes.

I alle fall ble følgen, som vi ser av v. 30, at innbyggerne i Sykar dro ut av byen i stort antall for å se Jesus. Det var neppe bare av nysgjerrig-

het. Det var nok mest fordi de i større eller mindre grad var fylt av en virkelig forventning om Messias, slik det ser ut til å gå fram av v. 39 ff. Mens sykarittene nå var på vei ut til Jesus, oppfordrer disiplene ham (v. 31) til å ete av maten de hadde med.

> «[32]Men han sa til dem: Jeg har mat å ete som dere ikke vet om! [33]Disiplene sa da seg imellom: Kan noen ha brakt mat til ham? [34]Jesus sier til dem: Min mat er å gjøre hans vilje som har sendt meg, og å fullføre hans gjerning. [35]Sier ikke dere at det ennå er fire måneder, og så kommer høsten? Se, jeg sier dere: Løft deres øyne og se markene, de er alt hvite til høst! [36]Den som høster, får lønn, og han samler inn grøde til evig liv, for at både den som sår og den som høster, kan glede seg sammen. [37]For her er det et sant ord at én sår og en annen høster. [38]Jeg har sendt dere ut for å høste det dere ikke har arbeidet med. Andre har arbeidet, og dere er kommet inn i deres arbeid.»

V. 32–33. Jesus avviser oppfordringen fra disiplene. Han føler ikke lenger sult og trenger ikke nå den maten de hadde kjøpt i byen etter hans egen anmodning. Han selv – i grunnteksten har «jeg» sterkt ettertrykk, i motsetning til «dere» – «har mat å ete som dere ikke vet om».

Fortolkerne mener vanligvis at Jesus her sikter til samtalen med kvinnen, i den forstand at den har gitt ham åndelig metthet og styrke, en vederkvegelse som nå fylte sjelen hans helt, så han i øyeblikket ikke følte behov for mat i vanlig forstand. Og v. 34 viser uten tvil at den legemlige maten her er for Jesus et bilde på noe åndelig som gir sjelen vederkvegelse og styrke.

Likevel synes det temmelig vilkårlig å la presensuttrykket «jeg har mat å ete» vise til noe som allerede hadde skjedd. Dessuten er det vel i seg selv langt mer naturlig å forstå denne maten, som han visste at han hadde å ete, som et bilde på noe som forestår: en mat han nå ser foran seg og snart vil kunne ete. Da må vi knytte disse ordene til det v. 30 fortalte om de mange sykarittene som han ser nærme seg i det fjerne.

Mer bestemt taler Jesus her om oppgaven som møter ham når sykarittene kommer – å forkynne evangeliet for dem – som en mat han har foran seg. Den gjør at han ikke føler behov for å spise av maten disiplene hadde tatt med.

Som det er lett å forstå, skjønner ikke disiplene dette ordet hans; de visste vel ennå ikke noe om folkemengden som nærmet seg. Men det kan sikkert ikke ha gått dem forbi at ordet hadde en dypere mening. Det ser ut til å gå fram av at de ikke sa noe til Jesus, men bare kastet fram spørsmålet seg imellom om noen skulle ha brakt ham mat mens de var borte. Men selve formen på spørsmålet («Kan noen …?») viser at de selv finner denne forklaringen svært usannsynlig.

V. 34. Så tyder Jesus selv ordet sitt for dem og sier hva slags mat han ser foran seg. Grunnteksten sier ikke nøyaktig «min mat», som om meningen skulle være at han slett ikke trenger legemlig føde, men «for meg er det mat» (å gjøre Guds vilje osv.). Det sies altså bare at det å utføre Guds vilje er et middel til vederkvegelse og styrke for ham. Det kan i gitte tilfeller erstatte den jordiske maten også for hans legemlige liv, og i dette tilfellet «metter» det sjelen hans slik at de legemlige behovene blir helt fortrengt.

Med «Guds vilje» skal vi her ikke forstå Guds vilje som en generell moralsk norm. Gud betegnes jo som den som har sendt ham (til verden), og det viser at det gjelder det særlige oppdraget Gud har betrodd ham, frelsesverket.

Til det hørte på denne tiden først og fremst å forkynne den guddommelige sannhet, slik han allerede hadde gjort overfor kvinnen, og slik han snart skulle få anledning til å gjøre overfor sykarittene, som Gud så uventet førte i møte med ham. Og når han føyer ordene «og å fullføre hans gjerning» til uttrykket «å gjøre hans vilje», kan det vel ikke være tvil om at «hans gjerning» (det vil si det verket Gud har overlatt ham) saklig sett betyr det samme som «hans vilje».

Men hvordan skal vi da forstå at det her er tale om «å fullføre» dette verket? Ut fra hele sammenhengen må vi sikkert anta at Jesus sikter til den delen av Guds vilje som ennå lå foran ham ved denne anledningen, nemlig å forkynne evangeliet for innbyggerne i Sykar. Det han allerede hadde gjort av Guds vilje i samtalen med kvinnen, ser han bare som begynnelsen på det verket Gud hadde gitt ham å gjøre i Samaria, og som det nå er hans oppgave å fullføre.

Ordet «hans» foran «gjerning» har sterkt ettertrykk i grunnteksten. Det understreker at det å fullføre verket er mat for ham både til sjel og legeme nettopp fordi det er Gud som har gitt ham verket å

utføre. Det er alltid hans oppgave og innerste lyst å utføre fullt og helt det Gud overlater ham å gjøre, og slik også her.

V. 35. Jesus sier her til disiplene sine hva slags gjerning fra Gud han har talt om. Samtidig viser han dem (i v. 36) at det også for dem åpner seg utsikt til en stor oppgave når sykarittene kommer.

Igjen stiller Jesus, som i v. 32, seg selv og sin tenkemåte i skarp motsetning til måten disiplene ser tingene på. Og igjen er det synlige, som de er bundet til, et bilde på det åndelige og usynlige som fyller sjelen hans. Men her henter han bildet fra kornmarkene. Gjennom dem er sykarittene nettopp på vei til ham, villige til å tro.

Allerede det ettertrykkelige «jeg» («Se, jeg sier dere») antyder at han ser på de grønne åkrene med andre øyne enn disiplene. De så bare kornmarker som trengte fire måneder til før de kunne høstes, mens han så noe helt annet der. Han oppfordrer dem også til å se med hans øyne: Han ser lyse, skinnende åkrer som allerede er modne for høsten.

Når det heter «Sier ikke dere at det ennå er fire måneder osv.», behøver det ikke å bety at disiplene hadde talt om de fire månedene på veien fra byen. Presensformen «sier» peker heller på et uttrykk som de, i likhet med andre, pleide å bruke på den tiden av året da dette hendte.

Av uttrykket «fire måneder» kan vi ellers omtrent slutte oss til når på året Jesus reiste gjennom Samaria. Såingen foregikk (og foregår fremdeles) i Israels land i oktober og november, innhøstingen i april og mai. Vanligvis antar man at oppholdet i Samaria var en gang i desember. Men det kan vel spørres om vi ikke her skal tenke på hveteåkrer. Hveten ble høstet to til tre uker senere enn byggen, altså omkring midten av mai, og i så fall fant reisen kanskje sted omkring midten av januar.

V. 36. Ifølge de siste ordene i v. 35 (om de åndelige kornmarkene som Jesus oppfordret disiplene sine til å se på som allerede modne til høsting) lå selve høsten ennå foran dem. Når det her tales om «den som høster», kan det derfor åpenbart bare være tenkt på høstarbeidet som ennå forestår, og som altså hører fremtiden til.

Ut fra sammenhengen kan vi da gjengi uttrykket «den som høster» med «den som en gang skal utføre denne innhøstingen», det vil si den som skal føre Sykars åndelige grøde (de troende sykarittene, eller

samaritanerne generelt) inn i Guds rike. Vi har altså her ikke en allmenn sentens, slik det kan se ut ved første øyekast. Det viser seg til overmål ved at det uttrykkelig sies at høstmannen samler inn grøde «til evig liv».

Men hvem sikter så Jesus til med «den som høster»? Som vi ser av andre halvdel av verset, skiller han her mellom høstmann og såmann. Overalt ellers ser han på sin jordiske gjerning som et såmannsarbeid, og derfor har han uten tvil ment seg selv med «den som sår». Det kan altså ikke være seg selv han har kalt høstmann.

Det bekreftes også av at Jesus ennå ikke hadde forkynt evangeliet for sykarittene. Den gjerningen han nå skulle utføre blant dem – og som han avbrøt allerede etter to dagers opphold – kan han umulig ha sett på som et høstarbeid, i motsetning til et såmannsarbeid som var gjort før.

Er altså Jesus såmannen, kan det med høstmannen bare være tenkt på disiplene, som skal høste inn frukten av det han har sådd. Og nettopp fordi innhøstingen er deres arbeid, har Jesus (i v. 35) oppfordret dem til å se ut over markene og legge merke til at de allerede er modne til høst; som fremtidige høstfolk skal de være seg bevisst at høsten er nær. Til denne oppfordringen knytter han straks i dette verset en oppmuntring: Han viser til hvor lykkelig det høstarbeidet er som er forbeholdt dem.

For høstmannen arbeider ikke bare i håp og med blikket vendt mot fremtiden, slik såmannen må gjøre. Hans lykkelige gjerning er å høste inn utbyttet av såmannens møysommelige arbeid. Han «får lønn» (med en gang), nemlig ved at han «samler inn grøde til evig liv». Det vil si at når han samler inn grøden – når de troende menneskesjelene føres inn i Guds rike – fører det med seg evig liv for dem. Dette er den salige delen av arbeidet for Guds rike, og den får høstmannen, til forskjell fra såmannen.

Såmannen har hatt det tunge og inntil videre ulønnede arbeidet med å få sjelene til å ta imot såkornet, Guds ord. Entallsformen «den som høster» står her, som ofte ellers, i generell betydning eller som betegnelse for en kategori. Den utelukker altså ikke at Jesus i virkeligheten har tenkt på disiplene som høstfolk.

Hensiktssetningen («for at») viser hvorfor Gud har ordnet det slik at høstmannen får det lykkelige arbeidet å samle inn grøde til evig liv.

Guds hensikt er at «både den som sår» (og som for lenge siden har gjort sitt arbeid) «og den som høster, kan glede seg sammen».

Med «sammen» er det her sikkert ikke ment at begge gleder seg på samme tid. Det følger jo av seg selv, for det gjelder her gleden over og ved innhøstingen, og i sammenhengen ville det være helt uten betydning å framheve det særskilt. Det «sammen» skal uttrykke, er heller selve fellesskapet i gleden, enda arbeidet er forskjellig: at begge gleder seg, den ene ikke uten den andre.

Ifølge grunnteksten ligger ettertrykket her likevel ikke på såmannen, som om meningen var at såmannens glede skal komme i tillegg til høstmannens, som er selvsagt. Tanken er heller at Gud har ordnet det slik at det finnes en høstmann som er en annen enn såmannen, for at også han skal få glede seg, og det sammen med såmannen.

Såmannen (Jesus) ville glede seg over høsten også om det ikke fantes noen høstmann ved siden av ham og han selv måtte høste. Såmannen har jo selv gjort det grunnleggende arbeidet med hardt strev, og vi må også tenke oss ham som eieren av kornet. Men skulle han også gjøre høstmannens arbeid, var det ingen andre til å dele høstgleden med ham; da måtte han glede seg alene.

Men nå har Gud ordnet det slik at det finnes en høstmann som er en annen enn såmannen. Dermed får såmannen anledning til å glede seg sammen med en annen; han får noen å dele gleden med, og slik vokser og øker også hans egen glede (i alt vesentlig slik også Goebel).

V. 37. I den siste setningen i v. 36 hadde Jesus gjort et klart skille mellom såmann og høstmann. Nå begrunner han skillet: Det kjente ordet «at én sår og en annen høster» er «her» – det vil si i det tilfellet Jesus hadde framstilt i bilder – «sant», altså treffende.

Ellers gjelder dette ordet tilfeller der, som B. Weiss uttrykker det, «en blir frarøvet frukten av sitt arbeid (Mika 6,15; Job 31,8), og andre nyter den på urettferdig vis (Matt 25,24)». I det tilfellet Jesus her taler om, passer ordet utmerket, fordi personene er forskjellige, slik arbeidet er forskjellig. Jesus har måttet nøye seg med å strø ut såkornet, mens disiplene skal få høste inn frukten.

V. 38. Jesus bruker her ordtaket han har sitert, direkte på forholdet mellom disiplene og ham selv. Det ettertrykkelige «jeg» framhever ham som den som svarer til «den som sår» i v. 37, mot det like ettertrykkelige «dere», som svarer til «den som høster».

Når Jesus her sier «Jeg har sendt dere ut» (og i den siste setningen «dere er kommet inn»), er det åpenbart fordi han profetisk foregriper det som skal komme. I ånden ser han allerede for seg den tiden da ordtaket i v. 37 først skulle bli virkelig oppfylt og slik vise seg å holde stikk.

Men dermed ligger det også nær at han her ikke bare tenker på innhøstingen blant samaritanerne, men på hele det fremtidige arbeidet til disiplene, både blant jøder, blant samaritanere og i den store hedenske verden. Med sitt såmannsarbeid tenker han da på hele sitt jordiske livsverk i ord, handling og lidelse, og altså også på korsdøden som lå foran ham, grunnlaget for verdens frelse (jf. 3,14 f.).

Når Jesus ellers sier at det er «andre» som har arbeidet (det vil si gjort såmannsarbeidet), og at disiplene «er kommet inn i deres arbeid» (nemlig for å fortsette og fullføre det), er dette flertallsuttrykket valgt som motsetning til «dere». Det gjelder her ikke hvem som har gjort såmannsarbeidet, men bare at det ikke er disiplene selv, men andre før dem, som har gjort det. Men ut fra hele sammenhengen kan det neppe være tvil om at «andre» her betyr Jesus alene.

Riktignok har flere fortolkere ment at det i tillegg til Jesus også er tenkt på døperen, eller dessuten på profetene, «som har vært med på å så ut såkornet til det evige liv». Men en slik forståelse, bemerker B. Weiss, tar bare finheten bort fra det allmenne uttrykket, som er valgt med hensikt. Og i virkeligheten er det ikke noe i veien for å forstå «andre» som et såkalt kategoriflertall (om denne bruken av flertallsformen også der det bare er tenkt på én, jf. min fortolkning av Matt 27,44).

2 d. Jesus og samaritanerne (4,39–42)

> «[39]Det var mange av samaritanerne fra denne byen som trodde på Jesus på grunn av kvinnens ord da hun vitnet: Han har sagt meg alt det jeg har gjort. [40]Da nå samaritanerne kom til ham, ba de ham å bli hos dem. Og han ble der to dager. [41]Og mange flere kom til tro på grunn av hans ord. [42]Og de sa til kvinnen: Nå tror vi ikke lenger på grunn av det du sa. For nå har vi selv hørt, og vi vet at han i sannhet er verdens frelser.»

Her tar evangelisten igjen opp tråden i fortellingen om Jesus og samaritanerne. For å forklare det han hadde fortalt i v. 30, nevner han først

den åndelige virkningen kvinnens ord (jf. v. 29) hadde hatt på mange av hennes bysbarn.

Ved hennes vitnesbyrd om at Jesus hadde sagt henne alt hun hadde gjort, var de kommet til en foreløpig tro på ham som Messias. Det forutsetter at hun også har fortalt dem at han selv hadde sagt at han var den store de ventet på. At de la i vei til Jesus på grunn av det kvinnen sa, hadde evangelisten allerede fortalt i v. 30. Derfor kan han i v. 40 gå rett over til å fortelle om at de kom til Jesus, og om det som skjedde da.

Troen som kvinnens ord hadde vakt hos dem, viste seg i at de ba ham bli hos dem. Han gjorde som de ba, og ble hos dem to hele dager, men heller ikke lenger.

Hva Jesus gjorde blant dem, sies det ingenting om her. Evangelisten nevner (v. 41) bare resultatet, og det på to måter: både i omfang («mange flere» enn de som var kommet ut til ham) og i dybde, det vil si med hensyn til hva slags tro det var (de trodde «på grunn av hans ord»).

Forskjellen i troens art kommer klart fram i det de sier i v. 42. Troen deres er ikke lenger bare annenhånds tro, men en tro som bygger på egen personlig erfaring: «Vi har selv hørt» (ham), og derfor «vet vi at han i sannhet er verdens frelser».

Denne bekjennelsen deres om Jesus svarte helt til det han hadde gjort. Denne jøden hadde innlatt seg med samaritanere og vakt troen på seg som Messias hos dem, uten å fornekte at hans eget folk hadde et fortrinn i frelseshistorien. Og i det lå nettopp at han var og ville være frelser ikke bare for Israel, men for hele verden.

Ellers skal bare én ting føyes til. Flere kritikere har ment at det som fortelles i dette kapitlet om at Jesus virket i Samaria, skulle stride mot hans ord i Matt 10,5 og 15,24. Men vurderer en saken uten forutinntatthet, holder denne meningen åpenbart ikke.

Ifølge fortellingen her hos Johannes hadde Jesus ikke tatt sikte på noen virksomhet i Samaria. Han så seg bare ført av Guds styrelse og kalt til å vitne om seg selv som verdens frelser også her. I virkeligheten svarer hans forhold til sykarittene helt til det han gjorde overfor den kanaaneiske kvinnen. Til tross for grunnsetningen han hadde uttalt i Matt 15,24, svarte han hennes troende bønn og lot henne få oppleve det store underet at datteren ble helbredet.

3 a. Jesus forlater Sykar og kommer til Galilea (4,43–45)

> «[43]Men etter de to dagene dro han derfra til Galilea. [44]For Jesus selv vitnet at en profet blir ikke aktet på sitt eget hjemsted. [45]Da han nå kom til Galilea, tok galileerne imot ham, fordi de hadde sett alt det han hadde gjort i Jerusalem på høytiden. For også de var kommet til høytiden.»

Når evangelisten her igjen gjør oppmerksom på at Jesu opphold i Sykar varte to dager, vil han vel antyde hvor kort og forbigående dette oppholdet var. Samtidig ser det ut til at han også har villet peke på noe mer: Ved å forlate Samaria etter bare to dager har Jesus i handling latt disiplene forstå det han allerede hadde sagt dem med ord (v. 35 ff.). Tiden for innhøstingen var ennå ikke inne, og hans egen oppgave var ikke å være høstmann, men bare å utføre det møysommelige såmannsarbeidet.

Forklaringen evangelisten gir i v. 44 på at Jesus nå forlot Sykar for å dra til Galilea, taler nokså tydelig for at dette er tanken hans i v. 43: «For Jesus selv vitnet at en profet blir ikke aktet på sitt eget hjemsted.»

Det sies ikke her at Jesus sa dette ordet ved denne anledningen eller på den videre reisen. Det er heller evangelisten selv som her vil forklare hvorfor Jesus straks reiste videre til Galilea. Det gjør han ved å minne om at Jesus ved en eller annen anledning hadde sagt dette ordet på grunnlag av noe han hadde opplevd (legg merke til «vitnet»). Etter all sannsynlighet sikter han da til det vi leser i Matt 13,57 med parallellene. Der fortelles det at Jesus sa dette ordet da han var blitt uvennlig mottatt i hjembyen Nasaret.

For «hjemsted» har grunnteksten et ord som egentlig betyr «fedrenested», og som kan brukes både om «fedreneby» og om «fedreneland». I sammenhengen har det bare vært tale om landskaper (Judea, Samaria og Galilea). Derfor kan det i dette verset ikke gjelde Nasaret, men bare hjemstedet hans i videre forstand – nærmere bestemt det landskapet som kunne kalles hans hjemsted.

På den annen side behøver ikke det greske ordet å bety byen eller landet der en er født; det kan også brukes om stedet der en har vokst opp fra barndommen av og har sitt hjem (jf. Luk 4,16). Jesu

«hjemsted» i dette verset kan derfor bare være Galilea, og ikke Judea, som enkelte fortolkere merkelig nok har ment.

Jesus forlot Samaria og dro til Galilea etter et så kort opphold. Når evangelisten forklarer det ved å anføre et ord Jesus hadde sagt ved en annen anledning – at «en profet blir ikke aktet (mer nøyaktig: har ikke ære, det vil si anerkjennelse) på sitt hjemsted» – synes han ikke å kunne mene noe annet enn dette: Jesus forlater Samaria, der han hadde fått så overraskende stor anerkjennelse, for å ta opp det harde og møysommelige såmannsarbeidet på lite mottakelig jord i Galilea, der han etter vanlig gang ikke kunne vente å få slik ære.

Riktignok forteller evangelisten i v. 45 at galileerne tok vennlig imot Jesus da han kom. Men grunnen evangelisten oppgir for den vennlige mottakelsen, viser at de ikke var så villige til å tro som sykarittene hadde vist seg å være. Den skyldtes bare at de ved den siste påskefesten hadde sett hans mange undergjerninger i Jerusalem med egne øyne.

Åpenbart har de da ventet å få se lignende tegn også her i Galilea, slik det ligger i selve naturen til en tro som bare søker under. Men det var ikke den anerkjennelsen Jesus måtte ønske seg. Ellers skal omtalen av hvordan galileerne tok imot Jesus, vel først og fremst forberede det som fortelles videre: at en kongelig embetsmann kom til Jesus og ba ham om hjelp ved et under.

3 b. Det andre underet i Kana (4,46–54)

«[46]Han kom igjen til Kana i Galilea, der hvor han hadde gjort vann
til vin. Og i Kapernaum var det en kongelig embetsmann som hadde
en sønn som var syk. [47]Da han fikk høre at Jesus var kommet fra
Judea til Galilea, gikk han av sted til ham og ba ham om å komme
ned og helbrede sønnen hans, for han var døden nær. [48]Jesus sa
da til ham: Dersom dere ikke ser tegn og under, vil dere ikke tro.
[49]Kongens mann sier til ham: Herre, kom ned før barnet mitt dør!
[50]Jesus sier til ham: Gå hjem, din sønn lever! Mannen trodde det
ordet Jesus sa til ham, og gikk. [51]Allerede mens han var på hjemvei-
en, kom hans tjenere ham i møte og fortalte at gutten hans levde.
[52]Han spurte dem da om den timen da det var blitt bedre med ham.
De sa til ham: I går ved den sjuende time forlot feberen ham. [53]Faren
skjønte da at det var ved den samme timen da Jesus sa til ham: Din

sønn lever! Og han trodde, han selv og hele hans hus. [54]Dette andre tegnet gjorde Jesus da han var kommet fra Judea til Galilea.»

V. 46–47. Her minner evangelisten først om at Jesus allerede hadde vist sin makt til å gjøre under i Kana (2,1–11) da han forrige gang kom tilbake fra Judea. Nå var det i det samme Kana han gjorde det eneste tegnet som vårt evangelium forteller om fra denne hjemkomsten til Galilea.

Hvordan eller hvorfor Jesus nettopp kom til Kana denne gangen, sies ikke. Men her fikk han snart oppleve at noen krevde et nytt under av ham. En kongelig embetsmann bodde i Kapernaum og hadde en syk sønn.

Med «kongelig embetsmann» menes en embetsmann hos Galileas hersker, landsfyrsten Herodes Antipas, som folket ofte kalte «konge» (jf. min fortolkning av Matt 2,22; 14,9; Mark 6,14.23). Da ryktet om at Jesus var kommet tilbake, nådde ham, dro han til Kana og ba Jesus komme «ned» (til Kapernaum, som ligger ved Gennesaretsjøen) og helbrede den syke, som var døden nær. Som det går fram av v. 48, var denne kongelige embetsmannen ikke hedning, men en jøde fra Galilea.

V. 48. Jesus svarer på mannens bønn med en skarp irettesettelse av den mirakelsyke troen som allerede hadde vist seg hos galileerne, og som også hadde ført embetsmannen til ham. Han regner mannen med blant andre som ham (legg merke til «dere») og ser ham altså som representant for det samme sinnelaget som galileerne hadde vist da de tok imot Jesus etter hjemkomsten.

En slik undertro er ikke nok i Jesu øyne (jf. 2,22 ff.; 3,2.11). Undrene skulle jo bare være tegn på at det var ved ham den lovede frelsen skulle bli virkeliggjort. Troen skulle altså ikke være rettet mot ham som undergjører, men mot ham som frelser.

V. 49–50. Mannen sier ikke imot Jesus, men lar seg heller ikke frarøve mot og tillit. Han bøyer seg under tukten, men i sin hjertekval gjentar han inntrengende bønnen om hjelp, viss på at om bare Jesus kommer tidsnok til Kapernaum, vil han avverge barnets død. Så setter Jesus ham på en avgjørende trosprøve (v. 50).

Riktignok oppfyller han ikke bønnen om å gå med ham til Kapernaum, men han imøtekommer likevel det bønnen innerst inne gjaldt, ved å forsikre ham om at sønnen er helbredet. Og mannen viste seg

å bestå prøven: «Mannen trodde det ordet Jesus sa til ham.» I troens lydighet fulgte han også straks Jesu oppfordring om å gå hjem, uten å ha sett noe og uten å få undergjøreren med seg.

Han har altså ikke forstått dette ordet fra Jesus bare som et uttrykk for at Jesus var viss på at barnet ikke ville dø, men komme gjennom faren. Han forstår det, slik det også åpenbart var ment, som et utsagn om at dødsfaren nå er overvunnet og barnet gitt tilbake til livet.

Etter ordlyden kunne ordet riktignok forstås slik at Jesus bare forteller at han i samme øyeblikk på underfullt vis hadde fått vite hva som hadde skjedd i Kapernaum. Men ordet er Jesu svar på den engstelige farens inntrengende bønn for barnets liv, og da har vi utvilsomt rett til å finne noe mer i det. Det betyr sikkert at Jesus har hørt bønnen hans og selv har virket barnets helbredelse. Han har da bedt sin himmelske Far og fått den kraften som trengtes (jf. utlegningen av 1,51).

Ut fra sammenhengen virker Jesus denne gangen åpenbart på avstand fordi han ville oppdra mannen. Nettopp slik ville han sette troen hans på prøve for å gjøre den dypere og fastere. På Jesu ord alene skal mannen være like viss på at sønnen er helbredet, som om han hadde sett det skje for øynene sine.

At Jesus virkelig nådde det han ville, viste seg ved at mannen ikke lenger holdt fast på bønnen «Herre, kom ned», men uten innvendinger gikk av sted hjem. Men så ble også hans betingelsesløse tro kronet på det herligste, som vi ser av det som fortelles i de følgende versene.

V. 51–53. Han var allerede på hjemveien til Kapernaum og altså ikke lenger i Kana da tjenerne hans møtte ham og fortalte at barnet var utenfor livsfare. Da han så (v. 52) spurte dem når det var blitt bedre med gutten, fikk han høre at feberen hadde forlatt ham dagen før «ved den sjuende time», det vil si klokken ett om ettermiddagen (om tidsregningen i vårt evangelium, se utlegningen av 1,39). «I går» er her sagt ut fra jødisk tankegang, der den nye dagen begynner ved solnedgang dagen før.

Av det tjenerne fortalte, skjønte han (v. 53) at helbredelsen hadde funnet sted nettopp på den tiden da Jesus sa det ordet som han hadde trodd uten å se. Følgen var at han «trodde» (egentlig «ble troende»). Det vil si: Den troen på Jesu ord som han allerede hadde fått, ble ikke

bare kraftig styrket, men også fordypet til den rette troen på Jesus som Messias.

Uten tvil skal dette «Og han trodde» minne om det som ble sagt i 2,11 om hvordan Jesu første tegn virket på disiplene hans, som jo allerede før trodde på Jesus (jf. utlegningen av det stedet). At evangelisten mener dette, bekreftes av at han i

V. 54 uttrykkelig kaller dette nye tegnet «dette andre tegnet» som Jesus gjorde «da han var kommet fra Judea til Galilea». Dermed peker han helt umiskjennelig tilbake til undergjerningen i 2,1–11 som det første tegnet Jesus gjorde. Det første tegnet skjedde i den samme byen Kana som dette andre tegnet i Galilea, og begge ganger etter at han var kommet tilbake fra Judea.

Kanskje har Godet rett når han antar at evangelisten med bemerkningen i dette verset har villet holde de to hjemkomstene fra Judea til Galilea fra hverandre. Han ville da hindre en feilaktig oppfatning som lett kunne oppstå på grunnlag av Matt 4,12 og Mark 1,14 (jf. utlegningen av 3,24). I alle fall avslutter evangelisten med dette tilbakeblikket det andre hovedavsnittet i framstillingen av hvordan Jesus vitnet om seg selv, på samme måte som han med 2,11 avsluttet det første hovedavsnittet av evangeliets første hoveddel.

En hel rekke nyere bibelforskere har ellers, i likhet med Irenæus, villet se denne fortellingen som den samme som fortellingen om helbredelsen av offiserens tjener i Kapernaum (Matt 8,5 ff.; Luk 7,2 ff.). Noen gir da den synoptiske, andre den johanneiske fortellingen forrang. Men denne oppfatningen må, mildt sagt, kalles svært usannsynlig. Riktignok er det i begge tilfeller tale om at en syk i Kapernaum ble helbredet på avstand. Men på alle andre punkter er de to hendelsene helt forskjellige.

I fortellingen hos synoptikerne ligger poenget i at en hedning gjør jødene til skamme ved sin store tro, mens det hos Johannes er tale om en mann av jødisk ætt. Hos Johannes er Jesus i Kana, hos synoptikerne i Kapernaum. Hos Johannes hører vi om en sønn, hos synoptikerne om en tjener. Hos Johannes vil faren ha Jesus med seg hjem; hos synoptikerne vil offiseren nettopp ikke at Jesus skal gjøre seg bryet med å komme til huset hans.

Til slutt skal det bare bemerkes at også den historiske situasjonen er helt forskjellig i de to fortellingene. Johannes setter dette underet

til tiden like etter at Jesus var kommet tilbake til Galilea, altså til den aller første begynnelsen av hans offentlige virksomhet der. Synoptikerne setter derimot helbredelsen av offiserens tjener til et tidspunkt da Jesus allerede sto midt i sin gjerning i Galilea.

Jesu offentlige virksomhet, tredje avsnitt (kap. 5–12)

Jesu offentlige virksomhet, tredje avsnitt (kap. 5–12)

Jesus, menneskenes liv og lys, i kamp med den vantro jødedommen.

Vårt evangelium forteller at de nyvunne disiplene fulgte Jesus gjennom Samaria til Galilea. Sammenholder vi det med Matt 4,18 ff. (Mark 1,16 ff.), går det fram at de to brødreparene i disippelkretsen for en tid tok opp igjen sitt gamle yrke som fiskere etter at de var kommet dit. Kanskje levde da Jesus selv også stille og tilbaketrukket og ventet på et vink fra sin himmelske Far om å begynne sin mer omfattende virksomhet som Messias der.

Om alt dette forteller vårt evangelium ingenting, og heller ikke om selve Jesu virksomhet i Galilea fram til den gangen han opptrer der i 6,1 ff. Dette kjente jo leserne godt nok fra de synoptiske evangeliene, og det hadde heller ingen egentlig betydning for evangeliets formål. Derfor kan evangelisten i 5,1 gå rett over til å fortelle om ting som i tid ligger atskillig senere enn det som er fortalt i kap. 4, men som nettopp var særlig egnet til å tjene formålet hans.

Som vi har sett, har han i 1,19–2,11 skildret hvordan Jesus ble ført inn i verden ved døperens vitnesbyrd og ved sitt eget vitnesbyrd om seg selv i ord og gjerning for den avgrensede kretsen av de første disiplene. Deretter har han i 2,12–4,54 fortalt om begynnelsen på Jesu offentlige vitnesbyrd om seg selv. Samtidig har han der pekt på at det ved siden av troen som brøt fram og vokste, allerede hadde vist seg de første spirene til motstand og vantro.

I det nye avsnittet, som begynner med kap. 5, fortsetter Jesus å vitne om seg selv, og det slik at vitnesbyrdet særlig knytter seg til begrepene «liv» og «lys». Her får vi derfor i en viss grad en nærmere utfoldelse av prologens fjerde vers: «I ham var liv, og livet var menneskenes lys.»

Men her ser vi ham samtidig stå overfor en sterk motstand, særlig fra folkets ledere i Jerusalem. Denne motstanden skjerpet seg trinn for trinn til den største skarphet og til det avgjørende bruddet. Dermed får vi i dette avsnittet også en nærmere utfoldelse av det som var antydet i prologens femte vers om mørkets kamp mot lyset, og særlig av det som var sagt rett ut i v. 10 f.: at verden ikke kjente ham, og at hans egne ikke tok imot ham.

Likevel lar evangelisten det også skinne igjennom at det tross all motstand og fiendskap fantes noen som tok imot ham i tro, og hvordan denne troen ble styrket og fordypet.

I kap. 5 og 6 viser han først hvordan det kommer til en krise, først i Judea og noe senere også i Galilea. Men denne krisen måtte naturlig nok få en annen form i Judea enn i Galilea. I Judea hadde Jesus særlig med folkets ledere å gjøre, og deres motstand steg straks til åpent dødsfiendskap. I Galilea derimot «slo massens halvtro om til vantro» (B. Weiss).

1 a. Selve underet (5,1–9)

> «[1]Etter dette var det en av jødenes høytider, og Jesus dro opp til Jerusalem. [2]Ved Saueporten i Jerusalem er det en dam som på hebraisk heter Betesda. Den har fem søyleganger. [3]I disse lå det en mengde syke, blinde, lamme, vanføre, som ventet på at vannet skulle bli satt i bevegelse. [4]For en engel steg fra tid til annen ned i dammen og rørte opp vannet. Den som da først steg ned etter at vannet var blitt opprørt, ble frisk, hva sykdom han så led av.»

V. 1. For «etter dette» har grunnteksten et uttrykk som svært ofte brukes uten å betegne noen umiddelbar tidsfølge, og slik er det åpenbart ment her, i betydningen «siden, en gang senere». Vi kan ikke si hvor lenge etter hjemkomsten til Galilea (4,45 ff.) denne reisen til Jerusalem fant sted, fordi vi ikke vet hvilken av jødenes høytider det her er tenkt på.

I nyere tid har mange fortolkere ment at det er purimfesten («loddenes fest»). Den ble feiret den 14. og 15. adar (i mars) til minne om at jødene i perserriket ble frelst fra den onde Hamans mordplaner, og forhistorien til den fortelles i Esters bok. En tenker da på den purimfesten som falt mellom Jesu reise gjennom Samaria (desember eller januar; jf. utlegningen av 4,35) og den påsken som omtales i 6,4, og som Jesus tilbrakte i Galilea.

Men det er ytterst usannsynlig at denne antakelsen er riktig. Purimfesten hadde i virkeligheten mer verdslig enn religiøs karakter, og den krevde heller ikke at en besøkte Jerusalem. Derfor er det vanskelig å forstå hvordan den skulle kunne være grunnen til at Jesus reiste dit. Langt rimeligere ville det være å tenke på en av de tre store høytidene og anta at evangelisten ikke nevner hvilken fest det var, fordi han bare vil si at det var i anledning av en fest at Jesus besøkte Jerusalem.

Det sies ingenting om at disiplene var med Jesus denne gangen. Men av det kan vi slett ikke slutte med noen sikkerhet at de – eller i alle fall noen av dem – ikke var med. Heller ikke i kap. 7 og 8 nevnes disiplene en eneste gang, og likevel viser 9,2 at evangelisten har forutsatt at de var til stede ved alt han i disse kapitlene forteller om hvordan Jesus opptrådte i Jerusalem på løvhyttefesten.

Slik er det også med fortellingen i 10,22 ff. om Jesus og jødene ved tempelvielsens fest og om hvordan Jesus reiste tilbake til Perea. Først av 11,8 får vi vite at disiplene også hadde vært sammen med ham ved denne festen.

V. 2–4. I de fire første versene av kap. 5 varierer teksten i de gamle avskriftene generelt temmelig mye på flere punkter, også her i v. 2. Likevel må vel den lesemåten som ligger til grunn for vår bibeloversettelse, regnes som den opprinnelige, og vi blir derfor stående ved den. Med «Saueporten» skal vi sikkert forstå den samme porten som har dette navnet i Neh 3,1.32; 12,39. Den lå litt nord for tempelplassen, i nærheten av den nåværende Stefansporten, og har vel fått navnet fordi sauene som skulle selges i byen, ble drevet inn gjennom denne porten.

I nærheten av denne porten var det en «dam» (egentlig et bade- eller svømmebasseng). Den var omgitt av søyleganger og het på hebraisk (det vil si arameisk) «Betesda», det betyr «Barmhjertighetens hus».

Opprinnelig skulle navnet åpenbart betegne de fem hallene som en barmhjertig stiftelse, altså en innretning av menneskelig barmhjertighet: Der kunne de syke som søkte helbredelse ved å bade i vannet i dammen, oppholde seg. Men med tiden gikk navnet over til å bli brukt om selve dammen med søylegangene omkring.

Presensformen «er» gir ikke grunn til å datere vårt evangelium til før Jerusalems ødeleggelse, slik enkelte har ment. Det lar seg ikke gjøre, som vist i innledningen. Presensformen kan godt forklares enten med at dammen med søylegangene var blitt spart da byen ble ødelagt, eller med at forfatteren her taler ut fra sin levende erindring.

Etter den topografiske opplysningen i v. 2 beskriver evangelisten i v. 3 situasjonen for det underet han vil fortelle om. I søylegangene lå en mengde syke med forskjellige plager; særlig nevnes «blinde, halte, visne»[1] (det vil si tæringssyke).

Det vi så leser i v. 4 i vår bibeloversettelse, må uten tvil ses som en forklarende tilføyelse fra en avskriver. Han har følt behov for å gjøre den svært knappe fortellingen mer forståelig, og særlig det den syke sier i v. 7. Her skal det bare så vidt nevnes at v. 4 blant annet mangler både i de to gamle håndskriftene Vaticanus og Sinaiticus og i de eldste syriske og egyptiske oversettelsene, og at teksten i dette verset dessuten er overlevert svært forskjellig, både i de greske håndskriftene og i de oversettelsene som har tatt med tilføyelsen.

I virkeligheten er det heller ikke forståelig at noen skulle finne på å utelate disse ordene hvis de hørte til den opprinnelige teksten. De inneholder jo ikke noe som skulle stride mot den tenkemåten som rådde i det 2. og 3. århundre. Riktignok kjenner allerede Tertullian tilføyelsen, men ellers nevnes den først av greske kirkefedre i det 4. århundre. Zahn har antatt at v. 4 er et bruddstykke av Papias' verk, og at det altså er kommet derfra inn i vårt evangelium.

> «[5]Det var en mann der som hadde vært syk i trettiåtte år. [6]Jesus så ham ligge der, og visste at han hadde vært syk i lang tid. Han sa da til ham: Vil du bli frisk? [7]Den syke svarte ham: Herre, jeg har ingen til å kaste meg ut i dammen når vannet blir opprørt. Og i det samme jeg kommer, stiger en annen ned før meg. [8]Da sier Jesus til ham: Stå opp, ta båren din og gå! [9]Og straks ble mannen frisk, og han tok båren sin og gikk. Men det var sabbat den dagen.»

[1]NB har «blinde, lamme, vanføre».

V. 5–6. Den lange tiden mannen hadde vært syk, nevnes vel ikke for å framheve hvor vanskelig sykdommen måtte være å helbrede, eller hvor stort et under som skulle til. Den nevnes heller for å forklare hvorfor Jesu medfølelse gjaldt nettopp denne syke framfor alle de andre. Hvordan Jesus kunne vite at sykdommen hadde vart så lenge (v. 6), sies ikke. Men evangelisten sier ellers alltid tydelig fra når det gjelder overnaturlig viten, og derfor må vi her sikkert tenke oss at Jesus har fått vite det på helt naturlig vis, kanskje ved at den syke selv fortalte det.

Det var jo selvsagt at den syke gjerne ville få helsen tilbake. Derfor kunne han ikke forstå Jesu spørsmål «Vil du bli frisk?» annerledes enn at den fremmede mannen visste at han kunne hjelpe. Og spørsmålet skulle sikkert nettopp vekke en lengselsfull forventning hos den syke: at den som spurte slik, også var i stand til å hjelpe ham på en eller annen måte.

V. 7. At Jesu spørsmål virkelig har nådd sin hensikt, går fram allerede av den respektfulle tiltalen «Herre». Det går også fram av hvordan den syke skildrer sin forlatte og hjelpeløse stilling, for det må sikkert forstås som et uttrykk for hans nyvakte håp og som en bønn om hjelp, riktignok ikke uttalt rett ut.

Det som her sies om vannets bevegelse, skal vel forklares med at det har vært en kilde i dammen som sprang med mellomrom, slik at vannet til visse tider sprudlet opp en stund. Det gjaldt da – i alle fall etter det folk mente – å komme ned i dammen mens vannet ennå var «opprørt». Vi kan vel anta at det fra hver av de fem søylegangene førte en trapp – kanskje ikke særlig bred – ned til vannet, slik at flere på en gang kunne få et bad mens vannet ennå var i bevegelse.

Som en ser, feller ikke evangelisten noen dom over om denne folketroen var begrunnet eller ikke, og han sier heller ikke noe om hva som satte vannet i bevegelse.

Zahn har ellers svært treffende pekt på at det verken står her eller kan ha vært evangelistens mening at de syke ventet å bli helbredet straks ved ett enkelt bad, og aller minst at noen syk med en gang ble frisk ved ett enkelt bad. Evangelisten «ville jo da ha latt leserne sine lese mellom linjene om underfulle helbredelser som hverdagslige virkninger av naturen, uten at en troende og bedende undergjører var

med. Ved sin mengde og letthet ville de ha stilt hele Jesu virksomhet med under i skyggen (se derimot 9,32; 15,24).»

V. 8–9. Jesus har forstått forventningen og bønnen som lå i det den syke sa. Derfor byr han ham å stå opp, ta båren sin og gå (jf. Matt 9,6; Mark 2,11). Følgen er at mannen straks ble frisk og var i stand til å gjøre som Jesus hadde sagt: «Han tok båren sin og gikk.»

Først til slutt føyer evangelisten til bemerkningen at «det var sabbat den dagen». Det gjør han åpenbart for å knytte an til fortellingen om sammenstøtet mellom Jesus og folkets ledere, som ble følgen av denne helbredelsen. Men at denne omstendigheten først nevnes her til slutt, viser at den etter evangelistens mening var uten betydning for selve hendelsen han har fortalt om.

Dermed er det også klart at flere fortolkere tar feil når de har ment at Jesus med vilje hadde valgt nettopp sabbaten til å gjøre dette underet, for samtidig å kunne framstille seg som herre over sabbaten eller for å framkalle det sammenstøtet som fulgte. Helbredelsen var i virkeligheten en handling av umiddelbar medlidenhet med en ulykkelig mann.

Med sitt blikk, som kjenner hjertene, hadde Jesus sikkert oppdaget den rette åndelige mottakeligheten hos ham. En helt annen sak er at Jesus ved den riktignok i praksis har vist hvordan han forsto sabbatsbudet, i motsetning til fariseernes og de skriftlærdes forståelse.

1 b. Folkets ledere beskylder Jesus for sabbatsbrudd og gudsbespottelse (5,10–18)

«[10]Judeerne sa da til ham som var blitt helbredet: Det er sabbat, og du har ikke lov til å bære båren. [11]Men han svarte dem: Han som gjorde meg frisk, sa til meg: Ta båren din og gå! [12]De spurte ham: Hvem er den mannen som sa til deg: Ta den og gå? [13]Men han som var blitt helbredet, visste ikke hvem det var. For Jesus hadde trukket seg tilbake, da det var mye folk til stede. [14]Senere fant Jesus mannen i templet og sa til ham: Se, du er blitt frisk. Synd ikke mer, for at ikke noe verre skal hende deg. [15]Mannen gikk bort, og han fortalte til judeerne at det var Jesus som hadde gjort ham frisk. [16]Og derfor forfulgte judeerne Jesus, fordi han gjorde dette på en sabbat.»

V. 10–13. Som i 1,19 og 2,18 står «jødene» også her som betegnelse for folkets offisielle ledere. I v. 33 vises det tilbake til 1,19, og derfor gjelder det sikkert medlemmer av Rådet. Nærmere bestemt dreier det seg om fariseiske skriftlærde i Rådet. Det ser ut til å gå fram av v. 39, som ikke passer så godt på de saddukeiske yppersteprestene. De refser mannen, som er på vei hjem og bærer den lette båren sin, for å vanhellige sabbaten (jf. 2 Mos 20,10; Jer 17,21 f.).

Han unnskylder seg (v. 11) med å vise til den ukjente som hadde helbredet ham og samtidig befalt ham å ta båren sin og gå. Da vil de (v. 12) vite hvem det var som hadde forledet ham til å krenke sabbatsbudet med en slik befaling. Men (v. 13) det spørsmålet kan den helbredede ikke svare på. Straks etter at Jesus hadde sagt ordet som helbredet, hadde han nemlig gått bort for å unngå at de mange menneskene som var der, skulle stimle sammen. De ville sikkert ha hyllet ham larmende.

V. 14. En gang senere – hvor lenge etter, sies ikke – treffer Jesus den helbredede igjen i templet. Dit har vel takknemligheten mot Gud ført mannen. Jesus hadde sikkert ikke oppsøkt ham, men Guds styrelse førte dem sammen. Denne anledningen brukte han til å gi ham en advarsel som var viktig for hans videre liv under de nye kårene.

Av ordene «ikke mer» ser vi at advarselen gjelder det å fortsette eller ta opp igjen et tidligere syndeliv. Og fordi den er knyttet direkte til påminnelsen om at han nå var blitt frisk, er det klart at Jesus har sett den langvarige sykdommen hans som en straff fra Gud for et tidligere liv i en eller flere ytre synder. Men ut fra dette har vi ikke rett til alltid å slutte at et menneskes legemlige lidelser har en bestemt synd som årsak (se derimot Jesu ord i 9,3).

Her er det verken sagt eller antydet at Jesus denne gangen kjente mannens tidligere liv ved sin overnaturlige viten. Det er like tenkelig at han hadde forstått sammenhengen mellom sykdommen og et tidligere syndeliv gjennom samtalen med mannen – en samtale som selvsagt ikke er gjengitt fullt ut her.

I alle fall legger Jesus ham på hjertet at takkofferet han skal gi Gud for helbredelsen, er et fullstendig brudd med synden. Ellers vil han kalle en verre straff fra Gud ned over seg. Straffen måtte bli desto verre fordi skylden ville bli så mye større om han – etter å ha opplevd et så underfullt og helt ufortjent bevis på nåde – igjen ga seg over til

et liv i syndens tjeneste. Det ubestemte uttrykket «noe verre» gjelder vel ikke bare enda alvorligere timelige lidelser, men også – og først og fremst – tapet av den evige salighet.

V. 15–16. I tempelforgården kunne mannen lett få vite navnet på sin velgjører. Når han gikk av sted og meldte «jødene» at det var Jesus som hadde gjort ham frisk, var det åpenbart ikke for å skade Jesus. Han beskriver ham ikke som den som hadde forledet ham til å bryte sabbatsbudet, men som den som hadde gjort helbredelsens under.

Han har sikkert ment at han skyldte øvrigheten den opplysningen de hadde krevd, men som han før ikke hadde kunnet gi. Han har vel også tenkt at selve helbredelsen måtte gi Jesus en slik autoritet i øvrighetens øyne at deres betenkeligheter ville forsvinne.

Men (v. 16) meldingen hans førte bare til at rådsherrene fra da av «forfulgte Jesus», det vil si gikk med tanker om å få gjort slutt på virksomheten hans – «fordi han gjorde dette på en sabbat».

Uttrykksmåten i grunnteksten viser at de så det Jesus hadde gjort i dette ene tilfellet, som utslag av en fast handlemåte hos ham. Med «dette» peker grunnteksten også på mer enn helbredelsen, som i deres øyne var en krenkelse av den hellige dagen fordi den var gjort på en sabbat. Det gjelder også at han hadde forledet mannen til å bryte sabbatsbudet ved å bære båren sin. At fiendskapet førte til at jødene anklaget ham for sabbatsbrudd, sies ikke direkte, men vi skjønner det av v. 17.

> «[17]Men Jesus sa til dem: Min Far arbeider inntil nå, også jeg arbeider. [18]Derfor sto da judeerne ham enda mer etter livet, fordi han ikke bare brøt sabbaten, men også kalte Gud sin egen Far og gjorde seg selv lik Gud.»

V. 17. Evangelisten sier ikke ved hvilken anledning Jesus sa det korte, men innholdsrike ordet til «jødene» som gjengis i dette verset. Men uttrykket «svarte dem»[2] viser at han kort tid etter det som fortelles i v. 16, har truffet dem, og at de da har anklaget ham for å ha krenket sabbaten.

For å forsvare det han gjorde denne sabbaten, viser han da først og fremst til at hans Far «arbeider inntil nå». Ut fra sammenhengen

[2]NB har «sa til dem».

tenker han åpenbart på Guds hvile fra skaperverket, som Skriften begrunner det mosaiske sabbatsbudet med (1 Mos 2,2 f.; 2 Mos 20,11).

Men ifølge det samme vitnesbyrdet i Skriften betyr den slett ikke at Gud holdt opp med å virke. Den betyr bare at han gikk over til en ny virksomhet overfor den skapte verden, og om den sier Kristus her at den har fortsatt uavbrutt fram til denne stund.

For denne tanken kunne Jesus i virkeligheten regne med full tilslutning også fra motstanderne sine. Men har Gud vært virksom uten avbrudd fram til denne stund, altså også på sabbaten, så følger det noe av dette for sabbatshvilen han har pålagt sitt folk Israel, og som ifølge Skriften skal være et avbilde av hans hvile: Etter Guds tanke betyr den noe helt annet enn bare å være uvirksom. Den skal heller gi rom for et stadig fortsatt arbeid til beste for Guds sak.

Så føyer Jesus til: «også jeg arbeider», og stiller dermed sin virksomhet parallelt med Guds. Da har han åpenbart villet kalle helbredelsen han nettopp hadde gjort på sabbaten, et slikt arbeid – et arbeid som stemmer med den rette forståelsen av sabbatsbudet, og som bare med urette var blitt stemplet som stridende mot Guds vilje.

Men dette utsagnet gjelder selvsagt ikke bare det han gjorde denne sabbaten, men hele hans gjerning i kallet. Her kunne ordene «inntil nå» selvsagt ikke gjentas. Det er ikke, som i setningen før, tale om en virksomhet som har pågått fra verdens skapelse fram til denne stund, men om hans virke som menneske i jordelivet.

Når hans virke stilles parallelt med Guds uavbrutte virke, viser det likevel at også Jesu virke er tenkt som et stadig fortsatt arbeid, et arbeid som ikke kan avbrytes av sabbaten. Ved å virke slik handler han bare etter Faderens forbilde. Derfor vet han også at det han gjør, er helt uangripelig, fordi det stemmer fullt ut med Guds vilje.

Jesus forsvarer åpenbart handlemåten sin ut fra Moseloven, rett forstått. Da er det klart at han ikke mener å gjøre krav på en særrett for seg selv som Messias eller som Guds Sønn. Handlemåten hans er altså ikke et privilegium som bare tilkommer ham, men bare en oppfyllelse av Guds vilje slik den gjelder hvert enkelt medlem av folket som hadde fått loven av Gud.

«På denne måten skulle og kunne enhver israelitt … tenke om sabbaten og holde sabbaten hellig» (Zahn). Men i alle fall kunne han som visste at han sto i et enestående sønneforhold til Gud, ikke tenke og

handle annerledes. Som Sønnen har han alltid Faderens forbilde for øye og kan ikke annet enn la det bestemme alt han gjør.

V. 18. Jesu svar økte bare jødenes fiendskap, så de ble enda ivrigere etter å få ham ryddet av veien. De mente nemlig at han med dette svaret hadde vist to ting: Han brøt sabbaten – og det av prinsipp, som det går fram av grunnteksten – og han gjorde seg skyldig i gudsbespottelse, den største av alle dødssynder, ved at han «kalte Gud sin egen Far og gjorde seg selv lik Gud».

Meningen med disse ordene kan åpenbart ikke være at Jesus stilte seg selv på linje med Gud bare ved å kalle Gud sin Far. På den tiden hendte det nemlig ofte at den enkelte israelitt kalte Gud sin Far. Derfor kunne «jødene» umulig se noen gudsbespottelse eller likestilling med Gud bare i at Jesus kalte Gud sin Far.

Men av Jesu svar skjønte de at han nettopp i motsetning til dem hadde kalt Gud sin Far i en særlig forstand. Det skjønte de allerede av at han hadde sagt «min Far» og ikke «vår Far». «Vår Far» måtte jo synes å være det eneste naturlige i et utsagn som ville framheve grunntanken i sabbatsbudet, som gjaldt alle israelitter.

Men enda klarere måtte det synes dem at Jesus med «min Far» virkelig gjorde krav på å være Guds Sønn i en betydning der ingen andre kunne kalle seg det. For han hadde kalt Gud slik i samme åndedrag som han stilte sitt virke parallelt med Guds og dermed stilte seg på linje med Gud.

Det sies ingenting om at «jødene» denne gangen ga mordplanene sine direkte uttrykk med ord. Som Zahn riktig bemerker, er det vel lite sannsynlig, siden Jesus ikke på noe punkt i hele den følgende talen hentyder til det (annerledes i 7,19). For å forstå talen er det nok at de «i vred tone» har anklaget ham for sabbatsbrudd av prinsipp og for gudsbespottelse.

1 c. Jesu forsvar mot anklagen for sabbatsbrudd og gudsbespottelse (5,19–27)

Talen som gjengis her, faller i to deler. Først (v. 19–30) gjør Jesus nærmere rede for hvordan ordet i v. 17 om hans forhold til Gud skal forstås. Deretter (v. 31–47) viser han med hvilken rett han taler slik om seg selv. Formen bekrefter at denne inndelingen er riktig: Utsagnet som står først (v. 19a), gjentas i forkortet form i v. 30.

Når evangelisten her igjen, som i v. 17, innleder Jesu ord som et «svar», betyr det bare at det Jesus sier, var foranlediget eller framkalt av det som er fortalt i v. 18. Men heller ikke her sies det noe om tid eller sted. Fortellingen ser helt bort fra de ytre omstendighetene og vil bare gjengi innholdet av dette vitnesbyrdet Jesus ga om seg selv.

«Ellers finnes det aldri i vårt evangelium en sammenhengende tale av Jesus til jødene av et slikt omfang, uten avbrytelse av noe slag fra motstanderne» (Goebel). Derfor kan det ligge nær å anta, som flere fortolkere gjør, at vi her har en sammenfatning i hovedpunkter av det Jesus sa ved forskjellige anledninger i løpet av festen som svar på jødenes anklager. En kan jo lett tenke seg at det var atskillige ordskifter mellom ham og dem.

> «[19]Jesus svarte da og sa til dem: Sannelig, sannelig sier jeg dere: Sønnen kan ikke gjøre noe av seg selv, men bare det han ser Faderen gjøre. For det han gjør, det gjør Sønnen likeså. [20]For Faderen elsker Sønnen, og viser ham alt det han selv gjør. Og han skal vise ham større gjerninger enn disse, for at dere skal undre dere.»

V. 19. Som nevnt ovenfor vil Jesus gjøre nærmere rede for det han hadde sagt i v. 17 om sitt forhold til Gud, og da særlig om den uoppløselige sammenhengen mellom hans egen virksomhet og Guds. Han begynner med igjen å kalle seg «Sønnen», den som står i et enestående sønneforhold til Gud. Et slikt navn på seg selv inneholder alltid en begrunnelse: Nettopp fordi han står i et slikt sønneforhold til Gud og har sitt liv i det inderlige fellesskapet med Faderen, «kan han ikke gjøre noe av seg selv».

Å «gjøre noe av seg selv» er et ekte jødisk uttrykk. Det betyr å gjøre noe på eget initiativ eller av egen evne, i motsetning til å bli tilskyndet, satt i stand til eller gitt fullmakt til det av en annen.

Men utsagnet gjelder her Jesus nettopp som Guds Sønn. Da må «kan ikke» åpenbart bety en indre nødvendighet som ligger i selve sønneforholdet hans til Gud. Den utelukker helt – den gjør det moralsk umulig for ham – at han noen gang bare skulle følge sin egen vilje eller tanke og altså handle egenrådig eller uavhengig av Faderen.

De følgende ordene bestemmer nærmere dette absolutte avhengighetsforholdet mellom Sønnen og Faderen: «men bare det han ser Faderen gjøre». Nettopp som den han er, kan Sønnen umulig gjøre noe annet enn det han ved et indre, umiddelbart skue ser Faderen

gjøre. Men er Faderens virke, så langt Sønnen skuer det, forutsetningen for alt Sønnen gjør, så kan Sønnen umulig «gjøre noe av seg selv». Han handler alltid slik Faderens virke bestemmer.

Det Jesus har sagt om Sønnens ubetingede avhengighet av Faderen, blir så forklart og bekreftet videre i verset: «det han (Faderen) gjør, det gjør Sønnen likeså». Her skal vi legge merke til at det ikke heter «det han (Sønnen) ser ham (Faderen) gjøre», men «det Faderen gjør». Dermed er det nemlig antydet at setningen før ikke mente at Sønnen bare ser på Faderens virke utenfra og etterligner det som et forbilde. Tvert imot er det den inderligste virkelige sammenheng mellom Faderens virke og Sønnens.

Eller sagt på en annen måte: Sønnens absolutte avhengighet av Faderen setter også Sønnen i stand til å være redskapet for alt Faderen gjør i det frelsesverket som Sønnen jo nettopp er sendt til verden for. Meningen kan selvsagt ikke være at Sønnen gjør Faderens gjerninger én gang til, men bare at Faderen utfører alle sine gjerninger i frelsesverket gjennom Sønnen.

V. 20. Dette verset er knyttet til det foregående med et «for». Innholdet viser at det er ment som en begrunnelse eller videre forklaring av det nye i den siste setningen i v. 19. Her sies det nemlig hvordan det går til at Sønnen skuer Faderens virke og blir redskapet for det.

Faderens kjærlighet til Sønnen fører helt naturlig med seg at han ikke skjuler noe for Sønnen, men lar ham se («viser ham») alt det han selv gjør, og dermed setter ham i stand til å utføre det. Faderens gjerninger, som Sønnen får se, er altså det Faderen har i sinne og står i begrep med å gjøre – alt det han vil ha utført gjennom Sønnen.

Det er ikke det evige forholdet mellom Faderen og Sønnen det er tale om her. Jesus taler ut fra sine daværende kår som den som er blitt menneske, og det går klart fram av framtidsformen «skal vise» i neste setning.

Og når det sies at Faderen fra nå av vil vise Sønnen større gjerninger enn «disse», gjelder «disse» åpenbart helbredelsen som nettopp hadde funnet sted, og lignende under som Jesus allerede hadde gjort. Dermed er det samtidig sagt at også helbredelsen av den syke ved dammen Betesda var en gjerning Faderen hadde vist Sønnen og satt ham i stand til å utføre som hans redskap.

Hva slags «større gjerninger» Faderen vil vise ham, gjør Jesus rede for i v. 21–29. I dette verset føyer han bare til at Guds hensikt med å vise ham disse større gjerningene er at motstanderne hans skal «undre seg». Har de undret seg over at Jesus helbredet på sabbaten, skal de heretter få langt større grunn til å undre seg når de ser ham utføre de gjerningene Faderen vil utføre gjennom ham. At Jesus her sier «for at dere skal undre dere» og ikke «for at dere skal tro», forklares med at talen er rettet til vantro motstandere.

I grunnteksten har pronomenet «dere» sterkt ettertrykk: «dere som ikke vil erkjenne meg som Sønnen». Det sies ingenting om denne undringen vil føre til tro eller ikke – noe en slik undring nok kan gjøre. I alle fall skal de komme til å undre seg langt mer enn hittil.

> «[21]For likesom Faderen reiser opp de døde og gjør levende, slik gjør også Sønnen levende dem han vil. [22]For heller ikke dømmer Faderen noen, men har overgitt hele dommen til Sønnen, [23]for at alle skal ære Sønnen slik som de ærer Faderen. Den som ikke ærer Sønnen, ærer ikke Faderen, som har sendt ham.»

Med v. 21 går Jesus over til å vise hvilke «større gjerninger» han siktet til i v. 20. Han nevner først gjerningen å gjøre levende, men i forbindelse med den også gjerningen å dømme. Disse to virksomhetene hører uatskillelig sammen og er egentlig bare to sider av samme sak, for dommen fullbyrdes i virkeligheten nettopp ved at en får del i livet eller blir utelukket fra det.

Jesus taler om begge disse gjerningene helt til og med v. 29: først (v. 21–23) generelt, og deretter om de to særlige formene de har: For det første den åndelige levendegjørelsen her i tiden og dommen som er knyttet til den (v. 24–27), og for det andre den legemlige oppstandelsen ved tidens slutt og den ytterste dom (v. 28 f.).

V. 21. Jesus går her ut fra det som sto fast for enhver jøde som trodde på Skriften: Bare Gud kan vekke opp de døde og gjøre dem levende; det står i hans makt alene (jf. 5 Mos 32,39; 1 Sam 2,6; Hos 6,2; 13,14 og flere steder).

I det følgende er det tale om både en åndelig og en legemlig «levendegjørelse» som gjerninger av Sønnen. Derfor skal det helt generelle uttrykket i dette verset uten tvil forstås vidt, om en levendegjørelse som overvinner døden i alle dens former. Jesus skiller altså ikke her mellom legemlig og åndelig, timelig eller evig død. Han ser

alle disse formene av døden som en helhet, som én og samme dødstilstand som folder seg ut trinn for trinn. Fra den blir en i prinsippet fridd ut i og med den åndelige levendegjørelsen (jf. v. 24).

Men det Faderen formår og virker, det formår og virker også Sønnen. Ut fra sammenhengen er meningen at det å gjøre levende like mye er Sønnens gjerning som Faderens. Faderen overlater til Sønnen å utføre det han vil ha utført, og setter ham i stand til det. Sønnen er altså redskapet for Faderens virke: All levendegjørelse som Faderen virker, skjer ved Sønnen; eller sagt på en annen måte: Faderen gjør ikke levende uten ved Sønnen.

I utsagnet om Sønnen er ordene «dem han vil» føyd til. I utsagnet om Faderen manglet de, fordi det var selvsagt der. Tilføyelsen kan ikke ville tillegge Sønnen en selvstendig vilje overfor eller i motsetning til Faderens vilje. I v. 19 var det jo uttrykkelig sagt at Sønnen «ikke kan gjøre noe av seg selv» og altså er absolutt avhengig av Faderens vilje.

Her sies det bare at det som er selvsagt for Faderen, også gjelder Sønnen: Vil han gjøre noen levende, hvem det så er, så blir vedkommende gjort levende. Dermed er det også gitt at de Sønnen vil gjøre levende, ikke står i motsetning til dem Faderen vil gjøre levende, men til dem Sønnen ikke vil gjøre levende.

I den forstand inneholder denne tilføyelsen «en advarsel til menneskene om hvilken stilling de inntar til ham» (Schat Petersen). Den peker nemlig også på at alle de døde som Sønnen ikke gjør levende, blir i døden. I og med sin levendegjørende gjerning fullbyrder Sønnen altså også Guds dømmende vilje i hele dens omfang. At det virkelig er slik, blir også, som en bekreftelse av utsagnet her, sagt rett ut i

V. 22. Her sies det at Faderen (for sin del) heller ikke dømmer noen, men har overgitt «hele dommen» til Sønnen, det vil si dommen over alle som blir dømt. Med andre ord: Faderen, som all dom egentlig tilhører, utøver sin dømmende virksomhet bare gjennom Sønnen.

Det sies ikke når Faderen overga denne omfattende dommerfullmakten til Sønnen. Men uten tvil lå overdragelsen i at Sønnen ble sendt til verden. Riktignok ble ikke Sønnen sendt for å fullbyrde dom. Men ut fra sakens natur blir frelseren nødvendigvis også dommeren, ettersom frelsen er etisk betinget (jf. utlegningen av 3,17).

Ellers skal dommen her tas like vidt som levendegjørelsen i v. 21, slik at den omfatter begge formene som er nevnt ovenfor: både dommen her i tiden, som omtales direkte i v. 27, og dommen på den ytterste dag, som det tales om i v. 28 f.

V. 23. Her sies det hvorfor Gud overga hele dommen til Sønnen. Dermed er det i virkeligheten også sagt hvorfor Sønnen er redskapet for Faderens levendegjørende virksomhet, for dommen går jo nettopp ut på å avgjøre hvem som skal bli gjort levende, og hvem som ikke skal. Hensikten er at alle skal gi Sønnen samme ære som Faderen. Jesu motstandere hadde anklaget ham for gudsbespottelse fordi han stilte seg på linje med Gud. Jesus svarer på denne anklagen med å si at det nettopp er Guds vilje at Sønnen skal få guddommelig ære.

Han framhever ikke denne hensikten fra Gud så sterkt fordi han selv søker ære (jf. v. 41). Han vil heller advare jødene mot å synde mot Gud. De skal tenke på at de berøver Gud den ære som tilkommer ham, når de ikke ærer Sønnen. Det sies rett ut i andre halvdel av verset. Der oppgir Jesus også hvorfor en berøver Gud hans ære ved å nekte Sønnen ære: Sønnen er kommet som Guds utsending for å utføre de store gjerningene – å gjøre levende og å dømme – som hans redskap.

Mener motstanderne hans da at de kjemper for Guds ære ved å anklage ham for gudsbespottelse, skal de vite at de i virkeligheten vanærer Gud ved det.

> «[24]Sannelig, sannelig sier jeg dere: Den som hører mitt ord og tror ham som har sendt meg, han har evig liv. Han kommer ikke til dom, men er gått over fra døden til livet. [25]Sannelig, sannelig sier jeg dere: Den time kommer, og den er nå, da de døde skal høre Guds Sønns røst, og de som hører, skal leve. [26]For likesom Faderen har liv i seg selv, slik har han også gitt Sønnen å ha liv i seg selv. [27]Og han har gitt ham makt til å holde dom, fordi han er menneskesønn.»

V. 24. I de tre foregående versene hadde Jesus generelt tillagt seg selv gjerningene å gjøre levende og å dømme. Med dette verset går han over til å tale om de særlige formene av dem. Først (v. 24–26) gjelder talen den åndelige levendegjørelsen. Etter det han sier, er den betinget av at en hører Jesu ord i tro. For å få evig liv må for det første Jesu ord møte mennesket, slik at en lærer det å kjenne («den som hører mitt ord»). Men det er ikke nok. Hovedsaken er at en også tror det.

Men i stedet for å si «og tror meg» eller «tror mitt ord» sier han: «og tror ham som har sendt meg», det vil si lar seg overbevise om at det Gud sier (gjennom meg som sin utsending), er sant. Altså: Det som kreves, er at en ikke bare hører mitt ord, men også tar imot det som Guds ord. Og om den som tror Jesu ord på denne måten, heter det at han «har evig liv», altså at han allerede er gjort levende og nå har et liv som varer til evig tid.

Dermed følger det også at han deretter «ikke kommer til dom», en dom som først skulle avgjøre hans skjebne. Det som en dom skulle tilkjenne eller frakjenne ham, nemlig «livet», er jo allerede hans.

Riktignok skal han en gang, som alle andre, fram for Kristi domstol. Men han skal ikke da først få saken sin avgjort. Den dommen som allerede er felt her i tiden, i og med at han ble gjort levende, skal bare stadfestes og kunngjøres for all verden (jf. utlegningen av 3,18). Og det er fordi han i virkeligheten ikke lenger tilhører den åndelige dødens område, men med varig virkning er kommet over i livets område (jf. 1 Joh 3,14) og – det ligger i uttrykksmåten i grunnteksten – blir værende der.

At en troende ved egen skyld kan miste det livet han har fått, tar Jesus selvsagt ikke opp her, der han helt prinsipielt taler om hva han selv formår å virke.

V. 25. Noen har ment at det her er tale om den legemlige oppstandelsen. At det ikke er slik, går klart fram av v. 28. Der taler Jesus nettopp om denne oppstandelsen, og der skiller han den uttrykkelig fra det han har sagt i versene foran. Vårt vers er heller en ettertrykkelig, forsterkende gjentakelse av tanken i v. 24 – selv om Jesus riktignok taler om den åndelige levendegjørelsen med bilder hentet fra den legemlige oppstandelsen.

Med «de døde» menes da åpenbart de åndelig døde (jf. min fortolkning av Matt 8,22). Og når det sies at disse døde skal høre «Guds Sønns røst», er «røsten» i samsvar med bildet tenkt som vekkeropet som får dem til å våkne av dødstilstanden. I virkeligheten er det Jesu ord som menes (v. 24).

Det er neppe uten betydning at Jesus her uttrykkelig kaller seg Guds Sønn og ikke bare sier «min røst». Det er jo nettopp fordi han som roper, er Guds Sønn, at røsten hans har makt til å vekke de døde til live.

Men i alle fall er det av betydning at Jesus i vårt vers sier at denne oppvekkelsen av de døde hører framtiden til («den time kommer»). Han tenker åpenbart på tiden etter sin egen opphøyelse og Åndens utgytelse, når vitnene hans skal forkynne hans ord, Guds Sønns vekkerop, rundt om i verden.

Likevel føyer han her, som i 4,23, til ordene «og den er nå». Dermed viser han at den åndelige levendegjørelsen egentlig hører en kommende tid til, men i en viss forstand skjer allerede mens han lever på jorden.

Tanken er her uten tvil denne: Selv om de troende allerede nå, gjennom Jesu egen forkynnelse, stadig på ny får tilført det evige livs krefter, er det likevel først etter at gjenfødelsens Ånd er utgytt, at det evige liv blir de troendes «personlige eie» i ordets fulle betydning (Goebel).

Til vårt vers må det bare sies at det synes å være en viss logisk vanskelighet her: Først heter det at «de døde», altså alle døde, skal høre Guds Sønns røst, men deretter at bare «de som hører», skal leve. Vi må sikkert anta at «høre» i «de som hører» har en tyngre eller fyldigere betydning enn i «skal høre»: Alle skal fornemme røsten, men bare noen skal i sannhet høre den, det vil si åpne seg for den i sitt indre, slik at de lar seg vekke av den.

V. 26. Verset begrunner eller forklarer tanken i v. 24 f.: Sønnen kan gi livet fordi han selv eier det som sitt vesens eneste og blivende innhold, akkurat slik Faderen gjør. Men Sønnen har ikke livet «av seg selv»; han har det som en gave fra Faderen. Det kunne ligge nær å gjøre som flere fortolkere og knytte uttrykket «har gitt» til evigheten, til Sønnens evige fødsel av Faderen. Det kan jo selvsagt ikke være meningen at Sønnen ikke hadde liv i seg selv før han ble menneske (jf. 1,4).

Likevel er denne oppfatningen neppe riktig. Jesus taler jo her om seg selv som den Sønn som er blitt menneske, og vi må derfor sikkert knytte uttrykket til menneskevordelsen. Tanken blir da denne: Da Sønnen ble menneske, ble han «Herrens tjener» for å fullføre frelsesverket. I denne stillingen har han fått som en gave fra Faderens hånd det livet han allerede eide i kraft av sin evige guddom (jf. min fortolkning av Kol 1,19).

Svært treffende har man vist til forholdet mellom en lensherre og hans vasall som en parallell som kaster lys over dette: Når noen blir vasall, gir lensherren ham som len det han allerede eier fra før (jf. Bugge til stedet).

V. 27. Med «og» knyttes tanken her svært nær til det som ble sagt i v. 26. Likesom Faderen har gitt Sønnen å ha liv i seg selv, slik at han også kan gi andre livet, slik har han også «gitt ham makt (fullmakt) til å holde dom», det vil si til å avgjøre menneskenes skjebne.

Etter sammenhengen gjelder det åpenbart ikke dommen på den ytterste dag, men dommen som fullbyrdes allerede her i tiden, i og med den åndelige levendegjørelsen, fordi den er betinget av troen på Jesu ord (v. 24).

Som grunn til at Faderen har gitt Sønnen dommerfullmakten, nevnes det at «han (Sønnen) er menneskesønn», det vil si et lem av menneskeslekten, et helt og sant menneske. Men her må vi merke oss: Det er ikke det at Jesus er menneske, som i seg selv gjør ham skikket til å være dommer, men at han er Guds Sønn som er blitt menneske – på én og samme tid Guds Sønn og et menneske.

All dom er jo egentlig Guds verk. Men Gud har villet at dommen over menneskene skal skje ved et menneske, altså ved en av deres like. Det er vel fordi «bare overfor en av sine like kan mennesker velge sin stilling slik at valget skjer i frihet og dermed blir en moralsk handling som kan være grunnlag for avgjørelsen av deres evige skjebne» (Bugge).

1 c. Jesu forsvar mot anklagen for sabbatsbrudd og gudsbespottelse (5,28–47)

> «[28]Undre dere ikke over dette! For den time kommer da alle de som er i gravene skal høre hans røst. [29]Og de skal komme ut, – de som har gjort det gode, til livets oppstandelse, men de som har gjort det onde, til dommens oppstandelse. [30]Jeg kan ikke gjøre noe av meg selv. Etter det jeg hører, dømmer jeg, og min dom er rettferdig. For jeg søker ikke min vilje, men hans vilje som har sendt meg.»

V. 28–29. At det i disse versene er tale om den legemlige oppstandelsen og dommen på den ytterste dag, går helt klart fram av uttrykket «de som er i gravene». Vi ser også at Jesus her, i motsetning til i v. 25, ikke føyer ordene «og den er nå» til «den time kommer».

Den innledende oppfordringen «Undre dere ikke over dette!» – det vil si over det jeg har sagt om Sønnens livgivende og dømmende virksomhet – kommer vel av at han har sett motstandernes vantro forbauselse i miner og fakter.

En dag skal det komme noe langt større å undre seg over. Ved Guds Sønns røst skal alle døde gå ut av gravene sine. Med denne oppstandelsen er også den endelige dommen gitt, for oppstandelsen er av to slag, alt etter hvordan hver enkelt har levd. I grunnteksten heter det egentlig ikke «godt» og «ondt», men «det gode» og «det onde». Det viser at det ikke gjelder noe enkelt godt eller ondt, men det gode og det onde som summen av de mange enkelte trekkene, altså hele det moralske livet.

Etter v. 24 f. er det tro på Jesu ord som gir del i livet, og vantro som stenger ute fra det. Da kan et moralsk godt liv åpenbart bare være tenkt som frukt av og vitnesbyrd om troen og det åndelige livet som er mottatt ved troen. Tilsvarende må et moralsk ondt liv være frukt av og vitnesbyrd om vantroen og den åndelige dødstilstanden som varer ved på grunn av den.

Vi har altså her nøyaktig den samme tanken som overalt ellers i NT der det tales om den kommende dommen: Det er menneskenes gjerninger de skal dømmes etter (jf. Rom 2,6; 2 Kor 5,10; 1 Pet 1,17 og flere steder).

Men hvordan skal så uttrykkene «livets oppstandelse» og «dommens oppstandelse» forstås? Fortolkerne antar vanligvis at genitivene («livets» og «dommens») betegner det oppstandelsen fører til for hver av de to slags mennesker. «Livet» måtte da være det evige liv i dets fullendelse, for både sjel og legeme. Og «dommen» ville det da ligge nærmest å forstå i ond betydning, som de fleste av disse fortolkerne gjør, det vil si = «fordømmelse», den endelige utestengelsen fra samfunnet med Gud.

Likevel er det nok best å forstå «livet» og «dommen» i samme betydning som i versene foran: «livet» om det nye åndelige livet som den troende eier allerede her i tiden, og «dommen» om den dommen den vantro allerede nå ligger under på grunn av sin vantro (jf. utlegningen av 3,17 f.).

Da er «livets oppstandelse» sikkert en oppstandelse som får sin karakter fra og svarer til det livet den troende allerede eier – en

oppstandelse der dette livet når sin salige fullendelse. «Dommens oppstandelse» blir da en oppstandelse som får sin karakter fra og svarer til den dommen som allerede nå hviler over den vantro. Etter sakens natur er den faktisk en fordømmelsesdom, og det går jo også fram av at «dommen» her står i motsetning til «livet».

V. 30. Som avslutning på vitnesbyrdet om seg selv gjentar Jesus her utsagnet det begynte med (v. 19). Det framholdt den absolutte avhengigheten av Gud som preger all Jesu gjerning, men her brukes det særlig om hans dømmende virksomhet. Som presensformen «dømmer» viser, er det likevel ikke bare tale om den endelige dommen, men om hele Jesu dømmende virksomhet, slik den ifølge det foregående henger innerlig sammen med hans livgivende virksomhet.

Først sies det her at Jesus alltid, når han avgjør hvem som skal få del i livet og hvem ikke, handler i ubetinget avhengighet av Gud. Han handler altså helt i samsvar med Guds vilje. Gud lar ham alltid fornemme («høre») den i sitt indre, slik at han i hvert enkelt tilfelle vet hvilken dom Gud selv har felt og vil at han skal felle. Til dette føyer Jesus så at «min dom er rettferdig».

Det lå egentlig allerede i utsagnet foran, men framheves likevel uttrykkelig fordi det skal gis en videre begrunnelse for at dommen hans er rettferdig. Den står i de siste ordene i verset: Han kan med rette si om seg selv at han slett ikke «søker (å gjøre) sin vilje», men bare «hans vilje som har sendt» ham – og det nettopp for å gjøre den.

> «[31]Dersom jeg vitner om meg selv, da er mitt vitnesbyrd ikke sant.
> [32]Det er en annen som vitner om meg, og jeg vet at det vitnesbyrdet
> han vitner om meg, er sant. [33]Dere har sendt bud til Johannes, og
> han har vitnet for sannheten. [34]Ikke så at jeg tar imot vitnesbyrd fra
> et menneske, men dette sier jeg for at dere skal bli frelst. [35]Han var
> det brennende og skinnende lyset, men dere ville bare en kort stund
> glede dere i hans lys.»

V. 31–32. Jesus går nå over til å bevise at han har rett til å vitne slik om seg selv. Han begynner med å gjøre motstanderne en innrømmelse, for de kunne lett komme med en innvending. De kunne si, slik de faktisk gjør i 8,13: «Du vitner om deg selv! Ditt vitnesbyrd er ikke sant», det vil si: «Det du sier om deg selv, er et selvvitnesbyrd, og nettopp derfor har det etter vanlig rettsregel ikke krav på å gjelde som sant eller å bli trodd.»

Jesus stiller seg på tilhørernes standpunkt og erklærer at han ikke vil kreve at de skal la vitnesbyrdet hans om seg selv gjelde som et fullgyldig vitnesbyrd, det vil si som tilstrekkelig garanti for at det han sier om seg selv, er sant.

Men han trenger heller ikke å kreve det, for (v. 32) han har en annen som vitner om ham. Han vet at det vitnesbyrdet er sant, og kan trygt vise til det. Ut fra v. 34 og særlig v. 36 f. kan denne «andre» bare være Gud, ikke døperen Johannes, slik tilhørerne vel kunne tenke.

V. 33–35. I stedet for straks å si hvilket vitne han mente, minner Jesus først motstanderne om at de selv hadde sendt folk til døperen (jf. 1,19), og at døperen da hadde «vitnet for sannheten». Det vil si at han høytidelig og uten forbehold hadde sagt dem det som var sant, ut fra det Gud hadde latt ham skue som profet: at han ikke var Messias, men bare en forløper for den store som skulle komme etter ham, og som likevel allerede sto midt iblant dem (jf. 1,20–27).

Men (v. 34) når Jesus minner om dette, betyr det ikke at han vil støtte seg på døperens vitnesbyrd for sannheten. Selv «tar han ikke imot vitnesbyrd fra et menneske». Egentlig heter det i grunnteksten at han ikke tar imot (eller ikke henter) «vitnesbyrdet» fra «et menneske», hvor høyt dette mennesket enn står – det vil si det avgjørende vitnesbyrdet som han vil vise til som grunnlag for sitt krav på å bli trodd.

Når han likevel minner om døperens vitnesbyrd og framhever at det er sant, er det bare fordi han gjerne vil gjøre sitt til at dødsfiendene som sto der, kunne bli «frelst» fra fortapelsen som ventet dem hvis de holdt fast ved vantroen sin mot ham.

Derfor uttaler han også i v. 35 sin anerkjennelse av døperen og hans virksomhet. Fortidsformen viser at denne virksomheten var avsluttet, enten Johannes nå var død eller ennå bare satt i fengsel. På grunn av virksomheten sin kalles Johannes «den brennende og skinnende lampe»[3], det vil si den lampen som Gud hadde bestemt til å lyse på veien til frelse. For «lys» står her det samme greske ordet som i Matt 5,15, og det betyr egentlig lampe eller lykt.

De to partisippene som karakteriserer lampen, gjelder ikke to forskjellige egenskaper. Grunnteksten viser at de hører sammen til

[3] NB har «det brennende og skinnende lyset».

ett begrep: Bare når lampen brenner (det vil si ikke er sloknet; jf. Luk 12,35), og når den skinner (det vil si ikke er dekket til; jf. Matt 5,15), lyser den og fyller sin hensikt (B. Weiss).

Men da var det jødenes egen skyld at Johannes' virksomhet ikke gjorde dem den tjenesten den skulle og kunne gjøre. Forholdet deres til ham svarte ikke til hans høye betydning.

I stedet for å la seg lede til bot og tro av lysskinnet som strålte fra ham, hadde de bare villet more seg ved det, og det attpåtil bare for en tid.

Lysskinnet er sikkert Johannes' forkynnelse av at Guds rike var nær. En tid hadde selv folkets ledere søkt til den med glede. Men gleden ble kortvarig. Snart tok de anstøt av det strenge etiske alvoret i forkynnelsen hans og mistet lysten på et Guds rike som de bare kunne få del i gjennom levende syndserkjennelse og grundig omvendelse fra sitt tidligere liv.

> «[36]Men jeg har det vitnesbyrd som er større enn det Johannes ga. For de gjerningene som Faderen ga meg å fullføre – selve gjerningene som jeg gjør, vitner om meg at Faderen har sendt meg. [37]Og Faderen som har sendt meg, han har vitnet om meg. Verken har dere noen gang hørt hans røst eller sett hans skikkelse. [38]Og hans ord har dere ikke værende i dere, for den han har sendt, ham tror dere ikke. [39]Dere gransker Skriftene, fordi dere mener at dere har evig liv i dem – og disse er det som vitner om meg. [40]Men dere vil ikke komme til meg for å få liv.»

V. 36. I dette verset kommer Jesus tilbake til vitnesbyrdet han allerede hadde talt om i v. 32 og siktet til i v. 34. Med det vil han bevise at han har rett til å vitne om seg selv.

Hvor betydningsfull døperens virksomhet enn var (v. 35), kan Jesus likevel ikke hente det avgjørende vitnesbyrdet fra ham. Han trenger det heller ikke, for han har «det vitnesbyrd som er større (har større beviskraft) enn det Johannes ga». Egentlig heter det i grunnteksten: «Jeg har vitnesbyrdet (det vil si det vitnesbyrdet jeg støtter meg på) som et som er større» osv.

Dette vitnesbyrdet er da først og fremst «de gjerningene som Faderen ga meg å fullføre».[4] Disse gjerningene kan sikkert bare være hele

[4]Odlands bibeltekst har «fullbyrde», og han skriver: «bedre: å fullføre». NB har «fullføre».

hans messianske kallsverk. I 4,34 var det betegnet som en enhet, mens det her er tenkt som mange enkelte ledd. Etter sammenhengen gjelder det særlig gjerningene i v. 21 ff., levendegjørelsens og dommens gjerninger. Dem har Gud overdratt ham for at han skal fullføre dem, eller føre dem helt til ende.

Dette kallsverket blir først fullendt i framtiden, men det er allerede i gang og kan derfor alt nå anføres som guddommelig vitnesbyrd om at «Faderen har sendt» ham, det vil si at han er Guds Sønn, som Faderen har sendt til verden. Ved disse gjerningene gir Gud i nåtiden et indirekte vitnesbyrd om Jesus som sin Sønn og utsending. Men dette vitnesbyrdet ville Jesu motstandere selvsagt ikke godta.

V. 37. Derfor knytter Jesus straks til dette indirekte vitnesbyrdet et direkte vitnesbyrd fra Faderen. Det ble gitt for lenge siden, men lyder fremdeles – det ligger i perfektum «har vitnet». Dermed viser han at det egentlig var dette vitnesbyrdet han tenkte på i v. 32 og v. 34. Det kan åpenbart bare være vitnesbyrdet Gud har gitt i sitt ord, det vil si i skriftene i Det gamle testamente, der Gud fremdeles taler til sitt folk. Alt det følgende (v. 37b–47) viser også klart nok at det er dette vitnesbyrdet som menes.

Uttrykkene i annen halvdel av verset («hørt hans røst» og «sett hans skikkelse») peker umiskjennelig tilbake til de to formene for profetisk åpenbaring som vi kjenner fra GT: Profetene hørte dels Gud tale som en røst i sitt indre, dels skuet de i syner en skikkelse som de kjente igjen som en åpenbaring av Gud. Noe slikt har jødene som Jesus her taler til («dere»), aldri opplevd.

De er altså helt henvist til den guddommelige åpenbaringen i det skrevne Guds ord, og en skulle da vente at de så mye mer hadde åpnet hjertene sine for dette ordet. Men det har de ikke gjort, som det sies i v. 38.

V. 38. Det «og» som knytter dette verset til det foregående, innleder nemlig åpenbart en motsetning. Et slikt «og» (= «og likevel») har vi allerede møtt flere ganger i evangeliet (jf. 1,10–11; 3,11 og flere steder).

Jesu motstandere har nok Guds ord – og dermed hans vitnesbyrd om Jesus – hos seg i De hellige skrifter. Men de har ikke dette ordet «blivende i seg»[5], det vil si: Det har ikke fått noe blivende sted i hjer-

[5] NB har «værende i dere».

tene deres, slik at det er blitt en makt som bestemmer tanken og viljen deres.

Vantroen deres mot Jesus viser det tydelig nok. De vil ikke bøye seg for hans vitnesbyrd om seg selv, enda han er sendt nettopp av ham hvis ord de har i Skriftene.

V. 39–40. Jesus vet nok at disse motstanderne hans ivrig studerer De hellige skrifter. Men måten han angir grunnen til studiet på, viser at granskingen deres ikke er av det rette slaget. Derfor har de heller ikke tilegnet seg Guds ord innerlig, tross all iver. De gransker Skriftene «fordi dere mener at dere har evig liv i dem» («dere» har sterkt ettertrykk i grunnteksten). Med det framhevede «dere» stiller Jesus deres mening opp mot sin egen og betegner den dermed som falsk.

Også ordene «i dem» har stor vekt. Med dem peker han på det som gjorde meningen deres feilaktig: De mener at de nettopp i Skriftene, det vil si ved å eie og ivrig studere dem, har evig liv, altså en sikker utsikt til dette livet.

Jesus vil stille jødenes vantro mot ham opp mot deres ivrige, men åndelig blinde skriftgransking. Men først skyter han i siste setning av v. 39 inn sitt eget syn på hva Skriftene virkelig betyr: Det er nettopp disse skriftene som gir det vitnesbyrdet fra Gud om ham som ble nevnt i v. 37. Derfor skulle de nettopp være egnet til å føre sine flittige lesere til tro på ham.

Og likevel – det er helt motsatt med dem (v. 40). Nettopp den ivrige opptattheten av De hellige skrifter og synet deres på Skriftenes betydning blir for dem rett og slett et hinder for å «komme til» ham, det vil si å slutte seg til ham i troen, han som alene kan gi dem liv.

> «[41]Jeg tar ikke imot ære fra mennesker. [42]Men jeg kjenner dere og vet at dere ikke har Guds kjærlighet i dere. [43]Jeg er kommet i min Fars navn, og dere tar ikke imot meg. Kommer en annen i sitt eget navn, ham vil dere ta imot! [44]Hvordan kan dere tro, dere som tar ære av hverandre? Og den ære som er av den eneste Gud, den søker dere ikke.»

Fra v. 38 av har Jesus stadig mer bestemt gått over fra å forsvare seg til å angripe motstanderne. Angrepet munner ut i bebreidelsen for at de ikke ville komme til ham i troen.

Nå regner han med at de særlig i denne bebreidelsen ville se et utslag av utilfredsstilt æresyke, av «krenket stolthet over å være for-

smådd av dem» (Bugge). Derfor slår han først fast at han er så langt fra å søke ære for seg selv hos mennesker at han ikke engang ville «ta imot» den om noen ville gi ham den.

Han har tvert imot (v. 42) bebreidet tilhørerne fordi han vet at de «ikke har kjærligheten til Gud i seg».[6] De vet nok at denne kjærligheten er noe Gud krever i loven, ja, at den er lovens hovedbud. Men de har ikke tilegnet seg den i sitt indre, like lite som de har tilegnet seg Guds ord i Skriften (v. 38).

Hadde de elsket Gud, ville de også ha kjent Jesus igjen som Guds utsending og trodd på ham. Han er jo (v. 43) nettopp «kommet i min Fars navn», det vil si: Han er ikke trådt fram «av seg selv», men med oppdrag og fullmakt fra Gud til å være hans representant blant menneskene.

Men ham «tar de ikke imot» (jf. utlegningen av 1,12), mens de vil ta imot «en annen» som «kommer (til dem) i sitt eget navn», det vil si trer fram med krav på å være Messias uten å ha oppdrag fra noen annen enn seg selv. En slik ville nemlig smigre dem for å vinne dem, og love å oppfylle forventningene deres om et verdslig Guds rike.

Dette ordet av Jesus har fått sin historiske bekreftelse i de mange falske messiasene som siden hans tid har trådt fram og vunnet tilslutning blant jødene.

Særlig merkelig er det vi vet om den falske messiasen Bar Kokhba («Stjernesønnen»). Han var en opprørshøvding som trådte fram i årene 132–135 og egget hele folket til opprør mot romernes herredømme. Mange av de skriftlærde på hans tid anerkjente ham som Messias og gikk i døden for ham sammen med mange tusen andre. Ja, selv tidens mest berømte skriftlærde, rabbi Akiba, erklærte at han var «stjernen fra Jakob» (4 Mos 24,17).

I v. 38–43 er det nevnt to grunner til motstandernes vantro mot Jesus: deres ytre forhold til Skriften og deres mangel på kjærlighet til Gud. I v. 44 anføres det enda en grunn: deres verdslige æresyke. De kan umulig komme til tro på Jesus, for de søker ære hos hverandre, men ikke den ære (anerkjennelse) som Gud gir. Også her har «dere» sterkt ettertrykk i grunnteksten, i motsetning til Jesus, som er fri for

[6] NB har «Guds kjærlighet».

all æresyke (jf. v. 41). Om hvordan rabbinerne jaget etter æresbevisninger fra hverandre, se Matt 23,6–8.

Æresyken deres er altså et hovedhinder for å tro på Jesus og på Guds åpenbaring i og gjennom ham. Bare den som framfor alt vil vinne Guds nådige velbehag, overgir seg nemlig i sannhet i troen til ham som Gud har sendt til verden som dens frelser.

Gud kalles her «den eneste Gud», den Gud som i motsetning til alle falskt såkalte guder alene er Gud. Det er vel for å gi et levende inntrykk av at bare den ære han gir, har sann verdi. Det var jo ikke noe jødene ivret mer for enn sin monoteisme. Men ved sin verdslige æresyke viser de at denne eneste Gud, som de alltid fører i munnen, og hans velbehag i virkeligheten ikke betyr noe for dem.

> «[45]Tenk ikke at jeg vil anklage dere hos Faderen. Den som anklager dere, er Moses – han som dere har satt deres håp til. [46]For hvis dere trodde Moses, så hadde dere trodd meg. For det er meg han har skrevet om. [47]Men hvis dere ikke tror hans skrifter, hvordan kan dere da tro mine ord?»

Selv om Jesus har bebreidet motstanderne sterkt, må de ikke tro at han («jeg» har sterkt ettertrykk i grunnteksten) vil anklage dem hos sin Far.

Det gjelder vel ikke, slik mange har ment, at han skal opptre som anklager på dommens dag. På den dagen skal jo Jesus være dommer. Denne oppfatningen stemmer heller ikke særlig godt med at annen halvdel av v. 45 sier at det allerede er en som anklager dem. Den kjente fortolkeren Meyer bemerker sikkert med rette at Jesus til enhver tid kunne ha anklaget dem hos sin Far i kraft av sitt stadige samfunn med ham.

Men det kommer han ikke til å gjøre, for det trengs ikke. Det finnes allerede en som anklager dem for vantroen deres mot Jesus: den samme Moses som «de har satt (og setter) sitt håp til», idet de mener at iveren deres for ham og hans lov skal sikre dem adgang til saligheten i det kommende Guds rike. Moses har jo nettopp (v. 46) skrevet om Jesus. Hadde jødene virkelig trodd at Moses' vitnesbyrd var sant, ville de også ha trodd Jesus på hans ord.

Den siste setningen i verset gjelder vel ikke bare løftet i 5 Mos 18,15.18 om den store profeten eller løftene til patriarkene, men alle messianske forbilder og løfter i de fem Mosebøkene.

Jødenes vantro mot Jesus har altså i virkeligheten sin dypeste grunn i deres vantro mot Moses. Og så avslutter Jesus talen med det «håpløshetens spørsmål» (Meyer) som vi leser i v. 47. Her ligger ettertrykket på motsetningen mellom «hans» og «mine», ikke på «skrifter» og «ord». Disse uttrykkene beskriver åpenbart bare slik det faktisk var i hvert av tilfellene: Moses taler jo nå til jødene bare i skriftene sine, mens Jesus taler muntlig til dem.

Det sies selvsagt heller ikke at en må tro Moses' skrifter for å kunne tro Jesu ord; til den troen kan en godt komme uten først å kjenne disse skriftene. Tanken er heller denne: Når jødene ikke engang trodde Moses, den autoriteten de selv satte så høyt, kunne Jesus umulig vente at de skulle tro hans ord, han som ennå ikke hadde noen som helst autoritet i deres øyne.

Evangelisten forteller ingenting om hvordan talen virket på tilhørerne, akkurat som med samtalen med Nikodemus. For hans formål var det bare selve talen som hadde interesse. Men den sterkt polemiske tonen i siste del av talen måtte virke eggende på motstanderne, og derfor kan vi nok anta at dødsfiendskapet deres ble enda mer glødende, selv om de foreløpig ikke fant anledning til å ta livet av ham (jf. 7,19 ff.).

2 a. Bespisningen av de fem tusen menn (6,1–15)

«[1]Etter dette dro Jesus over til den andre siden av Galilea-sjøen, også kalt Tiberias-sjøen. [2]En stor folkemengde fulgte ham, fordi de så de tegnene som han gjorde på de syke. [3]Jesus gikk opp i fjellet, og der satte han seg sammen med disiplene sine. [4]Og påsken, jødenes høytid, var nær. [5]Da nå Jesus løftet sine øyne og så at en stor folkemengde kom til ham, sa han til Filip: Hvor skal vi kjøpe brød, så disse kan få noe å ete? [6]Men dette sa han for å prøve ham, for han visste selv hva han ville gjøre. [7]Filip svarte ham: Brød for to hundre denarer er ikke nok til at hver av dem kan få et lite stykke! [8]En av disiplene hans, Andreas, Simon Peters bror, sier til ham: [9]Her er en liten gutt som har fem byggbrød og to småfisker. Men hva er det til så mange? [10]Jesus sa: La folket sette seg ned! Det var mye gress på stedet, og mennene satte seg da ned. Tallet på dem var omkring fem tusen. [11]Jesus tok brødene og takket, og han delte ut til dem som satt der. Likeså delte han ut av småfiskene, så mye de ville ha. [12]Da de var blitt mette, sier han til disiplene sine: Sank sammen stykkene

som er blitt til overs, slik at ingenting går til spille! [13]De sanket da sammen, og de fylte tolv kurver med stykker av de fem byggbrødene, som var blitt til overs etter dem som hadde spist.»

V. 1. Som flere steder tidligere i evangeliet, sist i 5,1, står det her i grunnteksten et uttrykk for «etter dette» som også kan brukes når det har gått lengre tid imellom. Det kunne altså like gjerne vært gjengitt med «siden (eller: senere) en gang». Her sies det dermed bare at det som nå skal fortelles, hendte noe senere enn det som ble fortalt i kap. 5.

Og når det så sies at Jesus dro over til den andre siden (det vil si østsiden) av Galilea-sjøen (Gennesaret-sjøen), er det selvsagt ikke tale om en reise dit direkte fra Jerusalem.

Situasjonen er heller flyttet til Galilea. Evangelisten forutsetter at leserne vet fra de synoptiske evangeliene at Jesus for det meste har oppholdt seg og virket i Galilea etter at han kom tilbake dit (4,43 ff.), og at oppholdet i Jerusalem i kap. 5 bare var et kort avbrudd. Også i 6,2; 6,14 f. og 6,60–71 (jf. også 7,1–4) forutsetter evangelisten tydelig at Jesus før dette tidspunktet har utfoldet en omfattende virksomhet i Galilea, og at vi her står på høydepunktet av denne virksomheten.

Johannes vil slett ikke gi noen fullstendig og detaljert framstilling av Jesu liv, men plukker bare ut visse hendelser som har særlig betydning for det formålet han har satt seg.

Evangelisten går forbi de nærmere omstendighetene ved reisen fra vestsiden av sjøen til østsiden og holder seg til selve hovedsaken, selv om han i v. 16 ff. viser klart nok at Jesus denne gangen ikke tok landeveien, men reiste med båt.

Navnet «Galilea-sjøen», som ofte forekommer hos synoptikerne, får her tillegget «Tiberias-sjøen». Grunnen er vel at dette navnet var bedre egnet til å orientere de greske leserne. Den kjente byen Tiberias, som Herodes Antipas hadde bygd som residensby og oppkalt etter keiser Tiberius, lå nemlig på vestsiden av sjøen. Navnet «Galilea-sjøen» skulle vel vise dem at Jesus nå igjen var i Galilea.

V. 2–3. Av v. 22–25 går det fram hvordan det skal forstås at en stor folkemengde fulgte ham: Folkeskarene hadde sett eller fått vite at Jesus dro av sted, og fulgte etter ham til fots langs landeveien. De gikk til det stedet på østsiden der de ut fra båtens kurs kunne skjønne at han ville gå i land.

Landingsstedet kan da ikke ha ligget særlig langt fra utgangspunktet for reisen (ifølge Luk 9,10 var det Betsaida Julias; om denne byen, som lå på nordøstbredden av sjøen, se min fortolkning av Matt 11,21).

Som grunn til at den store folkemengden fulgte etter Jesus, sies det at de stadig på ny så ham utføre helbredelsesunder blant dem. Dermed er det vel antydet at de denne gangen søkte helbredelse for sine syke mer enn åndelig veiledning. I v. 3 fortelles det så at Jesus, da han var kommet over, gikk fra stranden opp i fjellet og tilbrakte en tid der med disiplene sine.

V. 4. Evangelisten skyter her inn en tidsangivelse: Påsken, jødenes høytid, var nær. Det gjør han sikkert fordi han fant det betydningsfullt at bespisningen som omtales i det følgende, fant sted like før det måltidet som var den viktigste delen av den jødiske påskefesten.

Av v. 31 ff. ser vi også at bespisningen på dette øde stedet fikk folket selv til å minnes mannabespisningen i ørkenen etter utgangen fra Egypt. Da er det lett å forstå at også evangelisten ble minnet om den langt større frelsen som Jesus nettopp som livets brød ville gi menneskene del i. Han tenkte jo på minnefesten for forløsningen fra Egypt, som sto for døren, og på Jesu vitnesbyrd om seg selv som livets brød.

Flere fortolkere har ment at evangelisten i dette verset ville forklare hvorfor en så stor folkemengde fulgte etter Jesus nettopp denne gangen. Men den oppfatningen kan sikkert ikke holde.

Hvis det i v. 2 var tale om festpilegrimer på vei til Jerusalem, ville tidsangivelsen åpenbart ha stått foran v. 3. Det finnes heller ikke den minste antydning av at disse skarene var på vei til Jerusalem. Dessuten gikk ikke festpilegrimenes vei fra vestsiden av sjøen til Jerusalem rundt nordenden av sjøen, og hvis de var pilegrimer, ville en heller ikke forstå at det manglet mat, slik det fortelles i det følgende.

V. 5–7. Etter innskuddet i v. 4 fortsetter evangelisten fortellingen om Jesus og knytter tilbake til v. 3, der det ble sagt at Jesus satt på fjellet sammen med disiplene sine. Med «en stor folkemengde» menes her uten tvil den samme folkemengden som det var tale om i v. 2, selv om det lett kan tenkes at stadig flere har strømmet til.

Der han satt, la Jesus merke til at disse folkeskarene kom oppover fjellsiden og nærmet seg stedet der han var. Da vender han seg til Filip med et spørsmål som kunne se ut til å røpe rådløshet. I alle fall viser

det at han har gått ut fra at skarene ville bli hos ham hele dagen, og at det derfor kunne bli spørsmål om hvordan en skulle få kjøpt mat til dem.

Men evangelisten føyer straks til (v. 6) at spørsmålet ikke var et uttrykk for rådløshet. Det var bare stilt for å sette Filip på prøve: Hadde han under samværet med Jesus lært å ha ubetinget tillit til ham som den som ved Guds kraft kunne avhjelpe enhver mangel på underfullt vis?

Jesus visste nemlig hva han ville gjøre, som evangelisten uttrykkelig bemerker i v. 6b. Han hadde altså allerede da bestemt seg for å gjøre det underet som fortelles i det følgende.

Men Filip besto ikke prøven (v. 7). Han synes å ha vært en mer forstandsmessig og betenksom natur, og under de vanskelige omstendighetene hadde han derfor sikkert ikke lett for straks å overgi seg i tro.

Han begynner å regne ut hvor mye penger det skulle til for å få kjøpt så mye brød at hver enkelt kunne få bare et lite stykke. Han regner åpenbart 200 denarer som det minste som trengs – men selv om de kunne skaffe til veie en slik sum, ville det etter hans mening ikke være nok. Han ser med andre ord ingen utvei.

V. 8–9. Det som fortelles her, ser ut til å følge direkte etter det som ble sagt om Filip i versene foran. Men vi må ta i betraktning hvor sterkt forkortet og ufullstendig hele framstillingen her er. Det sies for eksempel ingenting om at Jesus denne dagen var virksom med helbredelser og forkynnelse (jf. Matt 14,14; Mark 6,34; Luk 9,11), enda det umulig kan ha vært evangelistens mening at Jesus nøyde seg med bare å gi mat til de mange tusen som hadde fulgt etter ham.

Da kan en godt anta at det disse to versene forteller, i virkeligheten skjedde en god stund etter det i v. 5–7, nemlig «da det ble kveld», det vil si den såkalte første kvelden, fra klokken tre til klokken seks om ettermiddagen (Matt 14,15), etter at Jesus hele dagen hadde vært opptatt med å helbrede de syke og undervise folket. Uten tvil ville evangelisten i v. 5–9 bare ta med et par trekk som særlig kunne vise at bespisningsunderet var et virkelig, ubestridelig og stort under.

Det er unektelig svært påfallende at Andreas innføres med ordene «en av disiplene hans» – Filip hørte jo også til disippelkretsen. Den mest naturlige forklaringen er nok Godets: Evangelisten hadde først

tenkt å nøye seg med å skrive «en av disiplene hans», men kom så til å huske at det var Andreas, og føyde derfor til navnet.

At Andreas her, som i 1,40, kalles «Simon Peters bror», kan kanskje skyldes – som B. Weiss har antatt – at han var mindre kjent for evangeliets lesere enn Filip. Derfor ville evangelisten nok en gang gjøre oppmerksom på at han var i slekt med den mest kjente av disiplene. Også Andreas' ord (v. 9) vitner om rådløshet i situasjonen. Men så griper Jesus selv inn.

V. 10–11. Først etter at folket hadde satt seg ned i gresset, kunne det foretas en noenlunde nøyaktig telling. Det er vel grunnen til at antallet først nevnes i annen halvdel av v. 10. At det her bare tales om mennene, viser at det bare var de som ble talt; kvinnene og barna har vel sittet sammen med de mennene de hørte til.

Når evangelisten i v. 11 nevner at Jesus ba bordbønn, slik de jødiske husfedrene pleide, vil han nok antyde at også dette underet var en bønnhørelse; i alle fall går det fram av 11,41 f. at han ser slik på alle Jesu undergjerninger.

Ellers brukes «takke» og «velsigne» (lovprise; jf. min fortolkning av Matt 14,19) om hverandre i NT om bordbønnen. Jødene brukte om den, som om andre bønner, et ord som betyr «velsignelse» (lovprisning), uten å skjelne mellom lovprisning, takkebønn og bønn om noe. Uten tvil har det her, «ved siden av lovprisningen av Skaperen, som gir alt levende dets føde i rette tid (Sal 104,27; 136,25; 145,15 f.), ikke manglet bønnen om at han nå ville la den sultne mengden få mat» (Zahn).

V. 12–13. Her fortelles det temmelig utførlig at Jesus befalte disiplene å samle opp restene, og hvordan de gjorde det. Det sier oss i første omgang at Jesus ikke ville at noe av Guds gaver skulle gå til spille.

Men med denne nokså omstendelige beretningen ville evangelisten åpenbart først og fremst få underets storhet klart og utvetydig fram: Hver av disiplene fyller sin reisekurv med stykkene som ble til overs av de fem brødene. Selv om den store skaren hadde fått så mye de ville, var det altså mer til overs enn det hadde vært før bespisningen.

«[14]Da nå folket så det tegnet han hadde gjort, sa de: Dette er i sannhet profeten som skal komme til verden. [15]Da nå Jesus skjønte at de

ville komme og ta ham med makt for å gjøre ham til konge, trakk han seg igjen tilbake og gikk opp i fjellet, han selv alene.»

Det som fortelles her – et trekk som ikke har noen parallell hos synoptikerne – viser hvilket overveldende inntrykk det store underet gjorde på folkeskarene. I sin begeistring ser de i Jesus «profeten som skal komme til verden», det vil si den store profeten som er lovet i 5 Mos 18,15 ff., og som de ifølge v. 15 har oppfattet som identisk med endetidens frelserkonge, Messias (jf. utlegningen av 1,21).

Uten tvil har de først forsøkt å få Jesus til frivillig å la seg rope ut til konge. Men hvis det ikke lyktes, hadde de i sinne å bruke makt for å tvinge ham til det, og det skjønte Jesus. Han ville imidlertid ikke være Israels konge slik disse folkene mente det. Derfor unndrar han seg og går «opp i fjellet igjen».[7]

Etter mange fortolkeres mening forutsetter dette «igjen» at Jesus, som ifølge v. 3 hadde gått opp i fjellet, var gått ned til stranden og hadde gjort bespisningsunderet der.

Men det kan sikkert ikke være riktig. Av v. 5 får en tydelig inntrykk av at folket kom opp til ham mens han satt med disiplene oppe i fjellet, og at underet skjedde i fjellsiden. Tanken må da være at Jesus trakk seg lenger opp i fjellet for å unngå folkets påtrengenhet, og at han gjorde det slik at folket ikke la merke til hvor han ble av, som det går fram av v. 22–24.

Det tilføyde «han selv alene» framhever at disiplene ikke fulgte ham. Men han har selvsagt ikke gått fra dem uten å ha bedt dem bli igjen og sagt dem hva de skulle gjøre i stedet. Hva det var, antyder evangelisten først i v. 16 f., etter at han har avsluttet framstillingen av det som denne gangen foregikk mellom Jesus selv og folkemengden.

Ifølge Matt 14,22 og Mark 6,45 hadde Jesus befalt disiplene å gå i båten og fare i forveien tilbake til vestsiden av sjøen allerede før det opptrinnet som skildres i disse versene.

2 b. Jesus vandrer på sjøen (6,16–21)

«[16]Men da det ble kveld, gikk disiplene hans ned til sjøen. [17]De steg om bord i en båt for å sette over sjøen til Kapernaum. Det var alt blitt mørkt, og Jesus var ikke kommet til dem. [18]Og sjøen gikk høyt, for

[7]NB har «trakk han seg igjen tilbake og gikk opp i fjellet».

> det blåste en sterk vind. [19]Da de hadde rodd omkring tjuefem eller tretti stadier, fikk de se Jesus komme gående på sjøen. Han kom nær til båten, og de ble redde. [20]Men han sa til dem: Det er meg, frykt ikke! [21]De ville da ta ham opp i båten. Og straks kom båten til landet de seilte til.»

Det er forståelig at noen har spurt hvorfor evangelisten forteller om dette nye underet akkurat her. Omtalen av bespisningsunderet og av folkets begeistring over det har åpenbart til hensikt å forberede Jesu tale som følger (v. 25 ff.).

Men det synes ikke å være noen indre sammenheng mellom Jesu vandring på sjøen og denne talen. Derfor er det lett å forstå at flere fortolkere har pekt på hvor naturlig det må ha vært for evangelisten, som selv hadde vært med, å fortelle om underet her, fordi det skjedde nettopp på dette tidspunktet – selv om beretningen bryter sammenhengen mellom bespisningsunderet og talen som følger.

Det er likevel et spørsmål om en ikke gjør evangelisten urett med denne oppfatningen. I alle fall er det lett å tenke seg at han så begge de store underne som en særlig forberedelse av disiplene til det vitnesbyrdet Jesus siden ga om seg selv: De skulle ikke ta anstøt av det, men heller få troen styrket ved det.

Bespisningsunderet må åpenbart forstås som en sinnbildelig henvisning til den langt mer underfulle åndelige bespisningen det er tale om i det følgende. På samme måte må den underfulle vandringen på sjøen ha gitt disiplene et så levende inntrykk av Jesu «herlighet» (jf. utlegningen av 1,14) at de kunne høre hans sterke tale om seg selv som livets brød uten å ta anstøt.

V. 16–18. Med «kveld» menes her den såkalte andre kvelden, som ble regnet fra solnedgang til natten falt på (jf. min fortolkning av Matt 14,15), og «gikk ned» betyr at disiplene gikk ned fra fjellet til stranden. I v. 17 kan en spørre om «en båt» i vår bibeloversettelse er den riktige lesemåten, eller om en heller burde ha valgt «båten», som også er godt bevitnet. I alle fall menes den båten som hadde ført Jesus og disiplene over til østsiden (jf. v. 22).

Før disiplene kom av sted, var det allerede blitt mørkt. Når det så føyes til at Jesus «ennå ikke var kommet til dem»[8] (nemlig da de dro),

[8] NB har «Jesus var ikke kommet til dem».

synes det å være forutsatt at de har ventet på ham til det ble mørkt. Det har vel sin forklaring i at han hadde avtalt med dem at de skulle dra av sted først da, dersom han ikke var kommet til dem innen den tid.

Det som her (v. 17b) sies om omstendighetene da de dro, forteller altså samtidig at båtturen skjedde om natten og uten Jesus. I v. 18 får vi så en tredje opplysning om forholdene under overfarten: hvordan været var.

V. 19–21. Etter et omtrentlig overslag hadde de rodd 25 til 30 stadier (det vil si 4½ til 5 kilometer) da de med ett ser Jesus komme gående på sjøen og nærme seg båten.

At de «ble redde», viser at de ikke kjente igjen Jesus, men bare så en menneskeskikkelse gå på sjøen. Når det her heter at de så Jesus gå på sjøen, er det altså sagt ut fra fortellerens senere ståsted. Ifølge Matt 14,26 (Mark 6,49) trodde de at de så et spøkelse.

Da de var blitt beroliget ved Jesu tilrop (v. 20), «ville de ta ham opp i båten» (v. 21). Denne bemerkningen er blitt forstått på forskjellige måter.

Etter mange fortolkeres mening sies det her bare at disiplene hadde til hensikt å ta Jesus opp i båten, men samtidig antydes det at denne hensikten ikke ble satt ut i livet, fordi båten «straks (ved et nytt under) kom til landet de seilte til».

Andre fortolkere mener at ordet «ville» her, som ofte på gresk, betegner en villighet som også ble omsatt i handling. De har derfor oversatt: «de var villige til å ta ham opp i båten», eller: «de tok ham gjerne (med glede) opp i båten» (nemlig i motsetning til at de før var redde).

Språklig sett er begge oppfatningene mulige. Men en kan ikke gi de fortolkerne som ble nevnt først, rett i at det her er antydet at disiplene ikke fikk gjort det de hadde til hensikt. Det riktige er vel å si, med andre fortolkere, at teksten ikke sier noe om hvorvidt Jesus steg opp i båten eller ikke, og at den siste setningen i v. 21 ikke oppgir hvorfor båten nådde land svært kort tid etter at Jesus var kommet.

I alle fall er det vel vilkårlig når så mange fortolkere har påstått at det som sies her, ikke stemmer med det Matteus og Markus forteller: at vinden la seg da Jesus var steget opp i båten.

2 c. Jesu vitnesbyrd om seg selv som livets brød (6,22–40)

> «[22]Dagen etter så folket som sto på den andre siden av sjøen, at det ikke var noen båt der. De hadde sett at det bare var den ene båten, og at Jesus ikke var gått om bord i den sammen med disiplene, men at disiplene hadde lagt ut alene. [23]Det kom nå andre båter fra Tiberias og la til nær det stedet der de hadde spist brødet etter Herrens takkebønn. [24]Men da folket så at Jesus ikke var der, og heller ikke disiplene hans, gikk de i båtene og kom til Kapernaum for å lete etter Jesus. [25]Og da de fant ham på den andre siden av sjøen, sa de til ham: Rabbi, når kom du hit?»

Disse versene forteller hvordan folket dagen etter igjen søkte Jesus og også virkelig fant ham, men på vestsiden av sjøen, i Kapernaum.

«Folket som sto på den andre siden av sjøen» (på østsiden), kan bare være en del av den store skaren som hadde fått mat. Det ser vi av det som sies i v. 23 f., for båtene som omtales der, kan jo ikke ha gitt plass til så svært mange. Vi må da tenke oss situasjonen slik at de ivrigste ble natten over på stedet for bespisningen for å vente på at Jesus skulle komme tilbake fra fjellområdet han hadde trukket seg tilbake til.

Morgenen etter så de da at det ikke var noen annen båt der (enn den disiplene hadde dratt av sted i), og de visste også at det dagen før bare hadde vært én båt der, og at disiplene hadde dratt av sted i den uten Jesus. Mens de ennå ventet, kom det imidlertid (v. 23) noen andre båter fra Tiberias, antakelig et større antall fiskebåter, og la til nær det stedet der Jesus etter sin takkebønn hadde gjort bespisningsunderet.

Da de nå (v. 24) så at Jesus ikke var der, og at heller ikke disiplene var kommet tilbake for å hente ham, fikk de båtfolkene til å sette dem over til Kapernaum. Der visste de at Jesus pleide å oppholde seg, og der mente de vel også at han snart ville møte disiplene igjen.

Da de var kommet dit, lette de etter Jesus. Og da de (v. 25) til sin forundring fant ham der allerede, på vestsiden av sjøen, stiller de ham spørsmålet: «Rabbi, når kom du hit?»

Spørsmålet viser at de hadde ventet spent på ham på østsiden av sjøen uten å få møtt ham der igjen, og uten å få vite når og hvordan han hadde kommet seg derfra. Og med spørsmålet ville de åpenbart innlede en samtale med ham for igjen å legge fram ønsket sitt fra

v. 15. Spørsmålet rommet altså i virkeligheten noe annet og mer enn ordlyden ga inntrykk av, og det er tankene bak spørsmålet som Jesu svar i v. 26 f. tar hensyn til.

> «[26]Jesus svarte dem og sa: Sannelig, sannelig sier jeg dere: Dere søker meg, ikke fordi dere så tegn, men fordi dere spiste av brødene og ble mette! [27]Arbeid ikke for den mat som forgår, men for den mat som varer ved til evig liv, den som Menneskesønnen skal gi dere. For på ham har Faderen, Gud, satt sitt segl.»

Med disse versene begynner Jesu vitnesbyrd om seg selv, som evangelisten gjengir til og med v. 58. Det faller i tre deler, som er markert av to bemerkninger fra evangelisten om hvordan tilhørerne tok imot Jesu ord (v. 41 f. og v. 52): v. 26–40, v. 41–51 og v. 52–58. Den første av disse delene «faller igjen i mindre grupper som tar hensyn til forskjellige spørsmål som blir stilt» (Schat Petersen), og får dermed mer preg av en samtale mellom Jesus og tilhørerne.

Som vi ser av v. 59, ga Jesus dette vitnesbyrdet i synagogen i Kapernaum. Men av det kan en ikke slutte at det var på en sabbat. Det ble nemlig holdt gudstjeneste i synagogen også på andre dager, i alle fall mandag og torsdag.

Hvis disse galileerne traff Jesus allerede samme dag som de kom til Kapernaum – og det må vel kalles svært sannsynlig – kan det ikke ha vært en sabbat. For det som fortelles i v. 23 f. – at båtene fra Tiberias rodde fram og tilbake over sjøen – ville etter den tids syn være et altfor grovt brudd på sabbatens hellighet.

V. 26. Jesus svarer på spørsmålet i v. 25 uten å bry seg om ordlyden. Han går bare inn på motivet for at de nå søkte ham igjen, og refser sinnelaget de søkte ham med.

Den høytidelige forsikringen som svaret innledes med, viser at han vender seg mot en falsk forestilling hos dem: at han måtte synes det var prisverdig at de var så ivrige etter å følge ham. Han kjenner tankene og lystene deres og kan derfor også avsløre hva som egentlig driver dem.

Det som har drevet dem til å søke ham igjen nå, er ikke at de har sett «tegn», det vil si at de i undergjerningene de nettopp hadde opplevd – helbredelsene og særlig bespisningsunderet – har sett noe som pekte ut over seg selv, mot hans person og hans guddommelige sendelse. Nei, det som har gjort inntrykk på dem, er bare at de ved bespisnings-

underet har fått dekket sitt legemlige behov uten noen anstrengelse fra sin side.

De hadde nok sett Messias i ham, men bare en Messias som kunne skaffe dem gode dager og ellers oppfylle deres kjødelige, helt verdslige forhåpninger. Derfor ville de ha ham utropt til konge, og derfor var de nå igjen kommet til ham. Til denne skarpe bebreidelsen knytter Jesus likevel i v. 27 en inntrengende formaning.

V. 27. Ordlyden i grunnteksten viser helt klart at Jesus her ikke ville forby arbeidet for det daglige utkommet. Meningen er: Dere skal arbeide, men det jeg tenker på at dere skal arbeide for, er ikke den forgjengelige maten, men «den mat som varer ved til evig liv», det vil si den maten som er uforgjengelig, og som virker et liv som varer ut over døden. Hva slags arbeid det her oppfordres til, og hva som menes med den uforgjengelige maten, sier Jesus først i det følgende.

I dette verset framhever han med ettertrykk at denne maten er noe som «Menneskesønnen» skal (eller: vil) gi dem, nemlig hvis de oppfyller kravet hans og arbeider for den. Det forutsettes her at disse galileerne allerede kjente «Menneskesønnen» som Jesu betegnelse på seg selv (jf. utlegningen av 1,51), og at de visste at han mente seg selv med dette uttrykket. Å gi den uforgjengelige maten hører altså med til hans livskall som den enestående blant menneskene.

Denne siste tanken begrunner han med ordene han føyer til sist i verset: «For på ham (Menneskesønnen) har hans Far, Gud, satt sitt segl.»[9] Siden Jesus her har kalt seg Menneskesønnen, var det naturlig at han uttrykkelig gjorde tilhørerne oppmerksom på at den Far han talte om som sin, ikke er noen annen enn Gud – den høyeste autoritet for dem.

Denne hans Far har selv vitnet om ham som den som kan gi menneskene «den mat som varer ved til evig liv». Da tenker Jesus sikkert særlig på gårsdagens bespisningsunder, men vel også på de mange andre underfulle gjerningene som Gud hadde gitt ham å gjøre (jf. 5,36).

Ellers ligger det også i at Gud kalles hans Far, at det er nettopp som Guds Sønn at Menneskesønnen kan ha kallet til å gi den uforgjengelige maten.

[9] NB har «Faderen, Gud».

«[28]De sa da til ham: Hva skal vi så gjøre for å gjøre Guds gjerninger?
[29]Jesus svarte og sa til dem: Dette er Guds gjerning at dere skal tro på ham som han har sendt.»

Så mye har Jesu tilhørere skjønt av ordene hans at han krever av dem at de skal utføre et arbeid for å oppnå evig liv, og at det her er tale om et åndelig arbeid. Men de var vant til å tenke på gjerninger når det ble spurt om veien til evig liv, og tar derfor for gitt at det er visse bestemte gjerninger Gud etter Jesu mening krever av dem. Derfor ber de om å få vite hva slags gjerninger de skal gjøre.

Etter hele sammenhengen betyr «Guds gjerninger» ikke gjerninger som Gud gjør, men gjerninger som han krever at menneskene skal gjøre. Og «Guds gjerning» i v. 29 er da selvsagt den gjerningen Gud krever som betingelse for å få den uforgjengelige maten og dermed også det evige liv.

Galileerne hadde talt om Guds gjerninger (i flertall); Jesus taler her om én enkelt Guds gjerning. Dermed har han sagt dem at det Gud krever av dem, ikke er en mengde eller mangfoldighet av moralske ytelser, men først og fremst den ene gjerningen at de skal tro på ham som han har sendt. Denne troen er altså det arbeidet Jesus i v. 27 formante dem til å utføre.

Riktignok er troen også, og først og fremst, en «Guds gjerning» i den betydning at det er Gud som virker troen ved sin Ånd; ingen kan tro på Jesus uten at det er gitt ham av Gud (jf. v. 37; 44 f.; 65).

Men i dette verset betraktes troen som en handling av mennesket, i den forstand at mennesket må la Gud virke i seg og i kraft av Guds virkning bestemme seg til å overgi seg helt til ham, i uforbeholden selvfordømmelse og i hjertelig tillit til nåden i Jesus.

Denne troen på Jesus som den Gud har sendt for å gi menneskene den uforgjengelige maten som fører til evig liv, er et krav han nødvendigvis må stille. Den må jo være det som Gud – han som har sendt ham og satt sitt segl på ham i hans kall – må kreve av alle som vil ha del i de åndelige og evige godene som han bare gir i og gjennom ham som han har sendt for dette.

Men dermed har Jesus også sagt at tilhørerne hans er uten den virkelige, rette troen på ham som Guds utsending. De hadde riktignok med så stor iver og anstrengelse søkt å komme i forbindelse med ham,

og hadde til og med villet utrope ham til konge. Men i sitt kjødelige sinn er de altså svært langt fra å utføre det arbeidet som her kreves.

> «[30]De sa da til ham: Hva tegn gjør du da, så vi kan se det og tro på deg? Hvilken gjerning gjør du? [31]Våre fedre åt manna i ørkenen, slik det står skrevet: Brød fra himmelen ga han dem å ete. [32]Jesus sa da til dem: Sannelig, sannelig sier jeg dere: Moses ga dere ikke brødet fra himmelen. Men min Far gir dere det sanne brød fra himmelen. [33]For Guds brød er det som kommer ned fra himmelen og gir verden liv.»

V. 30–31. Det er svært forståelig at Jesu tilhørere føler seg krenket over de siste ordene hans, der han dømte troen deres som vantro. Vil han ikke være en Messias slik de ville, og likevel kreve at de skal tro på ham som Guds utsending – ja vel, så får han føre bevis for at kravet hans er berettiget.

I det første spørsmålet har «du» sterkt ettertrykk: «du som stiller et slikt krav». De krever at han skal la dem se enda et særlig tegn, et tegn som er enda større enn det de hadde sett dagen før. Han må vise dem at han kan mer enn bare å mette dem med vanlig jordisk brød.

At dette er meningen, viser de selv tydelig når de i v. 31 viser til mannaen som fedrene deres åt i ørkenen, og som i Skriften selv kalles «brød fra himmelen».

Sitatet knytter seg nærmest til Sal 78,24. Der heter det i den hebraiske grunnteksten at «han (det vil si Gud) ga dem korn fra himmelen», og i Septuaginta (LXX) «himmelbrød». Men med dette har de kombinert 2 Mos 16,4, som ordene «fra himmelen» er hentet fra.

Jesu tilhørere krever altså at han skal gjøre et tegn som ligner mannaunderet. Skal de tro på ham som den Gud har sendt for å gi dem den uforgjengelige maten han hadde talt om, kan de ikke nøye seg med noe mindre enn et slikt tegn fra himmelen.

V. 32–33. Jesus svarer bare indirekte på tilhørernes krav om tegn. Når de viser til mannaunderet, holder han fram for dem at mannaen står så langt tilbake for den uforgjengelige maten han kan gi, at den slett ikke kan regnes med her.

Den mannaen som Moses (det vil si Gud ved Moses) en gang ga dem («dere» = dere israelitter), er ikke «brødet fra himmelen», det vil si det rette, egentlige himmelbrødet. Nei, bare det som Jesu Far nå rekker

dem gjennom ham, er «det sanne brød fra himmelen», det vil si det brødet som helt og fullt fortjener navnet himmelbrød.

Med tillegget «det sanne» er det indirekte innrømmet at også mannaen i en viss forstand kan kalles et himmelbrød, uten likevel å være det i ordets fulle betydning.

Denne tanken – at ikke mannaen, men bare det brødet som Gud i nåtiden rekker menneskene gjennom sin Sønn, er det sanne himmelbrødet – blir bekreftet i v. 33. Der heter det at Guds brød (det vil si det brødet som Gud nå gir, altså det sanne himmelbrødet) virkelig kommer ned fra himmelen, Guds egen bolig – i motsetning til mannaen, som bare falt som rim og dugg fra himmelen.

Og det gir virkelig liv (mens mannaen bare holdt det fysiske livet oppe for en tid; jf. v. 49) – og det til hele verden, som ligger under dødens makt (mens mannaen bare kom ett enkelt folk til gode).

> «[34]De sa da til ham: Herre, gi oss alltid dette brødet! [35]Jesus sa til dem: Jeg er livets brød. Den som kommer til meg, skal ikke hungre. Og den som tror på meg, skal aldri noen gang tørste. [36]Men jeg sa dere at dere har sett meg, og likevel tror dere ikke. [37]Alle de som Faderen gir meg, kommer til meg. Og den som kommer til meg, vil jeg slett ikke støte ut. [38]For jeg er kommet ned fra himmelen, ikke for å gjøre min vilje, men for å gjøre hans vilje som har sendt meg. [39]Og dette er hans vilje som har sendt meg, at jeg ikke skal miste noe av alt det han har gitt meg, men reise det opp på den siste dag. [40]For dette er min Fars vilje, at hver den som ser Sønnen og tror på ham, skal ha evig liv. Og jeg skal reise ham opp på den siste dag.»

V. 34. Jesu tilhørere oppfatter fortsatt ordene hans ut fra sin kjødelige tenkemåte. De tror at brødet han taler om, må være en eller annen slags føde for legemet, bare enda bedre og mer verdifull enn mannaen.

Grepet av kraften i Jesu tale tiltaler de ham med det ærbødige «Herre», og tonen deres synes her generelt å være mer velvillig enn før. De ber ham gi dem dette brødet, og det «alltid», det vil si til enhver tid, så ofte de måtte kjenne behov for det, ikke bare én gang, slik det var med bespisningen dagen før.

De synes helt å ha oversett at Jesus uttrykkelig hadde framhevet troen på ham som Guds utsendte Sønn som betingelsen for å få det

sanne himmelbrødet. Denne grove misforståelsen gjør at Jesus må si dem rett ut hva slags brød han har talt om.

V. 35. Jesus er selv («jeg» har sterkt trykk) det brødet han har talt om, eller, som det heter her, «livets brød», det vil si det brødet som gir liv til dem som eter av det (jf. v. 33). Han er altså ikke bare giveren av det sanne brødet, slik han hadde sagt i v. 27, men også selve brødet, giver og gave på én gang.

Men er han selv dette brødet, kan en bare få det ved å tre inn i det inderligste personlige forhold til ham. Det kaller han først «å komme til ham» og så, i parallelleddet, «å tro på ham». Når mennesket slik kommer til ham i troen, blir hjertets dypeste trang, trangen til det sanne, evige livet, stilt for all tid.

Når Jesus her legger bildet av tørst til bildet av sult, skjer det nok mer uvilkårlig, men også for å antyde at en i troen på ham – og i den nytelsen av ham som troen gir – finner det som stiller alle ens åndelige behov.

«Sult og tørst» er jo her, som ofte ellers i Skriften, bare forskjellige billedlige uttrykk for den inderlige lengselen etter et gode en må ha for å kunne leve (jf. min fortolkning av Matt 5,6), på samme måte som «å ete» og «å drikke» svært ofte står som bilde på det å tilegne seg åndelige goder.

V. 36. Med et «men» som markerer en svært sterk motsetning, knyttes utsagnet i dette verset til det som ble sagt i v. 35 om troen. Troen er betingelsen for å få oppleve at hjertets dypeste trang blir stilt – og den trangen kan Jesus stille fordi han selv personlig er livets brød.

Overgangen i tanken kan da gjengis slik: Tro på meg er det som kreves; *men* dere er, som jeg allerede har sagt, svært langt fra å stå i dette troende forholdet til meg. Med «jeg sa dere» viser han åpenbart tilbake til v. 26 – ikke så mye til ordlyden der som til innholdet.

Ellers er lesemåten i verset vårt noe usikker når det gjelder ordet «meg». Dette ordet finnes ikke i alle håndskrifter og mangler også i flere av de eldste oversettelsene. Det stemmer heller ikke riktig godt med at verset her viser tilbake til utsagnet i v. 26.

Uten dette «meg» er det selve begrepene «se» og «tro» som stilles mot hverandre. Jesu tilhørere hadde krevd å få se for å tro (v. 30); men han gjentar det han allerede hadde sagt dem: De har sett og tror likevel ikke.

Det vil si: De har nok fått se slikt som kunne og måtte ha ført dem til den rette troen, hvis de hadde latt undergjerningene hans være «tegn» for seg på den virkelige betydningen av hans person og hans kall. Men i sitt kjødelige sinn hadde de ikke hatt øye for annet enn det ytre ved gjerningene hans, for de så på dem bare som midler til å fremme sitt legemlige velvære; derfor står de fortsatt vantro overfor ham.

Leser en derimot «dere har sett meg», må meningen vel være at de hadde sett ham i den forstand at de hadde sett hans makt åpenbart i tegnene hans.

I alle fall er tanken her at vantroen deres er helt uunnskyldelig nettopp fordi de har sett og likevel ikke tror. Da er det lite håp igjen om at de noen gang vil nå fram til den sanne troen.

V. 37. Men hvor avgjort vantroen deres enn er, kan den ikke hindre at Guds hensikt med å sende ham til verden blir fullført. Det vil alltid være noen som kommer til ham i tro, og på dem vil han da også utføre sin frelsende gjerning. Hovedtrykket ligger her på andre halvdel av verset. Det som sies i første halvdel, tjener mer til å forberede hovedtanken, og det er også bare hovedtanken som blir begrunnet og forklart i versene som følger.

I verset vårt sies det da først at de som kommer til Jesus i troen, hører til den kretsen av mennesker som hans Far «gir» ham, eller med andre ord: At de kommer til ham, beror på at Gud virker. Hvordan Gud virker dette, ser vi av v. 44, der det beskrives som at Faderen drar til Sønnen.

En dragning, også en som Gud selv står bak, kan mennesket riktignok stå imot; men da kommer det heller ikke dit at Gud får gi vedkommende til Jesus. Når det heter at Faderen «gir», menes altså den guddommelige dragningen der den virkelig når sitt mål. Og om alle som dette gjelder, sies det at de kommer til Jesus, han som jo er denne giverens Sønn.

At det her ikke er tale om noen forutbestemmelse fra evighet, går klart fram allerede av at det ikke heter «har gitt», men «gir». Det betegner nødvendigvis en guddommelig virksomhet som skjer fra tid til annen med de enkelte menneskene. Enda klarere går det kanskje fram av v. 44, der Jesus bruker uttrykket «drar» i stedet for «gir».

Som nevnt kommer det utsagnet som veier særlig tungt her, i andre halvdel av verset: det trøsterike ordet at han slett ikke vil støte ut noen som kommer til ham i kraft av Faderens dragning. Han vil ikke støte en slik ut av samfunnet med seg, som begynner når han kommer til ham, men med glede ta imot ham og la ham nyte alle de frelsesgodene som samfunnet med ham fører med seg.

Den nektende formen skyldes uten tvil at Jesus tenker seg at tilhørerne kunne komme til å innvende at de jo var kommet til ham, men at han hadde støtt dem fra seg.

Som Sønnen kan ikke Jesus – det er en indre umulighet – avvise noen av dem som Faderen ved sin dragning overgir til ham. Da ville han handle selvstendig, mot Faderens vilje, og det kan han ikke. Grunnen står i v. 38–39.

V. 38–39. Han er kommet ned fra himmelen, «ikke for å gjøre min vilje, men for å gjøre hans vilje som har sendt meg» (jf. 5,30). Og Faderens vilje går nettopp ut på (v. 39) at han ikke skal «miste» noen av alle dem Faderen har ført til ham, men føre dem alle helt fram til frelsens fullendelse ved å reise dem opp (det vil si la dem stå opp fra de døde) på den siste dag.

At han «ikke skal miste noe» av alt det Faderen har gitt ham, er i grunnen bare et uttrykk for den positive tanken at han med aldri sviktende omsorg skal vokte og bevare dem, så de ikke faller ut av samfunnet med ham og går fortapt (jf. 17,12).

V. 40. For å bekrefte og forklare («for») det som er sagt om Guds vilje, beskriver Jesus her denne viljen en gang til, men med nye trekk. Gud har, som den som har sendt Sønnen, gitt sin utsending i oppdrag å bevare alt det han har gitt ham, og føre det fram til frelsens fullendelse (v. 39).

Bekreftelsen og forklaringen på dette ligger i at han som Jesu Far har villet at hver den – men også bare den – som ser Sønnen og tror på ham, allerede her i tiden skal ha evig liv, og at nettopp han, Guds Sønn, og ingen annen («jeg» har sterkt trykk), skal være den som fullender livet i alle som ved troen har fått det evige livet, når han vekker dem opp fra de døde på den siste dag.

Ellers er det verdt å merke seg at grunnteksten her har et annet ord for «se» enn det vi hadde i v. 36, nemlig et ord som betegner et syn «med sjelens øyne». Det er et syn som i det ytre ser det indre – her

altså Jesus selv i hans verd og betydning – og som er den nødvendige forutsetningen for troen. Også disse galileerne hadde sett Jesus med legemets øyne, men de hadde ikke skuet ham som Guds Sønn.

2 c. Jesu vitnesbyrd om seg selv som livets brød (6,41–59)

> «[41]Jødene knurret da over ham fordi han sa: Jeg er brødet som er kommet ned fra himmelen. [42]Og de sa: Er ikke dette Jesus, Josefs sønn? Kjenner vi ikke både hans far og hans mor? Hvordan kan han da si: Jeg er kommet ned fra himmelen? [43]Jesus svarte og sa til dem: Knurr ikke dere imellom! [44]Ingen kan komme til meg uten at Faderen som har sendt meg, drar ham. Og jeg skal reise ham opp på den siste dag. [45]Det står skrevet hos profetene: Og de skal alle være lært av Gud. – Hver den som hører av Faderen og lærer, kommer til meg. [46]Ikke så at noen har sett Faderen. Bare han som er fra Gud, han har sett Faderen.»

Med v. 41 f. begynner talens andre del, som går til og med v. 51. Den handler først fortsatt om forutsetningene for å få del i «livets brød» (v. 43–46), og vender så tilbake til hovedtanken i forrige del, at Jesus er det sanne livets brød (v. 47–51).

V. 41–42. Når Jesu tilhørere her kalles «jødene», har evangelisten villet karakterisere dem ut fra den fiendtlige holdningen deres mot Jesus, eller antyde at den uvillige knurringen over ordene hans var et tegn på at deres tidligere halvtro holdt på å slå over i åpen vantro. I denne særegne åndelige betydningen står «jødene» også flere andre steder i evangeliet vårt (jf. 6,41.52; 8,48 ff.; 10,19).

Vi finner også uttrykket brukt på samme måte noen steder hos Paulus (jf. 1 Tess 2,14; 2 Kor 11,24; jf. også Gal 1,13 f.), og da er tanken at folket i det store og hele hadde forkastet sin Messias i vantro.

Både Johannes og Paulus var født jøder, men ut fra sin tro på Jesus som Messias følte de seg løst fra sitt folk, som var forherdet i vantro mot Jesus. Derfor kunne de helt naturlig bruke «jødene» i denne åndelige betydningen.

Disse «jødene» gir uttrykk for uviljen mot Jesu ord seg imellom (v. 43), uten å henvende seg direkte til ham. I v. 41 sikter de til ordene hans i v. 32–35, og i v. 42 til v. 38.

Påstanden hans om at han har himmelsk opphav, synes for dem å være en ufattelig selvopphøyelse og vekker derfor anstøt. De mente jo at de kjente foreldrene hans, og med en slik herkomst finner de påstanden hans helt uforenlig.

Med det trykksterke «nå»[10], som uttrykker en motsetning både i tid og i sak, viser de samtidig at de ikke hadde hørt slike utsagn av ham før. Evangelisten føyer ingen rettende merknad til når de kaller Jesus Josefs sønn; om dette skal vi her bare vise til utlegningen av 1,45 ovenfor.

V. 43–44. Jesus sier ikke noe til dem om sin overnaturlige unnfangelse, og det ville heller ikke ha kunnet hjelpe nå. En slik ytre, objektiv opplysning ville ikke ha fjernet det hinderet for troen som de hadde trukket fram.

Vantroen deres har en indre grunn og ligger ikke i den betenkeligheten de har kommet med; det er snarere vantroen som ligger bak innvendingen. Derfor løser ikke Jesus vanskeligheten for dem, men advarer dem mot å holde fram med knurringen, som likevel ikke ville føre noe sted. For selv om han forklarte dem hvordan det virkelig forholder seg med at han er kommet ned fra himmelen, ville han ikke dermed kunne få dem til å «komme til ham».

For ingen kan (v. 44) komme i et troende forhold til Jesus uten å ha erfart en guddommelig virkning i sitt indre. Den beskrives her som at Faderen drar til Jesus. At det ikke menes en uimotståelig påvirkning fra Guds side, ligger i selve begrepet «dra». Det sies jo heller ikke at hver den som blir dratt av Faderen, kommer til Jesus, bare at ingen kan komme til Jesus uten at Faderen drar ham (jf. v. 37a).

Denne Guds påvirkning skulle Jesu tilhørere overgi seg til. Da skulle de få del i det livet Jesus kan gi, og han vil da også føre dette livet fram til fullendelse ved oppstandelsen på den siste dag.

V. 45–46. Hva Jesus mente med at Faderen drar til ham, forklarer han her med et ord fra Skriften. «Hos profetene», det vil si i den delen av Skriften som ble kalt «Profetene», nærmere bestemt i Jes 54,13 (gjengitt noe fritt etter Septuaginta), har Gud lovet at alle troende i den messianske tiden skal være «lært av Gud». De skal altså ikke trenge undervisning av mennesker for å få del i frelsen, men av Gud

[10] NB har «da».

selv – ved en indre virkning av hans Ånd – få vite hva som skal til for å bli frelst.

En slik undervisning har Gud nå også latt Jesu tilhørere få, nemlig gjennom de «tegnene» Jesus har gjort ved Guds kraft, og vel også gjennom Jesu eget vitnesbyrd om seg selv, ettersom også det er gjennomåndet av Guds kraft. Etter sammenhengen har denne Guds undervisning nettopp dreid seg om Jesus som Guds Sønn og om hans kall.

Men skal Guds undervisning nå sitt mål, må mennesket på sin side lytte til Guds røst i sitt indre og slik la seg undervise av ham. For hver den – men også bare den – som slik «hører av Faderen og lærer», kommer til Jesus.

Men tilhørerne må ikke misforstå (v. 46) det Jesus har sagt her, som om Gud underviser mennesket ved at det umiddelbart, ansikt til ansikt, får skue Gud.

Bare om ett eneste menneske gjelder det at han har sett Faderen (jf. 1,18): «han som er fra Gud», det vil si han som er kommet til verden fra sin evige tilværelse hos Gud (1,1 f.). Han, Guds Sønn, eier alene en fullkommen kunnskap om Gud, hans vesen og vilje, så han i sannhet kan «forklare» Gud (1,18). Derfor skjer også Guds undervisning gjennom Jesus selv og hele hans liv og virke.

De som lar seg undervise og dermed dra av Gud, kommer så i tro til Jesus og blir av ham gjort delaktige i den sanne, frelsende kunnskapen om Gud, og dermed også i det evige livet (jf. v. 47).

> «[47]Sannelig, sannelig sier jeg dere: Den som tror, har evig liv! [48]Jeg er livets brød. [49]Deres fedre åt manna i ørkenen og døde. [50]Dette er brødet som kommer ned fra himmelen, for at en skal ete av det og ikke dø. [51]Jeg er det levende brødet som er kommet ned fra himmelen. Om noen eter av dette brødet, skal han leve i evighet. Og det brødet som jeg vil gi, er mitt kjød, som jeg vil gi for verdens liv.»

V. 47–50. Med den høytidelige forsikringen at en har det evige livet i og med troen, avslutter Jesus det han har sagt om forutsetningene for å få del i «livets brød». Samtidig vender han dermed tilbake til hovedtanken i den forrige delen av talen, at han selv personlig er dette brødet. Og det er nettopp ved troen en får del i det – etter hele sammenhengen troen på Jesus som Guds Sønn og utsending.

I v. 48 begrunner han så at en har livet ved troen på ham: Med særlig ettertrykk gjentar han det han allerede hadde sagt i v. 35, der han kalte seg selv livets brød.

For riktig å få fram hvilket herlig gode den troende har i ham som livets brød, griper han så i v. 49 tilbake til mannaunderet, som tilhørerne hadde vist til overfor ham (v. 31). Han holder fram for dem at mannaen fedrene deres åt i ørkenen, likevel bare holdt det legemlige livet oppe for en kort tid.

Som motsetning føyer han straks til (v. 50) hvordan det er med «dette brødet», det vil si det brødet han har talt om helt fra v. 27, og som i v. 31–34 ble stilt opp mot mannaen. Dette brødet kommer virkelig ned fra himmelen, og det nettopp for at mennesker skal ete av det og slik slippe å dø.

Jesus har ikke villet si at de som eter av dette brødet (de troende), skal slippe å dø den legemlige døden. Det går helt klart fram av at han tidligere (v. 39.40.44) har sagt at han vil reise opp sine troende på den siste dag.

Meningen er, som det også blir sagt positivt i v. 51, at de ved å ete av livets brød får et evig liv. Det er altså et liv som varer ut over døden, og som ved oppstandelsen skal føres fram til fullendelse, når også legemet blir gjort levende.

V. 51. Med de to første utsagnene i dette verset begrunner Jesus det han hadde sagt i v. 48 og 50. Han er «livets brød», det brødet som virker liv, fordi han personlig er «det levende brødet», det vil si det brødet som har det sanne livet i seg selv. Nettopp fordi det er slik i sitt vesen, kan dette brødet også gi liv, og det slik at den som eter av det – det vil si tilegner seg det i troen – får et liv som ingen død mer kan gjøre ende på.

Men denne egenskapen har brødet – som han selv er – fordi det er kommet ned fra himmelen. Det livet han har i seg selv, er det han hadde da han «var hos Gud», altså et sant og uforgjengelig liv.

I v. 50 het det at livets brød «kommer ned fra himmelen», mens det her sies at det «er kommet ned fra himmelen». Forskjellen kommer av at v. 50 gir en generell, begrepsmessig beskrivelse av livets brød som sådant, mens beskrivelsen i verset vårt er brukt om Jesu historiske person, han som faktisk allerede er kommet ned fra himmelen.

Med det siste utsagnet i verset går Jesus så over til å framheve en ny side ved det livets brød som han selv er. I grunnteksten er det føyd en annen partikkel til «og». Den viser at utsagnet som knyttes til det foregående med «og», likevel inneholder et nytt og viktig trekk som forklarer nærmere. Schat Peterson gjengir denne partikkelforbindelsen helt treffende med «og nå» (= og for nå å si nærmere hva jeg mener).

Til nå hadde Jesus kalt seg selv livets brød og samtidig sagt at han er den som gir det (jf. v. 27). Her forklarer han nærmere hvordan han gir seg selv som dette brødet: Det gjør han ved å gi sitt kjød.

Framtidsformen «vil gi» må åpenbart forstås på samme måte som «skal gi» i v. 27. Den viser altså at det avhenger av troen på ham om noen får dette brødet å ete. Selve ordet «gi» betyr da å rekke fram til nytelse, gi å ete.

Men hva betyr «mitt kjød» her? I v. 57 bruker Jesus uttrykket «eter meg» i stedet for «eter mitt kjød», og taler altså om å ete hans person, som jo er Ordet som ble kjød. Derfor må «mitt kjød» sikkert forstås om den menneskenaturen han tok som sin egen da han ble menneske (jf. 1,14), og ikke bare om hans legeme.

Det er altså i sin menneskenatur han gir seg selv å ete som livets brød, det vil si: Han «gir seg hen til troende tilegnelse for hver sjel som hungrer etter liv, så han i dette sitt kjød, som den som er blitt menneske, blir tatt opp i og tilegnet av menneskets ånd like inderlig som maten blir tatt opp i og tilegnet av legemet» (Bugge).

Etter den best bevitnede lesemåten hører ordene «som jeg vil gi» foran «for verdens liv» ikke med til den opprinnelige teksten. Egentlig skulle det altså bare hete: «og nå: det brødet som jeg vil gi, er mitt kjød (til gode) for verdens liv». Kanskje er disse ordene føyd til av en avskriver for å fjerne den vanskeligheten som henger ved lesemåten uten dem. Men selv om dette er et senere innskudd, er det sikkert en utfylling som saklig sett er riktig.

Enten ordene er ekte eller bare må tenkes til, kan en i alle fall ikke forstå dette «gi» slik atskillige fortolkere gjør: at Jesus vil gi sitt kjød i døden. Med full rett er det blitt hevdet at ordet her nødvendigvis må forstås på samme måte som det første «gi» i setningen («det brødet som jeg vil gi»), nemlig om å gi å ete. Meningen er altså at Jesus vil gi verden sitt kjød å ete, for at den skal få liv.

Riktignok er det bare de troende som får Jesu kjød å ete. Men på den andre siden rekker Jesus seg selv i sin menneskenatur fram som livgivende føde til alle mennesker, og så blir det hvert enkelt menneskes sak om han vil ta imot denne føden i troen eller ikke.

Når Jesus her sier at det brødet han vil gi, er hans menneskenatur, er det dermed sagt at «han bærer det evige livet innesluttet i den, så en altså bare i den kan finne og vinne dette livet; vil en ha livet, må en derfor tilegne seg hans menneskenatur» (Luthardt) – eller, bedre sagt, tilegne seg ham som Guds Sønn som ble menneske.

Med andre ord: Bare som Gudmennesket er han livskilden for verden, som er hjemfalt til døden. Derfor må den som skal få del i det evige livet, ta ham opp i sin personlighet nettopp som den som har gjort menneskenaturen til sin for vår frelse.

Denne inderlige tilegnelsen av Jesus som den som er blitt menneske, er likevel ikke det samme som å tro på ham, slik noen har ment. Det ser vi av at Jesus overalt i det foregående har framhevet det å tro på ham eller komme til ham som forutsetning og betingelse for å få del i livet, og altså for å nyte ham som livets brød (jf. særlig v. 35.40.47).

Ikke mindre galt er det når mange fortolkere helt fra oldkirken av har villet forstå Jesu ord her og i v. 53 ff. om nattverden. Mot denne oppfatningen taler allerede at det ville vært helt uforståelig for tilhørerne om han hadde talt om nattverden ved denne anledningen. Nattverden var jo ennå ikke innstiftet, og ingen av dem kunne ane noe om at den skulle innstiftes – og det ville vært uforståelig selv om de hadde vært troende og ikke vantro.

Helt avgjørende utelukkes denne oppfatningen i alle fall av det Jesus sier i v. 53: at en slett ikke kan få livet uten ved å ete hans kjød og drikke hans blod. Her kan en sammenligne det han for eksempel sa i 5,24 f., at en får livet ved å høre hans ord i tro.

Noe annet er det at nattverden ikke godt kan tenkes utelukket fra den «etingen og drikkingen av Jesu kjød og blod» som det tales om her. Det hevder Bugge med rette. For i nattverden skjer tilegnelsen av Guds Sønn som ble menneske, aller inderligst; der gir Jesus oss til og med i bokstavelig forstand «sitt kjød og blod å ete og drikke».

Men til dette må det føyes at heller ikke dåpen og Jesu ord kan tenkes utelukket i denne sammenhengen, for begge er nådemidler som setter den troende i livsforbindelse med Jesus, Guds Sønn som

ble menneske. Det sier seg nemlig selv at denne åndelige nytelsen av Jesu kjød og blod ikke er en handling som skjer én gang, men et stadig vedvarende forhold. Det er altså ikke bare tenkt på hvordan det nye livet blir til, men også på hvordan det blir holdt oppe og styrket.

Ser vi likevel bort fra det som blir fortalt i v. 53 ff., og holder oss til det siste utsagnet her i v. 51, synes det klart at Jesus med det bare har satt opp et tema som han hadde tenkt å utdype nærmere. Og en slik utdyping følger da også i den tredje og siste delen av talen, selv om den særegne måten Jesus gjør det på, åpenbart kommer av hvordan tilhørerne stilte seg til ordene hans her.

> «[52]Jødene trettet nå seg imellom og sa: Hvordan kan han gi oss sitt kjød å ete? [53]Jesus sa da til dem: Sannelig, sannelig sier jeg dere: Dersom dere ikke eter Menneskesønnens kjød og drikker hans blod, har dere ikke liv i dere! [54]Den som eter mitt kjød og drikker mitt blod, har evig liv. Og jeg skal reise ham opp på den siste dag. [55]For mitt kjød er i sannhet mat, og mitt blod er i sannhet drikke. [56]Den som eter mitt kjød og drikker mitt blod, han blir i meg og jeg i ham. [57]Likesom den levende Faderen har sendt meg, og jeg lever ved Faderen, slik skal også den som eter meg, leve ved meg. [58]Dette er brødet som er kommet ned fra himmelen – ikke slik som fedrene åt, og døde. Den som eter dette brødet, skal leve i evighet. [59]Dette sa han mens han lærte i en synagoge i Kapernaum.»

V. 52. Evangelisten kaller her igjen, som i v. 41, tilhørerne «jødene» og betegner dem altså som fiendtlig innstilt mot Jesus. Da kan ikke stridigheten mellom dem skyldes at de delte seg i to grupper, én for og én mot Jesus. Alle var enige om at Jesu siste ord stred mot fornuften, ja var latterlig tale.

Stridigheten må bare ha kommet av at de hadde forskjellige meninger om hva han vel kunne ha ment med at han (egentlig «denne», det vil si han som de så for øynene sine som et menneske blant andre) ville gi dem sitt kjød å ete. De har uten tvil oppfattet ordene hans på en grovt sanselig måte.

Hadde det vært selv den minste vilje til tro hos dem, ville det gåtefulle ved ordene hans ha vakt et alvorlig ønske om å få løst gåten, så de spent hadde lyttet til hvordan han selv ville forklare ordet sitt nærmere.

Men slik det alltid er med vantroen, viste det seg også her: Den vil finne anstøt og kaster seg derfor over alt som synes vanskelig og gåtefullt i forkynnelsen av sannheten, for å vri det om til håndgripelig meningsløshet. Her ligger åpenbart også forklaringen på svaret Jesus gir dem i det følgende.

V. 53. Nettopp fordi tilhørerne er slike som ikke vil tro, vil ikke Jesus gjøre det lettere for dem å tro ved å fjerne anstøtet. Han gjør det heller større. Dels føyer han til uttrykket «å ete hans kjød» en vending som for jødiske ører sikkert var enda mer anstøtelig: «å drikke hans blod». Dels framhever han med størst mulig ettertrykk at det å nyte hans kjød og blod er den absolutt nødvendige betingelsen for å «ha liv i seg».

Etter hele sammenhengen er tillegget «å drikke hans blod» ikke ment som et nytt trekk ved siden av «å ete hans kjød», men bare som et sterkere uttrykk for den samme tanken. Begge ordene, «kjød» og «blod», er altså bare en omskrivning for Jesus selv etter hans menneskelige natur.

Riktignok står «kjød» og «blod» her ikke rett ved siden av hverandre, slik som når «kjød og blod» ellers ofte er en omskrivning for mennesket som person eller for menneskenaturen som sådan. Her er de to ordene holdt fra hverandre ved at de er fordelt på to parallelle ledd. Men dette gir likevel ikke grunn til å anta, slik flere fortolkere gjør, at Jesus med tillegget «å drikke hans blod» har villet vise til sin død, eller til sin menneskenatur som gitt i døden til verdens frelse.

Mot denne oppfatningen har den kjente fortolkeren Keil svært treffende vist til et sted som Ordsp 9,5, der visdommen sier til «den som er uten forstand»: «Kom, et av mitt brød og drikk av den vin jeg har blandet!» Her er ordene «brød» og «vin» tydeligvis bare en omskrivning for begrepet næring (kost), enda de er fordelt på to parallelle ledd. På samme måte er da også uttrykkene «ete» og «drikke» en omskrivning for det å nyte.

Når Jesus ellers også her kaller seg «Menneskesønnen», som i v. 27, må det vel forstås på samme måte som der.

V. 54–55. Først gjentar Jesus her i positiv form den samme tanken som i v. 53 var uttrykt negativt. Mens tanken i v. 53 var ment som en advarsel, står den her som et løfte, og dette løftet var vel særlig ment for dem av tilhørerne som ennå hadde en viss vilje til å forstå (jf.

Goebel). Her blir livet likevel uttrykkelig betegnet som evig, og som i v. 40 føyes det også her til det særlige løftet om at dette livet skal fullendes ved oppstandelsen på den siste dag.

For å begrunne eller forklare at det å nyte Menneskesønnens kjød og blod gir evig liv, sier Jesus i v. 55 at hans kjød og blod «i sannhet» er mat og drikke, det vil si at de virkelig kan stille menneskesjelens trang etter evig liv.

V. 56–57. Jesu kjød og blod, det vil si han selv i sin menneskenatur, er virkelig mat og drikke fordi den som i troen tilegner seg ham som Guds Sønn som ble menneske, blir satt inn i et varig livsfellesskap med ham selv.

Det er et livsfellesskap av den aller inderligste art: Den troende har sitt livs innerste røtter plantet i ham for stadig og har i ham sitt stadige livselement («han i meg»), og Jesus på sin side lever og virker stadig i den troendes indre som det livsprinsippet som bestemmer alt hos ham («jeg i ham»).

Men denne åndelige foreningen mellom Jesus og den som eter hans kjød og drikker hans blod, beror i sin dypeste grunn på «den livssammenhengen som består mellom Menneskesønnen, som er kommet til verden, og den levende Faderen» (Keil).

Jesus kaller Gud «den levende Faderen» fordi han har liv i seg selv, og bare liv (jf. 5,26). «Ved» Faderen (egentlig «i kraft av» eller «på grunn av» Faderen) har Jesus som hans utsending sitt liv. Det vil si at Jesus lever fordi Faderen lever i ham og dermed gir også ham å ha liv i seg selv (jf. 5,26), så han er i stand til å gi andre av dette livet.

Her er det altså ikke tale om Jesus i hans evige tilværelse, men om ham som den som er blitt menneske; og det er jo også bare som den som er blitt menneske, at han kan være livskilden for oss.

Men da skal også den som i troen tilegner seg ham som Guds Sønn som ble menneske, «leve ved ham», eller, som det egentlig heter i grunnteksten, «på grunn av ham», det vil si fordi Jesus selv lever i ham.

V. 58. Med det som sies i dette verset, sammenfatter Jesus til slutt alt han har sagt i v. 32–57: «Dette (det vil si det brødet jeg har talt om her, og som er meg selv; jf. sist v. 57: «den som eter meg») er brødet som (i og med at jeg ble menneske) er kommet ned fra himmelen – ikke slik som fedrene åt, og døde (det vil si: med dette brødet er det

ikke slik at en eter av det og dør, slik fedrene åt mannaen og døde). Den som eter dette brødet, skal leve i evighet» – nemlig fordi det, nettopp som himmelbrød, har og gir himmelsk, guddommelig liv.

V. 59. Evangelisten føyer her til at talen som er gjengitt ovenfor, ble holdt «mens han lærte i en synagoge i Kapernaum». Det gjør han vel for å skille den fra utsagnene i v. 60 ff., som ikke lenger ble sagt offentlig, men i den trangere kretsen av disiplene hans.

Det synes klart å gå fram av Luk 7,5 og Mark 1,21 at det bare var én synagoge i Kapernaum. Derfor skulle en unektelig ha ventet at evangelisten hadde sagt «i synagogen» (med bestemt artikkel) i stedet for «i en synagoge». Kanskje skyldes den manglende artikkelen at en på den tiden evangeliet ble skrevet, oftere utelot artikkelen etter en preposisjon; i så fall burde det her oversettes «i synagogen».

Men at den bestemte artikkelen mangler, kan også forklares ved at «synagoge» her ikke betyr en synagogebygning, men et gudstjenestlig synagogemøte. Tanken ville da være at Jesus holdt denne talen ved en gudstjeneste i synagogen (slik er ordet synagoge brukt i Apg 13,43).

At det ved denne anledningen også var andre til stede enn bare de «jødene» som Jesus vendte seg direkte til med sitt vitnesbyrd om seg selv, ser vi av v. 60. Der tales det om noen som bekjente seg som disiplene hans, og som hadde hørt det han talte til disse jødene.

2 d. Virkningen av Jesu tale på disiplene hans (6,60–71)

> «[60]Mange av disiplene hans som hørte dette, sa da: Dette er harde ord! Hvem kan høre dem? [61]Men da Jesus visste med seg selv at disiplene hans knurret over dette, sa han til dem: Tar dere anstøt av dette? [62]Hva så når dere får se Menneskesønnen stige opp dit hvor han var før? [63]Det er Ånden som gjør levende, kjødet gagner ikke noe. De ordene jeg har talt til dere, er ånd og er liv. [64]Men det er noen av dere som ikke tror. – For Jesus visste fra begynnelsen hvem det var som ikke trodde, og hvem det var som skulle forråde ham. [65]Og han sa: Derfor har jeg sagt dere at ingen kan komme til meg uten at det er gitt ham av Faderen. [66]Etter dette trakk mange av disiplene hans seg tilbake og gikk ikke lenger omkring med ham.»

V. 60. Da synagogemøtet var slutt, er Jesus nå alene sammen med den disippelflokken som hadde vært til stede i synagogen. Mange av dem

gir da uttrykk for sin uvilje mot talen hans, men bare seg imellom, uten å si det til Jesus, som en ser av v. 61.

Med «disipler» menes her ikke bare de tolv, men generelt slike som hadde sluttet seg til ham som sin lærer og mer eller mindre stadig fulgte ham på vandringene hans (jf. v. 66).

Disse «mange av disiplene hans» finner ordene hans om å ete hans kjød «harde». Det betyr ikke: vanskelige å forstå, men: vanskelige å ta imot, anstøtelige (jf. v. 61). Og det var åpenbart fordi talen stred mot deres altfor kjødelige ønsker og forestillinger om Messias. En slik tale kan etter deres mening ingen høre uten å ta anstøt, det vil si uten å føle seg støtt bort av den og bli tilbøyelig til å oppgi troen på ham.

V. 61. Med sitt blikk som kjenner hjertene («med seg selv»), forsto Jesus hva som foregikk i disippelflokken: at de knurret over talen hans. Først retter han da et vemodig, bebreidende spørsmål til dem. Spørsmålet gjelder likevel ikke bare de «mange» uvillige, men alle disiplene som var til stede. Det ser vi av det som sies i v. 64: «Det er noen av dere som ikke tror.» Trolig har disippelflokken i det store og hele vært med på denne knurringen, om ikke alle i samme grad og med samme sinnelag.

Hovedtrykket ligger neppe på ordet «dette». Jesus kan vel ikke ha ment at nettopp denne talen hans var særlig lite egnet til å vekke anstøt (det vil si få noen til å vakle i troen eller støte dem bort fra den). Han hadde jo her sagt ting de ikke hadde hørt før, og som lett kunne synes dem både uforståelige og frastøtende. Undringen hans må derfor ha gjeldt selve det at de tok anstøt av talen hans.

Av disipler som lenge hadde hatt anledning til å lære ham å kjenne og få tillit til ham, kunne han vente at ordene hans ikke skulle rokke dem i troen, men heller styrke den. At dette er den riktige forståelsen av Jesu spørsmål, bekreftes av det som sies i v. 62.

V. 62. For å hjelpe disiplene over anstøtet viser han her åpenbart til at han snart skal vende tilbake fra den jordiske verden til den himmelske – den han var steget ned fra for å bli «Menneskesønnen».

Verset har bare en betingelsessetning («når dere får se» osv.), og ut fra sammenhengen må vi tenke oss til en tilsvarende hovedsetning, noe slikt som «vil ikke anstøtet da være borte?» eller «vil dere da fortsatt finne talen min anstøtelig?».

Jesu tanke er da at himmelfarten hans vil kaste fullt lys over det han har sagt: både at han kunne erklære at alle menneskers del i livet er knyttet til troen på ham, og at han kunne tale slik han hadde gjort om å ete hans kjød og drikke hans blod.

Med spørsmålet i dette verset formaner altså Jesus tilhørerne «til å utsette sin dom inntil videre», som Rørdam svært treffende bemerker. Når de har sett himmelfarten hans, vil de i alle fall innse at han hadde rett til å uttale seg slik han har gjort her. Ved første øyekast virker det noe påfallende at Jesus sier til alle disiplene som var til stede, at de vil få «se» ham stige opp til himmelen. Det var jo bare de elleve apostlene som var vitner til denne hendelsen.

Men her må vi legge merke til tre ting. For det første var disse elleve også blant disiplene Jesus taler til her. For det andre framstiller grunnteksten det bare som en mulighet at alle disse disiplene får se himmelfarten (det står egentlig ikke «når», men «om»). Og endelig kunne alle som fikk se Jesus som den oppstandne, i en viss forstand sies å ha sett ham på vei til himmelen.

V. 63. Også det Jesus sier i dette verset, har tydelig til hensikt å hjelpe disiplene som vaklet i troen, så de om mulig kunne overvinne anstøtet. Først (v. 63a) framholder han en allmenn sannhet som alle godtar, men som han tydeligvis straks vil bruke på seg selv.

Disiplene hadde misforstått talen hans om å ete hans kjød når de tok den som om han tenkte på sitt materielle legeme i seg selv. Det er jo bare ånden som kan gi liv til det som i seg selv er dødt, mens kjødet (det materielle legemet) for seg selv, uten ånden, «gagner ikke noe», nemlig til å gi liv.

I talen i synagogen hadde han knyttet det å få del i livet til det å nyte hans kjød. Da burde disiplene ha forstått at han tenkte på sin ånd: den makten kjødet har sitt liv fra, og som gjør det skikket til å være redskap for åndens livgivende virksomhet.

Men hva menes med «ånden» i denne sammenhengen? I og for seg kunne det ligge nokså nær å anta, med flere fortolkere, at det er Den Hellige Ånd. Slik er det også forstått i vår bibeloversettelse, ettersom ordet der er skrevet med stor forbokstav («Ånden»). Det kan selvsagt ikke nektes at denne oppfatningen gir en tanke som passer utmerket inn i sammenhengen.

Men her står ånden i motsetning til kjødet, og kjødet må forstås om Jesu legeme i dets stofflighet. Derfor er det likevel nok å foretrekke, med andre fortolkere, å forstå ånden om Jesu egen ånd, hans «indre menneske» (jf. min fortolkning av Rom 7,22).

Forutsetningen er da åpenbart at hans ånd eier det livet som andre mennesker bare kan få del i ved å tilegne seg ham i tro som den som ble menneske for frelsens skyld. Og dette livet eier hans ånd nettopp fordi han, Menneskesønnen, er Ordet som ble kjød, han som i evigheten var Gud hos Gud (1,1), og som derfor også bærer det sanne, evige livet (jf. 1,4).

Ellers ligger det også en viss bebreidelse i det Jesus sier her. Disiplene hans burde ha kunnet forstå at det var i dette lyset han ville ha ordene sine forstått. Det hadde han så mye mer rett til å vente fordi de gjennom samværet med ham burde ha innsett at de ordene han hadde talt til dem, «er ånd og er liv» (v. 63b). Det vil si at de er helt fylt og gjennomtrengt av den åndsmakten som bor i ham, og derfor også av det livet som er eget for denne åndsmakten.

Det trykksterke «jeg» i grunnteksten antyder nok at det ikke var hans, men disiplenes egen skyld om de ikke hadde merket at det var slik med ordene hans, og derfor hadde tatt anstøt av talen hans om å ete hans kjød. Nei, den virkelige grunnen til at et slikt anstøt hadde kunnet oppstå endog i disippelflokken, var det som står i v. 64.

V. 64. I denne kretsen fantes det «noen» som «ikke tror», det vil si som ikke hadde den sanne troen, den fulle personlige tilliten til ham og ordene hans. Ordet «noen» betyr ikke at de som ikke trodde, bare var få – etter v. 66 var de i virkeligheten mange. Det sies bare generelt at det også blant disiplene var slike som ikke i sannhet trodde på ham.

For å forklare dette utsagnet skyter evangelisten inn (v. 64b) at Jesus «fra begynnelsen visste hvem det var som ikke trodde, og hvem det var som skulle (det vil si: ville komme til å) forråde ham». Det sier seg selv at «visste» her må forstås om Jesu særegne evne til å se gjennom menneskers indre (jf. 2,25).

Men hva menes så med det relative uttrykket «fra begynnelsen»? Om dem som ikke trodde, brukes ikke framtidsformen «skulle», slik det gjøres om Judas. For deres del synes meningen derfor ikke å være at han på forhånd visste om deres framtidige vantro, men at han ikke først nå ble klar over den: Han hadde sett den allerede da den oppsto

hos dem. På samme måte har Jesus, lenge før Judas forrådte ham, forutsett at han kom til å bli forræderen hans (jf. v. 70).

Men siden evangelisten allerede i verset vårt nevner at Jesus på forhånd visste om Judas, har han åpenbart regnet også ham blant de vantro disiplene – de som Jesus så vantroen hos allerede før den var kommet til syne i det ytre.

Men da må uttrykket «fra begynnelsen» også for Judas' del betegne det tidspunktet da Jesus så at han hadde gitt vantroen rom i sitt hjerte. Fra det tidspunktet av – og altså ikke allerede da han kom inn i disippelkretsen eller ble utvalgt til apostel – visste Jesus at han ville komme til å bli forræderen hans (slik uten tvil med rette B. Weiss og Zahn).

V. 65. Merknaden i v. 64b avbrøt gjengivelsen av talen. Med «og han sa» føyer evangelisten nå til det siste ordet i Jesu tale til disiplene. Jesus avsluttet talen med å vise til noe han allerede tidligere hadde sagt dem, og som han gjentar her for å angi grunnen til at så mange disipler ikke trodde.

Det sier seg selv at «derfor» viser tilbake til det han hadde sagt i v. 64a, og altså betyr: «fordi det er noen av dere som ikke tror». Det tidligere utsagnet det er tale om, må uten tvil være ordet hans i v. 44: «Ingen kan komme til meg uten at Faderen som har sendt meg, drar ham.»

Riktignok var dette ordet sagt til de «jødene» som Jesus forhandlet med i synagogen; men disiplene hans hadde også vært til stede og hørt det. Jesus kan derfor si at han hadde sagt det til dem. Han visste jo allerede da at noen av dem ikke trodde, og hadde altså også hatt dem for øye med dette ordet.

Det han i v. 44 hadde kalt Faderens dragning, kaller han her en gave fra Faderen; men som vi ser av v. 45, er det forutsatt at denne gaven bare blir gitt dem som selv vil ta imot den.

V. 66. Med «derfor»[11] pekes det tilbake til Jesu tale som er gjengitt i v. 61–65, og da vel særlig til de siste ordene i den (v. 64a og 65). Disse ordene inneholdt jo indirekte «en tydelig oppfordring til de disiplene som ikke trodde i sannhet, om å slutte å late som om de trodde på ham,

[11] NB har «Etter dette».

og ta avstand fra det verdiløse forsøket på å slutte seg til ham i det ytre uten den rette troen» (Goebel).

Her sies det altså at talen fikk mange av disiplene hans til å trekke seg tilbake, så de ikke lenger fulgte ham som før på vandringene hans omkring i Galilea.

> «[67]Jesus sa da til de tolv: Vil også dere gå bort? [68]Simon Peter svarte ham: Herre, hvem skal vi gå til? Du har det evige livs ord, [69]og vi tror og vet at du er Guds Hellige! [70]Jesus svarte dem: Har jeg ikke utvalgt dere tolv? Og én av dere er en djevel. [71]Han talte om Judas, Simon Iskariots sønn. For det var han som skulle forråde ham, enda han var en av de tolv.»

V. 67. Ordet «da» viser at Jesu spørsmål til de tolv var en følge av det som ble fortalt i verset før. Men siden det først etter en tid kunne vise seg at disse disiplene ikke fulgte ham på vandringene hans, må Jesu spørsmål høre til et noe senere tidspunkt. Det kan likevel åpenbart ikke ha vært mye senere, for evangelisten knytter denne scenen så tett til det foregående, og både Jesu spørsmål her og Peters svar i verset etter viser tydelig tilbake til Jesu tale i v. 63 ff.

Selv om evangelisten ikke har fortalt noe om apostelvalget, bruker han her uttrykket «de tolv». Han forutsetter åpenbart at leserne vet at det fantes en krets av tolv disipler som sto Jesus nærmere enn alle de andre disiplene hans, og hvem disse tolv var.

Som det går fram av grunnteksten, forutsetter Jesu spørsmål her et nektende svar og uttrykker altså at han har tillit til dem. Jesus stiller dem ikke spørsmålet for sin egen skyld, men bare for disiplenes skyld.

Som en nyere fortolker sier, vil han hjelpe dem til å bli seg klart bevisst den dragningen ovenfra som har ført dem til ham, og som binder dem varig til ham. Den krisen som ordene hans hadde framkalt endog innenfor disippelkretsen, skal også føre til at de går fram i troen og i samfunnet med ham.

V. 68–69. Svaret Peter gir på egne og de andre disiplenes vegne, viser at han ikke kan tenke seg at de skulle gjøre som de mange disiplene (v. 66) hadde gjort: forlate Jesus for å vende tilbake til sitt tidligere liv. Skulle de forlate Jesus, kunne det bare være for å søke en annen mester som kunne stille sjelens behov bedre enn han; men noen slik annen mester kjenner ikke Peter. Han føler heller ingen trang til en ny mester.

Det han og meddisiplene søkte, hadde de funnet hos Jesus, han som jo har «et evig livs ord» (slik heter det egentlig i grunnteksten) til rådighet og derfor også kan gi dem videre. Det er ord som kan virke evig liv – selvsagt hos dem som tar imot dem i tro.

I samsvar med dette begrunner han så med bekjennelsen i v. 69 hvorfor de ikke kan forlate Jesus: I motsetning til disiplene som falt fra («vi» har sterkt trykk), «tror» de (egentlig: har trodd og tror fortsatt) og «vet» (egentlig: har erkjent) på grunnlag av Jesu vitnesbyrd at han – og ingen annen; «du» har sterkt trykk – er «Guds Hellige».

Uttrykket «Guds hellige» finnes bare ett sted i Det gamle testamente, Sal 106,16, der Aron kalles «Herrens hellige» i den betydningen at Gud hadde skilt ham ut til prestetjenesten, altså til en særlig gjerning i Guds tjeneste. På tilsvarende måte er uttrykket sikkert også ment i Peters munn.

I grunnteksten har «Hellige» her bestemt artikkel, og det betyr at Peter har bekjent at Jesus er den eneste som fullt ut har krav på navnet «Guds Hellige». Han har altså bekjent ham som den Gud har skilt ut til den største gjerningen i sin tjeneste, det vil si til Messias-kallet. Med «hellig» skal vi her altså ikke tenke på Jesu syndfrihet eller moralske renhet, men bare på at Gud har gitt ham et enestående kall i sin tjeneste.

Som Guds tjenere kalles også englene «hellige» (Luk 9,26; Mark 8,38; Åp 14,10), og likeså profetene (Luk 1,70; Apg 3,21 m.fl.; jf. også Ef 3,5, der apostlene kalles slik). Av Mark 1,24 og parallellstedet Luk 4,34 ser vi at dette navnet var en vanlig betegnelse i folket på den ventede Messias allerede før Jesus sto fram.

Flere fortolkere har ment at denne bekjennelsen av Peter bare er en annen form av den bekjennelsen av samme apostel som de synoptiske evangeliene forteller om (Matt 16,16 med paralleller). Men mot denne antakelsen taler særlig disse iakttakelsene: For det første faller riktignok begge bekjennelsene i tiden etter bespisningen av de 5000 mennene. Men hos synoptikerne ligger det mange og svært betydningsfulle hendelser mellom bespisningsunderet og Peters bekjennelse, mens den scenen Johannes forteller om her, åpenbart fulgte ganske kort tid etter underet.

For det andre lyder Jesu spørsmål, som framkalte Peters bekjennelse, helt forskjellig i de to beretningene. For det tredje har også det

ordet av Jesus som hos Johannes følger etter bekjennelsen (v. 70), et ganske annet innhold enn det Jesus etter synoptikerne sa til Peter og de andre apostlene. Vi må derfor sikkert anta at Peters bekjennelse hos Johannes hører til et atskillig tidligere tidspunkt enn bekjennelsen hans hos synoptikerne, selv om de to i hovedsak faller sammen i innhold.

V. 70–71. Jesu svar, som er rettet til hele apostelflokken, viser at Peters bekjennelse på vegne av alle uten tvil har gledet ham, men at han likevel er blitt sterkt grepet av smerte. For selv i denne lille kretsen, som han selv hadde utvalgt og som sto ham nærmest, fantes det én – det visste han (jf. v. 64) – som så lite hørte til kretsen i sannhet at han heller fortjente å kalles «en djevel», det vil si et redskap for djevelen (jf. 13,2.27).

Med denne karakteristikken sikter han åpenbart til den djevelske synden Judas en gang ville gjøre seg skyldig i som Jesu forræder, selv om ordet også sier at han allerede nå sto under Satans innflytelse.

I den forklarende merknaden som evangelisten føyer til i v. 71, sies det jo også rett ut at Jesus med denne ene uverdige i apostelflokken mente Judas. Det antydes også at grunnen til at Jesus hadde talt slik om ham, var at «det var han som skulle forråde ham».

Her har grunnteksten et annet uttrykk for «skulle forråde» enn i v. 64, nemlig et uttrykk som nok betegner Guds rådslutning om at Judas skulle bli forræderen – en rådslutning som evangelisten da har erkjent ut fra det som senere skjedde.

Den tragiske tonen som tydelig klinger gjennom ordene i v. 71, viser hvor smertelig evangelisten selv var berørt ved tanken på Judas' fullbyrdede forræderi. Allerede i at han nevner Judas med fullt navn, ligger det et «smertelig høytidelig ettertrykk» (Meyer): Judas, Simon Iskariots sønn (jf. min fortolkning av Matt 10,4, der det allerede ble nevnt at tilnavnet «Iskariot», som sannsynligvis betyr «mannen fra Kariot», en by i Judas stamme, også ble båret av Judas' far).

Men enda sterkere merkes den tragiske tonen i de siste ordene i verset: «enda han var en av de tolv», altså en av den lille kretsen som Jesus selv hadde utvalgt til å stå ham særlig nær og få hans særlige omsorg.

Jesu ord i v. 70 reiser naturlig to spørsmål som ennå står igjen å svare på. Det ene gjelder hvilken hensikt Jesus hadde med å uttale seg

slik om Judas. Vi kan nemlig sikkert ikke se på dette ordet bare som et uvilkårlig utbrudd av smerten hans ved tanken på Judas' forræderi. Overalt viser han at han har seg selv helt i sin makt, og han ville nok ha holdt sin egen følelse tilbake hvis han ikke hadde hatt en bestemt hensikt med å gi uttrykk for den overfor disiplene.

Vi tar neppe feil om vi antar at han med dette ordet på den ene siden ville vekke samvittigheten hos Judas om mulig – Judas måtte jo føle seg rammet. På den andre siden ville han nok også legge de andre på hjertet at ikke engang det å være utvalgt til apostel gir noen sikkerhet mot å falle fra senere, og slik advare dem mot falsk trygghet (jf. Jesu ord til Peter i 13,38 og Luk 22,31 ff.).[12]

Det andre spørsmålet gjelder hvorfor evangelisten forteller om dette ordet av Jesus. Svaret kan i sakens natur bare hentes fra sammenhengen. Evangelisten skildrer krisen som kom i Galilea, og som ble framkalt av Jesu vitnesbyrd om seg selv i synagogen i Kapernaum. Først har han vist hvordan den store mengdens halvtro slo om til vantro (v. 22–59).

Så går han i v. 60 over til å skildre den skillende virkningen det samme vitnesbyrdet fikk i selve disippelflokken som var til stede: Mange av disiplene hans vendte ham ryggen og fulgte ham ikke lenger på vandringene hans (v. 66). Men det var også noen som ble ham tro, og det viste seg særlig å gjelde apostelkretsen, som frimodig bekjente sin tro på ham med Peter som ordfører.

Og når evangelisten også forteller om Jesu ord om Judas, har han selvsagt først og fremst gjort det fordi Jesus faktisk sa dette ordet den gangen. Men han har vel også villet vise leserne at vantroen allerede på dette tidspunktet gjorde seg gjeldende endog i den kretsen av disipler som sto Jesus aller nærmest.

Det er en annen sak at anstøtet som også Judas åpenbart tok av Jesu tale i synagogen, nok bidro svært mye til «hans utvikling mot den djevelske synden» (Bugge). Hvor sannsynlig det enn kan være i seg selv, kan det i alle fall ikke utledes av sammenhengen her. Derimot synes kapitlet klart å vise at evangelisten har villet skildre hvordan de tolv, unntatt Judas, ble knyttet inderligere til Jesus i tro, selv om

[12] Trykket har «Luk 22,28 ff.»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

vantroen samtidig gikk mektig fram blant det store folket og endog blant mange av tilhengerne hans.

3 a. Reisen til Jerusalem (7,1–13)

«[1]Etter dette gikk Jesus omkring i Galilea. For han ville ikke gå omkring i Judea, fordi judeerne sto ham etter livet. [2]Men jødenes høytid, løvhyttefesten, var nær. [3]Brødrene hans sa da til ham: Dra herfra og gå til Judea, for at også disiplene dine kan få se de gjerningene som du gjør! [4]For ingen gjør noe i det skjulte når han selv søker å være alminnelig kjent. Gjør du slike ting, da vis deg for verden. [5]For heller ikke brødrene hans trodde på ham.»

V. 1. Om Jesu virksomhet i Galilea etter hendelsene i kap. 6 forteller evangelisten ikke mer enn det vi leser i dette verset: «Etter dette», altså i tiden fra kort før påske (6,4), gikk han fortsatt (jf. 6,66) «omkring i Galilea». Gjennom krisen den gangen hadde det galileiske folket i det store og hele tatt standpunkt til Jesus. Derfor hadde evangelisten ingen grunn til å dvele lenger ved hans opptreden i denne landsdelen.

Holder vi verset vårt sammen med 6,4 og med det som fortelles i versene like etter, ser vi at Jesus ikke har besøkt Jerusalem til påske dette året. Han har overhodet ikke vært der i tiden mellom kap. 5 og vårt kapittel, der det fortelles at han dro opp til løvhyttefesten (v. 10 ff.). Det fortsatte oppholdet i Galilea som verset nevner, har altså vart omkring et halvt år, fra kort før påske (i april) til løvhyttefesten (i oktober). Det viktigste av det som skjedde i denne tiden, forteller Matteus i kap. 15 og Markus i de tilsvarende avsnittene av sitt evangelium.

Evangelisten oppgir også hvorfor Jesus ble ved å virke i Galilea til tross for det avgjørende omslaget i det galileiske folkets holdning: Han «ville ikke gå omkring i Judea, fordi judeerne sto ham etter livet».

Det kunne i og for seg ha ligget nær for ham å ta opp virksomheten i Judea, men det ville han likevel ikke. Der hadde nemlig dødsfiendene hans, folkets ledere (jf. 5,16.18), en ganske annen makt og innflytelse enn i Galilea. Virket han der, ville de angripe ham på ny og kunne lett sette mordplanene sine ut i livet. En slik livsfare ville han ikke egenrådig utsette seg for; den ville han unngå så lenge som mulig.

V. 2. Med dette verset går evangelisten over til å fortelle hvordan det gikk til at Jesus likevel kom til å dra opp til Jerusalem. Løvhyttefesten – det er et bedre navn enn «løvsalenes høytid» – begynte den 15. i måneden tisjri (omtrent vår oktober) og varte i sju dager, med en åttende dag som avslutning (jf. 3 Mos 23,34 ff.; 4 Mos 29,35).

Den ble feiret dels til minne om hvordan Gud hadde vernet og ledet folket i ørkenen (3 Mos 23,43), og dels som takkefest for frukt- og vinhøsten, og dermed også for hele årets innhøsting (3 Mos 23,39; 5 Mos 16,13).

Den var den siste av de tre store årlige valfartsfestene, som alle israelittiske menn etter loven skulle feire ved nasjonalhelligdommen hvis det var mulig (jf. 5 Mos 16,16). Særlig etter hjemkomsten fra fangenskapet i Babylon sto den i folkets bevissthet som den største av alle Israels høytider, slik den også var den gledeligste (jf. 5 Mos 16,14) og mest folkekjære. Josefus kaller den den helligste og største høytiden og den som ble feiret ivrigst (det vil si med størst deltakelse og interesse), ja, en finner den oftere kalt bare *høytiden* (hovedfesten).

Så lenge den varte, bodde folket i løvhytter som var reist på de flate hustakene, på gårdsplassene, i gatene, på åpne plasser og lignende steder (jf. Neh 8,14 ff.).

V. 3–4. Fordi festen var nær («da»), kom Jesu brødre (jf. utlegningen av 2,12) med oppfordringen vi leser i disse versene. De mener ikke bare at han skal reise til Jerusalem til festen. Han skal også bruke den anledningen den godt besøkte festen ga ham, til å flytte skueplassen for virksomheten sin til Judea, landets hovedprovins, der Jerusalem lå.

Drar han opp til Jerusalem nå, vil «også disiplene» hans få se de samme underfulle gjerningene som han fremdeles gjør i Galilea. Ordet «disipler» er her, som i 6,60 f.66, brukt i videre betydning, altså ikke bare om de tolv.

Brødrene nekter ikke for at han gjør undergjerninger; men feilen er etter deres mening at han gjør dem «i det skjulte» (v. 4), så disiplene hans ikke får se dem. Dermed kan de bare ha siktet til at Jesus etter bespisningsunderet hadde trukket seg tilbake fra sin offentlige virksomhet og viet seg til samværet med de tolv. Det går også fram av de synoptiske beretningene. Fortsatt sto han likevel fram som undergjører ved anledning, men mer i det skjulte.

I Jerusalem ville disiplene hans strømme sammen til festen fra alle kanter av landet, og der skulle han da la også dem få se hva han maktet å gjøre.

For å begrunne oppfordringen nærmere peker brødrene så i v. 4 på det som etter deres mening er selvmotsigende og formålsløst i hans nåværende framgangsmåte: Ingen fornuftig mann finner jo på å gjøre noe «i det skjulte» når han samtidig «selv» søker «å være alminnelig kjent». «Selv» betyr her for egen del, i motsetning til den skjulte handlemåten, og «være alminnelig kjent» heter egentlig «være i offentligheten», det vil si være offentlig kjent – ut fra sammenhengen: kjent for den betydningen han tillegger seg selv.

Brødrene visste at Jesus gjorde krav på å være Messias; men da måtte han – det er åpenbart det de mener – tre offentlig fram med dette kravet og søke å få det alminnelig anerkjent.

Gjør han slike ting som de selv sa i v. 3 at han gjorde – underfulle gjerninger som nok kunne rettferdiggjøre kravet hans –, da må han «åpenbare seg for verden».[13] Det vil si at han må vise seg for hele folket som den han vil være, ved å gjøre sine underfulle gjerninger for øynene på alle. Den beste anledningen til det ville han nå få i Jerusalem under festen.

V. 5. Evangelisten forklarer brødrenes oppfordring med en innskutt bemerkning: Heller ikke de – like lite som så mange andre – trodde på ham som Messias. De har sikkert delt folkets kjødelige Messias-forestillinger. Ut fra v. 3 f. ser det likevel ut til at de ikke helt avviste muligheten av at han var Messias, og kanskje ønsket de selv å få klarhet i dette. Men etter deres mening kunne det bare avgjøres ved om folkets åndelige ledere anerkjente kravet hans når han sto offentlig fram i Jerusalem.

Først etter Jesu oppstandelse finner vi brødrene hans i kretsen av de troende (Apg 1,14). Det sier seg selv at dette verset er den sterkest mulige gjendrivelsen av den tidligere ganske utbredte oppfatningen at Jesu «brødre» i virkeligheten var fettere av ham, og at to av dem hørte med blant de tolv (se nærmere om dette min fortolkning av Matteusevangeliet, s. 216–224).

[13] NB har «vis deg for verden».

> «[6]Jesus sier da til dem: Min tid er ennå ikke kommet, men for dere er det alltid den rette tid! [7]Verden kan ikke hate dere. Men meg hater den, fordi jeg vitner om den at dens gjerninger er onde. [8]Dra selv opp til høytiden! Jeg går ennå ikke opp til denne høytiden, for min tid er ennå ikke fullendt. [9]Dette sa han til dem, og han ble værende i Galilea. [10]Men etter at brødrene hans var gått opp til høytiden, da dro også han opp – ikke åpenlyst, men i det skjulte.»

V. 6–7. Jesus avviser brødrenes oppfordring. Det rette tidspunktet for ham til å «åpenbare seg for verden» som den han er – til å stå offentlig fram i Jerusalem som Messias – kommer nok en gang, men det er ennå ikke kommet. Derfor må han vente med en slik selvframstilling til Gud viser ham det tidspunktet han har fastsatt.

Helt annerledes er det med dem: «For dere er det alltid den rette tid» (til å vise seg for verden). Det vil si at de når som helst og som de selv vil, kan vise seg for menneskene som det de er, uten å risikere noe. For (v. 7) «verden kan ikke hate dere».

Som vi ser, tar Jesus her opp ordet «verden» fra brødrenes ord i v. 4; men han gir det uvilkårlig en etisk betydning (jf. utlegningen av 1,10). Han var seg åpenbart bevisst at den verden de hadde talt om, det jødiske folket, i det store og hele var behersket av det samme sinnelaget som preger det naturlige, uomvendte mennesket. Det ville da være en psykologisk umulighet at verden skulle hate dem, for de hører selv ennå verden til (jf. 15,19) – det viser vantroen deres mot ham til fulle.

Ham derimot hater verden, fordi han vitner om den at «dens gjerninger er onde» (jf. utlegningen av 3,19). Skulle han nå følge brødrenes oppfordring og åpenbare seg for verden i Jerusalem, måtte han – tro mot sitt kall som vitne – si verden sannheten om dens ferd også ved denne anledningen. Det ville etter all sannsynlighet føre til det endelige bruddet, og han så det som sin plikt å gå av veien for en slik avgjørelse så lenge som mulig.

V. 8–9. Etter å ha oppfordret brødrene til å dra opp til høytiden – det kan de jo trygt gjøre, slik verden stiller seg til dem – gjentar Jesus (v. 8b) sin avvisning av oppfordringen deres: «Jeg går ikke opp til denne høytiden, for min tid er ennå ikke fullendt.»[14]

[14] NB har «Jeg går ennå ikke opp til denne høytiden».

For å forstå dette ordet rett må vi først merke oss hva brødrene hadde oppfordret ham til. Det var ikke bare at han skulle være med på festen i Jerusalem, men først og fremst at han skulle gjøre det for å «åpenbare seg for verden» ved den anledningen (jf. utlegningen av v. 4). Det er åpenbart særlig denne siden av oppfordringen deres han avviser her.

Dernest må vi også merke oss at han ikke sier «til høytiden», men «til denne høytiden». Med det trykksterke «denne» lar han oss forstå at han har en senere fest i tankene. Den vil han besøke for å «åpenbare seg for verden» der og slik føre fram den endelige avgjørelsen av hvordan folket stiller seg til ham, selv om han heller ikke da vil åpenbare seg for verden slik brødrene mente det. Først da vil det rette tidspunktet være kommet for ham til å stå fram i full offentlighet som den han er og vil være (som Messias).

Eller, som det heter her: Først da vil «hans tid være fullendt». Det vil si at virketiden som er tilmålt ham, er utløpt, og at det rette tidspunktet for hans helt offentlige selvframstilling som Messias er inne (jf. om dette uttrykket min fortolkning av Mark 1,15). Etter å ha gitt brødrene dette svaret (v. 9) lot han dem dra opp til høytiden og ble selv tilbake i Galilea.

V. 10. Hvorfor Jesus likevel la i vei til Jerusalem etter at brødrene var reist, har evangelisten etter alt å dømme antydet med det han forteller om brødrenes oppfordring og Jesu svar. Med det har han sikkert villet understreke det han allerede hadde pekt på i v. 1: Jesus oppsøkte ikke konflikten med motstanderne – den ville bli den uunngåelige følgen hvis han sto offentlig fram i Jerusalem –, men prøvde snarere å unngå den.

Jesus kunne ikke «gjøre noe av seg selv» (5,19). Når han likevel dro opp til Jerusalem enda han hadde avvist brødrenes oppfordring, må vi etter alt å dømme slutte at det bare kan ha skjedd etter et særlig vink fra Gud. Det vinket gjorde det klart for ham at han trygt kunne besøke denne festen, selv om tidspunktet for hans egentlige selvframstilling for verden som Messias ennå ikke var kommet.

I lydighet mot dette vinket reiste han da også opp til hovedstaden, men – som evangelisten uttrykkelig føyer til – «ikke åpenlyst». Det vil si at han unngikk all oppsikt og altså heller ikke fulgte med noen av

de store festkaravanene, men reiste «i det skjulte», slik man reiser når man vil reise stille og ubemerket.

Når han reiste slik, fikk folket ingen anledning til å ta imot ham med begeistret hyllest i Jerusalem, slik det skjedde et halvt år senere da han kom dit til påske. Også ved det viste han hvor fjernt det lå for ham å utfordre folkets ledere, som var fiendtlig innstilt mot ham.

Siden det går fram av 9,2 at disiplene hans (de tolv) var sammen med ham i Jerusalem under festen, kan vi vel anta at de også fulgte ham på reisen dit, selv om det også er tenkelig at de dro opp noe tidligere.

> «[11]Jødene lette da etter ham under høytiden og sa: Hvor er han? [12]Og det ble mumlet mye om ham blant folket. Noen sa: Han er en god mann! Men andre sa: Nei, han villeder folket! [13]Men ingen talte fritt ut om ham av frykt for judeerne.»

I disse versene skildrer evangelisten kort stemningen mot Jesus i Jerusalem før han kom, og dermed situasjonen han møtte. Som vi ser av v. 13, betyr «jødene» også i v. 11, som så ofte ellers i vårt evangelium, folkets ledere, og da vel særlig medlemmene av Rådet.

De hadde ventet at han ville komme til denne festen, og etter hvert som festkaravanene kom fram, «lette de etter ham». Da de ikke fant ham, spurte de i ergerlig og foraktelig tone hvor han (egentlig «denne») da ble av: «Han våget vel ikke lenger å la seg se» (Luthardt).

Også (v. 12) «blant folket», som for det meste besto av festpilegrimer, ble det talt mye om ham (etter den trolig riktige lesemåten «blant folkeskarene»), om enn bare halvhøyt eller lavmælt («mumlet»). Men meningene om ham var svært delte. Mens noen erklærte at han var «en god mann» (bra, rettskaffen), holdt andre ham for en farlig folkeoppvigler. Likevel (v. 13) våget ingen å si sin mening om ham fritt ut, av frykt for lederne, som ennå ikke offisielt hadde gjort kjent sin dom over ham.

3 b. Jesu første opptreden i Jerusalem under festen (7,14–36)

Bortsett fra den innledende historiske opplysningen i v. 14 kan vi skjelne mellom tre deler i dette avsnittet. I første del (v. 15–24) hevder Jesus at læren hans har guddommelig opprinnelse. I andre del (v. 25–

30) vitner han om seg selv som Guds utsending og om at hans person er av guddommelig herkomst. I tredje del (v. 31–36) taler han så om at han snart skal gå bort til Faderen, og om hva det vil få å si for motstanderne hans.

> «[14]Men da det alt var midt i høytiden, gikk Jesus opp i templet og lærte. [15]Judeerne undret seg og sa: Hvor har han skriftkunnskapen sin fra, han som ikke er opplært? [16]Jesus svarte dem og sa: Min lære er ikke min, men hans som har sendt meg. [17]Om noen vil gjøre hans vilje, da skal han kjenne om læren er av Gud, eller om jeg taler av meg selv. [18]Den som taler av seg selv, søker sin egen ære. Men den som søker hans ære som har sendt ham, er sannferdig, og det er ikke urettferdighet i ham.»

V. 14–15. Flere fortolkere har ment at Jesus allerede hadde oppholdt seg ubemerket («i det skjulte») en eller flere dager i Jerusalem eller omegnen (for eksempel i Betania) før han «midt i høytiden» gikk opp i templet og lærte folket. Om det var slik, kan vi ikke si sikkert. Det kan godt tenkes at evangelisten for korthets skyld tier om ankomsten til byen og bare nevner det som umiddelbart førte til den talen av Jesus han ville gjengi.

Heller ikke kan vi si sikkert om vi ved det omtrentlige uttrykket «midt i høytiden» skal tenke nettopp på festens fjerde dag. For «templet» har grunnteksten det samme ordet som i 2,14, og vi skal da utvilsomt tenke på en av hallene i tempelgården.

Blant dem som var til stede ved denne anledningen, var også (v. 15) en del av folkets ledere, og da vel særlig rådsherrer («jødene»). Etter å ha lyttet en stund til Jesu undervisning gir de uvilkårlig uttrykk for sin forundring over noe de finner ubegripelig: Han har jo ikke fått noen lærd undervisning hos noen av rabbinerne, men viser likevel et inngående kjennskap til de hellige skriftene.

I grunnteksten heter det egentlig: «Hvordan har han (‹denne›) lærdom?» Men siden jødene ikke hadde noen annen slags lærdom enn skriftlærdom (teologi), er det åpenbart denne slags «lærdom» som er ment her. Derfor gjengir de eldre bibeloversettelsene våre tanken saklig sett ganske treffende med: «Hvordan kjenner denne skriftene?»

Selve innholdet i Jesu tale har altså ikke gjort noe dypere inntrykk på disse tilhørerne. Men når de hørte ham utlegge Skriften for folket,

kunne de ikke annet enn føle at de sto overfor en gåte de ikke kunne løse. De visste at han ikke hadde gått i skole hos noen av de faglig utdannede skriftlærde, og at han skulle ha lærdommen sin fra seg selv, syntes dem utenkelig.

V. 16. I svaret sitt gir Jesus dem løsningen på gåten: Han har sin lære fra Gud og ikke fra seg selv.

Ordet «min» har her ettertrykk. Det viser at «min lære» ikke bare betyr «den læren jeg forkynner», men «den læren som er særegen for meg». Med det lar Jesus oss forstå at han i sin lære riktignok er helt selvstendig overfor rabbinernes skriftutlegging. Men så føyer han straks til at denne læren likevel ikke er hans – i den betydning at det er han som har tenkt den ut –, men stammer fra Gud, som har sendt ham i sitt ærend.

Det han forkynner, blir med andre ord gitt ham umiddelbart av Gud selv. Men nettopp derfor kan han ikke nøye seg med en slik ufrivillig forundring som den «jødene» hadde gitt uttrykk for; han må snarere kreve at de anerkjenner læren hans som Guds eget ord.

V. 17. Jesus blir likevel ikke stående ved å stille kravet sitt. I dette verset peker han også på en vei som vil føre enhver som går den, til å erkjenne at kravet er berettiget.

Hvor Jesu lære stammer fra, og dermed hva den er verd, kan bare avgjøres ut fra etisk erfaring. Det som spørres om, er først og fremst hvilken retning viljen har (jf. 3,19 ff.): om noen for alvor «vil», det vil si ærlig og oppriktig legger vinn på å «gjøre hans vilje» – det vil si Guds vilje – i sitt indre og ytre liv.

Siden Jesus her taler til jøder, kan han ved «Guds vilje» åpenbart ikke ha ment noe annet enn det som for dem sto som Guds vilje, altså Guds vilje slik den er åpenbart i loven og profetene. Likevel kan dette ordet av Jesus nok med rette brukes også om dem som ikke kjenner den gammeltestamentlige åpenbaringen, men bare samvittighetens lov.

Er et menneskes vilje vendt mot Gud og hans vilje, finner Jesu lære med nødvendighet gjenklang i hjertet og vitner om seg selv i det indre som et ord fra Gud. Ellers nytter selv de mest slående forstandsbevis ingenting. Når mennesket ærlig og helhjertet streber etter å leve etter den Guds vilje det har erkjent, blir dets indre øye åpnet. Det ser da at Jesu lære er den eneste veien til sann overensstemmelse med det

moralske idealet, og dermed også at læren hans er av guddommelig opprinnelse.

V. 18. I dette verset holder Jesus fram en alminnelig erfaringssetning. Selv den som ikke har noen dypere erfaring av hva det alvorlige strevet etter å gjøre Guds vilje virker, måtte ved hjelp av den kunne overbevise seg om at Jesu lære har sitt utspring utenfor ham selv, og at han altså ikke legger fram selvoppfunnet visdom.

Det er alltid slik at den som «taler av seg selv» – det vil si den som i sin lære kommer med det han har øst av seg selv –, «søker sin egen ære»: Han vil bli anerkjent som den som selv har tenkt ut læren. Men det er også slik at «den som søker hans ære som har sendt ham, er sannferdig».

En kunne ha ventet at Jesus her, i direkte motsetning til den foregående uttalelsen, skulle ha sagt: «Men den som søker hans ære som har sendt ham, taler ikke av seg selv.» I stedet fører han tanken et skritt videre og trekker konsekvensen av at et slikt sendebud ikke taler av seg selv, nemlig at han er «sannferdig». Det betyr tydeligvis at en kan stole på at det han sier, er en ærlig og uforfalsket gjengivelse av det avsenderen hans har pålagt ham å tale.

Etter formen uttaler dette ordet av Jesus en allmenngyldig erfaringssetning, men det sier seg selv at det skal anvendes på ham selv i forholdet til Gud, som har sendt ham. Forutsetningen er da at selv de minst velvillige tilhørerne hans må innrømme at han i all sin lære og hele sin opptreden bare søker å fremme Guds ære og altså er fri for all streben etter egen ære.

Når Jesus så føyer til: «og det er ikke urettferdighet (det vil si noe som er moralsk forkastelig) i ham», vil han sikkert peke på den dypeste grunnen til at han er sannferdig: at karakteren hans er moralsk ren og fri for all egenkjærlighet. Som B. Weiss treffende bemerker, kunne bare egenkjærlighetens umoralske vesen («urettferdighet») få ham til å forfalske det guddommelige budskapet og utgi for et slikt budskap noe som ikke er det.

Men når Jesus slik har hevdet at hans person og opptreden er moralsk ren, kommer han – fullt forståelig – til å tenke på at motstanderne hans dømmer helt annerledes om ham. De sto ham jo etter livet som en som hadde brutt sabbatsbudet, og det visste han (jf. 5,16.18). Det forklarer at han uten videre går inn på denne saken, som vi ser av

v. 19 ff. Den var jo nettopp grunnen til at han så lenge hadde holdt seg borte fra Jerusalem (jf. v. 1).

Det forklarer også at han knytter et angrep på motstanderne til forsvaret for at læren hans har guddommelig opprinnelse, og samtidig rettferdiggjør den handlingen som de på lovens vegne hadde tatt så sterkt anstøt av.

> «[19]Har ikke Moses gitt dere loven? Og ingen av dere holder loven! Hvorfor søker dere å drepe meg? [20]Folket svarte: Du er besatt av en ond ånd! Hvem søker å drepe deg? [21]Jesus svarte og sa til dem: Én gjerning gjorde jeg, og dere undrer dere alle over den. [22]Moses har gitt dere omskjærelsen – ikke så at den er fra Moses, men fra fedrene – og dere omskjærer et menneske på sabbaten. [23]Hvis nå et menneske blir omskåret på en sabbat for at Mose lov ikke skal brytes, blir dere da harme på meg fordi jeg har gjort et helt menneske friskt på en sabbat? [24]Døm ikke etter synet, men fell en rettferdig dom!»

V. 19–20. I det første spørsmålet i v. 19 ligger trykket på «Moses», og tanken er da denne: Som dere selv vet, er det ingen ringere enn Moses, den autoriteten dere priser så høyt, som har gitt dere loven. En skulle derfor vente at dere var desto ivrigere etter å holde den.

Så holder Jesus fram for tilhørerne at ingen av dem likevel holder loven; «og» føyer her, som så ofte ellers i vårt evangelium, til en sterk og overraskende motsetning. Av dette trekker han den slutningen at de, som alle selv er lovbrytere, ikke har noen rett til å stå ham etter livet.

Men hva menes med at ingen av dem holder loven? Flere fortolkere har forstått det slik at Jesus frakjenner tilhørerne retten til å stå ham etter livet fordi de alle er syndere og derfor ute av stand til å oppfylle loven i hele sitt indre og ytre liv.

Det sier seg selv at det ikke kan være riktig. Da ville han jo ha sagt at ikke noe menneske unntatt ham selv har noen rett eller plikt til å dømme og straffe lovbrudd, og det kan selvsagt ikke ha vært meningen hans. Og hvordan skulle en da kunne forklare at han i det første spørsmålet her legger så sterkt vekt på at det er Moses som har gitt loven?

Han må uten tvil ha tenkt på noe mer bestemt. Med andre fortolkere må vi da anta at han mener at tilhørerne gjør seg skyldige i det

samme lovbruddet som de står ham etter livet for, altså i å krenke sabbaten.

At dette er den riktige forståelsen, blir bekreftet av det han sier i v. 22 f. Der tillegger han dem jo nettopp en tilsidesettelse av sabbatsbudet som svarer til hans påståtte sabbatsbrudd. Godet omskriver Jesu tanke her treffende slik: «Dere selv, med deres ærefrykt for lovgiveren deres, Moses, forstår utmerket å sette dere ut over budet hans når det passer. Og likevel vil dere drepe meg fordi jeg har ment å kunne gjøre som dere, og det med langt større rett enn dere.»

Vi kan sikkert anta at Jesus egentlig hadde tenkt å utdype tanken sin videre. Men så blir han avbrutt av «folket» (v. 20). Det besto for det meste av festpilegrimer og visste ikke noe om ledernes planer.

Uvilkårlig gir de luft for sin overraskelse over hans siste spørsmål og bryter ut: «Du er besatt av en ond ånd! Hvem søker å drepe deg?» (egentlig: «Du har en demon, en ond ånd») De mener da at bare en ond ånd kan ha gitt ham en så vanvittig forestilling, siden det umulig kan være noen som står ham etter livet.

V. 21. I v. 20 fortalte evangelisten om ropet som «folket» i sin overraskelse hadde avbrutt Jesu tale med. Her fortsetter han: «Jesus svarte og sa til dem». Det ligger i og for seg nær å anta at han har villet framstille Jesu ord her som svar på dette ropet, altså rettet til folket.

På den annen side er det helt klart at Jesus i dette verset fortsetter tanken fra v. 19, som var uttalt til de «jødene» som er omtalt i v. 15. Derfor får en uvilkårlig inntrykk av at ordene hans her må være rettet til dem.

Etter alt å dømme skal evangelistens innledende bemerkning i verset forstås som et forkortet uttrykk for at Jesus i svaret på folkets ord vendte seg både til mengden og til «jødene». «Dem» skal altså forstås om alle som var til stede, selv om han først og fremst har «jødene» for øye og bare indirekte svarer på folkets ord.

Han minner da om at han hadde gjort én gjerning, og at de alle (både folket og «jødene») undret seg over den. Med det sikter han, som vi ser både av v. 19 og særlig av v. 23, til sabbatshelbredelsen som er fortalt i kap. 5, og som hadde gjort «jødene» til dødsfiendene hans.

Med uttrykket «én gjerning» mener han selvsagt ikke at han bare hadde gjort denne ene gjerningen. Han mener at den alene hadde

vært nok til å vekke anstøt eller uvillig forundring hos dem alle, fordi den i deres øyne var et lovbrudd.

V. 22. I dette og det neste verset utdyper Jesus det han i v. 19 bare hadde antydet da han sa til «jødene» at de ikke holder loven. Med det vil han rettferdiggjøre sabbatshelbredelsen, som motstanderne hans med henvisning til Moses hadde stemplet som lovbrudd, og som de sto ham etter livet for.

Først framhever han at det er den samme autoriteten som hadde gitt folket loven (v. 19), som også har gitt dem omskjærelsen. Dernest framhever han at de som følge av dette regelmessig omskjærer et menneske på sabbaten, nemlig hver gang den åttende dagen i et guttebarns liv faller på en sabbat.

Men mellom disse to utsagnene skyter han inn en bemerkning: «ikke så (å forstå) at den (omskjærelsen) er fra Moses, men fra fedrene». Med den vil han uten tvil forklare hvordan det var ment når han sa at det er Moses som har gitt omskjærelsen.

Han har ikke villet si noe om hvordan omskjærelsen historisk ble til. Han visste jo som alle andre at den skriver seg fra patriarkenes tid (jf. 1 Mos 17,10 ff.; 21,4). Når han sa at Moses hadde gitt omskjærelsen, mente han at den var forpliktende for israelittene fordi Moses hadde tatt den opp som et ledd i den loven han ga (jf. 3 Mos 12,3).

Også om sabbaten gjelder det jo at den ikke hadde sin opprinnelse fra Moses, og at den bare hadde forpliktende gyldighet i Israel fordi den var foreskrevet i Moseloven. Derfor har Jesus med rette kunnet si i dette verset at israelittene omskjærer et menneske på sabbaten fordi det var Moses som hadde gitt omskjærelsen.

Men samtidig har han pekt på noe mer: Moses selv mente slett ikke at sabbatsbudet forbød omskjærelse på sabbaten; han gjorde det tvert imot rett ut til en plikt å foreta denne handlingen på sabbaten. Det gjorde han enda omskjærelsen var et kirurgisk inngrep og altså et arbeid med hånden, og derfor etter den fariseisk-rabbinske oppfatningen av sabbatsbudet strengt tatt måtte regnes som et brudd på dette budet.

V. 23. Av det som var sagt i v. 22, trekker Jesus i dette verset den nødvendige slutningen («nå») for det tilfellet det gjelder: Blir et menneske omskåret på sabbaten, og det nettopp av hensyn til Moseloven selv, som foreskriver at hvert guttebarn skal omskjæres på den åtten-

de dagen, da har Jesu motstandere ingen gyldig grunn til å bli harme på ham fordi han har «gjort et helt menneske friskt på en sabbat».

Det sterkt betonte «et helt menneske» er tydeligvis tenkt i motsetning til det enkelte lemmet som omskjærelsen foretas på, og skal altså forstås om legemet som helhet.

Like klart er det at uttrykket «gjort friskt» viser at det ved omskjærelsen skjer noe som kan sammenlignes med helbredelsen Jesus hadde utført. Også omskjærelsen kan altså kalles en helbredelse, nemlig av den enkelte legemsdelen den gjelder. Nærmere bestemt vil tanken her ut fra jødisk betraktning være at dette lemmet blir renset ved at forhuden fjernes, og slik blir helbredet fra den urenheten som henger ved det.

Jesu bevisførsel her stemmer helt med rabbinsk argumentasjon, og med den tilpasser han seg motstandernes tenkemåte. Som vi ser, bygger den på en slutning fra det mindre til det større, akkurat som i Matt 12,12: Er det tillatt, ja, en plikt å gjøre det mindre (å helbrede et enkelt lem) på sabbaten, da må en enda mer ha både rett og plikt til å gjøre det som er større og viktigere (å gjøre et helt menneske friskt) på denne dagen.

En lignende argumentasjon ble faktisk også brukt i rabbinske kretser. Hos en rabbiner fra omkring år 100 heter det: «Dersom omskjærelsen, som angår ett av menneskets 248 lemmer, får sabbaten til å vike, hvor mye mer må da hele legemet (når det er livsfare) gjøre det!»

V. 24. Til slutt legger Jesus motstanderne sine på hjertet ikke å «dømme etter synet» (det vil si etter det ytre, etter tingenes ytterside). Det hadde de gjort da de bedømte helbredelsen hans og bare tok hensyn til den ytre omstendigheten at den fant sted på en sabbat, og derfor stemplet den som et lovbrudd.

Her som alltid gjelder det å felle «en rettferdig dom», det vil si en dom som tar hensyn til hva en handling er i sitt indre. Veiledning til det hadde han nettopp gitt dem om sin egen handling, da han i v. 22 f. viste at den stemte fullkomment med den egentlige meningen i sabbatsbudet.

> «[25]Da sa noen av dem som bodde i Jerusalem: Er ikke dette han som de står etter livet? [26]Og se, her taler han fritt ut, og de sier ikke noe imot ham! Våre rådsherrer kan vel ikke ha erkjent at han virkelig

skulle være Messias? [27]Men vi vet hvor denne mannen er fra. Når Messias kommer, vet ingen hvor han er fra. [28]Mens nå Jesus lærte i templet, ropte han ut: Dere kjenner meg, og dere vet hvor jeg er fra. Men av meg selv er jeg ikke kommet. Han som har sendt meg, er sannferdig – han som dere ikke kjenner. [29]Jeg kjenner ham, for fra ham er jeg, og han har sendt meg. [30]De søkte da å få grepet ham, men ingen la hånd på ham, for hans time var ennå ikke kommet.»

V. 25–27. Disse versene tegner situasjonen for et nytt utsagn av Jesus. Ut fra dem må vi etter alt å dømme anta at rådsherrene («jødene») som var til stede, hadde gått sin vei uten å svare på Jesu frimodige angrep på dem. Direkte forteller evangelisten bare hvilket inntrykk Jesu tale gjorde på noen av innbyggerne i hovedstaden.

I motsetning til «folket» (festpilegrimene) visste de godt hvilke planer lederne hadde mot ham, og de uttrykker sin forundring over at rådsherrene lar ham tale så fritt ut og ikke med så mye som ett ord prøver å hindre ham. Et øyeblikk tenker de seg den muligheten at rådsherrene lot være å gripe inn fordi de hadde skiftet mening og var kommet til å erkjenne at han tross alt var Messias.

Men (v. 27) straks reiser de selv en innvending mot denne formodningen, og i deres øyne er innvendingen avgjørende: Når det gjelder Jesus, vet de «hvor han er fra», nemlig at han har stått fram fra Nasaret i Galilea. Om Messias er det derimot en kjent sak at når han «kommer», det vil si trer offentlig fram, skal ingen vite hvor han er fra. Altså kan ikke Jesus være Messias, og heller ikke kan rådsherrene være blitt overbevist om at han er det.

Disse jerusalemittene gjengir her uten tvil en svært utbredt jødisk oppfatning. Etter den skulle Messias før sin offentlige framtreden oppholde seg et eller annet sted i det skjulte og ukjent for alle, så ingen på forhånd kunne vite hvem det var som skulle være Messias, og fra hvilket sted han skulle komme. At Messias skulle være av Davids ætt og fødes i Betlehem, sto nemlig fast for alle israelitter på Jesu tid (se nærmere om dette Strack-Billerbeck til Joh 7,27).

V. 28–29. Jesus hadde hørt hva jerusalemittene sa, og det gjorde så sterkt inntrykk på ham at han lot dem vite at de var helt på villspor. Det gjorde han med hevet røst og altså med høytidelig ettertrykk, mens han ennå holdt på å lære i templet (jf. v. 14).

Han innrømmer at de både kjenner ham personlig og vet hvor han er fra. Men han hevder også at han likevel er Messias, selv om de ut fra denne kunnskapen mente å kunne slutte at han ikke er det. Han er nemlig «ikke kommet av seg selv». Det vil si at når han står fram med krav på å bli anerkjent som Messias, er det ikke noe han egenrådig har tatt seg til.

Det er «i sannhet» – ikke bare i hans innbilning, men virkelig – «en som har sendt» ham,[15] det vil si gitt ham i oppdrag å opptre slik han gjør, og det er selvsagt Gud. Men denne avsenderen hans «kjenner» de «ikke», for det rette kjennskapet til ham kan bare fås ved troen på hans åpenbaring i og ved Jesus (jf. utlegningen av 4,22). Derfor kan de heller ikke vite noe om Jesu guddommelige sendelse.

Jesus derimot (v. 29) kjenner ham. Det gjør han fordi han «er fra ham» – han er kommet til verden fra sin tilværelse hos Gud før han ble menneske – og fordi Gud «har sendt ham» for at han med sitt umiddelbare og fullkomne kjennskap til Gud skal åpenbare ham i verden.

V. 30. Ut fra sammenhengen kan subjektet i første setning av dette verset ikke være andre enn innbyggerne i Jerusalem som er omtalt i v. 25. De var åpenbart blitt opphisset av Jesu skarpe irettesettelse. De prøvde å få grepet ham, sikkert for å overgi ham til øvrigheten.

Men det ble med forsøkene, fordi – som evangelisten framhever – «hans time ennå ikke var kommet» (det tidspunktet Gud hadde bestemt, da fiendene hans skulle få ham i sin makt). Det utelukker selvsagt ikke at den ytre, historiske årsaken var frykten for «folket» (de galileiske festpilegrimene), som ennå var velvillig innstilt til ham (jf. v. 31), eller kanskje andre hensyn.

Denne siden av saken har likevel vært uten interesse for evangelisten her. Derfor nøyer han seg med å framholde det som i hans øyne var den dypeste og egentlige grunnen. Her som ellers i evangeliet viser han seg levende gjennomtrengt av bevisstheten om at det var Guds hånd som ledet Jesu livsskjebne i alle dens enkelte trekk.

> «[31]Men blant folket var det mange som trodde på ham, og de sa: Når Messias kommer, mon han da vil gjøre flere tegn enn denne har gjort? [32]Fariseerne hørte at folket mumlet slik om ham, og yppersteprestene og fariseerne sendte noen tjenere for å gripe ham.

[15]NB har «Han som har sendt meg, er sannferdig».

> [33]Jesus sa da: Ennå en kort tid er jeg hos dere, så går jeg bort til ham som har sendt meg. [34]Dere skal søke meg og ikke finne meg. Og der hvor jeg er, kan dere ikke komme. [35]Judeerne sa da til hverandre: Hvor vil han dra hen, siden vi ikke skal finne ham? Han vil vel ikke dra bort til dem som er spredt omkring blant grekerne, og lære grekerne? [36]Hva betyr dette ordet som han sa: Dere skal søke meg og ikke finne meg, og der hvor jeg er, dit kan dere ikke komme?»

V. 31–32. I disse to versene forteller evangelisten hva som fikk Jesus til å føye utsagnet i v. 33 f. til sine tidligere uttalelser. Først nevner han at mange av festpilegrimene, i motsetning til jerusalemittene i v. 25, «trodde på ham» som Messias etter Jesu undervisning i templet. Denne troen begrunnet de med de mange tegnene Jesus hadde gjort (i Galilea), og som jo var kjent nok rundt om i landet: Selv Messias vil sikkert ikke gjøre flere tegn, og da må det vel være berettiget å tro at Jesus virkelig er Messias.

Hvor liten moralsk verdi denne Messias-troen likevel hadde, ser vi særlig klart av at de grunner den på hvor mange undergjerninger han hadde gjort – og mange av dem hadde vel i større eller mindre grad selv vært øyenvitner til dem.

I v. 32 fortelles det så videre at noen fariseere som var til stede, hørte at «folket» hviskende talte slik om ham, og det er åpenbart de som har fått Rådet til å sende tjenere for å arrestere Jesus.

Med «yppersteprestene og fariseerne» (jf. om flertallet «yppersteprestene» min fortolkning av Matt 2,4) menes nemlig her, som ellers i vårt evangelium, Rådet. Ved «fariseerne» er det tenkt på de to andre gruppene av Rådets medlemmer, de skriftlærde og folkets eldste. De er altså ikke karakterisert etter sin stand, men etter den åndelige retningen som den gang var den herskende blant dem.

V. 33–34. Da rådstjenerne kom («da»), uttalte Jesus de ordene om advarsel og dom som er gjengitt i disse versene. Det sies ikke hvem de var rettet til, men i v. 35 nevnes «jødene» som tilhørere, og med dem må vi vel forstå et større eller mindre antall medlemmer av Rådet som var til stede. Innholdet viser tydelig nok at det er til dem Jesus retter disse ordene, selv om vi også må tenke oss at «folket» hørte på.

Jesus har nok forstått hva rådstjenerne ville på tempelplassen, og slik kommer han naturlig til å tenke på sin død, som var nær forestå-

ende. Han sier da til motstanderne at han bare er hos dem en kort tid ennå, og at han så går tilbake til ham som har sendt ham.

Foreløpig er alle forsøk på å fjerne ham med makt forgjeves; men det vil ikke vare lenge før motstanderne hans oppnår det de strever etter. Derfor gjelder det for dem å bruke den korte tiden til sin frelse, mens de ennå har ham midt iblant seg.

Når han ikke lenger er hos dem, men er gått fra dem til Gud, vil det (v. 34) ikke nytte dem å «søke ham». Når straffen for at de forkastet ham, rammer dem med sine redsler (jf. Luk 19,43; 20,16 ff.; 21,20 ff.), vil de nok komme til å ønske ham tilbake, men forgjeves: De vil ikke finne ham.

For å framheve enda sterkere at de da ikke vil kunne finne ham, føyer Jesus til at «der hvor han er, kan de ikke komme». Det vil si at han da er i den andre verden hos Gud, på et sted de ikke har adgang til. Derfor kan de ikke hente ham til seg som frelser fra undergangen som truer dem.

V. 35–36. «Jødene» prøver å unndra seg inntrykket av Jesu alvorlige ord. Med bevisst forvrengning og i hånlig tone kaster de seg imellom fram en formodning: Kanskje vil han svikte sitt eget folk og dra av sted til israelittene som er spredt blant grekerne, for å undervise der – og da vel også de hedenske grekerne.

Men selve formen de gir formodningen («Han vil vel ikke …»), viser at de selv finner den lite sannsynlig. Derfor blir de også (v. 36) stående ved å stemple ordene hans som en ubegripelig tale.

Som flere fortolkere allerede har bemerket, har disse motstanderne av Jesus her uttalt et profetisk ord uten å vite det selv, og etter at Jesus var gått bort fra verden, gikk det i oppfyllelse. Den veien evangelieforkynnelsen faktisk tok, svarte nemlig helt til deres spottende tale: Forkastet av Israel i sitt eget land vendte den seg til synagogemenighetene som levde spredt ute blant folkene, og avvist også av dem vendte den seg til hedningene. – Noen arrestasjon av Jesus ble ikke foretatt (jf. v. 45), så han kunne fortsette å undervise folket som var samlet til festen.

3 c. Jesus i templet på festens siste dag (7,37–44)

«[37]Men på den siste, den store dagen i høytiden, sto Jesus og ropte ut: Om noen tørster, han komme til meg og drikke! [38]Den som tror

på meg, som Skriften har sagt, fra hans indre skal det flyte strømmer av levende vann. [39]Dette sa han om den Ånd de skulle få, de som trodde på ham. For Ånden var ennå ikke gitt, fordi Jesus ennå ikke var herliggjort.»

V. 37. Hva som menes med «den siste, den store dagen i høytiden», kan ikke avgjøres sikkert: enten den åttende dagen (jf. utlegningen av v. 2) eller den siste dagen av selve løvhyttefesten, altså den sjuende. For den første oppfatningen taler svært sterkt at det i senjødisk tid var vanlig å omtale løvhyttefesten som en åttedagersfest (slik Josefus og 2 Makk 10,6), og at den åttende dagen regelmessig kalles festens «siste dag» i rabbinske kilder.

Mot denne oppfatningen har det likevel ofte vært innvendt at den ikke forklarer hvordan evangelisten har kunnet kalle den åttende dagen «den store». Uttrykket forutsetter jo at det må ha vært noe som utmerket denne «siste dagen» framfor alle de andre, og det passer særlig godt på den sjuende dagen.

Særlig to forhold er trukket fram her. For det første var gudstjenesten den åttende dagen ringere enn de sju foregående dagenes. Hver av disse dagene ble det ofret fra 13 til 7 okser (én færre for hver dag), 2 værer og 14 lam, men den åttende dagen var ofringen begrenset til 1 okse, 1 vær og 7 lam (jf. 4 Mos 29,12–38).

For det andre utmerket den sjuende dagen seg framfor alle de andre ved at prestene, som hver av de sju dagene gikk i prosesjon rundt brennofferalteret, denne dagen gikk rundt det sju ganger. Disse og lignende fortrinn preget unektelig den sjuende dagen.

Likevel kan det spørres om de ikke fullt ut veies opp av at den åttende dagen faktisk var festens høytidelige avslutning, og at den i likhet med den første ble holdt hellig på samme måte som sabbaten (jf. 3 Mos 23,35 f.).

Mange fortolkere har dessuten anført et annet argument for den sjuende dagen: Jesu ord må her sikkert ha knyttet seg til en seremoni som hørte til det særegne ved løvhyttefesten, og som bare fant sted de sju første dagene, ikke den åttende.

Men en kan ikke se hvorfor Jesus ikke skulle ha kunnet sikte til denne seremonien også den åttende dagen, så karakteristisk som den var for festen. Det kan heller ikke sies sikkert om han virkelig hadde

seremonien for øye, selv om det ligger nokså nær å anta det. Derfor skal det her kort gjøres rede for hva seremonien gikk ut på.

Ved daggry fylte prester en gullkrukke med vann fra Siloa-kilden like ved og vendte så tilbake til tempelplassen. De la tiden slik at de kom dit i samme øyeblikk som offerstykkene til morgenofferet ble lagt på alteret.

Presten som ved loddkasting var utpekt til å utføre seremonien, gikk så opp til alteret og vendte seg til venstre (det vil si mot alterets sørvestre hjørne). Der sto to gjennomhullede sølvskåler, og i dem ble vannet helt sammen med drikkofferet (av vin), under lovsang og musikk.

Det ser ut til at særlig folket da også sang ordene fra Jes 12,3: «Dere skal øse vann med glede av frelsens kilder.» I alle fall går det fram av rabbinske uttalelser at denne vannhellingen ble satt i forbindelse med dette stedet hos Jesaja og med steder som Sak 13,1; 14,8 f.; Esek 47,1 ff.

Kanskje har Jesus tatt hensyn til vannhellingen da han midt under festjubelen sto fram i forgården og med høy røst innbød alle som tørstet, til å komme til ham og drikke. I så fall har han, som Strack-Billerbeck bemerker, villet si omtrent dette: «Dere mener å kunne se i denne seremonien en henvisning til det profetiske løftet om å øse vann av frelsens kilder. Så vit da: Løftet er oppfylt! Derfor: ‹Om noen tørster, han komme og drikke›.»

Og da de som var til stede, hørte disse ordene av Jesus, må det unektelig ha ligget nær for dem å tenke på vannhellingen – altså på at vannet fra Siloa-kilden ble helt ut. Likevel kan det, som nevnt, ikke sies sikkert om Jesus hadde denne seremonien for øye.

Men i alle fall har han her pekt på seg selv som den kilden der alle tørstende som i tro holder seg til ham, kan få drikke og slukke tørsten. Det sa seg selv at ordene hans var ment i overført betydning, og at tørsten altså betød sjelens følelse av trang til fellesskap med Gud. Om det åndelige vannet som Jesus her tilbyr alle som tørster, se ellers utleggingen av 4,14.

Jesus blir likevel ikke stående ved løftet om å slukke sjelens åndelige tørst – noe som kunne skje allerede i nåtiden (det vil si mens han levde på jorden). I neste vers føyer han til et nytt løfte, som går videre og gjelder de troendes framtid.

V. 38. «Den som tror på meg» – og altså har kommet til Jesus og drukket av vannet han har å gi – får her løftet om at han, etter selv å ha fått tørsten slukket, også skal bli til velsignelse for dem rundt seg: «fra hans indre skal det flyte strømmer av levende vann». Om den som tror på Jesus, sies det altså noe lignende som det Jesus i verset før sa om seg selv.

Når han har tatt imot vannet Jesus har gitt ham å drikke, skal også han bli en kilde, og fra den skal levende vann (den nye erkjennelsen av sannheten) strømme rikelig ut til andre mennesker gjennom hans vitnesbyrd i ord og gjerning. (Jf. 4,14; der gjaldt det likevel bare en kilde som den troende alltid på ny kan øse av for sitt eget åndelige liv, mens den troende i vårt vers selv er en kilde for dem rundt seg.)

Det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «liv» («fra hans liv»)[16], betyr ellers i NT enten morsliv (slik i 3,4 og Gal 1,15) eller buk (slik i Matt 15,17 og 1 Kor 6,13). Men her står det sikkert, som ofte i Septuaginta, om menneskets åndelige indre, altså omtrent det samme som hjerte.

Det virker noe påfallende at Jesus har omtalt dette løftet som et skriftsitat («som Skriften har sagt»), for vi finner ikke de anførte ordene noe sted i GT. Uten tvil gjelder henvisningen til Skriften ikke ordlyden, men bare tanken eller innholdet i løftet.

Vi må da sikkert særlig tenke på et sted som Jes 58,11, der Israel, når det har vendt om og tror, får løftet om at det i den messianske tiden skal bli «som et kildevell der vannet aldri svikter». Men vi må nok også tenke på steder som Joel 3,23, Sak 14,8 og Esek 47,1 ff., der Guds folk får løftet om at levende vann skal strømme ut fra Jerusalem (templet) og overalt skape liv og spre velsignelse.

V. 39. Ut fra sin egen salige erfaring forklarer evangelisten her Jesu siste utsagn (v. 38). Her hadde Jesus, sier han, talt om den Ånd de skulle få, de som trodde på ham (en gang i framtiden).

Det er likevel ikke dermed sagt at Jesus mente Ånden med det levende vannet. Hadde det vært evangelistens tanke, måtte det ha stått, ikke «den Ånd de skulle få», men «den Ånd som skulle strømme ut fra dem». Tanken hans er snarere at det er Ånden som skal virke slik at strømmer av levende vann flyter ut fra de troendes indre. Riktignok

[16] NB har «fra hans indre».

må de selv personlig ha Ånden for at en slik velsignelsesrik innflytelse skal gå ut fra dem til dem rundt seg.

Hvorfor Jesu løfte ikke kunne virkeliggjøres straks, forklarer evangelisten så med begrunnelsen («for») at «Ånden ennå ikke var kommet»[17] (eller mer nøyaktig: «ennå ikke var til stede», nemlig i de troendes krets).

Hva denne uttalelsen betyr, går klart fram av årsakssetningen som er føyd til: «fordi Jesus ennå ikke var herliggjort». Dermed er gaven av Ånden som det her er tale om, gjort avhengig av at Jesus er vendt tilbake til sin herlighet hos Faderen (jf. 17,5), så han kan sende Ånden til sine troende (jf. 16,7).

Med andre ord er Ånden her tenkt som kjennetegnet på den nye paktens gudsfolk, som barnekårets og gjenfødelsens Ånd i den fulle nytestamentlige betydningen. Med en slik virksomhet kunne Ånden først være til stede i de troendes krets når Jesu frelsesverk var fullført, for det er på dette verket barnekåret og gjenfødelsen hviler. Og det skjedde nettopp i og med hans herliggjørelse (jf. 17,1.5).

> «[40]Noen i folkemengden sa da de hørte disse ordene: Han er i sannhet profeten! [41]Andre sa: Han er Messias! Andre igjen sa: Messias kommer da vel ikke fra Galilea? [42]Har ikke Skriften sagt at Messias kommer av Davids ætt og fra Betlehem, byen hvor David var? [43]Det ble da splittelse i folket på grunn av ham. [44]Noen av dem ville gripe ham, men ingen la hånd på ham.»

I disse versene forteller evangelisten hvilket inntrykk Jesu ord gjorde på «folket» (det vil si på skaren av festpilegrimer som var til stede).

Grunntekstens uttrykk for «disse ordene» kan like gjerne bety «disse talene» og viser da til alt Jesus hadde sagt fra v. 14 av. Tar en derimot uttrykket slik som vår bibeloversettelse, må det forstås om Jesu ord i v. 37 f. Men da er det mest naturlig å anta at vi i disse to versene bare har fått gjengitt temaet for en lengre tale.

Noen i folkemengden erklærte at Jesus var «profeten» (jf. utlegningen av 1,21), mens andre (v. 41) til og med holdt ham for å være Messias. Atter andre protesterte: Det var utelukket at Messias kunne komme fra Galilea, for Skriften (v. 42) hadde uttrykkelig sagt at Messias skulle

[17] NB har «For Ånden var ennå ikke gitt».

være en etterkommer av David og født i Betlehem, byen der David var født og hadde sitt hjem før han ble salvet til konge.

De sikter med dette til steder som Jes 11,1; Jer 23,5; Mika 5,1. Evangeliets lesere kjente godt grunntrekkene i Jesu liv og visste at han var av Davids ætt. Her trengte de derfor selvsagt enda mindre enn i 1,45 og 6,42 at evangelisten rettet noe (jf. Zahn).

Da folket (v. 43) ble splittet på grunn av Jesus, ville noen av dem (v. 44) gripe ham, slik også Jerusalems innbyggere ville i v. 30. Men de gjorde det ikke – enten fordi de tross uviljen var for sterkt grepet av Jesu personlighet, eller fordi de fryktet den kampen de nødvendigvis ville utløse hvis de gjennomførte planen. Den kampen ville komme fra dem som bekjente troen på ham som Messias, eller i det minste var velvillig innstilt til ham (jf. utlegningen av v. 30).

Med «ingen» ser evangelisten likevel ut til å ha tenkt ikke bare på dem i «folket» som ville gripe Jesus ved denne anledningen, men på alle som gikk med slike tanker, altså også på tjenerne som Rådet ifølge v. 32 hadde sendt ut for å arrestere Jesus. Ellers ville det være vanskelig å forklare at det i v. 45 heter at tjenerne «så» (= altså) kom til yppersteprestene og fariseerne uten å ha Jesus med seg.

Uten tvil peker dette «så» nettopp tilbake til siste setning i v. 44. Derfor må vi trolig anta at Rådets tjenere hadde fått ordre om å holde skarpt øye med hvordan han opptrådte, til det bød seg en gunstig anledning til å gripe ham.

3 d. Rådsherrenes forherdelse (7,45–52)

«[45]Tjenerne kom så tilbake til yppersteprestene og fariseerne, og disse sa til dem: Hvorfor har dere ikke ført ham hit? [46]Tjenerne svarte: Aldri har noe menneske talt slik som denne mannen! [47]Da svarte fariseerne dem: Er også dere ført vill? [48]Har vel noen av rådsherrene trodd på ham, eller noen av fariseerne? [49]Men denne hopen som ikke kjenner loven, er forbannet. [50]Nikodemus, han som før en gang var kommet til Jesus, og som var en av rådsherrene, sier til dem: [51]Vår lov dømmer da vel ikke en mann uten at en først har hørt på ham og fått vite hva han har gjort? [52]De svarte og sa til ham: Kanskje du også er fra Galilea? Gransk, så skal du se at det ikke står fram noen profet fra Galilea!»

V. 45–49. Som nevnt ved v. 32, menes det med «yppersteprestene og fariseerne» Rådet. Vi må da sikkert tenke oss det samlet til et offisielt møte, siden vi av v. 50 ff. ser at også Nikodemus var til stede. Ordet «så» knytter det som her fortelles, til v. 44 b. Derfor må det vel ha skjedd den dagen som er omtalt i v. 37, eller i alle fall ikke lenge etter.

Tidspunktet har åpenbart ikke interessert evangelisten. Han har her sikkert bare villet utfylle beretningen om Jesu offentlige læregjerning under selve festen og det som hang sammen med den, og samtidig skildre hvordan «jødene» ble stadig mer forherdet mot Jesus.

Rådsherrene spør hvorfor tjenerne ikke har ført Jesus med seg. Av svaret deres (v. 46) ser vi at det i alle fall ikke bare var av frykt for folkemengden at de hadde latt være å arrestere ham. Hovedgrunnen var det overveldende inntrykket talen hans hadde gjort på dem.

Som det går fram av v. 47, var det Rådets fariseiske medlemmer som nå tok til orde mot tjenerne. Det er lett å forstå når vi husker at nettopp fariseerne var de mest nidkjære vokterne av den rette lære og Jesu mest uttalte motstandere.

Harmfulle spør de om også de, Det høye råds egne tjenere, har latt seg forføre av denne mannen slik som så mange andre. Og de spør (v. 48) hvordan tjenerne kan våge å mene noe godt om Jesus på egen hånd, når de jo må vite at ingen av deres foresatte har trodd på ham, og heller ingen i hele det høyt ansette fariseerpartiet.

Forutsetningen er: Når ingen i den høyeste åndelige øvrigheten og ingen av de anerkjente representantene for den rette lære har trodd på Jesus, har heller ingen andre lov til det.

I stedet for å si denne tanken rett ut bryter de imidlertid av i v. 49 med et «men» («dog»). De gir luft for sin vrede og dype forakt for det menige folk («denne hopen»), som de også regner rådstjenerne til: Folket ligger under Guds forbannelse, for det kjenner ikke loven og lar seg derfor forføre av en mann som denne Jesus. Hadde de hatt rett innsikt i hva loven lærer, kunne de umulig ha latt seg føre vill på denne måten.

Med «loven» menes her, som ofte ellers, hele den gammeltestamentlige skriftsamlingen. Denne bruken av ordet kan nærmest forklares ved at de fem Mosebøkene, som i den jødiske bibelen ble kalt «loven», ble regnet som hoveddelen av GT. Men den henger nok også

sammen med at hele denne samlingen av hellige skrifter ble sett som en åpenbaring av Guds vilje, som skulle være norm (det vil si regel og rettesnor) for troen og livet i det utvalgte folket.

Nettopp at «hopen» (det ukyndige og umyndige folket) kan la seg forføre av et menneske som Jesus, ser disse fariseerne som bevis på at den er hjemfalt til Guds vrede og forbannelse.

V. 50–52. Da tar en av Rådets fariseere mot til seg: Nikodemus, han som før en gang var kommet til Jesus (jf. 3,1 f.). Siden samtalen med ham hadde han sikkert vært helt annerledes stemt mot Jesus enn kollegene.

Rolig og med nøkterne ord holder han fram for dem (v. 51): De har nettopp talt foraktelig om at folket ikke kjenner loven, men selv står de i fare for å bryte loven når de uttaler seg om Jesus som om det allerede var avgjort at han var den folkeforføreren de så i ham.

«Vår lov», sier han, og minner dem dermed om at de jo alle anerkjenner loven som avgjørende autoritet. Med «loven» har han åpenbart først og fremst selve Moseloven for øye. Etter denne loven skal ingen dømmes før han er forhørt og det er sikkert bevist hva han har gjort (jf. lovsteder som 2 Mos 23,1; 5 Mos 1,16 f.; 17,4.8 ff.; 19,15 f.).

Nikodemus' kolleger følte seg tydeligvis truffet av ordene hans: De klarer ikke å svare ham annet enn ved hånlig å spørre (v. 52) om kanskje også han er fra Galilea – som om sympatien hans for den galileiske folkeforføreren skulle komme av at de var fra samme landsdel. Han trenger jo bare å granske i Skriften, så vil han snart bli klar over at det er en fast og ubestridelig regel at ingen profet – og det gjorde jo Jesus krav på å være – kommer fra Galilea.

Men denne påstanden stemmer ikke med Skriftens vitnesbyrd. GT sier ikke noe om hvor mange av profetene kom fra, men i alle fall var Jona ifølge 2 Kong 14,25 fra Galilea, og sannsynligvis også Nahum, hvis fødeby Elkosj (jf. Nah 1,1) ifølge Hieronymus og andre kirkefedre lå i Galilea.

Dette må Nikodemus' skriftlærde kolleger ha glemt i øyeblikkets lidenskapelige opphisselse. Evangelisten har ikke rettet denne historiske villfarelsen deres. Det har sin naturlige forklaring: Han regnet med at leserne visste at Jesus var født i Betlehem og altså av fødsel ikke var galileer, men judeer.

Evangelisten forteller heller ikke noe om hva som ble resultatet av dette rådsmøtet. Siden vi av det følgende ser at Jesus fortsatt ferdes fritt og uhindret i Jerusalem og fortsetter å lære i templet, er det likevel klart at Rådet ikke har fattet noe vedtak om å arrestere ham. De har vel funnet det best å se tiden an.

[Fortellingen om kvinnen som ble grepet i ekteskapsbrudd (7,53–8,11)]

Som allerede berørt i innledningen (s. 37 f.), hørte denne fortellingen ikke med til den opprinnelige teksten i vårt evangelium, men er satt inn her av senere avskrivere. Den mangler i alle våre eldste håndskrifter unntatt codex D, som riktignok først er fra 500-tallet. Ifølge en uttalelse av Hieronymus må den likevel ha stått i noen få greske håndskrifter som han kjente. Den finnes heller ikke i noen av de gamle oversettelsene.

I mange av de senere håndskriftene som har disse versene, er de forsynt med merker som viser at avskriverne visste at ektheten var tvilsom. I flere håndskrifter er de også plassert andre steder: enten ved slutten av vårt evangelium, etter 7,36 eller til og med etter Luk 21,38. Det har stor betydning at kirkefedre som Irenæus, Tertullian, Cyprian og andre aldri nevner dette stykket, og at det heller ikke er omtalt i noen gresk kommentar helt fra Origenes og inn på 1000-tallet.

Også andre grunner taler avgjørende mot at stykket er ekte. For det første virker allerede det første verset påfallende (7,53: «Og de gikk hjem, hver til sitt», egentlig «hver til sitt hus»). Det ser ut til at «de» bare kan forstås om rådsherrene, men da må bemerkningen sies å være temmelig overflødig, og det følgende verset (8,1) danner heller ingen passende motsetning til den.

For det andre avviker fortellingen språklig umiskjennelig fra Johannes' måte å uttrykke seg på, mens den har sterk likhet med de synoptiske beretningene. Det kan vi likevel ikke gå nærmere inn på her, for det ville forutsette at leserne av denne fortolkningen kjente den greske grunnteksten.

For det tredje er stykket også i innholdet langt nærmere i slekt med den synoptiske enn med den johanneiske evangelietypen. Lovspørsmål som ble lagt fram for Jesus for å sette ham på prøve, hører vi ellers

aldri om i vårt evangelium, men derimot ofte i de tre første evangeliene. Hos Johannes dreier striden mellom Jesus og «jødene» seg om helt andre ting, nemlig om hans person og om forholdet til ham.

For det fjerde skal vi bare peke på noe som sikkert mang en tenkende bibelleser har lagt merke til: Hele fortellingen virker med sitt særegne innhold som et fremmedlegeme på den plassen den har fått her. Den har nemlig ingen indre, organisk sammenheng med det som er emnet for Jesu ordskifte med motstanderne både i kap. 7 og i kap. 8–10: «jødenes» forhold til Jesu person og til hans vitnesbyrd om seg selv og om sitt forhold som Sønn til Gud.

Men selv om det altså må regnes som sikkert at dette avsnittet ikke fra begynnelsen av har vært en del av vårt evangelium, er det likevel ingen grunn til å tvile på at dette i alt vesentlig er en troverdig overlevering fra apostlenes tid. Den ble først ført videre muntlig og så på et eller annet tidspunkt – kanskje allerede på 100- eller 200-tallet – satt inn her fordi en ville bevare den for ettertiden.

Kanskje lot en seg da lede av at det foregående (7,32–52) forteller om et mislykket forsøk fra rådsherrene på å få Jesus grepet, mens denne fortellingen forteller om et nytt, men igjen mislykket forsøk på å få ham overgitt til øvrigheten. Eller kanskje tenkte en på Jesu ord i 8,15 («jeg dømmer ingen»), som kunne synes å få en treffende historisk illustrasjon i denne fortellingen.

Etter flere forskeres mening skal Eusebius ha lest den i Papias' verk og i det såkalte Hebreerevangeliet (det vil si de arameisktalende jødekristnes evangelium, som ble til senest i første halvdel av 100-tallet). Men det er i alle fall svært tvilsomt. I den fortellingen Eusebius sier at han har lest i de to nevnte skriftene, er det nemlig tale om «en kvinne som ble anklaget for Herren for mange synder», mens det i vårt avsnitt bare er tale om én enkelt synd.

Kort sagt vet vi ikke noe om hvor fortellingen vår stammer fra, og hvordan den er kommet inn i Johannesevangeliet. Men mange fortolkere har utvilsomt med rette hevdet at det ikke er noe i innholdet som strider mot Jesu lære eller den apostoliske ånd. Derfor må en avvise dommen Hengstenberg i sin tid felte, da han kalte den et etisk anstøtelig og tendensiøst oppspinn.

«[53]Og de gikk hjem, hver til sitt. 8,1 Men Jesus gikk ut til Oljeberget.
[2]Tidlig om morgenen kom han igjen til templet. Folkemengden

samlet seg om ham. Han satte seg og lærte dem. [3]De skriftlærde og fariseerne førte da til ham en kvinne som var grepet i ekteskapsbrudd, og de stilte henne fram for ham. [4]Og de sa til ham: Mester, denne kvinnen er grepet på fersk gjerning i ekteskapsbrudd. [5]I loven har Moses påbudt oss at slike kvinner skal steines. Hva sier nå du? [6]Dette sa de for å sette ham på prøve, så de kunne ha noe å anklage ham for. Men Jesus bøyde seg ned og skrev med fingeren på jorden. [7]Men da de fortsatte å spørre ham, rettet han seg opp og sa til dem: Den av dere som er uten synd, han skal kaste den første steinen på henne! [8]Så bøyde han seg ned igjen, og skrev på jorden. [9]Men da de hørte dette, gikk de bort en etter en, de eldste først. Jesus ble alene tilbake med kvinnen som sto der. [10]Da rettet Jesus seg opp og sa til henne: Kvinne, hvor er de? Har ingen fordømt deg? [11]Hun sa: Ingen, herre! Og Jesus sa: Heller ikke jeg fordømmer deg. Gå bort, og synd ikke mer!»

Bemerkningen i 7,53 er ovenfor kalt påfallende fordi den er overflødig. Den kan kanskje ses som et forsøk fra den eller dem som skjøt inn fortellingen her, på å skape en overgang fra det foregående til det følgende – hvis den da ikke allerede hørte til sammenhengen avsnittet vårt opprinnelig er hentet fra.

I 8,1 minner framstillingen i det store og hele svært sterkt om synoptiske steder, og særlig slående om Luk 21,37 f. Til «han satte seg og lærte dem», jf. min fortolkning av Matt 5,1 f. I 8,3 har vi sammenstillingen «de skriftlærde og fariseerne», som ofte hos synoptikerne, men aldri hos Johannes; han bruker aldri ordet «skriftlærd».

Det er selvsagt ikke meningen at alle skriftlærde og fariseere møtte fram her. De som kom ved denne anledningen, skal bare forstås som representanter for disse to gruppene. De opptrer her ikke i offisiell egenskap, for eksempel som medlemmer av eller utsendinger fra Rådet. De er snarere enkelte ivrige tilhengere av fariseerpartiet, og særlig skriftlærde fra dette partiet.

Kvinnen de fører med seg og stiller fram for Jesus, var grepet i ekteskapsbrudd – ja, som v. 4 sier nærmere, på fersk gjerning. Mannen hun hadde syndet med, og som også var skyldig til dødsstraff (3 Mos 20,10; 5 Mos 22,22), hadde sannsynligvis kommet seg unna. Disse skriftlærde og fariseerne ville antakelig overgi kvinnen til øvrigheten.

Det sies ikke noe om at de med vilje har oppsøkt Jesus; det kan jo være et rent tilfelle at de kommer forbi der han er. I alle fall vil de bruke anledningen til å «sette ham på prøve» med et spørsmål (jf. v. 6).

I v. 5 holder de fram at Moses i loven har påbudt steining som straff for slike kvinner, før de rett ut spør ham hva han mener bør gjøres med denne kvinnen. Her må vi merke oss at straffebestemmelsen de sikter til (5 Mos 22,21.24), gjelder en forlovet pike som har latt en fremmed mann ligge med seg inne i en by, der hun kunne ha ropt om hjelp.

Om den gifte kvinnen som gjør seg skyldig i ekteskapsbrudd, sier loven bare generelt at hun (og likeså mannen som synder med henne) skal dø, uten at noe sies om hvordan (jf. 3 Mos 20,10; 5 Mos 22,22).

Etter jødisk tradisjon skulle imidlertid ekteskapsbrudd begått av en gift kvinne straffes med kvelning. Det ser derfor ut til at vi her må tenke nettopp på en forlovet pike. Hennes synd kunne likevel stemples som ekteskapsbrudd etter jødisk oppfatning, siden forlovelsen i jødisk rett ble regnet som begynnelsen på ekteskapet (jf. min fortolkning av Matt 1,19). Også i 5 Mos 22,24 sies det om den fremmede mannen som har ligget med den forlovede piken, at han har krenket sin nestes hustru.

Med spørsmålet sitt la disse skriftlærde og fariseerne en felle for Jesus, og de håpet den skulle gi dem noe å anklage ham for (v. 6a). Fellen må nok forstås slik: De kjente hans mildhet mot syndere og regnet med at han ville si nei til å steine kvinnen, og i så fall ville de anklage ham for Rådet som en som opptrådte i strid med loven.

Når Jesus da i stedet for å svare bøyer seg ned og skriver med fingeren på jorden (v. 6b), har han åpenbart villet vise at spørsmålet, som juridisk spørsmål, slett ikke angår ham, siden han ikke har noe kall til å være dommer. Han har ikke noe med å blande seg inn i rettsvesenets saker eller felle dom over borgerlige lovbrudd (jf. Luk 12,13 f.).

Men da de (v. 7) fortsetter å trenge inn på ham med spørsmålet sitt, gir han dem omsider et svar – riktignok et svar de sikkert ikke hadde regnet med. Han lar sakens juridiske side tre helt tilbake og holder seg utelukkende til den moralske bedømmelsen, der en annen målestokk gjelder enn den øvrigheten skal bruke.

Spørrerne hadde villet sette ham i forlegenhet med loven som påbød steining av kvinnen som hadde brutt ekteskapet. Men etter den

samme loven skulle vitnene begynne steiningen (5 Mos 17,7). I dette tilfellet var det altså nettopp spørrerne selv som hadde plikt til å gå i spissen når lovens dødsdom skulle fullbyrdes.

Jesus minner dem i svaret sitt om denne bestemmelsen i loven og oppfordrer den av dem som er uten synd, til å kaste den første steinen. De hadde opptrådt som anklagere og vitner uten lovlig kall. Nå vil han få dem til å tenke over om de med indre rett kunne fullbyrde dette budet i loven. For bare den som vet at han selv er uten synd, kan føle seg berettiget til å avsløre og straffe andre menneskers synder.

Det var her ikke tale om noen rettssak, siden Jesus ikke var innsatt som dommer. Han uttaler seg bare som privatperson til medmennesker og søker å vekke spørrerne til erkjennelse av egen synd.

En dommer skal som rettens representant felle dom etter loven. Men annerledes er det i livets samkvem mellom mennesker. Der gjelder den ydmyke kjærligheten, som erkjenner sin egen syndighet og derfor ikke ser på nestens synd fra dommerens eller anklagerens ståsted, men er overbærende og villig til å tilgi og ikke ønsker noe heller enn å kunne reise opp den som er falt. Dette er det som ligger i Jesu svar.

Derfor er det, som det med rette er blitt bemerket, ingen grunn til å ta uttrykket «uten synd» i snever betydning, slik flere fortolkere gjør, som om det bare skulle bety syndfrihet når det gjelder det sjette bud. Den tolkningen ligger så mye fjernere fordi Jesus neppe kunne forutsette at alle spørrerne måtte erkjenne seg skyldige i ytre gjerning på dette punktet.

Når Jesus etter dette svaret igjen bøyer seg ned og skriver på jorden (v. 8), lar han dem dermed vite at han har sagt alt han har å si i denne saken, og at han ikke vil ha mer med den å gjøre.

Av v. 9 ser det ut til at anklagerne kjente seg rammet i samvittigheten av Jesu svar. I alle fall trakk de seg alle bort fra stedet, og «de eldste først», antakelig fordi nettopp de «i sitt lange liv hadde gjort flest erfaringer av den synden de hadde å bære på, og som gjorde dem, når de først skulle stå her som privatpersoner, så lite skikket til å dømme og fordømme» (Bugge).

Til slutt var Jesus alene tilbake med kvinnen. Det utelukker likevel ikke at disiplene hans og folkemengden han hadde talt til, var til stede. I grunnteksten heter det egentlig om kvinnen at hun sto «i

midten». Det tyder på at «alene» bare betyr at de som før hadde omgitt Jesus og kvinnen, nå hadde sneket seg bort mens Jesus var opptatt med å skrive på jorden.

Med «de» i Jesu spørsmål i v. 10 menes selvsagt kvinnens anklagere, og det har også flere håndskrifter her. Og når han videre spør: «Har ingen fordømt deg?», er det like selvsagt ikke tenkt på en rettslig dom, som anklagerne jo ikke hadde myndighet til å felle, men bare på den dommen de faktisk ville ha felt hvis de hadde erklært seg rede til å steine henne.

Siden det nå ikke har skjedd, erklærer Jesus (v. 11) at heller ikke han fordømmer henne – han som jo ikke var noen innsatt dommer og derfor må overlate sakens rettslige side til øvrigheten. Likevel kan han ikke la være å formane henne til ikke å synde mer (jf. 5,14) og dermed fordømme hennes synd. Noen forsikring om syndstilgivelse, som i Luk 7,48, har vi ikke her, ettersom det jo heller ikke er sagt noe om anger eller bot hos kvinnen.

4 a. Jesus vitner om seg selv som verdens lys og forsvarer sitt vitnesbyrd overfor fariseerne (8,12–20)

«[12]Igjen talte Jesus til dem og sa: Jeg er verdens lys! Den som følger meg, skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys. [13]Fariseerne sa da til ham: Du vitner om deg selv! Ditt vitnesbyrd er ikke sant. [14]Jesus svarte og sa til dem: Om jeg så vitner om meg selv, er mitt vitnesbyrd sant. For jeg vet hvor jeg er kommet fra, og hvor jeg går hen. Men dere vet ikke hvor jeg kommer fra, eller hvor jeg går hen. [15]Dere dømmer etter kjødet. Jeg dømmer ingen. [16]Men også om jeg dømmer, så er min dom rett. For jeg er ikke alene, men jeg og Faderen, som har sendt meg. [17]Men også i deres lov står det skrevet at to menneskers vitnesbyrd er sant. [18]Jeg er den som vitner om meg selv, og Faderen som har sendt meg, vitner om meg. [19]De sa da til ham: Hvor er din Far? Jesus svarte: Dere kjenner verken meg eller min Far. Hvis dere kjente meg, da kjente dere også min Far. [20]Disse ordene talte han ved tempelkisten, mens han lærte i templet. Og ingen grep ham, for hans time var ennå ikke kommet.»

V. 12. «Igjen» viser ganske åpenbart tilbake til første setning i 7,37. Dette nye selvvitnesbyrdet fra Jesus fulgte altså svært snart etter at han sto fram på løvhyttefestens siste dag.

Partikkelen «da»[18] kan forstås på to måter, men det betyr forholdsvis lite hvilken vi velger: Enten knytter evangelisten her, etter mellomscenen i 7,45–52 (forhandlingen i Rådet), tilbake til det som var fortalt i 7,37 f., eller ordet betyr «derfor». I så fall viser det til det som flere ganger er sagt i det foregående: at Jesu motstandere ikke hadde lyktes med å få ham satt fast og dermed gjort slutt på hans læregjerning i templet (jf. 7,30.32.43 f. 45 ff.). Som vi ser av v. 20, ble også dette vitnesbyrdet avlagt «mens han lærte i templet».

Om tidspunktet for dette nye selvvitnesbyrdet sies det ikke noe nærmere. Men fra nå av hører vi ikke mer om «folket», som ofte er nevnt i kap. 7 (det vil si festpilegrimer fra de forskjellige delene av landet). Derfor er det klart at vi her befinner oss i tiden like etter at festen var slutt, da pilegrimene allerede hadde forlatt Jerusalem og vendt tilbake til hjemstedene sine.

«Dem» som Jesus «talte til» ved denne anledningen, kan vel ikke være andre enn dem som like før var betegnet med «dem» og «de» (jf. 7,50.52), altså fariseerne. Det er jo også de som opptrer i v. 13, selv om det ifølge v. 20 åpenbart var en større folkemengde til stede som tilhørere.

Situasjonen må da ha vært denne: En av dagene etter festen lærte Jesus folket i templets forgård, og blant tilhørerne var det flere eller færre av Rådets fariseiske skriftlærde (og vel også andre fra fariseerpartiet). Det var først og fremst til dem dette nye selvvitnesbyrdet var rettet, for han søker fortsatt å vitne om veien til frelse, selv for disse dødsfiendene sine.

Med et sterkt framhevet «jeg» (det vil si nettopp jeg som nå taler til dere) betegner han seg som «verdens lys», det vil si som den eneste lyskilden for en menneskehet som av naturen lever i uvitenhet og uhellighet (jf. utlegningen av 1,4 f.). Fra ham stråler den rette åndelige erkjennelsen ut, den som alene gjør oss i stand til å leve et virkelig hellig liv, og som derfor også alene fører til sann lykke og evig frelse.

[18] NB gjengir ikke dette ordet i 8,12.

Men skal han for den enkelte «subjektivt bli det han objektivt er for hele verden» (Bugge), gjelder det å «følge ham». Det vil si å la seg lede av ham dit han fører, i troen på ham som verdens lys, og altså stadig leve i troens lydighet mot ham.

Den som gjør det, får løftet om at han ikke lenger skal vandre famlende omkring i mørket, men eie «livets lys» som sin indre, personlige eiendom – det vil si det lyset som gir del i det sanne, evige livet. Og det er nettopp lyset som strømmer ut fra Jesus, den levende erkjennelsen av den guddommelige sannhet som han meddeler.

V. 13. Dette mektige selvvitnesbyrdet må sikkert ha gjort inntrykk på tilhørerne, og det inntrykket prøver fariseerne som er til stede, å gjøre til intet. De holder fram for ham at en slik påstand ikke har noe krav på å bli trodd, nettopp fordi den er et selvvitnesbyrd, og heller ikke på å gjelde som sann (jf. Jesu ord i 5,31, som de kanskje her har i tankene og nå bruker mot ham).

V. 14. I 5,31 hadde Jesus bare ment at han ikke ville kreve av motstanderne at de skulle la hans selvvitnesbyrd gjelde. Det var en innrømmelse han gjorde dem ved å stille seg på deres standpunkt. Men dermed hadde han selvsagt ikke nektet for at et selvvitnesbyrd likevel kan være objektivt sant og i den grad gyldig. Derfor motsier han ikke seg selv når han i vårt vers hevder at han kan vitne om seg selv.

Han kjenner opprinnelsen og målet for sin jordiske tilværelse. Derfor må han også ha klarhet over hva hans person betyr og hva hans gjerning inneholder, og er i stand til å avlegge et sant vitnesbyrd om det. Det sier seg selv at han med disse ordene tenker på at han er trådt inn i det jordiske livet fra en evig tilværelse hos Gud, og at han igjen vender tilbake til Gud.

Fariseerne (v. 14 b) mangler derimot disse forutsetningene, for de kjenner verken hans virkelige opprinnelse eller målet for livet hans. Derfor har de heller ingen rett til å nekte hans selvvitnesbyrd gyldighet.

V. 15–16. Ved å forkaste hans selvvitnesbyrd har de i virkeligheten felt en dom over ham. Men dommen har den store feilen at de bare dømmer «etter kjødet», det vil si etter hans ytre framtreden som et menneske lik alle andre. De kjenner ikke hans forhold til Gud (v. 14b)

og mener derfor å kunne bruke den alminnelige rettsregelen (v. 13) på ham.

Med ham er det helt annerledes. Riktignok «dømmer han ingen» (v. 15b), det vil si at det ikke er hans sak eller oppgave å felle dom over noen, men å vitne om frelsen som kommer ved ham, slik han nettopp hadde gjort i v. 12 (jf. den beslektede tanken i 3,17).

Likevel (v. 16) kan han bli nødt til å dømme, nemlig når vitnesbyrdet hans møter motsigelse. Da blir det for hans høyere formåls skyld hans plikt å påvise at motsigelsen er usann, slik han nettopp har måttet gjøre her.

Men også i slike tilfeller kan han hevde at hans dom er «rett», det vil si en ekte dom, en dom som er slik en dom skal være. Motstandernes dom over ham skjer «etter kjødet» og bygger altså på at de ikke kjenner hans persons virkelige verd. Hans dom hviler derimot på full kjennskap til de personene og forholdene han uttaler seg om, og er derfor en rettferdig dom som stemmer med saken.

Slik er hans dom fordi han «ikke er alene» når han dømmer. Han dømmer alltid ut fra det inderligste fellesskap med Faderen, som har sendt ham til verden. Egentlig uttaler han altså bare de dommene som Gud allerede har felt – den absolutt rettferdige dommer som han står i tjeneste hos (jf. 5,19.30).

V. 17–18. Jesus vender her tilbake til utgangspunktet, at hans selvvitnesbyrd er gyldig (v. 14a). Det som gjelder om hans dom, gjelder også om vitnesbyrdet han avlegger om seg selv: Heller ikke med det står han alene, men han har alltid Faderen med seg.

Mot at fariseerne forkastet hans selvvitnesbyrd, hadde han først anført at han avla det ut fra bevisstheten om sin guddommelige sendelse (v. 14). Med «men også» føyer han nå til enda en grunn: Hans selvvitnesbyrd svarer ikke bare til lovens krav, men gir til og med mer enn det loven krever når den erklærer to menneskers vitnesbyrd for gyldig. Jesus gjengir her nokså fritt bestemmelsen i 5 Mos 19,15, som krever utsagn fra minst to vitner for at en sak skal stå fast.

«Deres lov», sier Jesus. Men dermed vil han ikke erklære seg selv hevet over loven. Det ville stride mot den måten han gang på gang har forsvart sine angivelig lovstridige handlinger på (jf. 5,17; 7,22 f.). Også i dette tilfellet påberoper han seg jo en av lovens bestemmelser, uten

at det på noen måte var nødvendig, og hevder at det er han og ikke motstanderne som er i samsvar med den (v. 18).

Med «deres lov» har han altså bare villet si at loven er den autoriteten som motstanderne alltid – riktignok med urette – påberoper seg mot ham (jf. 5,45).

Denne betegnelsen for loven sier ikke noe vesentlig annet enn Matt 19,8, der Jesus sier til fariseerne at Moses ga dem («dere») lov til å skille seg fra sine hustruer på grunn av deres harde hjerter, eller Matt 22,31, der han spør saddukeerne: «Men når det gjelder de dødes oppstandelse, har dere da ikke lest det som er talt til dere av Gud …?»

Jesus har uten tvil med vilje satt «to mennesker» – sterkt framhevet også i grunnteksten – i stedet for lovens uttrykk «to vitner». Det gjør han åpenbart fordi han her vil slutte fra det mindre til det større: I hans sak er ingen ringere enn Gud selv det ene vitnet, som det sies i v. 18.

Når det gjelder vitnesbyrdet Gud avlegger om ham, må vi vel her som i 5,32–38 tenke på undergjerningene Gud gir ham å utføre, og på vitnesbyrdet i Skriften. Her er altså de to vitnene loven krever, ja, mer enn det: Jesus selv og Faderen, som har sendt ham til verden.

V. 19. Fariseerne svarer med lettsindig spott. De forstår godt at han mener Gud med «Faderen, som har sendt meg»; de spør ikke «hvem», men «hvor» er din Far? Meningen deres er: Vis oss din Far, som du påstår vitner sammen med deg! Vi ser ham ikke, men la ham komme hit, så vi kan få høre vitnesbyrdet hans!

Med uanfektet ro og i alvorlig tone svarer Jesus på det hånlige spørsmålet ved å vise dem hva spotten deres kommer av: De kjenner verken ham eller hans Far slik de virkelig er. At de ikke kjente Jesus, hadde han allerede sagt og begrunnet i v. 14.

Hvorfor de heller ikke kjenner hans Far, sies i annen halvdel av verset: Veien til å kjenne Faderen er å kjenne Jesus som den han er, den som fullkomment åpenbarer Faderen. For å få sann kjennskap til Gud gjelder det altså å åpne seg for Jesu selvvitnesbyrd.

Men dermed er det også sagt at de som kjenner Jesus ved å tro hans selvvitnesbyrd, ikke trenger noe annet vitnesbyrd. Når han i det foregående har påberopt seg Faderens vitnesbyrd, var det altså bare fordi motstanderne hadde anført lovens krav om to vitner mot hans selvvitnesbyrd. Men slike rettskrav kan slett ikke brukes på ham.

Bare den kan kjenne ham som overgir seg til det inntrykket selvvitnesbyrdet hans må gjøre på alle som ikke lukker hjertet for det. Den som ikke har lært ham å kjenne på denne måten, ville det ikke hjelpe om sannheten i hans selvvitnesbyrd kunne bevises rettslig.

V. 20. Når evangelisten her oppgir «tempelkisten» som stedet der Jesus talte ordene fra v. 12 av, må det vel ses som et nærmest uvilkårlig uttrykk for hans egen levende erindring. Men kanskje skal det samtidig vise at disse frimodige ordene ble talt på et sted med stor ferdsel, der mange mennesker gikk fram og tilbake.

Grunntekstens ord for «tempelkisten» burde vel heller vært gjengitt med «skattkammeret». Ifølge Strack-Billerbeck betegner det en hall i «kvinnenes forgård». Der var det satt opp 13 kister eller pengebeholdere med trompetformede åpninger. De var beregnet både på frivillige gaver til templet og gudstjenesten og på den årlige avgiften til templet som loven påbød (2 Mos 30,12 ff.; jf. min fortolkning av Matt 17,24). I alle fall går det fram av tilføyelsen «mens han lærte i templet» at disse frimodige ordene ble talt offentlig.

I tilføyelsen «og ingen grep ham» betyr «og» åpenbart, som så ofte ellers, «og likevel». Forutsetningen er da at angrepet Jesus hadde rettet mot fariseerne, naturlig måtte egge dem til et nytt forsøk på å bruke vold mot ham. Men det kom det ikke til, fordi «hans time ennå ikke var kommet» (jf. utlegningen av 7,30).

4 b. Jesus taler om sin bortgang og om følgene den får for jødene hvis de ikke vil tro på ham (8,21–29)

«[21]Igjen talte han til dem: Jeg går bort, og dere skal lete etter meg. Og dere skal dø i deres synd. Dit jeg går, kan dere ikke komme. [22]Judeerne sa da: Han vil vel ikke ta sitt eget liv, siden han sier: Dit jeg går, kan dere ikke komme? [23]Han sa til dem: Dere er nedenfra, jeg er ovenfra. Dere er av denne verden, jeg er ikke av denne verden. [24]Derfor sa jeg til dere at dere skal dø i deres synder. For dersom dere ikke tror at JEG ER den jeg er, skal dere dø i deres synder.»

V. 21. Ordet «da»[19] viser at Jesus kunne tale «igjen» til «dem» en av dagene etter festen fordi han ennå ikke var blitt «grepet» (v. 20). Med

[19]NB gjengir ikke dette ordet i 8,21.

«dem» menes fariseerne – enten til de samme personene som han hadde talt til i v. 12 ff., eller til andre fra fariseerpartiet.

Når de i v. 22 kalles «jødene», er de nok betegnet som medlemmer av Rådet; det synes også v. 28 å vise. Men ifølge v. 30 var det også andre tilhørere til stede, og utvilsomt fant også dette ordskiftet sted i templet. Jesus gjentar her vitnesbyrdet i 7,33 f., bare i en enda skarpere tone.

Hvorfor Jesus nå igjen taler om sin forestående bortgang, synes evangelisten selv å ha antydet med det han fortalte i v. 20 b. Jesus har godt merket at dødsfiendene hans stadig passet på ham. De håpet å få ham i sin makt en gang, så de kunne rydde ham av veien. Her lar han dem vite at de nok skal få ønsket sitt oppfylt. Men samtidig antyder han med det framhevede «jeg» at bortgangen hans fra verden beror på ham selv, på hans egen vilje, og ikke på deres planer og anstrengelser (jf. Goebel).

Så føyer han til, som i 7,34, at de da vil «lete etter ham» – det vil si ønske ham tilbake med hans vitnesbyrd om den rette veien til frelse fra undergangen som truer dem – men at letingen vil være forgjeves.

I 7,34 var denne siste tanken bare uttrykt generelt ved at de ikke skulle finne ham. Her kommer den fram i en langt skarpere form: «dere skal dø i deres synd». Slik skal de levende fornemme hvor forferdelig den skjebnen er som skal ramme dem som straff for at de har forkastet ham. Når denne dommen bryter inn over dem med sine redsler, skal de dø med synden sin usonet (jf. 1 Kor 15,17).

Med «dø» menes her ikke den evige død, men at de går til grunne under straffedommens trengsler – selv om den evige død blir den nødvendige følgen av at de dør uten å ha fått synden tilgitt, eller er gitt i og med det. Det sier Jesus også indirekte, men tydelig nok, i de følgende ordene: «Dit jeg går, kan dere ikke komme», det vil si at de vil være utestengt fra det salige fellesskapet med Gud som han går inn til.

Med «deres synd» menes, som vi ser av v. 24, ikke én enkelt synd – at de forkaster sin Messias – men all den synd eller alle de synder de har gjort seg skyldige i – og da også, ja vel særlig, deres vantro mot Jesus.

V. 22–24. Jødene møter Jesu alvorlige domsforkynnelse på samme måte som i 7,35, bare med enda bitrere hån. De har forstått riktig at Jesus har talt om sin bortgang som sin egen frivillige handling. Men i ondskap vrir de på ordene hans, som om han mente å ta sitt eget liv. I

så fall må de riktignok gi ham rett i at de ikke kan komme dit han går – til helvete, der selvmorderne kommer.

Jesus bryr seg ikke om den hånlige talen, men avdekker (v. 23) den dypeste grunnen til spotten deres ved å stille dem skarpt opp mot seg selv: De «er nedenfra», det vil si at de har sin opprinnelse fra jorden, men han er «ovenfra» (fra himmelen). Det forklares så nærmere: De stammer fra «denne verden», det vil si menneskeverdenen som ligger under syndens makt og står Gud fiendtlig imot, mens han ikke har sin opprinnelse fra den, men fra Gud.

Men av denne opprinnelsen deres følger riktignok også at de for alltid er hjemfalt til døden hvis de ikke får synden sin tilgitt. Det framholder Jesus nå uttrykkelig i v. 24.

Med «derfor» viser han at domstrusselen han allerede hadde uttalt i v. 21, hadde sin grunn i deres jordiske herkomst og det som fulgte med den. Han har måttet uttale et slikt truende domsord til dem, og det forsvarer han så i v. 24 b: Det finnes bare én eneste utvei for dem til å unngå den fryktelige skjebnen å dø i sine synder – troen på ham, den troen de hittil alltid hadde nektet ham.

Troen på ham er her uttrykt med å «tro at det er meg», eller mer nøyaktig etter grunnteksten «tro at jeg er (det)»[20]. Spørsmålet er da hva som menes med dette uttrykket.

Et slikt «jeg er» (med et underforstått, trykkløst «det» som predikatsord) finner vi flere ganger i vårt evangelium (og nå og da også hos synoptikerne). Men det manglende predikatsordet utfyller seg alltid selv ut fra sammenhengen, og her er meningen sikkert: «Jeg er det som jeg nettopp har sagt dere at jeg er, nemlig han som er ovenfra og ikke stammer fra denne verden.»

Flere fortolkere har villet utfylle predikatsordet ut fra forhold på den tiden som ikke er nevnt, eller bare så vidt antydet, i sammenhengen her. Det må kalles vilkårlig og ubegrunnet. Spørsmålet om Jesus var Messias, opptok alle den gangen, og derfor har de forstått uttrykket vårt slik at Jesus her krever tro på at han er Messias. (Slik er det også ment når vår bibeloversettelse har gjengitt dette «jeg er» med «det er meg»; der må en tenke seg til «som er Messias».)

[20] NB har «tror at JEG ER den jeg er».

I alle fall er det her sagt at de Jesus taler til, bare kan få syndene sine tilgitt ved å tro at «han er (det)», så de kan slippe å «dø i sine synder». Ennå har de mulighet til å tro på ham; men holder de fast ved vantroen mot ham, er skjebnen deres uunngåelig.

> «[25]De sa da til ham: Hvem er du? Jesus sa til dem: Nettopp det jeg sier dere! [26]Mangt har jeg å si og dømme om dere! Men han som har sendt meg, er sanndru, og det jeg har hørt av ham, det taler jeg til verden. [27]De skjønte ikke at det var om Faderen han talte til dem. [28]Jesus sa da: Når dere får opphøyet Menneskesønnen, da skal dere forstå at JEG ER den jeg er. Og av meg selv gjør jeg ingenting, men slik som Faderen har lært meg, slik taler jeg dette. [29]Han som har sendt meg, er med meg. Han har ikke latt meg bli alene, for jeg gjør alltid det som er til behag for ham.»

V. 25. Jødene forsto godt hva slags tro Jesus krevde. Når de likevel spør i nedlatende tone: «Du, hvem er du?» (slik står det nøyaktig i grunnteksten), kan meningen åpenbart bare være: «Med hvilken rett kommer du med slike krav, du som ikke har annet å vise til enn det du påstår om deg selv? Du får bevise for oss hvem og hva du er, hvis du vil at vi skal tro på deg» (jf. 2,18; 6,30).

Det er derimot svært vanskelig å si sikkert ut fra grunnteksten hvordan Jesu ord i annen halvdel av verset skal forstås. De har gjennom tidene vært forstått svært forskjellig.

I alle fall er gjengivelsen i vår bibeloversettelse nok svært tvilsom, selv om ikke så få fortolkere og oversettere slutter seg til den: «(Jeg er) nettopp (verken noe annet eller mer eller mindre enn) det jeg sier dere.» Det ville sikkert ligge nærmere å gjengi det som for eksempel den nye svenske oversettelsen: «(Jeg er) det som jeg allerede fra begynnelsen har sagt dere.»

Likevel ser det ut til at de nyere fortolkerne har truffet det riktige. I samsvar med en rekke greske og språkkyndige kirkefedre har de forstått Jesu ord her ikke som noe egentlig svar på jødenes spørsmål, men som et spørsmål eller et utrop. Med det bryter Jesus av ordskiftet, smertelig klar over hvor fruktløst det er å forhandle med disse folkene. Det lønner seg altså ikke lenger å tale til dem. De oversetter da, utvilsomt språklig fullt korrekt, enten: «Hvorfor taler jeg overhodet ennå til dere?» eller: «At jeg overhodet ennå taler til dere!» – det siste kanskje best.

V. 26. Også dette verset er forstått svært forskjellig, både når det gjelder meningen, og når det gjelder sammenhengen med det foregående.

Tanken er likevel nok riktigst gjengitt slik: Jeg har riktignok mye å si om dere, og på grunn av syndene deres måtte jeg uttale skarpe dommer over dere. Men det vil jeg ikke gjøre, for han som har sendt meg, er sanndru (det vil si at han bare taler det som er sant), og jeg taler ikke annet enn det jeg har hørt av ham; altså taler jeg bare sannhet til verden.

Som B. Weiss bemerker, ligger det da antydet: Men sannheten vil dere nettopp ikke høre, og nettopp derfor lønner det seg ikke å tale mer til dere. Vi kan da si at Jesus i dette verset oppgir grunnen til at han bryter av ordskiftet med disse «jødene», slik han allerede gjorde i v. 25. Spørsmålet deres der var jo også bare et påskudd, fordi de ikke ville høre det han hadde å si dem.

V. 27. Bemerkningen evangelisten skyter inn her, bygger trolig på at motstanderne faktisk ga uttrykk for noe, enten med utrop eller med fakter. Den kan sikkert ikke forstås slik at de ikke skjønte at han med uttrykket «han som har sendt meg» hadde talt til dem om Gud. I så fall ville tilføyelsen «til dem», som B. Weiss med rette har hevdet, ha vært helt overflødig.

Trykket ligger her åpenbart på ordet «Faderen» (= hans Far). Av det Jesus hadde sagt om seg selv (v. 23 f. 26), burde motstanderne ha forstått at han hadde tillagt seg et enestående forhold som Sønn til Gud som sin Far. Men i sin hardnakkede vantro kunne de slett ikke fatte at Jesus kunne hevde et slikt sønneforhold til Gud, eller påstå at Gud var hans Far i en helt særlig betydning. De kunne ikke forstå det fordi de ikke ville forstå det. Og det er denne hardnakkede viljen til ikke å forstå som får Jesus til å ta til orde enda en gang i v. 28.

V. 28. Han holder fram for dem at selv om de ennå ikke skjønner at han er Guds Sønn i ordets fulle betydning, skal de skjønne det en gang – etter at han har gått bort fra verden – og det til sin skrekk. Vi har nemlig her åpenbart en lignende domstrussel som den ordskiftet begynte med (v. 21). Men mens Jesus der talte om sin bortgang som sin egen frivillige handling, betegner han den her som en voldshandling fra motstandernes side: «Når dere får opphøyet Menneskesønnen».

Allerede i samtalen med Nikodemus hadde Jesus talt om at Menneskesønnen skulle opphøyes (3,14). Da vi la ut det stedet, så vi at uttrykket nærmest og egentlig betegnet at han ble opphøyet fra den jordiske til den himmelske verden. Sammenhengen krever tydelig den samme betydningen også her.

Men like klart er det at Jesus her, som i 3,14, samtidig har tenkt på at han skulle løftes opp på korset, altså på sin død på korset, som er veien som fører ham til hans himmelske herlighet. I 3,14 var opphøyelsen til himmelen imidlertid framstilt som noe han opplever etter Guds frelsesråd. Her er den derimot tenkt som en syndig handling fra motstandernes side: Ved å bringe ham til korset fører de ham i virkeligheten – uten selv å ane det – inn på veien som fører ham fra denne verden opp til Gud.

Når motstanderne hans altså «får opphøyet Menneskesønnen», skal de skjønne det de nå ikke har skjønt av ordene hans: at hans selvvitnesbyrd er sant og rett. Eller, som Jesus her uttrykker det: at «det er meg»[21] (bedre: «jeg er det»; jf. utlegningen av v. 24), og at «av meg selv gjør jeg ingenting, men slik som Faderen har lært meg, slik taler jeg dette».

Det sier seg selv at uttrykket «jeg er det» her skal forstås som i v. 24. Men her får det en nærmere bestemmelse fra v. 26 b og v. 27: den Sønn som Faderen har sendt. Og det er dette som blir utdypet i ordene som følger like etter («av meg selv gjør jeg ingenting» osv.).

Nettopp som den Sønn Faderen har sendt, står han i det absolutte avhengighetsforholdet til Gud som han allerede hadde tillagt seg i 5,19.30. Slik han er avhengig av Gud i alt han gjør, er han det også i den delen av sin gjerning som talen hans utgjør. Når han taler «dette» (det han nettopp nå har sagt), gjør han det altså i fullt samsvar med det Faderen har lært ham.

Det sies ikke hvordan eller ved hvilket middel motstanderne skal komme til denne erkjennelsen av ham, men det er antydet ved uttrykket «dere får opphøyet Menneskesønnen». Vi må sikkert tenke på den straffedommen som må ramme dem fra den opphøyde Menneskesønnen fordi de forherdet seg mot hans selvvitnesbyrd.

[21] NB har «JEG ER den jeg er».

V. 29. Til slutt i ordskiftet med «jødene» tenker Jesus på sin nært forestående død. Han uttaler sin visshet om at hans Far, som har sendt ham til verden, «er med ham», det vil si står ham bi med sin vernende makt – selv om han lar fiendene hans få makt til å føre ham i døden. Dette bekrefter han så ut fra den erfaringen han hittil alltid har gjort: Gud har aldri latt ham bli alene.

Alle fiendenes anslag har hittil strandet på Faderens beskyttelse, og det fordi han i alt han gjør, er i samsvar med Faderens vilje. Dermed er det også antydet at den beskyttelsen han hittil har hatt, fortsatt vil verne ham, så han uhindret får fullført sitt oppdrag.

4 c. Ordskifte med en del jøder som ble grepet av Jesu ord og kom til tro på ham, men som under hans fortsatte vitnesbyrd slo om og ble fanatiske fiender (8,30–47)

«[30]Da han talte dette, var det mange som trodde på ham. [31]Jesus sa
da til de judeerne som var kommet til tro på ham: Dersom dere blir
i mitt ord, da er dere i sannhet mine disipler. [32]Og dere skal kjenne
sannheten, og sannheten skal frigjøre dere. [33]De svarte ham: Vi er
Abrahams ætt og har aldri vært treller under noen! Hvordan kan du
da si: Dere skal bli fri? [34]Jesus svarte dem: Sannelig, sannelig sier
jeg dere: Hver den som gjør synd, er syndens trell. [35]Men trellen blir
ikke i huset til evig tid. Sønnen blir der til evig tid. [36]Får da Sønnen
frigjort dere, da blir dere virkelig fri.»

V. 30. Fant dette ordskiftet sted (i templet, se v. 59) samme dag som det som er fortalt i v. 21–29, eller en av de følgende dagene? Det kan ikke avgjøres ut fra bemerkningen i dette verset, som bare i generelle ordelag sier hva som fikk Jesus til å vitne om seg selv på ny.

Under inntrykket av det Jesus nettopp hadde sagt, kom mange i den videre tilhørerkretsen til tro på ham som Messias. Det sies riktignok ikke hvordan denne troen ga seg til kjenne, men det må den ha gjort på en eller annen måte, for nettopp den fikk Jesus til å rette en alvorlig formaning til disse «troende» (v. 31 f.).

Det sies uttrykkelig at denne troen var virket ved hans ord alene. Derfor sto den i virkeligheten et trinn høyere enn den troen det var tale om i 2,23, som for det meste var grunnet på hans undergjerninger.

Men mer enn en ennå svært ufullkommen begynnelse var den ikke. Derfor gjaldt det nå at den ble utviklet og fordypet til en fast, personlig tilslutning til ham som den frelseren Gud hadde sendt for å fri fra syndens makt. Jesus retter sin alvorlige formaning til dem nettopp for å hjelpe troen hos disse mange fram til en slik inderlighet.

V. 31–32. Når evangelisten her kaller dem «jøder», skal det åpenbart forstås på samme måte som i 6,41. Han viser dermed at de bare for en stund stilte seg vennlig til Jesus, for straks etter slo de om til et fiendtlig sinnelag. Tross den troen de hadde bekjent, var og ble de altså i sitt innerste «jøder» i den åndelige betydningen uttrykket har her, og derfor var troen deres også bare av øyeblikkelig og forbigående art.

Ifølge grunnteksten har «dere» sterkt trykk når Jesus tiltaler dem («Dersom dere blir …» osv.). Det er nok ment som en motsetning til de andre innbyggerne i Jerusalem som var til stede i templet.

I en viss forstand var jo disse mange allerede hans disipler, siden de i troen hadde sluttet seg til de ordene han nettopp hadde talt, og uten tvil hadde de også kalt seg selv det. Men «det er ikke nok å ha begynt» (Bengel).

Skal de bli hans disipler i ordets fulle betydning, gjelder det å «bli» i hans ord, som han ikke vil holde opp å forkynne dem. Det vil si at hans ord må være det området de stadig ferdes i med hele sitt personlige liv, i stadig tro og lydighet.

Da skal de også, som det sies i v. 32, mer og mer få kjenne hele den sannheten som er innholdet i hans ord. En slik kjennskap får de selvsagt ikke ved at de én gang har sett at én enkelt tale var sann.

Som vi ser av andre halvdel av verset, er det ikke tale om en naken, bare «teoretisk» kjennskap til sannheten, men om en levende og praktisk erkjennelse. Den er av en slik art at sannheten som erkjennes, går inn i dem og blir en makt i deres indre som bestemmer hele deres personlige liv. Når de nemlig har erkjent sannheten, skal denne sannheten frigjøre dem.

Hva slags frigjørelse han mener, sier Jesus ennå ikke her. Så mye er likevel klart at det er en åndelig frigjørelse, en frigjørelse fra en makt i det indre livet som står i strid med sannheten. Foreløpig har Jesus åpenbart bare villet si generelt at sann frihet bare kan vinnes på denne veien, gjennom en indre, åndelig opplevelse.

V. 33. De «troende» jødene føler seg krenket av Jesu siste ord (om at de skal frigjøres), for ordene forutsatte jo at de nå er åndelig ufrie. Det er «jøden» i dem som reagerer. Med stolthet viser de til at de hører til Abrahams ætt, Guds utvalgte folk. Etter deres mening fulgte det nødvendigvis av dette at de aldri har vært treller under noen menneskelig makt og derfor ikke trenger å «bli fri».

Med dette kan de likevel ikke ha ment at Israel alltid hadde kunnet glede seg over politisk uavhengighet. Selv den sterkeste følelse av krenket nasjonalstolthet kunne ikke få dem til et øyeblikk å glemme at Abrahams ætt ikke bare mange ganger tidligere hadde stått under fremmed herredømme – egyptisk, babylonsk, persisk og syrisk – men også nå måtte sukke under romersk åk.

De har heller ikke tenkt på den indre, åndelige friheten som Jesus nevner i det følgende. Uten tvil mener de at de tross alt trykket fra fremmed herredømme alltid har hevdet og bevart det utvalgte folkets store privilegium: den sanne gudsdyrkelsen og friheten til å utøve den, både i den offentlige gudstjenesten og i det private livet. De mener altså sin frihet til å dyrke Gud.

V. 34–36. Så sier Jesus dem rett ut hva slags trelldom han tenker på (jf. Rom 6,16 ff.). Hver den som «gjør synd» (mer nøyaktig: «gjør synden»), det vil si hver den som lar synden bestemme hele sin livsførsel, er trell under synden. Det gjelder enten han hører til Abrahams ætt og har frihet til å dyrke Gud, eller ikke.

Jesus forutsetter åpenbart at de han her taler til, må innrømme én ting: Uansett hvor ulikt de ellers sto moralsk, er de ikke hevet over å gjøre synden – like lite som alle andre i folket som ikke hadde gått gjennom en virkelig omvendelse. De er derfor heller ikke hevet over den ufriheten overfor synden som følger med dette.

Men er de treller under synden, gjelder også for dem billedordet i v. 35. I det borgerlige livet er det jo slik at trellen ikke blir i huset «til evig tid» (det vil si for bestandig, eller så lenge han lever). Han har altså ikke noe blivende sted der, for han kan jo selges, byttes bort eller jages ut. Bare den som er sønn, har et blivende sted i huset.

Jesus overlater til tilhørerne selv å bruke billedordet på seg selv, og det kunne heller ikke falle dem særlig vanskelig. Det måtte i alle fall være umiddelbart klart for dem at Jesus her sammenlignet deres egen

stilling som medlemmer av Guds utvalgte folk med den stillingen en trell har i huset til den mannen han er trell for.

Og det måtte være klart at han samtidig hadde sagt dem hva det kommer an på hvis de fortsatt skal få høre til Guds folk: at de blir løftet ut av den trellestanden de nå er i, og inn i et virkelig sønneforhold til Gud.

Det kunne nok se ut som om bildet av trellestanden er blitt forskjøvet i overgangen fra v. 34 til v. 35. I v. 35 er det tenkt på stillingen som trell overfor Gud som herre over sitt folk, mens det i v. 34 var tale om at det syndige mennesket er trell under synden.

Men uten tvil har disse jødene også kunnet forstå hva Jesus her tenker: Den som lar synden bestemme livet sitt, og som altså er en syndens trell, kan ikke stå i det rette sønneforholdet til Gud, hvor mye han enn i det ytre står i forbindelse med Gud eller hører til Guds folk. Ved å være syndens trell står han derfor i virkeligheten også i et trelleforhold til Gud, og til slutt vil han bli støtt ut av Guds folk hvis ikke dette trelleforholdet blir avløst av et virkelig sønneforhold.

Det kan heller ikke ha gått dem forbi at Jesus mente seg selv når han talte om sønnen som blir i huset til evig tid. Han tenkte altså at Gud bare har én sønn i sitt hus i ordets fulle betydning, en sønn som gjør sin himmelske Fars vilje av hele sitt hjerte og derfor i full frihet. Uten å si det rett ut anvender han den allmenne sannheten i billedordet på seg selv.

Ut fra dette kan han i v. 36 trekke slutningen («da» eller «altså»): Hvis Sønnen (han selv, som Guds Sønn i en enestående betydning) får frigjort dem, da blir de virkelig fri. Da har de ikke bare en skinnfrihet, slik som den friheten de hadde skrytt av enda de var treller under synden. Og da kan de også få bli i Guds hus til evig tid.

Hvordan han som «Sønnen» kan frigjøre dem fra trelldommen under synden, hadde han jo allerede vist i v. 32: ved den sannheten han forkynte – bare de på sin side ville bli i hans ord (v. 31) og la seg føre til en stadig dypere kjennskap til denne sannheten.

> «[37]Jeg vet at dere er av Abrahams ætt. Men dere søker å drepe meg, fordi mitt ord ikke får rom hos dere. [38]Jeg taler det jeg har sett hos min Far, og dere gjør det dere har hørt av deres far. [39]De svarte og sa til ham: Vår far er Abraham! Jesus sier til dem: Var dere Abrahams barn, da gjorde dere Abrahams gjerninger. [40]Men nå søker dere å

drepe meg – et menneske som har sagt dere sannheten, den som jeg
har hørt av Gud. Det gjorde ikke Abraham. [41]Dere gjør deres fars
gjerninger. De sa da til ham: Vi er ikke født i hor! Vi har én far,
Gud. [42]Jesus sa til dem: Var Gud deres far, da hadde dere elsket meg.
For jeg kommer fra Gud og er utgått fra ham. For jeg er heller ikke
kommet av meg selv, men han har utsendt meg. [43]Hvorfor skjønner
dere ikke det jeg taler? Fordi dere ikke tåler å høre mitt ord! [44]Dere
har djevelen til far, og dere vil gjøre etter deres fars lyster. Han var
en drapsmann fra begynnelsen og står ikke i sannheten. For det er
ikke sannhet i ham. Når han taler løgn, taler han av sitt eget, for han
er en løgner og løgnens far. [45]Men fordi jeg sier sannheten, tror dere
meg ikke. [46]Hvem av dere kan overbevise meg om synd? Men sier
jeg sannheten, hvorfor tror dere meg da ikke? [47]Den som er av Gud,
hører Guds ord. Dere hører ikke, fordi dere ikke er av Gud.»

V. 37–38. Jesus har nå vist at han har rett til å tale om en frigjørelse som tilhørerne trenger, og som bare kan vinnes ved en levende kjennskap til den sannheten han forkynner. Nå går han over til å angripe det nasjonale hovmodet som hadde kommet til uttrykk da de viste til at de var av Abrahams ætt. Det var nettopp dette hovmodet som hindret dem i å erkjenne den sannheten som frigjør.

Han innrømmer at de nedstammer legemlig fra Abraham – det vet han godt. Som medlemmer av det utvalgte folket er de så langt også kalt til å få del i den sanne friheten. Men hva hjelper det dem når de står ham etter livet, han som er Sønnen og den eneste som kan gi dem denne friheten!

Vi kan nok gå ut fra at Jesus allerede nå ser «på bunnen av hjertet deres, ennå ubevisst for dem selv, de mordlystene som få øyeblikk senere (se v. 59) har utviklet seg til bevissthet og handlekraft» (Bugge). Han ser at de tross den «troen» hans ord hadde vakt hos dem, i virkeligheten ennå har sitt gamle, ubrutte hjerte. Innerst inne drives de av den samme ånden som besjeler hans åpne fiender, de ledende kretsene i folket.

Og denne fiendtlige holdningen fører han her straks tilbake til grunnen: at hans ord – i motsetning til påvirkning fra annet hold – «ikke får rom» (bedre: «ikke har framgang») «hos dere», det vil si i hjertene deres.

Til en viss grad hadde hans ord nok funnet inngang hos dem. Men i stedet for å la det trenge stadig dypere inn i tanke og vilje vendte de seg bort fra ham i hjertet. Slik fikk ordet ikke utfolde sin kraft i dem og føre til en virkelig forandring av hjertet.

Hvorfor hans ord ikke har framgang hos dem, sies i v. 38. Der framholder Jesus den indre, åndelige motsetningen mellom dem og ham. Selv taler han bare det han har sett hos sin Far. Da han var hos Faderen i evigheten (1,1), lot Faderen ham se alt det han skulle forkynne i verden. Det han slik skuet i evigheten, ble den menneskeblitte Sønnen seg bevisst – må vi tenke oss – gjennom sitt stadige indre samfunn og samvær med Faderen.

Men noe lignende gjelder også for tilhørerne hans. Også de lar sitt personlige liv utfolde seg under den bestemmende innflytelsen fra sin far og det han byr dem å gjøre, og det viser seg nettopp i at de står Jesus etter livet. Men dermed er det i virkeligheten sagt at Jesus med «deres far» mener en annen enn «sin Far». Hvem jødenes far er, sies ennå ikke her. Men som det tydelig går fram av det følgende (v. 44), mener han djevelen, som nettopp har gitt dem dette dødelige fiendskapet mot ham.

V. 39–41a. Så mye forsto i alle fall disse jødene at Jesus med «deres far» siktet til en annen enn Abraham og også til en annen enn den han kalte sin Far. Det måtte likevel være en far som utøver en bestemmende åndelig og moralsk innflytelse på dem, og det i ond og syndig retning. Derfor erklærer de enda mer bestemt enn i v. 33 at det er Abraham som er deres far. De vil slett ikke høre tale om noen annen far, verken i åndelig eller i legemlig forstand.

Jesus svarer at handlemåten deres motbeviser denne påstanden. Var de virkelig Abrahams barn, slik at de var av samme moralske art som han, da måtte de «gjøre Abrahams gjerninger», det vil si handle slik som Abraham gjorde. Men (v. 40) det er så langt fra tilfelle at de til og med står ham etter livet. De gjør altså nettopp det motsatte av det de måtte gjøre hvis de virkelig var Abrahams åndelige barn.

For å gjøre motsetningen mellom deres handlemåte og Abrahams karakter riktig tydelig kaller Jesus seg «et menneske som har sagt dere sannheten, den som jeg har hørt av Gud». Trykket ligger ikke på «et menneske», men på at han er en som bare har forkynt dem den guddommelige sannheten og ikke noe han selv har funnet på.

At Jesus her ikke kaller seg «Sønnen», men bare helt allment «et menneske», har sikkert sin forklaring i at det bare var på denne måten jødenes handlemåte mot ham kunne sammenlignes med Abrahams ferd. Abraham hadde jo ikke stått i noe direkte forhold til Jesu historiske person som Guds Sønn kommet i kjødet.

Og når Jesus legger til: «Det» – å hate og forfølge et Guds sendebud – «gjorde ikke Abraham», regner han tydeligvis med at tilhørerne ikke kunne annet enn å godta det. Men dermed har han samtidig til slutt vist at de ikke er Abrahams rette barn, selv om de nedstammer legemlig fra ham. Når det gjelder hvem de har sitt åndelige preg fra, må de altså ha en helt annen far.

Og så holder han fram for dem enda en gang at det er sin fars gjerninger de gjør (jf. v. 38 f.) når de står ham etter livet. Det hører altså til farens særegne handlemåte å hate og myrde vitnene om den guddommelige sannheten (jf. v. 40). Dermed har Jesus temmelig tydelig gitt til kjenne at det er djevelen de har til far.

V. 41b. At tilhørerne har forstått hva han mente, viser protesten de her reiser mot hans siste ord – en protest som vitner om deres stigende forbitrelse: «Vi er ikke født i hor!» Og til dette føyer de den positive erklæringen: «Vi har én far, Gud.»

De har skjønt at Jesus med «deres far» har tenkt på et åndelig forhold mellom far og barn, og at han har frakjent dem det rette, åndelige barneforholdet til Abraham. Derfor nøyer de seg ikke lenger med å hevde sin stilling og sitt navn som Abrahams barn, men går videre og kaller Gud selv sin eneste far.

Det er helt åpenbart at det nektende og det bekreftende leddet i utsagnet deres her hører uoppløselig sammen. Og fordi trykket i det bekreftende leddet umiskjennelig ligger på ordet «én», må dette ordet være ment som en motsetning til å være «født i hor». Men når det sies rett ut at den ene faren er Gud, følger det at også det nektende leddet viser til jødenes forhold til Gud, ikke til Abraham.

Det må altså ikke forstås slik at de avviser tanken om at de skulle nedstamme fra en annen menneskelig stamfar, en som ved ekteskapsbrudd skulle ha fått barn med Sara eller med en av Abrahams medhustruer. Noe slikt er jo allerede utelukket ved at Jesus uttrykkelig hadde godtatt at de hørte til Abrahams ætt (v. 37).

Uten tvil har jødene her for øye motsetningen mellom ekte barn og barn som er født uekte i et ekteskap fordi moren har hatt ulovlig omgang med en fremmed mann. Men særlig tenker de her på at barn som er født uekte i et ekteskap, jo har to fedre: en rettmessig (morens ektemann) og ved siden av ham en urettmessig. Det viser seg ved at barna bærer den andre, urettmessige farens trekk, selv om de rettslig hører til den første. Jødene har med rette forstått av Jesu ord at han har beskyldt dem for å være slike uekte barn, selvsagt i billedlig forstand.

Som legemlige etterkommere av Abraham hørte de jo til det Guds folk som Skriften kaller Guds sønn (2 Mos 4,22; 5 Mos 32,6 m.fl.), og der også de enkelte medlemmene kalles Guds barn (5 Mos 32,19; Jes 63,8 m.fl.). Men ifølge Jesus slekter de åndelig sett på en annen far, som deres moralske karakter i virkeligheten stammer fra.

Det er denne beskyldningen de her protesterer så kraftig mot. De hevder at de ikke er født i hor, slik at de skulle ha to fedre. Tvert imot har de bare én far, nemlig Gud, som de stammer fra både ved sin legemlige tilhørighet til Abrahams ætt og ved sin moralske art. (Slik utvilsomt med rette Goebel.)

Mange fortolkere har her villet forstå «hor» om avgudsdyrkelse, slik ordet ofte brukes i Det gamle testamente, som utroskap mot det ekteskapet Israel står i med Gud (jf. min fortolkning av Matt 12,39 og Jak 4,4). Jødene skulle da mene at de ikke hører til eller stammer fra en slekt som hadde falt fra til avgudsdyrkelse.

Men den tanken ligger helt fjernt her, for Jesus hadde slett ikke uttalt eller så mye som antydet en slik beskyldning. Hvis en likevel mener at også moren må ha en betydning i denne billedtalen, måtte en vel helst tenke på Israel som det folket Gud har utvalgt og trolovet seg med.

V. 42–43. Like bestemt som Jesus hadde avvist tilhørernes påstand om å være Abrahams åndelige barn, avviser han nå påstanden deres om at Gud er deres eneste far. Igjen går han ut fra hvordan de opptrer overfor ham, men fra en litt annen side: nå med tanke på hans særegne forhold til Gud.

Var Gud virkelig deres (åndelige) far, måtte de elske Jesus, som jo «er utgått fra Gud» – det vil si at han fra sitt evige samfunn med Gud, over denne verden, er trådt inn i en jordisk menneskelig tilværelse –

«og kommer» (bedre: «er kommet») «fra ham», det vil si er trådt fram med et kall han har fått av Gud.[22]

For å forklare det siste uttrykket nærmere legger han til at han «heller ikke er kommet av seg selv» – det vil si at han ikke på egen hånd har tatt seg den oppgaven han har (jf. utlegningen av 7,28) – «men han» (Gud) «har utsendt» ham med sitt oppdrag. «Heller ikke» betyr: Like lite som han i sin jordiske tilværelse er kommet fra noen annen enn Gud, har hans virksomhet i kallet sin grunn i en egenmektig beslutning fra hans side. Den har sin grunn bare i Guds vilje, som har betrodd ham kallet hans.

Og når han så fortsetter i v. 43 med at de ikke skjønner det han taler, fordi de «ikke tåler å høre mitt ord», har han nok villet si dem hvordan han har sett at de mangler kjærlighet til ham.

Ut fra hele deres indre, åndelige art er det moralsk umulig for dem å høre hans ord med mottakelige hjerter, slik at de åpner seg for det og tar det inn i seg. Det viser seg i at de stadig misforstår ham når han taler til dem (jf. v. 33, 39 og 41).

Hadde de elsket Jesus, kunne de ikke være så fullstendig uimottakelige for hans ord eller føle seg frastøtt av det. Men den dypeste grunnen til at de moralsk sett er ute av stand til å høre hans ord, avslører han i v. 44.

V. 44. Her sier han dem først rett ut hvem han mente med «deres far», nemlig djevelen. Det er fra ham og ikke fra Gud deres indre, moralske grunnretning stammer, fordi de har åpnet hjertene sine for hans ødeleggende innflytelse. Og når de stammer fra ham, følger det nødvendigvis at de ligner ham i sitt moralske vesen.

Det ser vi av at de vil omsette «deres fars lyster» i handling, det vil si de lystene som er særegne for ham, og som han også har tent hos dem. Etter sammenhengen sikter det særlig til de lystene som ifølge v. 40 bestemmer hvordan de opptrer mot Jesus: mordlysten og hatet til sannheten.

Begge disse lystene er djevelske i egentlig forstand. Det viser resten av verset i det enkelte, der det sies mer om djevelen. For det første: Han var «en drapsmann» (mer nøyaktig: «en menneskemorder») «fra begynnelsen», det vil si fra menneskeslektens første tid. For det var

[22] NB har «For jeg kommer fra Gud og er utgått fra ham».

han som ved sin forførelse førte menneskene inn i syndefallet og dermed la alle mennesker under dødens makt.

For det andre sies det om ham at han «ikke står i sannheten». Det er et blivende trekk ved hans vesen at den guddommelige sannheten ikke er hans livselement. Han står utenfor den som dens motstander, og det fordi det «ikke er sannhet i ham».

I denne siste setningen står «sannhet» uten bestemt artikkel. Det er altså ikke tale om den objektive, guddommelige sannheten, men om sannhet i subjektiv betydning, det vil si sannferdighet eller oppriktighet. Den er den nødvendige forutsetningen for å kunne fornemme og godta «sannheten» som sannhet og velge den til sitt livselement.

Men når dette er hans forhold til sannheten, må det også sies om ham at når han taler løgn (egentlig «løgnen», det vil si den direkte og bevisste fornektelsen av sannheten), da «taler han av sitt eget», det vil si ut fra sitt eget vesen. Og annerledes kan det heller ikke være. For han er av vesen «en løgner», det vil si en bevisst motstander og fornekter av den guddommelige sannheten, og nettopp derfor også «løgnens far», den som all motstand mot og fornektelse av sannheten stammer fra.

V. 45–47. I det foregående verset ble det vist at mordlyst og hat til sannheten er ekte djevelske lyster. Men hva mordlysten angår, hadde Jesus allerede i v. 37 og v. 40 pekt direkte på det moralske slektskapet mellom jødene og djevelen. Derfor nøyer han seg i v. 45 med å vise særskilt hvordan deres stilling til ham er diktert av det samme hatet til sannheten som er særegent for djevelen.

Med det sterkt trykkede «men meg»[23] stiller han seg med sin forkynnelse av sannheten opp mot djevelen og hans løgn. Nettopp fordi Jesus, i motsetning til djevelen, sier dem sannheten, nettopp derfor tror de ikke på hans ord. Men dermed viser de seg som fiender av sannheten.

Denne skarpe dommen blir så bekreftet i v. 46 ved et spørsmål som i virkeligheten har verdien av et kraftig nei («Hvem av dere …» = «Ingen av dere …»). Vanligvis oppfattes spørsmålet som en utfordring: «Hvem av dere er i stand til å påvise synd hos meg?» (eller: at jeg noen gang har gjort noen synd).

[23] NB har «Men fordi jeg sier sannheten, tror dere meg ikke».

Men et slikt spørsmål ville bare vært på sin plass hvis noen hadde angrepet Jesu moralske karakter. Og dessuten: Selv om ingen av dem som var til stede, kunne påvise noen bestemt synd hos ham, ville ikke det bevise at han var uten synd i absolutt forstand, slik at også enhver mulighet for et usant ord i hans munn var utelukket. Ordet «kan» står heller ikke i grunnteksten.

Jesus vil her nok heller slå fast den kjensgjerningen at selv om tilhørerne ikke vil tro på hans ord, er det likevel ingen av dem som har gjort eller gjør noe forsøk på å påvise noen synd hos ham. I sin samvittighet må de altså ha det inntrykket av ham at han heller ikke synder i det han taler.

Men taler han sannheten og ikke noe annet, har spørsmålet om hvorfor de ikke tror ham (v. 46b), allerede fått sitt svar i v. 45: Nettopp fordi han sier dem sannheten fra Gud, og de i likhet med djevelen hater denne sannheten, tror de ham ikke.

Likevel utfyller Jesus i v. 47 fra en ny side det svaret han allerede ga i v. 45 på spørsmålet om hvorfor de ikke tror. Dermed gjør han beviset fullstendig for at de stammer fra djevelen og har sitt preg fra ham. Hovedtanken i dette verset står åpenbart i andre halvdel, mens den allmenne setningen i første halvdel i hovedsak bare er begrunnelsen. Å «være av Gud» må etter hele sammenhengen være det samme som å ha Gud til far, eller å være Guds barn – i den betydningen forholdet mellom far og barn har hatt her.

Det er derfor ikke tenkt på gjenfødelsens stand, som jo er betinget av troen på Kristus, men bare på et moralsk avhengighetsforhold til Gud. Det oppstår når en har gitt seg inn under påvirkningen fra den forberedende nåden og slik har fått sin indre livsretning preget av Gud, slik at en er mottakelig for sannheten fra ham.

Den som i denne betydningen «er av Gud», har åpent øre for de ordene Gud taler (gjennom Jesus). Når tilhørerne her «ikke hører» (disse Guds ord), har det derfor sin dypeste grunn i at de «ikke er av Gud». Men er de ikke av Gud, da er de av djevelen. Her gjelder et absolutt enten–eller: enten Guds barn eller djevelens barn, alt etter om en lar Gud eller djevelen utøve den bestemmende innflytelsen på tanke og vilje.

4 c. Ordskifte med en del jøder som ble grepet av Jesu ord og kom til tro på ham, men som under hans fortsatte vitnesbyrd slo om og ble fanatiske fiender (8,48–59)

«[48]Judeerne svarte og sa til ham: Sier vi ikke med rette at du er en samaritan og en besatt? [49]Jesus svarte: Jeg er ikke besatt. Men jeg ærer min Far, og dere vanærer meg. [50]Jeg søker ikke min egen ære. Det er en som søker den, og han dømmer. [51]Sannelig, sannelig sier jeg dere: Om noen holder fast på mitt ord, skal han aldri i evighet se døden. [52]Da sa judeerne til ham: Nå skjønner vi at du er besatt. Abraham døde, og profetene likeså, men du sier: Den som holder fast på mitt ord, skal aldri i evighet smake døden! [53]Du er da vel ikke større enn vår far Abraham som døde? Også profetene døde. Hvem gjør du deg selv til? [54]Jesus svarte: Dersom jeg ærer meg selv, da er min ære ingenting. Det er min Far som ærer meg, han som dere sier er deres Gud. [55]Dere kjenner ham ikke, men jeg kjenner ham. Dersom jeg sier at jeg ikke kjenner ham, da blir jeg en løgner som dere. Men jeg kjenner ham og holder fast på hans ord. [56]Abraham, deres far, frydet seg til å se min dag. Og han så den og gledet seg. [57]Judeerne sa da til ham: Du er ennå ikke femti år og har sett Abraham? [58]Jesus sa til dem: Sannelig, sannelig sier jeg dere: JEG ER før Abraham ble til. [59]De tok da opp steiner for å kaste på ham. Men Jesus skjulte seg og gikk ut av templet.»

V. 48. Nå har forbitrelsen hos Jesu tilhørere steget så høyt at de svarer ham med grove skjellsord. Men innledningen til de hånlige dommene over Jesus («Sier vi ikke med rette …») viser at de bare gjentar det som av og til er blitt sagt blant dem selv i løpet av ordskiftet.

Det første av de to skjellsordene («samaritan») har vært oppfattet forskjellig. Det nærmeste er nok å forstå det slik: Jesus, som kan kalle folk av Abrahams ætt djevelens barn, kan ikke være noen virkelig israelitt. Han må heller stilles på linje med det forhatte og foraktede folket i Samaria. Bare hos en samaritan kunne de vente seg en så frekk omtale av medlemmer av Guds eget folk – og det en samaritan som attpåtil er «besatt», det vil si en som har fått ordene sine inngitt av en ond ånd (jf. utlegningen av 7,20).

Det er lett å forstå at evangelisten her bare kaller disse menneskene «jødene», uten å nevne troen deres slik som i v. 31. Det var ikke lenger noe igjen av den, for de hadde helt stilt seg i rekken av hans fiender.

V. 49–51. Med rolig og behersket alvor svarer Jesus på tilhørernes skjellsord. For sin del («jeg» har sterkt trykk) er han så langt fra å være drevet av en ond ånd i det han taler, at han tvert imot ærer sin Far (med det han taler). Men de vanærer ham, Faderens Sønn (med sine skjellsord).

Men (v. 50) selv om han blir skjelt ut og hånet av dem på denne måten, har han ikke tenkt å hevde sin ære mot deres hån. Han kan også trygt la være å prøve på det, fordi «det er en som søker den» (hans ære) «og han dømmer» mellom ham og dem, nemlig selvsagt Gud. «Så visst Jesus ærer sin Far, så visst vil hans Far ære ham igjen og bringe hans ære og hans rett fram i lyset mot dem som søker å bringe ham i vanry» (Goebel).

Med et «Sannelig, sannelig sier jeg dere» forsikrer han så (v. 51) tilhørerne om at Gud vil gi ham den høyeste ære som kan tenkes, og den mest uimotsigelige rettferdiggjørelse av det han taler – nettopp det disse jødene hadde angrepet med skjellsordene sine. Det gjør Gud ved å la menneskenes evige skjebne avhenge av hvordan de har stilt seg til hans (Jesu) ord.

Hver den som «holder fast på» hans ord (det vil si bevarer det i hjertet og lar hele livet sitt bestemmes av det), skal aldri i evighet se døden. Alle som ikke ærer ham ved å holde fast på hans ord, vil derimot bli i døden til evig tid. (Om «se døden» jf. utlegningen av 3,3, der vi hadde uttrykket «se Guds rike», og om selve tanken her jf. 5,24 og 6,50.)

Jesus og hans ord kan overhodet ikke få noen høyere ære og noen mer virkningsfull rettferdiggjørelse enn at Gud lar dette ordet vise seg å være den kraften som frelser selv fra døden (i ordets fulle betydning).

Men Jesus nøyer seg her med å framholde direkte hvilken salig lodd de har som holder fast på hans ord. Derfor kan en nok anta at han samtidig har villet prøve å lokke selv disse så uvillige tilhørerne til tro. Vi har altså her en slags gjentakelse av formaningen i v. 31 om å bli i hans ord, med vekt på at de i så fall ikke bare vil bli frigjort fra syndens trelldom, men også få et salig liv i evigheten.

V. 52–53. Jødene finner i hans siste ord et slående bevis for at han er besatt. Det er en vanvittig og forrykt selvopphøyelse når han tillegger sitt ord, og dermed seg selv, en betydning og makt som ikke engang menn som Abraham og profetene har kunnet ha, siden de jo ikke har sluppet unna døden. «Smake døden» er et uttrykk som ikke brukes i Det gamle testamente, men som finnes i nyhebraisk og arameisk, og det betyr nøyaktig det samme som «se døden». Med «større» (v. 53) menes «utrustet med større makt over døden».

Jødene har visst misforstått Jesu ord, som om han hadde lovt at de som holder fast på hans ord, skulle slippe å erfare den legemlige døden. Men han hadde bare ment at de som tror på ham, ikke dør i ordets fulle betydning selv om de dør legemlig. De erfarer altså ikke en død som fører til en evig dødstilstand, og det fordi de allerede eier et liv som den legemlige døden ikke kan ta fra dem.

V. 54–55. I sitt svar på jødenes hån forsvarer Jesus seg først mot beskyldningen om hovmodig selvopphøyelse, som lå i spørsmålet deres: «Hvem gjør du deg selv til?» Etterpå (i v. 56) går han mot deres forargede spørsmål om han kanskje mener seg å være større enn Abraham.

Hvis han med utsagnet i v. 51 bare ville herliggjøre seg selv, på egen hånd og egenmektig, da var den herligheten han slik hadde tillagt seg, ingenting verd. Men i virkeligheten er det hans Far som herliggjør ham ved å gi ham den betydningen og makten han hadde vitnet om med dette utsagnet: at alle menneskers evige skjebne avhenger av hvordan de stiller seg til ham og hans ord. Og denne autoriteten burde de vel godta, siden de jo selv med så stor selvfølelse kaller ham sin Gud (i motsetning til alle andre folk, jf. Rom 2,17).

Når de likevel ikke ser at det virkelig er Gud som herliggjør Jesus, har det, som det legges til i v. 55, sin grunn i at de overhodet ikke kjenner Gud, tross påstanden om at han er deres Gud. For i vantro har de avvist at han har åpenbart seg selv i Sønnen (jf. utlegningen av 4,22 og 7,28).

Jesus derimot kjenner ham (jf. 7,29; 8,19). Han ville derfor bli en løgner som dem om han nektet at han kjente ham fullt ut, bare for ikke å bli beskyldt for å rose seg selv. Og når han riktignok sier store ting om seg selv, er det ikke et utslag av hovmodig selvopphøyelse. Det er bare et uttrykk for at han kjenner Gud, en kjennskap som er grunnet i hans inderlige samfunn med ham.

Denne kjennskapen hevder han så på ny i de siste ordene i verset: «Men» (så langt fra å være en slik løgner erklærer jeg igjen at) «jeg kjenner ham». Og til det føyer han at han tross all motstand «holder fast på hans ord», det vil si på det Faderen taler til ham i hans indre. Han holder fast ved det og lar seg lede og bestemme av det i all sin virksomhet overfor verden (jf. 5,19.30; 8,26.28.38).

V. 56. Jesus har nå tilbakevist tilhørernes beskyldning om hovmodig selvopphøyelse. Her svarer han på det første spørsmålet deres (om han kanskje mener seg å være større enn Abraham): Han er virkelig større, og Abraham har selv godtatt hans overlegne storhet. Samtidig lar han Abrahams holdning til ham framstå som det helt motsatte av den stillingen de hadde inntatt til ham.

Det heter her at Abraham, deres far (det vil si han som de kaller sin far, jf. v. 53), «frydet seg til å se» (oppleve) «min dag» (det vil si dagen da Jesus ble født eller kom til jorden). Det er åpenbart tenkt på den jublende gleden som fylte ham da han håpet på at Gud skulle oppfylle løftet han hadde gitt ham.

Det var det store messianske løftet om at alle jordens slekter skulle velsignes i ham og hans ætt (1 Mos 12; 15; 17; 18). Men dette løftet fikk stadig mer bestemt den formen at han skulle få en sønn med Sara, og nettopp gjennom denne sønnen bli stamfar til et tallrikt folk. Dette folket skulle bære løftet og formidle den velsignelsen som skulle komme alle jordens folk til gode.

Det Abraham håpet på ut fra dette løftet, var derfor først og fremst Isaks fødsel og den tallrike ætten som skulle stamme fra ham. Men med det håpet han samtidig på den frelsen som i sin tid skulle gå ut fra denne ætten til hele menneskeslekten.

Uvilkårlig får en jo også her inntrykk av at det Abraham frydet seg til å få «se» (oppleve), var noe som hørte til hans historiske liv. Han gledet seg med andre ord til å få se allerede i levende live at løftet om Isaks fødsel ble oppfylt, og at grunnen dermed ble lagt for den ætten som skulle bringe velsignelsen. Og når Jesus her sier at det Abraham ventet med glede, var hans (Jesu) dag, må det sikkert forstås ut fra Jesu bevissthet om at han selv var den egentlige oppfyllelsen av alle løftene som var gitt til Abraham og hans ætt.

Selv om Abrahams gledesfylte håp i første rekke gjaldt Isaks fødsel, var det i virkeligheten et håp om noe mer, nemlig om den frelsesvel-

signelsen for alle folk som løftet til ham lød på. Så sett kunne Jesus med full rett si at Abraham, mens han ventet på Isaks fødsel, var fylt av en glede og et håp som gjaldt dagen da han (Jesus) selv skulle bli født.

Men er denne oppfatningen av den første setningen i verset riktig – og den bygger på Det gamle testamentes beretning om Abraham – da er det også klart hvordan Jesus har ment det når han legger til: «Og han så den» (min dag) «og gledet seg».

Det Abraham så med glede (det vil si opplevde), var Isaks fødsel, den grunnleggende oppfyllelsen av løftet om velsignelse for alle jordens folk. Men med det hadde han samtidig opplevd Jesu dag. Han opplevde den ikke umiddelbart, men – som Zahn treffende bemerker – i den betydningen Hebreerbrevets forfatter tenker på når han i 11,13 sier om patriarkene at de hadde sett det som var lovt dem, «langt borte, og hilste det» (med glede).

En rekke fortolkere har ment at den siste setningen i verset vårt viser til noe Abraham opplevde i dødsriket, nærmere bestemt i paradis (jf. min fortolkning av Luk 23,43). Der skulle han, kanskje ved en særskilt guddommelig åpenbaring, ha fått vite at Messias nå virkelig var kommet til verden i Jesus.

Men denne oppfatningen holder sikkert ikke. Den ville bare være mulig hvis en kunne tenke seg at Abraham hadde vært seg bevisst at det i hans ætt skulle stå fram en enkelt person som løftet om velsignelse for alle folk skulle oppfylles ved. Men om noe slikt finnes det ikke den fjerneste antydning i Det gamle testamente. Og hvis det i den første setningen i verset vårt virkelig er tale om en opplevelse av Jesu dag som hørte til Abrahams historiske liv, må det samme nødvendigvis gjelde opplevelsen i den andre setningen: at «han så den og gledet seg».

V. 57. Som vi ser av dette verset, har heller ikke Jesu tilhørere forstått dette ordet hans som om han hadde fått opplysning om forholdene i dødsriket. Men på den annen side har de ganske visst ikke oppfattet det riktig. De har åpenbart tatt ordet som et uttrykk for at han i sin – etter deres mening – forrykte tilstand har innbilt seg at han var født mens Abraham levde. Han var jo selv ennå ikke femti år gammel, og kunne umulig ha sett eller vært sammen med patriarken, som var død for så mange hundre år siden.

Kanskje er denne aldersangivelsen bare et rundt tall: et halvt hundreår i motsetning til de mange hundreårene som var gått siden Abrahams tid. Eller kanskje tar den hensyn til at femti år ble regnet som tiden da manndomsalderen var over (jf. 4 Mos 4,39; 8,24 f.). I alle fall kan en ikke trekke noen slutning av dette om hvor gammel Jesus virkelig var på den tiden. «Det eneste en kanskje kan formode ut fra dette stedet, er at Jesus, som da var omkring 33 år gammel, ga folk som ikke kjente nærmere til hans livshistorie, inntrykk av å være omkring 50 år» (Zahn).

V. 58. Jesus bruker jødenes innvending til enda en gang – og på den høytideligste måte – å vitne om at han er absolutt opphøyd, også over Abraham. Med dette nye utsagnet går han langt ut over det de hadde forstått av hans ord i v. 56. Han er ikke bare en samtidig av Abraham.

Han har en tilværelse som er uavhengig av all tid og hevet over den, og som derfor utelukker enhver tilblivelse i tiden (jf. Sal 90,2). Derfor har han i virkeligheten også vært til «før Abraham ble til» (nemlig ved sin fødsel). Med andre ord stiller Jesus her – som det er blitt sagt – sin evige tilværelse opp mot den historiske begynnelsen på Abrahams tilværelse. Han uttaler altså «bevisstheten om sin personlige preeksistens» (Meyer).

V. 59. For tilhørerne lyder Jesu siste ord som en åpen gudsbespottelse, «og det var det jo også, så sant Jesus ikke selv var sann Gud» (Bugge). Det egger dem til fanatisk raseri, og de tar opp steiner for å fullbyrde den straffen loven foreskriver for gudsbespottelse (3 Mos 24,16), straks og på stedet. (Også Josefus forteller om en steining i templet.) Trolig lå det ved denne anledningen en god del byggemateriale i forgården til templet, der en jo stadig holdt på med restaureringsarbeid.

Men før de rakk å begynne steiningen, hadde Jesus unndratt seg blikkene deres («skjulte seg»). Trolig trakk han seg tilbake inn i folkemengden eller blant disiplene sine som var til stede. Slik kunne han gå uskadd ut av templet. Det er altså der det som er fortalt i v. 31–59, har funnet sted.

5 a. Selve helbredelsesunderet (9,1–12)

«[1]Og da han gikk videre, så han en mann som var født blind.
[2]Disiplene hans spurte ham: Rabbi, hvem har syndet, han eller

foreldrene hans, siden han ble født blind? [3]Jesus svarte: Verken han eller foreldrene hans har syndet. Men det er skjedd for at Guds gjerninger skulle åpenbares på ham. [4]Jeg må gjøre hans gjerninger som har sendt meg, så lenge det er dag. Natten kommer da ingen kan arbeide. [5]Mens jeg er i verden, er jeg verdens lys.»

V. 1–2. Fortellingen går jevnt framover. Derfor må vi sikkert anta at det som fortelles her i kap. 9, fulgte umiddelbart etter at Jesus gikk ut av templet (8,59).

Det gjelder selv om en må innrømme at det i stedet for «gikk videre» burde ha stått «gikk forbi», slik at tanken her er at Jesus i forbifarten så en mann som var født blind. Ifølge v. 8 satt denne blinde mannen og tigget, kanskje ved en av portene som førte ut fra den ytre forgården (jf. Apg 3,2). Ifølge v. 14 skjedde helbredelsen på en sabbat.

Da disiplene så denne ulykkelige mannen, sto de overfor et teoretisk problem, og de ba (v. 2) Jesus, læreren sin, om å løse det (om «rabbi», jf. utlegningen av 1,38). Spørsmålet deres forutsetter åpenbart den vanlige jødiske forestillingen at enhver særlig ulykke måtte sees som straff for en særlig synd (jf. min fortolkning av Luk 13,2). Men her hadde de foran seg en mann som var født med lidelsen sin. Hvordan skulle den læren kunne brukes på et slikt tilfelle?

Kanskje har de tenkt på at barnet hadde syndet i mors liv, for vi vet at de gamle jødiske skriftlærde holdt noe slikt for mulig. Men når de nevner foreldrene ved siden av den blindfødte, har de vel villet antyde hvor de mente at løsningen på gåten helst måtte ligge. Det var jo også en kjent forestilling blant de gamle skriftlærde at foreldrenes synder kunne være årsak til legemsfeil hos barna (jf. Strack-Billerbeck til Joh 9,2).

V. 3–5. Jesus nekter ikke for at legemlig lidelse i mange enkelte tilfeller kan være straff for en bestemt personlig synd (jf. utlegningen av 5,14). Men her, hevder han, skulle årsaken ikke søkes i personlig skyld, men i en særegen guddommelig hensikt. Denne hensikten nevner han også uttrykkelig: Gud har latt denne mannen bli født blind fordi han ville at «Guds gjerninger skulle åpenbares på ham».

Det sier seg vel selv at «Guds gjerninger» her ikke betyr gjerninger som Gud krever at menneskene skal gjøre, slik som i 6,28 f. Det er gjerninger som Gud selv gjør, og etter sammenhengen gjør han dem gjennom Jesus.

Hvilke Guds gjerninger det dreier seg om, går fram av at de skulle «åpenbares» på den blindfødte. For det som åpenbares, må jo være noe som i seg selv er usynlig eller skjult for menneskers blikk. Det er altså tenkt på en åndelig virksomhet fra Guds side, en virksomhet som foregår i menneskenes indre. Men nå skal den bli synlig på den blindfødte i og gjennom den handlingen Jesus nå skal utføre i kraft av sin stilling som Guds redskap: helbredelsen av den blindfødte.

Med andre ord skal denne helbredelsen være en synlig kunngjøring av at Gud gjennom Jesus kan helbrede menneskene også fra den åndelige blindheten de er i av naturen. Dermed er den samtidig et vitnesbyrd om at Jesus har fått både kall og evne fra Gud til å være verdens lys (jf. utlegningen av 8,12).

Av v. 4 f. ser vi tydelig at Jesus virkelig har sett også denne enkelte handlingen som et ledd i sin virksomhet i kallet. Der framholder han nettopp at det er hans plikt som Guds utsending å bruke hele sin jordiske levetid til å gjøre hans gjerninger.

I begynnelsen av v. 4 bør det likevel sikkert leses «vi må», ikke «jeg må». Da regner Jesus sine disipler med seg som medarbeidere i sin messianske virksomhet. Men naturlig nok tenker han særlig på seg selv, som jo egentlig har fått i oppdrag av Gud å utføre hans gjerninger. Derfor kaller han også Gud her «ham som har sendt meg».

«Dag» og «natt» er her ment som bilder på livet (her på jorden) og døden (jf. 11,9 f.). Det sier seg selv at dette utsagnet ikke utelukker Jesu himmelske virksomhet etter døden, siden det her bare er tale om det kallet han har fått for den tiden han lever i denne verden (jf. v. 5: «Mens jeg er i verden»).

Sett i sammenheng med v. 3b betyr utsagnet i v. 4 altså at det er Guds vilje at Jesus nå skal gjøre Guds virke – som i seg selv er skjult – synlig på den blindfødte ved å helbrede ham for blindheten. Det vil si: Helbredelsen av den blinde skal være en symbolsk åpenbaring av den åndelige opplysningen som egentlig er Guds verk, men som han utfører gjennom Jesus, som han har sendt for å være verdens lys (v. 5).

Jesus har altså sett på den helbredelsen han straks vil utføre i Guds kraft, som et sinnbilde i handling, og omtalt den slik. Den legemlige blindheten er her et bilde på det åndelige mørket det naturlige mennesket er i. Dette mørket må heves hvis mennesket skal nå fram til sann åndelig erkjennelse og gjennom den til sant åndelig liv.

Evangelisten legger åpenbart også stor vekt på at denne mannen var født blind. Det blir framhevet gang på gang (v. 1 f., 19 f., 32 og 34), og det skal uten tvil vise at mennesket allerede fra fødselen er i åndelig mørke. I seg selv mangler det altså den erkjennelsen som er den nødvendige betingelsen for liv og frelse.

Etter disse ordene, som han talte for å undervise disiplene, utfører Jesus så helbredelsen av den blindfødte. Slik viser han dem at også denne handlingen hørte med til hans kall som verdens lys, fordi den var et bilde Gud ville gi av hans virksomhet som verdens lys i åndelig forstand.

> «[6]Da han hadde sagt dette, spyttet han på jorden, laget en deig av spyttet og smurte deigen på øynene hans. [7]Og han sa til ham: Gå og vask deg i dammen Siloa! – det betyr: utsendt. Han gikk da bort og vasket seg, og kom tilbake seende. [8]Naboene og de som før hadde sett ham sitte og tigge, sa da: Er det ikke han som satt og tigget? [9]Noen sa: Jo, det er han! Andre sa: Nei, men han ligner ham! Han selv sa: Det er meg. [10]De sa da til ham: Hvordan ble dine øyne åpnet? [11]Han svarte: Den mannen som heter Jesus, gjorde en deig og smurte på øynene mine og sa til meg: Gå til Siloa og vask deg! Da jeg så gikk bort og vasket meg, kunne jeg se. [12]De sa til ham: Hvor er han? Han sier: Jeg vet ikke.»

V. 6–7. Den omstendelige måten Jesus går fram på når han utfører dette underet, har ikke sitt sidestykke i de andre underberetningene i vårt evangelium, ja, i hele Det nye testamente. Uvilkårlig spør en da hva grunnen kan ha vært. Fortolkerne har prøvd å forklare det på forskjellige måter.

Men det ser ut til at de fortolkerne har rett som hevder at Jesu framgangsmåte bare kan forklares tilfredsstillende ut fra – eller i sammenheng med – den særlig symbolske karakteren dette underet har. En må da sikkert anta at Jesus selv mente den som en symbolsk undervisning beregnet på disiplene.

Hvor stor vekt evangelisten har lagt på den, ser vi av at han beskriver den hele tre ganger og ganske utførlig (v. 6 f., 11 og 15). Og når han i v. 7 uttrykkelig oversetter navnet «Siloa» med «utsendt», ser det ut til at han rett og slett har pekt leserne mot en symbolsk forklaring. For det kan neppe være tvil om at han med denne oversettelsen har

villet framstille Siloa-dammen som et symbol på Jesus selv, han som jo i høyeste forstand var den Gud hadde utsendt.

Som vi ser, er det to trekk evangelisten framhever når han beskriver hvordan Jesus gikk fram. For det første lager Jesus en deig av spytt og jord og legger den på den blindes øyne. Også i Mark 7,33 og 8,23 leser vi at han brukte spytt når han helbredet. Men det særegne for vår fortelling er at Jesus lager en deig og smører den på øynene.

For det andre er det helt uten sidestykke at Jesus så sender den blindfødte til Siloa-dammen (jf. min fortolkning av Luk 13,4) for at han skal vaske av seg deigen der.

Med det første av disse to trekkene – at han smurte på deigen – har Jesus vel villet uttrykke at hvis noen skal bli (åndelig) seende, må han først ha blitt helt blind, slik at han virkelig kjenner at han i seg selv ikke har noen som helst evne til å se.

Og når Jesus så lar den blindfødte vaske av deigen i Siloas vann og få synet nettopp på den måten, skal det vel være et symbolsk bilde på dette: Den som slik er blitt helt blind, må komme til Jesus, han som Gud har sendt for å være verdens lys, for å bli åndelig seende ved ham.

Evangelisten sier ingenting om Jesus først har sagt noe til den blindfødte. Men det er tenkelig at han har stilt ham et lignende spørsmål som det han stilte den syke ved Betesda-dammen i 5,6: «Vil du bli seende?» I alle fall har mannen fått tillit til Jesus, siden han ifølge v. 7b lydig og uten å nøle fulgte anvisningen hans.

Og når det videre sies om ham at han «kom tilbake seende», skal det vel forstås slik at han vendte tilbake til stedet der Jesus hadde møtt ham. Men da han ikke fant ham der (jf. v. 35, som ser ut til å vise at han først traff Jesus senere), gikk han hjem (jf. v. 8, der det med én gang tales om naboene hans).

V. 8–12. Disse versene skildrer først – på den mest anskuelige måten – hvilken oppsikt den underfulle helbredelsen vakte blant naboene og ellers blant alle dem som før hadde sett ham sitte og tigge på gaten. Forandringen som hadde skjedd med ham, virket så utrolig på dem at bare noen av dem har mot til å erklære at mannen de så foran seg med normalt syn, var den samme som den blinde tiggeren de hadde kjent. Andre våget ikke å gå lenger enn å innrømme at han i alle fall lignet ham.

Men da mannen selv (v. 9b) med all bestemthet gjorde slutt på uenigheten om hvem han var, spør de ham (v. 10) hvordan det var gått til at han ble helbredet. Han svarer (v. 11) med en ganske utførlig beretning. Men på det neste spørsmålet deres, om hvor Jesus oppholdt seg, kan han bare svare at han ikke vet det. Hensikten med dette siste spørsmålet ser vi av det følgende; i evangelistens framstilling danner spørsmålet åpenbart overgangen dit.

5 b. Den helbredede i forhør hos fariseerne (9,13–34)

> «[13]De førte da ham som hadde vært blind til fariseerne. [14]Det var sabbat den dagen da Jesus laget deigen og åpnet øynene hans. [15]Også fariseerne spurte ham da igjen om hvordan han hadde fått synet. Han sa til dem: Han la en deig på øynene mine, jeg vasket meg, og nå ser jeg. [16]Noen av fariseerne sa da: Denne mannen er ikke fra Gud, siden han ikke holder sabbaten. Andre sa: Hvordan kan et menneske som er en synder, gjøre slike tegn? Og det var uenighet blant dem. [17]Da sier de igjen til den blinde: Hva sier du om ham, siden det var dine øyne han åpnet? Han sa: Han er en profet!»

V. 13–14. Med «de» menes vel noen av de personene som er nevnt i v. 8 ff. Når det heter at de førte den blindfødte til «fariseerne», skal det vel forstås slik at de tok ham med til en som hørte til fariseerpartiet. Han har så fått i stand et møte med mer ansette partifeller, og der har de tatt mannen i et slags privat forhør. Saken ble altså ikke lagt fram for selve Rådet. Likevel synes hele måten disse fariseerne opptrer på, å tyde på at de var medlemmer av Rådet og altså hørte til de skriftlærdes laug.

Når dette fant sted, sies ikke. Men det mest rimelige er vel at det skjedde en eller et par dager etter. (Noe «da» står ikke i grunnteksten, der det bare heter: «De fører ham … til fariseerne.») Hvorfor de førte ham til fariseerne, blir forklart i v. 14. Der blir det uttrykkelig framhevet at det var sabbat den dagen da Jesus laget deigen, og at han altså utførte et arbeid som så ut til å krenke hviledagens hellighet.

Flere fortolkere har ment at disse folkene bare førte den blindfødte til fariseerne, de nidkjære forkjemperne for sabbaten, for å få en gyldig uttalelse i saken, det vil si om hvorvidt helbredelsen måtte regnes som et sabbatsbrudd eller ikke.

Men det ligger kanskje vel så nær å anta at de tok dette skrittet fordi de var fiendtlig innstilt mot Jesus. Helst ville de nok også ha tatt med seg sabbatsbryteren selv. Men da de ikke kan få tak i ham (jf. v. 12), må de nøye seg med å føre den helbredede til fariseerne, og han var jo også det beste vitnet i saken.

V. 15–17. Slik som naboene og kjenningene (v. 10) hadde gjort, spurte nå også fariseerne mannen hvordan det var gått til at han ble helbredet. Da han hadde fortalt det, oppsto det uenighet blant dem. Noen av dem (v. 16) hevdet at en sabbatsbryter som Jesus ikke kunne være noen utsending fra Gud. Andre fant det uforståelig at «et menneske som er en synder», det vil si en som bevisst setter seg ut over Guds lov, skulle kunne gjøre «slike tegn» som dette og andre lignende under de hadde hørt om.

Så spør de ham (v. 17) hva han selv mener om Jesus, trolig for å lokke ut av ham et eller annet som kunne sette saken i et klarere lys. Men han kan bare svare at Jesus må være en profet sendt av Gud (jf. 4,19). Ut fra det han hadde opplevd, kan han åpenbart ikke tenke seg noe annet.

> «[18]Judeerne trodde da ikke om ham at han hadde vært blind og fått sitt syn, før de fikk kalt for seg foreldrene til ham som hadde fått synet. [19]De spurte dem: Er dette sønnen deres, som dere sier er født blind? Hvordan har det seg da at han nå ser? [20]Hans foreldre svarte: Vi vet at dette er sønnen vår, og at han ble født blind. [21]Men hvordan det har seg at han nå ser, det vet vi ikke. Og hvem som har åpnet øynene hans, vet vi heller ikke. Spør ham selv, han er gammel nok til å svare for seg. [22]Dette sa foreldrene hans fordi de var redde for judeerne. For judeerne var allerede blitt enige om at dersom noen bekjente at Jesus var Messias, skulle han utstøtes av synagogen. [23]Derfor sa hans foreldre: Han er gammel nok! Spør ham selv.»

V. 18. Når evangelisten her kaller fariseerne «jødene», skal det forstås på samme måte som i 6,41 og 8,48: som et uttrykk for at deres fiendtlige sinnelag mot Jesus nå viste seg ganske tydelig. Siden de ikke trodde at det hadde skjedd noe under med mannen, griper de til den utveien å kalle foreldrene hans inn for seg. De håpet uten tvil at de på den måten skulle kunne slå fast at det lå et eller annet slags bedrag bak.

Som det følgende viser, er det med «før de fikk kalt …» ikke ment at de siden så seg nødt til å tro på underet. En tidssetning med «før»

blir ofte brukt uten at det dermed er sagt at det motsatte av det som før var tilfelle, inntrer eller har inntrådt fra det nevnte tidspunktet (jf. for eksempel Matt 16,28 og 1 Kor 4,5).

V. 19–23. Fariseerne stiller et tredobbelt spørsmål: om «dette», det vil si den unge mannen som sto foran dem, var deres sønn; om han virkelig var født blind, slik som de sier («dere» har sterkt trykk i motsetning til fariseernes egen vantro); og endelig hvordan det da har kunnet gå til at han nå ser, hvis han virkelig var født blind.

Foreldrene svarer (v. 20 f.) ved å bekrefte at han er deres sønn, og at han var født blind. Men både om hvordan han har fått synet, og om hvem som har åpnet øynene hans, sier de at de ikke vet noe. De viser til sønnen selv, som jo er gammel nok til å svare for seg.

Som grunn til at de svarte slik på det siste spørsmålet, oppgir evangelisten (v. 22 f.) at de var redde for jødene. Med «jødene» mener han her åpenbart Rådet (jf. utlegningen av 1,19), for det er her tale om en administrativ bestemmelse som gjaldt for hele folket. Den gikk ut på at hver den som bekjente at Jesus var Messias, skulle «utstøtes av synagogen». Det vil si at han skulle stenges ute fra det israelittiske folkefellesskapet og dermed (etter jødisk oppfatning) fra ethvert håp om å få del i det evige liv.

Foreldrene var altså redde for at selv det å si at Jesus var sønnens store velgjører, kunne bli tydet som en bekjennelse til ham.

> «[24]De kalte da for andre gang til seg mannen som hadde vært blind, og sa til ham: Gi Gud ære! Vi vet at denne mannen er en synder. [25]Han svarte da: Om han er en synder, vet jeg ikke. Ett vet jeg: at jeg som var blind, nå ser! [26]De sa til ham: Hva gjorde han med deg? Hvordan åpnet han øynene dine? [27]Han svarte dem: Jeg har allerede sagt dere det, og dere hørte ikke på det. Hvorfor vil dere høre det nå igjen? Kanskje også dere vil bli disiplene hans? [28]Da skjelte de ham ut og sa: Du er hans disippel! Men vi er disipler av Moses. [29]Vi vet at til Moses har Gud talt. Men hvor denne mannen er fra, vet vi ikke. [30]Mannen svarte dem: Dette er da merkelig! Dere vet ikke hvor han er fra, enda han har åpnet øynene mine! [31]Vi vet at Gud ikke hører syndere, men han hører den som er gudfryktig og gjør hans vilje. [32]Aldri fra verden ble til, har en hørt at noen har åpnet øynene på en blindfødt. [33]Var ikke denne mannen fra Gud, kunne han ingenting

gjøre. [34]De svarte og sa til ham: Du er helt og fullt født i synder, og du vil lære oss? Og de kastet ham ut.»

V. 24–25. Det ser ut til at den blindfødte har måttet gå ut sammen med foreldrene sine (jf. Apg 4,15). Men så kaller fariseerne ham inn for seg enda en gang og formaner ham inntrengende til å tale sant, eller, som det heter her, til å «gi Gud ære». Det betyr nettopp at han i ærefrykt for Gud skal si det som er sant (jf. Jos 7,19, der vi har uttrykket i samme betydning).

De har sikkert ment at det hele var et bedrag, og nå ville de få ham til å trekke tilbake det han tidligere hadde forklart. For å få ham til det «legger de hele sin tunge autoritet i vektskålen» (Bugge): «Vi» (med sterkt trykk) «vet at denne mannen» (Jesus) «er en synder» (og altså ikke kan ha gjort et slikt under).

I svaret sitt (v. 25) lar den blindfødte deres dom over Jesus stå uimotsagt, men uten å innrømme at den er berettiget. Han holder seg helt enkelt til det han selv har opplevd og derfor vet med all bestemthet. Hvordan det er med Jesus, vil han ikke uttale seg om. Men én ting vet han: at han som var blind, nå ser.

V. 26–27. Da de ikke kommer noen vei med ham, ber de ham igjen fortelle nærmere om omstendighetene ved den påståtte helbredelsen. Trolig håpet de at han skulle vikle seg inn i selvmotsigelser eller på annen måte si noe som kunne gi dem grunn til å nekte for underet.

Men dette inkvisitoriske maset vekker harmen hos mannen (v. 27). Uten å nøle våger han å minne dem om at han jo allerede har svart på spørsmålet (v. 15), men uten å bli trodd. Med umiskjennelig ironi spør han dem så om de gjentatte spørsmålene om hvordan Jesus gikk fram, kanskje kommer av at nå også de (slik som flere blant det jevne folket) vil bli disiplene hans.

V. 28–29. I ustyrlig lidenskap skjelte de ham ut: «Du er hans» (med foraktelig trykk) «disippel! Men vi er disipler av Moses.» Siden de ikke har klart å få mannen til å si noe som var til ugunst for Jesus, ser de det som et bevis for at han har tatt parti for ham. Og når de så med stolthet kaller seg selv disipler av Moses, stempler de dermed den blindfødte som en som har latt seg forføre av Jesus til å falle fra loven.

Som begrunnelse viser de (v. 29) til at de («vi» har sterkt trykk: vi, folkets ansette ledere) vet (nemlig av Skriften) at Gud har talt til

Moses. Men de vet ikke noe om «hvor denne mannen» (en foraktelig betegnelse på Jesus) «er fra», det vil si hvem han er sendt av. Sammenhengen viser at de med dette utsagnet om Jesus mener at det i alle fall ikke er Gud som har gitt ham kall og rett til å opptre slik han gjør.

V. 30–33. I stedet for å gjøre mannen motløs gjør fariseernes lidenskapelige utbrudd ham bare enda modigere. Først sier han uforferdet at han undrer seg over at de («dere» har sterkt trykk: dere som burde vite det best) ikke vet hvor Jesus er fra, enda Jesus ved underet han har gjort, på det klareste har vist hvem han er sendt av.

Deretter begrunner han dette utsagnet (v. 31–33). Først framholder han som en sannhet fra Skriften, kjent og godtatt av alle, at Gud ikke bønnhører syndere, men bare den som er gudfryktig og gjør hans vilje. Da er det forutsatt at helbredelsen Jesus har utført, beror på bønnhørelse, siden ingen annen enn Gud kan gjøre under.

Så viser han (v. 32) til det han selv hadde opplevd, og som han kaller noe helt uhørt fra verden ble til. Av begge disse forholdene trekker han så (v. 33) den uimotsigelige slutningen at Jesus må være Guds utsending, ettersom han ellers «ingenting kunne gjøre» (selvsagt: av en slik art).

V. 34. Fariseerne kan ikke gjendrive den blindfødtes argumentasjon, som i all sin folkelige enkelhet er slående. Forbitret over at han er så hardnakket, har de ikke noe annet å gripe til enn å skjelle ham ut: «Du er helt og fullt født i synder, og du vil lære oss?» Ut fra Sal 51,7 kan «født i synder» bare sikte til foreldrenes synder. At han er «helt og fullt født i synder», må da forstås slik at han i alle sider av sitt vesen er smittet av foreldrenes syndighet.

Flere fortolkere har ment at fariseerne med dette utsagnet tenkte på hans medfødte blindhet som en straff han måtte bære for foreldrenes synder, og at de altså i sin lidenskapelige iver mot sin vilje har godtatt at underet var virkelig.

Men teksten inneholder ikke den minste antydning i den retningen. Tillegget «og du vil lære oss?» viser tvert imot tydelig at tanken er denne: Den syndigheten han har arvet, har smittet ham også i hans erkjennelse, slik at han er åndelig blind. Derfor er det en uhørt frekkhet av ham å ville opptre som lærer for dem, de som vet. Og så endte hele forhøret med at de «kastet ham ut» av lokalet der det hadde funnet sted.

5 c. Jesus fører den blindfødte også til åndelig syn (9,35–38)

> «[35]Jesus fikk høre at de hadde kastet ham ut. Da han hadde funnet ham, sa han: Tror du på Guds Sønn? [36]Mannen svarte: Hvem er han, Herre, så jeg kan tro på ham? [37]Jesus sa til ham: Du har sett ham. Han som taler med deg, han er det. [38]Han sa: Jeg tror, Herre! Og han falt ned for ham i tilbedelse.»

Gjennom andre har Jesus fått høre hvordan forhøret endte, og av det har han forstått at den blindfødte har latt fariseerne skjønne hvor høye tanker han hadde om ham. Da han så treffer ham igjen et eller annet sted, kanskje i templet, søker han å føre ham fram til en klar og bevisst tro på ham som den han er, Guds Messias. Derfor stiller han ham det spørsmålet vi leser i v. 35.

Her finnes to lesemåter, enten «Guds Sønn» eller «Menneskesønnen», og det lar seg neppe avgjøre med sikkerhet hvilken av dem som er den rette. Det betyr likevel lite hvilken av dem man foretrekker, så vi kan godt holde oss til den lesemåten som ligger til grunn for vår bibeloversettelse.

Med «Guds Sønn» må den blindfødte uten tvil ha forstått Messias, for uttrykket ble den gang ofte brukt om den lovede og ventede store frelserkongen. Spørsmålet forutsetter altså at denne «Guds Sønn» allerede er kommet til verden. Den blindfødte viser så hvor inderlig villig han er til å tro på ham: Straks (v. 36) ber han om å få vite hvem denne Guds Sønn er. Bønnen viser at han har tillit til at Jesus kan gi ham pålitelig beskjed om det.

Uten tvil har han da kjent igjen Jesus som sin velgjører, den han allerede tidligere hadde sett på som en profet sendt av Gud (jf. v. 17 og 33) – enten han nå har kjent Jesus igjen på stemmen, eller Jesus selv har gitt seg til kjenne for ham som den som hadde åpnet øynene hans. Jesus gir ham da også straks svaret han ba om: Han (v. 37) åpenbarer seg for ham som «Guds Sønn»: «Du har (nettopp nå) sett ham. Han som taler med deg, han er det.»

Med det første utsagnet («Du har sett ham») ville Jesus nok minne ham om at det var nettopp ved ham han hadde fått synet. Den blindfødtes villighet til å tro, som allerede kom til uttrykk i spørsmålet hans (v. 36), slår straks over i en trosbekjennelse («Jeg tror, Herre!»).

Denne bekjennelsen bekrefter han så ved å kaste seg ned for Jesu føtter og dermed hylle ham som Guds Sønn, for nå er han blitt seende ikke bare legemlig, men også åndelig.

5 d. Jesus og fariseerne (9,39–10,5)

> «[39]Og Jesus sa: Til dom er jeg kommet til denne verden, for at de som ikke ser, skal se, og de som ser, skal bli blinde. [40]Noen av fariseerne som var der sammen med ham, hørte dette, og de sa til ham: Vi er kanskje også blinde? [41]Jesus sa til dem: Var dere blinde, da hadde dere ikke synd. Men nå sier dere: Vi ser! Derfor er dere fremdeles skyldige.»

V. 39. Med «Og Jesus sa» knytter evangelisten dette ordet av Jesus til det foregående uten å nevne hvem det ble talt til. Det er sikkert ikke rettet særskilt til den blindfødte, men til alle som var til stede ved denne anledningen, og da også til de fariseerne som ifølge v. 40 var der sammen med ham (formodentlig for å holde øye med hva han gjorde).

Med dette ordet uttaler Jesus seg om det dobbelte resultatet Gud har villet med hele hans virksomhet. Et bilde på det har han åpenbart sett i det underet hadde virket: på den ene siden hos den blindfødte, som ikke bare var blitt legemlig seende, men ved Jesu undervisning også åndelig seende, og på den andre siden hos fariseerne, som hadde lukket øynene for det guddommelige som hadde åpenbart seg i underet.

Jesus er ikke kommet til verden for å dømme verden (3,17), men han er likevel kommet «til dom». Det vil si at hans framtreden skal føre til en dom (jf. 3,18 ff.), en avgjørelse av hvordan det skal gå de forskjellige menneskene: Et slikt skille må nødvendigvis følge av den stillingen de tar til ham. Det er altså ikke egentlig han som dømmer (jf. 8,15), men de dømmer seg selv. Enten forholder de seg til ham i tro og vinner da frelsen, eller de forholder seg til ham i vantro og forherder seg dermed i sin ufrelste tilstand.

Med tanke på underet han nettopp hadde gjort, betegner Jesus her åpenbart de to tilstandene han finner menneskene i, med uttrykkene «de som ikke ser» og «de som ser» – selvsagt i billedlig betydning. Hensiktssetningen som følger, beskriver så nærmere de to måtene denne dommen blir fullbyrdet på: «for at de som ikke ser, skal se, og de som ser, skal bli blinde».

Men hva skal vi her forstå med «de som ikke ser» og «de som ser»? Mange fortolkere mener at de to uttrykkene betegner henholdsvis mangel på og besittelse av kunnskap og skriftlærdom.

Men det er et stort spørsmål om denne forståelsen er riktig. Særlig ifølge vårt evangelium fikk Jesus erfare godt nok at det uvitende folket i det store og hele langt fra lot seg opplyse av ham. Dessuten må det være den guddommelige sannheten Jesus har åpenbart, som «de ikke-seende» skal få se, og som «de seende» skal bli blinde for. Derfor må vi vel anta at det er den guddommelige sannheten noen her «ikke ser» og andre «ser».

Men da må vi utvilsomt, som andre fortolkere, forstå «de som ikke ser» og «de som ser» i subjektiv betydning: om dem som i egne øyne mangler erkjennelsen av den guddommelige sannheten, og om dem som mener at de allerede eier denne sannheten. De siste er derfor uimottakelige for åpenbaringen i Kristus; de blir mer og mer forherdet mot den og mister til sist enhver mulighet til å erkjenne den.

Riktignok finnes slike «seende» særlig blant dem som har høyere viten og kunnskap, for den forleder dem lett til å være forutinntatt mot sannheten i Kristus. Skal de bli virkelig «seende», må de derfor først la seg føre til å erkjenne at fortrinnene deres er helt uten betydning i frelsens sak. For å bli frelst gjelder det bare dette ene: at de tar imot sannheten som er åpenbart i Kristus, i enfoldig tro og levende klar over at de trenger frelse (jf. 1 Kor 3,18 og min fortolkning av Matt 11,25).

V. 40. Fariseerne som er til stede, spør ham spottende om kanskje også de (etter hans mening) er blinde. De tenker selvsagt ikke på den blindheten som ifølge v. 39 skulle bli «de seendes» lodd som følge av Jesu virksomhet. De mener at han vel ikke vil regne dem, folkets åndelige ledere, blant de «ikke-seende», som først med hans hjelp skulle kunne bli seende. De har ikke forstått at Jesus nettopp hadde regnet dem – og måtte regne dem – til «dem som ser», de som skal bli blinde ved hans virksomhet.

V. 41. Jesus svarer at de dessverre ikke er blinde: «Var dere blinde» – nemlig i den betydningen han ga uttrykket «de som ikke ser» i v. 39, altså folk som er seg bevisst at de mangler den sanne erkjennelsen – «da hadde dere ikke synd». Det vil si: Da ville vantroen deres mot ham ennå ikke være bevisst motstand mot den guddommelige sannheten,

men bare en forholdsvis uforskyldt følge av at de ennå ikke hadde nådd fram til sannheten.

«Men nå» – slik forholdet virkelig er – gir de seg ut for å ha erkjent sannheten (jf. «vi vet» i v. 24 og 29). Derfor er det ingen utsikt til at de skal bli virkelig seende, og følgen er at «deres synd blir»[24] hengende ved dem uten å bli tilgitt. Innbilningen om at de ser (det vil si at de har sannheten), hindrer dem nemlig i å komme til tro på ham og få synden sin tilgitt.

At det her heter «Men nå sier dere: Vi ser!» og ikke «men nå ser dere», viser klart at ordene «Var dere blinde» er ment i subjektiv betydning. Dermed er det også bekreftet at uttrykkene «de som ikke ser» og «de som ser» i v. 39 var ment på samme måte.

> «[1]Sannelig, sannelig sier jeg dere: Den som ikke går inn i fårekveen gjennom døren, men stiger over et annet sted, han er en tyv og en røver. [2]Men den som går inn gjennom døren, han er fårenes hyrde. [3]For ham lukker dørvokteren opp. Fårene hører hans røst, og han kaller sine får ved navn og fører dem ut. [4]Når han har fått alle sine får ut, går han foran dem, og fårene følger ham, fordi de kjenner hans røst. [5]Men en fremmed vil de ikke følge. De vil flykte fra ham, for de kjenner ikke de fremmedes røst.»

Det var ikke heldig at man lot et nytt kapittel begynne her. Alt vi leser i 10,1–21, henger tydeligvis nøye sammen med 9,39–41, både i innhold og i tid. Ja, i 10,1 fortsetter Jesus endog helt direkte og uten avbrudd talen til fariseerne som er nevnt i 9,40. De var til stede sammen med en større krets av tilhørere da Jesus sa det ordet evangelisten har gjengitt i 9,39, og med «dere» i 10,1 er selvsagt de samme ment som med «dere» i 9,41.

Som ofte ellers i vårt evangelium innleder den høytidelige forsikringen «Sannelig, sannelig sier jeg dere» også her en ny tanke, men en tanke som står i den inderligste sammenheng med det foregående. Jesus går her over til et helt nytt bilde, hentet fra livet i fårehjorden. Noen har ment at han ble ført over til dette nye bildet ved synet av en fårehjord som nettopp gikk forbi, men det er det neppe grunn til å anta.

[24] NB har «Derfor er dere fremdeles skyldige».

Bildet av en hjord og dens hyrde var jo godt kjent fra Det gamle testamente, og det forekommer også ofte i Jesu taler hos de tre første evangelistene. Akkurat dette bildet lå faktisk svært nær i den situasjonen Jesus da befant seg i, for her sto han overfor mennesker som var seg bevisst sin høyere viten og derfor mente seg kalt og berettiget til å være det uvitende folkets åndelige ledere.

I v. 6 betegner evangelisten innholdet i v. 1–5 med et gresk ord som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «lignelse». I seg selv betyr det likevel bare generelt en tale som ligger ved siden av eller utenfor den vanlige veien (den vanlige måten å uttrykke seg på). I Septuaginta gjengir dette greske ordet, side om side med *parabolé* (som de tre første evangelistene bruker), det hebraiske *masjal* (מָשָׁל, «ordspråk, lignelse»), og det er altså et synonym til *parabolé* (om *masjal* og *parabolé*, se min fortolkning av Matteus, s. 143).

Dermed sier uttrykket vår evangelist bruker, ikke i seg selv noe om hva slags *masjal* vi har her. Det kan være en lignelse (i ordets vanlige betydning) eller en allegori.

En allegori er en uegentlig tale der en rekke sammenhengende billedlige uttrykk – «metaforer» – brukes om en sammenhengende rekke begreper fra et annet område, for det meste et åndelig område; derfor gir den bare holdbar mening når de billedlige uttrykkene byttes ut med de egentlige uttrykkene som svarer til tanken. Eller det kan kanskje være en blanding av begge disse taleformene, en allegoriserende lignelse, det vil si en lignelse som kommer allegorien nær (om dette og om forskjellen mellom lignelse og allegori, se merknaden om Jesu lignelser i min fortolkning av Matteus, s. 142 ff.).

De fleste fortolkere mener at vi her (10,1–5) har å gjøre med en allegori, altså en uegentlig tale der de enkelte ordene i virkeligheten betegner noe helt annet enn det de i seg selv uttrykker.

Ut fra denne forståelsen har man da spurt, og måttet spørre, hva de forskjellige enkelttrekkene i skildringen er eller betyr – hva er eller betyr fårekveen, døren, dørvokteren og så videre? – eller hvilke egentlige uttrykk som skal settes inn i stedet for de billedlige. Fortolkerne har da kommet fram til til dels svært forskjellige tydninger, for man har gjettet snart i én retning og snart i en annen, stundom på ytterst vilkårlig vis.

Svært betegnende er det fortolkningens historie forteller om de forskjellige tydningene av «dørvokteren» og «døren». Dørvokteren skal ha vært eller betydd enten Gud eller Den Hellige Ånd eller Kristus eller Moses eller døperen Johannes, og døren enten Kristus eller Guds kall eller kallet ved Kristus eller Den hellige skrift.

Men ser vi på skildringen i disse versene, legger vi straks merke til at hvert trekk i den svarer nøyaktig og likefram til virkeligheten på det området den er hentet fra. Vi har med andre ord her en skildring av hjordens liv som er tro mot virkeligheten i alle deler, mens en allegori gjerne støter an mot virkeligheten på flere eller færre punkter (jf. den kjente allegorien i Esek 17,3 ff.). Dermed ligger det nær å tro at vi her ikke har uegentlig tale, men en virkelig lignelse.

Det særegne ved den taleformen er nettopp at alt i den er egentlig tale, så de enkelte uttrykkene er ment i sin vanlige, likefremme betydning.

Noen «ren» lignelse har vi likevel åpenbart ikke her, det vil si en lignelse der likheten mellom forholdet på det lavere området og forholdet på det høyere, åndelige området bare gjelder ett enkelt punkt (poenget). Vi har en lignelse som kommer allegorien nær, for foruten det springende punktet (poenget) har den flere andre likhetspunkter med det forholdet på det åndelige området som den skal belyse.

Slike allegoriserende lignelser (med flere likhetspunkter) finner vi også hos de tre første evangelistene (lignelsen om såmannen, lignelsen om ugresset blant hveten og flere). Noen helt tilsvarende parallell til lignelsen her møter vi riktignok ikke i de tre første evangeliene.

Flere fortolkere har påstått at billedtalen her må være en allegori og ikke en lignelse, fordi den ikke forteller om noe som skjedde én gang, men skildrer et forhold som gjentar seg stadig på ny.

Mot dette er det med rette innvendt at fortellerformen også i lignelsene hos de tre første evangelistene er mer eller mindre sterkt utpreget, ja, at den endog kan falle helt bort (som i lignelsen om sennepskornet i Mark 4), og at det ofte faktisk dreier seg om et konstant, gjentatt forhold også når fortellerformen brukes (Lyder Brun). Vi må derfor uten tvil også gi Brun rett når han av disse grunnene ikke finner noen prinsipiell forskjell mellom billedtalen her og de (allegoriserende) lignelsene hos de tre første evangelistene.

Står vi altså her sikkert ikke overfor en allegori, men en virkelig – om enn allegoriserende – lignelse, gjelder det framfor alt å bli klar over hva som er dens springende punkt eller hovedtanke. Ut fra den må vi så tyde de enkelte trekkene så langt de går naturlig opp i denne tanken; de andre trekkene må vi anta bare har betydning for selve billedtalen og dens indre sammenheng.

Hovedtanken kan vi her bare finne ved å legge merke til situasjonen lignelsen ble fortalt i, for lignelsen selv gir ikke noe direkte fingerpek om hvilket høyere, åndelig område Jesus har hatt for øye. Først må vi likevel se litt nærmere på selve skildringen: hvordan den er bygd opp, og hvilke ledd den har.

V. 1–2. I disse versene tales det om to helt forskjellige slags personer som søker adgang til «fårekveen». Med det skal vi forstå en plass under åpen himmel, inngjerdet med en mur eller et gjerde, der flere hjorder holdt til om natten, og der en underhyrde holdt vakt ved døren.

Først nevner Jesus en som ikke går inn gjennom døren, men klatrer over muren (eller gjerdet) et annet sted. Om ham sier han at «han (sterkt understreket i grunnteksten) er en tyv og en røver». Det vil si: Nettopp ved denne framgangsmåten viser han at han vil ta til seg det som hører andre til, i egennytte og på urett vis. Tillegget «en røver» framhever sikkert bare sterkere det som allerede ligger i «en tyv».

Hovedtrykket i de to versene ligger åpenbart på dette utsagnet (v. 1), for det er dette som innledes direkte med det høytidelige «Sannelig, sannelig sier jeg dere». Dermed er motsetningen i v. 2 i virkeligheten ment som en bekreftelse av det som var sagt i v. 1.

Den som om morgenen vil føre fårene sine ut på beite og går inn gjennom døren – den regelrette, lovlige inngangen til fårekveen – viser dermed at han ikke er noen tyv og røver. Han er virkelig «en fårenes hyrde» (som det egentlig heter i grunnteksten), eller «en hyrde for fårene». Når vår bibeloversettelse har «fårenes hyrde», får en lett det gale inntrykket at fårekveen bare rommer én hjord med sin ene hyrde.

Som vi ser, framhever disse to versene forholdet til døren som det avgjørende kjennetegnet som skiller de to slags personer som vil inn til fårene. Kort sagt uttrykker versene i form av et avsluttet lignelsesord at den som trenger seg inn i fårekveen på ulovlig vis i stedet for å

gå inn gjennom døren, dermed viser at han ikke er en hyrde, men en røver.

V. 3–5. I tilknytning til betegnelsen «hyrde» (v. 2) følger nå en ganske inngående skildring av det gjensidige forholdet mellom en som virkelig er hyrde – og som kjennes på at han går inn gjennom døren – og fårene han skal gjete.

Den første setningen i v. 3 er likevel tydeligvis ikke noe selvstendig ledd; den er bare overgang og innledning til selve skildringen og altså ikke noe vesentlig trekk i billedtalen. Med andre ord: Dette trekket («For ham lukker dørvokteren opp») skal uten tvil bare framheve enda mer at hyrden søker adgang til fårene på helt rettmessig vis, og dermed karakterisere ham i motsetning til alle som ikke står i et hyrdeforhold til fårene.

Denne motsetningen kommer igjen direkte og sterkt til uttrykk i lignelsens siste vers (v. 5). Derfor synes det klart at det ettertrykkelige «For ham» (v. 3a) i virkeligheten gjelder hele den følgende skildringen. Alle de følgende utsagnene skal altså også kjennetegne den som går inn gjennom døren, som en rett hyrde i motsetning til alle som ikke har noe virkelig kall til å være hyrde (i det vesentlige slik også Goebel).

Om det som skjer mellom hyrden og fårene, sier skildringen først dette: Når hyrden kommer inn om morgenen for å hente hjorden sin, fårene – det vil si alle fårene i kveen – «hører (bedre: hører på eller lytter til) hans (lokkende) røst». Den er jo kjent og fortrolig for dem alle, så de blir ikke skremt av den.

Deretter blir de fårene som hører til hans egen hjord («sine får»), skilt ut fra fårene generelt. Uttrykket betyr vel ikke at han eier disse fårene, bare at de er betrodd til hans omsorg.

Hvert av disse fårene kaller han ved navn og fører dem ut på beite. Når han har fått alle ut av kveen (v. 4), går han foran dem, og ham (understreket i grunnteksten) følger fårene villig og tillitsfullt, fordi de kjenner hans røst. Men (v. 5) «en fremmed» som kanskje ville føre dem ut, vil de så langt fra følge at de heller flykter fra ham. Hans røst er, som alle fremmedes røst, ukjent for dem, så lokkingen hans er forgjeves.

Noen har ment at den «fremmede» er røveren i v. 1, men det er vilkårlig og lite nærliggende. Goebel sier sikkert med rette at disse to

gruppene av personer (røveren og den fremmede) bare faller sammen i den forstand at begge står i motsetning til «hyrden». Derfor er det grunn til å tro at vi ikke skal skille mellom dem i den anvendelsen Jesus ville gi lignelsen.

Etter å ha sett litt nærmere på selve lignelsesskildringen skal vi så prøve å svare på hva den lærer, eller hvordan den skal anvendes på det åndelige livsområdet Jesus her har hatt for øye. Som allerede sagt må vi da først og fremst rette oppmerksomheten mot situasjonen lignelsen ble fortalt i, slik den er beskrevet ovenfor (s. 204 f.).

Som vi så der, henger billedtalen som begynner med 10,1, sammen med domsordet i 9,41, der Jesus refser de fariseerne som var til stede, og stempler dem som falske lærere. Han refser dem fordi de, i bevissthetenom sin høyere viten, så seg som selvskrevne åndelige ledere for det uvitende folket, mens de selv ikke hadde villet åpne øynene for lyset som var trådt fram i ham – det lyset som alene kan gjøre de åndelig blinde seende (jf. 9,39).

Fra dette domsordet går Jesus direkte over til å tale med sterkt ettertrykk om personer som på urettmessig vis prøver å trenge inn i en fårekve, altså uten å bruke den døren som alene fører lovlig inn til fårene. Da kan vi ikke unngå inntrykket at han også med «døren» – eller med «dørvokteren», som i det vesentlige blir det samme – har siktet til seg selv, likesom han i 9,39 hadde betegnet seg selv som lyset.

Hovedtrykket i de to første versene ligger, som allerede sagt, på utsagnet i v. 1. Anvendt betyr det altså at fariseerne prøver å rane til seg makten over «fårene» på egen hånd – det vil si over de israelittene som lengtet etter og var mottakelige for frelsen fra Gud – i stedet for å hente den rette og nødvendige dyktigheten til å gjete dem hos Jesus. Dermed viser de selv at de er folk som med sin egennyttige streben bare skader og ødelegger sjelene.

Derimot skal vi sikkert ikke søke noen særskilt tydning av «fårekveen». Mange mener at den sikter til det israelittiske folkesamfunnet (teokratiet) som den frelsesordningen Gud hadde grunnlagt. Men i v. 1 nevnes den bare i forbindelse med døren, som det uunnværlige motstykket til den, for døren er hovedbegrepet. Derfor må den uten tvil bare ses som et trekk som hører til selve bildet.

Til hovedtanken i v. 1 f. knyttes så i v. 3b–5 enda en allegoriserende skildring. Den viser hvordan en rett sjelehyrde – som altså finner

rettmessig inngang hos sjelene gjennom Jesus – i ett og alt er motsetningen til alle som på egen hånd gjør seg til sjeleførere. Han sørger med kjærlig omsorg for hver enkelt av de sjelene som er betrodd til hans ledelse, og særlig lar han dem alle få nyte frelsens goder som sin åndelige føde. Og sjelene frykter ham ikke; tvert imot har han deres fortrolige tillit, så de villig hører på ham og følger ham dit han viser vei.

Som en lett kan forstå, har mange fortolkere ment at Jesus i denne lignelsen har sammenlignet seg selv ikke med «døren», men med «hyrden». Men da har de tydeligvis oversett den grunnleggende betydningen som utsagnet i v. 1 har, innledet som det er med den høytidelige forsikringen. At vi her har anvendt lignelsen riktig, blir ytterligere bekreftet av de følgende versene, der Jesus selv sier rett ut at han er døren (v. 7 og 9).

5 d. Jesus og fariseerne (10,6–21)

> «[6]Denne lignelsen fortalte Jesus til dem, men de skjønte ikke hva det var han talte til dem. [7]Jesus talte da igjen: Sannelig, sannelig sier jeg dere: Jeg er døren inn til fårene. [8]Alle de som er kommet før meg, er tyver og røvere. Men fårene hørte ikke på dem. [9]Jeg er døren. Om noen går inn gjennom meg, skal han bli frelst. Og han skal gå inn og gå ut og finne føde. [10]Tyven kommer bare for å stjele og myrde og ødelegge. Jeg er kommet for at de skal ha liv og ha overflod.»

V. 6. Uten tvil fortalte Jesus lignelsen i v. 1–5 i den tro at den måtte være helt forståelig for fariseerne ut fra sammenhengen med ordene hans i 9,39 og 41. Som vi har sett, kunne det heller ikke i virkeligheten være særlig vanskelig for dem å skjønne hvordan han ville at den skulle anvendes. Særlig måtte de uten videre kunne skjønne at den polemiske brodden som trer så tydelig fram i v. 1, var rettet mot dem selv, som uten rett ville gjelde som åndelige ledere.

Likevel forteller evangelisten i dette verset at de ikke forsto hva lignelsen betydde, og det forutsetter åpenbart at de på en eller annen måte har vist det. Grunnen kan da sikkert bare ha vært at de med sine høye tanker om seg selv og sitt fiendtlige sinnelag mot Jesus ikke har villet forstå hva han hadde sagt til dem med denne lignelsen.

V. 7. I tilknytning til merknaden om at fariseerne ikke forsto, fortsetter så evangelisten: «Jesus talte da igjen» (som en følge av det). Og

her tar Jesus opp igjen den høytidelige forsikringen fra v. 1 og betegner seg selv som «døren». Da synes det ikke å kunne være tvil om at det nye talestykket skal gi anvendelsen av den foregående billedtalen.

I virkeligheten var jo også «døren», som den rette adgangen til fårene, lignelsens hovedbegrep. Det synes umulig å anta, slik mange fortolkere har gjort, at Jesus ikke allerede i det foregående tenkte på seg selv med «døren», eller at han her plutselig sikter til noe annet med dette ordet enn der.

Riktignok har grunnteksten for «døren inn til fårene» et uttrykk som det i seg selv kunne ligge nær å forstå som «døren for fårene». Slik har de mange fortolkerne som er nevnt, villet forstå det, og de tar det om den døren menneskene skal gå inn gjennom til Guds rike. Men det er likevel helt vilkårlig å forstå «døren» her annerledes enn i v. 1 f., der det jo var tale om døren som fører inn til fårene.

Her sier Jesus altså med rene ord at det bare er ved ham de rette sjelehyrdene får både rett og evne til å gjete sjelene. Allerede med det har han uttalt en dom over fariseerne, som ville være folkets åndelige ledere enda de i vantro avviste ham. Men enda skarpere lyder denne dommen over de falske hyrdene i v. 8.

V. 8. Riktignok er lesemåten noe usikker for ordene «før meg» (det vil si før jeg trådte fram). Likevel er ordene særdeles godt bevitnet, og i virkeligheten gjør det heller ikke stor forskjell om de er ekte eller ikke.

På den ene siden viser fortidsformen «er kommet» at det dreier seg om personer som allerede hadde trådt fram før denne talen ble holdt. På den andre siden viser nåtidsformen «er tyver og røvere» at det gjelder personer som er i virksomhet nå, på den tiden talen holdes. Var det her tenkt på folk som bare hørte fortiden til, ville det sikkert ha stått fortidsformen «var».

Det er altså de åndelige lederne i sin egen samtid (fariseerne) Jesus taler om her, de som allerede satt i en slik ledende stilling da han trådte fram. Når han i tilknytning til v. 1 kaller dem tyver og røvere, er meningen at de langt fra er virkelige sjelehyrder; tvert imot fører de bare dem som lar seg lede av dem, i fordervelse.

Men det har også vist seg at «fårene», det vil si de sanne israelittene som lengtet etter frelsen fra Gud, ikke har latt seg lede av dem («fårene hørte ikke på dem»). De har gått for seg selv som får uten hyrde og i

stillhet ventet på at frelsens dag skulle bryte fram (jf. det som fortelles i de to første kapitlene av Lukasevangeliet om slike israelitter som lengtet etter frelse: Sakarias og Elisabet, Josef og Maria, Simeon og Anna, hyrdene ved Betlehem).

Den blindfødte – som Jesus her sikkert særlig har hatt for øye – var et typisk eksempel på hvor lite de har hørt på dem som krevde å bli sett som ledere kalt av Gud. Tross alle sine anstrengelser hadde fariseerne nemlig ikke klart å få ham bort fra troen på Jesus.

V. 9. Merkelig nok har ikke så få fortolkere hevdet at når Jesus igjen sier «Jeg er døren» i dette verset, er «døren» ikke som i v. 7 den døren hyrdene går inn gjennom til fårene, men døren for fårene – enda de er enige i den forståelsen av v. 7 som vi har gjort gjeldende ovenfor. Det skulle altså være den døren fårene går gjennom inn i kveen og ut igjen når de skal føres på beite.

Men den som leser verset i sammenheng med de to foregående, må uten tvil få inntrykk av at vi her bare har en forkortet gjentakelse av selvvitnesbyrdet i v. 7. Dessuten skulle en unektelig vente at et slikt skifte i bildet, som denne fortolkningen hevder, var antydet på en eller annen måte eller heller sagt rett ut.

Denne fortolkningen skyldes at man har funnet de følgende utsagnene i verset uforenlige med at Jesus her skulle mene døren for hyrdene og ikke for fårene. Ser vi nærmere etter, viser det seg likevel at denne forståelsen ikke holder. I grunnteksten heter det egentlig ikke «den som går inn», men «om noen går inn (i fårekveen) gjennom meg», og ordene «gjennom meg» har sterkt ettertrykk.

Allerede av dette går det klart fram at det her ikke kan være tale om fårenes inngang, for fårene har jo ingen annen inngang til kveen enn nettopp gjennom døren. Med «noen» må det altså her være ment en som vil inn til fårene for å være hyrde for dem, og som ikke kan bli det uten å gå inn til dem gjennom Jesus eller uten å ha fått rett og dyktighet til hyrdegjerningen ved ham. Heller ikke passer løftene til den som går inn gjennom Jesus, til at «noen» skulle være et får.

Ved første øyekast kunne det nok synes rimelig å forstå det første leddet i løftet («skal han bli frelst») slik at fåret innenfor kveen blir frelst fra, eller beskyttet mot, alle farer og fiender som truer utenfor. Men kveen er jo i virkeligheten ikke fårenes faste oppholdssted, der de kan være trygge og i fred nyte alt de trenger for å leve. Hovedsaken

for fårenes liv og velferd er beitemarkene de blir ført ut til om morgenen.

Og hvis kveen her virkelig var tenkt som et tilfluktssted som frelser, slik at det var avgjørende for fårenes liv å være innenfor og ikke utenfor, hvordan kunne det da i det andre leddet av løftet («skal gå inn og gå ut») igjen tales om å gå ut av kveen som noe ønskverdig? Og hvordan kunne gressføden da i det tredje leddet nevnes som den største av de lovede velsignelsene, når den ikke finnes innenfor, men bare utenfor kveen?

Til slutt skal vi bare peke på at det tredje løftet («finne føde») ikke passer særlig godt til at det her er tale om fårene. Det er jo ikke fårets, men bare hyrdens sak å søke og finne beitemarker som gir fårene nok føde (jf. 1 Krøn 4,39).

Ut fra dette kan det vel regnes som sikkert at det her er tale om de rette sjelehyrdene, som bare ved Jesus får fullmakt og dyktighet til hyrdegjerningen.

Da blir spørsmålet først og fremst hvordan det første leddet av løftet («skal han bli frelst») skal forstås. Det er nemlig særlig dette leddet som har fått så mange fortolkere til å mene at det her ikke kan være tale om hyrdene, men om fårene. I seg selv kunne en nok, med Zahn, ta det greske ordet for «bli frelst» i den svakere og vanlige betydningen: å ha sikker framgang i sin gjerning.

Men det er likevel mer nærliggende å ta ordet her slik som overalt ellers der vårt evangelium taler om å bli frelst eller om frelse. Da må en riktignok innrømme at dette leddet av løftet faller utenfor rammen for bildet som brukes her, men det blir oppveid av at det nettopp dermed får så mye sterkere ettertrykk. Den rette sjelehyrden får altså her løfte om personlig frelse for sin egen sjel, og det minner om apostelen Paulus' ord i 1 Tim 4,16 og 1 Kor 3,15 (jf. 1 Kor 9,23).

I det andre leddet blir han så lovet at han uhindret skal utføre tjenesten sin: daglig få gå inn til fårene og «gå ut» i spissen for hjorden sin for å føre den på beite. Og i det tredje leddet blir det til slutt lovet at han også skal lykkes i å «finne føde» (egentlig beite) for dem. Forstått slik gir verset anvendelsen av v. 3–5, likesom v. 7 og 8 ga anvendelsen av v. 1 f.

Ellers har Jesus her vel særlig tenkt på disiplene som var til stede; det var jo de som skulle oppdras til sjelehyrder i hans skole. Likevel

kan vi nok anta at løftet også gjaldt fariseerne blant tilhørerne, i tilfelle noen av dem lot seg bevege til å slutte seg til ham i tro. Selv om anvendelsen av den foregående billedtalen egentlig er avsluttet med dette verset, føyer Jesus til enda et ord i v. 10.

V. 10. Dette ordet bekrefter det siste leddet av løftet: at det aldri skal mangle føde for fårene hos de sjelehyrdene han har kalt og gjort dyktige. Hovedvekten ligger nemlig åpenbart på det som sies i andre halvdel av verset. Utsagnet i første halvdel (om «tyven») griper tilbake til v. 1 og er bare satt foran for at hovedtanken skal tre fram med så mye sterkere ettertrykk gjennom motsetningen.

Tyven kommer bare til fårene for å ta dem til seg på urett vis («stjele»), slakte dem for sin egen nytelse («myrde») og slik føre dem i fordervelse («ødelegge»). Men Jesus er trådt fram i en helt motsatt hensikt: «for at de skal ha liv og ha overflod». Det vil si at de skal få det sanne livet av ham, både her og hisset, ved at de får rikelig av den føden – de åndelige godene – som livet både blir til og holdes oppe ved.

I andre halvdel av verset kommer det altså en vending i tanken. Jesus stiller nemlig ikke de rette hyrdene han har kalt og gjort dyktige, men seg selv opp mot dem som opptrer som hyrder for sjelene uten å gå inn til fårene gjennom ham som døren. Slik er bildet av døren i ferd med å vike plassen for tanken på Jesus selv som den egentlige, rette hyrden. Denne tanken trer da også helt og direkte fram i de følgende versene, og v. 10b danner altså overgangen til dem.

> «[11]Jeg er den gode hyrde. Den gode hyrde setter sitt liv til for fårene. [12]Men den som er leiekar og ikke hyrde, den som ikke eier fårene, forlater fårene og flykter når han ser ulven komme. Og ulven røver dem og jager dem fra hverandre. [13]For han er leiekar og har ingen omsorg for fårene. [14]Jeg er den gode hyrde. Jeg kjenner mine, og mine kjenner meg, [15]likesom Faderen kjenner meg, og jeg kjenner Faderen. Jeg setter mitt liv til for fårene. [16]Jeg har også andre får, som ikke hører til i denne innhegningen. Også dem må jeg lede, og de skal høre min røst. Og det skal bli én hjord og én hyrde. [17]Derfor elsker Faderen meg, fordi jeg setter mitt liv til for at jeg skal ta det igjen. [18]Ingen tar det fra meg, men jeg setter det til av meg selv. Jeg har makt til å sette det til, og jeg har makt til å ta det igjen. Dette budet fikk jeg av min Far.»

V. 11a. Som i selvvitnesbyrdet i v. 7 er «jeg» sterkt understreket også her, fordi Jesus nå går over til å begrunne eller utfolde nærmere den nye tanken i v. 10b. Videre skal vi merke oss at det ikke heter «en god hyrde», men (med bestemt artikkel) «den gode hyrde». Det sier at han er den eneste som bærer dette navnet med full rett, fordi bare i ham er alt det en hyrde skal være, virkeliggjort fullt ut. Derfor kan han også være, og er, døren for hyrdene (v. 7 og 9).

«God» betyr nemlig her verken moralsk godhet eller et godhetsfullt, velvillig sinnelag, men at han utøver hyrdekallet framragende eller mesterlig, i alle måter fullkomment.

Når Jesus bruker bildet av hyrden om seg selv, har han ellers vel hatt for øye det gammeltestamentlige løftet om Messias som hyrde for Guds hjord (jf. Esek 34,23; Mika 5,3; Sak 11,4 ff.). Og når han kaller seg «den gode hyrde», har han vel også tenkt på det Det gamle testamente sier om dårlige hyrder, som i egennytte misbruker stillingen sin til å føre fårene i fordervelse (jf. Jer 23,1 ff.; Esek 34,2–10).

Men før han går over til å utfolde dette selvvitnesbyrdet nærmere, belyser han med et lignelsesord i v. 11b–13 hvordan den gode hyrden handler, i motsetning til en leiekar.

V. 11b–13. Det mest avgjørende kjennetegnet på den fullkomne hyrden er at han frivillig ofrer livet sitt til beste for fårene, det vil si for å frelse dem fra undergang. Men den som (v. 12) bare er leid for betaling til å gjete fårene, og altså ikke er noen virkelig hyrde, overlater fårene til sin skjebne når han ser ulven komme. Han tenker først og fremst på å redde sitt eget liv og flykter derfor, så ulven uhindret kan «røve dem» (nemlig de enkelte fårene den får tak i) og «jage dem (det vil si de andre fårene) fra hverandre», så hjorden blir spredt til alle kanter.

Og slik handler han nettopp fordi han (v. 13) er leiekar og som sådan er likeglad med fårene. Ifølge v. 12 eier han dem ikke og har derfor ikke en eiers hjertelag for dem. Når lignelsesordet anvendes, skal vi åpenbart tenke oss Jesus som den gode hyrden og samtidig som eier av sine får. Meningen er vel at bare den hyrden som virkelig har eierens hjertelag, fullt ut kan virkeliggjøre det en hyrde skal være.

Begrunnelsen («for») i v. 13 utfolder bare nærmere det som allerede lå i betegnelsen på subjektet i v. 12 («den som er leiekar og ikke hyrde»). Derfor synes det klart at alt som sies i v. 12 og 13 (også bildet av

ulven), bare er ment som en malende skildring av hvordan leiekaren handler, i motsetning til den gode hyrden.

Det er derfor ingen grunn til å anta at Jesus med leiekaren har siktet til bestemte personer (for eksempel fariseerne), eller med «ulven» til djevelen, som mange har ment. Som vi ser, blir heller ikke leiekaren nevnt igjen i de følgende versene, og det bekrefter ytterligere at skikkelsen bare skulle være en motsetning som framhever den gode hyrdens art og ferd.

V. 14–15. Med ettertrykk gjentar Jesus her vitnesbyrdet om seg selv som den gode hyrde (v. 11a), for nå vil han utfolde det nærmere. Han framhever to kjennetegn på sitt hyrdeforhold til de menneskene han kaller sine får.

Først nevner han (v. 14b–15a) det gjensidige kjennskapet mellom ham og fårene hans. Ifølge grunnteksten skal vi underforstå ordet «får» etter «mine». Med sine «får» tenker han da sikkert både på dem i Israels folk som allerede var kommet til tro på ham eller var blitt hans disipler, og på dem av dette folket som ville komme til tro senere, fordi de var mottakelige for frelsen.

At han «kjenner» dem, og at de «kjenner» ham, skal selvsagt ikke forstås om et teoretisk eller rent forstandsmessig kjennskap. Det er et kjennskap i livet, grunnet på at kjærligheten gjensidig tar den andre til seg og gir seg hen, slik at begge parter mer og mer forenes i et stadig dypere kjennskap til hverandre. Det gjelder altså det inderligste og mest fortrolige kjærlighetsfellesskap mellom ham og fårene hans.

Og når Jesu kjennskap til sine får nevnes før deres kjennskap til ham, kan vi vel se en antydning av at deres fortrolige kjærlighet til ham hviler på – eller har sin kilde i – det kjærlighetsfellesskapet han først har gått inn i med dem.

Hvor dypt og inderlig dette fellesskapet mellom ham og fårene hans er, ser vi av at han endog setter det ved siden av det forholdet av kjennskap og kjærlighet som består mellom Faderen og ham, den Sønn som er blitt menneske. Det er nemlig åpenbart det historiske forholdet mellom Faderen og Jesus det her er tale om, men dette forholdet hviler på og er et speilbilde av det evige forholdet mellom dem.

Som den Sønn som er blitt menneske og står i Guds tjeneste, vet Jesus at Faderen elsker ham med en kjærlighet som gir seg selv og tar ham til seg, og fra sin side svarer han med en gjenkjærlighet som gir

seg selv hen og tar Faderen til seg. Og til dette forholdet mellom ham og hans Far svarer da forholdet mellom ham og fårene hans.

Det andre kjennetegnet på at han er hyrde for fårene sine – i virkeligheten det høyeste – nevner Jesus så i v. 15b: Han skal snart og sikkert gi livet sitt for dem. Dette var allerede framhevet i v. 11 som hovedkjennetegnet på den gode hyrden, men her er det tenkt som grunnet i, eller som en følge av, det gjensidige kjennskapet mellom ham og dem.

Riktignok gir han livet sitt til beste for alle mennesker, også for sine fiender (jf. 1,29; 1 Joh 2,2). Men fordi det i virkeligheten bare blir de troende til frelse, betegnes det her særlig som en død til beste for disiplene hans (jf. 15,13).

Her sier han likevel ikke nærmere hva hans død betyr for frelsen. Vi ser bare av motsetningen i v. 12 til tanken i v. 11b at når han gir livet sitt, frelser det de troende fra fortapelsen. Det er altså grunnvollen for at de får del i det evige livet (jf. 3,14–16).

V. 16. I andre halvdel av v. 15 har Jesus igjen framhevet at han snart og sikkert skal dø til beste for fårene sine. Da kommer han naturlig til å tenke på at han, som det sies i dette verset, også har andre får enn dem han hittil har talt om, nemlig får «som ikke hører til i denne fårekveen».[25] Med dette har han åpenbart for øye de menneskene i den store hedningeverdenen som er mottakelige for frelsen fra Gud.

Men hva menes da med «denne fårekveen»? Ifølge grunnteksten ligger trykket her ikke på ordet «denne», som om meningen skulle være at hedningene holder til i én eller flere andre fårekveer, men på ordet «fårekve»; «denne» peker bare på den kveen som står for tanken.

Allerede i v. 1 var det tale om en fårekve. Men der hadde dette begrepet, som allerede sagt ovenfor, sikkert ingen selvstendig betydning og måtte bare ses som et trekk som hørte til selve bildet. Her derimot er det «tatt opp igjen med selvstendig anvendelse» (Goebel), som et billedlig uttrykk for noe bestemt.

Fortolkerne har gjennomgående uten videre gått ut fra at «denne fårekveen» må bety det israelittiske folkesamfunnet, og denne forståelsen gir utvilsomt en tanke som passer svært godt i sammenhengen.

[25] NB har «denne innhegningen».

Men det er vanskelig å se med hvilken rett man forstår uttrykket slik, for det er jo ikke noe i det umiddelbart foregående som peker i den retningen.

Det er i alle fall et spørsmål om ikke «denne fårekveen» mer naturlig skal forstås ut fra det Jesus nettopp hadde sagt om sine får innenfor Israel i v. 14 og 15. Uttrykket betegner i så fall samlingen av de fårene han nettopp har talt om, tenkt som samlet i en kve som verner dem. Til den hører de «andre fårene» foreløpig ikke, for de «flakker ennå omkring på fjellene som ville får» (Holtzmann).

Etter begge forståelsene skal vi altså tenke på mottakelige hedninger med disse «andre fårene». Og når Jesus sier at han allerede nå «har» disse fårene, eller er eier av dem, skal nåtidsformen vel forstås slik at han kan og må regne dem som sine, enda de ennå ikke hører til hjorden hans. For Gud, som kjenner deres mottakelighet, har bestemt dem til å bli tatt inn i hjorden (jf. Apg 18,10, der den oppstegne Kristus i et syn om natten sier til Paulus at han har «et stort folk» i den hedenske byen Korint).

Også disse andre fårene skal Jesus «lede», etter det kallet Gud har gitt ham, idet han går foran dem som deres hyrde. Og de skal da på sin side «høre min røst», det vil si lytte med glede til hans lokking og villig følge ham.

Slik skal det da bli «én hjord og én hyrde». Det vil si: De to slags får som nå er adskilt – de troende av Israel og de troende hedningene – skal ikke utgjøre to hjorder, men én eneste, forent under ham som deres felles hyrde. Det er den ene, hellige, allmenne kirke under Kristus som sitt hode.

Dette ordet av Jesus peker jo fram mot en tid som ligger på den andre siden av hans død, og oppfyllelsen av det begynte med hedningemisjonen i apostlenes tid. Likevel sier ikke Jesus her noe om hva vitnene hans skal utrette i framtiden. Han framstiller seg selv som den som skal være hyrde også for de troende hedningene og samle alle troende, både av Israel og av hedningene, til én hjord. Det vitnene hans skal gjøre, gjør de bare som hans redskaper og i hans kraft; det er med andre ord han selv som virker gjennom dem.

Det han har sagt her, forutsetter tydelig nok at han ikke blir i døden, eller at døden ikke betyr slutten på hans virksomhet. Tvert imot skal han, gjort levende igjen fra døden, fortsette sitt virke til

frelse for mennesker (jf. 12,32, der han vitner at han, når han blir opphøyet fra jorden, skal dra alle til seg). Men for å stille både sin død og sin levendegjørelse i det rette lys føyer han til de avsluttende ordene i v. 17–18.

V. 17–18. Som overalt ellers i vårt evangelium viser ordet «derfor» tilbake til det foregående, men blir så straks forklart nærmere ved den følgende setningen med «fordi» (= fordi nemlig). Av det ser vi at «derfor» viser tilbake ikke bare til v. 16, men også til v. 15b, og at innholdet i «fordi»-setningen i det vesentlige faller sammen med det som var sagt i de to foregående versene.

Fordi Jesus setter sitt liv til for fårene og så (etter sin død) også vil lede de «andre fårene» som deres hyrde – eller, sagt noe annerledes, fordi han «setter sitt liv til for at han skal ta det igjen» – derfor elsker Faderen ham.

Faderens vilje med ham blir nemlig først fullt oppfylt ved at han setter sitt liv til for å ta det igjen, slik at han som den levendegjorte kan fortsette hyrdegjerningen sin.

Det «jeg» som er sterkt understreket i grunnteksten, framhever at han setter livet til helt frivillig, og bare ved at han gjør det slik, i fri selvbestemmelse, vinner han Faderens kjærlighet.

Selvsagt eide han denne kjærligheten allerede før sin død. Men han vinner den likevel alltid på ny ved å gjøre Faderens vilje i fri lydighet, og slik vinner han den da også ved frivillig både å sette livet til og å ta det igjen for å fortsette sin virksomhet til frelse for mennesker (se samme tanke i Jesu ord i 15,10b: at han ved å ha holdt sin Fars bud «blir i hans kjærlighet»).

At han gir sitt liv helt frivillig, framhever han så ytterligere i v. 18a. Der sies det at ingen, hvem det så måtte være, tar livet hans fra ham, men at han setter det til av seg selv. Han vet altså: Selv om det kunne se ut som om fiendene hans påførte ham døden, avhang det likevel bare av ham om de skulle lykkes i å få ham overgitt til døden.

Men dette må ikke misforstås slik at han egenrådig styrter seg i døden, «noe ingen har lov til» (B. Weiss). Derfor understreker han straks at han «har makt» (bedre: fullmakt, rett og makt) til det, nemlig fra Faderen. Samtidig framholder han at også det at han kan ta og tar livet sitt igjen, beror på en fullmakt Faderen har gitt ham, på samme måte som fullmakten til å sette det til.

I det ene som i det andre lyder han sin Fars bud. Det sier den siste setningen i verset uttrykkelig, som begrunnelse for at han er viss på å ha denne dobbelte fullmakten; «dette budet» gjelder både å gi livet hen og å ta det igjen. Det er altså fri lydighet han øver når han setter livet sitt til for å ta det igjen, og ved denne frie lydigheten vinner han Faderens kjærlighet.

Ellers i Skriften framstilles Jesu levendegjørelse fra døden som en allmaktsgjerning av Gud, men her er den tenkt som Jesu egen gjerning (jf. 2,19).

Likevel kan en ikke med noen som helst rett tale om motsigelse mellom dette stedet og Skriftens lære ellers. Har Faderen gitt den Sønn som er blitt menneske, å ha liv i seg selv (5,26), da er han levende også i døden og har dermed også evne til å bruke den fullmakten han har fått av Faderen, til å vekke opp sitt døde legeme. Derfor kan det like godt sies at hans levendegjørelse skyldes Guds allmakt, som at det er han selv som tar livet sitt igjen.

> «[19]Det ble igjen splittelse blant jødene på grunn av disse ordene.
> [20]Mange av dem sa: Han er besatt av en ond ånd og er gal. Hvorfor hører dere på ham? [21]Andre sa: Dette er ikke en besatt manns ord. En ond ånd kan vel ikke åpne øynene på blinde?»

I disse versene forteller evangelisten hvilket inntrykk hele dette mektige selvvitnesbyrdet av Jesus gjorde på jødene som var til stede. Blant dem var det ifølge 9,40 også flere eller færre fariseere. Det ble «igjen», som ofte før (jf. 7,12.30 f.40–41.43; 9,16), splittelse blant tilhørerne hans. Mange, og da vel særlig fariseerne, gjentar beskyldningen som var reist ved tidligere anledninger, at han er besatt (jf. 7,20; 8,48.52) og gal, åpenbart for å få folket til å slutte å høre på ham (v. 20).

Andre derimot (v. 21) avviser denne beskyldningen. De kan ikke tenke seg at en som er besatt av en ond ånd, skulle kunne tale slik Jesus hadde gjort. Heller ikke kan de få den store undergjerningen han nettopp hadde gjort – helbredelsen av den blindfødte, som hadde gitt anledning til talen hans denne gangen – til å stemme med at de her sto overfor en besatt mann. At en ond ånd skulle kunne gjøre et så stort under, synes de er lite trolig. Men heller ikke disse «andre» kom til noen virkelig tro på Jesus.

6. Jesus i Jerusalem ved tempelvielsens fest og hans tilbakereise derfra til Perea (10,22–42)

«[22]Men det var tempelvielsens fest i Jerusalem. Det var vinter.
[23]Jesus gikk omkring i templet, i Salomos søylegang. [24]Judeerne
flokket seg da om ham og sa til ham: Hvor lenge vil du holde oss i
uvisshet? Er du Messias, så si oss det rett ut!»

V. 22–23. I de to foregående avsnittene (8,12–59 og 9,1–10,21) har evangelisten fortalt trekk fra Jesu liv i dagene like etter løvhyttefesten i kap. 7. Nå går han over («men») til å fortelle om et nytt opptrinn, som fant sted omkring to måneder etter at denne høytiden var slutt.

Festen det er tale om i v. 22, tempelvielsens fest, falt nemlig i den jødiske måneden kislev, som omtrent svarer til vår desember. Den ble holdt til minne om at Judas Makkabeus i året 165 f.Kr. renset templet og innviet det på ny til rett bruk; det var blitt vanhelliget ved hedenske ofringer under den syriske herskeren Antiokus Epifanes.

Denne innvielsen fant sted den 25. kislev (midt i desember) og ble feiret med en fest i åtte dager. Samtidig ble det bestemt at denne gledelige hendelsen skulle minnes hvert år med en tilsvarende høytid (jf. 1 Makk 4,36–59; 2 Makk 10,1–8[26]).

Som løvhyttefesten ble også denne høytiden feiret som en gledesfest, særlig ved at husene ble opplyst. Men den var ikke en pilegrimsfest slik som løvhyttefesten, det vil si en fest som bare kunne feires i Jerusalem; den ble holdt overalt i verden der det bodde jøder.

Når det likevel heter her at «det var tempelvielsens fest i Jerusalem», er det uten tvil fordi evangelisten vil gjøre oppmerksom på at Jesus var i Jerusalem under denne festen. Men dermed er det samtidig antydet at han ikke hadde oppholdt seg der i mellomtiden; ellers ville den uttrykkelige stedsangivelsen sikkert ikke ha blitt føyd til. Som vi skal se nedenfor, synes det også klart å gå fram av v. 40 at Jesus denne gangen var kommet til Jerusalem fra Perea.

I alle fall er det ingenting i veien for å anta, slik en god del fortolkere gjør, at han like etter løvhyttefesten dro tilbake til Galilea, og at han etter en tids ny virksomhet der brøt opp for å dra gjennom Perea til Jerusalem til sin siste påskefest (jf. Matt 19,1; Mark 10,1). På denne

[26]Trykket har «2 Makk 20,1–8»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

reisen gjennom Perea skjedde da det som fortelles i Matt 19,1–20,28 og Mark 10,1–45.

Mot midten av desember var han vel kommet så langt sørover i denne landsdelen at han uten vanskelighet kunne gjøre en ny reise til Jerusalem for å vitne der enda en gang før sin siste påske.

Evangelisten føyer i v. 22b uttrykkelig til at «det var vinter». Det gjør han åpenbart for hedningekristne lesere, som ikke kunne vite at tempelvielsens fest falt om vinteren. De skulle forstå hvorfor Jesus gikk omkring i «Salomos søylegang» (v. 23) og ikke under åpen himmel i tempelforgårdene.

Søylegangen var en søylehall på østsiden av tempelplassen, mot Kedrondalen. Ifølge Josefus var den en rest av Salomos tempel som var blitt stående igjen da Nebukadnesar ødela dette templet i år 588 f.Kr. Som vi ser av Apg 3,11 og 5,12, samlet den eldste kristne menigheten seg ofte i denne søylegangen.

V. 24. Da Jesus igjen trådte offentlig fram, flokket en skare judeere seg om ham. Først spurte de uvillig og bebreidende hvor lenge han ville holde dem i spent uvisshet om hvem han ville gjelde for å være. Deretter krevde de i bydende tone at han skulle si klart og tydelig fra om han gjorde krav på å være Messias.

Om det med «judeerne» her menes medlemmer av Rådet, fariseere eller innbyggerne i hovedstaden generelt, kan ikke sies sikkert. Uttrykket viser bare klart at vi må tenke på folk som var alt annet enn velvillig innstilt overfor ham.

Spørsmålet deres viser at de nok hadde fått inntrykk av at han virkelig ville gjelde for å være Messias. Men de fant det utålelig at han hardnakket unnlot å gi dem en bestemt beskjed. Derfor krever de at han, hvis han virkelig gjør krav på å være Messias, skal si det «rett ut», det vil si ikke bare i mer eller mindre dunkle antydninger, men med en direkte og klar erklæring, så de kan vite hvordan de skal stille seg til ham.

Dette kravet deres forutsetter at Jesus i sin offentlige forkynnelse blant folket ikke direkte hadde tilkjent seg Messias-verdigheten. Det hadde han derimot gjort i visse tilfeller overfor mennesker som hadde vist at de var åndelig mottakelige for en slik erklæring fra ham (jf. 1,37 ff.; 4,26; 9,35–37).

«[25]Jesus svarte dem: Jeg har sagt dere det, og dere tror det ikke. De gjerningene jeg gjør i min Fars navn, de vitner om meg. [26]Men dere tror ikke, fordi dere ikke er av mine får. [27]Mine får hører min røst, jeg kjenner dem, og de følger meg. [28]Og jeg gir dem evig liv, de skal aldri i evighet gå fortapt, og ingen skal rive dem ut av min hånd. [29]Min Far, som har gitt meg dem, er større enn alle, og ingen kan rive dem ut av min Fars hånd. [30]Jeg og Faderen er ett.»

V. 25–26. Jesus gjør ikke det judeerne ber om; som svaret hans viser, finner han det overflødig og unyttig. Han har jo i virkeligheten allerede sagt dem ofte nok hvem han gjør krav på å være, og det på en måte som ikke kan misforstås. De mange vitnesbyrdene han tidligere hadde gitt om seg selv, måtte gjøre det klart for dem at han ville gjelde for å være Messias – om de bare ville forstå.

Likevel tror de ikke, enda ordene hans har vært fulgt av det vitnesbyrdet gjerningene hans gir om ham: de undergjerningene han gjør «i sin Fars navn», det vil si på Faderens oppdrag og som hans redskap (jf. 5,43).

Men (v. 26) heller ikke dette vitnesbyrdet tror de. Ifølge grunnteksten har «dere» her sterkt ettertrykk: Han setter dem i motsetning til andre som har trodd og tror, og som han straks etter skal tale om. Vantroen deres har sin grunn i deres åndelige tilstand – eller, som det heter her, i at de ikke hører til «hans får». Med det menes de sanne, ekte israelittene, som hadde latt den forberedende åpenbaringen i Det gamle testamente gjøre dem personlig mottakelige for ham og for frelsen ved ham, og som derfor tok imot ham og vitnesbyrdet hans med glede.

Jesus refser her åpenbart tilhørerne for vantroen deres. Derfor kan denne begrunnelsen selvsagt ikke være ment slik at han skiller mellom mennesker som skulle være forutbestemt av Gud til tro, og andre som er absolutt utelukket fra å tro. Det er snarere disse folkenes egen skyld at de ikke hører til hans får, selv om det også er klart nok at de etter hans mening var slike som ennå kunne bli frelst, hvis de bare selv ville (jf. 5,34.40).

Når han i det følgende (v. 27–30) går over til å skildre det inderlige og velsignelsesrike forholdet mellom seg og sine får, er det også åpenbart hensikten å la tilhørerne merke hvilken stor lykke de går glipp av hvis de holder fast ved vantroen sin (jf. Zahn).

V. 27–28. Som vi ser, har skildringen av forholdet mellom Jesus og hans får i disse to versene flere gjenklanger av Jesu siste tale i dagene like etter løvhyttefesten (10,1–18).

At «hans får hører hans røst», må selvsagt forstås på samme måte som i v. 16: Når han lokker dem til seg, det vil si kaller dem ved sitt ord, er de rede og villige til å slutte seg til ham. Den neste setningen («jeg kjenner dem») gjentar det som var sagt i v. 14b. Det tredje utsagnet («de følger meg») minner om det som var sagt i slutten av v. 4. Det betyr at de stadig viser seg å være hans får etter at de er kommet til ham: De følger ham i ubetinget tillit og lydighet.

Også i første halvdel av v. 28 har vi en umiskjennelig gjenklang av Jesu ord i v. 10, at han er kommet for at hans får skal ha liv. Den tidløse presensformen her («jeg gir») fatter sammen hans nåværende og hans framtidige forhold til dem som er hans får.

Først i de to siste setningene i v. 28 kommer futurum. De sier hva det fører til at han gir sine får det evige livs salige gode: Ved det er de for all evighet løftet opp over dødens makt og dermed over den fortapelsen menneskene av naturen er hjemfalne til på grunn av synden.

At de slik «aldri i evighet skal gå fortapt», stadfester Jesus ytterligere ved å legge til løftet om at «ingen skal rive dem ut av min hånd». Dermed er de sikret mot enhver ytre fiende som kunne prøve å skille dem fra ham. Jesu makt er absolutt overlegen alt det mennesker som er fiendtlige mot ham, kan gjøre; all verdens makt er bare avmakt mot hans.

Som Goebel treffende bemerker, danner for øvrig dette sterke ordet til slutt «en særegen kontrast til den tilsynelatende vergeløsheten Jesus ennå befant seg i overfor sine fiender, tilsynelatende uten noen som helst maktmidler til å verge seg selv, enn si sine får». Men det vi leser i v. 29–30, føyer Jesus åpenbart til nettopp for å «utjevne denne kontrasten» – eller, som blir det samme, for å begrunne den majestetiske forsikringen i siste setning av verset.

V. 29–30. I v. 29 er lesemåten imidlertid svært usikker. Best bevitnet er unektelig den lesemåten som flere nyere tekstkritikere foretrekker, og som i oversettelse lyder: «Min Far – det han har gitt meg, er større enn alt.»

En god del fortolkere har bestridt at denne lesemåten er ekte, fordi den bringer inn en tanke som er helt fremmed for sammenhengen

her: at det Gud har gitt Jesus (det vil si de menneskene Jesus har fått som gave av Gud), er mer verdifullt enn alt annet. Men det skulle vel være minst like nærliggende å anta, med Zahn, at meningen er en annen: Det Gud har gitt Jesus – de menneskene som derfor hviler i Jesu vernende hånd – er overlegent hele verden og alle mennesker som er fiendtlige mot Jesus.

Forstått slik Zahn gjør, passer lesemåten ganske godt inn i sammenhengen. Det lar seg da også forklare svært naturlig at «min Far» (eller: «Faderen») er satt med ettertrykk foran den relativsetningen det hører til. For det som gjør dem overlegne alle som kunne prøve å rive dem ut av Jesu hånd, er nettopp at det er hans Far, den levende og allmektige Gud, som har gitt Jesus de menneskene som er kommet til tro på ham, og dermed også lagt dem i hans beskyttende hånd.

Likevel kan det neppe nektes at den tanken en da får, passer dårlig med v. 29b, der det sies det samme om Faderens hånd som i v. 28 om Jesu hånd. Med den lesemåten bibeloversetterne våre har valgt, får vi derimot full og klar overensstemmelse mellom de to halvdelene av verset, for den gir et utsagn om Faderen i stedet for et utsagn om de menneskene han har gitt Jesus. Ut fra sammenhengen kan det derfor spørres om ikke denne lesemåten bør foretrekkes; den er også ganske godt bevitnet.

I alle fall uttaler Jesus i dette verset den endelige grunnen til at han er viss på at ingen skal rive hans får ut av hans hånd (v. 28): Har Faderen gitt dem til Jesus, det vil si ført dem til tro på Jesus ved å dra dem (jf. utlegningen av 6,37), da er det jo helt umulig at noen ytre fiende skulle kunne rive dem ut av Jesu hånd, ettersom ingen kan rive dem ut av Faderens hånd.

Dermed er det forutsatt at Gud ikke har sluppet dem ut av sin hånd ved å gi dem i Jesu hånd, men at de fortsatt står under hans omsorg og ledelse. Jesus er altså ikke trådt i stedet for Gud, som om Gud selv var fraværende eller holdt seg på avstand fra dem han har gitt til Jesus. Han er snarere den i og ved hvem Faderen er virksom til menneskers frelse.

Og når Jesus i v. 30 føyer til: «Jeg og Faderen er ett», vil han ifølge sammenhengen åpenbart løse den tilsynelatende motsigelsen i at han

begrunnet de troendes trygghet i hans hånd med deres trygghet i Faderens hånd.

Men hvordan skal vi da nærmere forstå den enheten mellom seg og Faderen som Jesus her hevder? Det er umiddelbart klart at han ikke kan mene det evige vesensforholdet mellom Gud og hans Sønn. For det er jo han som er blitt menneske, som her taler om seg selv i sitt forhold til Faderen. Det må altså være tale om det historiske forholdet mellom Gud og Jesus.

På den annen side kan han heller ikke bare mene enhet i virksomheten for menneskenes frelse – at Faderen bare virker gjennom Sønnen, og Sønnen bare virker ved Faderens makt. Det er nemlig nettopp enheten i virksomhet som her skal begrunnes. Meningen må altså være at de to personene – Gud og Jesus – utgjør en uatskillelig enhet i sin væren, som gjør det umulig at den ene av dem skulle virke for seg eller uten den inderligste forbindelse med den andre.

Grunnen til denne livsenheten antydes her åpenbart ved at Gud kalles Jesu Far. Mellom mennesket Jesus og Gud er det en slik enhet i væren nettopp fordi han er Faderens Sønn, som er kommet til verden. Riktignok er det slik at «dette historiske forholdet (mellom Gud og Jesus) hviler på og forutsetter det evige vesensforholdet» (Bugge), for intet annet menneske enn han som var både menneske og Gud, kunne si om seg selv at han og Gud er ett, uten å gjøre seg skyldig i åpenbar gudsbespottelse.

Hva Jesus mener med dette sterke ordet, ser vi for øvrig ganske klart av v. 38. Der uttrykker han åpenbart i hovedsak den samme tanken når han sier at Faderen er i ham og han i Faderen.

> «[31]Judeerne tok da igjen opp steiner for å steine ham. [32]Jesus svarte dem: Mange gode gjerninger fra min Far har jeg vist dere. Hvilken av dem er det dere vil steine meg for? [33]Judeerne svarte ham: For noen god gjerning steiner vi deg ikke, men for gudsbespottelse, fordi du som er et menneske, gjør deg selv til Gud.»

Judeerne tok igjen opp steiner, som ved anledningen i 8,59. De hadde vel hentet dem ute fra den åpne forgården for å ta selvjustis mot Jesus på stedet i sin fanatiske fromhetsiver. Det viser at de i ordet hans om livsenheten med Faderen hadde sett en direkte gudsbespottelse, altså en dødssynd som etter loven skulle straffes med steining (se 3 Mos 24,16).

Men (v. 32) mens de gjør seg klare til å steine ham, retter han et bebreidende ord til dem i en rolig, men myndig tone – et ord med en brodd som ikke kunne annet enn gjøre inntrykk på samvittigheten deres. Uten tvil var han fullt klar over at det var vitnesbyrdet han nettopp hadde gitt om seg selv (v. 30), som hadde utløst det fanatiske utbruddet deres.

Likevel viser han her til de mange gode gjerningene (det vil si edle, moralsk uangripelige gjerninger) som han har vist dem fra sin Far – det vil si gjort for øynene deres slik at det måtte være klart for dem at det var Gud som hadde gitt ham makt til å gjøre dem. Da mener han sikkert at disse gjerningene i virkeligheten gir det samme vitnesbyrdet om hans forhold til Gud som det han selv hadde gitt i sitt ord (v. 30), og at han ved dem hadde vist seg å være alt annet enn en gudsbespotter.

Med det han sier her, har han åpenbart villet bringe de forbitrede tilhørerne sine til besinnelse ved å få dem til å spørre seg selv om de virkelig kunne forsvare å fullføre det de hadde tenkt å gjøre.

Med disse «mange gode gjerningene» må vi tydeligvis (jf. v. 25) forstå de undergjerningene han hadde gjort i Jerusalem, selv om evangelisten bare har fortalt om to av dem (i kap. 5 og kap. 9). Han ber da tilhørerne sine om å nevne den av gjerningene hans som har gjort ham fortjent til å bli steinet av dem, før de skrider til verket. At denne oppfordringen fra Jesus ikke har vært uten virkning, ser vi av at de svarer ham slik de gjør i v. 33, i stedet for å begynne steiningen.

De nekter ikke at han har gjort mange gode gjerninger; men det er ikke for noen slik gjerning de har villet steine ham. Grunnen er snarere at han i ord har gjort seg skyldig i gudsbespottelse: Med utsagnet sitt (v. 30) har han, et menneske, gjort seg selv til Gud – mer nøyaktig: til en som er av guddommelig vesen, for «Gud» står her uten artikkel, som i siste setning av prologens første vers.

Denne anklagen fra judeerne er med urette blitt stemplet som en overdrivelse eller en misforståelse. Et menneske som bare var menneske, ville jo ikke uten gudsbespottelse kunne tilkjenne seg et slikt forhold til Gud som Jesus hadde gjort i v. 30. Men det kan nok sies at de har gitt tanken i dette vitnesbyrdet hans om seg selv en så tilspisset form som mulig. Det har de vel gjort for at det de hadde tenkt å gjøre, nettopp da skulle framstå som desto mer rettferdiggjort.

Men at de har oppgitt å gjennomføre det, ser vi av at Jesus fortsatt kan tale til dem. I de følgende versene søker han nemlig å overbevise dem om at han ikke med rette kan sies å ha spottet Gud med sitt vitnesbyrd om seg selv.

> «[34]Jesus svarte dem: Står det ikke skrevet i deres lov: Jeg har sagt: Dere er guder? [35]Når loven har kalt dem som Guds ord kom til, for guder – og Skriften kan ikke gjøres ugyldig – [36]hvordan kan dere da si til ham som Faderen har helliget og sendt til verden: Du spotter Gud! – fordi jeg har sagt: Jeg er Guds Sønn? [37]Dersom jeg ikke gjør min Fars gjerninger, så tro meg ikke! [38]Men hvis jeg gjør dem, da tro gjerningene, om dere ikke vil tro meg, for at dere kan forstå og vite at Faderen er i meg, og jeg i Faderen.»

V. 34. Jesus vil nå bevise at han hadde rett til å uttale seg slik han gjorde i v. 30. Først minner han motstanderne sine om et ord som står skrevet i «deres lov».

Med «loven» mener han her, i samsvar med rabbinsk språkbruk, hele Det gamle testamente som den normen og regelen for tro og liv som Gud har gitt (jf. min fortolkning av Rom 3,19). Det ser vi av at han her siterer et sted fra Salmenes bok. Og når han sier «deres lov», må dette «deres» forstås på samme måte som i 8,17, selv om «lov» der nok betydde loven i snevrere forstand, det vil si de fem Mosebøkene.

Skriftstedet som blir sitert her, er Sal 82,6, der salmisten lar Gud si til Israels dommere: «Jeg har sagt: Dere er guder, dere er alle Den Høyestes sønner.» I denne salmen blir Gud framstilt som den høyeste dommeren, som holder dom over de urettferdige dommerne i Israel, de som har dommerembetet sitt fra ham.

Først holder Gud fram for dem deres urettferdighet (v. 2 ff.), og så minner han dem (v. 6) om at han selv har gitt dem navnet guder ved å sette dem inn i det høye embetet deres (jf. 2 Mos 21,6; 22,8, der det å bli ført fram for dommeren rett og slett kalles «å bli ført fram for Gud»).

Når dommerne kalles guder, betyr det at de i kraft av embetet Gud har gitt dem, representerer ham på jorden og har del i hans majestet. Ved å sitere dette salmestedet har Jesus da villet holde fram at Gud selv, ifølge Skriftens normgivende vitnesbyrd, har gitt Israels dommere den høye tittelen guder. På dette grunnlaget bygger han så i

V. 35–36. en slutning fra det mindre til det større, for på den måten å vise at judeerne ikke hadde rett til å beskylde ham for gudsbespot-

telse. Først tar han i forsetningen i v. 35 opp igjen det som allerede var slått fast i verset før: at de som dette Guds ord («Dere er guder») kom til, eller var rettet til, blir kalt guder i loven.

Men før han trekker slutningen, vil han framheve enda sterkere den normgivende betydningen av ordet han har sitert. Derfor føyer han til at Skriften som helhet – som dette salmestedet er en del av – ikke kan gjøres ugyldig ved menneskelig kritikk eller motsigelse. Det gjelder selvsagt så langt den er på tale som normgivende autoritet for tro og liv.

Han forutsetter tydeligvis at også motstanderne hans godtok at dette utsagnet om Skriften var riktig, og at de da også måtte være enige i at hele Skriftens urokkelige autoritet også må gjelde det salmeordet han hadde sitert. Så kan han i v. 36 la den tilsiktede konklusjonen følge, men han gir den en noe annen form enn en etter forsetningen nærmest skulle ha ventet.

I stedet for å si direkte: «Da (når loven kaller Israels dommere guder) må jeg så mye mer ha rett til å kalle meg Gud», trekker han konklusjonen av de faste forutsetningene som et spørsmål til motstanderne: Hvordan kan de da si til ham som Faderen har helliget og sendt til verden: Du spotter Gud! – fordi han har sagt: Jeg er Guds Sønn? Meningen med dette spørsmålet er selvsagt at de ikke har noen rett til å si slik til ham.

Som det går fram av sammenhengen, kaller Jesus seg her den Faderen «har helliget og sendt til verden», i motsetning til Israels dommere, som Gud på et eller annet tidspunkt i livet hadde satt inn i embetet deres. Han er den eneste som har fått sitt kall på denne måten. Likevel ligger det enestående ved måten han er kalt på – det som skiller ham fra dem – ikke egentlig i at Gud har «helliget» ham, men først og fremst i at han har «sendt ham til verden».

Med «helliget» menes her nemlig åpenbart at Gud har skilt ham ut, eller bestemt og innviet ham, til hans kall i Guds tjeneste blant menneskene (jf. utlegningen av uttrykket «Guds Hellige» i 6,69). Dermed er det ikke uttrykt noe som er særegent for ham. Det ser vi av at dette uttrykket i Det gamle testamente ofte brukes om mennesker som ikke er hevet over vanlige menneskers kår (jf. særlig Jer 1,5).

Det er derimot helt særegent for Jesus at han av Faderen er «sendt til verden». Etter den faste språkbruken i evangeliet vårt kan dette

uttrykket bare bety at han ble sendt fra himmelen til menneskeverdenen på jorden; denne utsendelsen falt i tid sammen med hans unnfangelse og fødsel som menneske (jf. 3,17; 8,23.42; 12,46; 16,27 f.30; 17,8.18).

Han har altså ikke, som Israels dommere, fått Guds kall til sin gjerning først i løpet av sitt liv på jorden. Allerede før han var kommet til verden, mens han ennå var i himmelen hos Gud, sin Far, har Faderen «helliget» ham for det kallet han vet at han har i verden, og sendt ham til verden for å fullføre det. Ordet hans her om seg selv går derfor enda lenger enn det Gud sa til Jeremia da han kalte ham: «Før du kom ut av mors skjød, helliget jeg deg» (Jer 1,5).

Med denne beskrivelsen av sitt kall har Jesus i virkeligheten føyd en ny begrunnelse til forutsetningene i v. 35 for det han her vil bevise: at motstanderne hans ikke har noen som helst rett til å beskylde ham for gudsbespottelse. Men da skulle en, som allerede nevnt, nærmest ha ventet at det i konklusjonen skulle hete: «Sier dere da til ham som Faderen har helliget og sendt til verden: Du spotter Gud, fordi jeg sa: Jeg er Gud (eller: fordi jeg har gjort meg selv til Gud)?» I stedet heter det imidlertid: «fordi jeg har sagt: Jeg er Guds Sønn».

Her er «Guds Sønn» åpenbart bare ment som et annet uttrykk for tanken i v. 30 om livsenheten mellom ham og Faderen, og altså i en betydning som innebærer det å være Gud. Det er følgelig nettopp sønneforholdet til Gud, forstått på denne måten, som i hans øyne gir ham rett til å avlegge det høye vitnesbyrdet om seg selv – det som de hadde anklaget ham for gudsbespottelse for. At Jesus mener uttrykket «Guds Sønn» på denne måten, blir ytterligere stadfestet av det han føyer til i

V. 37–38. Fra Skriften har Jesus nå vist at judeerne ikke har rett til å beskylde ham for gudsbespottelse, og at han selv har rett til å vitne om seg slik han hadde gjort i v. 30. Nå oppfordrer han dem til å gjøre seg klart om de virkelig har rett til å nekte å tro dette vitnesbyrdet hans om seg selv, og igjen viser han til gjerningene sine.

Hvis gjerningene han gjør, ikke var «hans Fars gjerninger», det vil si gjerninger som Faderen virker ved ham (jf. 9,3 f.), ville han ikke kreve at de skulle «tro ham» på hans ord. Her gjør han en lignende innrømmelse overfor motstandernes standpunkt som i 5,31, der Jesus sa: «Dersom jeg vitner om meg selv, da er mitt vitnesbyrd ikke

sant» (jf. utlegningen av dette stedet), altså «bare gyldig for øyeblikket» (Goebel).

Men (v. 38) hvis han virkelig gjør sin Fars gjerninger – og det trenger han ikke føre bevis for, fordi gjerningene i seg selv viser at de er Faderens –, da har han full rett til å kreve at motstanderne hans i alle fall skal tro det vitnesbyrdet Faderen gir om ham gjennom gjerningene hans, selv om de ikke tror ham på hans ord, slik de burde.

Da ville de også komme til å «forstå og vite» (eller mer nøyaktig: vinne og stadig ha den erkjennelsen) «at Faderen er i meg, og jeg i Faderen». Det vil si at Faderen er innholdet i hans liv, det som fyller hans tilværelse, og at han på sin side har sitt livselement i Faderen, så han med sitt personlige liv er forbundet med ham på det inderligste.

Som vi ser, har vi her bare et annet uttrykk for tanken i v. 30 om livsenheten mellom Jesus og Faderen.

«[39]Da prøvde de igjen å gripe ham, men han slapp ut av deres hånd. [40]Så dro han igjen over til den andre siden av Jordan, til det stedet der Johannes først var og døpte. Der ble han en tid. [41]Mange kom til ham, og de sa: Johannes gjorde nok ingen tegn, men alt det Johannes sa om denne mannen, var sant. [42]Og mange trodde på ham der.»

V. 39. Jesu siste ord i v. 38 var i virkeligheten bare en noe annerledes formet gjentakelse av ordet i v. 30, som judeerne hadde stemplet som gudsbespottelse. Derfor blusser fanatismen deres helt naturlig opp igjen. Likevel hadde Jesu beskjemmende henvisning til undergjerningene sine virket så mye på dem at de lot være å gjennomføre det de opprinnelig hadde tenkt, og nøyde seg med å gjøre et nytt forsøk på å gripe ham (som i 7,30.44), uten tvil for å overgi ham til øvrigheten med anklage for gudsbespottelse.

Men heller ikke denne gangen lyktes forsøket: Han slapp ut av deres hånd, sier evangelisten, uten å fortelle hvordan. Hans time var ennå ikke kommet (7,30).

V. 40. I bibeloversettelsen heter det at han «igjen» dro over til den andre siden av Jordan (det vil si til Perea), og slik forstår nesten alle fortolkere det greske ordet som er gjengitt med «igjen». Da må en tenke seg at ordet peker tilbake til 1,28 f., altså til den gangen Jesus oppholdt seg i nærheten av døperen, mens døperen virket i Betania øst for Jordan.

Men en må sikkert gi Zahn rett i at det greske ordet her skal tas i sin opprinnelige betydning: «tilbake». Kap. 1 sier nemlig ingenting om at Jesus reiste dit, mens ordet her nettopp hører nær sammen med «dro». Dessuten betegner dette greske ordet sammen med verb som «gå» eller «komme» vanligvis at en vender tilbake til stedet en sist kom fra (muligens skal det også i 4,3 forstås som «tilbake»).

Men når det her sies at Jesus dro bort (fra Jerusalem) tilbake til Perea, får vi gjennom denne bemerkningen tilfeldig vite at Jesus var kommet til tempelvielsens fest i Jerusalem fra Perea, uten at evangelisten nødvendigvis har villet framheve det uttrykkelig (jf. utlegningen av v. 22). Først når han deretter angir nærmere hvilket sted i Perea Jesus trakk seg tilbake til, viser han tilbake til 1,28: stedet der Johannes virket som døper i sin første tid.

V. 41–42. Her i Perea strømmet mye folk til ham, ja, mange kom til og med til tro på ham som Messias. Det hang i stor grad sammen med at folk der ennå husket vitnesbyrdet døperen i sin tid hadde gitt om ham som sin store etterfølger. Riktignok hadde ikke Johannes gjort noe under for å stadfeste vitnesbyrdet sitt; men ut fra det inntrykket Jesus gjorde på dem, både personlig og i ord og gjerning, fant de likevel bekreftet alt det Johannes hadde sagt om ham.

Ordet «der» står med sterkt ettertrykk til slutt i v. 42 og synes å skulle framheve hvor helt annerledes det gikk Jesus i Perea enn i Jerusalem, der vitnesbyrdet hans stort sett ble møtt med en stadig mer forherdet vantro.

7 a. Lasarus' død og Jesu oppbrudd fra Perea (11,1–16)

«[1]Det var en mann som var syk, Lasarus fra Betania, byen som Maria og hennes søster Marta bodde i. [2]Det var Maria som salvet Herren med salve og tørket føttene hans med sitt hår. Det var hennes bror, Lasarus, som var syk. [3]Søstrene sendte nå bud til ham og sa: Herre! se, han som du elsker, er syk. [4]Men da Jesus hørte det, sa han: Denne sykdommen er ikke til døden, men til Guds ære, for at Guds Sønn skal bli æret ved den. [5]Jesus elsket Marta og hennes søster og Lasarus. [6]Da han nå hørte at han var syk, ble han likevel enda to dager på det stedet der han var. [7]Da først sier han til disiplene: La oss dra tilbake til Judea.»

V. 1–2. Evangelisten kaller den syke mannen etter hjemstedet hans, Lasarus fra Betania, og skiller ham dermed fra de mange andre jødene med navnet Lasarus (om dette navnet, jf. min fortolkning av Luk 16,20). En slik betegnelse må selvsagt ha oppstått et annet sted, der enten han selv eller ryktet om ham var kommet. Derfor må en vel anta at evangelisten har forutsatt at leserne allerede kjente Lasarus' person gjennom den muntlige overleveringen.

Betania kalles videre byen der Maria og hennes søster Marta bodde, enda Lasarus også bodde der. På samme måte synes det da å være forutsatt at leserne har hørt om en by der de to søstrene bodde, men at de ikke kunne ventes å vite at byen het Betania og var den samme som Lasarus bodde i.

Merkelig nok leser vi i Luk 10,38 ff. om en by uten navn der disse to søstrene bodde. Det ligger da mer enn nær å anta at evangelisten vår har hatt nettopp denne beretningen hos Lukas for øye og visst at leserne kjente den.

Heller ikke opplysningen i slutten av v. 2 – at Lasarus var bror til de to søstrene – finnes hos Lukas. Også med dette forteller evangelisten helt klart noe han ikke kunne regne med var kjent, altså noe nytt for leserne.

Lukas nevner Marta først og framstiller henne ellers som den egentlige husmoren. Vår evangelist setter derimot Maria foran henne: Han kaller Marta hennes søster, og i v. 2 kaller han likeså Lasarus hennes bror. Likevel får vi av det som følger, inntrykk av at Marta også her er tenkt som den som i det ytre trer mest fram i søskenflokken (jf. v. 5.19–30.39; 12,2).

Maria er åpenbart hovedpersonen for evangelisten her, og hvorfor, ser vi av bemerkningen han føyer til i v. 2. Der omtaler han på forhånd en handling av Maria som han først senere (12,1 ff.) skal fortelle i sin historiske sammenheng. Også her minner evangelisten tydelig leserne om en hendelse de kjente. Men samtidig forteller han dem noe de kanskje ikke visste fra før: at kvinnen som en gang hadde salvet Jesus og tørket føttene hans med sitt hår, het Maria og var søster til Marta og Lasarus.

Og her er det igjen svært påfallende at vi hos Matteus (26,6 ff.) og Markus (14,3 ff.) finner en fortelling om en kvinne som salvet Jesus

i Betania, og at denne fortellingen stemmer nøyaktig med det kjennskapet evangelisten vår forutsetter hos leserne i dette verset.

I v. 2b bemerker evangelisten i tillegg at den syke mannen Lasarus var Marias bror. Det har en naturlig forklaring: Maria og hennes søster Marta var i v. 1 bare nevnt for å bestemme nærmere hvilken by Lasarus var fra (jf. Zahn om disse to versene som helhet).

V. 3–4. Budet som søstrene sendte til Jesus, skulle ikke komme med noen direkte bønn om at han måtte komme til Betania og helbrede den syke. Det skulle bare fortelle ham hvordan det sto til. Men ordene måtte gjøre det klart for Jesus at søstrene likevel håpet at han på en eller annen måte ville komme dem og sin syke venn til hjelp – selv om de i ærbødig tillit overlot til ham å handle etter eget skjønn. Allerede at de sendte bud, måtte også vise ham at sykdommen var farlig.

I v. 4 heter det ikke at Jesus «svarte», men at han «sa». Evangelisten har nok med dette villet vise at ordet ikke bare var ment som et svar budet skulle bringe tilbake til søstrene, men også som et ord Jesus ville at disiplene skulle legge seg på hjertet.

Utsagnet går ut på at «denne sykdommen er ikke til døden» (mer nøyaktig: til død), «men til Guds ære, for at Guds Sønn skal bli æret ved den». Det vil si at sykdommen etter Guds råd ikke skal ende med død, men tjene til å forherlige Gud, nemlig ved at Guds Sønn blir forherliget ved den. Med andre ord: Den skal tjene til at mennesker anerkjenner Gud i hans herlighet, ved at hans Sønn, som han virker gjennom, åpenbarer sin herlighet.

Dermed har Jesus forsikret at han vil handle med den syke slik at Guds hensikt med sykdommen blir virkeliggjort. Han er altså allerede klart bevisst at Gud her vil gjøre et frelsende under ved ham, så Lasarus' sykdom ikke skal ende med døden.

Men hvordan det nærmere skal skje etter Guds vilje, om han skal helbrede vennen sin for sykdommen eller vekke ham opp fra de døde, vet han åpenbart ennå ikke. Også her viser han seg å være Sønnen som ikke kan gjøre noe av seg selv, men bare det han har forstått at Faderen vil han skal gjøre (jf. 5,19.30).

Derfor måtte han også inntil videre bli værende uvirksom der han var (v. 6), mens han ventet på et vink fra Faderen. Først etter to dager – som han sikkert brukte til å søke Faderens vilje i bønn – fikk han

kjennskap til den. Da handler han også med sikkerhet og er helt klar over veien han skal gå (v. 7 ff.).

V. 5–7. Bemerkningen i v. 5 om Jesu følelser for de tre søsknene i Betania – der Marta nevnes først – ser ut til å innlede det som fortelles i v. 6 f., og stille det i det rette lys. Til tross for den inderlige kjærligheten som bandt ham til dem, og som jo måtte vekke et levende ønske i ham om å kunne gripe inn med en gang, ble han enda to dager i Perea, fordi han i alle ting bøyde seg i sønnlig underkastelse under Faderens ledende hånd.

Først deretter oppfordrer han disiplene til å dra med ham tilbake til Judea (v. 7). Med uttrykket «Da først» har evangelisten villet antyde hvor lang ventetiden må ha virket for søstrene og kanskje også for Jesus selv.

At han nevner «Judea» og ikke «Betania» som målet for reisen, skal vel peke på den livsfaren han, menneskelig sett, utsatte seg for ved å dra til den landsdelen der hans bitreste fiender holdt til.

I alle fall viser oppfordringen til disiplene at han nå i troen er blitt helt viss på Guds vilje: Han skal nå, uten å frykte noen fare, gå i gang med det frelsende underet som han allerede i v. 4 visste at Faderen ville gjøre ved ham. Men dermed er det ikke sagt at han i øyeblikket visste det vi ser av det som følger: at Lasarus allerede var død, og at underet altså skulle være å vekke ham opp fra de døde.

> «[8]Disiplene sa til ham: Rabbi, nylig prøvde judeerne å steine deg, og du drar dit igjen? [9]Jesus svarte: Er det ikke tolv timer i en dag? Den som vandrer om dagen, snubler ikke, for han ser denne verdens lys. [10]Men den som vandrer om natten, han snubler, fordi lyset ikke er i ham. [11]Dette talte han. Deretter sier han til dem: Vår venn Lasarus er sovnet inn, men jeg går for å vekke ham. [12]Disiplene sa da til ham: Herre, hvis han er sovnet, da blir han frisk igjen. [13]Jesus hadde talt om hans død, men de tenkte at han talte om vanlig søvn. [14]Da sa Jesus rett ut til dem: Lasarus er død! [15]Og for deres skyld er jeg glad at jeg ikke var der, for at dere skal tro. Men la oss gå til ham! [16]Tomas, han som ble kalt tvilling, sa da til sine med-disipler: La oss gå med, også vi, så vi kan dø sammen med ham!»

V. 8–10. Det er forståelig at disiplene mener de må advare Jesus mot et nytt besøk i Judea ved å minne ham om den livsfaren han nylig hadde vært utsatt for i Jerusalem. Men Jesus beroliger dem (v. 9 f.) ved å si at

han er sikker på at han kan dra til Judea igjen uten fare. Det gjør han med et billedspråk som er lett å forstå.

Den naturlige dagen har sitt antall timer, fastsatt av naturens egen ordning. Om dagen kan en gå sin vei uten fare for å snuble og falle, fordi en ser «denne verdens lys», det vil si sollyset. Men den som vandrer om natten, når solen ikke skinner, kan ikke unngå å snuble. Øynene hans kan da ikke lenger ta imot sollyset, så han kan ikke se seg for og i tide oppdage eventuelle steiner på veien som han kan snuble i.

På samme måte har også Jesu liv og virketid en varighet som Gud har fastsatt. Så lenge denne tiden ennå ikke er ute, kan han uten fare gjøre det han etter Guds vink vet seg kalt til, men han kan ikke lenger virke når dødens natt kommer for ham (jf. utlegningen av 9,4).

Når Jesus her kaller sollyset «denne verdens» (det vil si den jordiske verdens) lys, kan en vel likevel se en antydning av at det for ham, som for alle troende, skinner enda en annen sol: et lys som hører til en annen, høyere verden, og som en alltid kan vandre trygt i (jf. Zahn).

Med dette åndelige sollyset kan det i så fall ikke være ment noe annet enn Guds vilje, som viser enhver hva han skal gjøre. Den som alltid har Gud og hans vilje for øye og lar seg lede av den, trenger aldri å frykte for å bli rammet av noen virkelig ulykke (jf. 1 Pet 3,13).

V. 11–13. Evangelisten markerer tydelig nok en kort pause med de innledende ordene i v. 11 («Dette talte han. Deretter sier han til dem»). Først etter den begynner Jesus igjen å tale om reisen han har i tankene, og oppgir grunnen til at han nå har bestemt seg for å dra til Judea. Beslutningen kommer av at han nettopp – antakelig i løpet av den korte pausen – på overnaturlig vis har fått vite at Lasarus i mellomtiden var død, og at det var Guds vilje at han skulle kalle ham tilbake til livet.

Når han nå forteller disiplene om Lasarus' død og om det han selv etter Guds vilje vil gjøre, bruker han en formildende vending som var vanlig både blant jøder og grekere: Lasarus er «sovnet inn». Det gjør han åpenbart med tanke på at han snart skal vekke ham opp (jf. min fortolkning av Matt 9,24).

«Vår venn», sier Jesus, for å oppmuntre disiplene til å bli med; han appellerer liksom til deres kjærlige medfølelse. Men disiplene hadde sikkert forstått Jesu ord i v. 4 enten slik at sykdommen ikke var farlig, eller slik at han hadde bestemt seg for å helbrede Lasarus ved et under.

Derfor er det forståelig at de misforsto det billedlige uttrykket Jesus brukte, slik vi ser av v. 12 f. De tok det slik at Lasarus hadde falt i en sunn, naturlig søvn, at sykdomskrisen altså var over, og at han sikkert ville bli frisk igjen av seg selv.

Men det de sier her, viser også at de fortsatt er redde for reisen til Judea, til tross for Jesu beroligende ord om dagens tolv timer. Derfor prøver de å holde ham tilbake ved å antyde at reisen nå likevel måtte regnes som overflødig. I iveren etter å få ham til å oppgi den farefulle reisen har de uten tvil ikke festet seg ved hans siste ord i v. 11 («men jeg går for å vekke ham»), for det ville jo være «urimelig å vekke noen av en slik søvn» (B. Weiss).

V. 14–16. Da Jesus så at disiplene hadde misforstått ordet hans, sier han dem «rett ut» (det vil si uten bilde) hvordan han hadde ment det. Men samtidig forklarer han dem (v. 15) hvorfor Gud har latt det komme så langt at Lasarus er død.

I v. 11 kalte Jesus Lasarus sin og disiplenes venn, og det viser at han nok selv følte smerte over hans død. Men for disiplenes skyld gleder han seg likevel over at han ikke hadde stått ved sykesengen. Hadde Gud styrt det slik at han hadde vært til stede, måtte han ha sett det som et vitnesbyrd om at det var Guds vilje at han skulle avverge Lasarus' død ved et helbredelsesunder.

Nå ser han derimot en tilskikkelse fra Gud i at han ikke hadde vært til stede, og at Lasarus var død – en tilskikkelse han ikke kan annet enn glede seg over for disiplenes skyld. Den gir ham nemlig anledning til å styrke troen deres ved å vekke opp den døde («for at dere skal tro»; jf. utlegningen av 2,11 om troen som et mål som de som allerede tror, alltid må strekke seg mot på ny, og som de bare nærmer seg trinn for trinn).

En slik styrking av troen deres hadde nettopp nå den største betydning. For Jesus visste sikkert at troen deres snart skulle bli satt på en hard prøve ved hans egen død, og at den bare med nød ville klare å bestå den.

Med et raskt, avbrytende «men» gjentar han så (v. 15b) oppfordringen til dem om «å følge ham dit hvor Lasarus' lik ventet på ham» (Bugge).

Likevel (v. 16) kan ikke Tomas se annet i denne reisen enn den sikre undergangen både for Mesteren selv og dermed også for disiplene

hans. Av oppfordringen forstår han at Jesus ikke lar seg holde tilbake fra å dra til Betania. Etter sitt temperament synes Tomas særlig å ha vært tilbøyelig til å gi seg over til tunge og mørke tanker. Til tross for sin vantro overfor Jesu ord i v. 9 f. erklærer han seg likevel rede til å gå i døden med Jesus og oppfordrer meddisiplene sine til det samme.

Her røper det seg «en viss dobbelthet i Tomas' karakter» (Schat Petersen), og som følge av det også i forholdet hans til Jesus: på den ene siden en dyp, inderlig kjærlighet til Jesu person, og på den andre siden likevel ennå så mye vantro overfor hans ord og hans visshet om at han i alt var ledet av Gud og hadde stadig og full adgang til Guds makt.

Uten tvil er det med tanke på denne egenarten i Tomas' åndelige vesen at evangelisten her oppgir betydningen av hans arameiske navn: «han som ble kalt tvilling», eller egentlig etter grunnteksten: «det er utlagt (oversatt til gresk) Didymus», et gresk navn som forekommer ofte og betyr «tvilling».

Merkelig nok finner vi den samme oversettelsen føyd til navnet Tomas også i 20,24, der det som her fortelles et trekk som vitner om hans sviktende tro (jf. også 21,2).

Noen fortolkere har ment at Tomas gikk under det greske navnet Didymus i de gresktalende hedningekristne kretsene, og at det er derfor evangelisten har føyd dette til. Men det taler avgjørende mot denne antakelsen at ikke engang apostellistene i Lukas' to skrifter antyder noe slikt. Da synes det ikke å finnes noen annen rimelig forklaring på tilføyelsen: Evangelisten har villet antyde for leserne at selve navnet denne disippelen bar, var et treffende uttrykk for hans doble karakter.

Muligens hadde han fått dette navnet (Tomas) fra omskjærelsen av fordi han virkelig var tvilling. At Jesus skulle ha gitt ham det, finnes det ingen antydning om.

7 b. Jesu møte med Marta og Maria (11,17–38)

«[17]Da nå Jesus kom fram, fant han at Lasarus allerede hadde ligget fire dager i graven. [18]Betania ligger nær ved Jerusalem, omtrent femten stadier borte. [19]Og mange av jødene var kommet til Marta og Maria for å trøste dem i sorgen over deres bror. [20]Da Marta nå fikk høre at Jesus kom, gikk hun for å møte ham. Men Maria satt

hjemme i huset. [21]Marta sa da til Jesus: Herre, hadde du vært her,
da var min bror ikke død! [22]Men også nå vet jeg at alt det du ber
Gud om, vil Gud gi deg. [23]Jesus sier til henne: Din bror skal stå opp!
[24]Marta sier til ham: Jeg vet at han skal stå opp i oppstandelsen på
den siste dag.»

V. 17–19. Evangelisten forteller ikke noe om Jesu reise til Betania. I v. 17 går han rett over til hvordan Jesus fant situasjonen da han var kommet til et sted like ved byen (jf. v. 30). Der fikk han vite at Lasarus allerede hadde ligget fire dager i graven. Avstanden mellom Betania og stedet i Perea der han hadde fått budskapet om Lasarus' sykdom, kan ikke angis nøyaktig, siden vi ikke vet nærmere hvor dette stedet lå; men i alle fall kan han godt ha nådd fram på to dager.

Hvis han etter de to dagene i Perea har brukt to dager på reisen, har det mest sannsynlig gått seks dager fra budbærerne dro fra Betania til Jesus kom dit. Og hvis de fire dagene er fulle dager, må Lasarus ha vært død allerede før budbærerne kom til Jesus, eller senest samtidig – forutsatt at Lasarus etter vanlig jødisk skikk ble begravet samme dag som han døde.

Men selv om Jesus bare har brukt én dag på reisen, kan de «fire dagene» her godt stemme, for en trenger ikke regne den første og den siste dagen som hele dager.

I v. 18 oppgir evangelisten hvor langt Betania lå fra Jerusalem («omtrent femten stadier», det vil si omkring 3 kilometer). Slik vil han åpenbart gjøre det forståelig for lesere som ikke var kjent på stedet, at så «mange av jødene» (fra Jerusalem) var kommet for å vise søstrene sin medfølelse (v. 19).

Med «jødene» må vi etter v. 18 tenke på folk fra Jerusalem. Men det trenger slett ikke å forstås spesielt om personer i øvrigheten, og heller ikke tas i betydningen jøder som var fiendtlig innstilt mot Jesus. Det rimeligste er vel at disse folkene fra Jerusalem her og i det følgende betegnes slik fordi de ikke hørte til Jesu disippelflokk.

V. 20–22. Fortolkerne gjør gjerne med rette oppmerksom på hvor godt det som fortelles om de to søstrene i v. 20, stemmer med bildet Luk 10,38 ff. gir av karakteren deres. Også her trer Marta fram som den egentlige vertinnen. Derfor kommer hun også i kontakt med folk utenfra og blir den første som får vite at Jesus er i nærheten av byen.

Den mer stille og innadvendte Maria satt derimot inne i huset, nedsunket i dyp sorg. Så snart Marta fikk beskjed om at Jesus kom, går hun for å møte ham, og i hastverket sier hun ikke noe om det til søsteren sin.

I ordene hun (v. 21) retter til ham, ligger det sikkert ingen bebreidelse; hun visste jo at broren allerede var død før Jesus kunne ha kommet. Med dette ordet gir hun snarere bare uttrykk for smerten over at Lasarus ikke slapp å dø, slik hun hadde håpet. I v. 32 sier Maria det samme klagende ordet, så vi har her åpenbart en gjenklang av det søstrene ofte hadde sagt til hverandre i disse første sorgdagene.

Men samtidig (v. 22) gir Marta uttrykk for sin tillitsfulle visshet om at hjelp ennå var mulig, og da naturligvis ved at Lasarus ble vakt opp fra de døde. Likevel uttaler hun ingen direkte bønn, ja, ikke engang noen forventning.

Jesu bud til henne i v. 4 måtte synes å gi henne rett til å håpe på en slik hjelp, og hun visste vel også at Jesus hadde gjort lignende gjerninger i Galilea. Direkte sier hun bare at hun er fullt overbevist om at Jesu bønn har ubegrenset kraft; men hva hun egentlig mener, går fram av ordene «også nå», det vil si selv nå, når Lasarus er død.

V. 23–24. Jesus har sikkert ment svaret sitt («Din bror skal stå opp») i samsvar med det han hadde sagt til disiplene i v. 11. Likevel lyder det ubestemt, for det kan i seg selv forstås på to måter: enten om en snarlig oppvekkelse av den døde, slik Marta håpet, eller om at han skal få del i den alminnelige oppstandelsen fra de døde på den siste dag. Den oppstandelsen var den gang allmenn folketro i Israel, selv om saddukeerne nektet den.

Uten tvil har Jesus med hensikt gitt svaret sitt denne ubestemte, dobbelttydige formen. Martas tro var hittil for sterkt knyttet til hennes personlige, i en viss forstand egoistiske interesse. Nå vil han lede den til å omfatte «det høyere som den gjerningen han nå vil gjøre, bare skal være et forbilde og pant på» (B. Weiss).

Men Marta oppfatter (v. 24) dette ordet hans som en avvisning av ønsket hennes, som om han bare ville trøste henne med at Lasarus skal stå opp på den siste dag. Hun føler seg åpenbart skuffet, selv om hun med gudhengiven ro finner seg i sin skjebne.

«[25]Jesus sa til henne: Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, skal leve om han enn dør. [26]Og hver den som lever og tror på

meg, skal aldri i evighet dø. Tror du dette? [27]Hun sier til ham: Ja, Herre! Jeg tror at du er Messias, Guds Sønn, han som skal komme til verden.»

Jesus kaller Marta tilbake fra tanken på den framtidige oppstandelsen til nåtiden og til det som er gitt med hans nærværende person. Ifølge grunnteksten har «Jeg» sterkt ettertrykk. Når det da heter: «Jeg er oppstandelsen» (nemlig den oppstandelsen Marta hadde talt om), ligger det to ting i dette, som Goebel med rette bemerker. For det første at det uten ham ikke ville bli noe av den ventede oppstandelsen fra de døde, fordi han selv og bare han er den som vekker opp de døde.

For det andre at oppstandelsen fra de døde ikke lenger bare er noe en venter på i framtiden, etter at han er kommet til verden. Den kan allerede sies å være nærværende i den forstand at han som skal vekke opp de døde, allerede er til stede.

Jesus nøyer seg imidlertid ikke med å kalle seg den som muligheten og garantien for den framtidige oppstandelsen er gitt i. Han føyer straks til at han i sin person er «livet». Hva slags liv som menes med det, går klart nok fram av det han sier i andre halvdel av v. 25 og i v. 26, og av tidligere utsagn i evangeliet vårt: det sanne og derfor også evige livet, som enhver som tror på ham, får del i allerede her i tiden, og som nettopp er forutsetningen for oppvekkelsen på den siste dag (jf. særlig 6,40).

Fordi Jesus er livet, gjelder det om den som tror på ham, at han «skal leve om han enn dør» (v. 25b). Det vil si at han skal fortsette å eie det sanne, åndelige livet han allerede har, til tross for den legemlige døden (jf. 6,58), fordi legemets død ikke kan tilintetgjøre det eller skade det på noen måte.

Og slik gjelder det da også (v. 26) om enhver som i sin levetid her på jorden kommer til tro på Jesus og blir i troen, at han «aldri i evighet skal dø» (jf. 8,51). Den legemlige døden, om den enn rammer ham, er altså ingen virkelig død for ham, nettopp fordi den ikke makter å tilintetgjøre eller skade livet hans i ordets høyere forstand.

Disse store sannhetene som han her holder fram, betyr uendelig mye mer enn spørsmålet om Lasarus enda en gang skal vende tilbake til livet på jorden (jf. Zahn), og Jesus vil åpenbart at Marta skal se den forestående oppvekkelsen av den døde i lyset av dem. Så legger han til

spørsmålet «Tror du dette?» og oppfordrer henne dermed til å ta dem personlig til seg.

Dette spørsmålet besvarer hun (v. 27) med et bestemt «Ja, Herre!». Dette ja begrunner hun ved å bekjenne det hun allerede tidligere var blitt overbevist om og fortsatt holdt fast ved («jeg tror», mer nøyaktig: «jeg har trodd og tror ennå»): at Jesus er «Messias, Guds Sønn, han som skal komme til verden».

Hvordan hun har ment «Guds Sønn», kan ikke sies sikkert. Mange fortolkere mener at uttrykket her bare skal forstås som ensbetydende med «Messias». Men det ligger vel minst like nær å anta at hun har villet betegne ham som en person som på en enestående måte har sitt opphav i Gud, og som nettopp derfor også kan være og er Messias – uten at en derfor trenger å tilskrive henne den fulle kristne erkjennelsen av Jesu person som den underfulle foreningen av guddommelig og menneskelig natur (jf. utlegningen av 1,49 og min fortolkning av Matt 16,16).

Og når hun føyer til «han som skal komme til verden», må dette uttrykket åpenbart forstås som i 6,14 (jf. Matt 11,3), altså om den som alle troende israelitter ventet skulle komme til (det vil si tre fram i) verden, i samsvar med løftene.

Som allerede nevnt avla Marta bekjennelsen til Jesus som Messias, Guds Sønn, for å begrunne sitt ja. Han hadde spurt om hun trodde at han er livet, og at enhver som tror på ham, har et udødelig liv.

Meningen hennes er da denne: Hun har allerede fra før trodd og tror fortsatt fullt og fast på Jesus som Messias, Guds Sønn, som i samsvar med løftene er kommet til verden for å virkeliggjøre Guds frelsesråd for den slekten som er hjemfallen til døden. Nettopp derfor kan hun nå heller ikke annet enn også tro det han har sagt: at de som tror på ham, har del i et evig, uoppløselig liv, grunnet i ham.

Ennå hadde Jesus imidlertid ikke fortalt henne hva han hadde i sinne å gjøre med hennes avdøde bror. Ut fra det som fortelles om henne i v. 39, har hun sikkert forstått ordet hans i v. 25 f. slik at hun skulle slå seg til ro med en trøstende visshet: Selv om Lasarus var død, eide han et udødelig liv, som skulle føres fram til sin fullendelse ved hans framtidige oppstandelse fra de døde.

Men Jesu ord hadde likevel lagt et spirefrø ned i sjelen hennes. Da hun like etter fikk ønsket sitt oppfylt og Lasarus ble vakt opp, ble der-

for også troen hennes på Jesus som oppstandelsen og livet fordypet og mektig styrket.

> «[28]Da hun hadde sagt dette, gikk hun og kalte i stillhet på sin søster Maria, og sa: Mesteren er her og kaller på deg. [29]Da hun hørte det, sto hun fort opp og gikk til ham. [30]Jesus var ennå ikke kommet inn i landsbyen, men var på det stedet hvor Marta hadde møtt ham. [31]Da nå de jødene som var hjemme hos Maria for å trøste henne, så at hun brått reiste seg og gikk ut, fulgte de etter. De tenkte at hun ville gå til graven for å gråte der. [32]Da Maria kom dit hvor Jesus var, og fikk se ham, falt hun ned for hans føtter og sa til ham: Herre, hadde du vært her, da var min bror ikke død!»

V. 28–32. Det sies ikke at Marta sa noe mer etter Jesu spørsmål i v. 26. Derfor kan en kanskje anta at hennes sorgtunge sinn har funnet ro og trøst i tanken på at den kjære avdøde hørte til dem som ved troen på Jesus hadde vunnet det sanne livet, og som derfor også ved ham en gang skulle nå fram til en salig oppstandelse.

I alle fall gikk hun nå tilbake til huset for å hente søsteren ut til Jesus. Det hadde han åpenbart selv bedt henne om, siden hun sier til henne: «Mesteren er her og kaller på deg.» Når det heter at hun kalte på henne «i stillhet» (egentlig «hemmelig», «i lønndom»), menes det vel at hun hvisket ordene i øret hennes, for at også Maria skulle få anledning til å tale med Jesus uforstyrret av de mange gjestene.

Maria (v. 29) forstår straks hvem Marta mener med «Mesteren», og står fort opp for å gå ut til ham. Han var (v. 30) ennå ikke kommet inn i byen, men oppholdt seg fortsatt på stedet der Marta hadde møtt ham.

Rimelig nok har en spurt hvorfor Jesus ikke fulgte med Marta hjem, men om det sier evangelisten ingenting. Grunnen kan i alle fall ikke ha vært at graven lå i nærheten av stedet der han var, for i v. 34 spør han selv hvor graven er. Antakelig ville han ikke ha uvedkommende til stede når han møtte Maria.

Men dette ønsket fikk han ikke oppfylt, for gjestene fra Jerusalem fulgte med Maria straks de så at hun gikk (v. 31). De trodde at hun gikk til graven for å gråte der, og at de burde være til stede der også for å trøste henne.

Da hun så (v. 32) kom dit hvor Jesus var, og fikk se ham, synker hun ned ved føttene hans – et trekk som er typisk for karakteren hennes. I sorgen får hun ikke sagt annet enn de samme ordene som Marta

hadde hilst ham med (jf. utlegningen av v. 21). Det ser ut til at det ikke ble sagt mer mellom dem, vel fordi de mange jødene som var til stede, gjorde det umulig.

> «[33]Da nå Jesus så henne gråte, og så de jødene gråte som var kommet sammen med henne, ble han opprørt i sin ånd og rystet. [34]Og han sa: Hvor har dere lagt ham? De sier til ham: Herre, kom og se! [35]Jesus gråt. [36]Jødene sa da: Se hvor han elsket ham! [37]Men noen av dem sa: Kunne ikke han som har åpnet den blindes øyne, også ha gjort det slik at denne mannen ikke var død? [38]Jesus ble da igjen opprørt i sitt indre. Han kom til graven. Det var en hule, og en stein lå foran den.»

V. 33–34. Synet av tårene til Maria og jødene som fulgte henne, gjorde et sterkt inntrykk på Jesus og vakte en heftig sinnsbevegelse i ham. Det har i tidens løp vært mange ulike meninger om hvordan denne sinnsbevegelsen nærmere skal forstås, og det lar seg neppe avgjøre sikkert. Når det i bibeloversettelsen heter at han «ble opprørt» (i sin ånd), menes det åpenbart en høy grad av vrede (harme). Det greske verbet betyr da også ofte å vredes, harmes (riktignok mest om ytringer av vreden eller uviljen).

Det er likevel et spørsmål om denne oppfatningen treffer evangelistens mening. Allerede tilføyelsen «i sin ånd» synes ikke å tale for en slik forståelse, for det kan slett ikke tenkes noen vrede som ikke har sitt sete i menneskets ånd eller i dets indre (jf. også v. 38, der den eldre bibeloversettelsen har «i sin sjel»,[27] mens det i grunnteksten egentlig heter «i (eller hos) seg selv», det vil si i sitt indre).

En annen vanskelighet ved denne oppfatningen er at en ikke får noe helt tilfredsstillende svar på hva eller hvem Jesu vrede var rettet mot, med andre ord hva eller hvem han harmet seg over. Her blir synet av gråten til dem som var til stede, framstilt som anledningen til det som foregikk i Jesu indre. Derfor kunne det til en viss grad synes nærliggende å anta, som flere har ment, at harmen hans var rettet mot dødens makt, som hadde voldt all denne jammeren i familien som sto ham så nær.

Det er derimot atskillig mindre nærliggende når andre har tenkt seg at Jesus harmet seg over døden som syndens lønn, eller over dje-

[27] NB har «i sitt indre».

velen som den som har «dødens velde», eller over jødenes vantro og så videre.

Men alle disse antakelsene har det utilfredsstillende ved seg at teksten selv ikke gir noe holdepunkt for dem. Slik sett er det nok bedre å anta, med flere nyere fortolkere, at grunnen til Jesu harme var noe ved selve den alminnelige gråten.

De fleste av disse fortolkerne går ut fra at jødene som omtales her, var fiendtlig innstilt mot Jesus og derfor umulig i sannhet kunne være Marias venner. Derfor hevder de at gråten deres ikke kunne være uttrykk for virkelig medfølelse. I motsetning til Marias inderlige sorg stempler de den som hyklersk («krokodilletårer»): tårer presset fram av øynene deres fordi seremonien krevde at det nå skulle gråtes.

Men heller ikke denne oppfatningen går naturlig fram av teksten slik den lyder. Den lar seg tvert imot ikke forene med at det samme ordet er brukt både om jødenes og om Marias gråt, og at det ikke bare er synet av jødenes gråt, men også av hennes, som her blir framstilt som anledningen til det som foregikk i Jesu indre.

Uttrykket i grunnteksten gjengis vanligvis med «ble harm» (i bibeloversettelsen med «ble opprørt»). Atskillig mer nærliggende synes det å være å anta med Goebel at det her i hovedsak skal forstås slik det er brukt noen steder i de synoptiske evangeliene (Matt 9,30; Mark 1,43; 14,5). Foruten her og i v. 38 er dette de eneste stedene i Det nye testamente der uttrykket forekommer.

På disse tre synoptiske stedene er det i den eldre bibeloversettelsen gjengitt med «tale strengt til».[28] Det stemmer med at uttrykket egentlig betegner den hørbare ytringen av vreden (nærmest om sinte dyrs brumming, brøling, fnysing og lignende), og at det derfor om mennesker også kan bety å fare løs på en i vred tone, skjenne, tale strengt til.

På vårt sted kan meningen da godt være at Jesus i indre harme vendte seg mot selve gråten, som fra Maria hadde smittet over på dem som fulgte henne, og som nå med sin smittende kraft også trengte inn i hans eget følsomme sinn. Med andre ord: Ved en indre, streng tiltale til seg selv verget han seg mot den smittende kraften i den alminnelige gråten, så den ikke skulle rive ham selv med.

[28] NB har «talte strengt til» i Matt 9,30 og Mark 1,43, men «skjente på» i Mark 14,5.

Det evangelisten føyer til like etter, passer også utmerket til denne forståelsen: «og rystet (ristet) seg». Slik heter det nemlig egentlig i grunnteksten, og ikke «og (ble) rystet», slik bibeloversettelsen gjengir det.

At evangelisten har kunnet fortelle om det som foregikk i Jesu indre, forutsetter at det indre forløpet må ha gitt seg til kjenne på en synlig måte, om ikke i hørbare ord. Og det kan godt være dette evangelisten har villet uttrykke med «og han rystet seg». Uttrykket kan nemlig naturlig forstås som betegnelse for en spontan bevegelse av kroppen, som viste at Jesus i sitt indre tok seg sammen mot smitten som trengte inn fra gråten omkring ham: Både innvortes og utvortes ristet han gråtens makt av seg.

Foretrekker en derimot en av de andre fortolkningene som er nevnt her, av «ble opprørt», er det vel mest naturlig å forstå «rystet seg» slik: Både i sitt indre og utvortes (med kroppen) ristet han liksom harmen av seg for å være rustet innvortes til det store verket han var kommet for å gjøre. I alle fall synes denne oppfatningen best å stemme med at han nå (v. 34) med én gang spør søstrene hvor de har lagt ham (det vil si hvor graven hans er).

Men det plutselige spørsmålet stemmer like godt, eller kanskje enda bedre, med Goebels fortolkning av v. 33. Med Goebel kan en nemlig svært naturlig forstå spørsmålet slik at det kaster lys over hvorfor Jesus verget seg mot gråten: Det var nå ikke hans sak å gråte med de gråtende, men å handle uten å nøle. Derfor måtte han ha hele sin viljekraft samlet og ikke la seg oppholde på veien ved å gi etter for bløte stemninger.

Med dette korte spørsmålet avbryter han så hele opptrinnet med klage og gråt. Det betyr i hovedsak det samme som den raskt avbrytende oppfordringen han rettet til disiplene i v. 15, da han skulle legge ut på reisen som skulle føre ham til Lasarus' grav: «Men la oss gå til ham!»

V. 35–37. Søstrenes svar på Jesu spørsmål (v. 34b: «Herre, kom og se!») vekker hans medfølelse med sorgen deres: «Jesus gråt». Med denne korte setningen, som er blitt gjort til et eget vers (det korteste verset i Det nye testamente), har evangelisten åpenbart villet få leseren til å kjenne hvor gripende Jesu gråt virket på dem som var til stede.

Her må vi likevel legge merke til at det er brukt et annet ord for «å gråte» enn i v. 33, nemlig et ord som nærmest betyr å felle tårer, og som her åpenbart betegner den stille, vemodige gråten (til forskjell fra den sterke, hørbare gråten som var uttrykt med det greske ordet i v. 33).

Hans ekte menneskelige medfølelse med søstrene i sorgen deres var så inderlig at det kom tårer i øynene hans da han nå skulle gå til graven (eller kanskje allerede var på vei dit), og de rant stille nedover kinnene.

Synet av disse tårene gjorde (v. 36) et slikt inntrykk på jødene som var til stede (det vil si på de fleste av dem; jf. v. 37), at de så dem som et vitnesbyrd om hans store kjærlighet til Lasarus. Men noen av dem forherdet seg også mot dette synet (v. 37). De kunne ikke la være å gi hånlig uttrykk for tvil om at tårene hans virkelig skulle forstås slik: Han som hadde åpnet den blindes øyne, måtte vel også ha kunnet helbrede Lasarus, hvis han virkelig hadde villet.

Det ser ut til at de som talte slik, må ha visst om budet søstrene hadde sendt Jesus (v. 3), men ikke at budskapet om Lasarus' sykdom nådde Jesus først da det var for sent for ham å komme til Betania før Lasarus døde. I alle fall drar disse folkene Jesu kjærlighet og gode vilje i tvil, og tårene hans framstår altså for dem som hyklerske.

V. 38. Her har vi i grunnteksten det samme greske ordet for «å bli opprørt» som i v. 33. Hvis det ikke var føyd til «i sitt indre» (egentlig «i seg selv», i den eldre bibeloversettelsen «i sin sjel»), kunne det her i og for seg ha ligget nær å forstå uttrykket slik at Jesus igjen harmet seg over dødens makt, eller at han igjen ble harm over sinnelaget som ordene til jødene i v. 37 hadde vist.

Men Goebels oppfatning av uttrykket synes å passe bedre inn i sammenhengen. Da blir meningen at hånen fra disse jødene bare styrket Jesus i beslutningen om ikke å la noe hindre ham i straks å åpenbare den fullmakten Gud hadde gitt ham til å vekke opp Lasarus.

Medlidenheten og smerten han hadde vist i tårene, kunne bli en fristelse for ham til å gi seg over til den sorgfylte stemningen. Denne fristelsen overvant han ved igjen å verge seg mot den i sitt indre, og så trer han fram til graven – ikke som en gråtende, overmannet av situasjonen, men som herre over den, med seg selv fullstendig i sin makt.

Når evangelisten her også føyer til at graven var en «hule», vil det vel si at det var en klippegrav, enten den var hugget ned i en klippe eller vannrett inn i en klippe (jf. min fortolkning av Matt 27,60). I Israels land brukte en begge slags graver, og hva slags grav det er tale om her, kan ikke avgjøres sikkert; men av v. 43 får en nærmest inntrykk av at det er en grav hugget vannrett inn i klippen.

I den eldre bibeloversettelsen heter det riktignok til slutt at det lå en stein «over» graven;[29] men preposisjonen i grunnteksten her kan like godt bety «foran» som «over», så denne siste setningen i verset gir ikke grunnlag for noen sikker slutning.

7 c. Lasarus blir vekket opp (11,39–44)

«[39]Jesus sier: Ta steinen bort! Marta, den dødes søster, sier til ham: Herre, han stinker allerede, for han har ligget der fire dager. [40]Jesus sier til henne: Sa jeg deg ikke at dersom du tror, skal du se Guds herlighet? [41]De tok da steinen bort. Jesus løftet sine øyne mot himmelen og sa: Far, jeg takker deg fordi du har hørt meg. [42]Jeg visste jo at du alltid hører meg, men for folkets skyld som står omkring meg, sa jeg det, for at de skal tro at du har sendt meg. [43]Og da han hadde sagt dette, ropte han med høy røst: Lasarus, kom ut! [44]Da kom den døde ut, ombundet med liksvøp på føtter og hender, og om hans ansikt var bundet en svetteduk. Jesus sier til dem: Løs ham og la ham gå!»

V. 39–40. Når Jesus sier at steinen skal tas bort, kommer Marta med en innvending. Hun blir her uttrykkelig kalt «den dødes søster», og det antyder tydelig at det var den søsterlige omsorgen for den avdøde som drev henne.

Hun gruer seg for at den kjære brorens lik, som hun regner med allerede har begynt å gå i forråtnelse, skal bli utsatt for blikkene til dem som står der. Derfor sier hun: «Han stinker allerede.» Det kommer neppe av at hun selv har merket noen slik lukt. Begrunnelsen hun legger til – «for han har ligget der fire dager» – tyder i alle fall mest naturlig på at hun bare har sluttet seg til at oppløsningen allerede var begynt.

Flere fortolkere har med rette påpekt at vi ikke kan slutte av dette – slik andre har ment – at den vanlige balsameringen ikke hadde funnet

[29]NB har «foran den».

sted. Den jødiske balsameringen besto nemlig bare i at liket ble salvet med kostbar olje og så viklet inn i velluktende krydder. Det forsinket nok forråtnelsen, men hindret den ikke, så den godt kunne være begynt når liket hadde ligget fire dager i graven.

Ellers røper disse ordene at Marta helt har gitt opp håpet om å få broren kalt tilbake til livet; ja, det er som om hun til og med holder på å miste tilliten til Jesu makt. Derfor retter Jesus i v. 40 en alvorlig bebreidelse til henne, men i en mild form.

Her må vi særlig spørre hvilket tidligere ord Jesus sikter til. I samtalen hans med Marta i v. 21–27 er det ikke noe som minner det minste om det som sies her, bortsett fra vilkåret «dersom du tror». Vi må derfor sikkert anta at det er ordet sitt i v. 4 Jesus har i tankene. Bare der finner vi noe som svarer til uttrykket «Guds herlighet», som har ettertrykket i vårt vers, men som ikke forekommer i v. 21–27.

Riktignok var ordet i v. 4 ikke rettet bare til Marta. Men det er lett å forstå at Jesus her regner det som sagt til henne, for det var nettopp hennes vantro han måtte imøtegå.

Trosvilkåret måtte selvsagt være godt kjent for Marta. Så nær som hun sto Jesus, måtte hun være helt fortrolig med det særegne i læren hans, og like før (v. 25 f.) hadde han nettopp framholdt troen for henne som det uomgjengelige vilkåret for å få del i den guddommelige frelsen. Overalt er det jo bare den troende som får se Guds og hans Sønns herlighet slik den åpenbarer seg i Jesu gjerninger (jf. 2,11). Med «Guds herlighet» må vi her særlig tenke på at Guds makt blir åpenbart (jf. min fortolkning av Rom 6,4).

V. 41–42. Marta holder ikke fast på innvendingen sin, men bøyer seg lydig under Jesu tilrettevisning. Så ble steinen tatt bort. Men før Jesus går i gang med å gjøre underet, løfter han sine øyne i bønn mot himmelen (jf. 17,1).

Han ber likevel ikke Faderen om noe nå; han takker ham for at bønnen allerede er hørt. Av dette ser vi at Jesus hadde bedt Gud om fullmakt til å vekke opp Lasarus. Det må han ha gjort like før han i v. 11 med full bestemthet sa til disiplene at han gikk for å vekke Lasarus av søvnen, og allerede den gang må han også ha fått visshet om at Faderen hørte ham.

Takken for denne bønnhørelsen uttaler han her med hørbare ord, og det gjør han – som han selv sier etterpå – av hensyn til folket som

sto omkring. Han vil altså at alle skal høre og forstå at den gjerningen han sto i begrep med å gjøre, må ses som en bønnhørelse.

Men for at de ikke skal tro at han hittil har vært i tvil om Gud ville høre bønnen hans, sier han også (v. 42) at han selv – «jeg» er sterkt betont i grunnteksten – allerede den gang, ja før han ba til Faderen, var seg fullt bevisst at Faderen alltid hører ham når han ber om noe. Det heter «jeg visste», ikke «jeg vet».

Likevel er dette utsagnet tydeligvis bare en overgang og innledning til det neste, der hovedtonen ligger. Meningen er altså: Når han takket med hørbare ord og ikke bare i sitt hjerte, var det ikke fordi han selv på noen måte hadde vært i tvil om at Gud ville høre ham denne gangen. Han «sa det» – det vil si: han uttalte takken med hørbare ord – snarere for folkets skyld som sto omkring. De skulle se en gjerning av Gud i det han straks skulle gjøre, og slik komme til tro på ham som Guds utsending.

V. 43–44. Merkelig nok har fortolkerne vært uenige om det er Jesu rop som vekker Lasarus opp fra de døde, eller om ropet bare kaller ham ut av graven etter at Gud allerede har vekket ham opp. Hvordan evangelisten har ment det, går klart nok fram av at han i v. 11 lot Jesus si at han hadde bestemt seg for å dra til Betania for å vekke Lasarus av dødssøvnen. Uten tvil er det Jesu rop her som kaller Lasarus tilbake til livet.

At Jesus roper med høy røst, kommer sikkert av at han vil «at det skal høres av alle som er til stede, så enhver tvil om sammenhengen – at det er Jesus som her bryter dødssøvnen – skal være utelukket» (Bugge).

V. 44 skildrer svært levende hvordan han som var vekket opp fra de døde, kom ut av graven, fremdeles iført liksvøpet – egentlig «bundet» eller viklet inn med bind om hender og føtter – og med ansiktet innhyllet i en svetteduk. Så ber Jesus dem som sto der – de var vel lammet av forundring blandet med skrekk – om å løse Lasarus fra bindene, så han kunne bevege seg fritt.

7 d. Underets umiddelbare følger (11,45–57)

«[45]Mange av jødene, som var kommet til Maria og hadde sett det han gjorde, trodde da på ham. [46]Men noen av dem gikk av sted til fariseerne og sa til dem hva Jesus hadde gjort. [47]Yppersteprestene

og fariseerne kalte da Rådet sammen og sa: Hva skal vi gjøre? For denne mannen gjør mange tegn. [48]Lar vi ham holde på slik, vil alle tro på ham. Så kommer romerne og tar både vårt hellige sted og vårt folk. [49]Men en av dem, Kaifas, han som var yppersteprest dette året, sa til dem: Dere forstår ingenting! [50]Dere tenker heller ikke på at det er til gagn for dere at ett menneske dør for folket, og ikke hele folket går til grunne. [51]Dette sa han ikke av seg selv, men da han var yppersteprest dette året, talte han profetisk om at Jesus skulle dø for folket, [52]og ikke bare for folket, men også for å samle til ett de Guds barn som er spredt omkring. [53]Fra den dagen la de planer om å drepe ham. [54]Derfor gikk ikke Jesus lenger åpenlyst omkring blant judeerne. Han dro bort derfra til et sted nær ørkenen, til en by som heter Efra'im. Der holdt han til med disiplene sine.»

V. 45–46. Den første virkningen av underet var at alle de mange jødene fra Jerusalem som var til stede, «trodde på» Jesus. Det vil si at de ble overbevist om at han var Messias; men det sies ikke noe om hvor ekte denne troen var (jf. 2,23 f.). Vi må nemlig legge merke til at relativpronomenet «som» i v. 45 i grunnteksten ikke viser tilbake til «jødene», men til «mange». Vi kunne derfor gjengi tanken slik: «mange av jødene, nemlig de som var kommet til Maria» og så videre.

I v. 46 fortelles det så at noen av disse mange jødene, som ikke lenger kunne annet enn anerkjenne Jesus som Messias, gikk av sted fra Betania til fariseerne – det vil si til noen fra dette partiet som de kjente – og fortalte dem hva Jesus hadde gjort. Hvorfor de gjorde dette, sies ikke. Men det nærmeste er vel å anta at de håpet å få fariseerne til å oppgi sin fiendtlige holdning til Jesus, eller til å tro på ham som Messias.

Det er svært påfallende at de fleste fortolkere i disse to versene skjelner mellom to grupper blant jødene som var kommet til Maria. Mange av dem trodde på Jesus (v. 45), mener de, men noen (v. 46) forble vantro. Disse skal så i fiendtlig hensikt ha angitt ham for fariseerne som et farlig menneske, eller – etter enkelte fortolkeres syn – bare fortalt fariseerne hva Jesus hadde gjort, for å høre hva de mente om det som hadde hendt.

Hadde det vært evangelistens tanke, måtte han i v. 45 ha skrevet: «Mange av de jødene som var kommet til Maria …, trodde på ham.» Men slik står det ikke.

V. 47–48. Fariseerne hadde fått melding om at Lasarus var vekket opp (v. 46), og de har altså gitt beskjed om dette til yppersteprestene. Derfor kalte yppersteprestene og fariseerne sammen til et møte i Rådet. Yppersteprestene er nevnt først fordi det bare var de som kunne kalle Rådet sammen. Men ved siden av dem nevnes også fariseerne, tydeligvis fordi det var de som fikk yppersteprestene til å kalle inn til møtet; de mente at øvrigheten måtte gripe inn.

Subjektet for det følgende «og sa» er uten tvil yppersteprestene, selv om det selvsagt bare var noen av dem som uttalte seg slik det her blir gjengitt. I stedet for «Hva skal vi gjøre?» står det i grunnteksten egentlig «Hva gjør vi?». Det uttrykker at det står fast for dem at noe må gjøres med det samme. De må innrømme at Jesus gjør mange tegn, samtidig som de viser sin dype forakt for ham ved å kalle ham «denne mannen». Men nettopp fordi han gjør disse mange tegnene, må de nå gjøre noe.

Lar de ham (v. 48) holde på «slik» – det vil si uhindret som hittil, uten å gripe inn – da vil «alle», det er folket i det store og hele, tro på ham. Følgen av det vil igjen bli et alminnelig nasjonalt opprør mot romerveldet, og romerne vil da «komme og ta både vårt sted og vårt folk».[30] Ifølge grunnteksten betyr «ta» her «ta fra oss». Pronomenet «vårt» er svært sterkt betont i motsetning til romerne: det stedet og det folket som nå er vår eiendom.

Med «stedet» må vi her sikkert forstå Jerusalem, som var setet og grunnvollen for deres herredømme. Når romerne tar fra dem «stedet», vil de også ta fra dem «folket», det vil si gjøre slutt på deres herredømme over folket. Rådsherrene føler seg ennå som herrer over land og folk, men de frykter at romerne i så fall vil frata folket den resten av selvstyre det hadde fått beholde, og dermed knuse Rådets maktstilling. Det er altså en rent egoistisk interesse som dikterer ordene deres.

Men de vet ikke hva de skal gripe til for å avverge den faren som etter deres mening truer. Én av dem vet likevel råd, nemlig ypperstepresten Kaifas, som de neste versene forteller.

V. 49–50. Fra kritisk hold har det gjerne vært hevdet at evangelisten gjør en historisk feil når han sier om Kaifas at han «var

[30] NB har «vårt hellige sted».

yppersteprest dette året»: Han skulle dermed røpe at han trodde ypperstepresteembetet skiftet innehaver hvert år, og en slik feil kan umulig tilskrives en jøde fra Israels land som apostelen Johannes.

Ved nærmere ettersyn viser påstanden seg imidlertid å være uholdbar. Det er ikke bare her i v. 49 at evangelisten føyer dette til når han omtaler Kaifas; han gjentar det to steder til (11,51 og 18,13). Da kan det ikke ha vært meningen hans bare å gi en enkel historisk opplysning.

Han har snarere funnet det forholdet han peker på, særlig betydningsfullt. Han må derfor ha villet rette leserens oppmerksomhet mot en virkelig merkverdig omstendighet, som han så som en særlig guddommelig styrelse: Kaifas var yppersteprest og skulle altså bære fram det store forsoningsofferet nettopp i det året da Jesus som den sanne yppersteprest skulle bære fram det sanne forsoningsofferet i og ved sin død. Og det var nettopp han – Kaifas – som med forslaget sitt i Rådet kom til å føre Jesus i døden.

Denne mannen (v. 50) tiltaler kollegene sine med et sterkt betont og foraktelig «dere». Først bebreider han dem for at de «forstår ingenting» – det vil si at de mangler innsikt i hvordan tingene står – fordi de har spurt «Hva gjør vi?» (v. 47). Så oppfordrer han dem til å overveie om det ikke er langt bedre for dem at ett menneske blir ofret til beste for folket, enn at hele folket går til grunne.

Det sier seg selv at det er Jesus han mener med dette «ene mennesket». Han foreslår altså for Rådet at det rett og slett skal vedta å drepe Jesus for å redde folket fra undergang.

V. 51–52. Med bemerkningen han skyter inn her, kan evangelisten selvsagt ikke ha villet nekte for at forslaget var et uttrykk for Kaifas' egen tanke, og at han i så måte nok «sa det av seg selv». Evangelisten mener tydeligvis at Gud ved sin Ånd virket slik på Kaifas – uten at han selv var klar over det – at han kom til å gi tanken sin nettopp dette uttrykket.

«Talte profetisk» heter i grunnteksten egentlig «profeterte», det vil si: han talte ut fra en inngivelse av Guds Ånd, og altså som en som ikke bare uttalte sine egne tanker, men også var et redskap for Gud.

Når evangelisten fører denne profetien av Kaifas tilbake til at han var yppersteprest det året, kan meningen bare være denne: Etter Guds styrelse måtte nettopp den som da hadde ypperstepresteembe-

tet, uttale ord som han nok mente i en egennyttig og verdslig politikks ånd, men som skulle bli oppfylt i en helt annen forstand.

Vi merker oss at det her ikke bare heter «da han var yppersteprest», men «da han var yppersteprest dette året». Etter evangelistens mening var det altså ikke Kaifas' stilling som yppersteprest i seg selv som fikk ham til å tale profetiske ord. Grunnen var snarere at det var han som det året «skulle gjøre noe som var en forbilledlig og altså også profetisk framstilling av det som er blitt virket ved Jesu død» (Zahn).

Kaifas' ord var en profeti om at Jesus etter Guds rådslutning skulle dø til beste for Israel. Men evangelisten vet at hans død ikke bare skulle komme dette folket til gode. Derfor legger han til det vi leser i v. 52: Et videre formål med Jesu død var at han også skulle «samle til ett de Guds barn som er spredt omkring».

Med dette må vi forstå de menneskene utenfor Israel som var mottakelige for frelsen, altså de hedningene som Jesus i 10,16 hadde kalt «andre får, som ikke hører til i denne innhegningen». At de er «spredt omkring», betyr at de lever rundt omkring i den hedenske verden, uten innbyrdes samhold.

Når evangelisten kaller dem «Guds barn», er det ut fra hans egne ord i prologen (1,12 f.) sikkert en betegnelse som foregriper det som skal komme. De kalles altså ikke slik fordi de allerede er Guds barn, men fordi de sikkert vil bli det når evangeliet når dem. At Jesus skal «samle dem til ett», er selvsagt ikke ment om et sted, men åndelig: De skal samles til en åndelig enhet i og ved den felles troen på ham og den felles delaktigheten i hans Ånd.

Når Jesu død her blir framstilt som vilkåret for at de mottakelige hedningene blir samlet, er tanken selvsagt den samme som i 10,16 (jf. også 12,32): Hans død er her først og fremst tenkt som den nødvendige forutsetningen for at han kan utvide sitt arbeid for menneskenes frelse også til hedningene (jf. 12,24).

V. 53–54. Som det går fram av v. 53, ble Kaifas' forslag vedtatt av Rådet, så rådsherrene «fra den dagen la planer om å drepe» Jesus. Det vil si at de i dagene som fulgte, rådslo om hvordan de best kunne sette beslutningen sin ut i livet. På en eller annen måte må Jesus ha fått nyss om dette, siden det heter i v. 54 at han «derfor ikke lenger gikk åpenlyst omkring blant judeerne».

Han trakk seg tilbake til «et sted nær ørkenen», det er Judeaørkenen, et område på vestsiden av Dødehavet som strekker seg opp mot Jeriko. Der kunne han lettest unndra seg dem som eventuelt ville ham til livs. Byen Efra'im som nevnes her, er kanskje den samme som Josefus omtaler et sted; etter hans opplysning lå den i nærheten av Betel, altså nord for Jeriko.

> «[55]Men jødenes påske var nå nær, og mange dro fra landet opp til Jerusalem før påsken for å rense seg. [56]De lette da etter Jesus, og talte seg imellom mens de sto i templet: Hva mener dere? Kommer han ikke til høytiden? [57]Men yppersteprestene og fariseerne hadde gitt befaling om at dersom noen fikk vite hvor han var, da skulle han melde fra om det, så de kunne gripe ham.»

V. 55–57. I mellomtiden nærmet påskefesten seg. Derfor dro mange «fra landet» opp til Jerusalem allerede før festen begynte, «for å rense seg». «Fra landet» betyr fra provinsen i motsetning til hovedstaden, altså ikke særskilt fra traktene omkring Efra'im, selv om vel noen også kom derfra. Festpilegrimene måtte nemlig være rituelt rene for å kunne være med i festen, og hvis de var blitt urene etter loven, måtte de gjennomgå de renselsene som loven foreskrev (jf. 2 Krøn 30,17 ff.; 4 Mos 9,10).

Som vi ser av v. 56, var det blant disse menneskene en god del spenning om Jesus ville våge å komme til høytiden. De lette etter ham i tempelforgårdene og ga hverandre uttrykk for sterk tvil om at han ville komme, tydeligvis fordi de visste at livet hans var truet. For at leseren skal forstå situasjonen bedre, legger evangelisten så i v. 57 til at Rådet allerede hadde gitt befaling om at dersom noen visste hvor han var, skulle han melde fra om det, så de kunne få ham arrestert.

8. Fra den siste uken før påske (12,1–36)

Alle de tre hendelsene som fortelles i dette avsnittet, «forbereder på Jesu forestående død og viser hvordan han med full bevissthet frivillig gikk den i møte» (Keil).

8 a. Salvingen i Betania (12,1–8)

> «[1]Seks dager før påske kom så Jesus til Betania, der Lasarus bodde, han som Jesus hadde reist opp fra de døde. [2]Der holdt de et festmåltid for ham. Marta vartet opp, og Lasarus var en av dem som lå til

bords sammen med ham. [3]Maria tok da et pund ekte, meget kostbar nardus-salve og salvet Jesu føtter, og hun tørket hans føtter med sitt hår. Og huset ble fylt av salvens duft. [4]Da sier Judas Iskariot, en av disiplene hans, han som skulle komme til å forråde ham: [5]Hvorfor ble ikke denne salven solgt for tre hundre denarer og pengene gitt til de fattige? [6]Men dette sa han, ikke fordi de fattige lå ham på hjertet, men fordi han var en tyv. Det var han som hadde kassen, og han tok av det som ble lagt i den. [7]Jesus sa da: La henne være! Hun har gjemt den til dagen for gravferden min! [8]For de fattige har dere alltid hos dere, men meg har dere ikke alltid.»

V. 1. Etter avbrytelsen i 11,55–57 vender evangelisten her tilbake til hovedpersonen i fortellingen. Han forteller at Jesus, som hadde oppholdt seg en tid i Efra'im, kom til Betania seks dager før påske. Når de i det greske språkområdet anga tid på denne måten – så og så mange dager før en bestemt dag – regnet de ikke med den dagen de telte tilbake fra. Og påsken i ordets egentlige og snevrere betydning falt på den 14. nisan. Med «seks dager før påske» må vi derfor forstå den 8. nisan.

Som nevnt i innledningen (s. 20) mener mange fortolkere at vår evangelist lar fredagen da Jesus døde, være den 14. nisan; i så fall måtte den 8. nisan være en sabbat (lørdag).

Men det er helt utenkelig at evangelisten, som selv var jøde, skulle ha latt Jesus bruke sabbaten som reisedag. På sabbaten var det blant jødene bare tillatt å gå et bestemt antall skritt, «en sabbatsvei», som det heter i Apg 1,12 (litt over en kilometer). Vi blir derfor nødt til å anta at Jesus kom til Betania før sabbaten begynte. Følgelig må den 8. nisan det året ha vært en fredag, og altså den 14. nisan en torsdag.

At Jesus reiste til Jerusalem over Jeriko, slik de synoptiske evangeliene forteller, nevner ikke vår evangelist; det har han sikkert regnet med at leserne kjente fra de andre evangeliene. Når han nevner Betania, peker han helt naturlig tilbake til den store hendelsen som nylig hadde funnet sted der: at Lasarus ble vekket opp fra de døde (jf. 11,1).

V. 2. Hvem det var i Betania som «holdt et festmåltid for ham» – et aftensmåltid til ære for ham – sies ikke. «De» er helt ubestemt, det samme som «man» eller folk der på stedet.

Etter Matt 26,6 og Mark 14,3 ble gjestebudet holdt i huset til Simon den spedalske (jf. min fortolkning av Matt 26,6). Ut fra det som følger

her, må vi anta at han sto i et nærmere forhold til de tre søsknene som blir nevnt like etter. Marta vartet opp, og Lasarus var også til stede som en av gjestene (om Maria, se v. 3).

Uten all tvil ble dette måltidet holdt først dagen etter at Jesus kom til byen, altså på sabbaten (den 9. nisan). Kvelden denne dagen brukte jødene gjerne til større gjestebud (jf. Luk 14,1). Det må jo ha vært mye å ordne og få i stand for et så stort selskap, der det foruten Jesus og de tolv disiplene også må ha vært en god del andre gjester. Avgjørende er også at Jesus ifølge v. 12 holdt sitt inntog i Jerusalem «dagen etter». Det ville han sikkert ikke ha gjort hvis denne «dagen etter» var en sabbat.

Vi kan vel anta at Marta selv hadde bedt om å få varte opp for på den måten å vise sin hengivenhet for Jesus. Det stemte helt med hennes praktiske og virkelystne natur, som her i alle fall fikk utfolde seg i den tjenesten hun gjorde. På den andre siden er det som fortelles i v. 3, i høy grad betegnende for Marias helt annerledes karakter.

V. 3. Her fortelles det hvordan hun ved denne anledningen viste sin kjærlighet til Jesus. Hun hadde med seg (i en krukke) «et pund ekte, meget kostbar nardus-salve», som hun nå tok fram og brukte til å salve Jesu føtter.

Det greske ordet for «pund» betegner egentlig en vekt på omkring ⅓ kilo. Men det ble også brukt om et mål for flytende varer, etter den tilsvarende vekten av vann, og kanskje er det ment slik her: I så fall har krukken Maria hadde salven i, rommet nettopp så mye vann. Med «nardus» må vi forstå en indisk plante; av roten utvant de en svært kostbar, velluktende olje. Det kan være, som enkelte har ment, at denne krukken med nardus-salve var blitt til overs da Lasarus' lik ble balsamert.

Her som i 11,2 blir det framhevet som et helt særlig kjærlighetsbevis at hun også tørket Jesu føtter med sitt hår. I den siste setningen i verset har flere uten tvil med rette sett et av de små trekkene som vitner om at evangelistens fortelling bygger på personlig opplevelse. Hos synoptikerne (Matt 26,7 og Mark 14,3) er det bare nevnt at Jesu hode ble salvet. Likevel har vi ikke rett til å påstå at de motsier Johannes' framstilling.

Det er svært bemerkelsesverdig at Jesus også hos Matteus (v. 12) og Markus (v. 8) sier at Maria hadde salvet hans legeme. Jf. her Joh 11,2,

der det heter at hun salvet «Herren», og der det først etterpå legges til at hun tørket hans føtter med sitt hår, som om det var selvsagt at føttene også var ment.

Maria har sikkert gjort begge deler: først salvet hun hodet, som det bare trengtes forholdsvis lite av salven til, og deretter føttene. Den synoptiske beretningen holder seg til begynnelsen av det Maria gjorde: at hun brøt krukken i stykker og helte noe av innholdet ut over Jesu hode. Johannes har derimot festet seg ved at hun brukte en langt større mengde av salven til å salve føttene hans, og det var tydeligvis særlig dette som vakte disiplenes misbilligende kritikk.

Johannes har uten tvil regnet med at leserne kjente synoptikernes fortelling, og nevner bare de trekkene i det Maria gjorde som viste hennes overstrømmende kjærlighet. For å forstå det som fortelles her, må vi ellers være klar over at Jesus lå til bords med de bare føttene strakt bakover (jf. min fortolkning av Matt 26,20).

V. 4–6. Evangelisten stiller her Judas' opptreden opp mot det Maria gjorde. Først framheves det at det var en av Jesu egne disipler som nå tok ordet, og dernest at han var den som skulle forråde Jesus (jf. 6,71). Det skal tydeligvis gjøre motsetningen enda skarpere mellom denne disippelen og kvinnen som nettopp hadde vist hvor inderlig hun elsket Jesus.

Også her støter vi på en avvikelse fra synoptikerne: Hos Matteus er det «disiplene», og hos Markus «noen» (av dem som var til stede), som gir uttrykk for misnøye med det de mente var ødselhet fra Marias side.

Matteus har selvsagt ikke ment at alle de tolv apostlene samtidig eller etter tur kom med denne misbilligende kritikken. På samme måte behøver heller ikke Johannes ha ment at Judas var alene om å vise misnøye med det Maria gjorde (jf. v. 8, der Jesu tilrettevisning av Judas munner ut i en formaning til alle som var til stede).

Det er godt tenkelig at flere av de andre disiplene åpent ga uttrykk for at de var enige med Judas, uten at de dermed behøver å ha kjent sinnelaget som lå bak hans opptreden i saken (jf. min fortolkning av Matt 26,8 f.).

Judas setter her (v. 5) verdien av salven til samme beløp som i Mark 14,5: 300 denarer. Før evangelisten gjengir Jesu svar, forteller han i v. 6 hva som var Judas' virkelige motiv for ordene. I seg selv

kunne de jo virke svært fornuftige og vitne om edel omsorg for de fattige.

Men Judas «var en tyv». Det forklarer evangelisten nærmere ved å fortelle at han hadde «kassen» og tok (stjal) av «det som ble lagt i den». Det var gavene fra mer velstående venner av Jesus (jf. Luk 8,3). De ble brukt dels til å dekke det Jesus og disiplene trengte for å leve, særlig på reisene, og dels til at han kunne hjelpe fattige (jf. Joh 13,29).

Meningen er selvsagt ikke at Judas tok alt som ble lagt i kassen, men bare at han fra tid til annen tok mer eller mindre av innholdet til seg selv.

Hvordan evangelisten fikk vite at Judas var uærlig når han forvaltet kassen, forteller han ikke. Trolig gikk det først senere – vel først etter forræderiet – fullt og klart opp for ham hvordan det sto til med karakteren til denne meddisippelen hans.

V. 7–8. Med bemerkningen i v. 6 har evangelisten i virkeligheten stemplet Judas' ord som det rene hykleri. Vi kunne da ha ventet at Jesus, når han nå tar ordet, ville avsløre ham som den hykleren han var. Men det gjør han ikke. Han refser ham bare indirekte, ved å forsvare Maria og det hun hadde gjort, mot kritikken hans. Først ber han ham la Maria være i fred og ikke klandre henne for det hun har gjort. Men like etter føyer han til det vi leser i andre halvdel av v. 7.

Der har bibeloversettelsen vår imidlertid fulgt en lesemåte som uten tvil ikke er den opprinnelige: «Hun har gjemt den til dagen for gravferden min.» Hos «de eldste vitnene fra alle deler av kirken» (Zahn) finner vi en annen ordlyd. Den er tydeligvis bare forlatt fordi en ville bringe uttrykket her nærmere i samsvar med uttrykksmåten i Matt 26,12 og Mark 14,8. Om meningen med denne andre lesemåten har det imidlertid vært to oppfatninger.

Flere fortolkere oversetter: (La henne være,) «så hun kan oppbevare (gjemme) den til (eller: for) dagen for gravferden min.» De antar da at Maria denne gangen bare har brukt en del av salven, og at Jesus regner med at hun vil bruke resten til å salve hans legeme når han om få dager skal begraves. Da skal hun ikke bli hindret av ubedt kritikk fra folk som ikke har den samme kjærligheten og hengivenheten for ham som hun.

Mot denne oppfatningen taler likevel at pronomenet «den» tydeligvis må forstås om salven som helhet; det ville være vilkårlig å forstå

det om en ubrukt rest som ikke er nevnt før. Oppfatningen stemmer heller ikke med situasjonen, for Judas hadde ikke klaget over at resten av salven ble oppbevart, men over at den nettopp var blitt brukt så ødselt. Endelig synes den heller ikke å passe godt med begrunnelsen som følger i v. 8, for den kan bare gjelde en handling som blir gjort mot Jesus mens han ennå er i live.

Med en rekke andre fortolkere må vi derfor sikkert heller oversette: (La henne være,) «så hun kan ha gjemt den (salven) til (eller: for) dagen for gravferden min.» Det gjelder i alle fall hvis vi ikke vil anta at det greske ordet som er gjengitt med «så», her er brukt i en svekket betydning, det samme som «med hensyn til» eller «når det gjelder at» (hun har oppbevart den og så videre).

Etter denne oppfatningen blir tanken her den samme som hos synoptikerne. Her antyder Jesus indirekte det han hos dem sier direkte: at han ser Marias handling som en forhåndsframstilling av gravleggingen hans, og dagen for salvingen som en forhåndsframstilling av dagen han skal gravlegges.

Det Jesus sier her, forutsetter vel at Maria – ut fra det han tidligere hadde sagt – hadde forstått eller i alle fall ant at livet hans på jorden nå nærmet seg slutten, og at hun derfor ville gi ham det beste hun hadde mens det ennå var mulig. Det hun gjorde, lignet jo nettopp på det en pleide å gjøre med de døde like før begravelsen, nemlig å salve (balsamere) dem (jf. min fortolkning av Matt 26,12).

I begrunnelsen som er føyd til i v. 8, vender Jesus seg til alle som var til stede. Den er rettet særlig mot henvisningen til de fattige i Judas' hyklerske ord. Det er det samme utsagnet som vi har i Matt 26,11 og Mark 14,7. Overfor Jesus gjelder det nå å bruke tiden til å vise sin kjærlighet og la alle andre hensyn tre tilbake, for det vil alltid være anledning til å gjøre godt mot de fattige.

Ellers må vi bare merke oss at Matteus og Markus først nevner salvingen etter et par andre hendelser som fant sted to dager før påske. De synes altså å legge den til et tidspunkt minst tre dager senere enn Johannes. Men ser vi nærmere på de synoptiske beretningene, er det naturlig å anta at hendelsene der er ordnet etter saklige og ikke etter kronologiske synspunkter (se nærmere om dette i min fortolkning av Matt 26,6).

8 b. Jesu inntog i Jerusalem (12,9–19)

«[9]En stor mengde av jødene fikk nå vite at han var der. Nå kom de dit, ikke bare på grunn av Jesus, men også for å se Lasarus, som han hadde reist opp fra de døde. [10]Men yppersteprestene la planer om også å drepe Lasarus, [11]fordi mange av jødene gikk dit for hans skyld og trodde på Jesus.»

Disse versene er innledning og overgang til fortellingen om inntoget, som begynner med v. 12. Allerede her peker de på hvor avgjørende denne hendelsen var for å føre Jesus i døden. Med «en stor mengde av jødene» må vi nok tenke ikke bare på folk som bodde i Jerusalem, men også – og kanskje særlig – på festpilegrimer som allerede var kommet dit, og som bodde dels i selve byen og dels i landsbyene og gårdene omkring.

Allerede fredag ettermiddag kan nyheten om at Jesus var i Betania, ha spredt seg blant disse jødene, for eksempel gjennom pilegrimer som hadde gått samme vei som Jesus fra Jeriko til Betania, men så hadde fortsatt helt fram. Kanskje begynte strømmen av folk til Betania allerede da.

Også på selve sabbaten kunne pilegrimer som hadde losji en «sabbatsvei» eller mindre fra Betania, gå dit, og flere som bodde i Jerusalem, kan ha tatt seg ut dit lørdag kveld (etter at sabbaten var slutt) og morgenen etter. Uttrykket «gikk dit» i v. 11 betyr etter grunnteksten at vandringen ut til Betania strakte seg over en tid, så ikke alle gikk samtidig.

Disse mange jødene ville også se Lasarus, tydeligvis for å forvisse seg om at det underet de hadde hørt om, var virkelig. Mange av dem kom da også til tro på Jesus, som det sies i v. 11, og det må forstås på samme måte som i 11,45.

Følgen ble at yppersteprestene (v. 10), som hadde den egentlige ledende stillingen i Rådet, la planer om også å rydde Lasarus av veien. De så tydeligvis på ham som en fare for seg og sin sak, siden mange trodde på Jesus for hans skyld. Zahn bemerker ellers med rette at når fariseerne her for første gang ikke er nevnt ved siden av yppersteprestene, betyr det at de ikke hadde noe med planen å gjøre. Å få den helt uskyldige Lasarus ryddet av veien stred nemlig mot deres grunnsetninger.

«[12]Dagen etter fikk den store folkemengden som var kommet til
høytiden, høre at Jesus var på vei til Jerusalem. [13]Da tok de palme-
greiner og gikk ut for å møte ham, og de ropte: Hosianna! Velsignet
være han som kommer i Herrens navn, Israels konge! [14]Men Jesus
fant et ungt esel og satte seg på det, som det står skrevet: [15]Frykt
ikke, Sions datter! Se, din konge kommer, sittende på en eselfole.
[16]Dette skjønte ikke disiplene hans fra først av. Men da Jesus var
blitt herliggjort, da mintes de at dette var skrevet om ham, og at de
hadde gjort dette for ham. [17]Folkeskaren som hadde vært med ham
da han kalte Lasarus ut av graven og reiste ham opp fra de døde,
vitnet om det. [18]Dette var også grunnen til at folket gikk ham i møte,
fordi de hadde hørt at han hadde gjort dette tegnet. [19]Fariseerne
sa da seg imellom: Dere ser at dere ikke oppnår noe! Se, all verden
løper etter ham!»

V. 12–13. Tidsangivelsen «dagen etter» viser naturligvis til dagen da Jesus ble salvet. Hans høytidelige inntog i Jerusalem fant altså sted søndag 10. nisan, etter Mark 11,11 kanskje om ettermiddagen.

Hvordan «den store folkemengden som var kommet til høytiden» – det vil si en stor mengde av festpilegrimene som bodde i Jerusalem – fikk høre at Jesus denne dagen var på vei til byen, sies ikke. Kanskje var det gjennom noen av dem som var kommet tilbake fra Betania (v. 9 og 11). Evangelisten forteller heller ikke at Jesus kom omgitt av en stor skare. Han regner tydeligvis med at det er kjent fra de synoptiske evangeliene.

Fortellingen hans om inntoget er generelt svært knapp og ufullstendig når det gjelder de ytre omstendighetene. Han trekker bare fram hovedtrekkene, men dem setter han til dels i et ganske skarpt lys, og han forteller mer utførlig om dem enn synoptikerne.

Et av disse hovedtrekkene har vi nettopp her i v. 12 og 13a: Et helt tog av festpilegrimer gikk ham i møte for å følge ham inn i byen. For å gi inntoget et riktig festlig preg tok de med seg palmegreiner, gledens og seierens symbol (jf. 1 Makk 13,51; 3 Mos 23,40; Åp 7,9), og de hilste ham med jublende hyllingsrop.

Som jeg allerede har bemerket i min fortolkning av Matt 21,9, har den jublende skaren neppe brukt det hebraiske ordet «Hosianna» i den opprinnelige betydningen. Det betyr «frels (hjelp) da!» eller «gi da lykke (seier)!» og er egentlig en bønn til Gud.

På denne tiden brukte jo ikke det jødiske folket lenger hebraisk. Alle i Israel kjente nok dette hebraiske ordet, fordi det står i Sal 118,25. Denne salmen var en del av den såkalte «lovsangen» (jf. min fortolkning av Matt 26,30) og ble altså brukt i liturgien ved de store israelittiske høytidene, også ved påsken.

Likevel har folket i det store og hele sikkert ikke forstått hva ordet egentlig betydde. De har bare hatt en følelse av at det rommet noe som «hell» eller «lykke», og derfor brukt det som et vanlig hyllingsrop eller leverop («hill deg» eller «hell og lykke være med deg», altså omtrent som vårt «hurra!»).

Uten tvil er ordet her hentet nettopp fra denne salmen, på samme måte som de neste ordene, «velsignet være han som kommer i Herrens navn», er tatt fra v. 26 i den samme salmen. Heller ikke disse ordene er noen bønn til Gud. De er et velsignelsesønske for Jesus, eller en lovprisning av ham.

I ham ser folkeskarene Messias, som nå kommer med fullmakt fra «Herren» (Gud) for å opprette sitt rike. At det virkelig er som Messias de hyller Jesus, viser de helt tydelig ved å legge til «Israels konge» (jf. utlegningen av 1,49).

At evangelistene gjengir hyllingsropene ved inntoget noe forskjellig, har ellers nok en naturlig forklaring: Folkeskarene ropte virkelig flere rop som var noe forskjellige – noen brukte disse ordene, andre de andre.

V. 14–15. I disse versene har vi det andre hovedtrekket i evangelistens skildring av inntoget. Han framhever her hvordan formen på det – at Jesus kom ridende på et ungt esel – svarte nøyaktig til profetordet i Sak 9,9. Ellers er det bare Matteus som har lagt vekt på dette (jf. Matt 21,4 f.).

Evangelisten regner tydeligvis med at leserne kjenner synoptikernes utførlige beretning om hvordan Jesus fikk tak i eselet. Derfor kan han nøye seg med å si kort at Jesus «fant» det. Uttrykket framhever bare Guds styrelse, og det utelukker slett ikke at Jesus selv hadde valgt denne formen for inntoget sitt. Og når Jesus formet inntoget etter ordlyden i profetordet, gjorde han det sikkert for å vise at han var den fredskongen som det var lovet skulle komme.

Hos profeten er ordene et billedlig uttrykk for at Messias kommer som konge for å forløse Guds folk fra verdensmaktene og opprette et

evig fredsrike. Ordet hans ville derfor ha gått i oppfyllelse gjennom hele Jesu virksomhet, selv om han ikke hadde holdt inntoget sitt i denne formen.

Hos profeten er nemlig eselet tenkt som det dyret vanlige folk pleide å ri på i fredstid. Derfor passet det særlig for fredsfyrsten, som ikke skal opprette sitt kongevelde med ytre makt, men i saktmodighet bøyer seg for Gud og setter sin lit til ham. Hesten er derimot krigens symbol.

Ellers siterer evangelisten profetordet noe fritt etter hukommelsen og sterkt forkortet. I stedet for «rop med fryd» står det her «frykt ikke» (jf. Jes 40,9; 44,2). Det stemmer likevel helt med hovedtanken i stedet og utelukker enda tydeligere all den skrekk og redsel som en krigersk konge kunne tenkes å vekke (jf. ellers min fortolkning av Matt 21,4 f.).

V. 16. Evangelisten skyter her inn en bemerkning som minner om det vi leste i 2,22. Den viser hvor lite Jesu framgangsmåte ved denne anledningen ble forstått: Ikke engang hans egne disipler skjønte «dette» «fra først av» (det vil si da det skjedde), nemlig at det som her foregikk, var en oppfyllelse av profetens ord.

Først etter at Jesus var herliggjort (jf. 7,39) og som den herliggjorte hadde sendt dem sin Ånd – som generelt åpnet deres åndelige syn og minnet dem om alt i Jesu virksomhet – «mintes de at dette var skrevet om ham, og at de hadde gjort dette for ham». Det vil si at de nå forsto at de hadde vært med på å oppfylle det profetiske ordet ved at de (sammen med folkeskarene) hyllet ham med kongelig ære.

Flere fortolkere har villet forstå den siste setningen i verset («at de hadde gjort dette for ham») slik at disiplene hadde hentet eselet til ham. Men så vidt jeg kan se, faller denne forståelsen helt avgjørende på at evangelisten ikke har nevnt noe om dette.

V. 17–19. Etter bemerkningen i v. 16 tar evangelisten opp tråden i fortellingen igjen. Først (v. 17) nevner han at «den folkeskaren som var i følge med ham», det vil si disiplene og andre som fulgte ham fra Betania, «vitnet» at han hadde kalt Lasarus ut av graven og reist ham opp fra de døde.[31] «Vitnet» betyr her at de fortalte høyt om det de

[31] NB har «Folkeskaren som hadde vært med ham da han kalte Lasarus ut av graven og reiste ham opp fra de døde, vitnet om det».

selv hadde opplevd. Følgen var naturligvis at begeistringen steg enda høyere.

Deretter (v. 18) sies det uttrykkelig at det var nettopp på grunn av dette underet at folket – den store mengden festpilegrimer som det var tale om i v. 12 f. – gikk ham i møte, fordi de (i Jerusalem) «hadde hørt at han hadde gjort dette tegnet».

Med det som sies i disse to versene, har evangelisten tydeligvis villet peke på at det nettopp var oppvekkelsen av Lasarus som satte sinnene så sterkt i bevegelse, både hos dem som fulgte Jesus fra Betania, og hos dem som kom ham i møte fra Jerusalem. Det var dette som ga inntoget hans en så festlig karakter.

I v. 19 settes så folkemengdens begeistrede jubel opp mot den virkningen dette opptrinnet hadde på Jesu motstandere blant fariseerne. De gir harmen sin luft ved å bebreide hverandre for at de hittil hadde gått så lite kraftfullt fram mot Jesus. Etter det som hadde hendt, er de blitt overbevist om at «det ikke nytter med halve forholdsregler, som for eksempel (påbudet i) 11,57» (Schat Petersen).

Nå viser det seg jo – som de sier med fortvilelsens overdrivelse – at «all verden løper etter ham»: Alle slutter seg til ham som tilhengere i stedet for å holde seg lydig til sin legitime øvrighet.

8 c. Et nytt offentlig selvvitnesbyrd av Jesus, som noen grekeres ønske om å få hilse på ham ga støtet til (12,20–36)

> «[20]Blant dem som pleide å dra opp for å tilbe under høytiden, var det noen grekere. [21]Disse kom da til Filip, som var fra Betsaida i Galilea, og ba ham og sa: Herre, vi vil gjerne se Jesus. [22]Filip kommer og sier det til Andreas. Andreas og Filip går og sier det til Jesus.»

Med de grekerne det er tale om her, må vi forstå gresktalende, uomskårne hedninger som likevel hadde tatt til seg den jødiske troen på Gud og holdt sabbatsbudet og flere andre jødiske lover. De var altså halvproselytter av samme slag som de gudfryktige hedningene som Apostlenes gjerninger ofte omtaler (10,2; 13,43; 16,14 og flere steder).

Mange slike grekere pleide å dra opp til Jerusalem for å tilbe den ene, sanne Gud i templet ved påskehøytiden. Der hadde de sin egen forgård («hedningenes forgård»), mens det var forbudt dem under

dødsstraff å gå inn i noen av de indre forgårdene. De hadde heller ikke rett til å være med på påskemåltidet. Til dem hørte også de som i v. 20 sies å ha vært til stede i Jerusalem denne gangen.

Hvor og på hvilken dag det som fortelles i v. 21 f., fant sted, opplyser ikke evangelisten. Han er bare opptatt av Jesu ord i v. 23 ff., som disse grekerne ga støtet til ved det som fortelles om dem i v. 21.

De ønsker inderlig å «se Jesus», det vil si å få tale med ham (slik vi har det samme uttrykket i Luk 8,20). Men det ser ut til at de ikke våger å henvende seg direkte til Jesus. I alle fall legger de fram ønsket sitt for Filip i den høfligste tone («Herre!») og som en bønn om at han skal skaffe dem anledning til å bli personlig kjent med Jesus.

Når Filip her som i 1,44 blir kjennetegnet ved hjembyen sin, Betsaida, og Betsaida omtales som et sted i Galilea (jf. min fortolkning av Mark 6,45), er det kanskje en antydning om at også grekerne var fra denne egnen og hadde blitt kjent med ham der.

Evangelisten opplyser ikke hvorfor Filip ikke straks fører dem til Jesus, men – som det sies i v. 22 – først forteller om ønsket deres til Andreas, som var fra samme by (jf. 1,44), for så å si det til Jesus sammen med ham. Men flere fortolkere har ment noe som ligger ganske nær: Filip visste at Jesu virksomhet som regel hadde vært begrenset til israelitter, i samsvar med det Jesus selv hadde sagt (jf. Matt 10,5 og 15,24), og derfor har han følt seg i en viss forlegenhet over grekernes anmodning.

Om Jesus oppfylte ønsket deres, sier evangelisten ingenting. Det som tydeligvis betydde noe for ham, var bare den talen av Jesus som dette ønsket deres ga støtet til, og som han nå går over til å gjengi.

> «[23]Men Jesus svarer dem og sier: Timen er kommet da Menneskesønnen skal bli herliggjort! [24]Sannelig, sannelig sier jeg dere: Hvis ikke hvetekornet faller i jorden og dør, blir det bare det ene kornet. Men hvis det dør, bærer det mye frukt. [25]Den som elsker sitt liv, skal miste det. Men den som hater sitt liv i denne verden, skal bevare det til evig liv. [26]Den som vil tjene meg, han må følge meg. Der jeg er, der skal også min tjener være. Om noen tjener meg, ham skal Faderen ære. [27]Nå er min sjel forferdet! Og hva skal jeg si? Far, frels meg fra denne time! Men nei, derfor er jeg jo kommet til denne time. [28]Far, herliggjør ditt navn! Da kom det en røst fra himmelen: Jeg har herliggjort det, og jeg skal igjen herliggjøre det!»

V. 23. Jesu svar til de to disiplene («dem»), som også folkemengden i v. 29 må ha hørt, viser hvilket dypt inntrykk ønsket fra de uomskårne grekerne gjorde på ham. Han ser det som et varsel om at hans livsverk på jorden, som etter Guds vilje var bundet til Israel, nå nærmer seg slutten, og at herliggjørelsen hans står like for døren. Derfor kan han si at den tiden Gud har fastsatt for hans herliggjørelse, allerede er kommet («Timen er kommet da …»).

Han hadde jo selv allerede flere ganger sagt på forhånd at han etter sin død og opphøyelse til himmelen skal fortsette sin virksomhet til frelse for hele verden, altså også for hedningene (jf. 2,19; 3,14–17; 4,42; 10,16–18).

Mange fortolkere forstår herliggjørelsen av Menneskesønnen her om den herligheten som Jesus personlig skal få gjennom oppstandelsen og himmelfarten (jf. 7,39; 12,16; 17,1.2.5).

Men ut fra sammenhengen her ligger det vel like nær å anta, med andre fortolkere, at det er tale om den herliggjørelsen som ligger nettopp i at virksomheten hans også når ut til hedningene. Den består altså i at han slik skal bli anerkjent blant mennesker over hele verden. Denne herliggjørelsen forutsetter likevel hans personlige herliggjørelse, for først gjennom den blir han i stand til å nå alle mennesker med sin frelsende innvirkning gjennom sin Ånd.

Helt naturlig kaller han seg da også her «Menneskesønnen»: det mennesket som i seg selv er ringe og svakt, men som likevel ved Guds makt og etter hans rådslutning skal bli herre over hele verden (jf. min fortolkning av Matt 8,20).

V. 24. Ved ordet om Menneskesønnens herliggjørelse kunne disiplene, som Zahn bemerker, naturlig komme til å tenke at Jesus nå igjen ville åpenbare sin makt gjennom et eller annet overveldende under. Det er nok derfor han i vårt vers framhever at hans død er nødvendig – den uomgjengelige forutsetningen for herliggjørelsen. Denne tanken var disiplene ennå lite mottakelige for, og derfor innleder han den med det høytidelige «Sannelig, sannelig sier jeg dere».

Han bruker her et bilde og henter fra naturen noe alle mennesker kjenner godt: Hvetekornet må komme i jorden og «dø», gå i oppløsning og råtne (jf. 1 Kor 15,36), før det kan «bære mye frukt». På samme måte kan også han bare gjennom døden nå fram til et nytt liv. Slik kan han utfolde en rikere og mer omfattende virksomhet for hele verden,

så frelsen, som riktignok «kommer fra jødene» (4,22), kan nå ut til alle folkeslag.

V. 25–26. På samme måte som i Matt 16,21–25 *utvider* Jesus også ved denne anledningen tanken. Han dveler ved den døden som venter ham selv som den nødvendige overgangen til en høyere tilværelse, og lar tanken omfatte det som også venter disiplene hans.

I seg selv er utsagnet i v. 25 et allmenngyldig prinsipp, og slik gjelder det også ham selv. Men i v. 26 brukes det direkte på disiplene. Når han holder fram dette prinsippet, mener han derfor sikkert at slik han selv må og vil gå selvoppofrelsens vei, må også disiplene hans være villige og beredt til å gå nettopp den samme veien. I det vesentlige gjentar han her ord han allerede ofte hadde sagt til disiplene sine (jf. Matt 10,39; 16,25; Luk 9,24; 17,33).

Det er en ubrytelig lov for alle som vil nå saligheten i det fullendte Guds rike: «Den som elsker sitt liv» (egentlig sin sjel, nemlig som bærer av det jordiske livet) – det vil si den som ikke vil ofre sitt jordiske liv, men bare tenker på å berge det – han «skal miste det» (egentlig sette sin sjel over styr eller ødelegge den). Det vil si at han dermed fører sjelen inn under den evige fortapelsens død.

Og «den som hater sitt liv (egentlig sin sjel) i denne (jordiske) verden» – det vil si den som uten egoistisk hensyn til seg selv gladelig gir sitt jordiske liv, siden det hindrer ham i å nå det evige liv og som derfor i den forstand må «hates» (jf. min fortolkning av Luk 14,26) – han skal bevare sin sjel «til evig liv». Han skal altså ikke «miste» sin sjel så den faller i fortapelsen, men for ham skal den bli bevart som bærer av det sanne, evige livet.

Av hvordan han bruker det i v. 26, ser vi at Jesus særlig vil legge dette på hjertet hos disiplene som hans tjenere. Med ordet «tjener» tenker han her på disiplene som dem som arbeider i hans ærend og skal føre forkynnelsen hans videre. Den som slik står i hans tjeneste, skal følge ham på selvoppofrelsens og dødens vei til herligheten og livet. Denne veien skal han selv snart gå etter fri beslutning og i lydighet mot Faderens vilje.

For å oppmuntre dem til det legger han til løftet: «Der jeg er, der skal også min tjener være», det vil si i himmelen med all dens salighet. Presensformen «er» er her, som ofte, brukt om det som snart og sikkert skal skje. Dette løftet blir så stadfestet ved tilsagnet som følger:

Faderen skal «ære» den som tjener Jesus, nemlig ved å gi ham del i den samme herligheten som Jesus går inn til.

V. 27–28. Fra den herlige framtiden som venter ham selv og disiplene (v. 26), vender Jesus med et sterkt betont «nå» tilbake til den tiden han står i. Er timen for hans herliggjørelse kommet (v. 23), da står også hans lidelse og død like for døren (v. 24).

Når tanken hans igjen dveler ved det han først skal gjennom, blir sjelen hans i øyeblikket grepet av en levende følelse av dødens gru. Det gir han også uttrykk for – ikke lenger vendt til disiplene, men i en enetale som straks etter går over i bønn. Han talte så høyt at de hørte det. Her skjer det et plutselig omslag i sinnsstemningen hans, som minner om Luk 12,50 (jf. min fortolkning av det stedet), og som er et ekte uttrykk for hans fulle og sanne menneskenatur (jf. 2 Kor 13,4; Hebr 5,2).

Denne gruen for døden kan slett ikke kalles et tegn på moralsk svakhet, altså noe uetisk. Med gamle Meyer og andre fortolkere må vi heller si at den er et vitnesbyrd om hvor stor og verdifull hans selvoppofrelse er. Han er så dypt rystet at han i øyeblikket ikke vet hva han skal si, det vil si hva han skal be Faderen om, for at sjelen hans kan komme til ro.

Når han så legger til: «Far, frels meg fra denne time», kan disse ordene ikke være ment som svar på spørsmålet «hva skal jeg si?», som om de skulle oppfattes som en bønn han i øyeblikket virkelig retter til Gud. Det går særlig tydelig fram av at han like etter tar denne bønnen tilbake med det avbrytende «Men nei» og setter en annen bønn i stedet (v. 28).

Vi må derfor tydeligvis oppfatte disse ordene som en fortsettelse av spørsmålet «hva skal jeg si?» og altså tenke oss et «skal jeg si:» foran dem. Etter ordene burde det derfor helst stå et nytt spørsmålstegn: «Skal jeg si: Far, frels meg fra denne time?»

Men hva mener så Jesus med «denne time» (som nå er kommet for ham), og med å bli «frelst» fra den? Etter v. 23 ville det jo ligge nær å forstå «denne time» som tiden for hans herliggjørelse. Men den siden ved timen kan han naturligvis ikke tenke på her.

Tydeligvis dveler Jesu tanke i vårt vers ved en annen side ved timen, den som kom til uttrykk i v. 24: døden som den nødvendige forutsetningen for herliggjørelsen. Å bli «frelst fra denne time» kan

da bare bety å bli spart for døden. Menneskesjelens naturlige gru for døden har altså et øyeblikk vakt tanken hos Jesus om at han kanskje kunne nå fram til herliggjørelsen uten å gå gjennom døden.

Men i neste øyeblikk avbryter han seg selv, idet en annen tanke helt trenger den første tilbake: «Men nei, derfor er jeg jo kommet til denne time.» Etter sammenhengen må vi forstå «derfor» som «nettopp for å lide det jeg gruer for», altså døden. Når han etter Guds styrelse er kommet til denne timen, det vil si dødstimen, som han ser stå like foran seg, da har det vært Guds vilje at han ikke skulle unndra seg den lidelsen timen fører med seg, men gå gjennom den.

Etter at han slik har bøyd sin vilje i lydighet under Faderens vilje, lar han nå også denne ubetingede underkastelsen komme til uttrykk i bønnen han bærer fram i v. 28: «Far, herliggjør ditt navn!» Med ham selv får det gå som det vil og må, bare Guds navn blir herliggjort. Guds «navn» betegner Gud slik han har åpenbart seg og dermed gitt seg selv et navn overfor og blant menneskene (jf. min fortolkning av Matt 6,9).

Når Jesus her ber Faderen herliggjøre sitt navn, betyr det at han ber om at Gud må åpenbare seg (nemlig i og gjennom Jesus) slik at menneskene fullt ut lærer ham å kjenne og priser ham som den han er: Jesu Far, som har elsket verden så høyt at han har gitt den sin Sønn, for at den skulle bli frelst ved ham (3,16).

Med andre ord ber Jesus her Faderen om at han må føre det frelsesverket han har begynt, fram til fullendelsen, selv om dette målet bare kan nås ved at Sønnen må lide døden i all dens gru. Med denne bønnen gir Jesus altså, som allerede nevnt, uttrykk for at han er ubetinget villig til å gå gjennom den døden som alene kan fullbyrde Faderens frelsesrådslutning.

I samme øyeblikk som Sønnen hadde uttalt denne offervillige bønnen, lød det som Faderens svar en underfull røst fra himmelen (v. 28b): «Jeg har herliggjort det (mitt navn), og jeg skal igjen herliggjøre det!» Det vil si: Slik Faderen har herliggjort sitt navn gjennom alt han har gjort ved Jesus for å virkeliggjøre sin frelsesrådslutning, slik skal han igjen herliggjøre sitt navn, nemlig ved å la ham dø til frelse for verden og så gjøre ham levende igjen til en ny og mer omfattende virksomhet for å fullende frelsesverket.

Foruten Jesus selv har vel bare disiplene hørt disse ordene (jf. v. 29). I alle fall har en av dem, Johannes, kunnet fortelle om dem.

«[29]Folkemengden som sto der og hørte det, sa da at det hadde tordnet. Andre sa: En engel talte til ham. [30]Jesus svarte og sa: Ikke for min skyld kom denne røsten, men for deres skyld. [31]Nå holdes dom over denne verden. Nå skal denne verdens fyrste kastes ut. [32]Når jeg blir opphøyet fra jorden, skal jeg dra alle til meg. [33]Dette sa han for å gi til kjenne hva slags død han skulle dø.»

V. 29–30. Folkemengden som var til stede, besto uten tvil for det meste av festpilegrimer. De fleste av dem oppfattet den himmelske røsten, som vel lød med en klang som av torden, bare som et tordenbrak. Andre hadde likevel inntrykk av at det virkelig var blitt talt, men uten å kunne skjelne og forstå hva som ble sagt, og derfor tenkte de seg at en engel hadde talt til ham.

Med rette har en vist til hendelsen med Paulus utenfor Damaskus som en parallell: «Også her forstår apostelen de enkelte ordene, mens ledsagerne hans riktignok hører røsten (Apg 9,7), men ikke kan skjelne ordene. Derfor heter det et annet sted (Apg 22,9) om dem at de ikke hadde hørt røsten, det vil si ikke hadde oppfattet den som tale, men bare som en lyd» (Bugge).

Ved slike himmelske røster, som generelt ved åpenbaringer fra den andre verden, avhenger menneskenes oppfatning av hvor mottakelige de selv er for det som hører himmelen til.

Som vi ser av v. 30, går Jesus i svaret sitt ikke inn på å rette de forskjellige utsagnene fra folkemengden. Han framhever i stedet at røsten ikke hadde lydt for hans skyld, men nettopp for folkets skyld.

Jesus kunne ha fått Faderens svar på bønnen ved at han i sitt indre ble forvisset om at bønnen var hørt. Men at Faderens svar kom til ham på denne måten, som en hørbar tilkjennegivelse fra himmelen, skjedde for folkets skyld. Selv om de ikke hadde hørt ordene, skulle de likevel ha et tegn i dette på at Gud hadde vedkjent seg ham som sin utsending, og at timen for hans herliggjørelse altså nå var kommet, slik han allerede fra først av (v. 23) hadde sagt.

V. 31. I samsvar med hele foranledningen til talen og med begynnelsen på den (v. 20–24) vender Jesus her igjen tanken mot hva timen hans betyr for verden – den timen som allerede var kommet (med ettertrykk gjentar han «nå»). Det er dødstimen hans, som er så nær og så sikker at den kan kalles allerede nærværende.

Først sier han at det i og med hans død holdes en dom, og den gjelder verden som helhet. For et ytre blikk ser det ut som den syndige, vantro verden, som jo fører Jesus i døden, holder dom over ham og altså har seiret i kampen mot ham. Men i virkeligheten dømmer den seg selv. Ved å overgi ham til døden feller verden dødsdommen over seg selv og gir dermed fra seg sin rett til å være til.

Men i og med denne dommen over verden er det nødvendigvis også gitt en dom over den som hersker over den, djevelen. Det var jo nettopp ved å gi seg inn under ham at menneskeslekten ble til «denne verden», det vil si den verden som er fiendtlig mot Gud og sannheten, og som derfor også er vantro mot Jesus.

Navnet som brukes på djevelen her («denne verdens fyrste»), uttrykker en tanke vi også finner hos de jødiske skriftlærde. Hos dem er det likevel hedningeverdenen som er tenkt som Satans maktområde, mens Jesus ser ham som hersker over hele den vantro menneskeheten, ikke minst over de vantro jødene (jf. 8,44, der Jesus rett ut sier om dem at de har djevelen til far).

Ellers finnes dette navnet på djevelen i Det nye testamente bare i vårt evangelium (foruten her også i 14,30 og 16,11), selv om tanken bak det også møter oss på steder som 2 Kor 4,4; Ef 2,2; 6,12.

Når det her sies at denne verdens fyrste «nå» (i og ved Jesu død) skal «kastes ut», kan det – i samsvar med navnet djevelen får her – ikke bety noe annet enn at han skal kastes ut av verden som sitt maktområde, eller at menneskene skal bli frigjort fra hans herredømme.

Riktignok fortsetter djevelen sin virksomhet i verden også etter Jesu død. Men meningen her er tydeligvis at utkastelsen av djevelen begynner i og med Jesu død (jf. Kol 2,15), og at den så etter hvert blir mer og mer virkeliggjort i kraft av frelsen som Jesu død har grunnlagt, til den blir endelig fullendt ved dommen på den ytterste dag.

V. 32. I dette verset nevner Jesus den virkningen av sin død som først kan komme etter at han er opphøyet fra jorden. I grunnteksten heter det egentlig: «Og jeg (sterkt betont) skal (eller: vil), når jeg blir opphøyet fra jorden, dra alle til meg.» Ordet «og» viser at det han her sier, henger nøye sammen med og følger av at denne verdens fyrste blir kastet ut av sin maktstilling i menneskeverdenen.

Med det sterkt betonte «jeg» stiller Jesus samtidig seg selv – i triumferende seiersvisshet – opp mot den tidligere verdensfyrsten.

Hans herredømme har Jesu død undergravd på en avgjørende måte. Han sier her på forhånd at han selv skal opprette sitt herredømme, og at det ikke skal være begrenset til Israel, men også strekke seg over hedninger.

Den nødvendige forutsetningen for dette er likevel at han er blitt «opphøyet fra jorden». Om betydningen av uttrykket «opphøyet», se utlegningen av 3,14 og 8,28. Også i vårt vers rommer uttrykket den samme doble siden som på de to stedene. Men tillegget «fra jorden» viser at det her ikke i første rekke gjelder målet for opphøyelsen, som naturligvis her som overalt er himmelen, men utgangspunktet for den.

Den timen som nå er kommet, fører for Jesus også med seg at han blir fjernet fra jorden, som er setet for «denne verden», og som hittil har vært stedet for hans virksomhet. Han har altså også her betydningen av sin død for øye, selv om tanken hans – i samsvar med hele foranledningen til talen – særlig dveler ved en virkning av døden som først kan gjøre seg gjeldende etter at han er opphøyet til den himmelske verden.

Hittil, mens han har vært her i verden, har hans virksomhet vært begrenset til det ene folket, Israel. Men når han har forlatt denne jorden, skal han gjennom sitt ord og sin Ånd «dra» alle, også hedningene, ut av Satans herredømme og inn i personlig samfunn med seg selv, og dermed inn under sitt herredømme.

Det er naturligvis helt uberettiget når noen i dette ordet av Jesus har villet finne tanken om at alle mennesker til slutt blir frelst, en tanke som strider mot hele Skriftens lære ellers. For like lite som Faderens dragning virker Jesu dragning uimotståelig (jf. utlegningen av 6,44).

V. 33. I vårt vers gjør evangelisten leserne uttrykkelig oppmerksomme på at uttrykket Jesus brukte i v. 32 om den skjebnen som sto like foran ham («å bli opphøyet fra jorden»), viser til den særlige måten han skulle dø på: Han skal løftes opp på korset og forlate den jordiske verden gjennom korsdøden. Jesus hadde jo også tidligere alltid tenkt seg opphøyelsen til himmelen som en vei gjennom døden, gjennom at han med vold ble fjernet fra jorden. Opphøyelsen på korsets tre er det første trinnet i opphøyelsen til den himmelske tronen

(se ellers om denne bemerkningen av evangelisten i utlegningen av 3,14, s. 96, sp. 2).

> «[34]Folket svarte ham: Vi har hørt av loven at Messias blir til evig tid. Hvordan kan du da si at Menneskesønnen må opphøyes? Hvem er denne Menneskesønnen? [35]Jesus sa da til dem: Ennå en liten stund er lyset blant dere. Vandre den stund dere har lyset, for at ikke mørket skal komme over dere. Den som vandrer i mørket, vet ikke hvor han går hen. [36]Tro på lyset mens dere har lyset, så dere kan bli lysets barn! Dette talte Jesus, og gikk bort og skjulte seg for dem.»

V. 34. Også folkemengden rundt ham forsto helt riktig at hovedvekten i Jesu ord om opphøyelsen lå på at han skulle fjernes fra jorden ved å dø, selv om de ikke har forstått at uttrykket hentydet til den måten han skulle dø på.

Men i stedet for å åpne hjertet for den alvorlige talen hans bruker de det han sier om sin forestående død, som en anledning til å slippe unna alvoret i den. De peker på en påstått motsigelse mellom hans ord og Skriftens lære om Messias. Med et sterkt betont «vi» hevder de at de for sin del har hørt av «loven» (det vil si Det gamle testamente som normgivende skrift, jf. utlegningen av 10,34), som ble lest opp i synagogen, at Messias blir (i live) til evig tid.

Da tenker de vel på steder som Jes 9,6; Dan 7,13 f.; Sal 110,4, der det tales om et evig rike for Messias, og dette riket har de tenkt seg som et jordisk rike. Men denne læren i Skriften kan de ikke få til å stemme med Jesu ord om at Menneskesønnen skal fjernes fra jorden.

Når de gjengir utsagnet hans i v. 32 og bruker uttrykket «Menneskesønnen», enda Jesus der bare hadde sagt «jeg», henger det tydeligvis sammen med at han i v. 23 hadde brukt betegnelsen «Menneskesønnen» om seg selv i et utsagn med i det vesentlige det samme innholdet som v. 32. Og de forsto godt at han mente seg selv med «Menneskesønnen».

Når de så her tar Jesu ord om «Menneskesønnen» som en motsigelse til Skriftens lære om «Messias», er det ikke fordi de har forstått uttrykket «Menneskesønnen» som et annet navn på Messias. Det er fordi hele hans opptreden, og vel ikke minst det de nettopp hadde opplevd ved inntoget hans i Jerusalem, hadde gitt dem inntrykk av at han selv gjorde krav på å være Messias og krevde å bli anerkjent som det.

Det andre spørsmålet deres («Hvem er denne Menneskesønnen?», det vil si den Menneskesønnen som du sier skal opphøyes) viser nemlig helt tydelig at uttrykket «Menneskesønnen» for dem ikke betyr det samme som «Messias». Meningen deres er: Hvis det er slik at «Menneskesønnen» (som du kaller deg selv) skal dø og dermed forlate jorden, da kan du jo ikke være Messias, slik du gjør krav på å være. Hvem er da denne Menneskesønnen, det vil si: Hva mener du da med dette uttrykket?

V. 35–36. Jesus går ikke inn på å svare på folkets spørsmål. Han vet at et svar på slike (teoretiske) spørsmål ikke gir dem som spør, noe utbytte for det indre livet. Han vil heller holde dem fast ved alvoret i øyeblikket, og derfor holder han fram for dem hva hans snarlige bortgang betyr for dem, og hvilken formaning som ligger i den.

For dem gjelder det å bruke den korte tiden de ennå har ham som «lyset» (jf. utlegningen av 1,4 og 8,12) midt iblant seg. Det skal de gjøre ved å «vandre» på den veien som dette lyset lyser opp.

Ellers vil mørket, som kommer når lyset forsvinner, falle over dem, og de vil da gå glipp av den rette veien. For slik den som vandrer i mørket, ikke vet hvor han går hen, slik vil de som ikke har latt seg opplyse av det sanne lyset og ikke vandrer i dette lyset, gå seg vill, og vandringen deres vil ende i den evige fortapelse (jf. min fortolkning av 1 Joh 2,11).

Ennå har folket likevel Jesus som lyset iblant seg. Derfor skal de (v. 36a) «tro på lyset» – det vil si få tillit til Jesus som lyset – før det blir for sent, for å unngå den skjebnen som truer alle som ikke er opplyst. Bare slik kan de bli «lysets barn», det vil si mennesker som i hele sitt vesen og all sin ferd lar seg bestemme av lyset (jf. om det semittiske uttrykket «lysets barn» Luk 16,8; Ef 5,8 og flere steder).

Evangelisten legger så til i v. 36b at Jesus etter å ha talt slik gikk bort og skjulte seg for tilhørerne sine («dem»), det vil si unndro seg blikkene deres. Det kan neppe bety at han nå trakk seg helt tilbake fra sin offentlige virksomhet.

Som noen med rette har pekt på, formaner han jo i v. 35 f. folket til å bruke den tiden de ennå har lyset midt iblant seg, til å tro på ham som lyset. Denne formaningen forutsetter at han «de følgende dagene vil fortsette å lyse for dem som lyset, det vil si gi dem mulighet og tilskyndelse til å tro ved fortsatt å vitne om den frelsende sannheten» (Zahn).

Derfor synes det rimeligere å anta med denne fortolkeren at evangelisten her bare har villet si at Jesus for den gangen trakk seg tilbake fra folkemylderet.

9. Evangelistens tilbakeblikk på Jesu offentlige virksomhet og resultatene av den (12,37–50)

> «[37]Men enda han hadde gjort så mange tegn for øynene deres, trodde de ikke på ham. [38]Det var for at dette ordet hos profeten Jesaja skulle bli oppfylt – som han har sagt: Herre, hvem trodde det budskapet vi hørte? Og hvem ble Herrens arm åpenbart for? [39]Derfor kunne de ikke tro, for også dette har Jesaja sagt: [40]Han har blindet deres øyne og forherdet deres hjerter, for at de ikke skal se med øynene og forstå med hjertet og omvende seg, så jeg kunne lege dem. [41]Dette sa Jesaja fordi han så hans herlighet, og talte om ham. [42]Likevel var det mange som trodde på ham, også av rådsherrene. Men for fariseernes skyld bekjente de det ikke, for at de ikke skulle bli utstøtt av synagogen. [43]For de ville heller ha ære av mennesker enn ære av Gud.»

V. 37–38. Evangelisten slår her fast at det han hadde sagt i prologens 11. vers, er sant, og at hans historiske framstilling av Jesu liv har vist det. Han taler her naturligvis ikke om folkeskarene som var omtalt i avsnittet foran, men om folket som helhet, som også disse skarene representerte.

For å stille hele folkets vantro mot Jesus i det rette lyset, som noe helt uunnskyldelig, peker han først på de mange «tegnene» (jf. utlegningen av 2,11) Jesus hadde gjort for øynene deres. Av disse tegnene hadde evangelisten riktignok bare fortalt om et svært begrenset utvalg (sju). Men han hadde gang på gang hentydet til at de var mange (jf. 2,23; 3,2; 4,45; 6,2; 7,31; 11,47), og derfor kan han her bruke uttrykket «så mange».

Som vitnesbyrd fra Gud om at Jesus var sendt av Gud, gjorde tegnene hans krav på tro og forpliktet til tro (jf. 10,37 f.). Likevel ble resultatet bare det negative at folket «ikke trodde på ham». Etter grunnteksten betyr det at de vedvarende inntok en vantro holdning til ham.

Men denne vantroen i Israel må, som v. 38 viser, ikke ses som et ulykkelig tilfelle, og heller ikke som noe som med rette kunne vekke

tvil om at Jesus var sendt av Gud. Den er heller oppfyllelsen av noe Gud hadde sagt på forhånd, og altså noe som etter Guds egen vilje måtte inntreffe, ettersom all profeti fra Gud nødvendigvis må bli oppfylt i historien.

Stedet som siteres her, er Jes 53,1, som også Paulus delvis bruker i Rom 10,16. Som jeg allerede har bemerket i min fortolkning av Romerbrevet, blir profetens mening oppfattet på forskjellige måter.

Men den skal nok helst forstås slik at det er framtidens Israel han her lar tale. Det klager angrende over at det ikke har kjent igjen «Herrens tjener», at det ikke har trodd løftet om hans herliggjørelse, og at det har vært blindt for alle de åpenbaringene av Guds allmakt som det fikk gjennom ham. Slik ser det tilbake på den tiden da han levde i ringhet midt iblant det.

I alle fall ser evangelisten, i likhet med Paulus, i dette profetordet et ord som ble oppfylt på Jesu tid. Da svarer naturligvis «det budskapet vi hørte» til Jesu forkynnelse, og «Herrens arm» til de undergjerningene han utførte i Guds kraft.

V. 39–41. I v. 37 f. framstilte evangelisten Israels vantro mot Jesus som oppfyllelsen av en profeti fra Gud. Dermed hadde han i virkeligheten allerede sagt at «de (jødene) ikke kunne tro», siden profetien jo etter sakens natur måtte bli oppfylt. I v. 39 f. går han nå et skritt videre i å forklare den gåten Israels vantro er. Han sier hva som var den dypeste årsaken til denne vantroen: Guds forherdelsesdom over folket, som Jesaja «atter» (det vil si et annet sted i boken sin) hadde talt om.[32]

Meningen er ikke at Gud helt vilkårlig har forherdet folket. Etter hele Skriftens lære skal forherdelsen heller ses som selvforskyldt. Overalt viser det seg å være en lov i Guds frelseshusholdning at selv om Gud vil at alle mennesker skal komme til erkjennelse av sannheten og bli frelst, så blir menneskenes selvforherdelse i vantro mot sannheten straffet. Det skjer ved at Gud for sin del griper inn og forherder hjertene mer og mer, for at de vantro skal gjøre målet fullt for sin syndige motstand og bli helt modne for dommen (jf. min fortolkning av Matt 13,15).

[32] NB har «for også dette har Jesaja sagt».

Stedet som anføres her (v. 40), er Jes 6,9 f. Det er gjengitt nokså fritt, selv om poenget i grunnteksten er bevart i all sin skarphet. Etter grunnteksten får profeten i oppdrag av Gud å rette en forkynnelse til folket som ikke bare vil bli misforstått, men som også skal tjene til å forherde folket mot den frelsessannheten det får forkynt.

Men «det Jesaja etter dette oppdraget fra Gud hadde begynt å virke, det hadde Jesus selv fortsatt» (Bugge). Derfor kan evangelisten med full saklig rett også legge profetordet i Jesu munn som et ord han selv taler: «Han (det vil si Gud) har blindet deres øyne og forherdet deres hjerter, for at de ikke skal se med øynene og forstå med hjertet og omvende seg, så jeg kunne lege dem.»

At dette virkelig er evangelistens egen tanke med sitatet, går nemlig helt tydelig fram av at pronomenet «jeg» i den siste setningen nødvendigvis må forstås om Messias og ikke, som i grunnteksten, om Gud, som jo kalles «han» i begynnelsen av sitatet.

At denne forståelsen er riktig, blir ytterligere bekreftet av det som sies videre i v. 41. Der framholder evangelisten tydeligvis nettopp det som «gir ham rett til å forstå dette profetiske ordet om Israels vantro mot Jesus slik, ja, til å legge det i Jesu munn som hans klage over folket» (Bugge): «Dette sa Jesaja fordi han så hans herlighet, og talte om ham.»

I Jes 6,1 ff. sies det at profeten skuet Guds herlighet, og flere fortolkere har derfor villet forstå «hans herlighet» her på samme måte. Men siden det som følger, «og talte om ham», utvilsomt må forstås slik at Jesaja talte om Kristus, må også «hans» (foran «herlighet») sikte til Kristus.

Her sies det altså at Jesaja skuet Kristi herlighet. Det må tydeligvis forstås ut fra det evangelisten selv har sagt om Jesus (i prologen), og det han har latt Jesus vitne om seg selv: Jesus var fra evighet Gud hos Gud og utgjør også i sitt jordeliv en enhet med ham i liv og vesen (10,30.38). Derfor er han også fra og med skapelsen (1,3) redskapet for all Guds virksomhet og åpenbaring i verden (jf. 1 Kor 10,4.9).

V. 42–43. Evangelisten legger her til at det som er sagt foran for å forklare Israels vantro, likevel ikke skal forstås slik at den forherdelsen Gud hadde lagt på folket, var en tvang som hindret den enkelte i å tro. Det fantes nemlig unntak; ja, til og med mange av medlemmene i Rådet trodde på Jesus, det vil si anerkjente ham som Messias. De kun-

ne altså tro. I sitt skrift nevner evangelisten bare to slike rådsherrer ved navn, Nikodemus (3,1; 7,48.50; 19,39) og Josef fra Arimatea (19,38).

Men selv om det altså ikke var så få slike unntak, hang det likevel en svært stor mangel ved troen deres. Av menneskefrykt våget de ikke å bekjenne troen sin. De var redde for fariseerpartiet, som var mektig og fiendtlig mot Jesus. De visste at Rådet, på fariseernes initiativ, hadde fastsatt at den som bekjente troen på Jesus, skulle straffes med å bli utstøtt av synagogen (jf. utlegningen av 9,22).

Og denne frykten hadde, som det sies i v. 43, sin grunn i at de satte større pris på å ha ære av mennesker enn på den æren som gis av Gud. De var altså drevet av et sinnelag som etter Jesu alvorlige ord i 5,44 utelukker troen.

Troen deres var altså ennå ikke på langt nær den rette, men i det vesentlige bare en anerkjennelse av Jesus som Messias uten virkelig personlig hengivelse til ham. Det var en halvtro uten frelsende kraft, men den kunne likevel bli fordypet og være et forberedende trinn til den sanne frelsende troen, slik det faktisk gikk med Nikodemus og Josef fra Arimatea (jf. utlegningen av 2,23 ff.).

> «[44]Men Jesus ropte og sa: Den som tror på meg, tror ikke på meg,
> men på ham som har sendt meg. [45]Og den som ser meg, ser ham som
> har sendt meg. [46]Jeg er kommet som et lys til verden, for at hver den
> som tror på meg, ikke skal bli i mørket. [47]Om noen hører mine ord
> og ikke tar vare på dem, så dømmer ikke jeg ham. For jeg er ikke
> kommet for å dømme verden, men for å frelse verden. [48]Den som
> forkaster meg og ikke tar imot mine ord, han har den som dømmer
> ham: Det ordet jeg har talt, det skal dømme ham på den siste dag.
> [49]For jeg har ikke talt av meg selv. Men Faderen, som har sendt meg,
> han har gitt meg befaling om hva jeg skal si og hva jeg skal tale. [50]Og
> jeg vet at hans bud er evig liv. Det som jeg da taler, det taler jeg slik
> som Faderen har sagt meg.»

Mot folkets vantro og halvtroen hos de «mange» setter evangelisten («men») det Jesus høyt og hørbart («ropte») hadde forkynt for hele folket om sin persons høye verdighet og om at læren hans er guddommelig. Dermed har han også forkynt hvor avgjørende det er hvilken stilling menneskene personlig tar til ham og hans ord.

Evangelistens skildring av Jesu offentlige virksomhet var likevel tydeligvis avsluttet allerede med v. 36. Derfor må vi sikkert anta med

de fleste nyere fortolkere at vi her ikke får en ny eller en siste offentlig tale av Jesus, men en kort sammenstilling som evangelisten selv har gjort av visse viktige sider ved Jesu offentlige forkynnelse.

To ting taler også for denne antakelsen: Versene våre inneholder nesten bare ord vi kjenner igjen fra utsagn av Jesus som er gjengitt tidligere, og det finnes her ingen antydning om en bestemt, konkret situasjon der disse ordene skulle være sagt.

V. 44–45. Etter ordlyden er ordene som gjengis her, noe nytt, men ikke etter innholdet. Den samme tanken som i utsagnet i v. 44 har vi i 7,16 og 8,42.47. Verset sier hvilken udiskutabel rett Jesus har til å kreve tro på seg: Den som tror på ham, tror ikke på et enkelt, isolert individ i menneskeslekten, men i virkeligheten på Gud selv, som jo har sendt ham.

Ja, i sin person er han selv, som det sies i v. 45, Guds representant og den som åpenbarer Gud, slik at det å se ham er det samme som å se Gud selv. Heller ikke dette ordet har vi hatt før, men tanken det uttrykker, har vi allerede hatt i 8,19 og 10,30.38 (jf. 14,9, der dette utsagnet møter oss igjen nesten ord for ord).

V. 46–48. Det første av disse versene er innledning og overgang til det som sies i de to neste. Som et lys (jf. utlegningen av 1,4 f.), det vil si som den som åpenbarer Gud, er han kommet til verden, for at hver den som tror på ham, skal bli fridd ut av den tilstanden av mørke som alle mennesker av naturen er i, og bli satt over i lysets rike (jf. Kol 1,13). Vi har her samme tanke som i 8,12; 9,5; 12,35 f.

Hans viktigste middel til å opplyse er ordet hans. Derfor fortsetter det i v. 47 med et utsagn som nettopp framhever hvor avgjørende hver enkelt menneskes forhold til ordet hans er for vedkommendes evige skjebne: Om noen (bare med øret) hører ordene hans og ikke (i sitt hjerte) tar vare på dem (bevarer dem), slik at de vedvarende kan virke opplysende og fornyende (jf. 8,31.51[33]), så dømmer ikke han ham («jeg» er sterkt betont: «jeg for min del»). For han er ikke kommet for å dømme verden, men for å frelse den (jf. utlegningen av 3,17).

Men den som (v. 48) forkaster ham og ikke tar imot ordene hans, har allerede sin dommer, nemlig i det ordet Jesus har talt: «Det skal

[33] Trykket har «8,31.58»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

dømme ham på den siste dag», det vil si at hans evige skjebne avhenger av hvordan han forholder seg til dette ordet.

V. 49–50. At Jesu ord kan ha så avgjørende betydning som sagt i v. 48, kommer av at han ikke har «talt av seg selv» (jf. utlegningen av 7,17). Han har fått befaling fra Faderen, som han er utsending for, både om hva som skal være innholdet i forkynnelsen hans («hva jeg skal si»), og om hvordan han skal utføre sitt kall som forkynner («hva jeg skal tale»).

Og han vet (v. 50) at denne befalingen Faderen har gitt ham, hans «bud», «er evig liv». Det vil si at den går ut på at han ved sin forkynnelse skal gi menneskene, som på grunn av synden ligger under dødens herredømme, del i det evige livs gave. Nettopp derfor taler han alt han taler, nøyaktig slik som Faderen (da han ga ham befalingen sin) har sagt ham (jf. 5,30; 8,28).

Jesu utgang av verden, første avsnitt (kap. 13–17)

1 a. Selve fotvaskingen (13,1–11)

Jesu siste vitnesbyrd om seg selv i disippelkretsen. Her blir Judas, vantroens representant, skilt ut, mens de andre disiplenes tro blir styrket og gjort dypere.

> «[1]Det var før påskehøytiden, og Jesus visste at hans time var kommet da han skulle gå bort fra denne verden til Faderen. Og som han hadde elsket sine egne som var i verden, slik elsket han dem til det siste.»

V. 1. Det er bare av rent ytre, praktiske grunner at dette verset her er regnet med til stykket om fotvaskingen. Evangelisten har uten tvil ment det som overskrift, ikke bare over dette lille stykket, men over hele det store avsnittet kap. 13–17.

Hovedtanken i verset er at Jesus nå viste «sine egne» – det vil si de tolv som han selv hadde utvalgt (6,70) – den samme kjærligheten som han alltid før hadde vist dem. Denne tanken synes avgjort å kreve en slik forståelse. Fotvaskingen i seg selv egner seg nemlig ikke særlig godt som bevis på hans inderlige kjærlighet til disiplene.

I det følgende (v. 12 ff.) blir den da også heller framstilt som en handling av ydmyk nedlatelse, selv om den selvsagt også er et vitnesbyrd om hans store kjærlighet. I virkeligheten trer hans kjærlighet til disiplene minst like lysende fram i avskjedstalene og i den store bønnen som er knyttet til dem.

Her bør det kanskje også føyes til at vi ved ordet «elske», som så ofte ellers, ikke bare skal tenke på kjærligheten som sinnelag, men også på

hvordan den viser seg i handling. Meningen er altså i virkeligheten at Jesus nå igjen, som alltid før, viste disiplene sin kjærlighet.

Men da blir spørsmålet hvordan tidsangivelsen «før påskehøytiden» skal forstås. Sammen med de fleste nyere fortolkere har vår bibeloversettelse knyttet den til hovedsetningen i verset («elsket han dem inntil enden», eller «elsket han dem i fulleste mål» eller «elsket han dem til sist»). Blant disse fortolkerne er det likevel ulike meninger om hvordan tidsangivelsen nærmere skal forstås.

Flere har villet forstå den slik: «(umiddelbart) før påskemåltidet begynte». Men denne forståelsen strander på to ting. For det første skulle vi i så fall ha ventet «før påskemåltidet», ikke «før påskehøytiden». For det andre sier v. 2 uttrykkelig at fotvaskingen – og altså også talene som følger – fant sted ved eller under måltidet («De holdt da måltid»).

Det er derfor nokså forståelig at de fleste av dem som knytter tidsangivelsen til hovedsetningen, mener at den sikter til et tidspunkt før 14. nisan, dagen for påskemåltidet. Riktignok sies det ikke her hvor lenge før. Men ifølge kap. 18–19 døde Jesus dagen etter måltidet i v. 2, og dermed mener de det er gitt at han må ha holdt dette avskjedsmåltidet med disiplene dagen før den 14., altså 13. nisan.

Etter denne forståelsen blir det en direkte motsetning mellom vår evangelist og synoptikerne, som helt bestemt lar avskjedsmåltidet være et påskemåltid og altså setter det til 14. nisan. Til støtte for dette pleier en å hevde at tidsangivelsen har ettertrykk fordi den står først, og at dette ettertrykket bare kan forklares tilfredsstillende hvis evangelisten bevisst har villet rette en forestilling som leserne hans trolig hadde fra de synoptiske evangeliene: at avskjedsmåltidet var et påskemåltid og altså ble holdt 14. nisan.

Ved nærmere ettersyn er det likevel sikkert mer enn tvilsomt å knytte tidsangivelsen til hovedsetningen. Etter ordstillingen i grunnteksten ligger det i alle fall nærmest å knytte den til ordet «visste» og oversette: «Men Jesus, som (allerede) før påskehøytiden visste at …» (jf. innledningen, s. 20 f.). Og med denne forståelsen får vi ubestridelig en klar og betydningsfull tanke, som dessuten stemmer godt med det evangeliet har sagt tidligere.

Av Jesu ord i 7,6–8 går det fram (jf. utlegningen av disse versene) at han allerede ved løvhyttefesten – et halvt år før den siste påsken –

var seg bevisst at tiden for hans død ennå ikke var kommet, men først ville komme ved en senere høytid som Gud hadde bestemt.

I 12,7, fem dager før påsken, pekte han på sin begravelse som nært forestående, og i 12,23 ff. sa han uttrykkelig at timen sto rett for døren da Menneskesønnen skulle herliggjøres, og at døden var den nødvendige veien dit (jf. uttrykket i vårt vers: «at hans time var kommet da han skulle gå bort fra denne verden til Faderen»).

Men nettopp fordi Jesus på forhånd var seg fullt bevisst både hva som ventet ham, og når det skulle skje, forstår vi den klarheten i sinnet og den overlegne, frivillige roen og sikkerheten han viste da han gikk sin lidelse og død i møte (jf. særlig 18,4). Slik kan vi også forstå at han den siste kvelden ikke tenkte på seg selv og den tunge skjebnen som ventet ham, men tvert imot var fylt av kjærlighetens omsorg for disiplene. De trengte denne omsorgen mer enn noen gang, nå da han sto i begrep med å la dem bli alene tilbake i verden.

Ifølge ordstillingen i grunnteksten har tidsangivelsen riktignok et særlig ettertrykk. Men også det kan forklares helt naturlig og tilfredsstillende ut fra den forståelsen vi nettopp har nevnt. Ved å understreke at Jesus allerede før påskehøytiden hadde full klarhet over at han snart skulle gå bort fra verden til Faderen, har evangelisten fått sagt – og sikkert også villet vise – at den åpenbaringen av Jesu kjærlighet til disiplene som han skal fortelle om i det følgende, fant sted under denne høytiden. Ellers kunne han jo, som Zahn treffende bemerker, ha nøyd seg med et uttrykk som «allerede» eller «for lenge siden».

Men er denne forståelsen riktig, følger det også at måltidet i v. 2 var et påskemåltid, holdt på den dagen loven foreskrev. Det er altså langt fra riktig å si at ettertrykket på tidsangivelsen ikke kan forklares tilfredsstillende hvis en knytter den til «visste».

Tvert imot er det sikkert helt uholdbart når så mange fortolkere forklarer dette ettertrykket som en bevisst rettelse av den synoptiske overleveringen. Zahn har nemlig uten tvil rett: En slik rettelse kunne bare ha bestått i at evangelisten satte en like bestemt og enda mer nøyaktig tidsangivelse opp mot synoptikernes bestemte opplysning om når Jesus holdt sitt siste måltid med disiplene.

I stedet har han valgt en tidsangivelse som lar dag og time stå helt åpen. Dessuten viser den ikke til måltidet synoptikerne omtaler, men

til en handling (og en rekke taler) som de synoptiske evangeliene ikke har fortalt noe om.

Noen har videre festet seg ved at v. 2 bare helt ubestemt sier at det ble holdt et måltid. Det er riktig at dette ubestemte uttrykket ikke betegner, og ikke kan betegne, det kjente påskemåltidet som sådant. Men det utelukker ikke at det er dette måltidet evangelisten i virkeligheten har hatt for øye. Han har tydeligvis bare nevnt at det ble holdt et måltid, for å forklare handlingen som Jesus da utførte: vaskingen av disiplenes føtter.

Vårt evangelium forteller heller ikke om de ulike skikkene ved påskemåltidet, like lite som om innstiftelsen av nattverden. Alt dette har Johannes sikkert regnet med at leserne kjente fra de synoptiske evangeliene, og selv har han bare villet fortelle om fotvaskingen og avskjedstalene med den store bønnen som er knyttet til dem.

Like uholdbar er den meningen som så mange fortolkere hevder, at Jesus døde allerede om ettermiddagen 14. nisan. Det ser vi av det vi allerede har slått fast om dette punktet i utleggingen av 12,1. Dagen da Jesus kom til Betania, må nemlig åpenbart forstås som 8. nisan og som en fredag (jf. utlegningen av dette verset), og dermed er det gitt at fredagen da Jesus døde, ikke var 14., men 15. nisan.

Ellers skal vi bare merke oss at vår bibeloversettelse sikkert med rette har latt verset slutte med «inntil enden».[1] Denne gjengivelsen svarer utvilsomt best til ordene like foran: «som (eller mer nøyaktig: etter at) han hadde elsket …».

Like før har evangelisten nevnt at Jesus snart skulle gå bort fra (egentlig: ut av) verden. Når han så kaller «sine egne» de «som var i verden», vil han nok antyde at Jesus ved sin bortgang må la dem bli igjen i verden. Da må de være uten det samværet med ham som de hittil hadde kunnet glede seg over.

> «[2]De holdt da måltid. Djevelen hadde allerede inngitt i hjertet til Judas, sønn av Simon Iskariot, at han skulle forråde ham. [3]Jesus visste at Faderen hadde gitt alt i hans hender, at han var utgått fra Gud og gikk til Gud. [4]Da reiser han seg fra måltidet, legger av seg klærne, og tar et linklede og binder det om seg. [5]Deretter slår han vann i et fat og begynner å vaske disiplenes føtter og tørke dem med linkledet som han hadde bundet om seg. [6]Han kommer da til Simon

[1] NB har «til det siste».

> Peter, og denne sier til ham: Herre, vasker du mine føtter? [7]Jesus svarte og sa til ham: Det jeg gjør, forstår du ikke nå, men du skal skjønne det senere. [8]Peter sier til ham: Aldri i evighet skal du vaske mine føtter! Jesus svarte ham: Dersom jeg ikke vasker deg, har du ingen del med meg! [9]Simon Peter sier til ham: Herre, ikke bare mine føtter, men også hendene og hodet! [10]Jesus sier til ham: Den som er badet, trenger ikke å vaske annet enn føttene, han er jo helt ren. Også dere er rene, men ikke alle. [11]For han visste hvem som skulle forråde ham. Derfor sa han: Dere er ikke alle rene.»

V. 2–3. Evangelisten går nå over til å vise nærmere hvordan Jesu kjærlighet til disiplene kom til syne den siste gangen han var sammen med dem. Først vil han fortelle om fotvaskingen som et slikt kjærlighetsbevis (v. 4 ff.), men foran den setter han i disse to versene ikke mindre enn tre setninger. Den første gir den ytre situasjonen for denne handlingen, mens de to andre skal få fram hvor stor den nedlatende kjærligheten var som her viste seg.

Av v. 4, der det heter at Jesus reiste seg fra måltidet, går det fram at uttrykket «holdt måltid» bare kan bety at han og disiplene allerede hadde satt seg (egentlig: lagt seg) til bords og nettopp skulle til å begynne å spise. Fotvaskingen, som slaver tok seg av, pleide jo også å komme før måltidet, når den først ble utført (jf. Luk 7,44), og det er umulig å tenke seg at Jesus har utført denne handlingen midt under måltidet.

Evangelisten gjør videre oppmerksom på at det Jesus gjorde, skjedde da «djevelen allerede hadde inngitt i hjertet til Judas at han skulle forråde ham». Med dette vil han sikkert peke på at ikke engang dette kunne holde Jesus tilbake fra å gi sin kjærlighet til disiplene fritt løp. Ellers går han åpenbart ut fra at leserne kjente fra de synoptiske evangeliene at Judas allerede tidligere hadde tatt den djevelske beslutningen å forråde Jesus og gjort avtale om det med ypperstepresteene.

Til slutt framhever v. 3 den høye bevisstheten Jesus hadde om seg selv da han utførte den ydmyke kjærlighetshandlingen som nå skal fortelles. Han visste at Faderen «hadde gitt alt i hans hender», det vil si hadde gitt ham en makt som omfattet alt, for å fullføre forløsningsverket (jf. utlegningen av 3,35). Og han visste at han nå snart skulle

vende tilbake til sin himmelske tilværelse hos Faderen, slik han var utgått fra Gud (jf. 8,14).

V. 4–9. Jesus var seg bevisst sin opphøyde stilling, og likevel bestemte han seg for å utføre denne tjenesten – sikkert fordi ingen av disiplene hadde tilbudt seg å gjøre det. Evangelisten får denne sterke kontrasten klart fram ved å skildre i detalj hvordan Jesus både i drakt og i gjerning viste seg helt og fullt som tjeneren i kretsen.

Han legger av seg «klærne», det vil si overkledningen, og binder et forkle av lin om seg, slik nettopp slaver pleide å gjøre (jf. Luk 17,8). Så slår han vann i vaskefatet. Det var selvsagt for hånden der det skulle holdes måltid, fordi et måltid krevde forskjellige vaskinger. Og han begynte å vaske disiplenes føtter og tørke dem med linkledet.

Så heter det i v. 6: «Han kommer da til Simon Peter». Sett sammen med ordene «begynner å vaske» i v. 5 synes dette uttrykket klart nok å vise at han ikke begynte med Peter, men først kom til ham etter å ha vasket føttene til en eller flere av de andre. Det står likevel heller ikke at han kom til ham sist. I alle fall stemmer det helt med Peters raske og resolutte natur at han straks gir uttrykk for det han føler: at det ikke passer med hans forhold til Jesus at Mesteren skal vaske hans føtter.

Med spørsmålet sitt vil Peter hindre Jesus i å gjøre det han har tenkt. Ifølge grunnteksten har ordet «du» sterkt trykk her, slik at ettertrykket kommer til å ligge på motsetningen mellom dette «du» og det følgende «mine». Denne motsetningen tar Jesus så opp i svaret sitt (v. 7). Han framhever at Peter, som bare har øye for den ytre handlingen, ikke nå forstår hva *Jesus* mener med det han gjør. Dermed lar han ham samtidig indirekte forstå at selv om han, disippelen, ikke forstår hva Mesteren gjør, må han likevel la ham råde.

Jesus føyer til at Peter «senere» skal komme til å «skjønne» hva han gjør. Dette «senere» sikter ikke, som flere har ment, til den opplysningen Den Hellige Ånd skulle gi senere, men til den forklaringen Jesus selv gir i v. 12 ff. Det ser vi særlig av at ordet «skjønne» blir tatt opp igjen i v. 12.[2]

I stedet for å bøye seg for Jesu vilje, slik det hadde sømmet seg, gjentar Peter vegringen sin med enda sterkere lidenskap (v. 8). Derfor

[2]NB har «forstår» i v. 12.

må Jesus irettesette den egenrådige disippelen med desto mer alvorlige ord. Han sier rett ut til ham at dersom han, Jesus, ikke får vaske ham (etter sammenhengen: hans føtter), «har han (Peter) ingen del med ham».

Enkelte har villet forstå dette uttrykket slik at Peter i så fall ikke kan ha noen del med Jesus i det evige liv. Men siden ingenting her peker i den retningen, er det sikkert ment helt generelt: ikke lenger å ha noe til felles med Jesus, det vil si ikke lenger å ha noe samfunn med ham.

Jesu tanke er da at dersom Peter i hardnakket egenrådighet ikke vil la Jesus utføre denne kjærlighetstjenesten, stenger han seg selv ute fra disippelforholdet til ham. Jesus var jo nettopp ikke kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene (Matt 20,28). I disse ordene lå det en trussel om at samfunnet med Jesus skulle opphøre – det samfunnet som for Peter var blitt livets uunnværlige skatt (jf. 6,68). Som vi ser av v. 9, førte denne trusselen til et brått omslag i holdningen hans, noe som er helt forståelig ut fra Peters karakter.

Riktignok har han ikke helt forstått Jesu tanke: at det nå gjaldt for ham å gi opp sin egenrådighet, som egentlig hadde sin rot i hovmod. Men så mye har han likevel hørt ut av Jesu ord at den handlingen Mesteren vil gjøre med ham, er et nødvendig vilkår for at disippelforholdet skal fortsette.

Han elsker Jesus brennende og vil ikke for alt i verden miste samfunnet med ham. Derfor byr han fram til vasking ikke bare føttene, men også de andre delene av kroppen som var bare og derfor kunne vaskes der og da. Det er som om samfunnet hans med Jesus skulle bli sikrere jo mer av kroppen som ble vasket.

V. 10–11. Igjen må Jesus irettesette den egenrådige disippelen. Det gjør han med et billedspråk som er hentet fra menneskets daglige liv, men som i innhold knytter seg nøye til samtalen han nettopp har hatt med Peter. Den som har badet (for eksempel om morgenen), trenger ikke å vaske annet enn føttene (når han skal være med på et måltid), nemlig for å fjerne det smusset han har fått på seg underveis. Ellers er han «helt ren» over hele kroppen – bortsett fra de skitne føttene, selvsagt.

Overført til det høyere, åndelige livet sier bildet dette: Den som har opplevd en gjennomgripende moralsk fornyelse, slik at hans person-

lige liv har fått en helt ny grunnretning, trenger ikke annet enn den stadig fortsatte renselsen fra den synden som ennå henger ved ham, og som stadig på ny trer fram i ord eller gjerning mens han vandrer i verden.

Dette overfører Jesus så på disiplene som var til stede, ved å legge til: «Også dere er rene.» Da tenker han selvsagt på at de allerede hadde erfart den grunnleggende moralske renselsen som omfatter hele det personlige livet, slik at de bare trenger den stadig fortsatte renselsen fra det syndige vesenet som ennå henger ved dem.

Hvordan denne grunnleggende renselsen hadde skjedd med dem, sier han ikke her. Men vi skal sikkert tenke på den helliggjørende innflytelsen fra det stadige samlivet med ham, og da først og fremst på det ordet han hadde talt til dem (jf. 15,3). Den egentlige forklaringen på selve fotvaskingen gir Jesus ikke med disse ordene. Den får vi først i v. 12 ff., der det sies at Jesus med denne handlingen har villet gi dem et eksempel som de skal følge.

Men her viser det seg likevel at Jesus samtidig mente handlingen som et middel til å rense disiplene for det syndige vesenet som ennå hang ved dem. Dermed faller det også klarere lys over hva Jesus mente med ordet til Peter i v. 8.

Ved å vise en så ydmyk vilje til å tjene har Jesus åpenbart villet føre disiplene til med anger å erkjenne det syndesmusset som ennå hang ved dem. Hos Peter var det kommet til syne i hans egenrådige vegring mot å bøye seg for Jesu vilje, og hos alle disiplene i deres hovmodige uvilje mot å gjøre slavetjenesten med fotvaskingen.

Med andre ord: Ved å vaske disiplenes føtter legemlig har Jesus også villet tvette dem åndelig. Med denne handlingen ville han hjelpe dem til i anger å bryte med hovmodet sitt og slik bli renset for smusset fra det.

Ett unntak må Jesus likevel gjøre. Derfor legger han smertelig til: «men ikke alle». Som evangelistens bemerkning i v. 11 viser, tenker han da på Judas, som han jo allerede visste skulle forråde ham (jf. 6,64).

1 b. Forklaringen på fotvaskingen og antydningen av at en av disiplene er en forræder (13,12–20)

«[12]Da han hadde vasket føttene deres og tatt på seg klærne, satte han seg til bords igjen. Så sa han til dem: Forstår dere hva jeg har gjort med dere? [13]Dere kaller meg Mester og Herre. Og med rette sier dere det, for jeg er det. [14]Når da jeg, som er Herre og Mester, har vasket deres føtter, så skylder også dere å vaske hverandres føtter. [15]For jeg har gitt dere et forbilde, for at også dere skal gjøre slik som jeg har gjort mot dere. [16]Sannelig, sannelig, sier jeg dere: En tjener er ikke større enn sin herre. Heller ikke er en utsending større enn den som har sendt ham. [17]Om dere vet dette, da er dere salige, så sant dere gjør det. [18]Jeg taler ikke om dere alle. Jeg vet hvem jeg har utvalgt – men Skriften måtte bli oppfylt: Han som eter sitt brød med meg, har løftet sin hæl mot meg. [19]Fra nå av sier jeg dere det før det skjer, for at dere, når det skjer, skal tro at jeg er den jeg er. [20]Sannelig, sannelig sier jeg dere: Den som tar imot en som jeg sender, tar imot meg. Og den som tar imot meg, tar imot ham som har sendt meg.»

V. 12–17. Først når Jesus har vasket føttene til alle disiplene som var til stede, tatt på seg overkledningen igjen og satt (lagt) seg til bords på ny, går han over til å forklare handlingen, slik han hadde lovet Peter i v. 7. Han innleder den med spørsmålet i v. 12, og i v. 13 minner han dem om hvordan de pleier å tiltale ham som «Mester (lærer) og Herre».

Det var de samme tiltaleordene som rabbinernes disipler brukte overfor lærerne sine. Men i munnen på Jesu disipler betyr de sikkert noe mer enn hos rabbinerdisiplene, nemlig at de ser i Jesus «sin eneste lærer, hvis lære de skylder full tro, og sin eneste herre, hvis vilje de skylder ubetinget lydighet» (Goebel).

I v. 13b sier Jesus at de gjør rett i å bruke disse tiltaleordene, for han vet at han virkelig er det de kaller ham. Så minner han dem i v. 14 om at når han («jeg» har sterkt trykk), deres Herre og Mester, har vasket deres føtter, så skylder også de («dere» har også sterkt trykk) å vaske hverandres føtter.

Det er neppe tilfeldig at ordet «Herre» i dette verset står foran «Mester», mens vi i v. 13 hadde den omvendte rekkefølgen. Når det som her er tale om disiplenes plikt til lydighet, blir Jesu stilling som herre naturlig nok det egentlige hovedpunktet.

Hvordan Jesus mener denne disippelplikten, ser vi likevel av begrunnelsen han føyer til i v. 15: «For jeg har gitt dere et forbilde (eksempel), for at også dere skal gjøre slik som jeg har gjort mot dere.» Her skal vi særlig merke oss at han ikke taler om et bud han gir, men om et forbilde han har gitt. Han har altså ikke ment fotvaskingen som en skikk han vil innstifte, og som skal holdes ved like på ytre vis, men som et eksempel.

Og som B. Weiss bemerker, ligger det nettopp i et eksempels vesen at det ikke er en handling som alltid skal gjentas i samme form, men en handling som skal etterlignes i sitt moralske vesen. Derfor er hensikten med eksemplet heller ikke at disiplene skal gjøre «det som» han har gjort, men at de skal gjøre «slik som» han har gjort. Og fotvaskingens moralske vesen er, som den samme fortolkeren sier, den ydmyke selvfornektelsen i kjærlighetens tjeneste.

Med sterkt ettertrykk legger Jesus så i v. 16 disiplene på hjertet at de ikke må regne seg for store til å gjøre en slik kjærlighetstjeneste når ikke han selv har regnet seg for stor til det.

Deretter priser han dem salige (v. 17) – så sant de, når de nå vet «dette», også gjør det. «Dette» er det han i v. 13–16 hadde lagt på dem som plikt, og som han hadde gitt dem et eksempel på ved fotvaskingen. For bare slik kan de fortsatt ha samfunn med ham og vandre på den veien som fører til evig salighet.

V. 18–20. Likevel må Jesus her, som i v. 10, ta det forbeholdet at det han har sagt, ikke gjelder alle disiplene. Til forklaring og bekreftelse sier han så at han for sin del («jeg» har sterkt trykk) vet hvem han i sin tid utvalgte til apostler (jf. 6,70), det vil si hvordan de er i sitt hjerte. Det kunne jo ikke disiplene vite, for de kunne ikke kjenne de andres innerste, skjulte sinnelag.

Når han så fortsetter med «men», står det som følger, sikkert i motsetning til noe som tilsynelatende ikke lot seg forklare: at det blant dem han hadde utvalgt, skulle være noen som det han sa i v. 13–16, ikke gjaldt. Dette henger sammen med – eller har sin grunn i – at «Skriften måtte bli oppfylt»: «Han som eter sitt brød med meg, har løftet sin hæl mot meg», som det heter i Sal 41,10 (her sitert noe fritt).

Det finnes ingen grunn til å anta, slik B. Weiss har ment, at Jesus skulle ha sett på Messias som den som taler i salmen. Han mener sikkert bare at også dette i hans liv – at han hadde en forræder i sin

nærmeste krets – var forutsagt profetisk: Skriften har tegnet dette trekket ved den lidende rettferdiges skjebne i dette ordet.

Uttrykket «han som eter sitt brød (egentlig: brødet) med meg» betyr den som er min bordfelle og altså har fortrolig omgang med meg. At denne «har løftet sin hæl mot meg», betyr at han allerede står i begrep med å rette det dødbringende sparket mot den han hater.

Til denne antydningen i v. 18 – at en fra disippelkretsen kommer til å forråde ham – føyer Jesus så til i v. 19 at han «fra nå av» (det vil si fra og med det han sa i v. 18) sier det til disiplene på forhånd, slik han like etter gjør i v. 21. Tidligere (6,70 og 13,10) hadde han ikke gjort det så bestemt som her.

Og han sier det til dem på forhånd for at de, når det skjer, ikke skal bli vaklende, men tvert imot bli styrket i troen på ham. Om uttrykket «at jeg er den jeg er», jf. utlegningen av 8,24.28. På vårt sted må vi etter sammenhengen utfylle: den som Skriften blir oppfylt i, det vil si: det er jeg som er Messias.

Jesus avslutter talen her med den høytidelige forsikringen vi leser i v. 20. Med den har han sikkert tatt hensyn til hvor nedslående og urovekkende det kunne virke på disiplene at han sa det fantes en fiende blant dem han selv hadde utvalgt til å være sine medarbeidere og stedfortredere i verden. De kan «trøstig gå sitt kall som hans utsendinger i møte» (Meyer), i vissheten om at deres kall skal lykkes. Det vil nemlig alltid finnes noen som tar imot dem som hans utsendinger, og som dermed tar imot Jesus, ja, Gud selv (jf. Matt 10,40).

1 c. Forræderen blir vist bort (13,21–30)

«[21]Da Jesus hadde sagt dette, ble han rystet i ånden, og vitnet og
sa: Sannelig, sannelig sier jeg dere: En av dere kommer til å forråde
meg. [22]Disiplene så på hverandre, de kunne ikke skjønne hvem det
var han talte om. [23]En av disiplene, han som Jesus elsket, lå til bords
ved Jesu side. [24]Til ham nikker da Simon Peter for at han skulle
spørre hvem han mente. [25]Han lener seg opp til Jesu bryst og sier til
ham: Herre, hvem er det? [26]Jesus svarer: Det er ham som jeg gir det
brødstykket jeg nå dypper. Han dypper så stykket, og tar og gir det
til Judas, Simon Iskariots sønn. [27]Og etter at han hadde fått stykket,
for Satan inn i ham. Jesus sier så til ham: Det du gjør, gjør det snart!
[28]Men ingen av dem som lå til bords, skjønte hva han mente med

det han sa til ham. [29]Siden Judas hadde pengepungen, tenkte noen at Jesus sa til ham: Kjøp inn det vi har bruk for til høytiden! Eller at han skulle gi noe til de fattige. [30]Da han hadde fått brødstykket, gikk han straks ut. Men det var natt.»

V. 21–22. Tanken på Judas gjør at Jesus i sin ånd blir sterkt grepet og gjennomrystet av «smertefull sorg over den djevelske ugjerningen som han om få timer skal bli offer for» (Bugge). I denne sinnsstemningen sier han da rett ut til disiplene at en av dem skal «forråde ham» (egentlig: overgi eller utlevere ham, nemlig til fiendene hans; jf. min fortolkning av Matt 26,21).

Evangelisten kaller denne forutsigelsen et vitnesbyrd («vitnet») fordi den bygde på en overnaturlig viten som Gud hadde gitt ham, og altså ikke på noe han hadde fått vite av andre. Disiplene (v. 22) visste ikke hvem de skulle tro han talte om, og derfor «så de på hverandre». Hver av dem ønsket å få vite av de andre hvem det var.

V. 23–26. Det som sies i v. 23, er en orienterende bemerkning som er nødvendig for å forstå det følgende. I vår bibeloversettelse er den likevel gjengitt noe fritt.[3] I grunnteksten heter det: «En av hans disipler lå ved Jesu bryst.»

Ved bordet lå de nemlig på benker som sto ut fra bordet. De hvilte på venstre arm, slik at høyre hånd var fri til å spise, og føttene var strakt bakover. Den som lå nærmest, nådde med hodet opp til den førstes bryst, og på samme måte lå den tredje ved den andres bryst.

Den disippelen som ved denne anledningen lå «ved Jesu bryst» (altså til høyre for Jesus), blir her nærmere betegnet som «han som Jesus elsket». Som det er nærmere vist i innledningen (s. 33 f.; jf. også s. 38 f.), er det evangelisten selv som menes, Johannes, Sebedeus' sønn.

Også plassen hans ved bordet, like ved Jesu høyre side – og den hadde Jesus selvsagt selv gitt ham – vitner om det nære vennskapet mellom dem. Her er plassen likevel først og fremst viktig fordi den gjorde det mulig for ham å få vite av Jesus hvem forræderen var, uten å vekke oppsikt (jf. v. 25 f.).

Når evangelisten her bruker betegnelsen «han som Jesus elsket» om seg selv og altså peker på det særlige vennskapet og den fortrolig-

[3] Odlands bibeltekst har «satt til bords ved Jesu side». NB har «lå til bords ved Jesu side».

heten som var mellom Jesus og ham, er det åpenbart for å forklare hvorfor Peter (v. 24) vendte seg nettopp til ham for å få greie på hvem Jesus mente med ordet sitt i v. 21. Ingenting var jo mer naturlig enn at Peter tenkte at Johannes, som Jesu særlig fortrolige venn, lett ville kunne få vite av Jesus hvem han hadde siktet til, eller kanskje allerede visste det. Peter «nikker» til Johannes for at han skal vende øret til ham og høre hva han vil hviske til ham.

Som det går fram av v. 25, visste Johannes ennå ikke hvem Jesus hadde ment. Derfor «lener han seg opp til Jesu bryst», det vil si: «Støttet på venstre albue, som han hviler med på den polstrede benken, strekker han seg høyere opp mot Jesus, så hodet hans nå kommer i høyde med Herrens bryst» (Bugge). Og så hvisker han, slik det synes å måtte forstås, sitt spørsmål til ham: «Herre, hvem er det?»

Jesus svarer sikkert også hviskende på spørsmålet hans (v. 26): Forræderen er den han rekker det stykket – brød eller kjøtt – som han nettopp nå dypper i fatet på bordet. I fatet var det en slags saus eller grøt laget av forskjellige frukter, krydder og vin.

Da Jesus så hadde dyppet stykket og ga det til Judas, visste Johannes hvem forræderen var. Heller ikke for Judas selv kunne det vel lenger være tvil om at Jesus hadde gjennomskuet ham, selv om han ikke hadde hørt samtalen mellom Jesus og Johannes – hvis han da ikke allerede hadde forstått det av Jesu ord i v. 10 og v. 18.

V. 27–30. Johannes fulgte selvsagt med spent oppmerksomhet det Jesus gjorde, og vi kan nok gå ut fra at han også la nøye merke til hvordan Judas oppførte seg. I ansiktsuttrykket hans leste han hva som foregikk i hans indre etter at han hadde tatt imot stykket fra Jesu hånd.

I alle fall sier evangelisten det her som et faktum at Satan nå «for inn i» Judas og tok ham helt i sin makt, etter at han allerede tidligere hadde inngitt ham planen om forræderiet (v. 2).

Uttrykket «å fare (gå) inn i» finner vi her og der i de synoptiske evangeliene om demonbesettelse (Matt 12,45; Mark 5,12 f.; 9,25; Luk 8,30). På dette punktet er Judas' sjelstilstand et sidestykke til disse besettelsene: Fra nå av var han helt i Satans vold og hans redskap, uten motstandskraft.

Jesus har utvilsomt sett klart at Judas' forherdelse i dette øyeblikket hadde nådd sitt høydepunkt, slik at det ikke lenger kunne være

noe håp om en gjennomgripende sinnsforandring hos ham. Derfor sier han nå høyt til ham, så alle disiplene hørte det: «Det du gjør, gjør det snart» (egentlig: «snarere», nemlig enn du hadde tenkt å gjøre det).

Det ser ut til at Judas hadde tenkt å gjennomføre planen sin først etter høytiden, men Jesus oppfordrer ham her rett ut til å gjøre det så snart som mulig. Luthardt bemerker treffende til denne oppfordringen fra Jesus: «Ikke når de vil, men når han vil, må de som vil føre ham til undergang, sette sin vilje ut i livet.»

V. 28 sier at ingen av dem som var til stede, skjønte hva Jesus mente med det han sa til Judas – altså heller ikke Johannes. Det er godt å forstå. Selv for ham som hadde fått vite at Judas var forræderen, måtte det synes ufattelig at Jesus selv rett ut skulle ha oppfordret Judas til å fullføre planen sin jo før jo heller.

Helt naturlig tenkte noen (v. 29) at Jesus hadde bedt Judas, som hadde pungen (pengekassen), om snarest mulig å utføre et oppdrag han tidligere hadde fått: enten å kjøpe det de trengte til høytiden, eller å gi noe til de fattige.

Begge antakelsene lå nær, så sant måltidet fant sted den 14. og ikke den 13. nisan. Ellers må begge sies å grense til det meningsløse. Det er ofte, og med rette, påpekt at disiplene ikke kunne komme på slike tanker ved et måltid som ble holdt om kvelden 13. nisan. I så fall ville det jo ha vært anledning til å gjøre de nødvendige innkjøpene til høytiden og sørge for de fattige i løpet av 14. nisan. Fant måltidet derimot sted om kvelden 14. nisan, var det ingen tid å miste hvis de ennå skulle få kjøpt noe som trengtes til de følgende dagene av høytiden.

Det er også påvist at det ikke var forbudt å selge og kjøpe matvarer om kvelden 14. nisan (eller, etter jødisk beregning av døgnet, ved begynnelsen av 15. nisan). Natten mellom 14. og 15. nisan var det sikkert også god anledning til å gi almisser til de fattige. Tempelportene ble nemlig åpnet ved midnatt for å gi folket adgang, og da har det uten tvil samlet seg mange fattige ved portene for å be om en gave til høytiden.

Evangelisten meddeler at Judas gikk ut straks han hadde tatt imot stykket som Jesus rakte ham, og avslutter med bemerkningen: «Men det var natt.» Her skal vi vel ikke bare se en tidsangivelse som vitner om at han forteller ut fra det han selv opplevde. Det ligger sikkert en dypere mening i det: Det nattlige mørket som Judas gikk ut i fra den

opplyste salen, var et bilde på mørket i hans sjel da han i forherdet hat fjernet seg fra det sanne lys for å gjøre den mørkets gjerning han hadde satt seg fore (jf. Luk 22,53).

2 a. Innledende og grunnleggende avsnitt (13,31–38)

Jesus taler om sin herliggjørelse, gir disiplene det nye budet om å elske hverandre og forutsier at Peter skal fornekte ham.

«[31]Da han var gått, sa Jesus: Nå er Menneskesønnen herliggjort, og Gud er herliggjort i ham. [32]Er Gud herliggjort i ham, da skal også Gud herliggjøre ham i seg selv, og han skal snart herliggjøre ham.»

V. 31–32. Hvor lettet Jesus må ha følt seg da forræderen gikk, ser vi av den løftede tonen i ordene han sier like etter. De lyder som en seierssang. Han føler seg som seierherre, enda han så godt vet hva det betyr for ham at Judas er gått: lidelse og død. «Nå» – det vil si nå som forræderen er borte – «er Menneskesønnen herliggjort», sier han, som om lidelse og død ikke har noen brodd for ham. Sjelen hans er fylt av jublende glede ved tanken på at hans herliggjørelse nå er kommet.

Men hva mener han med dette «er herliggjort»? I seg selv kunne det nok ligge nær å anta, med flere fortolkere, at det sikter til opphøyelsen til himmelen som skulle følge etter døden og oppstandelsen. Han ser den så nær og er så viss på den at han taler om den som om den allerede var kommet. Likevel passer denne forståelsen dårlig med at han sier at denne herliggjørelsen først skal skje med ham i framtiden, om enn «snart».

Vi må derfor nok anta at Jesus her tenker på sin nære og sikre død som om han allerede hadde gått gjennom den, og at han dermed ser livsverket sitt som fullført og seg selv som herliggjort.

Med sin død har han i ord og gjerning helt og fullt løst den oppgaven Gud hadde gitt ham. Dermed har han vunnet en herlighet som er så mye mer verdifull for ham fordi Gud, som hadde sendt ham og gitt ham oppgaven, er herliggjort «i ham», det vil si i og med at han er herliggjort. I hele sitt verk har han i lydighet mot Guds vilje vært redskapet som åpenbarte Gud.

Men (v. 32) når han slik er seg bevisst at Gud er herliggjort i ham, vet han også at Gud vil gi ham en høyere herlighet, den himmelske

herligheten. Eller, som det heter her, Gud skal herliggjøre ham «i seg selv»: Gud tar ham opp i det fullkomne samfunnet med seg og gir ham slik del i sin egen herlighet, som er over denne verden. Og «snart» skal Gud herliggjøre ham på denne måten. Det er nettopp Judas' bortgang som gir ham visshet om det, for Judas er gått for å fullføre forræderiet sitt.

> «[33]Mine barn! Ennå en liten stund er jeg hos dere. Dere skal lete etter meg, og som jeg sa til judeerne, sier jeg nå til dere: Dit jeg går, kan dere ikke komme. [34]Et nytt bud gir jeg dere: Dere skal elske hverandre! Som jeg har elsket dere, skal også dere elske hverandre. [35]Av dette skal alle kjenne at dere er mine disipler, om dere har kjærlighet til hverandre.»

V. 33–35. Selv om han gleder seg ved tanken på at han snart skal herliggjøres, glemmer han likevel ikke hva det betyr for disiplene: at de snart skal bli alene i verden, uten ham.

Med den ømmeste kjærlighet («Mine barn!») vender han seg da direkte til dem, for nå finner han at tiden er inne til å si dem rett ut at de bare har ham hos seg en liten stund til.

Når den korte fristen er ute, vil de savne ham med smerte og ønske ham tilbake (om uttrykket «lete etter meg», jf. utlegningen av 7,34 og 8,21). Men det er forgjeves. Det han sa til judeerne (på de to stedene som er nevnt), må han nå si til disiplene: Dit han går, kan de ikke komme. Han er da på et sted de ikke har adgang til, i den andre verden hos Gud, og derfra kan de ikke hente ham ned til seg så lenge de ennå er her på jorden.

Men når de og han slik må skilles og de blir alene igjen i verden, gjelder det desto mer for dem å holde urokkelig sammen i kjærlighet til hverandre. Slik kan de i den finne en erstatning for det jordiske kjærlighetsfellesskapet med Jesus som hittil har vært deres dyreste skatt. Derfor gir han dem også (v. 34) et uttrykkelig bud om å elske hverandre. Han kaller det «et nytt bud», og han sier også hva han mener med det.

Jesus kaller dette budet nytt fordi broderkjærligheten mellom hans troende er en kjærlighet etter hans forbilde («Som jeg har elsket dere»). Sammenlignet med budet om nestekjærlighet i Det gamle testamente (3 Mos 19,18) «er den en annen med hensyn til grunn, forbilde, vesen, grad osv. enn det som hittil har vært av kjærlighet i

verden» (Luthardt). Denne kjærligheten skal knytte disiplene inderlig til hverandre. Men den skal også (v. 35) kjennetegne dem overfor verden utenfor som hans disipler, for det var nettopp ved hans forbilde den kom inn i verden.

> «[36]Simon Peter sier til ham: Herre, hvor går du hen? Jesus svarte ham: Dit jeg går, kan du ikke følge meg nå, men du skal følge meg senere. [37]Peter sier til ham: Herre, hvorfor kan jeg ikke følge deg nå? Jeg vil sette mitt liv til for deg. [38]Jesus svarer: Vil du sette ditt liv til for meg? Sannelig, sannelig sier jeg deg: Hanen skal ikke gale før du har fornektet meg tre ganger.»

V. 36–38. Det ser ut til at Peter særlig har festet seg ved Jesu ord i v. 33, og derfor spør han hvor Jesus går hen. Av Jesu svar synes det å gå fram at Peter særlig ikke har kunnet forstå hvorfor disiplene ikke skulle kunne følge ham. Spørsmålet hans var altså ment som et tilbud om å gå med Jesus dit han snart skulle gå.

Når Jesus så sier til ham at han «ikke kan» følge ham nå dit han går, betyr det vel ikke at Peter ennå ikke var skikket til å følge ham på veien hans. Meningen er heller at han etter Guds vilje og bestemmelse skal bli her i verden en lang tid ennå, for å virke blant menneskene som Jesu utsending og vitne.

Men «senere» skal han en gang få sitt ønske om å følge Jesus oppfylt. Da tenker han vel på at Peter gjennom martyrdøden skal nå fram til det samme målet som Jesus nå går inn til gjennom sin forestående lidelse og død (jf. 21,18 f.).

Som det synes å gå fram av v. 37, har Peter sikkert misforstått Jesu ord om at han nå «ikke kan» følge ham. Han tror at meningen er at han for øyeblikket mangler vilje eller evne til å ta på seg de vanskelighetene det kunne føre med seg å følge Jesus. Han forstår ikke hvorfor han ikke straks skulle kunne gå med Jesus dit han går, så den smertelige atskillelsen kunne unngås.

Hvor mye møye og fare det enn kunne føre med seg å følge Jesus, er han villig og beredt til å ta på seg alt, ja, om det kreves, å sette livet til for Jesus. I sin oppriktige og brennende kjærlighet til Mesteren overvurderer han sin moralske kraft.

Derfor retter Jesus (v. 38) først det smertefulle spørsmålet til ham: «Vil du sette ditt liv til for meg?» Slik vil han bringe ham til å besinne seg. Så forutsier han – for å ydmyke ham – med det største alvor og

det sterkest mulige ettertrykk at han skal fornekte ham tre ganger: «Hanen skal ikke gale før du har fornektet meg tre ganger.»

I Mark 14,30 heter det: «før hanen galer to ganger, skal du fornekte meg tre ganger», mens det hos Matteus bare heter «før hanen galer», og hos Lukas, som her hos Johannes: «Hanen skal ikke gale før …» I virkeligheten sikter også de tre sistnevnte evangelistene til det «andre hanegalet», kort før daggry i den såkalte tredje nattevakten, som derfor også ble kalt «hanegal» (jf. Mark 13,35).

En annen forskjell mellom evangelienes beretninger om at Jesus forutsa Peters fornektelse, er at Lukas og Johannes lar den finne sted ved måltidet, mens Matteus og Markus legger den til vandringen ut til Getsemane (jf. min fortolkning av Luk 22,31 ff.).

2 b. Trøstende løfter som viser hva disiplene vinner ved at Jesus går bort (14,1–11)

> «[1]La ikke deres hjerte forferdes! Tro på Gud, og tro på meg! [2]I min Fars hus er det mange rom. Var det ikke slik, da hadde jeg sagt dere det. For jeg går bort for å gjøre i stand et sted for dere. [3]Og når jeg er gått bort og har gjort i stand et sted for dere, kommer jeg igjen og skal ta dere til meg, for at også dere skal være der jeg er. [4]Og dit jeg går, vet dere veien. [5]Tomas sier til ham: Herre, vi vet ikke hvor du går hen, hvordan kan vi da vite veien? [6]Jesus sier til ham: Jeg er veien og sannheten og livet. Ingen kommer til Faderen uten ved meg. [7]Hadde dere kjent meg, så hadde dere også kjent min Far. Og fra nå av kjenner dere ham og har sett ham. [8]Filip sier til ham: Herre, vis oss Faderen, og det er nok for oss! [9]Jesus sier til ham: Så lang en tid har jeg vært hos dere, og du kjenner meg ikke, Filip? Den som har sett meg, har sett Faderen. Hvordan kan du da si: Vis oss Faderen? [10]Tror du ikke at jeg er i Faderen, og Faderen i meg? De ordene jeg taler til dere, taler jeg ikke av meg selv, men Faderen, som blir i meg, han gjør sine gjerninger. [11]Tro meg at jeg er i Faderen, og Faderen i meg. Om ikke for annet, så tro det for selve gjerningenes skyld.»

Disse versene viser hva disiplene *personlig* vinner ved at Jesus går bort: Når han har gått fra dem, vil han gjøre i stand et sted for dem i sin Fars hus og så ta dem til seg og la dem få del i sin herlighet.

V. 1. Etter ordet til Peter vender Jesus seg nå igjen til alle disiplene. Han oppfordrer dem til ikke å la seg «forferde» ved tanken på at han går bort, slik denne tanken naturlig kunne vekke uro og angst i deres «hjerte» (om hjertet som sete for hele menneskets sjeleliv i tanke, følelse og vilje, jf. min fortolkning av Matt 5,8). Som middel til å overvinne all slik forferdelse nevner han troen – troen både på Gud og på ham selv.

Han taler her til mennesker som allerede trodde. Med «tro» kan han derfor ikke mene å tro på Gud og på Jesus helt generelt, men bare å tro på dem i en bestemt retning. Ut fra sammenhengen må formaningen til tro da forstås slik: De skal ha den faste tillit at Gud, hvis kjærlighet og makt de så rikelig har erfart i og ved Jesus, vil holde sin hånd over dem og føre dem fram til den frelsen han har lovet ved Jesus.

Og de skal stole fast på at Jesus, selv om han blir overgitt i fiendenes vold, likevel virkelig er det han har vitnet for dem at han er, Guds Sønn og Messias, og at det derfor bare kan tjene til å fullføre Guds frelsestanker med dem at han blir skilt fra dem.

V. 2. Men har de denne tilliten til Gud og Jesus, trenger de ikke å la seg forferde over at han går bort. De kan tvert imot være forvisset om at når han nå forlater dem, skjer det bare for at også de skal bli ført fram til Gud.

Når Jesus her taler om «min Fars hus», kunne han gå ut fra at disiplene forsto hva han mente, for han hadde så ofte talt til dem om at han skulle vende tilbake til den himmelske verden som Faderen hadde sendt ham fra til denne verden. Han mente altså nettopp himmelen som Guds bolig, der han, Jesus, som Guds Sønn fra evighet hadde sitt hjem, og dit vender han nå tilbake.

Men i sin Fars hus skal han ikke være alene med Gud. Alle som er blitt Guds barn ved troen på ham, skal få sitt varige oppholdssted der. I dette huset er det nemlig «mange rom», altså plass for mange flere enn bare ham, som er Guds Sønn i en enestående betydning. Disiplene trenger derfor ikke å frykte for at de selv ikke skal få adgang dit og få del sammen med ham i den herligheten og saligheten som han selv nå går inn til.

I dette billedlige uttrykket («mange rom») ligger det «noe nedlatende barnlig», slik allerede Luther har bemerket til vårt vers: «Slik taler

han med dem på det aller enfoldigste og likesom barnlig, etter deres tanker, slik en må oppmuntre og lokke de enfoldige.» Noen har villet finne tanken om ulike trinn eller grader i saligheten her. Men en slik forståelse ligger helt utenfor sammenhengen, for her er det jo bare tale om at rommene er mange, ikke om noen forskjell mellom dem.

Om ordene som følger i verset, er fortolkerne nokså uenige. Det kan vi likevel ikke gå nærmere inn på, for det ville kreve et kjennskap til grunnteksten som ikke kan forutsettes her. Alle fortolkningene som er lagt fram, har sine vanskeligheter. Men vanskelighetene er nok minst ved den fortolkningen som ligger til grunn for gjengivelsen i vår bibeloversettelse, og når alt kommer til alt, må den vel på flere måter foretrekkes framfor de andre.

Etter denne fortolkningen føyer Jesus her til en sterk forsikring om at det virkelig er slik som han sa i setningen før – at det er mange rom i hans Fars hus, og altså også plass for disiplene: «Var det ikke slik, da hadde jeg sagt dere det.»

Bugge gjengir treffende tanken i denne forsikringen slik: «Kan de (disiplene) tvile på dette (at det i Faderens hus er plass også for dem)? Måtte ikke han, deres trofaste og kjærlige Mester, i motsatt fall ha hindret dem i å feste tanken og håpet ved denne utsikten, i stedet for å vende deres håp og tanke dit, slik han faktisk har gjort?»

Så fortsetter det: «For jeg går bort for å gjøre i stand et sted for dere.» Med det vil Jesus vel angi grunnen til at han overhodet har holdt denne utsikten fram for dem. Det ville han ikke ha gjort hvis han ikke samtidig hadde kunnet si dem at han selv nå går dit og tar bolig der nettopp for å åpne adgangen til Farshuset for dem.

Der vil han virke for at de i framtiden skal få del i den samme herligheten og saligheten som han når fram til ved å gå bort (jf. Hebr 6,20[4], der Jesus kalles vår «forløper» inn i himmelen og yppersteprest der). Men Jesus blir ikke stående ved dette om hva hans bortgang betyr for disiplene.

V. 3. Som vi ser av v. 3, har han et enda mer trøsterikt løfte å gi dem. At han går bort og virker for å gjøre i stand et sted for dem, er bare vilkåret eller forutsetningen for noe mer han vil gjøre for dem: Han

[4]Trykket har «Hebr 6,10»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

vil selv «komme igjen og ta dem til seg, for at også de skal være der han er».

Uttrykket «komme igjen» står åpenbart i direkte motsetning til at han nå «går bort» (fra denne verden til Faderen i himmelen). Derfor kan det ikke bety noe annet enn at han personlig kommer fra himmelen tilbake til denne verden (jf. Apg 1,11), altså det vi pleier å kalle hans gjenkomst.

Her utvider Jesu tanke seg til å omfatte alle hans troende gjennom tidene, hele hans menighet, som jo skal leve sitt liv på jorden helt til han kommer synlig igjen. Først da tar han sine troende «til seg» i ordets fulle betydning, og deretter følger et evig og salig samvær med ham der han er. Her er det altså ikke tale om at Jesus kommer i Ånden, og om et bare åndelig samfunn med ham, slik flere fortolkere har ment.

Men det er heller ikke tale om at Jesus kommer til de troende når de dør, slik andre har antatt. Den forestillingen finnes ellers aldri i Skriften, selv om det sies at den troende ved døden kommer i samfunn med Kristus (jf. 2 Kor 5,8; Fil 1,23 og flere steder).

Også de troende som er døde når han kommer igjen, tar han til seg, det vil si tar opp i personlig samfunn med seg, ved å vekke dem opp av dødssøvnen.

V. 4–5. Hvor Jesus går hen, hadde han nettopp sagt dem: til Farshuset, der de en gang skal samles med ham. Når han nå sier at de også kjenner veien dit han går, kan meningen bare være at de kjenner den veien de må gå for å komme til ham.

Med ordet i v. 4 har han åpenbart villet lede tankene deres mot det som måtte være den store praktiske hovedsaken for dem. De ville også ha forstått hva han mente hvis de hadde vært mer mottakelige for alt han hadde sagt om sitt guddommelige kall. Han hadde jo ofte nok vitnet om seg selv som den eneste mellommannen til frelse. Kanskje har han likevel med dette «dere vet veien» samtidig villet egge dem til å spørre ham.

Tomas, den ærlige, men grublende melankolikeren, tar da ordet på vegne av alle disiplene (v. 5). Like lite som Peter (i 13,36) kan han forstå det Jesus sier om at han skal gå bort. Det er sikkert fordi han ikke får det Jesus sier om sitt himmelske mål, til å stemme med de vante jødiske forestillingene om Messias. Men han ønsker likevel å få

klarhet. Når disiplene ikke engang vet hvor Jesus går hen, kan de jo umulig kjenne veien de må gå for å komme dit. Alt ligger i mørke for ham når det gjelder framtiden for Jesus og disiplene.

V. 6–7. Jesus svarer da helt rett fram på spørsmålet hans: «Jeg (sterkt trykk: jeg og ingen annen, og ikke noe annet) er veien», nemlig dit jeg går. Han er selv den veien en må gå på for å finne fram til det samværet med ham i Faderens hus som han har lovet disiplene sine (v. 3).

Det betyr ikke bare at han viser veien. Han er selv den som fører dem som i troen kommer i samfunn med ham, fram til målet – slik enhver som vil fram til et bestemt mål, må slå inn på og holde seg til den eneste veien som fører dit.

Hvordan Jesus slik kan være veien for mennesker til Gud, eller mellommannen mellom mennesker og Gud, forklarer han selv ved å legge til at han også er «sannheten og livet». I hans person er disse frelsesgodene liksom blitt legemlige, slik at mennesker kan få del i dem ved å holde seg til ham i tro.

Han er «sannheten» fordi han i ord og liv åpenbarer Gud som frelsens Gud og altså er det sanne lys som er kommet til verden. Og dermed er han også «livet», fordi det sanne, evige livet i ham er åpenbart for menneskeslekten som var hjemfalt til døden.

Slik er han veien til det himmelske målet, for bare de som ved å ta imot sannheten i tro har fått det sanne livet i eie, når en gang gjennom oppstandelsen fram til saligheten i Faderens hus (jf. 6,40).

I denne sammenhengen føyes det så til (v. 6b) at «ingen kommer til Faderen uten ved ham». «Å komme til Faderen» kan her bare bety å nå det fullkomne samfunnet med Gud i den andre verden. Tilføyelsen tjener jo bare til å forklare bildet av veien og til å innprente enda sterkere at Jesus er den eneste mellommannen til frelse, den eneste veien for mennesker til saligheten hos Gud.

Men når Jesus slik har svart på Tomas' spørsmål om veien, har han indirekte samtidig svart på spørsmålet om hvor han går hen. Hovedtanken blir likevel at det fullkomne samfunnet med Gud avhenger av det rette forholdet til Jesus: at en holder seg til ham som den som åpenbarer Faderen, og som eier det sanne livet i samfunn med Gud.

Det er også dette uoppløselige livsfellesskapet mellom Jesus og Faderen som framheves i v. 7. Der viser det seg at Jesu svar til Tomas

i virkeligheten var rettet til hele disippelflokken, som Tomas hadde gjort seg til talsmann for.

I den første setningen i verset ligger ettertrykket på «kjent», som derfor får en forsterket betydning. Jesus frakjenner ikke disiplene all kunnskap om sin person, som om de hittil slett ikke hadde erkjent ham som Guds Sønn og Messias. Men de hadde ikke kjent ham fullt ut, nemlig med hensyn til hvor han kom fra og hvor han skulle. Hadde de gjort det, ville de også ha kjent Faderen, nemlig som den han var utgått fra, og som han derfor også med nødvendighet vender tilbake til. Og da ville de ikke lenger spørre hvor han går hen.

Men etter det han nettopp har sagt dem – at han er veien og sannheten og livet (v. 6) – må han kunne gå ut fra at de «fra nå av» har et bedre kjennskap til Faderen. De vet at Faderen personlig har åpenbart seg i ham, slik at de har sett Faderen når de har sett Jesus.

V. 8–11. Filip, som her tar ordet, har sikkert forstått at Jesu siste ord i v. 7 – at disiplene har sett Faderen – var ment om en åndelig skuen av Gud. Men en slik skuen er ikke nok for ham. Derfor våkner ønsket i ham om at Jesus ville la dem oppleve en teofani (det vil si en gudsåpenbaring), slik patriarker og profeter ifølge Skriften hadde fått (jf. 1 Mos 32,24 ff.; 2 Mos 24,9 ff.; 33,11; 4 Mos 12,8 og flere steder).

Fikk de se Faderen på den måten, ville det være nok for dem. Da ville de kunne finne seg i at han gikk bort fra dem, og i troen være helt visse på at Jesu løfter i v. 3 og v. 6 skulle gå i oppfyllelse.

Mildt bebreidende irettesetter Jesus disippelen sin med spørsmålet i v. 9a, som er fullt av smertelig undring. Hadde Filip lært Jesus rett å kjenne, slik han burde ha kunnet gjøre i den lange tiden Jesus hadde vært hos disiplene, ville han ikke ha kommet med denne bønnen. For da ville han ha sagt seg selv at han allerede hadde fått se Faderen i Jesus – og det på en langt mer fullkommen måte enn ved en forbigående åpenbaring av Gud i en synlig skikkelse, som likevel skjulte Guds virkelige vesen for det menneskelige øyet (jf. utlegningen av 1,18).

Etter denne irettesettelsen oppfordrer Jesus i v. 10 Filip til å holde fast ved den troen han sikkert likevel har hatt. Bønnen hans kunne riktignok tyde på at han manglet en tillitsfull overbevisning om det Jesus tidligere hadde lært ham om det uoppløselige livsfellesskapet mellom Jesus og Faderen («at jeg er i Faderen, og Faderen i meg»; jf. utlegningen av 10,38).

At ordene «jeg er i Faderen» står først på vårt sted, har nok sin grunn i at det her er tale om den veien erkjennelsen må gå: fra Jesus til Faderen, slik flere fortolkere har påpekt.

Som bevis for det uoppløselige livsfellesskapet mellom Jesus og Faderen viser Jesus deretter til sine ord. Dem taler han ikke av seg selv (jf. utlegningen av 7,16 f. og 12,49), men han har dem fra en annen, nemlig etter sammenhengen fra Faderen.

Det er vanskelig å avgjøre sikkert hvordan den siste delen av verset, som begynner med «men», skal forstås. Mange fortolkere mener at «men» her uttrykker at Jesus nå vil framheve en annen side ved forholdet mellom ham og Faderen, slik at det på norsk best kunne gjengis med «og».

De antar da at det her føyes et nytt bevis til det som ligger i Jesu ord, nemlig beviset fra hans gjerninger. Også om dem gjelder det at han ikke gjør dem av seg selv. Det er Faderen «som blir (det vil si stadig er) i ham», som gjør sine gjerninger gjennom ham, idet han «ikke bare viser ham hva han skal gjøre, men også gir ham kraft til det» (Bugge).

Likevel kan det vanskelig nektes at en – i alle fall i grunnteksten – uvilkårlig forstår «men» som en motsetning til utsagnet foran: at Jesus ikke taler ordene av seg selv. Da blir det et nytt utsagn som også gjelder Jesu virksomhet som forkynner. Tanken blir da at Jesu ord er et middel som Faderen, som blir i ham, bruker i sin virksomhet til menneskers frelse.

«Ved Jesu ord gjør Faderen åndelig og legemlig døde levende, åndelig og legemlig blinde seende» (Zahn). Ut fra denne forståelsen har Rørdam svært treffende gjengitt det siste utsagnet i verset slik: «men det er Faderen, som blir i meg, som gjør sine gjerninger».

Som en ser av grunnteksten, er oppfordringen i v. 11 rettet ikke bare til Filip, men til hele disippelkretsen. Den går ut på at de skal tro Jesus på hans ord når han slik vitner om sitt uoppløselige livsfellesskap med Faderen.

Men han føyer til at hvis de ikke ser seg i stand til å tro det bare på hans ord, må de likevel tro det «for selve gjerningenes skyld». Det betyr: på grunn av gjerningene i seg selv, i motsetning til det han har sagt om dem. Allerede i seg selv vitner virkningene som går ut fra ham, høyt nok om at han er i Faderen og Faderen i ham, for de kan bare ha sin kilde i den levende Gud selv.

Andre fortolkere forstår gjerningene som omtales her, bare om Jesu undergjerninger i vanlig betydning. Men som det synes å gå fram av v. 12 ff., skal «gjerningene» her sikkert tas i den samme vide betydningen som i 5,36. De omfatter altså både undergjerningene hans og de åndelige virkningene av forkynnelsen hans.

2 b. Trøstende løfter som viser hva disiplene vinner ved at Jesus går bort (14,12–24)

> «[12]Sannelig, sannelig sier jeg dere: Den som tror på meg, han skal også gjøre de gjerningene jeg gjør. Og han skal gjøre større gjerninger enn disse, for jeg går til min Far. [13]Og hva som helst dere ber om i mitt navn, det skal jeg gjøre, for at Faderen skal bli herliggjort i Sønnen. [14]Om dere ber meg om noe i mitt navn, så skal jeg gjøre det! [15]Dersom dere elsker meg, da holder dere fast på mine bud. [16]Og jeg vil be Faderen, og han skal gi dere en annen talsmann, for at han skal være hos dere for evig, [17]sannhetens Ånd, som verden ikke kan få, for den ser ham ikke og kjenner ham ikke. Dere kjenner ham, for han blir hos dere og skal være i dere.»

I disse versene har vi to nye løfter. De skal vise at det i virkeligheten er en stor vinning for disiplene at Jesus går bort, også når det gjelder livsgjerningen deres i verden. De skal fortsette hans egen gjerning, og det i større omfang og med større frukt enn da han selv utførte den. Likevel er det han selv som fortsatt er den som virker, om enn gjennom dem som sine tjenere og redskaper (v. 12–14). Og for å ruste dem til denne virksomheten skal Faderen på hans bønn sende dem sannhetens Ånd (v. 15–17).

V. 12–14. Jesus knytter an til det han sa om troen og gjerningene i v. 11, og til trøst for disiplene forsikrer han dem her på det mest høytidelige at den som tror på ham, skal gjøre de samme gjerningene som han gjør, ja, endog gjøre større gjerninger enn han selv har gjort.

Å tro på ham betyr her å være tillitsfullt overbevist om at han står i det uoppløselige livsfellesskapet med Faderen. Tanken på at han skulle gå bort, måtte også volde disiplene sorg fordi de ikke lenger skulle få være vitner til hans velsignelsesrike virksomhet. Derfor sier han til trøst for dem at de, og med dem hele hans troende menighet, skal fortsette denne virksomheten hans, og det endog i større målestokk.

Det sier seg selv at de «større gjerningene» som hans troende skal gjøre, ikke kan bety enkelte undergjerninger som skulle være enda mer underfulle enn Jesu egne. De undergjerningene evangelisten har fortalt om tidligere, kan slett ikke overgås i underfullhet. Uten noen tvil må disse «større gjerningene» bety at de troende etter Jesu bortgang skal utfolde en langt mer omfattende og fruktbar virksomhet enn den han selv har kunnet utføre. Mens han bare hadde sådd, skal de nemlig høste (jf. 4,36–38), og mens hans virksomhet var begrenset til Israel, skal de bære evangeliet ut til alle folk.

Likevel er det egentlig han selv som fortsetter sin virksomhet gjennom de troende som sine redskaper. Det går klart fram av begrunnelsen han gir: at han går bort, og hva følgen av det blir for ham og for dem.

Ved å gå bort går han nemlig «til min Far» og får dermed del i hans makt og herlighet. Nettopp derfor kan han også sette sine troende i stand til å gjøre de gjerningene han har sagt at de skal gjøre. Eller, som det uttrykkes i v. 13: nettopp som den som er gått hjem til Faderen, kan og vil han gjøre hva som helst disiplene ber (Gud) om i hans navn.

Etter sammenhengen må han her tenke på bønner fra disiplene om kraft og evne til å utføre ett eller annet i arbeidet for Guds rike. Derfor står det heller ikke «det skal jeg gi», men «det skal jeg gjøre» (nemlig gjennom dere). Han vil selv utføre det gjennom dem, slik Gud har gjort sine gjerninger gjennom ham. Det ubegrensede «hva som helst» får likevel sin nødvendige grense ved tillegget «i mitt navn». Det viser at løftet her ikke gjelder alt en disippel kan finne på å be Gud om, men bare slike bønner som er etter Jesu vilje.

Men hvordan skal dette tillegget nærmere forstås? Det er blitt forklart på forskjellige måter, for eksempel som «i Jesu ånd», «etter Jesu vilje» eller «i Jesu sak». Men ingen av disse forklaringene svarer til uttrykket «navn», selv om det kan være noe sant i dem. Da ville det være bedre å gjengi det med «på mitt oppdrag» eller «med fullmakt fra meg». For denne forståelsen kunne en vise til steder som 5,43; 10,25; 12,13.

Men den passer ikke med at Jesus her sier at han selv vil gjøre det disiplene ber om å få gjøre. Når han selv vil gjøre de gjerningene de ber om å få gjøre, kan han ikke samtidig tenkes som den som står bak dem som ber, og altså som den som i siste instans selv er den som ber.

Det riktige har sikkert de fortolkerne truffet som forstår det å be «i Jesu navn» her på samme måte som uttrykket «å tro på hans navn», som forekommer flere ganger i vårt evangelium. «Jesu navn» er da i hovedsak en betegnelse for ham selv slik han har åpenbart seg, og slik han derfor også er det de troende bekjenner (jf. utlegningen av 1,12). Det er altså en betegnelse for ham selv som Guds Sønn og den lovede Frelseren.

Å be «i Jesu navn» betyr da å be slik at en bygger tilliten til å bli bønnhørt på ham, slik han har vitnet om seg selv som Frelseren. En slik bønn er riktignok bare mulig i den grad den som ber, ikke ber etter sitt eget sinn eller i sin egen sak, men etter Jesu sinn og i hans sak. Men først og fremst er den et uttrykk for bevisstheten om at en bare blir bønnhørt for Jesu skyld og ikke på grunn av egen fortjeneste.

Etter det som her er sagt, burde det si seg selv at det ikke kan regnes som nødvendig for bønnen i Jesu navn at dette navnet uttrykkelig nevnes. Men for den troende som ber, ligger det umiddelbart nær å nevne Jesu navn uttrykkelig, som et naturlig uttrykk for at han vet at han bare for Jesu skyld kan være sikker på at bønnen hans vil bli hørt.

Når Jesus her sier at han vil gjøre det disiplene ber Gud om, forutsetter han at han, som er opphøyd til Gud, har full del i Faderens virksomhet med å styre verden, ja, at han er Faderens redskap for denne virksomheten. Alt de får ved sin bønn til Gud i Jesu navn, skal derfor regnes som Jesu gaver til dem.

Men så føyer han til at når han slik gir dem det de ber Gud om, gjør han det ikke for sin egen æres skyld, men for at Faderen skal bli herliggjort «i Sønnen», det vil si i det Sønnen gjør gjennom disiplene sine når han gir dem kraft og evne til kallsgjerningen deres i verden.

For å styrke disiplene i troen på dette løftet gjentar Jesus det i v. 14, men slik at vi her får to nye trekk. For det første: Mens det i v. 13 var tale om bønn til Gud i Jesu navn, taler Jesus her om bønn til ham selv i hans navn («Om dere ber meg om noe i mitt navn»), uten at det likevel ligger noen særlig vekt på ordet «meg».

Det er en endring i forestillingen som allerede var forberedt ved utsagnet i v. 12. Den viser at Jesus går ut fra at bønnen som rettes til Gud i hans navn, samtidig er en bønn til ham selv, og at den derfor kan og vil gå over til en slik bønn når det faller seg slik (jf. Zahn).

Ved en slik bønn gir disiplene bare uttrykk for sin overbevisning om at han er deres Herre og Frelser, opphøyd til å ha del i Guds makt og herredømme, og den som i livsfellesskap med Gud hører bønnene deres og virkeliggjør det de ber om.

For det andre: Mens hovedtrykket i v. 13 lå på ordet «det» foran «skal jeg gjøre», ligger det her på ordet «jeg». Slik understreker han for disiplene at nettopp han, som de ber i navnet til, vil gjøre gjennom dem det de ber om.

V. 15–17. Som allerede nevnt inneholder også disse versene et løfte for disiplenes misjon i verden: Gud skal på Jesu bønn sende dem sannhetens Ånd for å utruste dem til den lykkelige oppgaven de skal løse. Løftet innledes med ordene i v. 15: «Dersom dere elsker meg, da holder dere fast på mine bud.»

Her må vi først merke oss at verset ikke inneholder noen direkte oppfordring eller formaning, aller minst til å «holde Jesu bud» (om dette uttrykket, jf. utlegningen av 8,51). Jesus forutsetter snarere at disiplene vil holde budene hans (bevare og etterleve dem), så sant de elsker ham.

I den grad ligger det likevel noe indirekte formanende i vilkårssetningen. Han vet at disiplene elsker ham. Men når han her taler om å holde budene hans som noe framtidig (i grunnteksten heter det egentlig: «da vil dere holde …»), setter han kjærligheten deres som et vilkår de må oppfylle. Med «elsker meg» tenker han da på at de blir i kjærligheten til ham.

Med «mine bud» må vi sikkert forstå alt han hadde lært dem mens han levde sammen med dem, alle de forskrifter eller normer han hadde gitt dem for tro og liv – i saken vesentlig det samme som han i v. 23 kaller «mitt ord».

Ut fra hele sammenhengen her skal vi likevel ikke så mye tenke på at disiplene selv bevarer og etterlever de forskriftene han har gitt dem. Hovedsaken er at de som hans tjenere og redskaper skal holde fast ved dem i sin virksomhet i og for verden, slik han selv i all sin virksomhet overfor verden har holdt fast på sin Fars ord (jf. 8,55; se også 15,10).

Når han så fortsetter i v. 16: «Og jeg vil be Faderen …», kan han altså ikke ha villet si hva som blir følgen av (eller lønnen for) at disiplene holder budene hans. Uttrykket sikter jo her til deres framtidige opp-

gave overfor verden, og sendelsen av Ånden kan umulig være tenkt som en følge av eller en lønn for at de løser den oppgaven de har foran seg.

V. 15 er altså ikke satt som vilkår for det Jesus her lover disiplene sine, selv om de fleste fortolkere mener det. I v. 16 knytter han snarere sin egen gjerning til det disiplene sikkert vil gjøre, så sant de fortsatt elsker ham: Han vil på sin side hjelpe dem til det («jeg» er sterkt framhevet).

Framtidsformen «jeg vil be» gjelder selvsagt tiden etter at Jesus har gått bort til Faderen. Jesu bønn skal da føre til at Faderen gir dem «en annen talsmann» enn den de hittil har hatt i Jesus. Og denne andre talsmannen skal ikke, som Jesus, bare være hos dem en begrenset tid, men «for evig», det vil si alle dager inntil verdens ende.

At Jesus med denne andre talsmannen mener Den Hellige Ånd, sier han straks etter i v. 17. Ut fra sammenhengen er Ånden åpenbart kalt slik med tanke på det han i framtiden (etter at Jesus har gått bort) skal være for disiplene når de fører Jesu gjerning videre i verden. Dermed er det samtidig sagt at det Ånden skal bety for dem, kan sammenlignes med det Jesus selv hittil hadde vært for dem.

Når Den Hellige Ånd kalles «en annen talsmann», er han selvsagt framstilt som et personlig vesen, men også som en annen person enn Jesus. Vi kan derfor ikke, slik enkelte fortolkere gjør, forstå denne talsmannen om Kristus selv, opphøyd til en åndelig tilværelse, eller om Kristus som bor i disiplenes hjerter.

Men hva skal vi så nærmere forstå med ordet «talsmann», eller rettere: med det greske ordet som er gjengitt slik? Ikke alle oversetter nemlig ordet i grunnteksten på denne måten. Opp gjennom tidene er det, ved siden av «talsmann», gjengitt med «trøster», «hjelper» og «lærer» («forkynner»). I Det nye testamente finner vi det greske ordet bare i de johanneiske skriftene: foruten her også i v. 26; 15,26; 16,7 og 1 Joh 2,1.

I vanlig gresk brukes det om en som er tilkalt som hjelper, det vil si for å tre fram med ord til beste for en annen og slik hjelpe ham (blant annet om en forsvarer i retten, en sakfører eller advokat). Men det kan også i utvidet betydning betegne en hjelper generelt, men da alltid overfor en tredjemann.

I 1 Joh 2,1 betyr det helt klart «talsmann». Der er det brukt om den opphøyde Kristus, som taler de troendes sak overfor Gud og ved sin forbønn utvirker syndenes forlatelse for dem. Men dermed er det ikke gitt at ordet har samme betydning i vårt evangelium.

De fleste nyere fortolkere vil her ta det i den utvidede betydningen «hjelper», det vil si en som står bi med råd og dåd. Det må innrømmes at denne betydningen ville passe godt inn i sammenhengen på de forskjellige stedene der ordet er brukt. Men etter gresk språkbruk kan det likevel ikke forstås i en så helt ubestemt, alminnelig mening. Overalt betegner det nemlig en som i en bestemt henseende står ved en annens side som hans hjelper overfor en tredje.

Her vil det da si: Det greske ordet er brukt om Ånden fordi han står disiplene bi overfor verden i det kallet de nettopp som Jesu disipler skal fylle der: å holde Jesu bud (jf. utlegningen av v. 15).

Denne hjelpen må sikkert forstås slik: Ånden skal dels i deres indre minne dem om Jesu bud, undervise, formane og oppmuntre dem. Dels og fremfor alt skal han inspirere dem (jf. Matt 10,19 f.) og legge sin kraft i vitnesbyrdet deres utad – og slik føre deres sak (forsvare dem) mot verdens anklager og motstand.

Er dette meningen, sier det seg selv at det greske ordet her riktigst gjengis som i vår bibeloversettelse, med «talsmann» (forsvarer, sakfører). Det har altså i den grad samme betydning som i 1 Joh 2,1. Forskjellen er bare at det der er tale om Kristus som fører de troendes sak overfor Gud, mens det her i vårt vers (og på de andre stedene i evangeliet der ordet står) er tale om Ånden som disiplenes forsvarer eller sakfører overfor verden.

Også Jesus hadde jo, mens han var sammen med disiplene, vært deres «talsmann» mot alle anklager og innvendinger som ble reist mot dem. «Han var deres vern, det håndfaste beviset for deres rett, som beviste at troen deres var sann og livet deres rettferdig … I striden om retten og sannheten ligger de (disiplene) maktesløse under, hvis det ikke står en hjelper ved deres side som taler for dem og fører bevis for deres rett» (Schlatter).

Til dette kan det føyes at det greske ordet er tatt direkte inn i rabbinernes språk, og overalt i betydningen «talsmann», som motsetning til et ord som betyr «anklager».

At en rekke greske kirkefedre har oversatt ordet med «trøster», kan forsvares rent språklig; men den betydningen passer slett ikke inn i sammenhengen her. Da ville det være bedre å ta ordet i betydningen «lærer» (eller «forkynner», egentlig en som «taler til hjerte og samvittighet for å påvirke tilhørernes vilje på en avgjørende måte»), slik enkelte nyere fortolkere gjør (særlig Hofmann og Zahn).

Også denne forståelsen er språklig fullt forsvarlig, og det må innrømmes at den passer godt i sammenhengen. Men den ligger likevel ikke særlig nær. Den er på ingen måte gjort nødvendig av det som sies om Ånden på de stedene i vårt evangelium der dette greske ordet står.

Den er heller ikke gjort nødvendig ved at han i v. 17 kalles «sannhetens Ånd», det vil si den Ånd som har som sin vesentlige oppgave å meddele og bevitne den guddommelige sannheten (jf. min fortolkning av 1 Joh 4,6). For den hjelpen Ånden skal gi disiplene når de utfører sin misjon i verden, består nettopp i at denne sannheten blir meddelt dem, og gjennom dem andre.

Men denne Ånden kan bare disiplene få, ikke «verden», fordi verden er helt og holdent uimottakelig for ham (jf. 1 Kor 2,14). Med «verden» menes menneskeheten som har vendt seg bort fra Gud og er blind for det guddommelige – nemlig i den grad den blir i denne tilstanden.

At verden er uimottakelig for Ånden, uttrykkes først ved at den «ikke ser ham». Det kan ikke bety at den ikke kan merke med sansene at han er til stede, for det gjelder jo også de troende, siden han er usynlig for jordiske menneskeøyne. Ordet «se» står åpenbart her i overført betydning: å bli var at Ånden er til stede, ut fra hans åpenbare virkninger.

Kan verden ikke engang merke at Ånden er til stede, kan den enda mindre «kjenne (erkjenne) ham» etter hans vesen og betydning som sannhetens Ånd. Det kan bare skje ved indre erfaring, det vil si ved at en i sitt indre opplever Åndens virkninger.

Det er med andre ord en uoppløselig sammenheng mellom å få Ånden og å kjenne ham: Den som kjenner Ånden, må ha fått ham, og den som har fått ham, må kjenne ham. Når det derfor heter at verden ikke kan få Ånden, «for den ser ham ikke og kjenner ham ikke», er det i det vesentlige det samme som: «For den ser ham ikke og kan derfor ikke få ham, slik at den kunne kjenne ham.»

Helt motsatt er det med de troende: «Dere» («dere» er sterkt framhevet i motsetning til «verden») «kjenner ham, for han blir hos dere» (som deres trofaste talsmann overfor verden) «og skal» (til og med) «være i dere» (det vil si bo i deres indre som den stadige kraften som utruster dem for deres misjon i verden). Disiplene kjenner altså Ånden av indre erfaring: Han er den sannhetens Ånd som Gud har gitt dem til å være deres talsmann når de utfører sitt kall til å vitne.

Ellers må vi merke oss at presensformene «ser», «kjenner» og «blir» skal forstås tidløst: De uttrykker, uten hensyn til tid, hvordan verden på den ene siden og disiplene på den andre står i forhold til Ånden.

Men Jesus har åpenbart dette forholdet for øye som noe som først kan inntre etter at Ånden er kommet til disiplene. Det er derfor selvsagt verken for verdens eller for disiplenes del tale om noe som allerede fant sted da disse ordene ble talt. Først i de siste ordene i v. 17 («skal være i dere») trer det virkelige tidsforholdet klart fram igjen, for her har vi igjen framtidsform, som i v. 16.

> «[18]Jeg skal ikke etterlate dere farløse, jeg kommer til dere. [19]Ennå en liten stund, og verden ser meg ikke lenger. Men dere ser meg, for jeg lever, og dere skal leve. [20]På den dagen skal dere kjenne at jeg er i min Far, og dere i meg, og jeg i dere. [21]Den som har mine bud og holder fast på dem, han er den som elsker meg. Og den som elsker meg, skal bli elsket av min Far. Og jeg skal elske ham og åpenbare meg for ham. [22]Judas, ikke Iskariot, sier til ham: Herre, hva er grunnen til at du vil åpenbare deg for oss, men ikke for verden? [23]Jesus svarte og sa til ham: Om noen elsker meg, da holder han fast på mitt ord, og min Far skal elske ham, og vi skal komme til ham og ta bolig hos ham. [24]Den som ikke elsker meg, holder ikke fast på mine ord. Det ordet som dere hører, er ikke mitt, men Faderens, han som har sendt meg.»

Disiplenes sorg over at Jesus skulle gå bort, gjaldt først og fremst at det personlige samværet med ham snart skulle ta slutt – dette samværet som hadde vært den uforlignelige lykken i livet deres. Derfor gir han dem nå det enda mer trøsterike løftet at han selv (i Ånden) skal komme til dem igjen og ta opp igjen samlivet med dem, om enn på en annen måte enn hittil.

V. 18. Løftet går først ut på at han, selv om han nå forlater barna sine (13,33), likevel ikke vil la dem bli tilbake i verden som farløse. Han

vil komme til dem igjen og slik gjøre slutt på at de er forlatt. Allerede dermed er det gitt at hans komme til dem her ikke kan forstås om gjenkomsten ved tidens ende, slik som i v. 3. Det er også utelukket ved at det i v. 19 er tale om noe som skal skje straks.

Han må riktignok la dem bli tilbake, siden de ikke nå kan følge ham dit han går (13,33); men de skal likevel ikke fortsatt være farløse. Han vil snart komme til dem igjen for å knytte et varig fellesskap med dem for den tiden de ennå skal være i verden.

Er dette meningen, kan vi her heller ikke, slik flere fortolkere har ment, tenke på Jesu åpenbaringer for disiplene etter oppstandelsen – i alle fall ikke bare eller først og fremst. Disse åpenbaringene var jo bare noe forbigående og kan ikke regnes som den egentlige oppfyllelsen av løftet her. Likevel er det mulig at Jesus også har tenkt på dem som en forberedende begynnelse på hans nye komme til disiplene og den nye forbindelsen som dermed blir knyttet mellom ham og dem.

Hvordan dette nye komme nærmere er ment, går ikke fram av selve ordene. Men til en viss grad går det fram av at løftet i vårt vers er føyd umiddelbart til løftet om Talsmannen (v. 16 f.). Dermed ligger det i alle fall nær å anta at det er en indre sammenheng mellom disse to løftene. Det som sies i v. 19, bekrefter at det forholder seg slik.

V. 19. At disiplene får se Jesus, skal her helt åpenbart forstås som den nødvendige og umiddelbare følgen av at han kommer til dem. Jesus går bort til Faderen, men om kort tid kommer han igjen til disiplene han har latt bli tilbake i verden. Da skal de få se ham som er opphøyd til den usynlige verden over denne – i motsetning til «verden», som ikke lenger ser ham (verken som hittil eller på annen måte).

Motsetningen mellom «dere ser meg» og det som er sagt om verden like før, viser at disiplene på sin side fortsatt ser ham. Når de skuer ham etter at han er kommet til dem, er det altså en fortsettelse av deres tidligere skuen av ham, bare etter et kort avbrudd.

Men selvsagt må den framtidige skuen av ham som er opphøyd fra den synlige verden til himmelen, være av en annen art enn den disiplene hittil hadde hatt – og likevel av en slik art at den kan regnes som en fortsettelse av den.

Med «dere ser meg» må vi altså forstå en iakttakelse i erfaringen: Den opphøyde Jesus framstiller seg stadig for disiplenes indre sanser,

slik han hittil hadde framstilt seg for deres legemlige øyne. Av dette går det fram at hans «komme til dem» (v. 18b) skal innlede en varig, men åndelig fortsettelse av hans tidligere jordiske fellesskap med dem.

Legger vi så merke til at Jesus her sier det samme om seg selv og sitt komme til disiplene som han i v. 17 hadde sagt om sannhetens Ånd og hans komme til dem (at verden ikke ser ham, men at de gjør det), kan vi ikke unngå å anta dette: Han har ment at hans komme til disiplene er innesluttet i eller gitt med Åndens komme til dem. Idet disiplene blir var at Ånden er nær, merker de også at Jesus er åndelig nær (jf. Goebel).

Hvor urokkelig sikkert dette løftet skal bli oppfylt, framholder Jesus så i begrunnelsen som følger, i to ledd: «for jeg lever, og dere skal leve». Siden «jeg» og «dere» er framhevet og stilt mot hverandre, er det klart at begge leddene hører nøye sammen. Det framhevede «jeg» peker allerede fram mot det like framhevede «dere», og det første leddet («jeg lever») innleder det andre, som altså bærer hovedvekten: «Dere ser meg, for jeg lever, og derfor skal dere, som hører meg til, leve» (eller: «bli levende»).

Framtidsformen «skal leve» betegner nemlig disiplenes liv (at de får del i livet) som en nødvendig følge av Jesu liv. Med «jeg lever» menes åpenbart det nye livet Jesus har som den som er oppstanden fra de døde. Det er omtalt i presens fordi Jesus i vårt vers hele tiden tenker på det som skal skje når den «lille stunden» er over.

Først som den oppstandne og til Gud opphøyde kan han la sitt eget nye liv strømme inn i disiplene, slik at det også i dem kan bli en «selvstendig sprudlende livskilde» i deres indre (Goebel). Men dette livet blir jo gitt dem nettopp ved at hans Ånd går inn i dem for å bo i dem varig (jf. utlegningen av 7,38 f.).

V. 20 sier hva følgen vil bli for disiplene av at Jesus kommer til dem i Ånden, og av det nye åndelige livet de dermed får. Når de tar imot hans Ånd, den oppstandne frelserens Ånd, får de se Jesus som den som er opphøyd til guddommelig herlighet.

I kraft av denne erfaringen vil de da erkjenne det de hittil har hatt så vanskelig for å erkjenne: at han står i en uoppløselig livsenhet med Faderen. Da vil det nemlig gå helt opp for dem at hans nye liv, som

er seier over døden, bare kan ha sin grunn i denne livsenheten med Faderen.

Og når de selv erfarer et høyere åndelig liv som Kristus har gitt dem, vil de også komme til å erkjenne sitt eget indre livsfellesskap med ham, som begynner fra da av («og dere i meg, og jeg i dere»). Men dermed vil de også erkjenne at han ikke har latt dem bli farløse i verden. For nå har de fått ham selv som sitt livselement og som det levende midtpunktet i hele sin tilværelse (jf. 6,56 f.).

Om vi med «den dagen» skal tenke på tidspunktet da disse løftene går i oppfyllelse, altså pinsedagen, eller på tidsrommet som begynner den dagen, den nye frelsestiden, er av forholdsvis underordnet betydning. Det mest naturlige er å forstå uttrykket om dagen da Jesus kommer til dem i Ånden; men også da vil «den dagen» være tenkt som tidspunktet da et varig forhold inntrer.

Ellers skal vi bare føye til at «dere» i første setning er sterkt framhevet. Det må selvsagt forstås ut fra motsetningen mellom disiplene og verden som allerede er framhevet i v. 17 og v. 19. Verden, den vantro menneskeheten, ser ikke og kjenner ikke Ånden, og den ser heller ikke Jesus opphøyd til herligheten eller kjenner ham som den som er i Faderen.

V. 21. Den samme motsetningen ligger fortsatt til grunn for dette verset. Her nevner Jesus, som allerede i v. 15, det å holde budene hans som det egentlige, rette beviset på kjærlighet til ham.

Ordene først i verset («Den som har mine bud og holder fast på dem») har tydelig ettertrykk, og det forsterkes ytterligere av det tilføyde, sterkt framhevede «han». Det viser klart at verden også her er tenkt som motsetning – den verden som ifølge 8,42 f. viser at den mangler kjærlighet til ham, ved at den er helt uimottakelig for ordet hans.

Dermed er det gitt at Jesus her ikke har villet innprente disiplene at kjærligheten til ham er et nødvendig vilkår for at løftet i andre halvdel av verset skal bli oppfylt. Snarere forutsetter han, som i v. 15, at de til forskjell fra verden er slike som «har hans bud» (har tatt dem til seg i tro) «og holder fast på dem» (det vil si holder fast ved dem i hjertet og gjør etter dem i livet), og som slik viser at de «elsker ham».

Han vil med andre ord at disiplene, som har den rette kjærligheten til ham, skal være visse på at de skal få oppleve det han lover dem.

Men vi må merke oss at det her ikke, som i v. 15, er tale om å holde fast på budene hans som et kjennetegn ved deres framtidige gjerning i kallet. Her er det et bevis på at kjærligheten til ham allerede er til stede.

Og løftet (eller løftene) han gir dem i vårt vers, er egentlig bare en gjentakelse av de foregående løftene, om enn i en ny og rikere form. Han lover dem her at han skal gjengjelde deres kjærlighet til ham. Men først framhever han at den som elsker ham, «skal bli elsket av min Far» – den høyeste lykke et menneske kan nå.

Her menes ikke Guds såkalte frelsende kjærlighet, som jo omfatter hele verden, og som det var tale om i 3,16. Her menes hans farskjærlighet, det vil si den kjærligheten han omfatter dem med som ved troen på Jesus er blitt hans barn. Vi skal selvsagt ikke tenke på to forskjellige slags kjærlighet hos Gud. Forskjellen er bare at Guds kjærlighet først overfor de troende kan bli deres personlige eie, mens den overfor de ikke-troende ennå bare kan arbeide på å dra dem til seg.

Ettersom Jesus står i et slikt forhold til Faderen at han er ett med ham, kan det heller ikke være annerledes enn at også han vil gjengjelde disiplenes kjærlighet til ham med sin kjærlighet. Det viser seg i at han skal «åpenbare seg» for dem, så de, som det het i v. 19, får «se ham» når han kommer til dem (v. 18) i Ånden.

Vi kan anta at Jesus ennå har villet si noe om disiplenes livsfellesskap med ham, som han hadde nevnt i v. 20, men at han ble avbrutt av spørsmålet fra en av disiplene, som evangelisten forteller om i v. 22.

V. 22–24. Det er Judas som nå tar ordet, men, som det uttrykkelig føyes til, «ikke Iskariot». Tilføyelsen skal hindre den misforståelsen at det skulle være forræderen, som kanskje kunne tenkes å ha kommet tilbake (jf. 13,30). Ellers bærer denne Judas navnet sitt bare i Lukas' apostelfortegnelser, der han også kalles Jakobs sønn. Hos Matteus (10,3) har han tilnavnet Lebbeus, og hos Markus (3,18) et annet tilnavn, Taddeus (jf. min fortolkning av Matt 10,3).

Han hadde lagt godt merke til motsetningen mellom disiplene og verden som Jesus hadde stilt opp i sine løfter. Men Jesu ord om at han ville åpenbare seg for disiplene, mens verden ikke skulle se ham, vekker hans undring: Var ikke Jesus Messias, og skulle ikke Messias nettopp vise seg for hele verden?

Selv er han viss på at Jesus er Messias. Når Jesus nå taler som om han for alltid vil forbli skjult for verden og bare åpenbare seg for disiplene, mener han derfor at det må ha hendt noe han ikke kjenner til. Han hadde ikke forstått at Jesus ikke hadde talt om sin åpenbaring i synlig herlighet ved tidenes ende, men om den indre selvåpenbaringen i Ånden, som er knyttet til et etisk vilkår.

I svaret sitt (v. 23) gjentar Jesus i det vesentlige det han hadde sagt i v. 21, og som hadde fått Judas til å spørre. Men han legger sterk vekt på det etiske vilkåret og bytter ut uttrykket «åpenbare meg for ham» med et annet, og slik gir han likevel indirekte svar på spørsmålet. Siden verden ikke oppfyller vilkåret, kan den ikke få oppleve den salige lodd som disiplene og alle troende har.

Og at han i v. 21 ikke hadde ment sin ytre åpenbaring i herlighet, men en indre nådeåpenbaring, viser han slik: I stedet for å tale om å åpenbare seg for den som elsker ham og holder fast på budene hans, slik han gjorde i v. 21, lover han at Faderen i sin kjærlighet til en slik, og da også han selv, som er ett med Faderen, vil «komme til ham og ta bolig hos ham» i et varig fellesskap.

Men fra denne salige opplevelsen er «verden» selvsagt utelukket, som det uttrykkelig sies i v. 24. Verden stiller seg nemlig likegyldig eller hatefull til ham og er derfor ulydig mot ordet hans. Denne ulydigheten gjør det umulig at Faderen skulle kunne elske (jf. utleggningen av v. 21) et verdens barn og sammen med Jesus ta bolig hos ham. For det ordet Jesus taler til disiplene sine, stammer ikke fra ham selv, men fra Faderen, som har sendt ham (jf. utlegningen av 7,16 f.).

2 b. Trøstende løfter som viser hva disiplene vinner ved at Jesus går bort (14,25–31)

«[25]Dette har jeg talt til dere mens jeg ennå er hos dere. [26]Men talsmannen, Den Hellige Ånd, som Faderen skal sende i mitt navn, han skal lære dere alle ting, og minne dere om alt det som jeg har sagt dere. [27]Fred etterlater jeg dere. Min fred gir jeg dere. Ikke som verden gir, gir jeg dere. La ikke deres hjerte forferdes, frykt ikke! [28]Dere hørte at jeg sa til dere: Jeg går bort, og jeg kommer til dere igjen. Dersom dere elsket meg, ville dere glede dere over at jeg går til Faderen, for min Far er større enn jeg. [29]Og nå har jeg sagt dere dette før det skjer, for at dere skal tro når det skjer. [30]Heretter skal

> jeg ikke tale mye med dere. For denne verdens fyrste kommer, og
> han har ikke noe i meg. [31]Men for at verden skal vite at jeg elsker
> Faderen og gjør slik som Faderen har befalt meg – stå opp, la oss gå
> herfra!»

I disse versene gjengir evangelisten Jesu siste ord før de brøt opp fra påskemåltidet.

V. 25–26. Det Jesus sier i v. 25, viser klart at han bare vil knytte et siste avskjedsord til det han hittil har sagt i dette samværet med apostlene. «Dette» peker nemlig tydelig tilbake på alt han har sagt dem fra 13,31 av. Han var levende bevisst at han nå bare hadde svært kort tid igjen til å tale med dem og undervise dem, og at han så måtte etterlate dem i verden.

Likevel hviler trykket her ikke bare på ordet «dette», som om det skulle stå i motsetning til noe annet som han ikke hadde sagt eller kunnet si dem. Det hviler også, ja i høyere grad, på tidsbisetningen som er føyd til («mens jeg ennå er hos dere»): Den uttrykker at han er seg bevisst at skilsmissen er nær.

Dermed er det i virkeligheten antydet at han likevel ennå har mye å si dem, og at han fortsatt vil tale til dem etter adskillelsen. Det skal selvsagt ikke skje på samme måte som hittil, men – som det går fram av v. 26 – gjennom Talsmannen som sitt redskap, han som han allerede i v. 16 hadde lovet skulle komme til dem.

Talsmannen kalles her «Den Hellige Ånd». Ut fra sammenhengen ligger det i dette at han utgår fra den hellige Gud og skal ha som oppgave å motvirke det vanhellige vesenet som rår i verden – ved å undervise disiplene og gjennom deres vitnesbyrd – og søke å vinne verdens barn for Gud, hvis Ånd han er.

Når det videre sies at Faderen skal sende Ånden «i mitt navn», må uttrykket også her forstås slik at sendelsen av ham er tenkt å ha sin grunn i Jesus, slik han har åpenbart seg som Messias og Guds Sønn (jf. utlegningen av v. 13). Som allerede nevnt til v. 16 viser betegnelsen «Talsmannen» at det her igjen er tenkt på den hjelpen han skal gi disiplene til å utføre sitt kall i verden som Jesu vitner.

Først sies det da at han skal «lære dere alle ting» – selvsagt alt de trengte å vite for sitt kall i verden. «Alle ting» står her i motsetning til den begrensningen Jesus har måttet legge på seg selv i undervisningen av disiplene mens han var sammen med dem på jorden.

Så fortsetter det med at Ånden for det andre skal «minne dere om alt det som jeg har sagt dere». Dermed er det sagt at Åndens undervisning slett ikke skal stå i strid med Jesu undervisning, men bare være en videre utfoldelse av det Jesus selv hadde sagt dem, og ha sin grunn i det (jf. 16,12 ff.).

V. 27. Til det trøsterike avskjedsløftet om Åndens undervisning føyer Jesus her en like trøstende henvisning til den «fred» han «etterlater» disiplene sine. Med dette uttrykket har han uten tvil for øye den vanlige semittiske skikken å ønske fred over den en skilles fra ved avskjeden. Her er det likevel ikke et fredsønske han uttaler; han erklærer snarere at han etterlater dem fred som en arv som skal tilfalle dem etter at han er gått bort.

Hva han mener med det, forklarer han selv med ordene som følger straks etter: «Min fred gir jeg dere» (ut fra sammenhengen med det foregående utsagnet betyr det det samme som: «Min fred testamenterer jeg dere»).

Den freden han etterlater dem, er den indre sjelefreden han selv eier, og som de ikke minst nå kunne se hos ham da han sto rett foran lidelse og død – en fred som beror på at hjertet har et uforstyrret fellesskap med Gud og hviler i ham. Denne freden testamenterer han dem, så de etter at han er gått bort, skal eie den under alle trengslene som venter dem fra verdens side.

Den skal gå over fra ham til dem, og det kan først skje «etter at han ved sin død har sonet for deres synder og ved sin opphøyelse har fått makt til å meddele dem sin fred gjennom sendelsen av Ånden» (Goebel).

Men han gir fred på en helt annen måte enn verden (menneskene i alminnelighet) når den «gir fred», det vil si ønsker fred. Vi må legge merke til at det ikke heter: «ikke det verden gir, gir jeg dere», men: «ikke som verden gir» (fred), «gir jeg dere» (fred).

Det er altså ikke en sammenligning mellom gavene fra verden og fra Jesus, slik Jesu ord her ofte er blitt forstått. Da har en tenkt på verdens gaver enten som forgjengelige goder som lyst og ære, eller som trengslene verden påfører, eller som en skinnfred i motsetning til den virkelige freden Jesus gir.

Motsetningen mellom verden og Jesus gjelder ikke det som blir gitt – det er snarere det samme på begge sider, nemlig «fred», underfor-

stått fra det foregående. Den gjelder den forskjellige måten å gi fred på. Når menneskene i alminnelighet gir (byr eller ønsker) fred, er det bare et ord uten virkning, et maktesløst ønske, siden verden ikke kan gi det den ikke selv eier.

Helt annerledes er det med Jesus: Han eier virkelig selv den freden han her taler om. Derfor kan han også rå over den som i et testamente, viss på at denne bestemmelsen hans vil tre i kraft etter hans død, så freden fra ham virkelig går over til disiplene.

Jesus blir imidlertid ikke stående ved det dobbelte trøsterike løftet i v. 26 og v. 27a. I andre halvdel av vårt vers gjentar han til avslutning den oppmuntrende formaningen som han hadde åpnet denne delen av avskjedstalen med (v. 1): «La ikke deres hjerte forferdes.» Til det føyer han ordene «frykt ikke», det vil si «vær ikke redd for det framtiden vil bringe», åpenbart for å forsterke oppmuntringen.

V. 28–29. For å begrunne oppmuntringen minner Jesus først om at han aldri har talt til disiplene om at han skal gå bort, uten samtidig å love dem at han skal komme til dem igjen – og det som noe som hører nøye sammen med at han går bort (v. 18). Derfor har de ingen grunn til å forferdes og være redde for den forestående skilsmissen. Ja, de skulle snarere glede seg over den for hans skyld, og det ville de gjøre om de hadde den rette kjærligheten til ham.

Enda Jesus i v. 15 og v. 21 hadde forutsatt at disiplene virkelig elsket ham, taler han her til dem som om de ikke gjorde det. «Elske» står her åpenbart i en særlig tung betydning: om kjærligheten som helt og udelt bestemmer ens forhold.

I måten de i sitt hjerte stilte seg til forutsigelsen om at han skulle gå bort, har disiplene latt seg bestemme av andre motiver enn bare kjærligheten til ham. Hadde kjærligheten til ham fått rå helt, ville de ikke ha tenkt så mye på seg selv og sine kår, men først og fremst på hva bortgangen betyr for ham: at han dermed går hjem til sin Far for alltid å være hos ham og dele hans herlighet.

At Jesus her viser til den kjærligheten til ham som de burde ha, viser ugjendrivelig at han ikke tenker på bortgangen til Faderen som en vinning for dem, men utelukkende som en vinning og glede for ham. Med gleden menes altså en glede med ham eller for hans skyld, ikke en glede for disiplenes egen del.

Begrunnelsen som følger («for min Far er større enn jeg»), sier helt kort hvorfor bortgangen til Faderen måtte være en grunn til glede for dem, så sant de hadde den rette kjærligheten til ham: Siden Faderen er større enn han, må det å vende tilbake til ham være en vinning og glede for ham, Jesus, fordi han dermed får del i Faderens egen herlighet og salighet.

Uttrykket «større» kan da her ikke innskrenkes til å gjelde Faderens makt, slik flere fortolkere har villet, særlig med henvisning til Jesu ord i 10,29 – der sammenhengen likevel er en helt annen enn her. Jesus kan altså ikke her ha villet antyde at han etter sin bortgang vil være bedre i stand til å verne disiplene sine fordi han da får større makt til å virke for sine mål.

Ordet «større» må forstås om Faderens himmelske liv, som er hevet over alle det jordiske livets ufullkommenheter og grenser. At Jesu opphøyelse til Gud også kommer disiplene til gode, er ut fra sammenhengen ikke med i betraktningen her.

Ellers er det klart nok at det ikke er tale om forholdet mellom Faderen og Sønnen innenfor treenigheten, men om Guds forhold til Sønnen som er blitt menneske, i hans fornedrelse. Men like klart er det på den andre siden at Jesu utsagn her forutsetter hans egen fulle og sanne guddom; for et skapt vesen ville en slik sammenligning med Gud, som B. Weiss bemerker, være «en dårskap som grenser til gudsbespottelse».

I v. 29 føyer Jesus til enda en tredje ting som skal bevare disiplene fra å miste motet i dagene som kommer: Han har allerede nå, før det skjer, sagt dem «dette» (det vil si det han har sagt dem om at han skal gå bort fra dem).

Det har han gjort for at de, når det skjer, ikke skal bli rokket, men snarere styrket i troen på ham som Guds Sønn og Messias (jf. utlegningen av 2,11 om troen som et mål de som allerede tror, alltid på ny må strebe mot, og som de bare nærmer seg trinn for trinn).

V. 30–31. Jesus har talt til disiplene slik han har gjort, fordi han er seg bevisst at han heretter ikke vil få anledning til å tale mye med dem. For «denne verdens fyrste», Satan (jf. utlegningen av 12,31), nærmer seg allerede for å rette det dødelige angrepet mot ham – nemlig i sine redskaper, fremfor alt i Judas (jf. 13,2.27). Riktignok «har» denne veldige fienden hans «ikke noe i ham», det vil si han har ikke noe krav

på ham, slik at han skulle ha noen rett til å gjøre livet hans til sitt bytte.

Når han likevel (v. 31) går ham i møte og utsetter seg for angrepet hans, gjør han det helt frivillig og i en bestemt hensikt («for at»): Verden skal, når Jesus blir forkynt for den i disiplenes vitnesbyrd, erkjenne at han i sannhet elsker Faderen (i motsetning til «den naturlige egenkjærligheten som hvert menneske elsker sitt eget liv med», jf. Goebel). Og den skal erkjenne at han derfor i lydighet mot ham «gjør slik som Faderen har befalt» ham, ved å overgi seg i Satans makt.

I stedet for å fullføre setningen og si hva han vil gjøre med denne hensikten, oppfordrer han disiplene til sammen med ham å ta det nærmeste skrittet mot det. Dermed gir han et tydelig uttrykk for sin beslutning om å gå den veldige fienden sin i møte: «Stå opp» (fra bordet), «la oss gå herfra» (det vil si fra salen der måltidet var holdt).

Det kan neppe være tvilsomt at Jesus straks etter denne oppfordringen selv må ha reist seg fra bordet, og disiplene likeså. Men det er merkelig at han likevel i 15,1 fortsetter talen til dem uten opphold.

Flere fortolkere mener at Jesus sammen med de elleve virkelig forlot salen (og huset) straks etter oppfordringen, og at han så holdt de følgende talene mens de vandret ut til Getsemane. Andre heller mot å mene at disse talene ble holdt på et enkelt, bestemt sted, for eksempel i tempelforgården eller på et ensomt sted i skråningen ned mot Kedron-bekken.

Atter andre tenker seg at også det vi leser i kap. 15–17, er talt mens de ennå oppholdt seg i salen eller i gårdsrommet i huset, eller at i alle fall kap. 15–16 hører hjemme på et av disse stedene; de finner nemlig antydet i 17,1 at Jesus var under åpen himmel mens han ba.

Det eneste vi med full sikkerhet kan slutte av Jesu oppfordring i vårt vers om hvor de følgende talene ble holdt, er at han ikke holdt dem mens han og disiplene ennå lå til bords.

Like bestemt kan vi for øvrig slutte av de siste ordene i vårt vers at innstiftelsen av nattverden, som evangelisten kunne regne med at leserne kjente godt nok, må ha funnet sted på et eller annet tidspunkt før disse ordene ble talt.

Det ville bli altfor vidløftig her å nevne alle de mange forsøkene på å bestemme dette tidspunktet nærmere. Det lar seg heller ikke gjøre med noen som helst sikkerhet. Bare så mye er klart: Den faste indre

sammenhengen i kap. 14 gjør det nødvendig å gå tilbake til et eller annet punkt i kap. 13. Men heller ikke i det kapitlet synes det å by seg noe sted der handlingen helt uangripelig lar seg plassere.

Enkelte har villet sette den mellom v. 20 og v. 21; i så fall måtte Judas antas å ha vært med i nattverdmåltidet. Men den inderlige saklige sammenhengen mellom v. 17–19 og v. 21 ff. synes ikke å tale for denne forståelsen. Enda mindre går det an, slik andre gjør, å legge innstiftelsen av nattverden mellom v. 35 og 36. For Peters spørsmål i v. 36 knytter seg så direkte til Jesu ord i v. 33 at en bare med største vanskelighet kan tenke seg nattverdmåltidet imellom.

Bedre er det da å anta at innstiftelsen av nattverden falt mellom v. 30 og v. 31, altså straks etter at Judas var gått. Flere fortolkere holder fast på denne meningen. Riktignok kan en innvende mot den at evangelistens beretning gir inntrykk av at Jesu ord i v. 31 f. fulgte umiddelbart etter at Judas hadde gått. Derfor kan det kanskje være det beste å sette nattverdmåltidet mellom v. 32 og v. 33, slik enkelte fortolkere har foreslått.

Sammenholder vi v. 30 her med Matt 26,25 og Mark 14,21, får vi i alle fall straks det inntrykket at Judas ikke har vært til stede ved nattverden.

2 c. Formaning til disiplene om å bli i livsfellesskapet med Jesus og i kjærlighetsfellesskapet med hverandre (15,1–17)

Innenfor dette avsnittet kan vi, slik det ser ut, mest naturlig skille mellom to deler: v. 1–8 (livsfellesskapet med Jesus) og v. 9–17 (kjærlighetsfellesskapet mellom disiplene innbyrdes). Flere fortolkere tar likevel v. 9–11 med i første del og lar andre del begynne med v. 12.

> «[1]Jeg er det sanne vintre, og min Far er vingårdsmannen. [2]Hver grein på meg som ikke bærer frukt, tar han bort. Og hver den som bærer frukt, renser han, for at den skal bære mer frukt. [3]Dere er alt rene på grunn av det ordet som jeg har talt til dere. [4]Bli i meg, så blir jeg i dere. Likesom greinen ikke kan bære frukt av seg selv, men bare når den blir i vintreet, slik kan heller ikke dere bære frukt uten at dere blir i meg. [5]Jeg er vintreet, dere er greinene. Den som blir i meg, og jeg i ham, han bærer mye frukt. For uten meg kan dere intet gjøre. [6]Om noen ikke blir i meg, da kastes han ut som en grein

og visner, og de samler dem sammen og kaster dem på ilden, og de brenner. [7]Dersom dere blir i meg, og mine ord blir i dere, da be om hva dere vil, og dere skal få det. [8]I dette er min Far herliggjort at dere bærer mye frukt, og dere skal bli mine disipler.»

V. 1–2. Mange fortolkere har ment at valget av bildet av vintreet skyldes en bestemt ytre anledning, men det kan ikke avgjøres sikkert. Etter flere fortolkeres mening er det helt unødvendig å lete etter en ytre anledning, fordi dette bildet var vel kjent fra Det gamle testamente, der det ofte er brukt om Israel (jf. Jes 5,1 ff.; Jer 2,21; Esek 15,1 ff.; 19,10 ff.; Sal 80,9 ff.).

Jesus kaller seg her «det sanne vintre», det vil si det vintreet som alene fullt ut fortjener navnet (altså i motsetning til noe annet som også er og kalles et vintre). Tanken skulle da være at det som i Israel, Guds utvalgte folk, bare var kommet til et forbilledlig og ufullkomment uttrykk, først er blitt fullt virkeliggjort i ham og hans fellesskap med de troende.

Men denne tanken på Israel er ikke antydet her på noen måte, og poenget i Jesu tale er et annet enn på de nevnte stedene i Det gamle testamente. Derfor er det minst like sannsynlig at han tenker på det naturlige vintreet som motsetning. Da ligger det nær å anta at han valgte dette bildet fordi han nettopp hadde sett et eller flere naturlige vintrær foran seg på stedet der talen ble holdt. Eller, som enkelte fortolkere har ment: Hvis han fortsatt var i salen, kom han til å tenke på forholdet mellom vintreet og greinene da han så på kalken som var brukt ved innstiftelsen av nattverden.

Har Jesus her hatt motsetningen til det naturlige vintreet for øye, blir tanken at vintreet i sitt forhold til greinene bare er et ufullkomment sinnbilde på det Jesus er i sitt forhold til de troende. Den ideen som bare kommer ufullkomment til uttrykk i forholdet mellom det naturlige vintreet og greinene, er altså virkeliggjort på den absolutt fullkomne måten i ham og hans forhold til disiplene – nemlig fordi dette forholdet er det inderligste en kan tenke seg.

Ellers er det ikke noe helt nytt Jesus her går over til. Det vi får her, er i virkeligheten bare en videre utføring og formanende innprenting av en tanke han allerede kort hadde uttalt i 14,20: «dere i meg, og jeg i dere» (jf. utlegningen av dette stedet).

Jesus sier riktignok ennå ikke direkte her at han tenker på seg selv som det åndelige vintreet og på disiplene som greinene på det, slik vi har forutsatt (jf. v. 5). Men det går allerede helt klart fram av måten han fører bildet videre på i v. 1b–2: Han taler om sin Far som vingårdsmannen (v. 1b) og om hva Faderen nettopp som vingårdsmannen gjør med dem han kaller «grein på meg» (v. 2).

Her er det ikke tenkt på Faderens forhold til Jesus, men bare på hans forhold til disiplene: hvordan han som vingårdsmannen går fram med greinene, alt etter om de bærer frukt eller ikke.

Det er nemlig med det sanne vintreet som med det naturlige: Også der kan det finnes greiner uten frukt. Med det må vi tenke på mennesker som en gang har stått i et virkelig livsfellesskap med Jesus, men som har vært utro mot det og unndratt seg virkningen av det. Nå er de åndelig døde og kan derfor ikke lenger bære noen frukt.

Hver slik grein tar Gud bort, det vil si: Det kommer en stund da Gud skiller den åndelig døde disippelen også fra det ytre fellesskapet med Jesus. Når og hvordan dette skjer, sies ikke, og det kan være forskjellig for de forskjellige. Men en gang, før eller senere, skjer det ved Guds styrelse at «det indre frafallet blir åpenbart ved et ytre fall» (Bugge). Vi kan tenke på Judas og de galileiske disiplene som er omtalt i 6,66.

At denne «dømmende» virksomheten her er tillagt Faderen, henger sammen med at Jesus på dette stedet har kalt seg selv det sanne vintre. Det utelukker altså ikke at han i virkeligheten selv fullbyrder denne Guds dom som Faderens redskap (jf. 5,22).

Spør vi så hva som menes med «å bære frukt», ligger svaret egentlig allerede i selve bildet: Frukten på det naturlige vintreet vokser fram av den levende saften som strømmer fra stammen ut i greinene; den er altså ikke annet enn livet i greinene som folder seg ut. På samme måte er den frukten greinene på det sanne vintreet bærer (eller i alle fall skulle bære), den hellige livsførselen som vokser fram av livsforbindelsen med Jesus.

Det Gud ser etter hos Jesu disipler, er om deres indre og ytre liv er preget og bestemt av denne livsforbindelsen og slik vitner om at den virkelig er til stede. Noen disipler lar slik livsforbindelsen med Jesus virke seg ut i livsførselen. Med dem gjør Gud som vingårdsmannen gjør med de fruktbærende greinene på vintreet når han «renser» dem for villskudd, for at de skal bære enda rikere frukt. Han virker alltid

på ny for å fjerne alt hos dem som vil hindre fellesskapet med Jesus i å få virke, og slik skaper han i dem en stadig høyere grad av indre og ytre helliggjørelse.

Hvilke midler han bruker for å nå dette, sies ikke. Men vi må sikkert først og fremst tenke på Guds ord, og dernest på det livet ellers fører med seg: velsignelser og trengsler, gleder og sorger.

V. 3. I andre halvdel av v. 2 var det sagt generelt hvordan Gud går fram med de fruktbærende greinene på Jesus, det sanne vintreet. Her blir det brukt om de elleve disiplene som er til stede; det er da forutsatt at de er greiner på dette vintreet. På dem har Faderens rensende virksomhet allerede vært utført. Slik skal den også i framtiden alltid på ny utføres med alle som i likhet med dem kommer til å stå i livsforbindelse med Jesus og i dette fellesskapet bærer frukt i et hellig liv.

Den renheten som her tillegges de elleve, er ikke renselsen fra syndeskyldens smuss ved syndenes forlatelse, men, som i 13,10, frigjørelsen fra syndens makt. Det går klart fram av hele sammenhengen. Men like klart er det ifølge v. 2b at det, som i 13,10, menes en etisk renhet som ennå ikke er den fullkomne friheten fra syndens makt. Den trenger tvert imot Guds fortsatte innvirkning for å bli ført fram til fullendelse.

På den andre siden viser sammenhengen med v. 2b at det her ikke, som i 13,10, er tale om den grunnleggende renselsen som hørte til begynnelsen av disippelforholdet. Det er en renhet som er kommet lenger, fordi Gud hittil alltid på ny har renset dem.

Denne renheten har, som Jesus føyer til, sin grunn i «det ordet som jeg har talt til dere». Som bærer av den guddommelige sannheten har dette ordet nemlig kraft til å frigjøre fra syndens makt hver den som tar imot det i tro og lar det stadig virke i seg (jf. 8,31 f.).

Riktignok hadde disiplene ennå ikke opplevd at Ånden kom, og altså heller ikke den egentlige nyfødelsen som Jesus hadde talt om til Nikodemus (3,3.5). Men i kraft av Jesu forkynnelse var det likevel allerede opprettet et åndelig fellesskap mellom ham og dem. Det var en innledning og forberedelse til det langt høyere og inderligere livsfellesskapet som skulle inntre i og ved at han kom til dem i Ånden. Fra da av hadde de hele tiden stått under hans ords rensende innflytelse. Ifølge sammenhengen er det da gjennom dette ordet Gud har øvd sin rensende virksomhet på dem.

V. 4. Skal disiplene nå kunne bevare renheten sin og alltid på ny bli renset ved Faderens pleie til å bære mer frukt, gjelder det fremfor alt for dem å bli i livsfellesskapet med Jesus. Dette fellesskapet eide de allerede nå, og senere (etter at Ånden er kommet) skal de eie det på en langt fullkomnere måte. Derfor formaner han dem her: «Bli i meg.»

Samtidig knytter han likevel et trøsterikt løfte til dette kravet: «så blir jeg i dere», nemlig som deres livsprinsipp, det vil si som den makten som bestemmer hele livet deres. «Fra hans side skal fellesskapet ikke brytes, så lenge de bare holder fast ved det» (Bugge).

I andre halvdel av verset begrunner Jesus så hvorfor de må følge formaningen. Han sammenligner disiplene i forholdet til ham med greinene i forholdet til vintreet: Vil disiplene unngå den skjebnen som ifølge v. 2a rammer hver grein på Jesus som ikke bærer frukt, må de fremfor alt bli i ham. For en grein som er brukket av vintreet, kan umulig bære frukt «av seg selv» (det vil si når den ikke stadig på ny får saft fra vintreet). Slik kan heller ikke disiplene bære frukt uten at de stadig står i livsfellesskap med Jesus, så han også på sin side «blir i dem».

V. 5. For å begrunne det som var sagt i siste setning av v. 4, og særlig ordene «i meg», gjentar Jesus her det grunnleggende utsagnet i v. 1a («Jeg er vintreet»). Men han føyer til det han der hadde utelatt, det egentlige hovedpunktet i sammenligningen som hele billedtalen bygger på: «dere er greinene». Dette siste leddet har åpenbart hovedtrykket her, så meningen blir: «Jeg er vintreet, dere er bare greinene, og nettopp derfor kan dere ikke bære frukt uten at dere blir i meg.»

På dette dobbelte utsagnet hviler også det som følger: «Den som blir i meg, og jeg i ham, han bærer mye frukt.» Vilkåret for å bære rik frukt er altså å følge formaningen i v. 4 om å bli i ham. For når en blir i ham, blir også han – etter løftet som var knyttet til formaningen – i den som blir i ham. Som hans livsprinsipp øver han da den makten som bestemmer alt i livsførselen hans.

Dette utsagnet begrunnes enda mer med den siste setningen i verset, som bare er et sterkere uttrykk for tanken i andre halvdel av v. 4: «For uten meg» (det vil si uten at jeg er og virker i dere) «kan dere intet gjøre.»

Siden disiplene her bare er betraktet som greiner på vintreet, gjelder dette utsagnet dem ikke som apostler, men som representanter

for alle troende. Når det heter at de uten Jesus intet kan gjøre, menes det med «intet» selvsagt ikke noe av det det her er tale om, altså ingen gjerning som i sannhet eller etter Guds dom er god. En disippel kunne jo gjøre adskillig «av seg selv»; men det ville ikke høre med til den frukten Jesus her har for øye.

V. 6. For å innskjerpe riktig sterkt at det er nødvendig å bli i Jesus, skildrer han her levende og anskuelig den usalige skjebnen som vil ramme den disippelen som ikke holder fast på livsfellesskapet med ham. Spørsmålet om en frafallen disippel ved Guds nåde igjen kan bli reist opp, er da helt holdt utenfor.

En disippel som ikke blir i Jesus, «kastes ut», slik en gjør med en grein uten frukt. Med «ut» skal vi neppe underforstå «av vingården», for en slik forestilling ville falle helt utenfor rammen av billedtalen her.

Tanken er heller denne: En grein uten frukt på det naturlige vintreet fjernes fra vintreet og kastes på jorden. Slik blir den utro disippelen tatt ut av den sammenhengen han hittil har stått i, det vil si at han også i det ytre blir skilt fra disippelflokken.

Så mister han også de siste restene av livskraft fra Jesus som han ennå måtte ha beholdt («visner»), og til slutt faller han under dommen. Det går nemlig med alle slike greiner som med de visne greinene på det virkelige vintreet som ligger på jorden: «De samler dem sammen og kaster dem på ilden, og de brenner.» Med det siste uttrykket er det sikkert hentydet til den evige fortapelsens uslukkelige ild, som de utro disiplene faller under.

V. 7–8. Talen vender igjen, om enn i en annen form, tilbake til dem som holder fast på livsfellesskapet med Jesus. Allerede vilkåret lyder her noe annerledes enn i v. 5: I stedet for «og jeg i ham» heter det «og mine ord blir i dere» (jf. 5,38).

Tanken er at han mer og mer blir ett med oss eller tar bolig hos oss ved at vi tilegner oss hans ord og fordyper oss i dem. Og nettopp til denne siden av vilkåret kan Jesus knytte løftet om at vi skal få alt vi ber om. Er nemlig Jesus eller Jesu ord den bestemmende makten i en disippels liv, blir disippelens bønn nødvendigvis en gjenklang av dette ordet, og altså en bønn etter Guds vilje (jf. 1 Joh 3,22; 5,14).

Etter sammenhengen er bønnen her tenkt som et middel til et hellig liv: Den går ut på å få nåde og kraft til å gå fram i helliggjørelsen.

I 14,13 f. var den derimot tenkt som et middel til å bli dyktig til å utføre disiplenes betydningsfulle virksomhet i verden som Jesu vitner.

For å begrunne løftet om bønnesvar enda mer framholder Jesus til slutt (v. 8) at disiplenes hellige liv tjener til å herliggjøre Gud, og at de også slik blir hans disipler. At de «bærer mye frukt», er nemlig følgen av at bønnen blir hørt, og Guds herliggjørelse var jo nettopp det store målet for hele Jesu verk på jorden.

Men disiplenes hellige liv vil ikke bare tjene til Guds herliggjørelse; det vil også få en betydningsfull følge for forholdet deres til Jesus: Ved å bære mye frukt og slik herliggjøre Jesu Far vil de i stadig fullere mening bli nettopp Jesu disipler. For et slikt liv er nettopp kjennemerket på det rette disippelforholdet til ham. En Jesu disippel er alltid i vorde; det han er, må han alltid mer og mer bli.

> «[9]Likesom Faderen har elsket meg, så har jeg elsket dere. Bli i min kjærlighet. [10]Hvis dere holder fast på mine bud, da blir dere i min kjærlighet, likesom jeg har holdt fast på min Fars bud og blir i hans kjærlighet. [11]Dette har jeg talt til dere for at min glede kan være i dere, og deres glede bli fullkommen. [12]Dette er mitt bud at dere skal elske hverandre, likesom jeg har elsket dere. [13]Ingen har større kjærlighet enn denne at han setter sitt liv til for vennene sine. [14]Dere er mine venner dersom dere gjør det jeg pålegger dere. [15]Jeg kaller dere ikke lenger tjenere, for tjeneren vet ikke hva hans herre gjør. Men dere har jeg kalt venner, for alt det jeg har hørt av min Far, har jeg kunngjort dere. [16]Dere har ikke utvalgt meg, men jeg har utvalgt dere, og bestemt dere til å gå ut og bære frukt. Og deres frukt skal vare, for at Faderen skal gi dere alt det dere ber ham om i mitt navn. [17]Dette er mitt bud til dere at dere skal elske hverandre.»

I v. 1–8 har Jesus formant disiplene til å være tro mot livsfellesskapet med ham, så de under Guds pleie og til hans ære kan bære mye frukt. Nå sier han i disse versene hva denne frukten består i: lydighet mot hans bud, og først og fremst mot det store budet om kjærlighet mellom disiplene innbyrdes.

V. 9–11. Jesus begynner her med å minne disiplene om den inderlige kjærligheten han har vist dem mens han var sammen med dem. Hvor stor den er, belyser han ved å framheve at den bare kan sammenlignes med, og er et bilde av, den kjærligheten Faderen har elsket ham med, den enbårne.

Til det knytter han formaningen om å «bli i min kjærlighet». Det vil si: De skal forholde seg slik at hans varme og fulle kjærlighet, som de jo måtte regne som sitt dyreste eie, fortsatt kan omfatte dem. Men (v. 10) skal de slik kunne bli i hans kjærlighet, gjelder det for dem å «holde fast på mine bud» (jf. utlegningen av 14,15) – slik han selv stadig eier sin Fars kjærlighet, fordi han har holdt fast på hans bud.

Deretter (v. 11) forsikrer han dem at han med «dette» (v. 9 f.) bare har hatt ett mål: at den gleden han selv føler over Faderens varige kjærlighet til ham, kan «være i» dem. Det vil si: Ved å være lydige mot hans bud skal de få smake den samme gleden over hans kjærlighet til dem som han selv føler over Faderens kjærlighet – den han har vunnet som sitt varige eie ved lydighet mot Faderens bud. Og så sant de stadig blir i hans kjærlighet ved å holde fast på budene hans, vil denne gleden deres bli ført fram til fullendelse.

V. 12–14. Ved å etterleve «mine bud» (v. 10) skal disiplene bevare seg i hans kjærlighet. Her sammenfatter Jesus disse budene i det ene store budet som omfatter alle de andre: at de skal elske hverandre innbyrdes med en kjærlighet som har sitt forbilde i hans kjærlighet til dem og henter sin kraft fra den (jf. utlegningen av 13,34).

Og han kan godt vise til sin kjærlighet som forbilde. For det kan (v. 13) ikke tenkes noen større kjærlighet enn den som viser seg i at en setter sitt liv til for vennene sine, slik han nå står i begrep med å gjøre.

Noen har villet finne en motsigelse mellom dette utsagnet av Jesus og Paulus' ord i Rom 5,6–8. Men de har oversett at det her er tale om kjærligheten mellom Jesu disipler innbyrdes, og om Jesu kjærlighet inntil døden som forbilde for den. Derfor «kommer vennekjærligheten her slett ikke i betraktning i sitt forhold til fiendekjærligheten» (B. Weiss); i denne sammenhengen kunne det nemlig bare gjelde å framholde hva som er den høyeste grad av kjærlighet til venner.

Ellers kan en her spørre hvordan det greske ordet for «venn» nærmere skal forstås. Det står både i passiv betydning (= «elsket», «kjær») og i aktiv betydning (= «elskende», «hengiven»). Det kan også forstås om det gjensidige, fortrolige kjærlighetsforholdet mellom venner, og da kan vekten, alt etter sammenhengen, falle enten på det passive eller på det aktive. Her og i de to følgende versene står ordet tydelig enten i rent passiv betydning eller om det gjensidige kjærlighetsforholdet, men slik at det passive har hovedvekten.

Det går helt klart fram av v. 14. Der kaller Jesus disiplene som er til stede («dere»), «mine venner», og straks etter framholder han sterkt hva som er vilkåret for at de fortsatt kan være hans venner: at de gjør det han pålegger dem. Det er altså i virkeligheten nøyaktig det samme vilkåret som han i v. 10 hadde satt for at de fortsatt skulle eie kjærligheten hans.

Bare ved å holde fast på budene hans kan de fortsatt være det de er og har vært: slike som han elsker og står i et fortrolig forhold til. Og når han i dette verset framhever at de elleve han nettopp taler til, er hans venner, som han ofrer livet sitt for, skjer det åpenbart «for riktig å legge forbildet i sin kjærlighet inn på hjertene deres i all dets forpliktende kraft» (Bugge).

V. 15. I dette og det følgende verset gjør Jesus uttrykkelig oppmerksom på hva som ligger i at han kaller disiplene sine venner, for slik å drive dem enda mer til å oppfylle budet hans om kjærligheten innbyrdes.

Først sier han at han «ikke lenger kaller» dem «tjenere» (egentlig: treller). Det kan ikke bety at han fra nå av ikke lenger, som før, vil kalle dem sine tjenere. Det ser vi av at denne betegnelsen på deres stilling til ham kommer igjen allerede i v. 20. Med disse ordene har han altså bare villet omskrive betegnelsen av dem som venner, og hele ettertrykket hviler da på begrunnelsen som er føyd til («for tjeneren vet ikke …»).

Tanken blir da denne: Når jeg nettopp nå (i dette øyeblikket) ikke lenger kaller dere tjenere, slik jeg gjorde før (for eksempel i 13,16 og så ofte ellers), er grunnen at en tjener «ikke vet hva hans herre gjør». Det vil si: Tjeneren (trellen) vet bare hva han selv skal gjøre etter herrens befaling. Men han vet ikke hvordan det egentlig forholder seg med det herren gjør, fordi herren ikke har fortalt ham sine beveggrunner eller sin hensikt med det han befaler ham å gjøre.

Dette utsagnet strider altså ikke mot at Jesus allerede tidligere av og til har kalt disiplene sine venner (jf. Luk 12,4). Like lite utelukker det at han også senere i andre sammenhenger kan kalle dem tjenere (jf. v. 20), slik vi også ser av de apostoliske brevene at forfatterne kaller seg Kristi tjenere. I andre halvdel av verset framholdes det så hvor helt annerledes Jesus står i forhold til disiplene sine enn en herre i alminnelighet står til tjenerne sine.

Med full rett har han (i v. 14) kalt dem venner, fordi han har «kunngjort» dem alt det han «har hørt av» sin «Far», altså hele Faderens frelsesvilje, som han nettopp er kommet til verden for å fullbyrde. Ved å kunngjøre disiplene dette har han gitt dem fullt innblikk i det han selv i lydighet mot Faderen skal gjøre og gjør.

Men dermed har han også gjort dem i stand til å handle – riktignok fortsatt som hans tjenere, men likevel ikke som bare tjenere eller blinde redskaper. De handler som slike som også er innviet i hans mening og hensikt med alt han gjør og befaler, altså som hans fortrolige medarbeidere, som vet hva de gjør når de tjener ham ved å holde fast på budene hans.

Jesus sier her at han har kunngjort disiplene alt det Faderen har pålagt ham som hans misjon i verden. Det er ingen motsigelse til at han i 14,26 viste dem til Åndens framtidige undervisning, eller at han i 16,12 sier at han ennå har mye å si dem, som de ikke kan bære nå, men som Ånden skal meddele dem. Det Ånden skal lære dem, står nemlig i den inderligste sammenheng med Jesu egen forkynnelse, ja, er egentlig bare en videre utfoldelse av den (jf. utlegningen av 14,26).

V. 16. Men hvor høyt disiplene enn er stilt ved at Jesus har gjort dem til vennene sine, skal de ikke av den grunn glemme at de er avhengige av ham, og hvilken bestemmelse dette gir dem. Det er jo ikke de som har utvalgt ham, men tvert imot han som har kåret dem til å stå i et vennskapsforhold til ham. Det var helt og holdent han som tok initiativet til det inderlige forholdet de står i til ham.

Og med denne utvelgelsen var det gitt en bestemmelse for dem: Han har «bestemt» dem «til å gå ut og bære frukt», og deres «frukt skal vare», det vil si være av blivende, uforgjengelig betydning for dem selv.

Med å «gå ut» menes at de fra nå av, etter at Jesus er gått bort, skal gå sin egen vei, eller på egen hånd gå ut i verden. Der skal de, uten hans synlige nærvær, leve det hellige livet i lydighet mot budene hans.

Lever de et slikt liv, kan de også være visse på at Gud vil høre alle de bønnene de retter til ham «i mitt navn» (jf. utlegningen av 14,13). I 14,13 var bønnen i Jesu navn nevnt som middelet som gjør disiplene i stand til å utføre sitt kallsarbeid i verden, og i 15,7 som middelet til å bære frukt. Her er den tenkt som noe som skal følge med deres hellige liv.

Disiplene «skal altså ikke bare be for å kunne leve et fruktbart liv, men også leve et slikt liv for å kunne bære alle sine bønner fram for Faderen i visshet om å bli bønnhørt» (Zahn). Men etter hele sammenhengen sier det seg selv at vi med disse bønnene skal tenke på bønner om kraft og evne til stadig fortsatt helliggjørelse.

V. 17. Til avslutning på avsnittet som begynte med v. 9, gjentar Jesus med ettertrykk hovedpunktet i det: budet om å elske hverandre.

Etter grunnteksten ligger det unektelig nærmest å forstå «dette» ikke som noe som peker fram mot at-setningen som følger, men som noe som viser tilbake til det foregående. Det kan da gjelde alt i v. 9–16, v. 12–16 eller kanskje bare v. 16, i den grad innholdet i disse versene var befalende.

Da kunne en ta det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «at», i dets egentlige betydning, det vil si = «for at». Tanken ville da bli at alt han i det foregående har pålagt disiplene, bare har hatt som mål å oppmuntre dem til å oppfylle det store budet om å elske hverandre.

Likevel kan en godt ta ordet i betydningen «at», så meningen kan omskrives slik: «Dette (som jeg har nevnt i det foregående) byr jeg dere, nemlig samlet sagt: at dere skal elske hverandre.»

Det er imidlertid ikke umulig å la «dette» peke framover og altså se det som en ettertrykkelig framheving av innholdet i at-setningen, slik det er gjort i vår bibeloversettelse. Vanskeligheten her er at grunnteksten for «dette» har et flertallsuttrykk som egentlig betyr «disse ting» (eller «disse bud»). Men det hender ikke så sjelden i gresk at dette flertallsuttrykket brukes der det bare er tale om én ting, og slik er det trolig brukt her, slik kanskje også i 3 Joh 4.

2 d. Disiplene som gjenstand for verdens hat i tiden etter Jesu bortgang (15,18–16,4)

Etter å ha lagt disiplene på hjerte at kjærligheten skal råde i forholdet seg imellom, går Jesus nå over til å vise dem hvordan kårene deres vil bli overfor «verden» omkring dem, det vil si den naturlige, uomvendte menneskeheten som har vendt seg bort fra Gud og den guddommelige sannhet. Fra den kanten har disiplene ikke kjærlighet å vente, men hat og forfølgelse.

Det er dette hatet fra verden Jesus vil gjøre dem kjent med i det nye avsnittet, for at de ikke skal bli vaklende i troen på ham når denne skjebnen rammer dem (jf. 16,1).

Men som det går fram av det som sies i avsnittet, er det nærmest hatet fra det vantro jødefolket han her har for øye.

Når han likevel taler om «verdens» hat, må det åpenbart forstås på samme måte som i 3,19. Der sa han det som sin erfaring at «menneskene» – det store flertallet av dem – «elsket mørket fremfor lyset», enda han den gangen bare hadde hatt med sitt eget folk å gjøre. I jødenes holdning ser han et vitnesbyrd om hvordan verden generelt vil stille seg overfor disiplene hans.

> «[18]Når verden hater dere, da skal dere vite at den har hatet meg før dere. [19]Var dere av verden, da ville verden elske sitt eget. Men fordi dere ikke er av verden, men jeg har utvalgt dere av verden, derfor hater verden dere. [20]Husk det ordet som jeg sa til dere: En tjener er ikke større enn sin herre. Har de forfulgt meg, så vil de også forfølge dere. Har de holdt fast på mitt ord, så skal de også holde deres. [21]Men alt dette skal de gjøre mot dere for mitt navns skyld, fordi de ikke kjenner ham som har sendt meg. [22]Var jeg ikke kommet, og hadde jeg ikke talt til dem, da hadde de ikke synd. Men nå har de ingen unnskyldning for sin synd. [23]Den som hater meg, han hater også min Far. [24]Hadde jeg ikke gjort slike gjerninger blant dem som ingen annen har gjort, da hadde de ikke synd. Men nå har de sett dem og hater likevel både meg og min Far. [25]Men dette er skjedd for at det ordet skal bli oppfylt som er skrevet i deres lov: De hatet meg uten grunn.»

V. 18–20. Jesus ser det komme som noe sikkert at disiplene skal bli gjenstand for verdens hat. Når det skjer, skal de vite og tenke på at det de da opplever, har han selv opplevd «før dem». Da skal de ikke se det som «noe merkelig» (1 Pet 4,12), som noe overraskende og uforståelig eller noe som ikke kan forenes med deres stilling som hans disipler, og ta anstøt av det.

De skal heller se det som noe som ikke kan være annerledes, noe helt nødvendig og uunngåelig; her i verden kan de jo ikke vente noe annet enn å møte samme skjebne som mesteren sin (jf. v. 20).

Det ville jo vært noe annet om de fortsatt «var av verden» (v. 19), det vil si hørte verden til og var av samme åndelige art som den. I så

fall ville verden i sin egenkjærlighet «elske sitt eget», altså elske dem som noen som hørte den selv til. Når verden nå hater dem i stedet for å elske dem, har det sin grunn nettopp i at de ikke lenger «er av verden», men tvert imot er utvalgt av Jesus ut av verden.

At Jesus har utvalgt dem, må etter sammenhengen her ikke forstås om utvelgelsen til apostler, men om at han har utvalgt dem for seg selv, det vil si til samfunn med seg. Dermed har han samtidig tatt dem ut av den åndelige sammenhengen med verden, så de ikke lenger tilhører verden som før, men ham. Og for at disiplene ikke på noen måte skal gjøre seg falske forestillinger om dette, minner han dem i v. 20 om det ordet han allerede hadde sagt til dem tidligere denne kvelden (13,16).

Selv om han der sa det i en annen mening, gjelder det også her: Som hans tjenere kan de ikke vente å bli bedre tatt imot av verden enn han, deres herre, er blitt. For øvrig har vi dette ordet i nøyaktig samme betydning som her i Matt 10,24.

Det gjentatte ordet blir så utdypet i to retninger: «Har de forfulgt meg, så vil de også forfølge dere. Har de holdt fast på mitt ord, så skal de også holde deres.» Disiplene visste jo hvordan det var gått ham, og derfor kan han overlate til dem selv å dømme om hvilket av de to tilfellene som vanligvis vil komme til å gjelde dem.

V. 21. I de foregående versene var det sagt at verden vil hate og forfølge disiplene for deres egen skyld, det vil si fordi de ikke hører verden til, men er gått inn i samfunn med Jesus som hans tjenere. Her sier han derimot («men») hva som er den egentlige og dypeste grunnen til hatet og forfølgelsen. Denne dypeste grunnen ligger altså utenfor disiplene, i verden selv. Den er angitt i leddsetningen med «fordi», og det er åpenbart den hovedtrykket ligger på.

Riktignok har vi allerede en begrunnelse i hovedsetningen: «for mitt navns skyld», det vil si fordi dere bekjenner dere til meg som den jeg har sagt at jeg er, som Messias og Guds Sønn. Men egentlig sier ikke det noe nytt; det gjentar bare det som allerede var sagt i v. 19b og 20.

Noe påfallende er uttrykket «alt dette», for i det foregående har det ikke vært nevnt forskjellige former for forfølgelse. Trolig sikter uttrykket til alt det hat og den forfølgelse som verden (jødene) har påført Jesus (jf. v. 18 og v. 20), og som disiplene jo kjente godt til.

Alt dette vil de nå også gjøre mot disiplene fordi de bekjenner seg til Jesus. Og grunnen til det er at de «ikke kjenner ham som har sendt» Jesus. Med det menes vel ikke bare at de ikke har erkjent at det er Gud som har sendt ham og gitt ham hans kall i verden.

Denne mangelen på kjennskap til Gud må sikkert forstås ut fra slike utsagn av Jesus som 7,28 f.; 8,19.54 f.: De kjenner ikke Gud i sannhet, slik han vil være kjent – ut fra hans selvåpenbaring gjennom den han har sendt med oppdrag om å åpenbare ham i verden.

Derfor er mangelen på kjennskap til Gud selvforskyldt og altså synd. De har med vilje stengt hjertene sine for hans åpenbaring i Jesus, eller ikke villet erkjenne Jesus som den Gud selv har sendt for å åpenbare hans vesen og vilje. Hatet og forfølgelsen mot dem som bekjenner Jesus, kommer av at de har forherdet seg mot den åpenbaringen av Gud som møtte dem i Jesus. Denne tanken blir utdypet i v. 22–24.

V. 22–24. Først sies det her at hvis Jesus ikke hadde stått fram blant dem (jødene) med sin forkynnelse, «da hadde de ikke synd» (jf. 9,41). Uttrykket viser mest naturlig ikke til uvitenheten deres, men til hovedsetningen i v. 21. Det må altså forstås slik at hatet deres mot Jesus og dem som bekjenner ham, i så fall ikke ville bli regnet som synd. Da kunne det nemlig skyldes en mer eller mindre unnskyldelig villfarelse og behøvde ikke være en bevisst synd mot Gud.

Men «nå», etter at Jesus faktisk har stått fram og talt til dem, «har de ingen unnskyldning for sin synd». Derfor faller de nødvendigvis inn under fordømmelsen i v. 23, som Goebel treffende bemerker: Da de sto overfor Jesu forkynnelse, kunne de ennå velge mellom å elske og å hate ham. Men når de har gitt seg over til hatet mot ham, gjelder hatet ikke bare ham, men også hans Far, som har åpenbart seg for dem gjennom sin Sønns ord.

Og slik de har forherdet seg mot Jesu ord, har de også forherdet seg mot gjerningene der han vitnet om seg selv, som det sies i v. 24. Med egne øyne har de sett de uhørt store gjerningene Jesus har gjort midt iblant dem – gjerninger som Gud hadde beseglet ham med som sin Sønn og utsending. Likevel har de hatet ham og dermed også hans Far. Hatet deres er altså helt uunnskyldelig, for det er sprunget ut av den mest ubestridelige selvforherdelse.

At de har hatet Jesus og dermed også hans Far, kunne jo virke helt uforståelig. Men det er den ikke, som det sies i v. 25.

V. 25. Det er ikke noe overraskende i hatet deres mot Jesus; egentlig var det noe som måtte skje. For hatet oppfyller bare det som er sagt om ham i Skriften – den Skriften de selv stadig viste til som rettesnoren Gud hadde gitt, også når det gjaldt hvordan de stilte seg til Jesus (jf. utlegningen av 10,34 og 8,17 om uttrykket «deres lov»).

Skriftordet som blir sitert, finnes både i Sal 35,19 og i Sal 69,5, men er vel her hentet fra Sal 69,5 (jf. utlegningen av 2,17).

Det er ingen grunn til å anta at Messias selv her skulle være tenkt som den som taler i salmen. Jesu tanke er sikkert heller at den lidende rettferdige i Israel er et forbilde på ham selv, den absolutt rettferdige. Derfor skal og må det som Skriften sier om den rettferdige i Det gamle testamente, bli oppfylt også på Jesus – ja, fremfor alt på ham.

Allerede i Det gamle testamente ble den rettferdige hatet uten skyld av Guds fiender fordi han var nidkjær for Guds sak. Da måtte det gå Jesus på samme måte, for dette skriftordet uttrykker en guddommelig ordning.

> «[26]Når talsmannen kommer, han som jeg skal sende dere fra Faderen, sannhetens Ånd som utgår fra Faderen, da skal han vitne om meg. [27]Men også dere skal vitne, for dere har vært med meg fra begynnelsen.»

Det som her sies om at Ånden kommer til disiplene og vitner, må sikkert ikke forstås som en trøst, slik flere fortolkere har ment. En slik trøst ville falle ut av sammenhengen, som åpenbart knytter v. 18–25 svært nær sammen med 16,1–4, og dessuten ville det foregripe tanken i 16,5 ff.

Ut fra sammenhengen må vi vel anta at Jesus i disse to versene vil vise hvordan disiplene kommer til å pådra seg forfølgelsene, før han mer konkret nevner forfølgelsene som vil ramme dem. Slik han tidligere har vitnet om seg selv i ord og gjerninger (v. 22.24), skal det også etter hans bortgang bli vitnet om ham, nemlig av Ånden og av disiplene selv. Og nettopp på den måten vil de dra verdens hat og forfølgelse over seg (jf. v. 21: «for mitt navns skyld»).

Som vi ser, griper Jesus her tilbake til løftet i 14,16 f. Også her kalles Ånden «Talsmannen», åpenbart fordi tanken er på den hjelpen han skal gi disiplene overfor verden.

Når det her sies at Jesus (som den som er opphøyd til Gud) vil sende disiplene Ånden fra Faderen, er det bare et annet uttrykk for det som var sagt i 14,16, at Faderen skal gi dem Ånden på Jesu bønn. Uttrykksmåten er tydeligvis endret for å forberede det som sies i hovedsetningen her: at Talsmannen, som Jesus sender og som altså står i hans tjeneste, skal vitne om ham.

Som i 14,17 kalles Talsmannen også her «sannhetens Ånd», altså den Ånd som har som sin vesentlige oppgave å vitne om den samme guddommelige sannhet som Jesus selv hadde forkynt.

Dernest blir denne Ånd betegnet ut fra sitt forhold til Faderen («som utgår fra Faderen»). Den foregående relativsetningen talte om at Ånden blir sendt til disiplene. Ut fra denne parallellen må vi åpenbart ikke tenke på et evig forhold innenfor treenigheten her, men på at han historisk går ut fra Faderen, der han har vært før, til disiplene, der han ikke har vært til stede før (jf. 7,39).

Dette utsagnet er knyttet til betegnelsen «sannhetens Ånd» og tjener uten tvil til å forsterke tanken i den. For nettopp fordi Ånden går ut fra Faderen, må han ha nøye kjennskap både til Faderen og til den Sønn som Faderen har sendt til verden, og altså være fullt i stand til å vitne om sannheten: Gud åpenbart i Jesus.

Med et sterkt betont «han» blir så subjektet fra begynnelsen av verset gjentatt, og i dette «han» er alt som var sagt om subjektet, samlet: Han, denne Talsmannen som Jesus vil sende disiplene fra Faderen, den sannhetens Ånd som utgår fra Faderen, nettopp denne Ånd, som er skikket til det på alle måter, «skal vitne om» Jesus, det vil si om Jesu person og verk. Dette siste utsagnet («skal vitne om meg») er egentlig det eneste nye som verset sier om Ånden.

Men med det menes selvsagt ikke en lærende virksomhet overfor disiplene, men et vitnesbyrd som er rettet til verden. På den annen side kan ikke dette vitnesbyrdet være rettet direkte til verden, for etter 14,17 kan ikke verden få Ånden, fordi den ikke ser ham og ikke kjenner ham. Åndens vitnesbyrd til verden må derfor åpenbart være tenkt formidlet gjennom disiplene, som han inspirerer. Det ligger for øvrig også i at han skal vitne om Jesus nettopp som Talsmannen som er sendt til disiplene.

Til dette vitnesbyrdet fra Ånden kommer imidlertid (v. 27) også et vitnesbyrd som disiplene selv bærer fram. Ut fra det v. 26 sier om

Åndens vitnesbyrd, må disiplenes vitnesbyrd i en viss forstand falle sammen med det. Likevel blir det her framstilt som forskjellig fra Åndens. Hvordan det er ment, ser vi av begrunnelsen som er føyd til: «for dere har vært med meg fra begynnelsen» (det vil si fra begynnelsen av min messianske virksomhet; jf. Apg 1,21 f.).

Disiplene kan og skal altså vitne om Jesus ut fra det de har erfart mens de levde sammen med ham. Med andre ord er det deres historiske kjennskap til Jesu liv som er tenkt som grunnlaget for vitnesbyrdet deres om ham.

I så måte er deres vitnesbyrd forskjellig fra Åndens, selv om det faller sammen med det – Ånden bruker jo deres vitnesbyrd og bærer gjennom det fram sitt vitnesbyrd for verden. Han lærer dem å forstå fullt ut hva de historiske kjensgjerningene betyr, og å vitne om dem på rett måte (jf. 14,26).

Ja, etter 14,26 er det til og med Ånden som først gjør disiplene skikket til å bære fram erfaringsvitnesbyrdet om Jesus. Men når det her er tale om disiplenes vitnesbyrd overfor verden, er tanken vendt tilbake til den bekjennelsen av Jesus som etter v. 21 nødvendigvis framkaller verdens hat og forfølgelse.

> «16,1 Dette har jeg talt til dere for at dere ikke skal ta anstøt. 2De skal
> utstøte dere av synagogene. Det kommer en tid da hver den som slår
> dere i hjel, skal tro at han gjør Gud en dyrkelse. 3Og dette skal de
> gjøre fordi de ikke kjenner Faderen og heller ikke meg. 4Men dette
> har jeg talt til dere for at dere, når timen kommer, skal minnes at jeg
> sa dere det. Men dette sa jeg dere ikke fra begynnelsen av, fordi jeg
> da var hos dere.»

Det Jesus har sagt til disiplene om verdens hat i 15,18–27 («dette»), har hatt som mål at de ikke skal «ta anstøt» når forfølgelsene kommer, det vil si ikke bli vaklende i troen på ham og kanskje falle fra. Først etter dette utsagnet nevner han i v. 2 noen eksempler på hva de kan møte fra verden, og da i første rekke utestengning fra synagogene (jf. 9,22; 12,42).

Men noe enda verre venter dem: Det kommer til og med en tid da hver den som slår dem i hjel, skal tro at han med det gjør Gud en dyrkelse. Vi kan her tenke på Paulus, den fanatiske forfølgeren av de kristne (jf. Apg 22,3 ff.; 26,9 ff.; Gal 1,13 ff.).

I v. 3 blir så grunnen til disse forfølgelsene angitt, som i 15,21: den selvforskyldte mangelen på kjennskap til Faderen, som kommer av forherdelse mot sannheten. Men her er det føyd til at denne uvitenheten også gjelder Jesus. De har ikke erkjent eller villet erkjenne Gud i Jesus, og da følger det nødvendigvis at de heller ikke har erkjent Jesus som Faderens utsending og den som åpenbarer ham. Og nettopp derfor er det disiplenes uunngåelige skjebne å bli hatet og forfulgt av dem.

Men (v. 4) selv om forfølgelsene altså ikke kan unngås, har han likevel sagt dem «dette» på forhånd (det vil si det som var sagt i v. 2). Det har han gjort for at de, når tiden for disse forfølgelsene er kommet, skal minnes at nettopp han («jeg» er sterkt betont) har sagt dem hva som skulle skje. Da skal de ikke la seg bringe ut av fatning eller bli forvirret i troen.

Dette sa han ikke til dem fra begynnelsen av samværet deres, fordi han da var hos dem. Det vil si: Så lenge han ennå var midt iblant dem, var det ikke nødvendig å si dem det, fordi verdens hat den gang først måtte ramme ham. Nå, når han går bort, vil det ramme dem direkte. Selvsagt utelukker ikke dette ordet av Jesus at han allerede tidligere kan ha talt mer generelt til disiplene om lidelser som ventet dem (jf. steder som Matt 5,10 ff.; 16,24; Luk 12,50 ff.).

Men det bekrefter det jeg hevdet i min fortolkning av Matteusevangeliet: En lidelsesforutsigelse som den i Matt 10,17–31 har Matteus føyd inn i kap. 10 bare av saklige grunner (jf. min fortolkning av Matteus, s. 184 f.).

2 e. Gjentatte løfter til trøst ved Jesu bortgang (16,5–24)

> «[5]Nå går jeg bort til ham som har sendt meg. Og ingen av dere spør meg: Hvor går du hen? [6]Men fordi jeg har sagt dere dette, har sorg fylt deres hjerte. [7]Men jeg sier dere sannheten: Det er til gagn for dere at jeg går bort. For dersom jeg ikke går bort, kommer ikke talsmannen til dere. Men går jeg bort, da skal jeg sende ham til dere.»

Disse tre versene innleder løftet i v. 8–15 om den betydningsfulle gjerningen Ånden skal gjøre overfor verden og overfor disiplene selv, når han er kommet til dem fordi Jesus går bort.

Jesus begynner i v. 5a med å tale om at han går bort til Gud. Likevel knytter dette utsagnet seg som en motsetning («men») svært nær til det han sist sa i v. 4: at han fra begynnelsen av ikke har talt til disiplene om forfølgelsene som skulle komme. Slik lar han dem forstå at det nettopp er hans forestående bortgang som har gjort det nødvendig for ham å tale til dem om disse forfølgelsene.

Men samtidig leder utsagnet også over til det som sies i andre halvdel av v. 5: «Og ingen av dere spør meg: Hvor går du hen?» Ved første øyekast kan dette nye utsagnet virke nokså påfallende, for Peter hadde jo nettopp spurt slik i 13,36, og i virkeligheten også Tomas i 14,5. Likevel kan vi ikke med B. Weiss anta at Jesus her mener: «Og nå vet hver av dere hvor jeg går hen, så ingen behøver å spørre om det lenger.»

Jesu ord her lyder heller som en klage eller en bebreidelse. Hvordan bebreidelsen er ment, går fram av motsetningen som er føyd til i v. 6: «Men fordi jeg har sagt dere dette» (om at han går bort og om trengslene som venter), «har sorg fylt deres hjerte», så dere ikke har rom for noen annen følelse, eller bare er opptatt av tanken på atskillelsen og den lidelsesfulle framtiden som venter dere selv.

Uten tvil sikter han her til det samme som han hadde bebreidet dem for i 14,28: at de ikke hadde tanke for eller gledet seg over den vinningen bortgangen var for ham, men bare hadde for øye den vanskelige stillingen de mente den ville sette dem i.

Bebreidelsen i v. 5 går altså ut på at de nå ikke spør ham hvor han går hen – ikke for å få vite det, for han hadde jo nettopp sagt dem igjen at han gikk til Faderen, men for å få vite mer om den herligheten han skulle få når han vendte tilbake til Faderen. Med andre ord klager han over at de ikke viser interesse for ham og hans skjebne eller tar del i den. Men verken Peters spørsmål i 13,36 eller Tomas' ord i 14,5 var uttrykk for en slik interesse.

Men selv om de altså nå bare har tanke for seg selv og ikke for Jesus, har de i sannhet grunn til å se annerledes på framtiden sin, nemlig slik Jesus selv bedømmer den i v. 7. Hvor mye det enn strider mot deres egne tanker i øyeblikket, er det bare sannheten (det vil si det som er sant om framtiden deres) han sier dem.

Han («jeg» er sterkt betont i motsetning til deres syn på situasjonen) sier dem nå at det er til gagn for dem at han går bort, fordi hans

bortgang er vilkåret for at Talsmannen kan komme til dem (jf. utlegningen av 7,39).

Hvilken vinning det er for dem at Talsmannen kommer, blir så utdypet i de følgende versene. Der skildres Åndens gjerning, som fører Jesu verk på jorden videre, og denne gjerningen beskrives i to retninger: dels som en gjerning overfor verden (v. 8–11), dels som en gjerning overfor disiplene personlig (v. 12–15).

Men vi må ikke overse at Åndens gjerning overfor verden etter hele sammenhengen er tenkt som en hjelp for disiplene når de skal utføre sitt kall som vitner. Talsmannen skal altså utføre sin oppgave overfor verden gjennom disiplenes vitnesbyrd (jf. utlegningen av 15,26 f.).

> «[8]Og når han kommer, skal han overbevise verden om synd og om rettferdighet og om dom: [9]Om synd, fordi de ikke tror på meg. [10]Om rettferdighet, fordi jeg går til Faderen, og dere ser meg ikke lenger. [11]Om dom, fordi denne verdens fyrste er dømt.»

V. 8. Her må vi først og fremst merke oss at det greske ordet som er gjengitt med «overbevise», også her, som vanlig, rommer tanken om å gjendrive og dermed gjøre til skamme. Det som her sies om Åndens gjerning, er altså at han skal overbevise verden (føre et gyldig bevis for den) om at den har urett i sine tanker om synd, rettferdighet og dom. Om virkningen av denne gjerningen og om hensikten med den sies det ingenting.

Men når det gjelder Guds hensikt med Åndens virksomhet, kan det ikke være tvil om at den går ut på at verden skal omvende seg. For selv om verden har vendt seg bort fra Gud og er fiendtlig mot Jesus og disiplene hans, er den jo gjenstand for Guds frelsende kjærlighet (jf. 3,16 f. og mange andre steder). På den annen side er det på ingen måte sagt med dette at verden også lar seg føre til omvendelse og tro ved Åndens vitnesbyrd.

Riktignok skal Ånden føre gyldig bevis for at verden har urett, og det slik at den i sin samvittighet må gi beviset rett. Men dermed er det ikke sagt at verden vil la beviset gjelde og bøye seg for det. Den kan meget godt forherde seg mot det, og først på den måten blir dens karakter som «verden» fullt utviklet. Vi må derfor sikkert tenke på en dobbel virkning av denne gjerningen til Ånden: enten omvendelse og frelse eller forherdelse og dom (jf. 2 Kor 2,16).

Hva denne helt generelle beskrivelsen av Åndens gjerning overfor verden betyr mer konkret, blir forklart i v. 9–11. Der gjennomgås hvert av de tre punktene der Ånden skal overbevise verden om at den har urett. Og her viser det seg helt klart at Åndens vitnesbyrd nettopp er tenkt som et vitnesbyrd om Jesus.

V. 9. Når det her sies at Ånden skal overbevise verden om synd, kan ikke meningen være at han skal overbevise verden om at syndens vesen består i vantro mot Jesus. En slik tanke er slett ikke uttrykt her, og den er allerede utelukket av den betydningen ordet «overbevise» har, slik den er angitt ovenfor.

Meningen kan ikke være noen annen enn at verden ved Åndens vitnesbyrd skal lære å se sin vantro mot Jesus som synd, mens den selv har ment at den hadde grunn og rett til å avvise hans vitnesbyrd om seg selv som Messias og Guds Sønn.

V. 10. En rekke fortolkere, særlig i eldre tid, har villet forstå «rettferdighet» her om troens tilregnede rettferdighet, som Paulus så ofte taler om. Men også denne oppfatningen er allerede utelukket av selve betydningen av ordet «overbevise».

Ut fra begrunnelsen i verset må vi sikkert anta, med de fleste nyere fortolkere, at det her er tale om Jesu egen rettferdighet, det vil si at han personlig var uten skyld og moralsk fullkommen. Tanken vil da være denne: Den vantro verden (jødene) så på Jesus som en synder etter sitt begrep om rettferdighet (jf. 9,24) og overga ham derfor til døden (jf. 18,30). Men ut fra at han går hjem til Faderen, som bare den syndfrie kan komme til (jf. 8,21), skal Ånden overbevise verden om at den har urett også på dette punktet.

For Jesu opphøyelse, som Ånden skal vitne om, er det faktiske beviset på at han slett ikke er den særlig store synderen verden holdt ham for, men tvert imot er «den rettferdige» i absolutt forstand (jf. 1 Joh 2,1; 3,7; Apg 3,14; 7,52; 1 Pet 3,18).

I tilføyelsen «og dere ser meg ikke lenger» må vi vel se «et uttrykk for hans deltakende kjærlighet» (Luthardt) til disiplene: Når han går hjem til Faderen, skal han snart forlate dem med sitt synlige nærvær. Avskjeden med dem, som hadde fylt hjertene deres med sorg, skal de heller se på som en gledelig vinning, siden den er vilkåret for at Ånden kommer til dem, og for den overbevisende gjerningen han skal gjøre gjennom dem overfor verden.

V. 11. I Jesu død så verden en dom fra Gud over Jesus, og dermed et bevis for hans synd og mot hans rettferdighet. Men også på dette punktet skal Ånden overbevise verden om at den har urett.

Riktignok ble det holdt en dom ved Jesu død. Men når verden mener at det var Jesus denne dommen rammet, tar den feil også her. Den gang ble en ganske annen dømt, nemlig han som gjennom verden førte døden over Jesus (jf. 13,2.27) uten å ha noe krav på ham (jf. 14,30): «denne verdens fyrste» (jf. utlegningen av 12,31 om dette uttrykket og om det som her sies om en dom over djevelen).

I og ved Jesu død er frelsen grunnlagt, og dermed har Satans maktstilling i menneskeverdenen fått sitt grunnstøt. Perfektumsformen «er dømt» må forstås ut fra det tidspunktet da Ånden begynner sin overbevisende gjerning: Da var jo denne dommen over Satan allerede felt. Men at Jesu død virkelig rommet en slik dom over denne verdens fyrste, viste seg i og ved Jesu opphøyelse ved Guds høyre hånd.

Derfor skjer Åndens vitnesbyrd om denne dommen gjennom forkynnelsen av at Jesus er gått hjem til Faderen. Slik knytter dette tredje leddet seg svært nær til det andre (v. 10), og sammen med det utgjør det forutsetningen for det første (v. 9). Nettopp ved at Ånden ut fra Jesu opphøyelse overbeviser verden om hans rettferdighet og om fordømmelsen over Satan, kan han også overbevise menneskene om at vantroen deres mot Jesus er synd.

Dermed ser vi klart hvorfor Åndens overbevisende gjerning overfor verden først har kunnet skje etter at Jesus gikk bort. Vi ser også at hans bortgang, som det var sagt i v. 7, er til gagn for disiplene, for det er jo nettopp de som skal føre Jesu forkynnergjerning videre på jorden som Åndens redskaper.

> «[12]Ennå har jeg mye å si dere, men dere kan ikke bære det nå. [13]Men når han kommer, sannhetens Ånd, skal han veilede dere til hele sannheten. For han skal ikke tale av seg selv, men det han hører, skal han tale, og de kommende ting skal han forkynne dere. [14]Han skal herliggjøre meg, for han skal ta av mitt og forkynne det for dere. [15]Alt det som Faderen har, er mitt. Derfor sa jeg at han tar av mitt og forkynner for dere.»

Med ordet i v. 12 går Jesus over fra det Ånden skal virke overfor verden gjennom disiplene, til det Ånden skal virke i dem selv, i deres eget

indre, for å gjøre dem skikket til å være redskaper for hans gjerning overfor verden.

Når Jesus har undervist disiplene, har han måttet holde seg innenfor det de kunne fatte. Derfor er det ennå mye av sannhetens innhold han ikke har sagt, men som de trenger å få del i for å kunne føre hans forkynnergjerning videre. Dette «mye» kan han ikke si dem nå, fordi de ennå ikke er i stand til å «bære det». Det vil si: Det er for tungt og vanskelig for deres åndelige forståelse, som ennå ikke er nok utviklet.

Som flere fortolkere har ment, kan vi her vel tenke for eksempel på slikt som forholdet mellom lov og nåde, at hedningene har adgang til frelsen uten lovens vilkår, og hva den kristne menigheten skal oppleve fram til enden.

Mer kan vi likevel ikke si om innholdet eller omfanget av det «mye» Jesus ennå ikke kunne meddele disiplene. Grunnen er at «de knappe opplysningene i evangeliene våre gjør det umulig for oss å danne oss noe klart begrep om hvor vidt Jesu undervisning av apostlene rakk under samværet deres med ham fram til da» (Bugge).

I v. 13 blir det så lovet at Ånden skal fylle ut det som ennå har manglet i Jesu egen forkynnelse. Som «sannhetens Ånd» (jf. utlegningen av 14,17) skal han veilede dem til «hele sannheten», det vil si sannheten i alle dens deler eller fra alle sider (jf. 14,26, der det het at Ånden skal lære dem alle ting). At Ånden kan vise dem veien til hele sannheten, begrunnes så med hvor undervisningen hans kommer fra, og hvor langt den rekker.

Det skal være med Ånden som med Jesus, som han skal være stedfortreder for: Han «skal ikke tale av seg selv», men bare i den innerste enhet med Gud (jf. utlegningen av 7,17; 14,10). Han skal tale det han hører, nemlig fra Gud (jf. 8,26.28). I grunnteksten heter det egentlig «alt det han hører». Dermed er det sagt at Ånden ikke skal holde tilbake for disiplene noe av det Gud meddeler ham og byr ham å tale, slik Jesus etter v. 12 hadde måttet gjøre av pedagogiske hensyn.

Her er altså i virkeligheten to tanker smeltet sammen: For det første skal han ikke tale av seg selv, men bare det han hører fra Gud. For det andre skal han meddele disiplene alt det han hører fra Gud, og nettopp derfor kan han også veilede dem til hele sannheten.

Som en særlig del av dette «alt det han hører» føyes det så til med «og» at han skal forkynne dem «de kommende ting», det vil si alt

det disiplene trenger å vite om framtiden for Guds rike. Vi kan her tenke på slike avsløringer om framtiden som dem vi leser i Johannes' åpenbaring, hos Paulus i 1 Tess 4,13 ff.; 2 Tess 2,2–12; 1 Kor 15,51 ff.; Rom 11,25 ff., eller i 2 Pet 3,10 ff.

Men denne undervisningen fra Ånden skal helt igjennom stå i den innerste sammenheng med Jesu egen forkynnelse, som det sies i v. 14 f. Ånden skal «herliggjøre» Jesus («meg» er sterkt betont), det vil si at han skal la Jesus stråle stadig klarere for disiplene, og gjennom dem og vitnesbyrdet deres for menneskene generelt. For det Ånden meddeler disiplene, henter han fra Jesu egen eiendom av sannhet – Jesus er jo selv, i sin person, sannheten, den fulle sannhet (jf. 14,6). Derfor het det også i 14,26 at Ånden skal «minne» disiplene «om alt» det Jesus hadde sagt dem.

Men også der Åndens undervisning går ut over Jesu egen forkynnelse, hører stoffet likevel til Jesu egen eiendom av sannhet, og derfor kan det bare være en videre utfoldelse av den.

Jesus hadde for øvrig sagt i v. 13 at Ånden skal tale det han hører fra Gud, og her sier han at Ånden skal ta av det han, Jesus, eier. Men som det uttrykkelig blir framholdt i v. 15, er det ingen motsigelse mellom disse to utsagnene. Hele Faderens eiendom av sannhet er nemlig også Sønnens, i kraft av hans evige livsenhet med Faderen, selv om Sønnen ikke hadde kunnet meddele dem det hele fordi disiplene ennå var umodne.

«[16]Om en liten stund ser dere meg ikke lenger. Og om en liten stund igjen skal dere se meg. [17]Da sa noen av disiplene hans til hverandre: Hva mener han med dette som han sier til oss: Om en liten stund ser dere meg ikke lenger, og om en liten stund igjen skal dere se meg, og: Jeg går til Faderen? [18]De sa derfor: Hva betyr dette som han sier: En liten stund? Vi skjønner ikke hva han taler om. [19]Jesus visste at de ville spørre ham, og han sa til dem: Er det dette dere drøfter med hverandre, at jeg sa: Om en liten stund ser dere meg ikke lenger, og om en liten stund igjen skal dere se meg? [20]Sannelig, sannelig sier jeg dere: Dere skal gråte og klage, men verden skal glede seg. Dere skal ha smerte, men deres smerte skal bli til glede! [21]Når en kvinne skal føde, har hun smerte, fordi hennes time er kommet. Men når hun har født barnet, minnes hun ikke sin trengsel mer, i glede over at et menneske er født til verden. [22]Slik har også dere smerte nå.

> Men jeg skal se dere igjen, og deres hjerte skal glede seg, og ingen tar deres glede fra dere. [23]Og på den dagen skal dere ikke spørre meg om noe. Sannelig, sannelig sier jeg dere: Alt det dere ber Faderen om, skal han gi dere i mitt navn. [24]Hittil har dere ikke bedt om noe i mitt navn. Be, og dere skal få, for at deres glede kan være fullkommen.»

I kap. 14 knyttet Jesus løftet om at han selv skulle komme til disiplene igjen i Ånden og ta opp igjen samværet med dem (v. 18 ff.), til løftet om at Ånden skulle komme til dem (v. 15 f.). På samme måte lar han i disse versene løftet om et snarlig gjensyn følge etter løftet om at Ånden skal komme (16,7–15[5]): Ikke bare skal Ånden komme til de forlatte disiplene; også Jesus selv skal de snart få se igjen.

Vi har altså her den samme framgangen i tanken som i kap. 14 fra v. 15–17 til v. 18 ff. Og slik løftet om Ånden i vårt kapittel utdyper det tilsvarende løftet i 14,15 f.26, utdyper disse versene mer inngående løftet i 14,18 ff.

V. 16. Snart skal disiplene «ikke lenger» se ham, nemlig slik de har sett ham hittil. Her sikter han selvsagt til sin død, som står like for døren. Men etter en kort mellomtid da de ikke ser ham, skal de få se ham igjen til sin glede.

Og i virkeligheten var det jo også meningen i 14,19 at han snart skulle bli usynlig eller unndra seg sansene ikke bare for verden, men også for disiplene. Det nye her, som vi ikke har møtt før, er at det uttrykkelig blir understreket at det bare skal gå kort tid før disiplene ser ham igjen.

At det ikke kan være tenkt på gjensynet når Jesus kommer igjen til dom, går klart fram av uttrykket «om en liten stund igjen» sammenholdt med det «om en liten stund» som står like før.

Hvor nær disiplene enn kan ha tenkt seg at Jesus skulle komme igjen til slutt, hadde Jesus likevel i det foregående tydelig nok gitt til kjenne at det ennå ville gå lengre tid før det skjedde (jf. alt det han hadde sagt om Talsmannen og hans gjerning overfor verden og i disiplene, og om verdens hat mot dem etter at Jesus var gått bort; jf. særlig 16,2).

Derimot kan det nok være et spørsmål om vi her skal tenke på at de så Jesus igjen legemlig etter oppstandelsen, eller på at de skuer

[5] Trykket har «15,7–15»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Jesus åndelig som den herliggjorte og den som er opphøyd til Gud, formidlet ved at Ånden blir sendt. Selv om vi her vil tenke på Jesu åpenbaringer etter oppstandelsen, må vi etter det parallelle utsagnet i 14,19 likevel forstå dette gjensynet bare som begynnelsen til et varig skue av Jesus i et åndelig samfunn som Ånden formidler (jf. utlegningen av 14,19).

V. 17–18. Som Meyer vel med rette bemerker, har Jesus gjort en pause, og under pausen har noen av disiplene hvisket seg imellom at de var rådville over ordet hans i v. 16. Hvorfor de synes dette ordet er så uforståelig, antyder de ved å stille det sammen med det han hadde sagt i v. 5 om at han går bort til Faderen, et utsagn de helt riktig har forstått om den endelige avskjeden hans med dem.

I v. 18 blir det så sagt direkte hva det egentlig var de ikke forsto: uttrykket «en liten stund». De har åpenbart ikke kunnet tenke seg noe gjensyn med Jesus etter at han var gått hjem til Faderen, unntatt når han kommer igjen til slutt (14,3). Hva kan da dette «en liten stund» bety?

V. 19–22. Som den som kjenner hjertene (2,25), visste Jesus at disiplene gjerne ville spørre ham, og hva de ville spørre om. Han kommer derfor spørsmålet deres i forkjøpet ved selv å vende seg til dem. Men i svaret gir han ingen nærmere forklaring på det disiplene hadde drøftet. Han gjentar heller det samme løftet om det gledelige gjensynet (v. 22 ff.).

Men først viser han dem at sorgen over å miste ham venter dem, og at den er den nødvendige veien gjennom til glede. Slik forbereder han dem på at løftet skal bli oppfylt (v. 20 f.).

Det første som venter dem, er at de skal bryte ut i gråt og klage over hans død – de som allerede har hjertet så fylt av sorg (v. 6). Det blir desto smerteligere for dem fordi verden (representert ved Israels ledere) skal glede seg i triumf. (Ordene «gråte» og «klage» eller «jamre seg» brukes ofte sammen nettopp om klagen over døde; jf. Matt 2,18; Luk 23,27 f.)

Men i stedet for denne motsetningen mellom sorg og glede (disiplenes sorg og verdens glede) skal det så komme en annen motsetning mellom sorg og glede: Disiplenes sorg skal gjennomgå den salige forvandlingen at den blir til glede, nemlig når de får se ham igjen, han

som de hadde sørget over da han døde. Da skal verdens triumf bli gjort til skamme.

Dette omslaget som skal skje med dem, blir så belyst i v. 21 ved lignelsen om kvinnen som føder. Den viser både hvordan sorg plutselig og etter kort tid kan bli avløst av glede, og framfor alt hvordan sorg kan være den nødvendige veien gjennom til glede, eller hvordan gleden kan avhenge av sorg: «Ingen morsglede uten fødselssmerter!» (Bugge). Meningen her er altså at disiplene ikke kan oppleve den salige gleden over å se Jesus igjen uten å ha opplevd den store sorgen over hans død.

I v. 22 bruker Jesus selv uttrykkelig lignelsen om kvinnen som føder, på disiplene. Men der samler han med ordene «dere har sorg nå»[6] både deres nåværende bedrøvelse over at han snart skal gå bort (v. 6), og den sorgen de skal få over at han faktisk dør (v. 20).

Samtidig bytter han her ut uttrykket ovenfor, «dere skal se meg» (v. 16), med «jeg skal se dere igjen». Dermed understreker han bare at det er han som tar initiativet til gjensynet mellom dem og ham: Han vil besøke dem i sorgen deres og gjenopprette samfunnet med dem.

Og gleden de får ved det, er slik at ingen tar den fra dem. Dette tillegget viser igjen at selv om v. 16 skulle tenke på at de skulle se Jesus igjen etter oppstandelsen, kan det bare være ment som innledningen til et varig skue av ham som den som har fart opp til himmelen og er herliggjort, formidlet ved Ånden.

V. 23–24. Som i 14,20 føyer Jesus her til hvilken god følge det skal få for disiplene at samfunnet mellom ham og dem blir gjenopprettet, slik han har lovet i v. 22. Uttrykket «på den dagen» må her forstås på samme måte som der.

Etter flere fortolkeres mening skal det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «spørre», men som også kan bety «be», her ha betydningen «be». Tanken ville da være at disiplene ikke lenger skal be Jesus om noe («meg» er betont i grunnteksten), men med bønnene sine vende seg direkte til Faderen i visshet om at Jesus er i Faderen (14,20).

[6] NB har «Slik har også dere smerte nå».

Men forstått slik kan Jesu ord her neppe bringes i samsvar med ordet hans i 14,14. Dessuten har jo disiplene i løpet av denne kvelden stadig avbrutt Jesus med spørsmål, og særlig: Like før (v. 19) brukes det samme greske verbet om «spørre», der det het at disiplene ville spørre ham. Med de fleste fortolkere må vi derfor sikkert holde fast på gjengivelsen i vår bibeloversettelse som den riktige.

Derimot er det neppe riktig når mange fortolkere mener at tanken her er at disiplene i framtiden ikke behøver å spørre Jesus slik de hittil har gjort mens de var sammen med ham, fordi de da vil ha fått den fulle forståelsen ved Åndens opplysning. Etter denne oppfatningen skulle så andre halvdel av v. 23 («Sannelig, sannelig sier jeg dere» osv.) nevne et annet fortrinn som disiplene skal få, nemlig den makten de vil ha i bønnen til Faderen.

Men løftet i v. 23b, som er føyd til umiddelbart etter, gir uvilkårlig inntrykk av å være ment som en nærmere forklaring eller begrunnelse av det foregående utsagnet. Med denne oppfatningen kan vi heller ikke forklare tilfredsstillende ettertrykket som ubestridelig ligger på ordet «meg», og som nødvendigvis stiller Jesu person i motsetning til «Faderen» i andre halvdel av verset.

Tanken må da uten tvil være at disiplene i den kommende tiden ikke lenger vil vende seg til Jesus med spørsmål om dette eller hint, fordi de da i bønnen til Faderen har et middel til å få spørsmålene sine besvart. Faderen vil nemlig gi dem i Jesu navn alt det de ber om, altså også klarhet i slike spørsmål som de hittil har pleid å komme til Jesus med.

Og ser vi dette i sammenheng med det foregående verset (v. 22), ligger det sikkert også i det at spørsmålene og gåtene som nå kan tynge dem, i det vesentlige vil bli løst ved det nye åndelige samfunnet som skal bli opprettet mellom ham og dem etter Jesu oppstandelse og opphøyelse. Slik skal disse spørsmålene heller ikke kunne ta bort gleden deres.

Og selv om tvil eller uvisshet fortsatt fra tid til annen skulle gjøre seg gjeldende hos dem, har de i bønnen til Faderen et middel til å få all den klarhet de trenger, så gleden ikke skal bli tatt fra dem.

Når det ellers her sies at Faderen skal gi dem alt det de ber om «i Jesu navn», må det selvsagt forstås på samme måte som når det i 14,26 het at Faderen skal sende Ånden «i Jesu navn» (jf. utlegningen av

dette verset). At også bønnen her er ment som en bønn i Jesu navn (jf. utlegningen av 14,13), går imidlertid klart fram av v. 24: Der sies det at slik har disiplene ikke bedt hittil.

Det ligger ingen bebreidelse i dette ordet av Jesus. Det er heller ikke sagt at de hittil ikke har kunnet be i Jesu navn, men bare at de faktisk ikke har gjort det, mens de nå, etter at han er gått bort, skal komme til å gjøre det.

Hittil har de sikkert bare rettet bønnene sine til Gud som sin Far, uten bevisst å grunne dem på Jesu navn. Det har de vanskelig kunnet føle behov for så lenge Jesus selv synlig var hos dem og ved det daglige samværet hadde den avgjørende innflytelsen på deres åndelige liv.

Først da han ikke lenger var midt iblant dem som før, og de bare hadde hans navn å holde seg til, kom deres bevissthet om at de var blitt Guds barn ved Jesus og troen på ham, naturlig til uttrykk også i bønnen: Der hadde de Jesu navn for øye som grunnlaget for vissheten om bønnhørelse. For øvrig har vi verken her eller i 14,13 f. noen befaling om å be i hans navn. Jesus forutsetter bare at de vil be på denne måten etter at han er gått bort.

Men denne negative beskrivelsen av bønnen deres hittil skal utvilsomt bare innlede den gjentakelsen som følger – løftet om at bønnene sikkert skal bli hørt – og framheve den desto sterkere. Bydeformen «be» må nemlig åpenbart ikke forstås som en egentlig formaning, men som en vennlig oppfordring («be» bare, nemlig i mitt navn). Den sier også at når de gjør det, skal det skje som løftet etter «og» sier: «og dere skal få» (det dere ber om).

Når Gud slik oppfyller bønnene deres, blir resultatet – slik han selv har villet – at gleden deres (over gjenforeningen med Jesus) mer og mer blir fullendt. For hver gang Gud hører de bønnene de retter til ham i Jesu navn, blir denne gleden styrket og økt, fordi hver slik bønnhørelse blir et vitnesbyrd for dem som bekrefter hvilken lykke de eier i det nye samfunnet med Jesus.

2 e. Gjentatte løfter til trøst ved Jesu bortgang (16,25–33)

«[25]Dette har jeg talt til dere i lignelser. Det kommer en tid da jeg ikke lenger skal tale til dere i lignelser, men fritt ut forkynne dere om Faderen. [26]På den dagen skal dere be i mitt navn. Og jeg sier dere

ikke at jeg skal be Faderen for dere. [27]For Faderen selv elsker dere, fordi dere har elsket meg og trodd at jeg er utgått fra Gud. [28]Jeg er utgått fra Faderen og er kommet til verden. Jeg forlater verden igjen og går til Faderen. [29]Hans disipler sa: Se, nå taler du fritt ut, og sier ingen lignelse! [30]Nå vet vi at du vet alt, og du har ikke bruk for at noen spør deg. Derfor tror vi at du er utgått fra Gud. [31]Jesus svarte dem: Nå tror dere? [32]Se, det kommer en time, og den er alt kommet, da dere alle skal bli spredt, hver til sitt, og la meg være alene. Men jeg er ikke alene, for Faderen er med meg. [33]Dette har jeg talt til dere for at dere skal ha fred i meg. I verden har dere trengsel. Men vær frimodige! Jeg har overvunnet verden.»

V. 25. Her spør vi først hva pronomenet «dette» viser tilbake til. Enten må det (som i 15,11 og 16,1.4.6) vise til noe som står like før, eller til alt det Jesus har talt til disiplene denne gangen. Men det er vel umulig å finne noe like før som «dette» kunne peke tilbake til.

Grunnteksten har et flertallsuttrykk for «dette» («disse ting» eller «disse ord»), og det er likeledes tale om «lignelser» i flertall. Derfor ligger det fjernt å tenke bare på Jesu ord i v. 23 f. (med B. Weiss). Der har vi riktignok den billedlige betegnelsen av Gud som «Faderen». Men bortsett fra det kan denne betegnelsen av Gud bare regnes inn under begrepet «lignelse» (= billedlig tale) i samme forstand som all menneskelig tale om Gud og den hinsidige verden skjer «i lignelser».

Da ville det være bedre (med Meyer) å la «dette» vise til det disiplene hadde spurt om (v. 17 f.), og som Jesus hadde sagt i v. 20–24, altså til det han hadde sagt om bortgangen og gjensynet.

Men heller ikke denne oppfatningen ser ut til å holde, fordi den ikke stemmer særlig godt med at Jesus i andre halvdel av verset nevner «Faderen» som innholdet i den forkynnelsen han i framtiden vil gi disiplene uten å bruke «lignelser». Uten tvil må vi derfor anta at «dette» betyr innholdet i avskjedstalene som helhet, og at Jesus altså i dette verset går over til å avslutte talene.

Men da er det samtidig gitt at «lignelser» ikke betyr lignelser (eller lignelsesspråk) i snevrere forstand, men billedlig tale i det hele, altså tale som på en og samme tid avslører og tilslører. Det preget har hele Jesu forkynnelse båret, her og ellers, i den forstand at det i menneskelig språk aldri kan tales om Gud og de guddommelige ting på annen

måte enn i bilder, i ord og uttrykk som er hentet fra erfaringen i denne verden.

Og særlig nå, i avskjedsstunden, har Jesus levende følt hvor lite det menneskelige språket strekker til for å uttrykke det han gjerne ville meddele disiplene om Gud.

Men så kan han også forsikre dem om at det kommer en tid da han ikke lenger behøver å tale til dem om sin Far i menneskelige bilder, men kan tale om ham «fritt ut», det vil si helt åpent og likefram, uten den billedlige talens slør.

Og hvilken tid det er, kan det ikke være tvil om. Jesus kan umulig ha tenkt på tiden like etter oppstandelsen og samtalene han da skulle ha med disiplene, for også talen hans i den tiden måtte jo være, og var faktisk, en tale «i lignelser», av helt samme art som forkynnelsen hans hittil.

Enda mindre kan han mene tiden da han kommer igjen til slutt; det går klart nok fram av det han i v. 26 sier om den framtiden som er nevnt her. Med denne kommende tiden må vi altså forstå den tiden da han kommer til disiplene i Ånden og gjennom Ånden kan virke direkte i og på deres indre, og slik «åpenbare dem Faderen i en klarhet som ingen menneskelig tale kan nå» (Goebel).

Når Jesus ellers her samler hele omfanget av sin framtidige forkynnelse for disiplene i uttrykket «om Faderen», er det, som Luthardt treffende bemerker, «ikke tenkt som et enkelt lærestykke ved siden av andre. Det er Faderen slik han er blitt åpenbart i ham (Jesus), altså hele frelsen slik den er gitt i ham og i hans forhold til Faderen».

V. 26–28. «På den dagen», det vil si når disiplene har fått den klare, utilslørte erkjennelsen av Faderen, skal det også – på grunn av denne erkjennelsen – skje som Jesus i v. 23 f. hadde stilt dem i utsikt for tiden da de skal se ham igjen: De skal be i hans navn og være visse på å bli bønnhørt.

Og når Jesus så føyer til at han ikke sier at han («jeg» er her sterkt betont) vil be Faderen for dem, er meningen ikke at han ikke behøver å si det fordi det er selvsagt. Meningen er derimot at deres forhold til Faderen da er så umiddelbart at han ikke behøver å trøste dem med at han vil be for dem, fordi de da ikke trenger hans forbønn.

Det er ingen motsigelse til 14,16 her. Der var det tale om en bønn som går forut for at Ånden blir sendt, mens dette verset taler om et umiddelbart forhold til Gud som er følgen av at Ånden er kommet.

En annen sak er det at også de troende trenger Jesu forbønn når samfunnet deres med Gud blir satt i fare eller forstyrret ved at de synder (jf. 1 Joh 2,1; Rom 8,34; Hebr 7,25). Men om det tilfellet taler ikke Jesus her, for her har han bare det normale forholdet til Gud for øye.

I v. 27 blir det så sagt hvorfor Jesus ikke behøver å be for disiplene: Faderen selv elsker dem, så han av seg selv, drevet av sin egen kjærlighet og uten noen forbønn fra Jesus, vil gi dem det de ber om. Og grunnen til denne kjærligheten fra Faderen er at de på sin side har elsket Jesus og trodd at han er utgått fra Gud, der han har vært før.

At disiplenes kjærlighet til Jesus her er satt foran troen deres på hans himmelske opprinnelse, henger uten tvil sammen med at det nettopp hadde vært tale om Faderens kjærlighet til dem: Gud gjengjelder deres kjærlighet til Jesus med sin kjærlighet til dem (jf. 14,21, der det het at den som elsker Jesus, skal bli elsket av hans Far). Men det kan være et spørsmål hvordan forholdet mellom disiplenes kjærlighet til Jesus og troen deres på at han er utgått fra Gud, er tenkt her.

Etter flere fortolkeres mening skal «den troen som her er nevnt, ikke være selve den grunnleggende troen som apostlene aller først hadde overgitt seg til Jesus med, men den troen som gikk videre og trengte dypere inn i Jesu vesen, og som nettopp vokste fram på kjærlighetens grunn: troen på at han er utgått fra Gud i den forstand og mening at han ikke bare er sendt ut av Gud – det trodde jo apostlene helt fra først av – men før han ble sendt, var ‹hos Gud›, etter Joh 1,1–2».

Bugge føyer også til at «denne troen på Jesus som den preeksisterende først kom hos apostlene etter at de hadde lært å elske ham».

Det kan vel ikke nektes at denne oppfatningen kanskje har truffet Jesu tanke. På den annen side er det ikke noe i veien for å anta, med andre fortolkere, at troen også her er tenkt som kilden til kjærligheten, og at altså «begrunnelsen går videre til (å nevne) den dypeste grunnen til kjærlighetsforholdet deres til Gud» (B. Weiss). Men da må vi vel samtidig anta at Jesus her har beskrevet troen deres slik den var blitt, mer moden og utviklet, mens de levde i kjærlighetens samvær med ham.

Og når Jesus så i v. 28 igjen vitner om sin himmelske herkomst, som han nettopp hadde nevnt som det disiplene trodde, har han vel med det villet styrke denne troen hos dem. Men først og fremst vil han åpenbart – ut fra denne kjensgjerningen, som allerede sto fast for troen deres – enda en gang med høytidelig ettertrykk vise dem hvilken trøst det ligger i atskillelsen som står for døren.

Så visst som han ved å bli menneske har byttet ut en tidligere tilværelse hos Gud med en tilværelse i den jordiske verden, så visst går han hjem til Faderen når han nå forlater verden igjen. At han går hjem til Faderen fra verden, er bare den nødvendige følgen av at han gikk ut fra ham da han kom til verden (jf. 13,3b).

V. 29–30. Disiplene blir gledelig overrasket: Jesu siste mektige ord er så klart og innlysende at de uvilkårlig bryter ut: «Se, nå taler du fritt ut, og sier ingen lignelse!» Det er som om de mente at den tiden han hadde talt om i v. 25, allerede nå måtte være kommet.

Ordet føltes samtidig som et svar på det spørsmålet som rørte hjertet deres dypest, uten at de hadde lagt det fram for ham. Derfor ser de også (v. 30) i det en åpenbaring av den evnen han hadde til å se tvers igjennom menneskers indre (jf. 2,25).

Prøver på denne evnen hadde de allerede sett mange ganger hos ham, men aldri før hadde den virket så slående åpenbar for dem som nettopp nå: «Nå vet vi at du vet alt.» Meningen med dette utsagnet forklarer de selv nærmere ved å føye til: «og du har ikke bruk for at noen spør deg».

Når de sier at Jesus «vet alt», har de altså bare tenkt på hans altomfattende blikk inn i hjertene. Og i denne erfaringen av at han kan kjenne alle menneskers hjertetilstand, finner de også en ytterligere grunn til å tro at han virkelig er utgått fra Gud. Denne troen hadde de jo allerede før (jf. v. 27), men nå føler de seg mektig styrket i overbevisningen sin.

V. 31–32. Det er en dypt vemodig klang i Jesu svar. Han anerkjenner nok, og med glede, den troen de så frimodig hadde bekjent: «Nå tror dere.»[7] Men allerede det betonte «nå» tyder på at anerkjennelsen ikke er helt uten forbehold. Det går enda sterkere fram av at Jesus i v. 32, åpenbart i motsetning til dette «nå», taler om en time som kommer,

[7] NB har spørsmålet «Nå tror dere?».

da det skal vise seg hvor vaklende troen deres er når den snart blir satt på en alvorlig prøve.

Det sies ikke at de da kommer til å falle fra troen eller miste den, men at det da skal bli åpenbart hvor mye troen deres i virkeligheten mangler av fasthet og styrke. At timen allerede kan sies å være kommet, er bare et annet uttrykk for at den hendelsen som skal sette troen deres på prøve, står like for døren.

Da skal de «bli spredt, hver til sitt». Dette sies uten tvil med tanke på Sak 13,7, et sted som blir sitert direkte i det beslektede ordet av Jesus i Matt 26,31 (= Mark 14,27). Meningen er åpenbart at disiplene, som er tenkt samlet hos og omkring Jesus, skal bli sprengt fra hverandre som får uten hyrde, så hver av dem søker til sitt eget oppholdssted og er der for seg selv. Men dermed vil det også komme så langt at de «lar» Jesus «være alene».

I øyeblikket er han omgitt av disse disiplene sine, som så frimodig har bekjent troen sin på ham. Men alt denne natten skal han være forlatt også av dem, et klart vitnesbyrd om hvor svak troen deres på ham i grunnen var.

Men for at de ikke skal tro at han klager over den forlatte stillingen han skal komme i, føyer han til at han likevel ikke kommer til å være alene. For hans Far står ved hans side med sin kjærlighet og makt (jf. utlegningen av 8,29 om uttrykket), nå når han i sønnlig lydighet bøyer seg under hans vilje i dens tyngste krav.

V. 33. Til avslutning peker Jesus enda en gang tilbake på alt det han har talt til disiplene i avskjedstalene sine, men denne gangen for å si dem, som sitt siste ord, hva han har villet med å tale til dem slik: Disiplene skulle «ha fred i» ham.

Som i 14,27 er det også her tale om den indre sjelefreden som bygger på bevisstheten om å eie Guds kjærlighet og dermed stå under hans omsorg, uansett hva en måtte møte utenfra. Denne freden kan de ikke skaffe seg selv; de kan bare eie den i den grad de ved troen blir «i ham», det vil si i livssamfunn med ham (jf. 14,20; 15,4 f.).

Men uten tvil tenker Jesus også her på det nye livssamfunnet med ham som de skal få del i når han som den som er opphøyd til Gud, kommer til dem igjen i Ånden. «Når alt det Jesus tidligere har talt til dem, da får nytt liv for dem (14,26), skal særlig talene denne kvelden

hjelpe til at den freden som strømmer ut av samfunnet med Jesus, og gjennom ham med Gud, blir plantet og grunnfestet i dem» (Goebel).

At det her ikke gjelder noe de skal oppleve straks som en virkning av Jesu ord denne gangen, ser nemlig ut til å bli bekreftet av det han føyer til i verset: «I verden har dere trengsel», det vil si fra den vantro, gudfiendtlige menneskeheten de lever midt i, vil de få mye å lide, slik han allerede hadde sagt dem på forhånd (15,18–16,4). Og dermed kunne freden deres se ut til å være truet.

Men hva verden enn fører av ytre trengsel over dem, skal og kan de være frimodige, fordi han («jeg» er sterkt betont: jeg som dere er forbundet med i det innerste livssamfunn) «har overvunnet verden».

Jesus har nettopp talt om den trengselsfulle framtiden som snart venter disiplene etter at han er gått bort fra verden. Derfor må dette perfektumsuttrykket («jeg har overvunnet verden») være talt ut fra den samme framtiden. Det må altså i alle tilfeller forstås om den seieren over verden, og nærmest over dens fyrste, som Jesus vinner ved sin død og sin herliggjørelse. Fordi den er så nær og kommer så sikkert, er den her omtalt som allerede vunnet.

Sannsynligvis må vi likevel også tenke på at Jesus innvortes hadde overvunnet verden: Verden hadde ikke maktet å forlede ham til synd og heller ikke å forstyrre freden hans (14,27). Uten denne indre seieren over verden ville døden hans ikke hatt sin sonende verdi, og herliggjørelsen hans ville ikke ha skjedd.

Men har han seiret over verden, er dermed også disiplenes seier sikret. Da kan de være frimodige under og tross all trengsel og eie en fred som ingenting kan forstyrre, for han, den store seierherren, skal nok makte å verne dem som hører ham til, ja, som er i ham, og han i dem (14,20; 15,4 f.).

3. Jesu «yppersteprestelige» bønn (kap. 17)

Det er vanlig å kalle denne avskjedsbønnen til Jesus den «yppersteprestelige». Navnet stammer fra den kjente tyske teologen David Chytræus, professor i Rostock († 1600), og det må sikkert innrømmes at det er svært treffende. Ved denne bønnen forbereder Jesus seg nemlig til den yppersteprestelige handlingen der han ofrer seg selv til soning, og samtidig utfører han en annen av de vesentlige oppgavene

til ypperstepresten i Den gamle pakt: å be for Guds folk og velsigne det (jf. 3 Mos 9,22; 4 Mos 6,22–27).

Hvor Jesus ba denne bønnen, kan ikke avgjøres med sikkerhet, som allerede nevnt ovenfor (til 14,31). Flere fortolkere har ment at han da var under åpen himmel, fordi det heter i v. 1 at Jesus «løftet sine øyne mot himmelen».

Men den slutningen kan vi i alle fall ikke trekke. Den som ber, løfter uvilkårlig, rent instinktivt, øynene mot himmelen. Det er et naturlig uttrykk for at sjelen løfter seg opp til Gud «for å samtale med ham i bønnen, likesom øye til øye» (Goebel; jf. 11,41; Luk 18,13).

Når evangelisten har kunnet gjengi denne bønnen, er det dermed gitt at Jesus ba den høyt så disiplene hørte det. Hvorfor han gjorde det, sier han selv uttrykkelig i v. 13. Han fulgte sin indre trang til å utøse sitt hjerte for sin Far like før han gikk til lidelsen og døden. Men samtidig ville han at disiplene skulle bli styrket og oppmuntret ved å få se den seiersvissheten han gikk med til den siste og avgjørende kampen, som nå sto like foran ham, og den kjærlige omsorgen han da hadde for dem og for alle sine troende.

Som det går fram av innholdet, faller bønnen i tre deler: 1) Jesu bønn for seg selv (v. 1–5), 2) hans bønn for disiplene som var til stede (v. 6–19), og 3) hans bønn for alle sine troende gjennom alle tider (v. 20–26).

3 a. Jesu bønn for seg selv (17,1–5)

«[1]Dette talte Jesus, og han løftet sine øyne mot himmelen og sa: Far, timen er kommet. Herliggjør din Sønn for at din Sønn kan herliggjøre deg, [2]likesom du har gitt ham makt over alt kjød, for at han skal gi evig liv til alle dem som du har gitt ham. [3]Og dette er det evige liv, at de kjenner deg, den eneste sanne Gud, og ham du utsendte, Jesus Kristus. [4]Jeg har herliggjort deg på jorden idet jeg har fullført den gjerning som du har gitt meg å gjøre. [5]Og nå, herliggjør du meg, Far, hos deg selv med den herlighet jeg hadde hos deg før verden ble til!»

V. 1–2. I første halvdel av v. 1 har vi en overgangsbemerkning av evangelisten. Den vil bare framheve at Jesus vendte seg i bønn til Gud etter at han hadde avsluttet talen til disiplene. Meningen kunne omskrives

slik: «Etter at Jesus hadde talt dette (det han sist hadde sagt), løftet han sine øyne mot himmelen.»

Så følger den høytidelige avskjedsbønnen. Den åpnes naturlig med at Jesus, i bevisstheten om Guds farskjærlighet, tiltaler ham som sin «Far», «en betegnelse som går igjen som et refreng gjennom hele bønnen» (Bugge; jf. v. 5, 11, 24 og 25).

«Timen er kommet», heter det først. Hvilken tid det er tale om, forklarer han selv med bønneordet som følger rett etter: Det er den timen Gud har bestemt for hans herliggjørelse, og den står nå så nær og så sikkert foran ham at den kan sies å være kommet allerede.

På samme måte gir han i v. 2 og særlig i v. 5 til kjenne hva slags herliggjørelse han her ber om: at han skal få del i den fulle guddommelige herligheten som han hadde hos Faderen fra evighet av, men som han hadde gitt avkall på da han ble kjød – en herlighet som omfatter den guddommelige allmakt, allvitenhet og allestedsnærværelse (jf. 7,39).

Når Jesus her omtaler seg selv i tredje person og kaller seg Guds Sønn i en enestående mening, ligger det en begrunnelse i det: «Det er jo din Sønn det gjelder, han som du omfatter med den fulleste kjærlighet, og hvis bønn du derfor sikkert ikke kan nekte å oppfylle.»

Likevel søker han heller ikke sitt eget med denne bønnen. Det han dypest sett vil nå ved at han selv blir herliggjort, er at Faderen blir herliggjort («for at din Sønn kan herliggjøre deg»). Hvordan det er ment, ser vi av det han sier i v. 2.

Her viser Jesus Faderen et nytt motiv for å bønnhøre ham: At bønnen blir oppfylt – at Sønnen blir herliggjort til Faderens ære – stemmer med at («likesom») Faderen har gitt ham makt (og rett) over alt kjød, det vil si alle mennesker, hele menneskeverdenen. Og det har han gjort med den bestemmelse at Sønnen skal gi evig liv til alle dem Faderen har gitt ham. Denne fullmakten har Faderen gitt ham i og med at han har gitt ham det kallet å virkeliggjøre sin frelsesrådslutning, og den gjelder jo alle mennesker.

Uttrykket «alt kjød» er åpenbart brukt i motsetning til at Jesu virke hittil har vært begrenset til ett enkelt folk, Israel, enda hans frelserkall fra første stund av gjaldt hele verden. Den verdensomspennende fullmakten Faderen har gitt ham, kan ikke komme til syne før han er vendt tilbake til sin himmelske herlighet. Først da, fri fra skrankene i

den jordiske tilværelsen, er han i stand til å la sin virksomhet omfatte alle mennesker, også hedningene (jf. utlegningen av 12,32).

For Faderen har gitt ham denne fullmakten for at han skal gi evig liv til alle som Faderen har «gitt ham» – ikke bare til flere eller færre av Israel, men overalt i hele menneskeverdenen. «Gitt ham» vil si: ført til troen på ham ved å dra dem (jf. utlegningen av 6,37.44).

Perfektumsformen «har gitt» må da forstås ut fra den framtiden da han skal gi dem evig liv: At de er dratt til Jesus, er tenkt som forutsetningen for at de får dette livet. Ikke alle mennesker uten forskjell kan få evig liv av Jesus, men bare de som Faderen gir ham.

Men nettopp når han slik gir dem del i det evige livet – etter Faderens vilje og i kraft av den fullmakten Faderen har gitt ham – herliggjør han Faderen. Det vil si at han gjør Faderen kjent og prist blant menneskene som den han er, og som han har åpenbart seg å være gjennom Jesus. Her er det åpenbart tatt for gitt at livet Jesus gir, har sin siste grunn og kilde i Faderen (jf. 5,26).

V. 3. At Jesus virkelig herliggjør Faderen ved å gi de troende evig liv, går enda klarere fram av hvordan dette verset bestemmer hva det evige livet er. I og med at vi kjenner Gud og hans utsending, Jesus Kristus, har vi det evige livet.

Etter språkbruken i vårt evangelium må vi riktignok ikke forstå denne kjennskapen som en ren og bar forstandsmessig kunnskap om det vi kjenner, men langt heller som en kjennskap som bygger på personlig erfaring, en indre tilegnelse som gjør det vi kjenner, til «det bestemmende midtpunkt for hele åndslivet» (B. Weiss).

Når Gud og hans utsending, Jesus Kristus, nevnes sammen som gjenstand for den kjennskapen som grunnlegger livet, sier denne sammenstillingen at det gjelder å kjenne Gud slik han er åpenbart i Jesus Kristus, som Jesu Kristi Far. Det betyr at vi bare kan kjenne Gud i sannhet ved å kjenne Jesus som Guds Sønn og utsending.

At Gud her kalles «den eneste sanne Gud», det vil si den eneste Gud som virkelig svarer til eller fortjener navnet Gud, henger uten tvil sammen med at Jesus nettopp har talt om sitt kall, som omspenner hele verden (v. 2), og derfor også har tenkt på sin virksomhet som frelser for hedningene.

Men det sier seg selv at denne betegnelsen på Faderen som den eneste sanne Gud ikke vil benekte eller utelukke at Jesus er sann Gud.

Allerede det at Gud og Jesus her stilles sammen og side om side som gjenstand for den kjennskapen som gir liv, viser klart nok at «den eneste» ikke er ment i motsetning til Jesus. Jesus Kristus er altså heller ikke tenkt i motsetning til Faderens guddommelige vesen – så mye mindre som Jesu guddom etter hele evangeliets lære er forutsetningen for at han ble sendt fra himmelen til verden.

«I stedet for å framheve at Faderen og Sønnen er ett i vesen, nevnes sendelsen som den historiske kjensgjerningen der Gud har åpenbart sitt vesen for verden og åpnet adgangen til det evige livet for den; jf. 3,18» (Keil).

Det er derimot påfallende at vi her finner dobbeltnavnet «Jesus Kristus» i Jesu egen munn. Det ble jo senere den vanlige betegnelsen på Frelseren i apostlenes forkynnelse og lære (jf. 1,17 og særlig Apg 2,38, der det allerede forekommer som en fast formel i Peters tale på pinsedagen).

Det ligger unektelig nær å anta at evangelisten har satt inn dette navnet her (slik Westcott). Han mente da at det kort, best og mest nøyaktig gjenga meningen i det Jesus tenkte, men ved denne anledningen sa med andre og sannsynligvis flere ord.

Likevel kan det vel neppe kalles umulig at vi her virkelig har Jesu egne ord. I så fall har han nok villet framheve for disiplene som hørte ham be, at han – nettopp som Sønnen, utsendt av Faderen – ikke var noen annen enn den lovede Messias, som jo skulle virkeliggjøre Guds frelsesrådslutning i og for verden.

Uansett er det denne kjennskapen han lengter etter å få brakt ut gjennom sine vitner til alle som Gud gir ham, for at de ved den kan få det evige livet, og Gud selv slik bli herliggjort ved ham.

V. 4–5. Jesus gjentar bønnen om å bli herliggjort, men begrunner den på en ny måte. I det foregående begrunnet han bønnen med den herliggjørelsen av Faderen som han skal virke i framtiden. Her viser han til den herliggjørelsen av Faderen som han allerede har virket (jf. 13,31 f.) ved å fullføre sin oppgave på jorden. Ved at han nå går i døden etter Faderens vilje, har han endegyldig avsluttet sin jordiske kallsgjerning.

«Og nå», sier han i v. 5, «herliggjør du meg, Far» osv. Det vil si: Nå da *jeg* ikke har mer å utføre på jorden, ber jeg deg, Far, om at du på

din side vil lønne min lydighet og troskap inntil døden ved å la meg få igjen den herligheten jeg hadde hos deg før verden ble til.

Denne herligheten hadde han altså ikke nå; han hadde gitt avkall på den da han ble kjød for å fullføre Faderens frelsesvilje (jf. utlegningen av 1,14). Til tanken om at Jesus var til hos Gud fra evighet, kan en for øvrig sammenligne steder som 1,1 f.; 3,13; 6,62; 8,58 o.fl.

3 b. Jesu bønn for disiplene som var til stede (17,6–19)

> «[6]Jeg har åpenbart ditt navn for de menneskene du ga meg av verden. De var dine, og du ga dem til meg, og de har holdt fast på ditt ord. [7]Nå vet de at alt det du har gitt meg, er fra deg. [8]For de ordene som du ga meg, har jeg gitt dem. Og de har tatt imot dem og kjent i sannhet at jeg er utgått fra deg. Og de har trodd at du har utsendt meg.»

Fra bønnen for seg selv om å bli herliggjort etter at livsverket er fullført, vender Jesus seg til å be for de menneskene der hans virksomhet hittil har nådd sitt mål, men som ennå så sårt trenger videre omsorg og vern.

Men bønnen blir ikke sagt med en gang, slik som i v. 1. Det han sier i disse tre versene, tjener heller til å innlede og legge grunnvollen for den forbønnen som følger. Det er som om Jesus først har villet presentere disiplene for sin himmelske Far ved å vitne om hvordan de står både til ham selv, som ber for dem, og til Faderen, som han bærer fram bønnen for.

I tilknytning til tanken i v. 4 nevner han da først hvordan de er blitt hans disipler. Det har skjedd ved at han har åpenbart sin Fars navn for disse menneskene, som Faderen ved sin dragende nåde har gitt ham eller ført til troen på ham, slik at de dermed er skilt ut fra verden.

Det som sies her, gjelder selvsagt ikke bare de elleve som var til stede, men alle som den gang var Jesu troende disipler. Men som vi ser av det følgende (jf. særlig v. 12 og 18), har han likevel her særlig de elleve for øye.

Med «Faderens navn» kan vi, som ellers i denne bønnen, bare forstå Gud selv slik han har åpenbart seg og dermed er blitt noe mennesker kan kjenne. Nærmere bestemt må vi da tenke på Gud slik han har åpenbart seg i og ved Jesus, altså Gud som frelsens Gud gjennom ham

han utsendte, Jesus Kristus. Tidligere hadde disiplene bare kjent Gud slik han var åpenbart i Det gamle testamente; men ved Jesus har de nå lært ham å kjenne i hans fullkomne åpenbaring.

Likevel hørte de allerede Gud til som ekte, troende israelitter før de kom i berøring med Jesus («De var dine»; jf. 1,47; jf. også 8,47, der vi finner et uttrykk som «å være av Gud» brukt i samme betydning). Det var jo egentlig allerede sagt like før, da de ble kalt «gitt» Jesus av Faderen.

Nå eier Jesus dem, men bare fordi Faderen har gitt ham dem. Og at de slik allerede var Faderens eiendom og nå er gitt til Jesus, har de vist ved at de har «holdt fast på» (det vil si tatt vare på og levd etter) det Guds ord som Jesus hadde forkynt for dem.

Dette lykkelige resultatet av at Gud har gitt dem til Jesus, har så ført dem enda lenger fram: De har nå (v. 7) den levende erkjennelsen at alt det Faderen har gitt Jesus – hele hans virksomhet i ord og gjerninger – virkelig er Faderens gave til sin Sønn. «I denne erkjennelsen ligger forståelsen av Jesu enestående forhold til Faderen, og dermed av den fulle gudsåpenbaringen som er gitt i ham» (B. Weiss).

Hvordan de er kommet til dette høyere trinnet i troserkjennelsen, sies så nærmere i v. 8, i samsvar med v. 6. Fra Jesu side har det skjedd ved at han har gitt dem de ordene Gud hadde gitt ham, og som han altså skulle forkynne etter Guds vilje. Fra deres side har det skjedd ved at de i tro villig tok imot hans forkynnelse.

Slik er det kommet så langt at de «i sannhet» (det vil si virkelig, fast og dypt) har erkjent at han er utgått fra Gud (16,27 f. og 30), og har trodd at det er Gud som har sendt ham fra himmelen til verden.

Den andre setningen («de har trodd at du har utsendt meg») skal nok bare bekrefte og utfylle den første: Jo klarere de erkjente Jesus som den som var utgått fra Gud, desto sterkere ble deres overbevisning om at Gud er Jesu Far og den som har sendt ham.

Når troen her er nevnt etter erkjennelsen, mens det er omvendt i 6,69, må det vel forklares slik en nyere fortolker (Lücke) har sagt: «Den sanne tro er en erkjennende, erfarende tro, og den sanne erkjennelse en troende erkjennelse», og «begge danner til sammen den fulle kristelige overbevisning». Når denne fulle overbevisningen skal uttrykkes riktig sterkt, kan derfor begge sider «stilles sammen,

og da er det likegyldig om det ene eller det andre står først» (jf. min fortolkning av 1 Joh 4,16, der troen også er nevnt etter erkjennelsen).

> «[9]Jeg ber for dem. Jeg ber ikke for verden, men for dem som du
> har gitt meg, for de er dine. [10]Alt mitt er ditt, og ditt er mitt. Og jeg
> er herliggjort i dem. [11]Og jeg er ikke lenger i verden, men disse er i
> verden, og jeg kommer til deg. Hellige Far! Bevar dem i ditt navn,
> som du har gitt meg, for at de kan være ett, likesom vi er ett. [12]Da jeg
> var hos dem, bevarte jeg dem i ditt navn, som du har gitt meg. Jeg
> voktet dem, og ingen av dem gikk fortapt, uten fortapelsens sønn –
> for at Skriften skulle bli oppfylt. [13]Men nå kommer jeg til deg. Og
> dette taler jeg i verden for at de skal ha min glede fullkommen i seg.
> [14]Jeg har gitt dem ditt ord. Og verden har hatet dem fordi de ikke er
> av verden, likesom jeg ikke er av verden. [15]Jeg ber ikke om at du skal
> ta dem ut av verden, men at du skal bevare dem fra det onde.»

V. 9–10. Først nå går Jesus over til å be for disiplene, men han sier ennå ikke hva han ber om for dem. Først heter det: «Jeg ber for dem.» Både «jeg» og «dem» har trykk, slik at hvert av disse ordene inneholder et motiv for Faderen til å oppfylle bønnen: Det er Guds egen Sønn som ber, og det er for sine troende disipler han ber; da må vel Faderen høre bønnen. Hva som ligger i det trykksterke «(for) dem», forklares i andre halvdel av v. 9, både negativt og positivt.

Det negative («ikke for verden») må ikke forstås som om verden overhodet skulle være utelukket fra Jesu forbønn. En slik oppfatning ville stride helt mot et ord som 3,16 f. og særlig mot Luk 23,34 og Matt 5,44. Meningen er åpenbart at når han nettopp nå, i dette øyeblikket, går i forbønn, gjelder den bare dem som Faderen selv har gitt ham. For dem kan han be i full visshet om å bli bønnhørt, fordi de hører Gud til («er dine»).

Riktignok har Gud gitt dem til Jesus etter at de før hadde hørt Gud til (v. 6: «De var dine»). Men dermed har de ikke sluttet å være Guds eiendom; nettopp ved at de er gitt til Jesus, er de tvert imot blitt Guds eiendom i fulleste forstand.

For å styrke motivet som framheves i setningen «de er dine», knyttes det så i v. 10 til et mer omfattende forhold: det fullkomne og uoppløselige eiendomsfellesskapet mellom Faderen og Sønnen, som gjør at Faderens eiendomsinteresser alltid faller helt sammen med Sønnens. Dette danner samtidig grunnlaget for et tredje motiv: «Og

jeg er herliggjort i dem.» Nettopp fordi det består et slikt absolutt eiendomsfellesskap mellom Faderen og Sønnen, kan han nemlig legge fram for Faderen sin interesse i disiplenes trosstandpunkt som en interesse de begge har felles.

At Jesus «er herliggjort i dem», betyr, som det går fram av v. 7 f., at de har anerkjent ham i hans herlighet, nemlig som den som er utgått fra Faderen. Derfor har han også den største interesse i dem, og denne interessen tør han også påberope seg overfor Faderen, siden alt han har, er Faderens (jf. B. Weiss og særlig Goebel).

V. 11. Før Jesus sier hva han vil be om for disiplene, nevner han i første halvdel av dette verset enda en grunn for bønnen sin. Når døden nå snart kommer, er han ikke lenger i verden, men de må fortsatt være der. Hvor mye de enn kunne trenge hans personlige beskyttelse, kan han ikke gi dem den, for han står jo i begrep med å gå til Faderen og kan altså ikke lenger være personlig hos dem. Derfor påkaller han Faderens hjelp. «Hellige Far», sier han, og denne tiltalen svarer selvsagt til innholdet i bønnen.

At Gud er «hellig», betyr at han er absolutt opphøyet over hele skapningen og står i absolutt motsetning til alt som henger ved menneskene av syndens urene vesen. Og bønnen går jo nettopp ut på at Gud vil bevare disiplene fra å bli smittet av verdens synd. Som den hellige må Gud ville at også de som han har tatt ut av verden og gitt til Jesus (v. 6), skal være hellige – ikke gli inn i verden eller gå opp i den, men bli bevart fra å bukke under for dens smittende innflytelse.

Men skal det skje, må Gud bevare dem «i sitt navn», som han har gitt Jesus for at han skulle la menneskene lære det å kjenne (jf. «gitt» i v. 8, der det het at Gud har gitt Jesus sine ord, og merknadene til «ditt navn» i v. 6). Også her menes det med «Guds navn» Gud selv slik han har åpenbart seg og dermed er blitt noe mennesker kan kjenne.

Det som egentlig bes om her, er altså at Gud vil virke slik at disiplene fortsatt holder fast ved den levende erkjennelsen av ham som frelsens Gud, åpenbart i Jesus.

Blir de slik bevart av Gud i hans navn, så navnet fortsatt er deres personlige livselement – det de henter all tilskyndelse og kraft fra for sitt liv og sitt virke – da vil de også fortsatt være en organisk enhet, lukket mot verden og dens urenhet og viet til Gud.

Denne enheten svarer til, eller er et avbilde av, enheten mellom Faderen og Jesus. Det er ikke bare en enhet i sinnelag eller i kjærlighet, men en åndelig livsenhet som er grunnet i at de sammen er i Guds navn, det vil si i det felles samfunnet med Gud, eller den felles erkjennelsen av ham.

V. 12–13. Disse versene sier nærmere hvorfor Jesus nå ber Faderen bevare disiplene i sitt navn. Så lenge Jesus var personlig hos dem, gjorde han for dem det han nå ber Faderen om å gjøre. Ved å åpenbare Guds navn for dem bevarte han dem i samfunnet med Gud, og samtidig «voktet» han dem mot alle skadelige påvirkninger som ellers kunne ha revet dem ut av dette samfunnet.

Følgen av at han slik bevarte og vernet dem, var at ingen av dem gikk fortapt, det vil si ble overgitt til den evige fortapelsen, unntatt «fortapelsens sønn», Judas. Fortapelsen hans var uunngåelig på grunn av den stillingen han hadde tatt til Jesus.

(Til dette semittiske uttrykket, jf. Matt 23,15; 2 Tess 2,3, der den samme betegnelsen er brukt om Antikrist, og flere steder. Uttrykket sier ikke at Judas var forutbestemt til fortapelse, men bare at han på grunn av sin moralske holdning nødvendigvis måtte gå fortapt.)

Jesus avviser likevel at han selv har noen skyld i at Judas gikk fortapt, for han føyer til at det i virkeligheten var den nødvendige oppfyllelsen av det Skriften hadde sagt på forhånd (Sal 41,10, som var sitert i 13,18), og altså en følge av en guddommelig rådslutning.

Som nevnt til 6,71 var det allerede der sikkert tale om en guddommelig rådslutning om at Judas skulle bli Jesu forræder. Det stemmer helt med at det her i 17,12 (som i 13,18) sies at Judas' forræderi var oppfyllelsen av det Skriften hadde sagt på forhånd, og altså noe som med nødvendighet måtte skje. Men ingen av disse stedene forklarer nærmere hvordan dette skal forstås.

Etter Skriftens lære ellers må saken likevel uten tvil oppfattes slik: Gud, som på forhånd visste hvordan Judas ville velge å stille seg til Jesus, hadde også på forhånd bestemt ham til å bli forræderen. Som den som styrer verden, fører Gud nemlig fram de ytre omstendighetene i et menneskes liv, og slik råder han også over den formen menneskets synd får når den trer fram og blir åpenbar.

En mer inngående drøfting av et spørsmål som dette hører ikke hjemme i et fortolkningsverk, men bare i «den kristelige troslæren».

Vi går derfor straks videre til v. 13. Her peker Jesus først igjen på at han like straks skal gå hjem til Faderen, i motsetning («men») til det som var sagt i v. 12a. Han kan ikke lenger personlig bevare og vokte disippelflokken, og derfor legger han deres bevarelse i Faderens hånd.

Han kunne nok ha ventet med å be slik for dem til han var kommet hjem til Gud. Men han «taler dette i verden» – det vil si: han ber denne bønnen høyt så disiplene hører det, mens han ennå er i verden og altså før han går hjem. Det gjør han for at de skal vite at han har betrodd deres sak til Faderen selv.

Slik skal de i fullkommen grad ha den samme gleden i sitt indre som han selv føler i tilliten til sin Fars vernende omsorg (jf. 8,29), idet også de hviler trygt i tilliten til at Gud tar vare på dem. (Til «min glede», jf. de lignende uttrykkene «min fred» i 14,27 og «min kjærlighet» i 15,9, og til hele utsagnet her 15,11.)

V. 14–15. Hvor varmt og inderlig Jesus har disiplenes bevarelse på hjertet, ser vi av at han her (v. 15) gjentar bønnen om det, om enn i ny form og med en ny begrunnelse foran.

Det er han selv («jeg» har sterkt trykk) som har satt dem i den stillingen at verden hater dem, og det ved at han har gitt dem (det vil si forkynt dem) Guds ord. Ved at de har tatt imot dette ordet i tro, er de nemlig åndelig tatt ut av verden og gjort fremmede for den. Det samme kan derfor nå sies om dem som egentlig og opprinnelig gjelder ham: De «er ikke av» verden, de hører den ikke til (jf. 15,19). Og nettopp derfor har verden fattet hat til dem.

Men selv om de ikke hører verden til, skal de fortsatt være i verden og utføre sitt kall der som hans vitner. Derfor ber han, som det heter i v. 15, ikke om at Gud skal ta dem bort fra verden ved å la dem dø, enda det nok ville være den enkleste og mest virksomme måten å beskytte dem mot verdens hat på. I stedet gjentar han bare bønnen om at de må bli bevart, men nå med en nærmere bestemmelse, som likevel bare bringer noe nytt i formen, ikke i saken.

Som andre steder i Det nye testamente er fortolkerne også her uenige om hvordan det siste uttrykket skal forstås i grunnteksten: enten om «det onde» (det vil si synden som herskende makt i verden, som også øver sin fristende innflytelse på Jesu disipler; slik vår bibeloversettelse har det) eller om «den onde» (det vil si Satan). Den siste oppfatningen er kanskje å foretrekke etter språkbruken i 1 Joh (jf.

2,13 f.; 3,12; 5,18 og vel også 5,19), og i så fall bør vi helst oversette «bevare dem fra den onde».

Bønnen går da ut på at Gud vil verne dem slik at de ikke blir overvunnet når Satan angriper dem gjennom verdens hat og forfølgelse, men kan gå moralsk usåret ut av kampen og bli stående fast i troen og i den motsetningen til verdens syndige vesen som følger med troen.

> «[16]De er ikke av verden, likesom jeg ikke er av verden. [17]Hellige dem i sannheten! Ditt ord er sannhet. [18]Likesom du har utsendt meg til verden, har også jeg utsendt dem til verden. [19]Og jeg helliger meg for dem, for at også de skal være helliget i sannhet.»

V. 16–17. I v. 16 har vi den samme tanken som i v. 14b, men med den forskjellen at den der forklarte hvorfor verden hater disiplene, mens den her er en motiverende innledning til den nye bønnen i v. 17. I hovedsaken er denne bønnen likevel bare det positive uttrykket for det som var uttrykt negativt i bønnen om at disiplene måtte bli bevart (v. 11 og 15), for den går ut på at Gud vil «hellige dem i sannheten».

Begrepet «hellige», som er velkjent fra Det gamle testamente, har egentlig både en negativ og en positiv side: å skille ut fra verden og vie til Gud.

Siden den negative siden (å bli skilt ut fra verden) allerede var gjort uttrykkelig gjeldende i v. 16 som motiv for at bønnen skulle bli oppfylt, er det åpenbart den positive siden (å bli viet til Gud) som har overvekten her. Det Jesus ber om, er da at Gud – siden disiplene ikke er av verden – vil dra dem fullt og helt inn i sitt hellige samfunn og gjøre dem til sine, så de mer og mer helt må tilhøre ham.

Og som forutsetning for at de blir helliget slik og stadig inderligere knyttet til Gud, nevnes så at de er «i sannheten», den frelsessannheten Jesus har gitt dem. Denne sannheten er nemlig det livselementet disiplene allerede står i, som de som er skilt ut fra verden.

Meningen med denne bønnen er da i virkeligheten at Gud, ved å hellige dem mer og mer, samtidig vil gjøre dem faste i sannheten som deres livselement, og dermed i livssamfunnet med ham selv.

Og når det så føyes til: «Ditt ord er sannhet» – det vil si at Guds ord, som Jesus har forkynt dem (v. 14), er helt igjennom sannhet, ren og uforfalsket sannhet – da er Guds ord sikkert framhevet som det middelet som alene kan hellige i sannheten, slik det også er ved dette ordet at sannheten blir et menneskes nye livselement.

V. 18. Til støtte for bønnen om at disiplene må bli helliget i sannheten, viser Jesus her til at han har sendt dem til verden. Det viser at han med bønnen særlig ville gjøre dem skikket til deres framtidige kall: De skal føre videre den gjerningen Gud hadde betrodd ham da han sendte ham til verden.

Jesus omtaler her disiplenes utsendelse som noe som allerede har skjedd («har utsendt dem»), enda den faktisk først fant sted etter hans oppstandelse (jf. 20,21). Det er vel mest naturlig å forklare dette som en foregripelse av framtiden (jf. v. 11: «Jeg er ikke lenger i verden», og v. 12: «Da jeg var hos dem»), men det kan også tenkes å bygge på at utsendelsen deres i idé var fullført i og med at han valgte dem ut til apostler.

V. 19. Svært nær knyttet til utsagnet i v. 18 kommer her et nytt motiv for bønnen om at disiplene må bli helliget i sannheten: det Jesus nå står i begrep med å gjøre, og det nettopp for at hans utsendinger skal bli helliget.

At det her virkelig er tale om noe han nå står i begrep med å gjøre, synes klart å gå fram av at fortidsformen i v. 18 («har utsendt») her blir avløst av nåtidsformen: «Jeg helliger meg for dem.» Men hva menes så med denne helligelsen som Jesus nå står i begrep med å foreta med seg selv til beste for sine sendebud?

De fleste fortolkere mener at det betyr at Jesus vier seg til Gud ved døden, idet han bærer seg selv fram som offer for ham, slik at «hellige» her i hovedsak får betydningen «bære fram et offer». Til støtte for denne oppfatningen viser de gjerne til at ordet «hellige» så ofte brukes i Det gamle testamente i betydningen «ofre». Jesus skulle da her ha framstilt seg både som prest og som offer, slik han også er framstilt i Hebreerbrevet.

Ved nærmere ettersyn lar denne forståelsen seg likevel neppe holde, selv om det ikke kan være tvil om at det er sin sonende død Jesus tenker på her.

For det første ville Jesu helligelse av seg selv, oppfattet slik, være noe helt annet enn den helligelsen han nettopp (v. 17) hadde bedt om for disiplene sine. For det andre ville denne oppfatningen ikke stemme med at han angir formålet med sin selvhelligelse slik: «for at også de (det vil si også disiplene på sin side, slik som han selv) skal

være helliget». Det må jo åpenbart forutsette at «hellige» står i samme betydning i begge setningene i verset vårt.

Med disiplenes helligelse kan vi altså ikke, slik talsmennene for denne oppfatningen mener, forstå at de blir renset fra syndeskyldens smitte som frukten av Jesu offerdød. Det ville i sannhet være høyst merkelig om «hellige» her i v. 17 og 19 skulle være brukt på tre forskjellige måter. Vi må derfor sikkert holde fast på den samme betydningen av uttrykket i alle tre tilfellene, nemlig betydningen «vie til Gud og hans tjeneste».

Bønnen for disiplene i v. 17 (at Faderen vil hellige dem i sannheten) begrunner Jesus da her med at han selv nå står i begrep med å vie og hengi seg til Gud – og det nettopp til beste for dem, for at de skal bli helliget. Gud har jo pålagt ham å fullføre sin jordiske kallsgjerning ved å lide døden.

Med denne selvhelligelsen har han nettopp hatt som mål at også disiplene på sin side skal være viet til Gud og leve helt for ham og hans tjeneste – et mål som jo ville bli til intet hvis ikke Gud ville virke til å hellige dem i sannheten.

Sammenhengen mellom Jesu selvhelligelse og disiplenes helligelse må vi da tenke oss bygget på deres inderlige livssamfunn med Frelseren, som gjennom døden for alltid er viet til Gud og derfor er gjort levende igjen (jf. Goebel).

Når «helliget» så får tillegget «i sannhet», kan det ikke her, som i v. 17, menes sannheten som disiplenes livselement; da måtte det her som der ha hett med bestemt artikkel, «i sannheten». At de skal være «helliget i sannhet», kan bare forstås slik at helligelsen Jesus har som mål for dem, skal være slik at den fullt ut fortjener å kalles helligelse, en sann helligelse. Det er vel da tenkt i motsetning til den jødiske helligheten (det å være viet til Gud), som bare var symbolsk eller seremoniell.

3 c. Jesu bønn for alle troende gjennom alle tider (17,20–26)

«[20]Jeg ber ikke bare for disse, men også for dem som ved deres ord
kommer til tro på meg, [21]at de alle må være ett, likesom du, Far, i
meg, og jeg i deg – at også de må være ett i oss, for at verden skal tro at
du har utsendt meg. [22]Og den herlighet som du har gitt meg, har jeg

gitt dem, for at de skal være ett, likesom vi er ett, [23]jeg i dem og du i meg, for at de fullkomment skal være gjort til ett, for at verden kan kjenne at du har utsendt meg og elsket dem, likesom du har elsket meg. [24]Far, jeg vil at de som du har gitt meg, skal være hos meg der jeg er, for at de skal se min herlighet, som du har gitt meg, fordi du elsket meg før verdens grunnvoll ble lagt.»

V. 20–21. I det som gikk like før, har Jesus dvelt ved de elleves kall til å føre hans gjerning videre i verden og ved at de må bli helliget for dette kallet. Nå vender han helt naturlig blikket mot dem som ved deres ord kommer til tro på ham, og tar også dem med i sin forbønn.

Som vi ser, tillegges apostlenes ord her en enestående betydning: Det formidler troen og er normgivende for livet i den kristne menighet helt fram til verdenshistoriens slutt. «Også kirkens forkynnelse er et apostolisk ord, så sant den bygger på og stemmer med dette grunnleggende vitnesbyrdet» (Bugge).

Hva Jesus ber om både for sine daværende og sine framtidige troende, sies i v. 21: at de alle må utgjøre en enhet som svarer til livssamfunnet mellom Faderen og ham (jf. 10,38; 14,10 f.).

Her ser vi helt klart at den enheten mellom alle Jesu troende som det allerede var tale om i v. 11, ikke bare er ment som et likt sinnelag, men som en livsenhet formidlet ved det inderlige livssamfunnet med Faderen og Jesus. Det kommer også til syne ved at det i en ny setning, parallell med den første, sies at enheten deres har sin dypeste grunn i at de troende har sitt livselement i Faderen og Jesus.

Her må vi nemlig sikkert lese «at også de må være i oss», og ikke, som i vår bibeloversettelse, «at også de må være ett i oss», selv om tanken i det vesentlige blir den samme etter begge lesemåtene.

Den siste setningen i verset («for at verden» osv.) sier så hva den enheten Jesus ber om for de troende, skal tjene til: Når verden – de uomvendte, vantro menneskene – ser den, vil den kunne komme til å erkjenne at det er guddommelige krefter som virker her. Slik kan den bli ført til overbevisningen at Jesus i sannhet er utsendt av Gud (jf. v. 8), og at det altså virkelig er Gud som møter den i hans verk og ord.

Som vi ser, regner Jesus med at den vantro verden fortsatt er og blir gjenstand for Guds frelsende kjærlighet. En annen sak er hvor mange av verden som vil la seg føre til troen på Jesus (jf. 1,10–12).

V. 22–23. Til bønnen om at Faderen vil virke på de troende så de blir en slik åndelig enhet, knytter Jesus («og») et nytt motiv. Han viser til det han selv på sin side («jeg» har sterkt trykk) har gjort for at enheten mellom dem skulle bli virkeliggjort og verden dermed komme til tro: Han har gitt dem den herligheten som Faderen har gitt ham. Så mye frimodigere kan han derfor be Faderen gjøre det han har bedt ham om i v. 21.

På spørsmålet om hva som menes med den «herligheten» han har fått av Gud og igjen gitt til sine troende, er det gitt svært forskjellige svar. Likevel kan det neppe være tvil om at vi må forstå den himmelske herligheten som han nettopp hadde bedt om i v. 1 og 5, og som han taler om igjen i v. 24.

Denne herligheten hadde han jo riktignok ennå ikke fått; men den ligger så nær og så sikkert foran ham at han kan omtale den som allerede gitt ham av Faderen. Fortidsformen «har gitt» må da oppfattes som en foregripelse av framtiden (jf. 13,31 og utlegningen av v. 18b i dette kapitlet).

På samme måte må det da også forstås som en foregripelse av framtiden når han sier at han «har gitt» sine troende denne herligheten. Når han er opphøyet til sin himmelske herlighet, gir han sine troende sin Ånd og tar dermed bolig i dem og lever selv i dem. Slik gjør han dem i prinsippet delaktige i den herligheten han selv har nådd.

Vi kan her sammenligne uttrykket Paulus bruker om Ånden i Ef 1,14; 2 Kor 1,22; 5,5, når han kaller ham «pantet på vår arv».

Det uttrykket betegner i virkeligheten Ånden som en del av den arven de troende har fått løfte om (deres himmelske herlighet), en del som de allerede på forhånd har tatt imot, og som garanterer dem at de en gang skal få hele arven (jf. min fortolkning av Ef 1,14; jf. også 1 Pet 4,14, der Ånden kalles «herlighetens Ånd», det vil si den Ånd som har den guddommelige herligheten som sitt særpreg, og som derfor også kan gi denne herligheten til dem som lar ham virke i seg).

Som det heter videre, skal denne gaven – at Jesus har gitt sine troende sin egen herlighet – tjene til at den enheten han har bedt Faderen virke mellom dem, kan bli til: «for at de (i og ved at de sammen har indre del i Jesu himmelske herlighet) skal være ett, likesom vi er ett» (jf. v. 11).

Goebel bemerker med rette at det altså ikke er det felles håpet om en kommende herlighet som her er tenkt som grunnlaget for de troendes enhet, men at de allerede her i verden sammen har indre del i sin Herres herlighet.

Ordene som følger, «jeg i dem og du i meg» (v. 23), henger løst utenfor setningssammenhengen. Med dem peker Jesus først på den innerste grunnen til enheten mellom de troende: at han selv «er i dem», idet hans liv strømmer gjennom dem alle ved Ånden. Dernest peker han på den innerste grunnen til enheten mellom ham og Faderen, som de troendes enhet er et avbilde av: at Faderen «er i» Jesus og virker gjennom ham.

Så tar han opp igjen hensiktssetningen fra v. 22, bare med den forskjellen at det her brukes et sterkere uttrykk: «for at de fullkomment skal være gjort til ett», det vil si være forent i fullkommen grad. Dermed menes det likevel ikke en enda fullkomnere enhet enn den som er omtalt i v. 22, for allerede der var det den fullkomne enheten som var ment, slik tilføyelsen «likesom vi er ett» klart nok viser.

Antakelig er enhetens fullkommenhet framhevet her for å betegne enheten deres som den sanne, fullt virkelige enheten, til forskjell fra det ufullkomne som preget disiplenes fellesskap tidligere, mens de var sammen med Jesus på jorden.

Til slutt gjentas det fra v. 21, men fyldigere, hva denne fullkomne enheten mellom de troende skal tjene til overfor verden: at verden skal omvende seg og i tro erkjenne Jesus som Guds utsending, og dermed også erkjenne at Gud (som følge av at Jesus ble sendt) har omfattet dem som tror på Jesus, med sin kjærlighet, slik han har elsket Jesus selv – altså med en kjærlighet som er et avbilde av hans farskjærlighet til sin egen Sønn.

V. 24. I dette verset, der Jesus igjen tiltaler Gud som sin Far, sier han hva han har villet med forbønnen for sine troende, eller hva som har stått for ham som det siste målet under hele denne forbønnen. Det er at hans troende skal være sammen med ham der han er etter at han nå snart går bort fra verden, altså i de himmelske boligene som han skal føre dem inn i når han kommer igjen (jf. 14,3).

Der skal de få se den herligheten som Faderen «har gitt ham» ved å opphøye ham (jf. begynnelsen av v. 22), og som har sin grunn i den

kjærligheten Faderen omfattet ham med før verdens grunnvoll ble lagt.

At de troende får se Jesu herlighet, innebærer også at de selv blir herliggjort. Det er ikke sagt direkte her, men er nødvendigvis gitt med det som sies, for bare de som har fått del i det forklarte legemet, vil være i stand til å se det som hører den himmelske verden til.

Men så er også det å se Jesu himmelske herlighet det egentlige innholdet i den saligheten de troende har fått løfte om. For hans herlighet er ingen annen enn den herligheten Gud selv har, så den som ser Jesus i hans herlighet, ser også Gud i hans herlighet – og det framstiller Skriften også ellers som Guds barns høyeste salighet (jf. Matt 5,8; 1 Joh 3,2; Hebr 12,14; Åp 22,4).

> «[25]Rettferdige Far! Verden har ikke kjent deg, men jeg har kjent deg. Og disse har erkjent at du har utsendt meg. [26]Og jeg har kunngjort ditt navn for dem, og skal fortsatt kunngjøre det, for at den kjærlighet som du elsket meg med, skal være i dem, og jeg i dem.»

Til slutt appellerer Jesus til sin Fars rettferdighet, og det viser hvor trygt han stoler på at forbønnen hans for sine troende (fra v. 6 av) vil bli oppfylt. Nettopp som den rettferdige må Faderen behandle de troende annerledes enn «verden», det vil si den vantro verden, når den ikke lar seg føre til omvendelse (jf. v. 21 og 23), men holder fast ved sin vantro.

At det virkelig er motsetningen mellom de troende og verden (det vil si den verden som fortsatt er «verden») det tas hensyn til når Guds rettferdighet påkalles her, går klart fram av setningene som følger i v. 25. Der sies det først om «verden» – slik Jesus allerede hadde hatt med den å gjøre – at den ikke har erkjent Gud som Jesu Far – men bare for at han med desto større vekt kan stille disiplene og deres erkjennelse opp mot den.

Før han nevner disiplenes erkjennelse, skyter Jesus likevel inn at han selv har kjent Faderen (jf. 7,29; 8,55), åpenbart for å framheve sin egen erkjennelse som den kilden de har øst sin erkjennelse fra.

Med «disse» peker Jesus på disiplene som var til stede, i motsetning til verden, og altså som representanter for alle hans troende (annerledes i v. 20, der «disse» var de elleve i motsetning til de troende i framtiden). Og det disiplene slik har erkjent om Faderen, er at det er han som har sendt Jesus (jf. v. 8) for å virkeliggjøre hans frelsesvilje.

I v. 26 sies det så først hvordan disiplenes erkjennelse var blitt til: Jesus har kunngjort dem «sin Fars navn» (jf. utlegningen av v. 6). Men til dette knytter han så løftet om at han også skal fortsette denne virksomheten.

Her skal vi vel ikke, som i 12,28, tenke på at den nye gudsåpenbaringen blir fullendt i Jesu død, men på at Jesus fortsatt åpenbarer Gud gjennom Ånden for å føre sine troende fram til en stadig dypere og fastere erkjennelse av Gud som Jesu Far og den som har sendt ham.

Og hensikten med denne fortsatte virksomheten er at den kjærligheten Faderen har elsket ham med, skal strekke seg ut til alle som hører ham til, slik at den «er i dem», det vil si senker seg ned i hjertene deres og stadig blir erfart av dem (jf. apostelen Paulus' uttrykk i Rom 5,5 om Guds kjærlighet som er «utøst i våre hjerter»).

Men da vil også Jesus selv være «i dem» som det bestemmende midtpunktet i hele deres personlige liv (jf. 14,23). Så må de i kraft av Guds rettferdighet nødvendigvis få del i den samme herligheten som venter Jesus, og altså få den motsatte lodd av den som tilfaller «verden».

Kanskje bør vi også, så kort som mulig, berøre et par spørsmål som mer enn én tenkende bibelleser kan ha stilt seg ved denne bønnen av Jesus, som vi har forsøkt å fortolke ovenfor.

Det første spørsmålet har vi så mye større grunn til ikke å gå forbi, fordi negativ kritikk gjennomgående har brukt det som et avgjørende bevis for at bønnen ikke er historisk: Hvordan kan den opphøyde sjelsroen og seiersbevisstheten som preger bønnen, forenes med den sjelekampen som Jesus etter de synoptiske evangelienes framstilling av lidelseshistorien måtte gjennom samme natt i Getsemane? Tenker vi fordomsfritt over det, vil det likevel nok vise seg at det ikke er noen så absolutt uforenlighet her som kritikerne påstår.

Under bønnen vet Jesus seg ganske visst som seierherre. Men etter Guds vilje skulle denne seiersvissheten hans ennå bestå sin prøve i kampen med denne verdens fyrste – han hadde antydet i 14,30 at fyrsten skulle komme – og gjennom denne kampen skulle han vinne den på ny.

I Getsemane sto han så å si ansikt til ansikt med døden, og nettopp da gjaldt det for ham å overgi sin naturlige menneskelige livsvilje helt og fullt til den døden Faderen ville. Da kunne det vel ikke være anner-

ledes enn at også hans sjel ble gjennomrystet av den gruen for døden som er naturlig for menneskesjelen, og det sikkert i en grad som for oss er ufattelig sterk.

Det kom ikke bare av at hans rene, hellige menneskenatur måtte være særlig mottakelig for enhver sant menneskelig følelse, men også av at han var Guds Sønn, som skulle inn i synderens død og der smake gudsforlatthetens kvaler. Ut fra dette må vi sikkert gi de fortolkerne rett som har funnet dette stemningsomslaget psykologisk helt forståelig.

Det andre spørsmålet som tenkende bibellesere kan tenkes å stille ved den yppersteprestelige bønnen, gjelder hvordan det har vært mulig for Johannes å huske og gjengi hele denne lange bønnen, med mindre han skrev den ned med det samme eller svært kort tid etter – og det har han sikkert ikke gjort.

Men som enhver forstår, er dette et spørsmål som like gjerne kan reises om alle de lengre talene av Jesus i vårt evangelium. Om det må vi si det samme som ble sagt i en annen sammenheng i innledningen, s. 27: Johannes har generelt gjengitt Jesu taler (og altså også denne bønnen) slik han hadde tatt dem opp i sitt indre og der – under Guds Ånds innflytelse – tenkt over dem og tilegnet seg dem personlig.

Det har sikkert ikke falt ham inn å gjøre krav på å ha gjengitt dem med en ordlyd som var nøyaktig i ytre, historisk forstand. Schat Petersen bemerker treffende at vi her ikke har en fonografisk, men en relativt fri, åndelig gjengivelse av hovedinnholdet, uten at vi av den grunn trenger å tvile på at selve det gjengitte innholdet er sant og pålitelig.

Jesu utgang av verden, annet avsnitt (kap. 18–20)

Jesu utgang av verden, annet avsnitt (kap. 18–20)

Jesu vitnesbyrd om seg selv gjennom lidelse, død og oppstandelse.

Også i dette avsnittet er framstillingen tydelig nok båret av de samme tre grunntankene som var kommet til uttrykk som et program i prologen (se s. 44, sp. 1). Men her, der det fortelles om hvordan Jesus avsluttet sin jordiske kallsgjerning, gjør disse tankene seg gjeldende med fullendelsen for øye: Vi får se hvordan Jesu vitnesbyrd om seg selv som Messias og Guds Sønn på den ene siden, og både vantroen og troen på den andre, når sitt høydepunkt.

Dette særpreget ved formålet forklarer også hvilket stoff evangelisten har valgt, og hvordan han legger det fram – selv om han etter sakens natur i dette avsnittet ikke kunne annet enn fortelle om, eller i alle fall berøre, de aller fleste kjensgjerningene som allerede var framstilt i de synoptiske evangeliene.

En hel del enkeltheter har han ganske enkelt gått forbi. Han har uten tvil regnet med at de var godt nok kjent fra de eldre evangeliene, og har ut fra formålet med sitt skrift ikke funnet grunn til å ta dem med. På den andre siden utfyller han i ikke liten grad forgjengernes beretninger, for planen hans førte med seg at han tok med trekk som ikke var kommet med i dem.

1 a. Jesus blir tatt til fange (18,1–11)

Det evangelisten særlig har villet framheve i dette stykket, er tydeligvis den fullkomne frivilligheten Jesus viste da han i lydighet mot Faderens vilje overga seg i fiendenes vold og gikk døden i møte (jf. Jesu

ord i 14,30 f.). Samtidig viser han likevel hvordan Jesu forutsigelse i 13,21.26 og hans ord i 17,12 gikk i oppfyllelse.

> «[1]Da Jesus hadde talt dette, gikk han ut sammen med disiplene sine over bekken Kedron. Der var det en hage, og i den gikk han og disiplene hans inn. [2]Men også Judas, som forrådte ham, kjente stedet, for Jesus kom ofte sammen med disiplene sine der. [3]Judas hadde nå fått med seg vaktstyrken og tjenerne fra yppersteprestene og fariseerne, og kom dit med fakler og lamper og våpen.»

I v. 1 heter det at Jesus «gikk ut» etter å ha talt «dette» (det vil si avskjedstalene og bønnen). Ordene like etter, «over bekken Kedron», viser at meningen ikke er at han nå gikk ut av salen eller huset der han hadde holdt sitt siste måltid, men at han forlot byen. Vi kan altså ikke slutte noe av dette om hvor det som er fortalt i kap. 15–17, fant sted.

Dalen som bekken Kedron renner gjennom, skiller byen fra Oljeberget, og på den andre siden av bekken var det en hage som etter Matt 26,36 og Mark 14,32 hørte til en gård som het Getsemane. Inn i denne hagen gikk Jesus med disiplene sine.

Vi kan vel anta at gårdens eier var en av Jesu venner. I alle fall hadde Jesus fri adgang til hagen. Som det sies i v. 2, kom han ofte sammen med disiplene sine der, så også forræderen kjente stedet og sikkert kunne vente å finne ham der. Med «ofte» skal vi kanskje ikke bare tenke på de foregående dagene under dette siste besøket Jesus hadde i Jerusalem, men også på tidligere opphold der.

Om Jesu sjelekamp forteller vår evangelist ingenting. Den var jo godt nok kjent for leserne fra de synoptiske beretningene, og den egnet seg heller ikke særlig til å tas med som et ledd i skildringen av Jesu vitnesbyrd om seg selv som Messias og Guds Sønn. Likevel har vi uten tvil en hentydning til den i v. 11, slik evangelisten også i 12,27 har fortalt om en lignende opplevelse, et slags forspill til kampen i Getsemane.

At Jesus også denne kvelden valgte dette stedet, enda Judas kjente hans vane med å komme sammen med disiplene i Getsemane hage, er for øvrig også et av trekkene som viser at han gikk døden i møte med full bevissthet og i fullkommen frihet.

I v. 3 går evangelisten så over til å fortelle om den rollen Judas spilte ved denne anledningen. Som fører for en stor flokk av romerske soldater og Rådets tjenere kom han til det stedet han kjente så godt.

Det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «vaktstyrken», betegner nemlig den romerske troppen som lå i garnison i borgen Antonia (nord for tempelplassen), og som var på omkring 600 mann. Det sier seg selv at det bare var en avdeling av denne «vaktstyrken» Judas hadde fått med seg.

Når det likevel her heter «vaktstyrken» (med bestemt artikkel), må det vel forklares med at den utkommanderte avdelingen var kommet under ledelse av «høvedsmannen» (det vil si kommandanten over borgens mannskap), som vi ser av v. 12. Derfor kunne den naturlig regnes som representant for hele garnisonen.

Rådet har altså funnet det nødvendig å ha soldater med, åpenbart på grunn av den store innflytelsen Jesus hadde vist at han hadde på folket, og av frykt for at arrestasjonen hans kunne føre til uro. At det også var romerske soldater med ved denne anledningen, går også fram av Matt 26,47 (Mark 14,43), der det sies at flokken Judas ledet, også var væpnet med «sverd».

Det sier seg selv at bare Pilatus, som var i Jerusalem på grunn av påskehøytiden, kan ha gitt lov til å bruke romerske soldater på denne måten. Like selvsagt er det at ikke Judas, men bare Rådet kan ha fått Pilatus til å stille soldater til rådighet. Derfor sies det ingenting om hvordan Judas hadde fått «vaktstyrken» med seg.

Om den andre delen av flokken Judas var fører for, heter det derimot at det var «tjenerne fra yppersteprestene og fariseerne», det vil si tjenere sendt av Rådet.

Med «tjenere» må vi her, som i 7,32.45, forstå en del av det levittiske tempelpolitiet (jf. utlegningen av 1,19). Også én eller kanskje flere av yppersteprestens private tjenere har vært med (jf. v. 10).

For alle tilfellers skyld hadde flokken tatt med seg «fakler og lamper» (kanskje riktigere «lykter og fakler»). Det var riktignok fullmåne på denne tiden, men de kunne jo ikke vite om Jesus kanskje ville gjemme seg et eller annet sted inne i den mørke hagen, noe det særlig ville vært lett for ham å gjøre om himmelen var overskyet. Bare soldatene var selvsagt utstyrt med egentlige «våpen», mens Rådets tjenere hadde stokker (jf. min fortolkning av Matt 26,47).

«[4]Jesus visste om alt det som skulle skje med ham. Han gikk fram og
sa til dem: Hvem leter dere etter? [5]De svarte ham: Jesus fra Nasaret.
Jesus sier til dem: Det er jeg! Men også Judas, som forrådte ham, sto

> der sammen med dem. [6]Da han sa til dem: Det er jeg, vek de tilbake og falt til jorden. [7]Da spurte han dem igjen: Hvem leter dere etter? Og de sa: Jesus fra Nasaret. [8]Jesus svarte: Jeg sa dere at det er jeg! Er det da meg dere leter etter, så la disse gå! [9]– for at det ordet som han hadde sagt, skulle bli oppfylt: Jeg mistet ikke noen av dem som du har gitt meg.»

Jesus viser hvor fjernt enhver tanke på å unndra seg fiendene var for ham: Uten å bli bedt om det går han fram fra det stedet der han hadde oppholdt seg. Med dette stedet skal vi etter v. 26 nok ikke forstå hagen som helhet, men et eller annet sted inne i den, slik at vi nærmest må anta at Judas-flokken, eller vel helst bare en del av den, allerede var kommet innenfor porten.

Den opphøyde roen han overgir seg i fiendenes vold med, forklarer evangelisten med at han «visste om alt det som skulle skje med ham» (jf. 13,1), og ikke hadde noen tanke på å slippe unna den skjebnen Faderen hadde bestemt for ham.

Evangelisten framhever generelt bare de trekkene som viser at Jesus ga seg hen i frihet. Judas-kysset nevner han ikke; det må ha hørt til tiden like før Jesu spørsmål her. Jesus har da straks etter sine ord til Judas vendt seg til flokken med dette spørsmålet, og legger dermed for dagen at det ikke er noen menneskelig list som bringer ham i fiendenes hender, men hans egen frie vilje.

Men hvorfor han nettopp retter dette spørsmålet til dem som var sendt ut for å gripe ham, ser vi av ordene hans senere i v. 8: Han vil ha deres uttrykkelige erklæring på at det er ham og ham alene de har fått ordre om å gripe, for at disiplene skal gå fri.

Av svaret deres i v. 5, som sikkert gjentar nøyaktig den instruksen de hadde fått, går det fram at de ikke kjente Jesus personlig, i alle fall ikke med sikkerhet. Med sitt svar («Det er jeg!») bekrefter Jesus det de allerede visste etter Judas' kyss.

Ganske påfallende er bemerkningen som er føyd til i andre halvdel av v. 5; etter v. 3 kunne den synes temmelig overflødig. Man har på forskjellige måter prøvd å forklare dette tillegget, som er skutt inn mellom det at Jesus gir seg til kjenne, og virkningen av det (v. 6). Det mest nærliggende er nok å anta med Zahn at evangelisten med dette antydningsvis har villet minne leserne om hendelsen med Judas-

kysset, som de kjente fra de synoptiske evangeliene, og som han selv ikke ville fortelle om enda en gang.

Jesus trer helt uventet fram og gir seg overlegent rolig til kjenne, og virkningen er etter v. 6 at «de (overfalt av skrekk) vek tilbake og falt til jorden». Her skal vi vel ikke tenke på hele flokken, men på dem som sto nærmest og hadde svart på spørsmålet hans.

Sikkert med rette bemerker B. Weiss her at de romerske soldatene ikke kan antas å ha vært med her, men må ha stått i bakgrunnen, rede til å gripe inn om det trengtes. De som egentlig skulle arrestere Jesus, var utvilsomt det levittiske tempelpolitiet og anføreren deres.

Det er psykologisk godt forståelig at de kunne bli grepet av en slik skrekk da den store undergjøreren plutselig og djervt trådte fram – han som de hadde hørt så mange merkelige ting om. Kanskje har de, slik flere fortolkere har sagt, fryktet noe lignende som det som hendte soldatene Akasja sendte for å gripe profeten Elia (2 Kong 1).

Jesus gjentar (v. 7) spørsmålet og får samme svar igjen. Men så føyer han til (v. 8) en oppfordring til Rådets tjenere om at de skal holde seg til den ordren de har fått, og la følgesvennene hans få gå sin vei uhindret.

Når Jesus slik trer fram for å beskytte disiplene, ser evangelisten (v. 9) en guddommelig styrelse i det: Jesu ord i 17,12 skulle vise seg sant og gå i oppfyllelse helt til det siste.

Riktignok siktet Jesus med det ordet, som her er sitert noe fritt, til den evige fortapelsen, mens det her nærmest er tale om et tap som ville kommet av at disiplene falt i fiendenes vold. Men evangelistens tanke er åpenbart at disiplene – om ikke alle, så i alle fall mange av dem – lett ville ha blitt ført til frafall fra troen og dermed gått fortapt, hvis de i dette øyeblikket hadde kommet til å dele skjebne med Jesus.

At Jesu oppfordring ble fulgt, sies riktignok ikke direkte, men det er likevel klart nok antydet allerede ved det evangelisten sier om hva som var Guds hensikt med den.

> «[10]Simon Peter hadde et sverd, og han trakk det, slo til ypperste-prestens tjener og hogg det høyre øret av ham. Tjenerens navn var Malkus. [11]Jesus sa da til Peter: Stikk sverdet i sliren! Skulle jeg ikke drikke det begeret Faderen har gitt meg?»

Det som fortelles i disse versene, viser hvor høyst nødvendig det var at Jesus vernet disiplene sine slik det var fortalt i det foregående. Sam-

tidig viser det hvor overlegent og urokkelig rolig Jesus frivillig tok på seg lidelsen. Hendelsen i v. 10 fortelles ellers også hos synoptikerne, men bare Johannes oppgir navnet på disippelen som handlet her, og på tjeneren (egentlig «trellen») som fikk øret hogd av.

Peters navn er vel oppgitt her for å belyse dels den tidligere samtalen mellom Jesus og ham (13,36 ff.), dels fornektelsen hans etterpå. Og at Johannes også nevner navnet på Kaifas' private tjener, som hadde fulgt med og trengt seg fram blant det levittiske tempelpolitiet, vitner om personlig erindring. Hvordan han kunne kjenne til en så underordnet person, og etter v. 26 til og med vite om hans slektskap med en annen av yppersteprestens private tjenere, ser vi av v. 15.

Som vi vel kan slutte av Luk 22,38, bar også en annen apostel sverd ved denne anledningen; det var ikke uvanlig, særlig blant galileere.

Peter grep åpenbart inn i det øyeblikket da de som var sendt ut, nettopp skulle gripe Jesus (jf. synoptikerne). Verken Markus eller Lukas har med Jesu irettesettende ord til Peter i v. 11. Her er de gjengitt adskillig kortere enn hos Matteus (26,52–54), men i saken faller de likevel i det vesentlige sammen med hans gjengivelse.

I stedet for spørsmålet i Matt 26,54 har vi her et lignende spørsmål, som vel må regnes som avslutningen på irettesettelsen: «Skulle jeg ikke drikke det begeret Faderen har gitt meg?» Dette spørsmålet minner samtidig om de ordene Jesus hadde bedt med like før under sjelekampen i Getsemane (jf. Matt 26,39).

Fortidsformen «har gitt» må forstås slik at den lidelsen Faderen hadde bestemt for ham, allerede hadde begynt å bli fullbyrdet i og med at han ble tatt til fange. Faderen har så å si allerede trykket lidelsesbegeret i hånden hans, og han er på sin side villig til, ja fast bestemt på, å tømme det.

1 b. Forhøret hos Annas og Peters fornektelse (18,12–27)

«[12]Vakten og høvedsmannen og judeernes tjenere grep da Jesus og bandt ham. [13]De førte ham først til Annas, for han var svigerfar til Kaifas, som var ypperstepresten dette året. [14]Det var Kaifas som hadde gitt jødene det rådet at det var til gagn at ett menneske døde for folket.»

Det kan neppe være tvil om at det egentlig var Rådets tjenere som pågrep Jesus. Når også vakten og anføreren dens er nevnt her, er det derfor ikke helt nøyaktig; de var med for å sikre transporten helt fram til overleveringen (jf. B. Weiss). At de «bandt» Jesus (det vil si la ham i lenker), skjedde selvsagt for å hindre ethvert forsøk på flukt underveis.

Og (v. 13) så førte de ham «først til Annas». Han hadde vært ypperstepresten i årene 6–15 e.Kr., men hadde fremdeles en svært innflytelsesrik stilling.

Det er svært påfallende at ordet «først» er føyd uttrykkelig til her. Det sier seg selv at ordet peker fram mot overføringen til Kaifas, som er omtalt i v. 24. Men ettertrykket ordet har fått, kan åpenbart bare forklares med at evangelisten tenker på en uriktig forestilling hos leserne sine: at Jesus straks etter pågripelsen ble ført direkte til Kaifas. Kaifas var jo på denne tiden den virkelige ypperstepresten og som sådan også president i Rådet, der dommen over Jesus skulle felles.

Men nettopp en slik forestilling måtte en få når en leste de synoptiske evangeliene. Som i 3,24 har evangelisten altså også her tatt direkte hensyn til den synoptiske overleveringen, og han viser tydelig at han er seg bevisst at han forteller noe de eldre evangeliene ikke hadde tatt med (jf. innledningen, s. 17 f.).

Hvorfor Jesus på denne måten ble ført «først til Annas», forklarer evangelisten (v. 13b) med at Annas var svigerfar til Kaifas, som da var ypperstepresten. Grunnen til at de førte Jesus til ham først, var altså hensynet til den store anseelsen Annas ennå hadde på denne tiden.

Som det tydelig går fram av v. 19–23, gjaldt det her ikke et møte i Rådet eller noen formell rettsforhandling, men bare et rent foreløpig forhør. Det skulle først og fremst gi Annas de opplysningene han trengte, for Kaifas har vel ikke villet treffe den endelige avgjørelsen uten hans samtykke.

Her gjentar evangelisten for øvrig det han har sagt to ganger før (11,49.51): at Kaifas «var ypperstepresten dette året». Dermed vil han åpenbart ikke bare slå fast den historiske kjensgjerningen at Kaifas da var den virkelige ypperstepresten. Han vil også, som når han i v. 14 viser tilbake til 11,50 f., framheve at det var denne mannens profetiske ord som nå holdt på å bli oppfylt. Før han går over til å skildre forhøret

hos Annas, forteller han imidlertid først (v. 15–18) om Peters første fornektelse.

> «[15]Men Simon Peter og en annen disippel fulgte etter Jesus. Denne disippelen var kjent med ypperstepresten, og gikk inn med Jesus i yppersteprestens gård. [16]Men Peter sto utenfor ved døren. Den andre disippelen, som var kjent med ypperstepresten, gikk da ut og talte med tjenestepiken som holdt vakt ved døren, og fikk Peter inn. [17]Piken som var dørvakt, sier da til Peter: Er ikke du også en av disiplene til denne mannen? Han svarer: Det er jeg ikke! [18]Tjenerne og vaktene hadde gjort opp en kullild, fordi det var kaldt, og de sto og varmet seg. Men også Peter sto der sammen med dem og varmet seg.»

Mens Jesus ble ført av sted til Annas, fulgte Peter sammen med en annen disippel etter toget. Peter nevnes først fordi det egentlig er ham fortellingen her gjelder; det som fortelles om den andre disippelen, skal bare forklare hvordan Peter kom i den situasjonen som førte til hans dype fall.

Slik en unevnt disippel opptrer ved siden av Andreas i 1,40, opptrer en også her ved siden av Peter. Og slik det der var evangelisten selv som var ment, ligger det nærmest å tenke på ham også her. Det er likevel ikke helt utelukket at Godet og Zahn har rett når de på dette stedet vil tenke på Johannes' bror Jakob.

For å forklare det som følger, nevner han så også at den unevnte disippelen var «kjent med ypperstepresten». Med «ypperstepresten» må det her være ment Kaifas, ikke Annas, som jo bare i videre forstand kunne kalles ypperstepresten. Det kan neppe være tvil om det, for like før (v. 13) var det uttrykkelig sagt at Kaifas var ypperstepresten dette året, mens Annas ble nevnt uten den minste antydning av at han noen gang hadde vært ypperstepresten.

Hvordan den navnløse disippelen kunne være kjent med ypperstepresten, sier teksten ingenting om. Noen har antatt at han kanskje sto i handelsforbindelse med yppersteprestens hus, en forbindelse som gikk gjennom tjenerne der.

På grunn av dette bekjentskapet fikk disippelen uten vansker adgang til yppersteprestens palass («gård»). Når «ypperstepresten» her må forstås om Kaifas, går det fram av dette verset, sammenholdt med v. 13, at også Annas må ha bodd i yppersteprestens palass.

På den andre siden synes det å gå fram av v. 24 at han og Kaifas har bodd i forskjellige bygninger, og av v. 25 ff. at det mellom boligene deres lå et gårdsrom. Dit kom den unevnte disippelen inn samtidig med Jesus, og litt etter også Peter (v. 16). Vi må da anta at det med «yppersteprestens gård» er ment et kompleks av bygninger rundt et større gårdsrom.

Peter ble foreløpig stående utenfor ved døren som førte fra gaten inn i gårdsrommet. Men da den unevnte disippelen merket at Peter ikke var kommet inn sammen med ham, gikk han ut (til inngangsdøren) og sa noen ord til piken som holdt vakt ved døren (jf. Apg 12,13), og slik fikk han Peter inn. Når det som fortelles i v. 17, skjedde, sier ikke evangelisten. Men etter synoptikerne var det ikke straks da Peter kom inn, men først en stund etter, da han hadde satt seg ved kullilden.

Ordet «også» i pikens spørsmål viser at hun visste at den andre disippelen hørte til blant Jesu tilhengere. Fordi denne navnløse kjente Peter, gjetter hun at også han var en disippel av «denne mannen», som hun foraktelig kaller Jesus. Hun mente altså ikke å vise ham ut igjen hvis han var det. Spørsmålet uttrykker vel bare hennes forundring over at enda en disippel, bare av hengivenhet for Jesus, ville utsette seg for å bli forhørt som tilhenger av den arresterte forbryteren.

Når Peter her nekter for å være en disippel av Jesus, skjer det vel av frykt for at han ellers ikke ville få lov til å bli der, nær Mesteren.

Det finnes ingen antydning av at den navnløse disippelen var til stede da Peter fornektet. Derfor kan en nok gå ut fra at han fulgte med toget inn til Annas, mens Peter (v. 18) ble værende i gårdsrommet. Der sto han sammen med tjenerne som var til stede, og varmet seg ved kullilden de hadde tent for å verne seg mot nattekulden.

Med «tjenerne» (egentlig «trellene») er det her ment yppersteprestens private tjenerskap. Med «vaktene» skal vi derimot forstå Rådets tjenere, for det er det samme greske ordet som i v. 3 og 12 er gjengitt med «tjenere». De romerske soldatene har åpenbart bare fulgt med til yppersteprestens palass; de nevnes først igjen i 19,2.

> «[19]Ypperstepresten spurte nå Jesus om hans disipler og om hans lære. [20]Jesus svarte ham: Jeg har talt fritt ut til all verden. Jeg har alltid lært i synagoger og i templet, der alle jøder kommer sammen. I det skjulte har jeg ikke talt. [21]Hvorfor spør du meg? Spør dem som har hørt meg, om hva jeg har talt til dem! Se, de vet hva jeg har sagt.

> [22]Men da han hadde sagt dette, ga en av vaktene som sto der, Jesus et slag i ansiktet og sa: Er det slik du svarer ypperstepresten? [23]Jesus svarte ham: Har jeg sagt noe galt, så bevis at det er ondt! Men hvis det er sant, hvorfor slår du meg da? [24]Annas sendte ham så bundet til Kaifas, ypperstepresten.»

Før evangelisten går videre i fortellingen om Peters fornektelse, forteller han i disse versene det som trolig var det viktigste av det som skjedde under det foreløpige forhøret av Jesus hos Annas, mens Peter fremdeles oppholdt seg ved kullilden i gårdsrommet.

Også her i v. 19 må det sikkert være Kaifas som er ment med «ypperstepresten». Forhøret han holder, tar da sikte på å skaffe materiale til det offisielle møtet i Rådet som skulle følge, og som det ville ta en tid å få kalt sammen. Han vil vite hvor mange Jesu disipler var, og hva slags folk de var, og hvordan det forholdt seg med læren hans, som han søkte å vinne tilhengere for. Slike opplysninger kunne kanskje gi noe som kunne brukes mot ham under selve rettsforhandlingene.

Jesus gjennomskuet hva ypperstepresten ville med spørsmålene sine, og svarer (v. 20) ved å vise til at han alltid har lært fritt og offentlig. Han har ikke talt bare til en lukket krets, men «fritt ut» (det vil si helt offentlig) «til all verden». Det går jo tydelig nok fram av at han har drevet sin lærervirksomhet på offentlige steder, «i synagoger og i templet, der alle jøder kommer sammen».

Forkynnelsen for folket under åpen himmel nevner han ikke, for der var det selvsagt at alt foregikk offentlig. Med «alltid» vil han bare utelukke at han noen gang skulle ha forkynt hemmelige lærdommer som var bestemt bare for et avgrenset samfunn.

Derfor kan han også føye til at han ikke har talt noe «i det skjulte». Etter sammenhengen betyr det at han ikke i hemmelighet har lært bort hemmelige lærdommer til hemmelige tilhengere. Hver den som ville bli hans disippel, kunne jo få høre det han lærte disiplene når han var alene med dem, og det han lærte disiplene særskilt, var bestemt til å bli forkynt for all verden (jf. Matt 10,27).

I Jesu spørsmål i v. 21 ligger trykket ikke på pronomenet «meg», men på verbet «spør»: «Hvorfor *spør* du meg?» Det vil si: Spørsmålene dine er grunnløse, for det du spør meg om, er alminnelig kjent; derfor må du ha en annen beveggrunn enn ønsket om å få vite noe.

Jesus lar ypperstepresten forstå at han har gjennomskuet ham. For selv om ypperstepresten virkelig ikke skulle kjenne innholdet i Jesu lære, var det ingen grunn til å forhøre ham på denne måten, som en hemmelig forbryter; det var jo nok av vitner å få tak i.

En av Rådets tjenere blir forarget på sin herres vegne og gir (v. 22) Jesus et slag i ansiktet (det vil si en ørefik) og gir uttrykk for sin harme over at han våger å svare selve ypperstepresten så frekt. Han mente vel også å gjøre sin herre til lags med dette.

Med rolig verdighet og fasthet ber Jesus ham (v. 23) bevise hva som var usømmelig i ordene hans; ellers må han innrømme at voldshandlingen hans var helt uberettiget. Dermed appellerer han til samvittigheten hans, slik han hadde gjort overfor ypperstepresten med spørsmålet i v. 21: «Hvorfor *spør* du meg?»

Fortolkerne peker for øvrig gjerne, og med rette, på at Jesu tilrettevisning her i virkeligheten både stadfester og forklarer hans eget krav til disiplene i Matt 5,39 (Luk 6,29). Ved denne anledningen kunne han ikke tie, for da ville tausheten ha blitt tolket som en innrømmelse av at han følte seg skyldig.

Forhøret hos Annas førte imidlertid ikke til noe resultat. Derfor sendte han (v. 24) Jesus bundet til Kaifas' bolig, der det offisielle møtet i Rådet så skulle holdes.

Når evangelisten ikke forteller noe om hva som skjedde på dette møtet, henger det åpenbart sammen med at han går ut fra at leserne kjenner det godt nok fra de eldre evangeliene. Kanskje antyder tilføyelsen «bundet» at lenkene var tatt av under forhøret. Likeså skal vel det at Kaifas uttrykkelig kalles «ypperstepresten», peke på at det nye møtet var offisielt, og på embetsboligen der det ble holdt.

> «[25]Men Simon Peter sto og varmet seg. De sa da til ham: Er ikke du også en av disiplene hans? Han nektet og sa: Det er jeg ikke. [26]En av ypperstepresten tjenere, en slektning av ham som Peter hadde hogd øret av, sier: Så jeg ikke deg i hagen sammen med ham? [27]Da nektet Peter igjen. Og straks gol hanen.»

Når evangelisten her tar opp igjen fortellingen om Peters fornektelse, nevner han først at Peter fremdeles sto og varmet seg (jf. v. 18). I denne situasjonen – omtrent da Jesus ble ført fra Annas til Kaifas – stilte noen av dem han sto sammen med ved kullilden ham det samme

spørsmålet som dørvakten hadde stilt (v. 17). For andre gang nektet han for å høre til Jesu disipler.

Men så var det (v. 26) en som etter en stund på ny gjorde ham pinlig urolig ved å spørre: «Så jeg ikke deg i hagen sammen med ham?» Det var en av Kaifas' tjenere, og om ham forteller evangelisten at han var en slektning av Malkus, som er nevnt i v. 10.

Spørsmålet hans viser at han ikke er sikker i sin sak. Han mente bare å ha sett Peter blant dem som fulgte Jesus i hagen. Han synes heller ikke å ha kunnet se at det var Peter som hogg øret av Malkus, for da ville han vel ha nevnt det. Men en kan nok anta at nettopp denne usikkerheten gjorde det mulig for Peter å svare nei på spørsmålet og slik fornekte Jesus for tredje gang (slik Zahn, trolig med rette).

Som vi ser, utmerker evangelistens framstilling seg i hele dette stykket (18,12–27) ved stor korthet. Likevel har han fått fram det han her ville gi leserne inntrykk av: hvordan Jesu høyhet som Guds Sønn kom til syne både i hans opptreden overfor ypperstepresten og i at forutsigelsen om Peters fall ble oppfylt bokstavelig.

Anmerkning. Sammenligner en Johannes' skildring av Peters fornektelse med de synoptiske beretningene, kan en ikke unngå å legge merke til at framstillingene skiller seg fra hverandre på en rekke punkter. Ser en nærmere etter, viser det seg imidlertid at forskjellene ikke trenger å forstås som motsigelser, men i alle fall i det store og hele lar seg forene.

Etter alle fire evangeliene var det en tjenestepikes spørsmål som ga anledningen til den første fornektelsen, men bare Johannes sier at denne piken var dørvakten. Vi kan tenke oss at hun et øyeblikk hadde forlatt plassen sin og gått bort til ilden for å varme seg. Der ser hun på Peter, som sto i skinnet fra ilden, og kjenner ham igjen som den hun slapp inn på oppfordring fra den andre disippelen, som hun kjente fra før. Så faller Peters første fornektelse.

Etter Matteus og Markus gikk Peter deretter ut i portrommet. Han våget vel ikke lenger å bli stående ved ilden blant de andre, men ville samtidig nødig gå bort fra stedet der Mesterens skjebne skulle avgjøres. Her gjentok den samme piken (Mark 14,69) det hun hadde sagt, men nå mer bestemt, og ordene hennes ble tatt opp og bekreftet av andre som var i nærheten (jf. Matt 26,71).

Følgen var at Peter syntes det ble for trangt der, og han gikk tilbake til ilden igjen, der han sto og varmet seg (Joh 18,25). Men også dit ble han forfulgt av lignende påstander, inntil endelig en mann (Luk 22,58) vender seg til ham med ordene: «Du er også en av dem» (Joh 18,25). Da faller den andre fornektelsen.

Så fikk han være i fred en tid (etter Luk 22,59 «omkring en time»). Deretter vender igjen en av de tilstedeværende seg til ham (etter Johannes en slektning av Malkus): «Så jeg ikke deg i hagen sammen med ham?» En annen tar straks til orde og forsikrer at mannen hadde rett: «Han er jo en galileer» (jf. Luk 22,59), og flere andre sluttet seg til (Matt 26,73; Mark 14,70). Så fornekter Peter sin Mester for tredje gang.

Jesus, som på det tidspunktet var blitt ført ut i gårdsrommet og har hørt Peters siste fornektelse, vender seg da og ser på Peter (Luk 22,61).

1 c. Jesus for Pilatus (18,28–40)

I dette stykket utfyller fortellingen den synoptiske overleveringen på mange punkter, mens den på andre punkter tydelig forutsetter den.

> «[28]De førte så Jesus fra Kaifas til borgen. Det var tidlig på morgenen. Selv gikk de ikke inn i borgen, for at de ikke skulle bli urene, men kunne ete påske. [29]Pilatus gikk da ut til dem og sa: Hva slags anklage fører dere mot denne mannen? [30]De svarte og sa til ham: Var han ikke en ugjerningsmann, da hadde vi ikke overgitt ham til deg. [31]Pilatus sa da til dem: Ta ham dere, og døm ham etter deres lov! Judeerne sa til ham: Vi har ikke rett til å ta livet av noen. [32]Det var for at det ordet skulle bli oppfylt som Jesus hadde sagt da han ga til kjenne hva slags død han skulle dø.»

V. 28. Rådet hadde dømt Jesus til døden for gudsbespottelse; det går evangelisten åpenbart ut fra at leserne kjenner fra de eldre evangeliene. Men retten til å avlive forbrytere var tatt fra de jødiske myndighetene, og dødsdommen måtte derfor stadfestes av den romerske landshøvdingen før den kunne fullbyrdes.

De (det vil si rådsherrene og tjenerne deres) førte da Jesus fra Kaifas til Pilatus, eller, som det heter, til «borgen». Det var landshøvdingens palass, det tidligere slottet til Herodes den store. Der bodde landshøvdingen når han reiste fra sin vanlige residens i Cæsarea til Jerusalem, noe han særlig gjorde ved de store høytidene (jf. min fortolkning av Matt 27,2).

Det var «tidlig på morgenen», det vil si da dagen grydde, omkring kl. 6. Riktignok begynte de romerske rettsforhandlingene vanligvis svært tidlig om morgenen («ved det første dagslys»), men en kunne neppe komme til landshøvdingen med slike saker så tidlig uten å ha gitt ham beskjed på forhånd og fått hans tillatelse (jf. utlegningen av v. 3).

Selv gikk disse jødene ikke inn i borgen, men de lot Jesus føre inn dit. Hvis de gikk inn i et hedensk hus, der det dessuten fantes surdeig, ville de bli urene etter den levittiske loven, slik at de ikke kunne «ete påske» den dagen (om dette uttrykket, jf. innledningen, s. 21 f.).

V. 29–30. Ordet «da» antyder at Pilatus ga etter for jødenes religiøse betenkeligheter; han visste jo av egen erfaring hvor ubøyelige de var i slike ting. Spørsmålet hans viser at selv om han på forhånd var underrettet om at Jesus var arrestert, hadde de ennå ikke lagt fram for ham noen formell og bestemt anklage.

Av jødenes svar (v. 30) ser vi hvor lite villige de var til å anerkjenne Pilatus som den egentlige dommeren i denne saken. De hadde selv felt dommen, og Pilatus skulle bare stadfeste den formelt. Bare det at de hadde ført Jesus til ham, burde være bevis nok for ham på at Jesus var en forbryter som fortjente strengere straff enn den de hadde rett til å idømme ham. Det ettertrykkelige «deg» antyder at det gjelder stadfestelsen av en dødsdom.

V. 31–32. Pilatus kunne selvsagt ikke gå med på kravet deres: at overleveringen i seg selv skulle være bevis nok for at Jesus var en forbryter som fortjente døden. Har de ingen formell anklage å legge fram, får de nøye seg med å dømme Jesus etter sin egen lov og gi ham en straff som de selv hadde myndighet til å fullbyrde; de kunne jo utstøte ham av synagogen eller la ham hudstryke.

Pilatus har vel skjønt av ordene deres i v. 30 at de ikke ville være fornøyd med det, men han vil tvinge dem til å komme med en bestemt anklage.

Og så må jødene uttrykkelig innrømme at makten deres er begrenset: De har ikke rett til å ta livet av noen. Men dermed har de samtidig rett ut gitt til kjenne at det nettopp var dødsstraff de krevde for denne ugjerningsmannen – det var utfallet av de rettsforhandlingene de allerede selv hadde holdt.

Som evangelisten sier i v. 32, skyldtes jødenes svar på Pilatus' oppfordring i virkeligheten en guddommelig styrelse. Det vil si: Det var Gud som hadde styrt det slik at jødene hadde mistet retten over liv og død og derfor også måtte svare Pilatus som de gjorde. Ellers ville Jesus ha blitt steinet som falsk profet og gudsbespotter (jf. utlegningen av 8,59) og ikke ha måttet lide korsdøden, som var en romersk straff. I så fall ville Jesu ord i 12,32 ikke ha blitt oppfylt.

> «[33]Pilatus gikk da inn i borgen igjen. Han kalte Jesus fram for seg og sa: Er du jødenes konge? [34]Jesus svarte ham: Sier du dette av deg selv, eller har andre sagt deg dette om meg? [35]Pilatus svarte: Jeg er vel ikke en jøde! Det er ditt eget folk og ypperstepresterne som har overgitt deg til meg. Hva har du gjort? [36]Jesus svarte: Mitt rike er ikke av denne verden. Var mitt rike av denne verden, da hadde mine tjenere kjempet, så jeg ikke skulle bli overgitt til judeerne. Men nå er mitt rike ikke av denne verden. [37]Pilatus sa da til ham: Men konge er du altså? Jesus svarte: Du sier det, jeg er konge. Til dette er jeg født, og til dette er jeg kommet til verden, at jeg skal vitne for sannheten. Hver den som er av sannheten, hører min røst. [38]Pilatus sier til ham: Hva er sannhet? Og da han hadde sagt dette, gikk han igjen ut til judeerne og sa til dem: Jeg finner ingen skyld hos ham. [39]Men det er jo den skikk hos dere at jeg gir dere en fange fri i påsken. Vil dere nå at jeg skal gi dere jødenes konge fri? [40]Da ropte de igjen: Ikke ham, men Barabbas! Men Barabbas var en røver.»

V. 33–35. Etter at Pilatus var gått inn i borgen igjen, kalte han Jesus, som allerede var der under romersk vakt, fram for seg og spurte ham: «Er du jødenes konge?»

Spørsmålet forutsetter tydelig at jødene hadde rettet en slik anklage mot Jesus. Evangelisten har riktignok ikke fortalt noe om det, men han har åpenbart gått ut fra at leserne kjente til det. Av Luk 23,2 ser vi jo også at jødene overfor Pilatus hadde anklaget Jesus for å si om seg selv at han var «Messias, en konge». Dermed stemplet de ham som skyldig i høyforræderi, idet de tolket hans krav på å være Messias politisk.

Pilatus' spørsmål gjelder da om Jesus virkelig ville være den kongen jødene ventet. I «du», som har ettertrykk i grunnteksten, ligger det et umiskjennelig snev av forakt for denne mannen som står maktesløs og bundet foran ham.

I stedet for å svare straks på landshøvdingens spørsmål stiller Jesus (v. 34) først et motspørsmål. Det synes å si seg selv at Pilatus bare kunne ha ment spørsmålet sitt politisk.

Med motspørsmålet har Jesus derfor sikkert villet vite om Pilatus av seg selv nærer politisk mistanke mot ham; i så fall kunne han jo ganske enkelt svare nei på spørsmålet. Eller er det Rådet som har anklaget ham som politisk forbryter, slik at Pilatus med spørsmålet sitt bare har lagt deres anklage fram for ham til uttalelse? I så fall måtte han forklare nærmere i hvilken betydning han gjorde krav på å være Messias, og dermed også, ganske visst, på å være jødenes konge (jf. B. Weiss).

Med ekte romersk embetshovmod nekter Pilatus (v. 35) å gå inn på det rent jødiske stridsspørsmålet om Messias. Han («jeg» har sterkt ettertrykk) er jo ingen jøde og forstår seg altså ikke på slike ting. Men dermed har han i virkeligheten svart ja på den andre delen av Jesu spørsmål og samtidig indirekte svart nei på den første.

Men det er jo Jesu eget folk, og særlig yppersteprestene, som har overgitt ham til Pilatus. Da må jo de vite om det i hans krav på å være Messias ligger noe som er straffbart etter romersk rett. Derfor skal han nå uten omsvøp si hva han har gjort, siden han har pådratt seg mistanke og anklage for høyforræderi.

V. 36. Vi kan sikkert anta at evangelisten her bare har gjengitt hovedpunktet i Jesu svar på Pilatus' siste spørsmål. Svaret skal åpenbart berolige landshøvdingen: Jesus har ikke gjort noe som kunne gi grunn til å stemple ham som politisk opprører. Hans kongedømme er overhodet ikke av denne verden. Det går jo klart nok fram av at hans tjenere ikke har gjort noe slikt; ellers ville de ha kjempet for ham og med makt søkt å hindre at jødene fikk ham i sin vold.

Som nevnt i min fortolkning av Matt 3,2 har det greske ordet som er gjengitt med «rike», svært ofte betydningen «kongevelde», «kongeherredømme». Slik er det uten tvil ment også her. Etter sammenhengen er spørsmålet ikke om Jesus har et område eller et folk som han er konge over, men bare om han er konge eller ikke.

Og her sier han da at det kongedømmet han har (til forskjell fra alle andre konger), ikke stammer fra denne verden, men har sitt opphav i himmelen og altså hviler på at Gud griper inn i verdens gang her

nede. Derfor kan det ikke komme i strid med den bestående verdslige og politiske statsordningen.

Det er forholdsvis likegyldig om en med «mine tjenere» vil forstå disippelflokken (enten bare de elleve eller alle de troende tilhengerne hans blant folket), eller om en vil anta at Jesus tenker på den flokken av tjenere han ville ha hatt hvis kongeverdigheten hans hadde vært av verdslig opprinnelse og altså av politisk art.

Ellers trenger vi bare å nevne at ordet «nå» i siste setning i dette verset selvsagt ikke skal forstås om tiden, som om tanken var at Jesu kongedømme en gang senere skulle være av denne verden. Det må være ment logisk (= «under disse omstendighetene», «når det forholder seg slik»). Meningen med setningen kan derfor omskrives slik: «Men når det forholder seg slik (at ingen har kjempet for meg), er mitt rike (øyensynlig) ikke av denne verden.»

V. 37. Av Jesu ord i v. 36 skjønner Pilatus, ikke uten forundring, at Jesus likevel i en eller annen betydning gjør krav på å være konge. Det ettertrykkelige «du» uttrykker i en viss grad forakt (= «du stakkars fange»). Men når han her ikke gjentar spørsmålet fra v. 33, men bare spør om Jesus virkelig skulle være konge, viser han at han nok har forstått at Jesus ikke trakter etter kongeverdighet i den betydningen Rådets anklage hadde tillagt ham.

Derfor kan Jesus også svare ja på dette nye spørsmålet: «Det er så som du selv sier; for en konge er jeg» (om denne høytidelige formen for bekreftelse, «du sier det», jf. min fortolkning av Matt 26,25). Til bekreftelsen av det Pilatus hadde sagt, knytter han så en positiv beskrivelse av hva slags kongedømme han har, og den utfyller det nektende utsagnet i v. 36.

Med det vektige, sterkt ettertrykkelige «jeg» skiller Jesus seg fra alle andre konger, som har sitt herredømme fra denne verden. På samme måte legger han med det gjentatte «til dette» ettertrykk på at-setningen som følger, og som angir nærmere det særegne ved kongedømmet hans.

Det kan spørres hvordan Jesu ord her om å «komme til verden» skal forstås. Flere fortolkere har villet forstå det om at han kom fra himmelen til jorden, og finner altså her uttrykt tanken om at han var til i himmelen før han ble menneske. Denne oppfatningen svarer ganske visst til hvordan uttrykket ofte brukes i Jesu taler.

Men den synes likevel ikke å stemme godt med at han her nevner fødselen sin først, og at han taler til en som sikkert ikke kjente noe til hva han tidligere hadde sagt om seg selv. Derfor er det nok riktigst å forstå uttrykket om at han trådte offentlig fram i sitt kall blant menneskene, altså i samme betydning som når det i 1,9 heter at det sanne lys var i ferd med «å komme til verden».

Hovedvekten ligger i alle fall på at hans tilblivelse som menneske og hans komme til verden hadde som mål at han skulle «vitne for sannheten». Det forutsetter jo at han selv kjente den fullt ut.

Hvordan Jesus hadde fått denne kjennskapen, sies det ingenting om her. Det sies heller ikke noe om hva innholdet er i den sannheten det var hans livsoppgave å vitne for. Begrepet «sannheten» er her åpenbart ment helt generelt, det vil si om alt som overhodet er sant om tilværelsen, i motsetning til all villfarelse og alle falske forestillinger. Slik har også Pilatus forstått Jesu utsagn her, som vi ser av ordene hans i v. 38: «Hva er sannhet?» Ut fra sine forutsetninger kunne han heller ikke forstå det annerledes.

Men når hans kongelige kall altså er å vitne for sannheten, og han bare grunnlegger og hevder sitt kongeherredømme ved en slik åndelig virksomhet, sier det seg selv at dette kongeherredømmet ikke er av verdslig, politisk art, men utelukkende av åndelig art. Undersåttene sine finner han da også bare blant dem som ved hans vitnesbyrd lar seg overbevise om sannheten og gir seg inn under dens makt.

Dette kongeherredømmet hans begrenser seg heller ikke til det ene folket han selv tilhører, men stiller sitt krav til alle mennesker, altså også til hedninger som Pilatus selv. Det ligger i «hver den», som står ettertrykkelig først i den neste setningen: «Hver den som er av sannheten.»

Å «være av sannheten» vil si å være en som i sitt indre og ytre liv er bestemt av sannheten, og som alltid på ny lar seg bestemme av den, slik den møter ham utenfra og virker på ham.

Men dermed er det forutsatt at det allerede i den førkristne verden – og ikke bare i Israel – finnes forberedende sannhetselementer som kan virke på menneskene gjennom fornuft og samvittighet, og som det enkelte mennesket enten kan åpne eller lukke seg for (jf. Goebel). Slik sett har vi her en lignende tanke som i 3,21, der det var tale om mennesker som «gjør sannheten».

Der var det tale om den som gjør sannheten, det vil si samvittighetsfullt søker å leve i samsvar med det lyset av sannhet han allerede har før han møter Jesus. På samme måte heter det her at hver den som er av sannheten, det vil si lar livet sitt bestemmes av sannheten så langt han har erkjent den, «hører min røst». Det vil si at han med glede lytter til Jesu vitnesbyrd om sannheten i hele dens fylde og villig tilegner seg det (om dette uttrykket, jf. utlegningen av 8,47; 10,16.27).

Vi legger for øvrig merke til at Jesus i denne redegjørelsen for sin kongelige stilling ikke bare appellerer til dommerens forstand. Med det ettertrykkelige «hver den» appellerer han også til samvittigheten hos mennesket Pilatus: Vil han åpne seg eller lukke seg for det inntrykket av sannheten som går ut fra Jesu person og ord? Hvordan Pilatus stilte seg til denne appellen til samvittigheten hans, ser vi av v. 38.

V. 38. Spørsmålet hans («Hva er sannhet?») kan ikke være et uttrykk for at han virkelig ønsket å lære sannheten å kjenne, slik mange kirkefedre mente. Det går jo ganske klart fram av at han med dette spørsmålet bryter av forhøret og forlater rettssalen der det har vært holdt.

Uten tvil må vi se det som et uttrykk for den skeptiske verdensmannens lettsindige likegyldighet overfor sannheten og alt høyere. I hans øyne er sannheten bare tomt og unyttig snakk, som det ikke lønner seg å gi seg av med. Han kan derfor ikke se på Jesus som annet enn en underlig svermer, samtidig som han er overbevist om at Jesus er politisk ufarlig. Derfor går han nå også ut igjen til jødene for å la dem vite at han ikke finner noen skyld hos ham – selvsagt med tanke på den politiske anklagen de hadde ført fram.

Det er forståelig at noen har spurt hvor evangelisten har kjennskapet til denne samtalen mellom Pilatus og Jesus fra. Noe bestemt svar kan en selvsagt ikke gi. Men ingenting er i veien for å anta at Johannes selv var til stede og hørte samtalen, eller at han har fått den fortalt av et annet ørevitne.

Som vi ser av v. 29, skulle medlemmene av Rådet egentlig ha gått inn i «borgen», og de ville ha gjort det hvis ikke religiøse grunner hadde holdt dem tilbake. Og siden rettergangen etter datidens romerske skikk skulle være offentlig, har sikkert alle som ønsket det, hatt adgang til rettssalen i «borgen». Teksten her gir heller ingen grunn

til å oppfatte det som skjedde ved denne anledningen, som en privat samtale under fire øyne.

At Pilatus forhørte Jesus inne i «borgen» om hva han hadde å si til anklagen mot ham, i stedet for å føre ham ut til jødene, har sin naturlige forklaring: Under forhøret i denne saken ønsket han ikke å bli forstyrret av alle slags innvendinger og avbrytelser fra jødenes side. Derfor foretrakk han å holde det i selve embetsboligen, så han bedre kunne danne seg en selvstendig mening om anklagen var berettiget.

V. 39–40. Siden Pilatus var overbevist om at Jesus var uten skyld, burde han ha frikjent ham. Men han har åpenbart ikke våget å egge Rådet mot seg ved å gjøre sin plikt og ta den uskyldige under sin beskyttelse. På den andre siden ønsker han å la Jesus slippe straff, og derfor slår han inn på en mellomvei.

Ifølge Luk 23,4 f. svarte jødene straks med nye og enda sterkere anklager da han erklærte Jesus uskyldig. De kalte Jesus en oppvigler som lærte over hele Judea, fra Galilea, der han begynte, og helt til Jerusalem. Det ga Pilatus anledning til å prøve en annen utvei: å sende ham til Herodes (Luk 23,6–12).

Alt dette går evangelisten vår forbi her. Han går rett over til det Pilatus prøvde etter at Jesus var kommet tilbake fra Herodes: Mens han på ny forsikret at Jesus var uten skyld, la han fram et forslag for å få ham fri: «Men det er jo den skikk hos dere at jeg gir dere en fange fri i påsken. Vil dere nå at jeg skal gi dere jødenes konge fri?»

Framstillingen er her svært sammentrengt, men den blir utfylt av de synoptiske beretningene. Som vi ser av Matt 27,17 f., var disse ordene fra Pilatus rettet til folket, som i mellomtiden hadde samlet seg foran borgen, og de ga folket valget mellom Jesus og Barabbas (jf. v. 40 her).

Om denne skikken vet vi ikke noe nærmere, heller ikke hvor gammel den var. Noen har antatt at den kanskje hang sammen med påskens betydning som minnefest for utfrielsen fra trelldommen i Egypt.

Pilatus foreslår folket at denne skikken skulle komme Jesus til gode, og dermed legger han avgjørelsen av Jesu skjebne i folkets hånd. Samtidig kom han likevel Rådet i møte, idet han ikke avviste anklagen deres som helt ubegrunnet. Ved å stille Jesus på valg sammen med for-

bryteren Barabbas ga han til og med i en viss grad inntrykk av at han virkelig så på Jesus som skyldig (jf. min fortolkning av Matt 27,18).

Når han imidlertid her kaller Jesus «jødenes konge» – fra hans side selvsagt bare ment ironisk –, henger det vel sammen med at han kjente til hvordan folket hadde hyllet Jesus som Messias da han dro inn i Jerusalem. Og han håpet sikkert å få oppfylt ønsket om å få Jesus fri ved folkets hjelp, uten å måtte støte de styrende kretsene.

Det virker nokså påfallende når det så i v. 40 heter at hele folket «igjen» ropte: «Ikke ham, men Barabbas!» Dette «igjen» kan bare forklares ut fra at evangelisten forutsetter at leserne kjenner den mer utførlige beretningen i Mark 15,6 ff. (med paralleller hos Matteus og Lukas). Der får vi også vite at det var yppersteprestene som egget folket opp til å kreve Barabbas løslatt (om Barabbas og navnet hans, jf. min fortolkning av Matt 27,16; se også Mark 15,7 og Luk 23,25).

Med den korte merknaden som er føyd til i v. 40 («Men Barabbas var en røver»), framhever evangelisten det tragiske i folkets valg. Men han har åpenbart også villet stille folkets forkastelse av sin Messias i det rette lys, som et utslag av forherdelse mot sannhet og rett.

1 c. Jesus for Pilatus (19,1–16)

«[1]Da tok Pilatus Jesus og lot ham hudstryke. [2]Og soldatene flettet en krone av torner som de satte på hodet hans, og de hengte en purpurkappe om ham. [3]Så trådte de fram for ham og sa: Vær hilset, du jødenes konge! Og de slo ham i ansiktet. [4]Pilatus gikk da ut igjen og sa til dem: Se, jeg fører ham ut til dere, for at dere skal vite at jeg ikke finner noen skyld hos ham. [5]Jesus kom da ut og bar tornekronen og purpurkappen. Og Pilatus sa til dem: Se det mennesket! [6]Da nå yppersteprestene og tjenerne fikk se ham, ropte de: Korsfest! Korsfest! Pilatus sier til dem: Ta dere ham og korsfest ham! For jeg finner ingen skyld hos ham. [7]Judeerne svarte ham: Vi har en lov, og etter den loven er han skyldig til å dø, fordi han har gjort seg selv til Guds Sønn.»

V. 1–3. Da utveien Pilatus hadde prøvd i 18,39, ikke førte til det resultatet han ønsket, griper han til en annen framgangsmåte. Etter at han var gått inn i borgen igjen (jf. v. 4), lar han soldatene sine hudstryke Jesus (om denne overmåte smertefulle behandlingen, som romerne

alltid brukte som innledning til og skjerpelse av korsfestelsesstraffen, jf. min fortolkning av Matt 27,26).

Uten tvil er hudstrykingen som omtales her, den samme som i Matt 27,26 og Mark 15,15. Etter disse stedene ser det nærmest ut som om dommen til korsfestelse allerede var avsagt. Johannes forteller her mer utførlig. Etter hans beretning faller selve domsavsigelsen først senere (v. 13–16), og Pilatus har da, mot vanlig romersk praksis, latt hudstrykingen skje allerede før domsavsigelsen.

Ennå usikker på hva han skal gjøre, gir han inntrykk av at han er rede til å fullbyrde dødsstraffen, mens han i virkeligheten har håpet at det kunne bli med det han nå hadde gjort. Han har tenkt at jødene skulle synes det var nok at den anklagede hadde fått en så kraftig advarsel; ved den måtte jo også Jesu anseelse blant folket få en knekk som ikke kunne rettes opp. At dette var Pilatus' tanke, antyder også Lukas (23,16.22).

De to første synoptikerne gir derimot en svært summarisk framstilling av dette punktet og har åpenbart gått ut fra at saken i realiteten allerede var avgjort da Barabbas ble gitt fri. Derfor sier de allerede her at Jesus ble «overgitt (av Pilatus) til å korsfestes».

Mens hudstrykingen sikkert skjedde utenfor borgen, må vi nok anta at soldatenes hån mot Jesus (v. 2 f.) ifølge Matt 27,27 (Mark 15,16) fant sted etter at Jesus igjen var ført inn og nå var i gårdsrommet i borgen.

Selv om Pilatus sikkert ikke har gitt befaling om at soldatene skulle opptre slik, kunne det likevel ikke skje uten at han visste om det og tillot det. Og som vi nok kan anta ut fra det som fortelles i v. 4 ff., har han tillatt det fordi det passet så godt med det han ville oppnå ved å la Jesus hudstryke.

Om hele dette opptrinnet, jf. for øvrig min fortolkning av Matt 27,27–31. Der kalles kappen som soldatene hengte om Jesus – trolig en gammel offiserskappe –, en «skarlagenrød kappe», mens fargen her og i Mark 15,17 angis som purpur. Det er trolig gjort ut fra soldatenes hensikt: Ved å henge denne kappen om ham ville de ironisk pynte ham ut som en purpurkledd konge. Slik ville de – på samme måte som da de satte en tornekrone på hodet hans – håne jødefolket og dets messiasforventning i hans person.

V. 4–6. Pilatus fører Jesus ut til jødene i en tilstand som var på en gang jammerlig og latterlig, etter hudstrykingen og etter at soldatene hadde pyntet ham ut som konge. Dermed vil han vel ikke vekke medlidenheten deres, slik mange har ment. Han vil snarere nettopp vise ham fram i en skikkelse som både måtte ta fra ham mye av tiltrekningskraften hans på folket, og samtidig gi rådsherrene et levende inntrykk av at han var ufarlig (jf. Zahn).

Men når han fører ham ut til dem på denne måten, skal de samtidig forstå at han ikke holder ham for skyldig til dødsstraff. Ellers ville han selvsagt ha latt korsfestelsen følge straks etter hudstrykingen og soldatenes hån.

Da Jesus så selv kom ut (v. 5) og bar tornekronen og purpurkappen, pekte Pilatus på ham og sa til jødene: «Se der (eller «her») er mennesket» (eller «mannen»). Slik skal nemlig Pilatus' ord her gjengis etter grunntekstens uttrykksmåte, mens vår bibeloversettelse har beholdt det gamle «Se det mennesket!», som om han ville oppfordre jødene til «å betrakte den jammerlige skikkelsen» (Bugge) for slik å vekke deres medlidenhet.

Men det Pilatus har villet si med disse ordene, er i virkeligheten bare at det ikke er noen mening i å henrette et menneske som en uten hindring har kunnet tilrede slik, og som da sikkert bare kan være en maktesløs og ufarlig svermer.

Hvordan menigmann forholdt seg ved denne anledningen, sier evangelisten ingenting om. Derimot forteller han i v. 6 at yppersteprestene og tjenerne deres (det levittiske tempelpolitiet) krevde Jesus korsfestet med høye rop da de fikk se ham. Folkemengden har da trolig forholdt seg taus. Det er lett å forstå at Pilatus blir ergerlig over å se planen sin krysset. Med bitende hån oppfordrer han dem til selv å fullbyrde henrettelsen, når de endelig vil ha Jesus korsfestet; selv finner han ikke noe som kan gi ham rett til å dømme ham til døden.

V. 7. Pilatus' siste ord inneholder en beskyldning mot «judeerne» (det vil si folkets høyeste øvrighet, yppersteprestene) for å kreve en uskyldig henrettet. Den avviser de med harme: «Vi (sterkt ettertrykk, i motsetning til romeren Pilatus, som etter den loven han føler seg forpliktet til å følge, ikke vil erkjenne at Jesus er skyldig til å henrettes) har en lov, og etter den loven er han skyldig til å dø,

fordi han har gjort seg selv til (det vil si utgitt seg for å være) Guds Sønn» (egentlig «Sønn av Gud»).

Med dette sikter de åpenbart til forskriften i 3 Mos 24,16, som fastsetter dødsstraff for gudsbespottelse. I Jesu vitnesbyrd om seg selv som «Guds Sønn» ser de altså en gudsbespottelse. Det viser at de ikke kan ha oppfattet dette uttrykket i Jesu munn bare som en betegnelse på Messias. De må snarere ha forstått det slik at han gjorde krav på å stå i et helt særlig personlig forhold til Gud.

> «[8]Da Pilatus hørte dette ordet, ble han enda mer redd. [9]Han gikk inn i borgen igjen og sa til Jesus: Hvor er du fra? Men Jesus ga ham ikke noe svar. [10]Pilatus sier da til ham: Svarer du meg ikke? Vet du ikke at jeg har makt til å gi deg fri og makt til å korsfeste deg? [11]Jesus svarte: Du hadde ingen makt over meg om det ikke var gitt deg ovenfra. Derfor har han som overga meg til deg, større synd.»

V. 8–10. Da Pilatus hørte hva jødene sa om Jesu krav på å være Sønn av Gud, ble han «enda mer redd» for å dømme ham til døden. Allerede tidligere hadde han fryktet for å forgripe seg på en uskyldig i Jesus, noe både samvittigheten hans og hans romerske rettsbegreper protesterte mot. Nå kom i tillegg hedningens overtroiske frykt for å forgripe seg på en gudesønn.

Han har vel tenkt på de mange greske sagnene om gudesønner, mennesker som skulle være avlet av guder med jordiske kvinner og stå under sine guddommelige fedres særlige beskyttelse. Han er riktignok skeptiker (jf. 18,38). Men det er et velkjent psykologisk fenomen at overtro og skepsis ofte bor side om side i samme bryst. Og Pilatus hadde sikkert også hørt ryktet om Jesus som den store undergjøreren.

Det er forståelig at Pilatus ønsker å få klarhet i hvordan det forholder seg med denne saken, som hadde fylt ham med så sterk frykt. Derfor går han (v. 9) igjen inn i borgen, dit Jesus nok var blitt ført tilbake etter at han var vist fram for folket (v. 5 f.), og spør ham: «Hvor er du fra?» Det vil si: «Er du av menneskelig byrd, eller skulle du virkelig ha en gud til far?»

Det er gjort mange forskjellige forsøk på å forklare at Jesus ikke svarte på dette spørsmålet. Men det naturligste er vel (med B. Weiss og andre) å forklare det slik: Det eneste mulige svaret var at han virkelig stammet fra Gud når det gjaldt hans personlige tilværelse, og

det ville Pilatus likevel bare ha forstått ut fra sin hedenske overtro. Han manglet jo alle forutsetninger for å skjønne meningen med et slikt svar.

Flere fortolkere har for øvrig med rette pekt på at det likevel ligger et svar i Jesu taushet. Han måtte nemlig ha avvist beskyldningen om at han hadde gjort seg til Guds Sønn, hvis han ikke virkelig hadde utgitt seg for å være det.

Som det går fram av v. 10, føler Pilatus seg krenket i sin embetsverdighet ved denne tausheten og minner Jesus om sin makt. I hans første spørsmål her har «meg» et svært sterkt ettertrykk i grunnteksten. Hva dette ettertrykkelige «meg» betyr, sier det neste spørsmålet: meg, jeg som har «makt til å gi deg fri og makt til å korsfeste deg».

Pilatus nevner først sin myndighet til å gi Jesus fri, for med det vil han lokke ham til å svare; i det andre leddet av spørsmålet ligger derimot et forsøk på å true. Men Jesus lar seg verken lokke eller true, som vi ser av ordene hans i v. 11.

V. 11. Pilatus ville imponere Jesus ved å vise til sin makt over ham. Men Jesus holder her med uforstyrret sinnsro frimodig fram for ham at han nok nå har ham i sin makt og kan korsfeste ham. Men det beror bare på at han har fått denne makten «ovenfra», det vil si av Gud, ved Guds styrelse.

Jesu skjebne avhenger altså utelukkende av Guds vilje, og landshøvdingen er bare et redskap Gud bruker for å gjennomføre sin hensikt. Det er med andre ord Gud som har føyd det slik at Pilatus hadde landshøvdingembetet på denne tiden, og at han slik også hadde makt «over» Jesus (egentlig «mot ham», altså til å korsfeste ham).

Jesus visste at det til slutt ville ende med korsfestelse. Men den er ikke, slik Pilatus innbiller seg, en virkeliggjørelse av hans egen selvstendige vilje; den er snarere bare noe Gud selv har bestemt skulle skje.

Men med dette har Jesus likevel ikke villet frita Pilatus for ansvaret for at han er med på å fullbyrde Guds bestemmelse. Ingen ytre situasjon og ingen personlig svakhet kan oppheve menneskets ansvar for sine handlinger. Men det kan nok være grader i ansvaret.

I dette tilfellet er Pilatus' skyld mindre enn skylden til det mennesket som har tvunget denne saken på ham ved å overgi Jesus til ham. Det sies uttrykkelig i siste setning i verset: «Derfor (det vil si fordi

din makt over meg er noe du har fått ved Guds styrelse) har han som overga meg til deg, større synd» (enn du). Begge synder de og har altså skyld, men den som overga ham, har større synd.

Med «han som overga meg til deg» kan ikke Judas være ment, for han hadde jo ikke overgitt eller forrådt Jesus til Pilatus. Det må være Kaifas, som representant for Rådet.

Riktignok handler også Kaifas, og alle medlemmene av Rådet, under guddommelig styrelse og er slik redskaper i Guds hånd (jf. 11,50 f.). Men den store forskjellen mellom Kaifas og Pilatus er denne: Kaifas får av Gud bare lov til å sette sine egne onde tanker ut i livet, idet han med alle mulige midler søker å få fullbyrdet den korsfestelsen av Jesus som han selv har planlagt. Pilatus har derimot fått avgjørelsen lagt i sin hånd uten at han selv har medvirket til det.

Når Jesus for øvrig holder dette om de forskjellige gradene av skyld fram for landshøvdingen, gjør han det ikke for at Pilatus skal se på seg selv som forholdsvis unnskyldt. Snarere vil han, som Goebel sikkert med rette bemerker, om mulig ramme samvittigheten hans – som ellers vel var helt avstumpet – i det minste på det eneste stedet der den ennå var følsom og sårbar.

Den samme fortolkeren forklarer treffende Jesu mening nærmere: «Pilatus skal vite at Jesus gjennomskuer den virkelige situasjonen, nemlig at jødene er de egentlige morderne, og at Pilatus bare skal spille deres bøddel.» Spørsmålet blir da om Pilatus også vil gå med på å spille en slik rolle og la seg bruke som redskap for jødisk synd.

I verset som følger forteller evangelisten hvilket inntrykk denne samtalen med Jesus gjorde på ham – særlig Jesu siste ord, som appellerte til samvittigheten hans.

> «[12]På grunn av dette prøvde Pilatus ennå å gi ham fri. Men judeerne skrek opp og sa: Gir du denne fri, da er du ikke keiserens venn! Hver den som gjør seg selv til konge, setter seg opp mot keiseren. [13]Da nå Pilatus hørte de ordene, førte han Jesus ut, og satte seg på dommersetet på et sted som blir kalt Steinlagt, på hebraisk Gabbata. [14]Men det var forberedelsesdagen i påsken, omkring den sjette time. Og han sier til judeerne: Se deres konge! [15]Men de ropte: Bort, bort med ham! Korsfest ham! Pilatus sier til dem: Skal jeg korsfeste deres konge? Yppersteprestene svarte: Vi har ingen annen konge enn keiseren. [16]Da overga han ham til dem, for at han skulle korsfestes.»

V. 12. Virkningen av Jesu ord i v. 11 var at Pilatus satte seg fore å avvise jødenes krav og «prøvde ennå å gi ham fri». Det vil vel si at han «igjen prøvde å bevege rådsherrene ved ord, forestillinger, nye forsikringer om at Jesus var uten skyld, og lignende» (Bugge).

Men alt var forgjeves! De er fast bestemt på å få viljen sin igjennom. Og da de ikke hadde oppnådd noe med beskyldningen mot Jesus for gudsbespottelse, griper de tilbake til den politiske anklagen. Men nå retter de den mot Pilatus selv: «Gir du denne fri, da er du ikke keiserens venn (det vil si da er du ikke tro og hengiven mot keiseren)! Hver den som gjør seg selv til konge, setter seg opp mot keiseren.»

Med andre ord: Får de ikke viljen sin, truer de med å anklage ham hos keiseren for å ha holdt sin hånd over en åpenbar opprører mot den keiserlige majestet. Pilatus' embetsførsel ga allerede fra før grunnlag for ikke så få anklager, og for en mann som ham måtte en slik trussel framstå som en svært alvorlig sak. Det gjaldt ikke minst fordi han ikke kunne være uvitende om at den daværende keiseren – Tiberius – var en ytterst mistenksom tyrann, «for hvem en anklage for høyforræderi alltid var velkommen» (Goebel).

V. 13–14a. Jødenes truende rop fikk straks den virkningen de ville. Pilatus skjønner at all videre motstand vil være forgjeves, og derfor går han i gang med å avsi den endelige dommen. Dette måtte skje utenfor, i det fri. Derfor lar han Jesus føre ut (av borgen), og selv setter han seg så på dommersetet. Dermed gir han til kjenne at han nå som dommer vil treffe den endelige avgjørelsen i saken. Det utelukker selvsagt ikke at han allerede tidligere hadde inntatt denne plassen, nemlig under forhandlingene med jødene som er omtalt foran (jf. Matt 27,19).

Evangelisten framhever hvor betydningsfullt øyeblikket var, ved uttrykkelig å angi sted og tid. Stedet hadde to navn. Det ene var et gresk navn, som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «Steinlagt», og som betegner at stedet var prydet med et mosaikkgulv eller dekket med steiner i bestemte mønstre. Det andre var et hebraisk navn («Gabbata»), som synes å bety «forhøyning» og da vel skal forstås om en liten forhøyning i terrenget utenfor borgen.

Det første navnet har selvsagt oppstått i de gresktalende, hellenistiske kretsene i Jerusalem, mens det andre like selvsagt stammer fra den arameisktalende befolkningen. Det var åpenbart med dette siste

navnet evangelisten selv var vant til å kalle plassen. Derfor føyer han det vel til her, etter først å ha brukt det greske navnet, som de greske leserne av evangeliet kjente godt og forsto.

Tiden for den minneverdige hendelsen angir han så i v. 14, ved å nevne både dag og time. Hvordan uttrykket «forberedelsesdagen i påsken» i grunnteksten skal forstås, er drøftet i innledningen, s. 20. At evangelisten uttrykkelig kaller denne fredagen «påskefredag», skyldes vel at han har funnet det betydningsfullt at den endelige avgjørelsen av Jesu skjebne falt nettopp i påsken, festen for folkets utfrielse fra Egypt. For også ved Jesu død skulle det jo fullbyrdes en frigjøring eller forløsning – riktignok en langt viktigere –, nemlig fra syndens trelldom (jf. utlegningen av 6,4 og 19,36).

Og når det videre heter «omkring den sjette time», må denne angivelsen sikkert forstås ut fra den måten evangeliet vårt ellers regner dagens timer på (jf. utlegningen av 1,39), altså i betydningen «omkring kl. 12 middag».

Riktignok stemmer dette ikke med Mark 15,25, der det sies at «det var den tredje time (det vil si kl. 9 formiddag) da de korsfestet ham». Det er vel særlig denne uoverensstemmelsen som har fått mange fortolkere til å mene at evangelisten vår overalt må ha holdt seg til den såkalte romerske tidsregningen (der dagen regnes fra midnatt til midnatt). I så fall ville «den sjette time» i verset vårt bli kl. 6 om morgenen.

Det er imidlertid ikke bare kjensgjerningene som er nevnt ved 1,39, som tvinger oss til å gå ut fra at Johannes overalt i evangeliet regner timene etter den naturlige dagen, og da også på dette stedet.

Også alt det som skjedde mellom 18,28 (da Jesus ble ført fram for Pilatus «tidlig på morgenen») og 19,13 (da Pilatus satte seg på dommersetet), gjør det nødvendig å anta at det i verset vårt ikke kan være ment et så tidlig tidspunkt som «omkring kl. 6 om morgenen». Det gjelder selv om en ville tenke seg at uttrykket «tidlig på morgenen» i 18,28 skulle forstås som «ikke lenge etter kl. 5» (Keil).

Det synes i virkeligheten helt umulig at «1. det første forhøret hos Pilatus; 2. overføringen til Herodes (jf. uttrykket «med mange ord», Luk 23,9); 3. forhandlingene om å gi Barabbas fri; 4. hudstrykingen, med opptrinnet «Se det mennesket!»; 5. gjenopptakelsen av undersøkelsen etter dette opptrinnet, og til slutt domsavsigelsen» (Godet) –

at alt dette skulle ha skjedd «innenfor et så kort tidsrom» som fra kl. halv seks til kl. halv sju. «Omkring den sjette time» kan jo bety enten litt før eller litt etter den nevnte timen. Og dessuten: Hvordan skal en da kunne forklare at det skulle ligge omkring to og en halv time mellom domsavsigelsen og korsfestelsen?

Det synes derfor ikke å kunne være tvil om at Johannes i verset vårt, som allerede nevnt i innledningen (s. 41, sp. 2), korrigerer tidsangivelsen i Mark 15,25. Ser en nærmere etter, viser det seg imidlertid at avstanden mellom de to evangelistene ikke er så stor som det kunne se ut ved første øyekast.

Zahn bemerker svært treffende at vi grundig må løsrive forestillingene våre fra forholdene i vår tid når det gjelder timeangivelser som avviker fra hverandre – i vår tid bærer jo hver gutt sitt ur i lommen. «Solen, som en ikke kan lese soluret uten, skinner ikke hver dag og hver time.»

Den usikkerheten dette gir, gjenspeiler seg også i tidsangivelsene i Det nye testamente, for det første i det svært hyppige «omkring», videre i ubestemte uttrykk som «tidlig», «da det var blitt kveld» og lignende, og endelig i at det så ofte tales om den tredje, sjette og niende time etter firedelingen av dagen på tolv timer, som svarer til firedelingen av natten. Disse timetallene skiller seg ikke vesentlig fra våre uttrykk «om formiddagen, ved middagstid og om ettermiddagen».

Ut fra dette er det også uholdbart når det ofte er blitt hevdet at Johannes' timeangivelse her, slik vi forstår den, strider mot det synoptikerne forteller om et mørke som falt på ved den sjette time (etter at Jesus allerede hadde hengt en tid på korset) og varte helt til den niende time. Det er desto mer uholdbart fordi det i Luk 23,44 heter at det var «omkring den sjette time» dette mørket begynte.

Som Zahn igjen bemerker med rette, er det ingenting i veien for å anta at det har ligget en hel time mellom Pilatus' domsavsigelse og mørkets inntreden. Uttrykket «omkring den sjette time», som vi finner både hos Johannes og hos Lukas, kan jo godt forstås både om kl. halv tolv (hos Johannes) og om kl. halv ett (hos Lukas). Og denne hele timen «er fullt tilstrekkelig for vandringen ut til Golgata, korsfestelsen og en rekke uttalelser fra folk under korset».

V. 14b–16. Før Pilatus går i gang med den endelige domsavsigelsen, vender han seg igjen til jødene: «Se deres konge!» Det skal vel ikke ses

som et nytt, siste forsøk på å få dem til å gi etter, for han har sikkert allerede tatt sin beslutning. Ordene hans her må nok heller oppfattes som et forsøk på å holde seg skadesløs: Han er ergerlig over å ha måttet gi etter for disse jødene, som han foraktet så dypt, og derfor håner han dem for deres messiasforventning.

Men hånen fremkaller bare (v. 15) et nytt utbrudd av deres fanatiske hat mot Jesus. Og da Pilatus med fornyet hån spør dem om de vil at han skal korsfeste kongen deres, viser «yppersteprestene» – disse sadukeisk sinnede lederne av folket – seg så likegyldige overfor folkets dyreste forventninger at de uten videre fornekter dette håpet for den romerske dommeren og hykler troskap mot den hedenske keiseren som folket hatet.

Så feller Pilatus da (v. 16) den dommen jødene utålmodig hadde ventet på. Selve den formelle domsavsigelsen nevner ikke evangelisten, men den er selvsagt forutsatt når det her heter at han «overga ham til dem, for at han skulle korsfestes». Det vil si: Han lot jødene få viljen sin ved at han ga befaling om å korsfeste ham.

Som vi ser av det som følger, hadde Pilatus fullbyrdelsen i sin hånd (jf. v. 19; 22; 31; 38[1]), og det var jo også romerske soldater som utførte korsfestelsen (v. 23 ff.; 32 ff.). Men i siste instans var det likevel jødene som handlet. Det var de som hadde tatt initiativet, og som hadde tvunget Pilatus til å felle dommen mot sin vilje.

Og slik ble Jesu forutsigelse i 8,28 bokstavelig oppfylt: Det var jødene som skulle «opphøye Menneskesønnen», selv om de måtte finne seg i å la handlingen utføres ved hedningenes hender (jf. Apg 2,23; 3,15).

1 d. Jesu korsfestelse, død og begravelse (19,17–30)

Også i denne delen viser det seg at evangelisten ikke har villet gi noen utførlig framstilling av hendelsene, men bare framheve enkelte momenter, trekk som hadde særlig betydning for hans formål. Også her både supplerer og forutsetter han de synoptiske beretningene.

Særlig har det tydeligvis vært om å gjøre for ham å vise hvordan profetord i Det gamle testamente går i oppfyllelse, og at Jesu lidelse altså er virkeliggjørelsen av Guds rådslutning. Dermed er lidelsen i

[1] Trykket har «v. 19. 26. 31. 39»; i vårt eksemplar er to av tallene rettet med blyant, og vi har satt de versene som passer.

virkeligheten også et bevis for at Jesus er Messias, enda den så ut som et nederlag for ham.

> «[17]Han bar selv sitt kors og gikk ut til det stedet som heter Hodeskallestedet, på hebraisk Golgata. [18]Der korsfestet de ham, og sammen med ham to andre, en på hver side, og Jesus midt imellom. [19]Pilatus hadde også skrevet en innskrift, og den satte han på korset. Der sto det skrevet: Jesus fra Nasaret, jødenes konge. [20]Denne innskriften leste da mange av jødene. For stedet der Jesus ble korsfestet, lå nær byen. Og innskriften var på hebraisk, latin og gresk. [21]Jødenes yppersteprester sa da til Pilatus: Skriv ikke: Jødenes konge. Men skriv at han sa: Jeg er jødenes konge! [22]Pilatus svarte: Det jeg skrev, det skrev jeg.»

V. 17–18. Ut fra sammenhengen med v. 16 synes det å ligge nærmest å anta at subjektet («de») i setningen «De tok da Jesus»[2] er yppersteprestene. Men som vi har sett, må evangelisten da mene at de brukte de romerske soldatene til å utføre den handlingen som her blir tillagt dem.

Riktignok kunne en også tenke seg, med enkelte fortolkere, at evangelisten her uttrykker seg mindre nøyaktig, slik at «de» skal forstås om soldatene, som jo naturligst synes å være subjekt i v. 18 (jf. v. 23).

Når det så videre heter at han «bar selv» sitt kors (slik står det egentlig i grunnteksten), kan det neppe peke på at han frivillig hadde tatt lidelsen på seg, slik noen har ment. Det var jo helt vanlig at den som var dømt til å bli korsfestet, selv bar korset sitt ut til rettestedet.

Men nettopp derfor synes det ettertrykkelige «selv» bare å få en tilfredsstillende forklaring ved Zahns antakelse: at evangelisten her tar hensyn til den synoptiske beretningen om at de tvang Simon fra Kyrene til å bære Jesu kors. Synoptikernes framstilling kunne lett gi inntrykk av at Simon bar korset helt fra begynnelsen, og evangelisten har da villet antyde at de møtte ham først underveis.

Men siden han ellers ikke forteller noe om vandringen fra byen ut til Golgata, forteller han heller ikke noe om Simon fra Kyrene. Det kunne han jo regne med at leserne kjente, og for hans formål hadde det ingen betydning. Om navnet Golgata og om korsfestelsen og korsets form, se min fortolkning av Matt 27,32–36.

[2]Odland har denne setningen i begynnelsen av v. 17; NB har den i slutten av v. 16.

Om selve korsfestelsen forteller vår evangelist ellers ikke annet enn det vi leser i v. 18. Der framheves det utførlig at Jesus ble korsfestet midt imellom to andre – selvsagt forbrytere som Pilatus hadde dømt til denne straffen. Siden det verken her eller senere sies noe om hva slags folk disse to var, eller hva de gjorde, skal bemerkningen vel forberede at de må omtales i v. 32.

Men muligens har han også villet peke på hvordan Jesus ble vanæret ved den «hedersplassen» han fikk – enten en vil tenke seg at det var Pilatus som hadde latt soldatene ordne plassene slik for å håne jødene, eller at det skjedde på oppfordring fra yppersteprestene for å vanære Jesus enda mer.

V. 19–22. Også synoptikerne forteller om innskriften som Pilatus lot sette på korset over Jesu hode, og som etter romersk skikk oppga navnet og skylden til den dømte – men bare ganske kort, i et enkelt vers. Når Johannes dveler så utførlig ved dette trekket, viser det at han har lagt særlig vekt på det.

Uten tvil har han sett Guds styring i det (jf. 11,51). Etter Guds vilje måtte selve verdensmaktens representant avlegge et offentlig vitnesbyrd for jødene, og det i embets medfør – selv om han nok ville håne dem med innskriften. Han vitnet at de hadde ført sin egen konge til korset, enda de så kraftig hadde avvist Jesu krav på å være Messias. Og dermed forkynte han samtidig den korsfestede for hele verden som Israels lovede konge.

At innskriften (v. 20) ble lest av mange jøder, også av mange utenlandske jøder som var kommet til Jerusalem for påskens skyld, forklarer evangelisten med to forhold: Rettestedet lå nær byen, og innskriften var skrevet på tre språk – på landets eget språk («hebraisk»), på det offisielle rettsspråket («latin») og på datidens verdensspråk («gresk»). Slik kunne den leses både av de innfødte hebreerne og av de mange pilegrimene fra alle land.

Yppersteprestene (v. 21) likte forståelig nok ikke denne innskriften, som så tydelig hånet folket deres. Nettopp som representanter for dette folket ville de ikke finne seg i at det ble vanæret slik for all verden. Derfor henvendte de seg til Pilatus og ba ham endre innskriften, slik at den ikke betegnet Jesus som den lovede messianske kongen, men sa at han bare selv hadde tatt seg denne tittelen.

Men Pilatus (v. 22) avviste anmodningen svært bestemt og erklærte avgjørende at det han hadde skrevet, skulle bli stående («Det jeg skrev, det skrev jeg»).

Mange fortolkere ser i denne vegringen et trekk av ubøyelig stivsinn: Pilatus ville hevne seg på yppersteprestene, som hadde tvunget ham til å gi etter i selve hovedsaken.

Men mot denne oppfatningen har B. Weiss sikkert med rette innvendt at Pilatus i virkeligheten ikke var blitt overbevist om at Jesus hadde strebet etter kongedømmet i Israel (jf. utlegningen av v. 14), og at han derfor ikke i ettertid kunne oppgi dette som skylden hans. I alle tilfeller kan vi trygt anta at evangelisten også i dette ordet av Pilatus har sett at Guds altstyrende vilje ble fullbyrdet.

> «[23]Da nå soldatene hadde korsfestet Jesus, tok de klærne hans og delte dem i fire deler, en del til hver soldat. De tok også kappen. Men kappen var uten søm, vevd i ett stykke ovenfra og helt ned. [24]De sa da til hverandre: La oss ikke rive den i stykker, men kaste lodd om hvem som skal ha den! – for at Skriften skulle bli oppfylt, som sier: De delte mine klær mellom seg, og kastet lodd om min kappe. Soldatene gjorde da dette. [25]Men ved Jesu kors sto hans mor og hans mors søster, Maria, Klopas' kone, og Maria Magdalena. [26]Da nå Jesus så sin mor og den disippelen som han elsket, stå der, sa han til sin mor: Kvinne, se, det er din sønn! [27]Deretter sa han til disippelen: Se, det er din mor! Og fra den stund tok disippelen henne hjem til seg.»

V. 23–24. Av det som hendte mens Jesus hang på korset, forteller vår evangelist bare noen enkelte trekk, men forholdsvis utførlig. Først nevner han at soldatene delte Jesu klær etter romersk skikk, noe synoptikerne bare omtaler i et enkelt vers. At det var fire soldater som hadde fått i oppdrag å korsfeste Jesus, ser vi av at klærne hans ble delt i fire deler, en til hver soldat.

At «klærne hans» bare betyr kappen (ytterkledningen), beltet, sandalene og hodeplagget (turbanen), ser vi av at «kjortelen» (underkledningen)[3] straks etter nevnes for seg selv som et plagg soldatene ikke ville dele. Grunnen var åpenbart at ingen av dem kunne ha nytte av å få bare en del av den, vevd som den var i ett stykke ovenfra og helt ned. Annerledes var det jo med kappen, som var sydd sammen av flere stykker tøy, slik at hvert stykke kunne brukes til noe annet.

[3] NB har «kappen».

Om kjortelen ble de da (v. 24) enige om å kaste lodd. Ifølge synoptikerne kastet de for øvrig også lodd om de fire delene som de andre klærne var delt i. Hvorfor evangelisten forteller så utførlig om hvordan soldatene gikk fram, ser vi av hensiktssetningen han føyer til («for at Skriften skulle bli oppfylt …»): Han ser i dette en oppfyllelse av det som sto skrevet i Sal 22,19.

Det er ikke den minste grunn til å påstå at han skulle ha oppfattet denne salmen som en direkte messiansk profeti. Han kan like godt ha sett den lidende fromme som taler i salmen, som et forbilde på Jesus (jf. om Sal 69, som er beslektet med Sal 22, utleggingen av 2,17; 15,25).

Vår bibeloversettelse har gjengitt det siste leddet i sitatet noe fritt med «og kastet lodd om min kjortel»,[4] for grunnteksten har her et ord som egentlig bare betyr «klesplagg» eller «kledning». Begge leddene uttrykker altså i virkeligheten vesentlig den samme tanken, slik det så ofte er i hebraisk poesi. Dette har vår evangelist sikkert vært seg fullt bevisst.

Likevel ser han en særegen guddommelig styring i den påfallende overensstemmelsen mellom det soldatene gjorde, og ordlyden i salmen – og dermed også et forhold mellom profeti og oppfyllelse. Han går nemlig ut fra at det er Gud som har ledet salmistens tanke og ord, og som har styrt Jesu historie, også i de enkelthetene som ser helt tilfeldige ut (jf. ellers om vendingen «for at det skulle bli oppfylt» min fortolkning av Matt 1,22).

Slik har også de hedenske soldatene, uten å vite det, måttet være med og bevitne at Jesus er Messias. Det antyder evangelisten selv med den avsluttende bemerkningen «Soldatene gjorde da dette». Ordet «da» (= altså) viser her sikkert tilbake til det som går rett foran: Fordi det var profetert slik, måtte soldatene handle som de gjorde, og ved det de gjorde, måtte de tjene til å virkeliggjøre Guds rådslutning. Men som vi ser av grunnteksten, forbereder sluttbemerkningen samtidig det som sies om kvinnene i det følgende.

V. 25. Med «men» stiller evangelisten kvinnene, som viste trofast og deltakende kjærlighet, i motsetning til de likegyldige og blinde soldatene. Også synoptikerne omtaler kvinner ved Jesu kors, men der

[4] NB har «og kastet lodd om min kappe».

nevnes de først etter beretningen om Jesu død og som øyenvitner på avstand, uten at det sies noe om hvor lenge de hadde vært til stede.

Det Johannes forteller i disse versene, synes å ha skjedd helt nær korset, i alle fall så nær at Jesu mor og yndlingsdisippelen – som riktignok først nevnes i v. 26 – kunne høre det han sa til dem. Og ingenting hindrer oss i å anta at kvinnene senere trakk seg tilbake.

Et svært omstridt spørsmål er om evangelisten her nevner tre kvinner, slik at Maria, Klopas' hustru, blir kalt søster til Jesu mor, eller fire i to par, slik at Jesu mors søster, i likhet med Jesu mor selv, er nevnt uten navn.

Uten tvil har de fortolkerne rett som regner med fire kvinner. Det synes nemlig nesten utrolig at to søstre skulle ha hatt samme navn. Det er heller ikke forståelig hvorfor evangelisten så omstendelig skulle ha beskrevet denne kvinnen ved slektskapet hennes i to retninger, når han ellers aldri omtaler henne, og hun selv åpenbart ikke spilte noen særlig framtredende rolle i Jesu historie.

Men hvis Jesu mors søster er en annen enn Maria, Klopas' hustru, hvorfor har da evangelisten ikke oppgitt navnet hennes? Navnet til Jesu mor var jo alminnelig kjent og trengte derfor ikke å nevnes, og de to kvinnene som nevnes sist, er begge nevnt med navn. At navnet på Jesu mors søster ikke er nevnt, minner uvilkårlig om hvordan evangelisten gjennom hele skriftet sitt taler om seg selv, nemlig uten å nevne navnet sitt. Det leder naturlig til å anta at hun var i nær slekt med den navnløse disippelen.

Og blant kvinnene som så Jesu død på avstand, nevner Matt 27,56 i virkeligheten Sebedeus-sønnenes mor. Hun er uten tvil den samme som Salome, som nevnes på parallellstedet Mark 15,40. I henne må vi derfor sikkert gjenkjenne Jesu mors søster, og da må yndlingsdisippelen ha vært en fetter av Jesus. Dette kaster også lys over flere punkter i evangeliehistorien: over det som fortelles i Matt 20,20 ff. (Mark 10,35 ff.) om at Sebedeus-sønnene og moren deres ba om æresplassene ved Jesu side; over det særlige vennskapet mellom Jesus og Johannes; og endelig også over det som fortelles i våre vers, at Jesus nettopp betrodde Johannes omsorgen for moren sin.

Som den tredje av de fire kvinnene nevnes så Maria, Klopas' hustru. Det ligger nær å identifisere henne med Maria, mor til Jakob og Joses, som omtales i Matt 27,56 og Mark 15,40. Om uttrykket «Klopas'

hustru» og om Klopas selv, se ellers merknaden om Jesu brødre i min fortolkning av Matteus, s. 216 ff. Der er det blant annet vist at det er helt vilkårlig når flere har villet identifisere Klopas med Alfeus.

Endelig nevnes her på fjerdeplass Maria fra Magdala, som leserne kjente fra de synoptiske evangeliene, og som også nevnes i Matt 27,56 og Mark 15,40 (jf. om henne min fortolkning av Luk 8,2).

V. 26–27. I v. 25 var kvinnene i sin trofaste, deltakende kjærlighet stilt opp mot soldatene i deres råhet og likegyldighet. På samme måte framholdes her «Jesu siste ordning for det som var ham kjærest, som motbilde til at de fordelte klærne hans» (B. Weiss).

Med tiltalen «kvinne» (jf. utlegningen av 2,4) peker han her på at Marias morsforhold til ham nå, ved hans død, helt opphører, fordi han, når han har gått bort til Faderen, står like nær alle som tror på ham. Men samtidig, midt i dødslidelsens kvaler, viser han henne kjærlig omsorg. Med tanke på hvordan hun skal få det i verden, gir han henne en erstatning for det hun mister når hennes førstefødte går bort: den disippelen som hadde vært knyttet til ham med det inderligste vennskap.

Maria hadde riktignok også andre sønner, men de trodde ennå ikke (7,5). Og selv om Jesus nok har forutsett at de skulle bli omvendt etter oppstandelsen (jf. Apg 1,14), har han sikkert hatt sine grunner til å betro moren sin ikke til deres omsorg, men til den elskede disippelens.

Og i v. 27 legger han disippelen på hjertet å ta seg av moren hans som en sønn, som om hun var hans egen mor. At ordene til Johannes skal forstås slik, og ikke som at han blir overgitt til Marias morsomsorg, går helt klart fram av den siste setningen i verset: «fra den stund tok disippelen henne hjem til seg».

Det trenger ikke å bety at Johannes straks etter Jesu ord til ham førte Maria til stedet der han bodde, selv om det kanskje var slik (jf. Matt 27,56 og Mark 15,40, der Maria ikke er nevnt blant kvinnene som var øyenvitner til Jesu død). Det som sies her, er i alle fall bare at Maria begynte å bo i Johannes' hjem fra da av, og at hun deretter bodde hos ham, hvor han enn oppholdt seg, enten det var i Kapernaum eller i Jerusalem.

Jo mindre dette trekket betyr for selve lidelseshistorien, desto klarere synes det at det bare kan være tatt med fordi det var et dyrebart og uforglemmelig minne for Johannes personlig.

> «[28]Etter dette, da Jesus visste at nå var alt fullbrakt, og for at Skriften skulle bli oppfylt, sier han: Jeg tørster! [29]Det sto et kar der, fylt med vineddik. De satte da en svamp, fylt av eddik, på en isopstilk og holdt den opp til munnen hans. [30]Da Jesus hadde fått vineddiken, sa han: Det er fullbrakt! Og han bøyde sitt hode og oppga sin ånd.»

V. 28. Ordene «etter dette» sier bare at det som fortelles her, fulgte snart etter Jesu ord til Maria og Johannes, ikke at det fulgte straks etter. I virkeligheten lå de tre timene med mørke som synoptikerne forteller om, mellom dette verset og de foregående.

Tolkningen av verset avhenger framfor alt av hva setningen «for at Skriften skulle bli oppfylt» (bedre: «skulle bli oppfylt helt ut») skal knyttes til: enten til det foregående, «at nå var alt fullbrakt», slik vår bibeloversettelse gjør, eller til det følgende, «sier han: Jeg tørster», slik mange fortolkere har ment.

I det siste tilfellet måtte vi oversette: «Etter dette, da Jesus visste at nå var alt fullbrakt, sier han, for at Skriften skulle bli helt oppfylt: Jeg tørster!» Språklig sett er begge oppfatningene like mulige, selv om den første ligger nærmest ved første øyekast.

Til fordel for å knytte setningen til «Jeg tørster» har en vist til at vår evangelist legger særlig vekt på å vise hvordan Skriftens forutsigelser om den lidende Messias går i oppfyllelse i Jesus og hans død. Derfor må han, mener de, ha villet si at det ennå var et trekk i disse forutsigelsene som ikke var blitt virkeliggjort i Jesu lidelseshistorie. De fleste som forsvarer denne oppfatningen, tenker seg at evangelisten har hatt Sal 69,22 i tankene, der den lidende fromme sier: «De ga meg galle å ete, og for min tørst ga de meg eddik å drikke.»

Meningen skulle altså være at Jesus sa ordet «Jeg tørster» for at også dette skriftordet skulle gå i oppfyllelse, og Skriften slik bli fullstendig oppfylt i hans liv.

Her trenger en likevel ikke å forstå «for at» som en bevisst hensikt hos Jesus – som om evangelisten skulle mene at Jesus med kald beregning sa dette ordet bare for at også dette salmestedet skulle bli oppfylt. «For at» måtte da heller forstås om Guds hensikt når han lot Jesus føle tørst og si det.

Men hva er da det ene trekket som ennå mangler i Skriftens fullstendige oppfyllelse i Jesu skjebne? Her har en gitt forskjellige svar. Noen tenker på følelsen av tørst, andre på at han ga uttrykk for den, altså på selve ordet «Jeg tørster». Atter andre tenker – nok mer naturlig, og i alle fall mer i samsvar med salmestedet – på at tørsten ble leskt, slik det fortelles i v. 29 f. Da blir meningen at Jesus etter Guds styring tørstet og sa det, for at salmeordet skulle gå i oppfyllelse: at de ga ham eddik å drikke for hans tørst.

Det er likevel unektelig påfallende at evangelisten her, mot sin vane, ikke skulle sitere det stedet i Det gamle testamente han hadde i tankene. Ordene «for at Skriften skulle bli oppfylt» kan dessuten bare gå på Skriften som helhet, så det ligger ikke nær å tenke på ett enkelt skriftsted.

Endelig passer heller ikke det antatte salmestedet, etter sin egentlige mening, til det evangelisten forteller i v. 29. For mens Sal 69 klager over at den lidende frommes tørst blir hånet, forteller evangelisten tvert imot om en menneskekjærlig handling for å lindre tørsten.

Da ville det nok være bedre å anta som Zahn og andre – som også knytter hensiktssetningen til det følgende – at det ene trekket som ennå manglet i Skriftens oppfyllelse, er Jesu død slik den fortelles i v. 30: som en frivillig handling av lydighet mot Faderens vilje og av troskap i å fullføre det kallet Faderen hadde gitt ham.

For at hans død skulle skje slik, sa Jesus ordet «Jeg tørster», og dermed fikk han tørsten sin slokket. Han ville nemlig ikke dø av vansmektelse og sovne bort uten bevissthet, men overgi sin ånd til Gud med full bevissthet og frihet. At dette er den rette oppfatningen av Jesu ord her, synes å gå klart nok fram av det som fortelles i v. 29 f.

Men dermed er det slett ikke gitt at hensiktssetningen grammatisk hører til det følgende. I virkeligheten taler flere grunner nokså bestemt mot det. Zahns oppfatning gir ikke noe tilfredsstillende svar på hvilket sted (eller hvilke steder) i Det gamle testamente evangelisten her skulle ha tenkt på som en forutsigelse av at Jesu død var frivillig. For selv om en med Zahn ville anta at Johannes kunne ha hatt ord som Jes 53,10 i tankene, kunne Johannes sikkert ikke regne med at leserne ville forstå hva han mente.

Som nevnt ovenfor ligger det unektelig nærmest å knytte hensiktssetningen til det foregående («at nå var alt fullbrakt»). Det gjelder

så mye mer fordi en slik hensiktssetning («for at Skriften skulle bli oppfylt») ellers alltid i dette evangeliet står etter det som oppfyller Skriftens forutsigelse (jf. også 18,9.32, der en lignende hensiktssetning brukes om at et ord av Jesus blir oppfylt).

Dessuten: Når det først heter at Jesus visste at nå var alt fullbrakt, synes det utelukket at en likevel skulle tenke på en skriftoppfyllelse som ennå sto igjen. Endelig skal det bare nevnes at hvis hensiktssetningen ikke knyttes til det foregående, vet en ikke sikkert hva det «alt» som er fullbrakt, betyr. En måtte da forstå det om alt som skulle fullbringes – men hva det var, ville ikke være sagt.

Knytter vi derimot hensiktssetningen til det foregående, blir meningen klar og bestemt: Jesus visste at alt (som måtte fullbringes) allerede var fullbrakt, for at Guds vilje med ham, slik den var kunngjort i Skriften, kunne bli helt virkeliggjort. Alt det han etter Skriften skulle gjøre og lide, var altså nå fullført uten rest. Hele sitt livsverk på jorden, som skulle avsluttes med hans død like etter, kunne han se på som allerede fullført (jf. 17,4), til oppfyllelse av alt det Skriften hadde sagt om det.

Som Goebel med rette bemerker, ville ingenting mangle om teksten etter forsetningen «da Jesus visste at nå var alt fullbrakt, og for at Skriften skulle bli oppfylt», hadde fortsatt: «sa han: Det er fullbrakt! Og han bøyde sitt hode og oppga sin ånd.»

Men i virkeligheten kom ropet «Jeg tørster» før fullendelsesropet, og etter evangelistens framstilling sprang det tydeligvis ut av den samme bevisstheten som kom umiddelbart og tydelig til uttrykk i fullendelsesropet «Det er fullbrakt!». Det vil si: Hele sammenhengen her viser at Jesu ord «Jeg tørster» ikke skal forstås som uttrykk for et ønske om å leve lenger, men tvert imot som uttrykk for at han ville gjøre seg rede til å gi sitt liv i full åndsklarhet og frivillighet.

V. 29. Deretter forteller evangelisten i all korthet hvordan Jesus fikk den lindringen for tørsten som han hadde bedt om. Ved foten av korset sto et kar med eddik – i virkeligheten en blanding av eddik og vann eller av sur vin og vann. Det var beregnet dels for soldatene, dels også for de korsfestede, som alltid ble plaget av en uutholdelig tørst. Også svampen og isopstilken ble holdt klar, så eddiken kunne rekkes opp til den som hang på korset.

Denne drikken må selvsagt ikke forveksles med den bedøvende drikken som Jesus ifølge Matt 27,34 (Mark 15,23) avslo før korsfestelsen. Siden isopstilken kunne være omkring en halv meter lang, rakk en slik stilk godt opp til Jesu munn på korset, som ikke var særlig høyt. Subjektet («de») er ubestemt (= «man»); vi må sikkert tenke på en av soldatene.

V. 30. Etter å ha fått leskedrikken sier Jesus det han vet: at alt nå er fullbrakt til oppfyllelse av Skriftens forutsigelser. Det kommer direkte til uttrykk i det triumferende ordet «Det er fullbrakt!»: Livsverket hans som Messias på jorden er nå helt avsluttet, i fullkommen samsvar med Faderens vilje slik den er kunngjort i Skriften.

Og straks etter dette seiersropet bøyde han sitt hode, som en som legger seg til hvile, og «oppga sin ånd» (mer nøyaktig: «overga sin ånd», nemlig til Gud). Dette særegne uttrykket (at han overga sin ånd) forekommer bare her, og det betegner Jesu død som en bevisst og helt frivillig overgivelse til Faderens vilje (jf. 10,17 f.).

Ifølge synoptikerne utåndet Jesus med et høyt rop, og Lukas oppgir hva han ropte: «Far, i dine hender overgir jeg min ånd!» Det uttrykket vår evangelist bruker, svarer i realiteten ganske nøyaktig til dette (jf. min fortolkning av Luk 23,46).

1 d. Jesu korsfestelse, død og begravelse (19,31–42)

> «[31]Det var forberedelsesdagen. For at ikke de døde legemene skulle bli hengende på korset sabbaten over – for denne sabbaten var stor – ba judeerne Pilatus om at deres ben måtte brytes og deres legemer tas ned. [32]Soldatene kom da og brøt benene på den første og den andre som var korsfestet sammen med ham. [33]Men da de kom til Jesus, så de at han allerede var død, og de brøt ikke hans ben. [34]Men en av soldatene stakk et spyd inn i siden på ham, og straks kom det ut blod og vann.»

V. 31. Evangelisten går her over til å fortelle hvordan «judeerne» (det vil si Rådet eller dets representanter) uten selv å vite det kom til å levere enda et bevis for at Jesus er Messias (jf. v. 36 f.).

Det var romersk skikk å la likene henge på korset til de råtnet. Jødenes lov (5 Mos 21,22 f.) krevde derimot at likene under ingen omstendighet måtte henge natten over, for at ikke landet skulle bli urent. Riktignok taler denne lovbestemmelsen om forbrytere som allerede

var henrettet, og som deretter ble hengt på et tre. Men som det sier seg selv, måtte den også gjelde de korsfestede.

Og denne gangen var det så mye viktigere for jødene å hindre at landet ble urent, slik lovstedet taler om. Den neste dagen – som begynte allerede ved solnedgang, altså bare noen få timer etter Jesu død – var nemlig ikke bare en alminnelig sabbat, men attpåtil en «stor» (det vil si en særlig hellig) sabbatsdag.

Fortolkerne som holder fast ved at 14. nisan var Jesu dødsdag, mener at denne sabbatsdagen var særlig hellig fordi sabbaten dette året falt sammen med den første festdagen i de usyrede brøds høytid, 15. nisan, som selv hadde karakter av en sabbat (3 Mos 23,7 f.).

Etter det vi har sett, er det i virkeligheten 15. nisan som er Jesu dødsdag også i vårt evangelium, og da faller sabbaten som omtales her, sammen med den andre festdagen, 16. nisan. Da ble førstegrøden av kornhøsten ofret (3 Mos 23,9 ff.), en svært stor høytid som ble feiret med brennoffer og drikkoffer. Likevel kalles sabbaten her vel «stor» bare fordi den som sabbat i påsketiden ble regnet som særlig hellig.

I alle tilfeller var det særlig hensynet til den «store» sabbaten, som snart skulle begynne, som fikk «judeerne» til å henvende seg til Pilatus og be om at benene til de tre korsfestede måtte knuses, og legemene tas ned av korset.

Benbrytingen ble utført med en klubbe. Hos romerne var den en særskilt straff som ble brukt nokså ofte, og den hørte ikke nødvendigvis med til korsfestelsen. I dette tilfellet skulle den bare framskynde eller sikre at døden inntrådte. Det kunne jo vært oppnådd på en mindre barbarisk måte.

Men jødene hadde sikkert Jesus i tankene her. I sitt hat mot ham har de vel ønsket at han skulle få denne overmåte grusomme behandlingen, siden de tenkte seg at han kanskje ennå kunne være i live – hvis de da ikke allerede hadde bedt Pilatus om det under forhandlingene på domsstedet.

V. 32–34. Som vi ser av det som nå fortelles om soldatene, ga Pilatus jødene det de ba om. Etter hans ordre begynte soldatene, som selvsagt ennå holdt vakt ved de tre korsene, å bryte benene, og av en ukjent grunn tok de de to røverne først.

Da de så (v. 33) kom til Jesus, så de at han allerede var død, og mente derfor at de kunne la være å bryte hans ben. Likevel (v. 34) stakk en av

dem ham i siden med et spyd, åpenbart for å være sikker i tilfelle de skulle ha tatt feil, og det ennå var liv i ham.

Etter all sannsynlighet må vi her tenke på Jesu venstre side. Det var jo mest naturlig for soldaten, som sto rett foran ham med spydet i høyre hånd, å rette stikket dit, og hensikten måtte jo også være å treffe hjertet.

Evangelisten føyer så til at det straks etter spydstikket rant blod og vann ut av såret. Som vi ser av de neste versene (v. 35–37), har han dermed bare villet nevne en ledsagende omstendighet av forholdsvis underordnet betydning. Hovedsaken for ham har vært de to kjensgjerningene som er fortalt i v. 33 og 34a: at Jesu ben ikke ble brutt, og at han ble stukket med et spyd.

Det er på ingen måte antydet at evangelisten skulle ha sett noe overnaturlig eller underfullt i dette. Det er heller ikke antydet at han har gitt det en symbolsk betydning, slik en fra gammel tid ofte har ment – for eksempel at han i blodet har sett et bilde på forsoningen og i vannet et bilde på syndenes forlatelse, som er grunnet i forsoningen, eller at han med blodet har tenkt på nattverden og med vannet på dåpen.

Enkelte har satt dette stedet i forbindelse med det kjente stedet 1 Joh 5,6, men det er åpenbart uholdbart. Der står blod og vann i omvendt rekkefølge. Og framfor alt er det der tale om at Jesus «kom», det vil si om hans opptreden som Messias: «Vannet» viser til Jesu dåp ved Johannes, utgangspunktet for hans messianske virke, og «blodet» til hans død, endepunktet for hans gjerning som Messias (jf. min fortolkning av dette stedet).

Det ligger nær å anta med Zahn at evangelisten i dette trekket har sett et synlig vitnesbyrd om at Jesus virkelig var død. Derfor har han tatt det med her for å framheve at hans død var fullt virkelig, mot vranglæreren Kerint, som benektet det (jf. utlegningen av 1,14, der det muligens nettopp er mot Kerints villfarelse at det sies at Ordet ble «kjød»; jf. om Kerint innledningen, s. 9).

Det har ellers vært forskjellige meninger om hvordan dette fenomenet skal forklares fysiologisk, men noe helt tilfredsstillende svar synes ikke å ha kommet fram. Etter det som sies i v. 35, har vi her å gjøre med et øyenvitnes beretning. Med det får vi helst la oss nøye og overlate det fysiologiske spørsmålet til de sakkyndige.

«[35]Og den som har sett det, har vitnet om det, og vitnesbyrdet hans er sant. Han vet at han taler sant, for at også dere skal tro. [36]For dette skjedde for at Skriften skulle bli oppfylt: Ikke et ben skal brytes på ham. [37]Og igjen sier et annet skriftord: De skal se hen til ham som de har gjennomstunget.»

V. 35. Som det går fram av v. 36 f., gjelder den høytidelige bekreftelsen her ikke særlig det som var sagt i den siste setningen i v. 34 (at det kom blod og vann ut av såret), slik mange har ment – selv om den også gjelder dette trekket. Den gjelder framfor alt de to kjensgjerningene i v. 33 og 34a, der evangelisten ser profetord fra Det gamle testamente bli oppfylt.

Han knytter denne henvisningen til et øyenvitnes beretning til det foregående med et videreførende «og». Dermed har han åpenbart, som Zahn bemerker, sett det som et betydningsfullt moment i selve det historiske forløpet at det var en til stede som kunne fortelle om det som tilskuer, og som har fortalt om det. At han med dette øyenvitnet i virkeligheten mener seg selv, er allerede tilstrekkelig vist i innledningen, s. 32. Vi skal derfor her bare legge til noen få merknader om enkelte detaljer i verset.

Når det heter at evangelisten «har vitnet» om det han har sett, sier dette perfektum i grunnteksten at det nå «foreligger et avsluttet vitnesbyrd fra ham om disse hendelsene» (Zahn). Dermed kan det ikke menes noe annet enn det vitnesbyrdet han nettopp har avlagt med beretningen her i evangeliet.

Og når han videre framholder at «vitnesbyrdet hans er sant», må en merke seg at grunnteksten her har et ord for «sant» som ikke betyr «sannferdig» (i samsvar med virkeligheten). Det betegner vitnesbyrdet som et vitnesbyrd som fullt ut svarer til navnet sitt (jf. utlegningen av 1,9: «det sanne lys»), altså som en beretning om ting han selv har opplevd, ikke om noe en bare har hørt av andre.

Først i den neste setningen («Han vet at han taler sant») har ordet «sant» i grunnteksten betydningen «i samsvar med virkeligheten», det som virkelig har skjedd.

Og når evangelisten legger hensiktssetningen «for at også dere skal tro» til denne setningen, er uttrykksmåten noe forkortet. Tanken er åpenbart at når han taler sant, gjør han det for at også leserne skal tro,

slik han selv har trodd på grunnlag av det han hadde vært øyenvitne til.

Dette «også dere» viser at meningen ikke er at leserne skal tro at det han sier, er sant, men snarere at de skal tro på Jesus som Messias og Guds Sønn. Det betyr likevel ikke at de først nå skal komme til denne troen; den har de jo allerede. Men ved vitnesbyrdet han her avlegger, skal de bli befestet og styrket i troen på Jesus (jf. utlegningen av den siste setningen i 2,11), slik han selv ble det da han opplevde det som er fortalt i v. 33 f.

V. 36–37. I disse versene forklarer evangelisten hva han mente da han i slutten av v. 35 sa at målet med vitnesbyrdet om hendelsene i v. 33 f. var at leserne skulle tro på Jesus. Ved disse hendelsene er nemlig to messianske profetier i Skriften gått i oppfyllelse, og det kan ikke annet enn styrke troen på Jesus som Messias. Som det går fram av de to skriftordene som anføres her, viser «dette» tilbake til det som var fortalt i v. 33 og 34a.

Det første sitatet (v. 36) er uten tvil hentet fra forskriften i 2 Mos 12,46 (4 Mos 9,12) om at påskelammets ben (knokler) ikke måtte brytes. Det er ikke hentet fra Sal 34,21, slik enkelte fortolkere har ment. Der tenkes det jo med benbrytingen ikke på noe som først skjer etter døden, men på hvor fullstendig Gud verner den rettferdiges liv tross alle ulykkene som rammer ham.

Til grunn for verset ligger altså synet på Jesus som det sanne påskelammet. Dette synet finner vi uttalt direkte av apostelen Paulus i 1 Kor 5,7, når han der kaller Kristus «vårt påskelam» – det vil si påskelammet for de nytestamentlige troende, de kristne (jf. min fortolkning av dette stedet).

Det andre skriftordet som evangelisten her nevner som oppfylt i Jesu skjebne (v. 37), er Sak 12,10, noe fritt gjengitt etter den hebraiske grunnteksten. Septuaginta avviker sterkt fra grunnteksten nettopp i det som er hovedsaken for evangelisten her, nemlig gjennomstikkingen. I grunnteksten sies det på dette stedet at jødene en gang skal se opp til Gud med angerens sorg, han som de har gjennomstunget med syndene sine. Men dette har vår evangelist overført på forholdet deres til Jesus som Guds representant.

Det er selvsagt hendelsen i v. 34a evangelisten her framstiller som oppfyllelse av profetien i Det gamle testamente, enda han tenker seg

jødene som dem som gjennomboret Jesu legeme. Men det var jo de som hadde fått ham korsfestet. Og ved sin henvendelse til Pilatus (v. 31) hadde de dessuten gitt anledningen til alt som er fortalt i v. 32–34, og altså også til at den romerske soldaten stakk ham i siden med et spyd.

Ellers gjelder her vesentlig det samme som om oppfyllelsen av Sakarjas profeti som er sitert i 12,15: Profetens ord ville ha gått i oppfyllelse selv om det ikke hadde skjedd så bokstavelig som det faktisk gjorde. Den egentlige oppfyllelsen av skriftordet i verset er nemlig at jødenes vantro førte til Jesu død. Men den bokstavelige overensstemmelsen mellom Jesu skjebne og profetens ord viser på den mest slående måte at det som skjedde med Jesu legeme, ikke var noen tilfeldighet, men noe Gud hadde villet og forutsagt (jf. min fortolkning av Matt 1,22).

> «[38]Men Josef fra Arimatea, som var en av Jesu disipler – men hemmelig, av frykt for judeerne – spurte deretter Pilatus om å få ta ned Jesu legeme. Pilatus ga ham lov til det. Han kom da og tok Jesu legeme ned. [39]Men også Nikodemus kom, han som første gang var kommet til Jesus om natten. Han hadde med seg en blanding av myrra og aloë, omkring hundre pund. [40]De tok da Jesu legeme og svøpte det i linklær sammen med den velluktende salven, som skikk er hos jødene når noen begraves. [41]På det stedet hvor Jesus ble korsfestet, var det en hage. Og i hagen var en ny grav, som ingen ennå var blitt lagt i. [42]Der la de da Jesus, fordi det var jødenes forberedelsesdag, for graven var nær ved.»

I disse versene synes evangelisten å ville vise hvordan også Jesu begravelse tjente til å herliggjøre ham som Guds Messias.

Ifølge v. 31 hadde Pilatus på jødenes anmodning gitt befaling om å bryte benene på de korsfestede og fjerne likene deres. Men etter benbrytingen måtte en selvsagt vente til alle de korsfestede var døde. Derfor kunne Josef fra Arimatea (jf. om ham min fortolkning av Matt 27,57 og Luk 23,50 ff.) først etter benbrytingen («deretter») få landshøvdingens tillatelse til å ta Jesu legeme ned og begrave det. Han må ha bodd i Jerusalem, siden han hadde sitt eget familiegravsted i nærheten av byen.

Vår evangelist beskriver Josefs personlige forhold til Jesus mer nøyaktig enn synoptikerne. Han kaller ham rett ut en disippel av

Jesus, men føyer også til at han hadde holdt det skjult av frykt for «judeerne» (det vil si Rådet, som han selv var medlem av; jf. 12,42 f.). Nå, ved Jesu død, bekjenner han seg åpent og frimodig til den korsfestede.

Det samme gjorde en annen av rådsherrene, Nikodemus (v. 39), og evangelisten minner om hans tidligere menneskefrykt (3,2). Etter alt å dømme kom han først til korset etter at Josef fra Arimatea hadde tatt Jesu legeme ned. I alle fall hadde han på en eller annen måte fått vite hva som nå skulle skje, siden han hadde med seg de kostbare krydderiene og dermed viste at han kom for å være med på begravelsen.

«Myrra» er den velluktende harpiksen fra myrratreet, som var blandet med det sterkt duftende, pulveriserte aloetreet. Det overmåte rike forrådet av disse krydderiene kan vel forklares med den velstående mannens overstrømmende trang til å hedre Jesus. Men en del av forrådet var vel også beregnet på å strøs på likets leie inne i graven. Det ser ut til å ha vært skikk når den døde skulle hedres på en særlig måte (jf. 2 Krøn 16,14).

Med «linklærne» i v. 40 må vi vel tenke på lerretsbind som var laget av det fine «linkledet» som Josef ifølge Matt 27,59 (Mark 15,46) hadde kjøpt. I disse lerretsbindene ble Jesu legeme svøpt, og krydderiene ble strødd mellom dem.

Evangelisten gjør sine greske lesere oppmerksom på at framgangsmåten var etter jødisk skikk. Hos andre folk var det annerledes, for eksempel hos egypterne, som tok ut hjernen og innvollene, eller i alle fall lot liket ligge 70 dager i natron. Salvingen av liket, som også hørte med etter jødisk skikk, var det denne gangen åpenbart ikke tid til. Det var for å salve ham at kvinnene gikk til graven morgenen etter sabbaten (jf. Mark 16,1; Luk 23,56; 24,1) – et vitnesbyrd om hvor lite en tenkte på eller ventet noen oppstandelse.

Etter det som sies videre (v. 41 f.) om graven de la Jesus i, synes det ikke å kunne være tvil om at den må ha tilhørt Josef. Han kan vel ikke tenkes å ha villet legge liket i en fremmed grav, og Matt 27,60 sier også uttrykkelig at det var slik. Trolig var det da, som Godet bemerker, nettopp fordi Josef eide denne graven like ved Golgata, at han fikk tanken om å be om Jesu legeme.

Evangelisten framhever også at graven var ny og ikke brukt før. Bare en slik grav var Jesus, Guds Messias, verdig, for «en brukt grav var uren etter jødiske begreper» (Bugge).

Leserne var lite kjent med jødiske forhold og kunne synes det var påfallende at alt gikk så fort. Til forklaring for dem føyes det derfor til i v. 42 at grunnen var at sabbaten nærmet seg (jf. v. 31). Før den begynte, måtte begravelsen være gjort, og derfor brukte de nettopp denne graven, som «var nær ved».

2. Jesu oppstandelse og hva den betyr for at disiplenes tro blir fullendt (20,1–29)

Hvordan selve oppstandelsen gikk for seg, forteller vår evangelist selvsagt like lite om som noen av synoptikerne; ikke noe menneskeøye var jo vitne til den. Det han framholder i dette avsnittet, er bare hvordan Jesu disipler ble overbevist om at han var stått opp, og hvordan troen deres på ham dermed ble fullendt. Derfor gir han heller ikke her noen uttømmende eller fullstendig beretning om de forskjellige gangene Jesus åpenbarte seg for disiplene.

Også her viser han at han forutsetter den synoptiske overleveringen. Den hadde allerede fortalt om ting han ikke tok sikte på å gjenta, mens han selv forteller en hel del trekk som forgjengerne hans hadde gått forbi.

2 a. Peter og Johannes ved graven påskemorgen (20,1–10)

«[1]Men på den første dagen i uken kom Maria Magdalena tidlig til graven, mens det ennå var mørkt. Hun så da at steinen var tatt bort fra graven. [2]Hun løp av sted og kom til Simon Peter og til den andre disippelen, han som Jesus elsket, og sa til dem: De har tatt Herren ut av graven, og vi vet ikke hvor de har lagt ham. [3]Peter og den andre disippelen gikk da av sted og kom til graven. [4]De to løp sammen, men den andre disippelen løp i forveien, fortere enn Peter, og kom først til graven. [5]Han bøyde seg ned og så linklærne ligge der, men han gikk ikke inn. [6]Simon Peter kom nå etter, og han gikk inn i graven. Han så linklærne som lå der, [7]og at svetteduken, som hadde vært på hodet hans, ikke lå sammen med linklærne, men var lagt sammen på et sted for seg selv. [8]Da gikk også den andre disippelen

inn, han som var kommet først til graven. Og han så og trodde. [9]For de hadde ennå ikke forstått Skriften, at han måtte stå opp fra de døde. [10]Disiplene gikk så hjem til seg selv igjen.»

V. 1–2. Vår evangelist nevner her bare Maria fra Magdala, mens synoptikerne også taler om en eller flere andre kvinner. Men denne forskjellen trenger ikke å oppfattes som en motsigelse. Han antyder selv ganske klart at hun hadde vært sammen med andre, når han i slutten av v. 2 lar henne si: «vi vet ikke hvor de har lagt ham». Han nevner bare henne, åpenbart fordi det var hun som brakte de to disiplene det her skal fortelles om, det budskapet som fikk dem til å gå ut til graven (jf. v. 3).

Heller ikke trenger en å anta noen motsigelse mellom vår evangelist, som sier at det «ennå var mørkt» da Maria Magdalena «kom (vel bedre: gikk) til graven», og Markus, som sier at kvinnene gikk til graven ved (eller nok riktigere: etter) soloppgang. Det er nemlig godt mulig at hun gikk av sted noe før de andre kvinnene.

Også omtalen av steinen, som vår evangelist ikke har sagt noe om tidligere, viser at han forutsetter at leserne kjenner en eldre beretning. De andre kvinnene lot seg ikke hindre i å gå inn i graven av det overraskende synet at steinen var tatt bort. Men Maria Magdalena ble forferdet over det hun så, og løp tilbake til byen for å fortelle det (v. 2) til de to mest framtredende i disippelflokken, Peter og Johannes.

At ordet «til» gjentas, kan kanskje forklares med at disse to bodde hver for seg, slik flere har ment. Ellers går det klart nok fram av ordene hennes at hun hadde forlatt graven før engleåpenbaringen som det fortelles om i Matt 28,2 ff. med paralleller (jf. utlegningen av v. 13). I skrekken over den åpnede graven tenkte hun seg straks at Jesu legeme var røvet av fiender, og dette forferdelige måtte hun uten opphold fortelle hans nærmeste venner.

V. 3–7. De to disiplene ønsket ganske naturlig å få visshet om saken så snart som mulig, og de gikk straks ut til graven. En stund (v. 4) løp de sammen, men så kom Johannes foran og nådde først fram; han var vel den yngste og løp i alle fall fortere enn Peter. Han nøyde seg imidlertid (v. 5) med å bøye seg ned og kaste et blikk inn i graven utenfra, uten å gå inn. Da så han linklærne, som Jesu lik hadde vært svøpt i, ligge der urørt.

Peter kom etter ham (v. 6 f.), men med sin mer djerve og handlekraftige natur går han straks inn i graven. I tillegg til det Johannes hadde fått øye på, ser han da også at svetteduken, som hadde vært bundet om Jesu hode (jf. 11,44), lå rullet sammen på et sted for seg selv.

Disse tingene lå altså ikke om hverandre i vill uorden, slik det ville vært om noen hadde røvet liket. «Det så snarere ut som om den som hadde ligget der, hadde våknet av søvnen og rolig tatt av seg klærne for natten» (Schat Petersen).

V. 8–10. Johannes var vel blitt holdt tilbake av en naturlig gru. Men etter alt å dømme ble han oppmuntret av Peters eksempel og nærvær, og så gikk også han inn i graven. Og «han så (nemlig det som var å se, det samme som Peter hadde sett) og trodde» (egentlig «kom til tro»; jf. utlegningen av 2,11). Med «trodde» menes sikkert også her troen på Jesus som Messias.

Men som det går fram av v. 9, må dette høyere trinnet av tro forstås som et resultat av at han ble overbevist om at Jesus var stått opp fra de døde. Om det samme var tilfellet med Peter, sier evangelisten ingenting. Forståelig nok taler han her bare om det som skjedde i hans eget indre, det betydningsfulle og uforglemmelige som han selv hadde opplevd ved denne anledningen.

Men at han ikke har villet rose seg selv med dette, ser vi av at han i v. 9 tvert imot klandrer både seg selv og Peter fordi de ennå ikke forsto Skriftens vitnesbyrd om at Messias «måtte (nemlig etter Guds rådslutning) stå opp fra de døde». Hadde de forstått Skriften rett, ville Johannes ikke ha trengt å se den tomme graven først for å bli overbevist om Jesu oppstandelse og slik nå fram til den fullendte troen på ham som Messias.

Det kan ellers synes nokså påfallende at det her bare er tale om Skriftens vitnesbyrd og ikke om Jesu egne forutsigelser av sin oppstandelse, og en har da også brukt dette som bevis mot at disse forutsigelsene er ekte.

Men som flere fortolkere har framholdt, utelukker evangelistens ord her i virkeligheten slett ikke at Jesus bestemt har forutsagt oppstandelsen; tvert imot forutsetter de det. Evangelisten bekjenner jo her at de da ennå ikke hadde den rette forståelsen av Skriften, en forståelse de først fikk senere, ved den oppstandnes undervisning og ved Åndens virkning. Men da kunne Johannes ikke ha kommet til

tro på oppstandelsen, tross den tomme graven, hvis ikke Jesus selv hadde sagt noe om den – slik at den tomme graven bekreftet hans forutsigelser.

Ifølge synoptikerne hadde det jo også vært umulig for Jesu disipler i hans kjøds dager å forstå ordene hans om hans forestående død og oppstandelse, som de sikkert har oppfattet som billedtale (jf. også Joh 2,22). Men et såkorn var likevel lagt ned i dem på denne måten, og det vokste og bar frukt da de opplevde at ordene ble oppfylt.

Godet gjør også med rette oppmerksom på at Johannes ikke var nødt til å nevne at han ikke hadde forstått disse forutsigelsene til Jesus, for av dem hadde han bare tatt med gåteordet i 2,19. – I v. 10 føyer evangelisten så bare til at de to disiplene gikk tilbake til herberget sitt, etter at de hadde fått visshet om at Maria Magdalenas formodning ikke holdt.

2 b. Den oppstandne åpenbarer seg for Maria Magdalena (20,11–18)

«[11]Men Maria sto utenfor ved graven og gråt. Som hun nå gråt, bøyde hun seg og så inn i graven. [12]Da får hun se to engler i skinnende hvite klær, som sitter der hvor Jesu legeme hadde ligget, en ved hodet og en ved føttene. [13]De sier til henne: Kvinne, hvorfor gråter du? Hun sier til dem: De har tatt min Herre bort, og jeg vet ikke hvor de har lagt ham! [14]Da hun hadde sagt dette, snudde hun seg og så Jesus stå der. Men hun visste ikke at det var Jesus. [15]Jesus sier til henne: Kvinne, hvorfor gråter du? Hvem leter du etter? Hun trodde det var hagevokteren, og sa til ham: Herre, dersom du har båret ham bort, da si meg hvor du har lagt ham, så vil jeg ta ham! [16]Jesus sier til henne: Maria! Da vender hun seg og sier til ham på hebraisk: Rabbuni! Det betyr Mester. [17]Jesus sier til henne: Rør ikke ved meg! For ennå er jeg ikke fart opp til Faderen! Men gå til brødrene mine og si til dem: Jeg farer opp til min Far og deres Far, min Gud og deres Gud. [18]Maria Magdalena kommer og forteller disiplene: Jeg har sett Herren! Og hun fortalte dette som han hadde sagt til henne.»

V. 11–13. Evangelisten går forbi forskjellige ting som vi kunne hatt interesse av å vite, men som bare hadde underordnet betydning, og fører leserne sine med én gang fram til et senere tidspunkt, da Maria

igjen var ved graven. Trolig hadde hun fulgt etter Peter og Johannes, men uten å treffe dem, for de gikk vel tilbake til byen en annen vei.

Nå står hun gråtende utenfor ved graven, som hun ikke våger å gå inn i, fortsatt i den tro at liket var ført bort. I sin dype sorg kan hun likevel ikke la være å kaste et blikk inn i graven for å se på stedet der hennes elskede mester hadde hatt sitt siste leie.

Da får hun (v. 12) øye på to skikkelser. Av den lysende, hvite drakten deres forstår hun straks at de må være sendebud fra den himmelske verden. De sitter der Jesu legeme hadde ligget, en ved den øvre og en ved den nedre enden.

Men så nedsunket som hun er i sitt smertefulle savn, synes ikke englesynet å ha gjort noe større inntrykk på henne. Hun har ikke sans for annet enn dette ene: at Jesu legeme er blitt borte.

På englenes deltakende spørsmål om hvorfor hun gråter (v. 13), svarer hun derfor bare ved å gjenta det hun hadde sagt til Peter og Johannes etter det første besøket ved graven. Men her har ordene hennes en mer personlig klang («min Herre», «jeg vet ikke»). Uten den minste tanke på at den døde kan være i live, henger hun med hele sin sjel «ved det eneste som er blitt igjen av ham i den synlige verden, ved liket, som hun ikke vet hvor hun skal finne» (Zahn).

Også her viser det seg altså ganske klart at hun ikke hadde vært til stede da englene viste seg for de andre kvinnene. Dermed må også beretningen hos Matteus betegnes som nokså unøyaktig.

Hos ham er det bare tale om to kvinner ved Jesu grav, «Maria Magdalena og den andre Maria». Om disse to fortelles det at de fikk se en engel som satt på steinen som var veltet fra, og som forkynte for dem at Jesus var stått opp. Samtidig ba han dem skynde seg å bringe bud om dette til disiplene. Videre fortelles det at den oppstandne selv åpenbarte seg for dem på veien tilbake til byen.

At det i virkeligheten ikke gikk slik for seg, og at i alle fall Maria Magdalena ikke var til stede da de andre kvinnene så engelen, går om mulig enda klarere fram av det som videre sies om henne i v. 14–16.

V. 14–16. Uten å vente på noe svar fra englene på klagen sin vender Maria seg bort fra dem og ser seg tilbake, og med ett får hun se Jesus, men hun kjenner ham ikke igjen. Hvorfor hun «snudde seg», sies ikke; kanskje fikk hun plutselig en følelse av at noen sto bak henne. Evan-

gelisten sier heller ikke noe om hvorfor hun ikke kjente Jesus igjen, så også her må vi gjette.

Det rimeligste er vel å sette det i forbindelse med den forandringen som ved oppstandelsen var skjedd med Jesu legeme (jf. 1 Kor 15,46). Den førte nødvendigvis med seg at han ikke lenger var synlig for menneskeøyne. Derfor kom det helt an på hans egen vilje «når, hvor og hvordan» han ville åpenbare seg, og dermed også hvem som skulle se og kjenne ham. I dette tilfellet blir han sett, men ikke straks kjent, fordi han selv ville det slik (jf. Goebel).

Men kanskje kunne en også søke forklaringen i at tanken på å se ham igjen levende lå henne så absolutt fjernt at hun ikke kunne komme på noe slikt.

At hun ikke fikk inntrykk av noe overnaturlig ved Jesu person, går fram av at hun, som det sies i v. 15, tror han er hagevokteren. Det lå jo svært nær, for hun kunne vel vanskelig tenke seg noen annen som var ute så tidlig i hagen.

Den ukjente stiller henne først det samme deltakende spørsmålet som englene allerede hadde stilt. Og når han så legger til spørsmålet om hvem hun leter etter, måtte det synes henne helt naturlig ut fra hagevokterens ståsted: Han tenkte seg at hun vel måtte lete etter noen her, og ville med spørsmålet vise at han var villig til å hjelpe henne å finne vedkommende, om det var mulig.

Åpenbart vil Jesus få henne til å åpne hjertet sitt for ham og slik forberede henne på at han skal gi seg til kjenne.

Men heller ikke på stemmen kjenner hun Jesus igjen. I den tro at det er hagevokteren, kommer hun til å tenke at kanskje han («du» har sterkt trykk) av en eller annen grunn har tatt liket ut av graven og båret det til et annet sted.

I sin rådløshet tiltaler hun ham med det ærbødige «Herre» og ber om å få vite hvor han i så fall har lagt Jesus; da vil hun selv (også «jeg» har sterkt trykk) sørge for at liket blir hentet og brakt i sikkerhet. Mer ligger det vel ikke i den siste setningen i verset. Det betyr altså ikke at hun virkelig selv tenker på å flytte liket og slik glemmer sine svake krefter – i kjærlighetens iver og forvirret av den overveldende sorgen.

Først da Jesus (v. 16) tiltaler henne med navnet hennes, kjenner hun ham plutselig igjen og svarer ham med utropet «Rabbuni». Det er ikke nettopp stemmen i seg selv hun kjenner ham på – han hadde

jo allerede talt til henne – men det at han, den ukjente, vet navnet hennes, åpner øynene hennes. Likevel har det vel vært noe i Jesu tonefall som minnet henne om hvordan han før pleide å tale til henne.

Når det også her heter at hun «vender seg», forutsetter det at hun hadde vendt seg mot graven igjen da hun ikke straks fikk svar på anmodningen sin – eller snart hit og snart dit – for å se om hun kanskje kunne oppdage noe «som kunne føre henne på sporet av hvor liket var blitt brakt hen» (Bugge).

Av hensyn til sine ikke-jødiske lesere gjør evangelisten uttrykkelig oppmerksom på at «Rabbuni» er et hebraisk (arameisk) ord, og samtidig oversetter han det til gresk, slik han i 1,38 oversatte «rabbi», nemlig med et gresk ord som betyr «lærer» («mester»). «Rabbuni» er en arameisk sideform til «rabbi» (egentlig = «min herre»), men den lengre formen er kanskje et sterkere uttrykk for ærbødighet.

V. 17–18. Av Jesu ord til Maria, «Rør ikke ved meg», ser vi at hun i sin overstrømmende glede ikke har nøyd seg med å hilse ham med den vante tiltalen, men har styrtet bort til ham og enten grepet hendene hans eller omfavnet føttene hans (jf. Matt 28,9). Men hvordan skal vi da nærmere forstå at Jesus avviser Maria når hun vil røre ved ham (= gripe eller ta fatt i ham)?

Den norske fortolkeren professor Bugge har i forbindelse med dette spørsmålet vist til at det på det nevnte stedet i Matteus ikke sies noe om at Jesus nektet kvinnene som omtales der, å røre ved ham. Han har da ment at det må ha vært en forskjell mellom Maria og dem i tanken bak berøringen: For de andre kvinnene var det å omfavne Jesu føtter «bare en tilbedende gest», mens «Maria liksom må ha villet *holde Jesus tilbake*, hindre ham i å forlate henne igjen, sikre seg hans *varige* nærhet».

I virkeligheten holder likevel ikke dette resonnementet. For det første er det i Matt 28,9 nettopp Maria Magdalena det er tale om, og foruten henne bare en annen kvinne ved navn Maria. For det andre er det, etter det Johannes forteller her, umulig å anta at Maria Magdalena allerede på det tidspunktet Matteus nevner, skulle ha opplevd at Jesus åpenbarte seg for henne.

Uten tvil har derfor de mange fortolkerne rett som har hevdet at åpenbaringen i Matt 28,9 f. i virkeligheten er den samme som den

Johannes her forteller om, mer utførlig og mer nøyaktig i samsvar med virkeligheten.

I min fortolkning av Matteusevangeliet har jeg flere steder (8,5 f. og 28 ff.; 9,18 f.; 21,18 f.[5]) gjort oppmerksom på et framtredende særtrekk ved hans måte å fortelle historie på: Interessen hans samler seg nokså ensidig om hovedpunktene i begivenhetene, mens han er forholdsvis likegyldig til enkelthetene og de ytre biomstendighetene. Ut fra dette må en nok også forklare den unøyaktigheten som i ytre historisk henseende preger framstillingen i 28,1–10.

Med sin svært summariske beretning her har Matteus sikkert villet framheve to ting: at den første som fikk se den oppstandne, ikke var noen av apostlene, men en av de kvinnene som var Jesus hengivne – de var jo også de første som, drevet av kjærlighetens iver, besøkte graven hans – og at det var gjennom dem apostlene fikk den første meldingen om hans oppstandelse. Det er vel heller ikke tale om noen egentlig «tilbedelse» i Matt 28,9 (jf. min fortolkning av dette stedet).

Men hvis det Matteus forteller der, faller sammen med det Johannes forteller her, kan vi selvsagt ikke bruke Matteus-stedet, som om det var en annen hendelse enn i vårt vers, til å forklare hvorfor Jesus avviste Marias berøring. Derimot har Bugge og mange andre fortolkere utvilsomt rett når de i Marias oppførsel ser et uttrykk for at hun, nå som hun hadde ham igjen etter den korte atskillelsen, ville ta opp igjen det tidligere jordiske samværet med ham. Hun trodde nemlig at han var vendt tilbake til livet nettopp for å ta opp igjen det gamle samværet med sine.

Det er åpenbart denne gale forestillingen hennes Jesus egentlig har villet avvise med forbudet mot å røre ved ham, slik han sto der foran henne – ikke som en skikkelse fra den himmelske lysverdenen, men som et jevnt, alminnelig menneske, som hun først hadde tatt for å være hagevokteren i Josefs hage.

Forbudet kan nemlig ikke forstås annerledes når en ser det i sammenheng med begrunnelsen som følger («For ennå er jeg ikke fart opp …»). Men vi må merke oss at begrunnelsen ikke bare omfatter den første setningen, men også, og først og fremst, de neste ordene: «Men gå til brødrene mine og si til dem …».

[5] Trykket har «Matt 8,5 f. 29»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Riktignok har de fleste fortolkere villet begrense begrunnelsen til den første setningen («ennå er jeg ikke fart opp til Faderen»). Men da har de sett seg nødt til på forskjellig vis å supplere eller underforstå noe som slett ikke er uttrykt i teksten, og attpåtil å legge hovedvekten på den underforståtte tanken.

Svært ofte har en derfor gjengitt Jesu mening her slik: «Rør ikke ved meg! For ennå er jeg ikke fart opp til Faderen, og derfor er forutsetningene ennå ikke til stede for at jeg skal komme igjen åndelig, slik jeg har lovet, og for den nye åndelige kontakten med mine.»

Men dette kan ikke være Jesu mening. En måtte i så fall ikke bare lese det egentlig begrunnende momentet mellom linjene. En måtte også ta uttrykket «røre ved» i den underforståtte tanken i en helt annen betydning enn i forbudet, nemlig om en åndelig kontakt, mens det i forbudet åpenbart menes en legemlig berøring.

Tar en derimot Jesu ord i den første setningen – den som innledes med «for» – slik de lyder, er det klart at de ikke gir noen virkelig begrunnelse for forbudet mot å røre ved ham. De leder snarere tanken mot at det i øyeblikket ikke kunne være noe i veien for en slik legemlig berøring, som det ikke kan bli tale om etter at han har gått bort til Faderen.

Derfor har de fortolkerne utvilsomt truffet det riktige som har hevdet at begrunnelsen ikke kan begrenses til den første setningen, men også må omfatte de neste ordene. Det egentlig begrunnende momentet står nettopp i dem, mens den første setningen bare er en innledning til det.

Meningen blir da denne: «Rør ikke ved meg, som om jeg nå skulle være vendt tilbake til det jordiske livet! For riktignok er jeg ennå ikke fart opp til Faderen i øyeblikket, men nå står jeg like foran å fare opp dit. Når jeg åpenbarer meg her for deg, kan det altså ikke ha til hensikt å varsle at det gamle jordiske samlivet med mine skal tas opp igjen, men bare at du skal bringe brødrene mine det budskapet fra meg som jeg herved betror deg.»

Når Jesus her sier at han ennå ikke er fart opp til Faderen, må det forstås slik at han ennå ikke er gått inn i det varige samfunnet med Faderen i himmelen – det han hadde talt om til disiplene som følgen av sin død.

Riktignok hørte Jesus fra oppstandelsen av til den himmelske verden. Likevel kunne en si at han ennå ikke var gått hjem til Faderen så lenge han fortsatte sin jordiske virksomhet gjennom åpenbaringene. I dem søkte han å overbevise disiplene om sin legemlige oppstandelse og utruste dem for den oppgaven de skulle ha i verden. Så lenge står han bare like foran å gå inn i det varige samfunnet med Faderen.

Med det første leddet i begrunnelsen vil Jesus egentlig bare forklare at han nå viser seg synlig her. Den egentlige begrunnelsen for forbudet ligger i det han setter opp mot det nektende utsagnet om at han ennå ikke er fart opp: Han gir Maria i oppdrag å bringe disiplene beskjed fra ham om at han står like foran å fare opp til Gud for å være hos ham for alltid.

Denne beskjeden kunne Maria selvsagt først gi disiplene etter å ha fortalt dem at hun hadde sett Jesus lys levende som den som var stått opp fra de døde. Men når hun hadde fortalt dem dette, skulle hun også straks la dem få høre budskapet fra ham om at han snart skulle fare opp til himmelen.

Åpenbart har Jesus med dette villet forberede disiplene på den varige atskillelsen, som snart skulle begynne. De skulle vite at når han nå denne dagen og senere lot seg se av dem, måtte det ikke misforstås som om et nytt jordisk samvær skulle begynne. Disse åpenbaringene hans var bare en innledning til det rent åndelige samfunnet som han i avskjedstalene hadde lovet dem som den salige følgen av at han gikk hjem til Faderen.

Disiplene skal med andre ord allerede på forhånd vite at hans oppstandelse ikke betyr at han er vendt tilbake til det jordiske livet, men snarere at han er gått inn til sin himmelske herlighet.

Gjennom Maria minner Jesus disiplene om den nært forestående og varige atskillelsen fra dem. Likevel har han ikke villet dempe eller minske gleden deres over oppstandelsen. Det ser vi allerede av navnet han her gir dem, og som Maria selvsagt også skulle bringe videre: «brødrene mine» (jf. Matt 28,10). Slik hadde han aldri kalt dem før, i alle fall ikke i denne betydningen.

Hvordan han mener det her, går fram av at han i umiddelbar sammenheng med det kaller Gud ikke bare sin, men også deres Far: Fordi de og han har felles Far, kan han kalle dem sine brødre – selv om Gud jo er hans Far i en helt enestående forstand, og deres Far bare gjennom

ham. Med «brødrene mine» skal en her utvilsomt ikke tenke på hans kjødelige brødre – v. 18 viser jo klart at Maria har forstått uttrykket om disiplene.

Hvor fjernt det likevel lå fra hans tanke å ville dempe gleden deres over å se ham igjen som den oppstandne, viser seg særlig tydelig i den ettertrykkelige måten han her betegner Gud på – han som han står like foran å fare opp til. Disiplene skal legge seg på hjertet at den Faderen som han snart går hjem til, også er deres Far. Slik har de i hans hjemgang den sikreste borgen for at også de, hans brødre, en gang skal få komme hjem til sin felles Far.

Og når Jesus her også kaller Faderen sin Gud og deres Gud, skjer det vel dels for å peke på at ingen fiendtlig makt kan hindre at Guds rådslutninger blir virkeliggjort, for Faderen er ingen annen enn den allmektige Gud selv, som alt og alle er absolutt avhengige av. Dels skjer det for å framheve at det er selve den guddommelige herligheten Jesus ved sin himmelfart får i varig eie, og som han også vil dele med sine.

Men vi må legge merke til at hvor nært Jesus enn knytter seg til disiplene sine, skiller han seg samtidig bestemt fra dem. Han sier nemlig ikke «til vår Far og vår Gud», men «til min Far og deres Far, min Gud og deres Gud». Han ser altså sitt forhold til Gud som noe vesentlig annet enn disiplenes – det er jo også gjennom Jesus disiplene har fått Gud til sin Far og sin Gud.

Når Jesus her også kaller Faderen sin Gud (jf. Matt 27,46; Åp 3,2.12; Ef 1,17), sier ikke dette noe om vesensforholdet mellom Faderen og Sønnen innenfor treenigheten. Her er det jo ikke tale om Sønnens evige forhold, men bare om ham som den mellommannen til frelse som Gud har gitt oss, altså om hans frelseshistoriske stilling som «Herrens tjener». Denne stillingen gikk han frivillig inn i da han ble menneske, og den har han helt til dette verdensløpet er avsluttet.

Jesus kan selvsagt også ved denne anledningen ha gitt Maria det påbudet som det fortelles om i Matt 28,10, selv om vår evangelist ikke sier noe om det. Det var jo et moment som ikke kunne ha noen interesse for ham ut fra formålet med skriftet hans.

Han sier heller ikke noe om hvordan Jesus skiltes fra henne – uten tvil ved at han plutselig ble usynlig for henne (jf. Luk 24,31). Han føyer bare til (v. 18) at hun lydig gjorde det hun hadde fått i oppdrag, etter først å ha fortalt disiplene at hun hadde sett Herren.

2 c. Jesus åpenbarer seg for disiplene påskedag kveld, men uten at Tomas er til stede (20,19–25)

> «[19]Da det var blitt kveld samme dag, den første dagen i uken, var dørene lukket der disiplene var, av frykt for judeerne. Da kom Jesus og sto midt iblant dem og sa til dem: Fred være med dere! [20]Og da han hadde sagt dette, viste han dem sine hender og sin side. Da ble disiplene glade, da de så Herren.»

Den nye åpenbaringen av den oppstandne som evangelisten her vil fortelle om, fant sted om kvelden den samme minneverdige søndagen, da disiplene var samlet. Det sier han uttrykkelig, i motsetning til v. 1, der det het «tidlig» om morgenen. At dørene var lukket, nevnes ikke for å skildre den engstelige stemningen blant disiplene, selv om det riktignok blir føyd til at dørene til rommet (eller huset) var lukket «av frykt for judeerne». Som vi ser av v. 26, hviler tyngden ikke på dette tillegget, men på at dørene var lukket.

Med dette har evangelisten åpenbart villet «karakterisere Jesu komme som en underfull hendelse, ettersom den legemligheten han åpenbarer seg i, ikke lenger var bundet til vilkårene for den jordiske stofflige verden» (B. Weiss), men var hevet over alle rommets skranker. Tillegget «av frykt for judeerne», som ikke blir gjentatt i v. 26, er bare ment som et underordnet ledd som forklarer hvorfor dørene var lukket: Disiplene fryktet at myndighetenes hat mot Jesus nå, etter hans død, kunne vende seg mot dem selv som hans venner og tilhengere.

Flere fortolkere har villet forstå «disiplene» her bare om apostlene (unntatt Tomas; v. 24). Men den oppfatningen må stemples som helt vilkårlig, ja, som uforenlig med at Tomas i v. 24 uttrykkelig blir kalt «en av de tolv» og ikke bare «en av dem». Det ville være helt uforklarlig hvis denne samlingen av disipler bare besto av apostelkretsen. Dessuten får vi vite av Luk 24,33 – som alle er enige om taler om den samme hendelsen som her – at også andre enn bare «de elleve» var til stede.

Mens dørene er lukket, står Jesus plutselig midt iblant dem, uten at de som er samlet, har sett ham komme. Først hilser han dem med den vanlige jødiske fredshilsenen, som uttrykker ønsket om lykke og velsignelse (jf. min fortolkning av Matt 10,12 f.).

Men straks etter (v. 20) viser han dem sine hender og sin side (i Luk 24,39 nevnes føttene i stedet for «siden»). Det gjør han åpenbart for å gjøre dem visse på at han som nå sto levende foran dem, var den samme som døde på korset. De så altså ikke «en ånd» (et gjenferd), slik de ifølge Luk 24,37 trodde i sin første forskrekkelse over det uventede synet. De så et menneske med et virkelig legeme: Jesus selv, med det samme legemet som hadde vært naglet til korset og fått et spydstikk i siden (jf. v. 25).

Dermed er det likevel ikke sagt at Jesu oppstandelseslegeme gjennom alle tider bærer sårmerkene etter naglene og spydstikket. Av det som sies her, følger bare at oppstandelseslegemet hans virkelig er det samme som hans «fornedrelseslegeme» (Fil 3,21), selv om det er utrustet med andre egenskaper enn det hadde i hans kjøds dager. Etter oppstandelsen er legemet hans et «åndelig legeme» (1 Kor 15,44). Likevel kan det, når han selv vil, tre fram i en form som sansene kan oppfatte, og som klart viser at det er det samme legemet som han ga i døden.

Dette spørsmålet går evangelisten likevel ikke nærmere inn på her. Han føyer bare til at disiplene ble glade da de fikk se Jesu hender og side med sårmerkene og dermed ble visse på at det virkelig var Herren de så. Etter evangelistens mening skal dette sikkert forstås som begynnelsen på oppfyllelsen av løftet i 16,22.

> «[21]Jesus sa da igjen til dem: Fred være med dere! Likesom Faderen har utsendt meg, sender også jeg dere. [22]Og da han hadde sagt dette, åndet han på dem og sa til dem: Ta imot Den Hellige Ånd! [23]Dersom dere forlater noen deres synder, da er de forlatt. Dersom dere fastholder dem for noen, da er de fastholdt.»

V. 21. Da disiplene var blitt visse på at det var deres levende Herre som hadde åpenbart seg for dem, gjentar Jesus fredshilsenen sin. Men nå måtte den få en helt ny betydning for dem. Nå var det den oppstandne som uttalte den som sitt ønske om velsignelse over dem – og det, som ordene like etter viser, med tanke på deres framtidige kall i verden som hans sendebud.

Tidligere hadde han ved forskjellige anledninger sagt til eller om apostlene at de skulle være hans utsendinger i verden (jf. 4,38; 13,16; 17,18). Nå sier han det til alle disiplene som er til stede.

Hovedvekten ligger på det betonte «også jeg», som står overfor det like betonte «Faderen». Meningen er at disiplene skal føre videre det verket som Faderen hadde sendt Jesus til verden for å fullføre.

Det sier seg likevel selv at det oppdraget Jesus her gir disiplene som er til stede, ikke bare gjelder dem, men hele Jesu menighet gjennom alle tider, slik den var representert ved denne disippelflokken. Alle som tror på Jesus, skal være hans vitner i verden, selv om ikke alle skal være det på samme måte. Til offentlig forkynnelse er bare de kalt som han selv utruster med fullmakt og gave til det.

Men fordi apostlene i særlig forstand var utvalgt og bestemt til å være hans vitner i verden, gjelder ordet her selvsagt dem i første rekke, men på ingen måte bare dem.

Presensformen «jeg sender» er såkalt tidløs presens og betegner altså ikke noe som skjer i dette øyeblikket. Det ser vi tydelig nok av at disiplene, som v. 26 viser, ennå «ble ganske rolig værende i sitt skjul» (Goebel). Og når det gjelder apostlene særskilt, vet vi jo at de først ble sendt ut etter himmelfarten og utgytelsen av Ånden (jf. Apg 1,8). Ved denne anledningen ga han dem altså bare oppdraget å være hans sendebud.

Men for å utføre dette oppdraget trenger disiplene framfor alt den Ånden som Jesus hadde talt så mye om i avskjedstalene sine. Ut fra dette må vi da også forstå det som fortelles i v. 22.

V. 22. Her heter det at Jesus, like etter at han hadde talt til dem om sendelsen deres, «åndet på dem og sa til dem: Ta imot Den Hellige Ånd!»

At Jesus åndet på dem, kan ikke forstås som en bare symbolsk handling, slik flere har ment. Det ser vi av det forklarende ordet som følger med handlingen: «Ta imot Den Hellige Ånd!» (eller, som det egentlig heter i grunnteksten: «Ta imot hellig ånd»). Vi har med andre ord å gjøre med en symbolsk handling som samtidig virkelig gir det den viser. I kraft av ordet Jesus uttalte, ble Ånden sikkert gitt i og med at pusten fra hans munn rørte ved disiplene.

På den andre siden er det likevel også klart at denne meddelelsen av Ånden ikke kan være den som Jesus i avskjedstalene hadde lovet dem som tror på ham. Den skulle først skje etter at han hadde gått hjem til Faderen (jf. v. 17, der Jesus uttrykkelig sier at han ennå ikke har fart opp til Faderen).

Vi må derfor anta at det her er tale om en helt foreløpig påvirkning av Ånden, en slags forsmak på den rikere og varige besittelsen av Ånden som skulle bli pinsens store gave. Men det var likevel en virkelig innånding av kraft fra Gud. Den var da vesentlig et pant på den utrustningen med Ånden som sto for døren, og den skulle gjøre disiplene visse på at nå sto det bare én ting igjen før hans løfte om at Ånden skulle komme, kunne bli oppfylt: at han for opp til Faderen.

Samtidig antyder det han her gjør og sier, at også hans legemlighet nå er gjennomtrengt av Ånden, og at han fra nå av kan la denne Ånden strømme fra sin person ut til alle som ved troen på ham har den rette mottakeligheten.

Uvilkårlig minnes vi her evangelistens ord i 7,39, at Ånden i Jesu kjøds dager ennå ikke var kommet til disippelkretsen, men først kunne og skulle komme etter at Jesus var blitt herliggjort. I samsvar med dette ordet lar Jesus i vårt vers disiplene vite at Ånden nå, etter hans oppstandelse, er til stede og rede til å bli gitt dem fra ham, den herliggjorte, så snart han selv har tatt sete ved Faderens høyre hånd.

Det sier seg selv at Jesu handling og ord i vårt vers henger nøye sammen med det han i v. 21 hadde sagt om disiplene som hans sendebud. Bare med Åndens hjelp vil de kunne fylle sitt kall til å vitne for verden. Ved det de nettopp hadde opplevd, har han villet gjøre dem visse på at de også skal få denne hjelpen som de trenger til sin framtidige gjerning, når tiden er inne. Det stemmer med dette at han i v. 23 føyer til et ord som direkte gjelder disiplenes framtidige virksomhet i Åndens kraft og under Åndens ledelse.

V. 23. Det er tydeligvis forutsatt at disiplene allerede vet at Jesu menighet har som oppgave å vitne for verden om ham som den frelseren Gud har gitt, og da særlig også om den gaven Jesus har vunnet for verden ved sin lidelse og død: syndenes forlatelse.

Men det Jesus her lover dem, er at Gud selv vil virke gjennom dem overfor den verden som vitnesbyrdet deres retter seg til. Det gjelder så sant de som Jesu utsendinger lar seg drive og lede av den Ånden de har fått av ham, og altså alltid holder fast ved at Gud i sitt ord har knyttet tilgivelsen av syndeskylden til den botferdige troen som et ufravikelig vilkår.

Møter de da noen som er villige til å oppfylle dette vilkåret, skal de vite: Når de tilsier en slik person syndenes forlatelse, er det ikke et

tomt menneskeord uten virkning. Det er Guds eget virksomme ord, altså guddommelig sannhet og virkelighet, fordi det bare uttaler det som allerede har skjedd i Guds hjerte.

At disiplene «forlater» syndene, kan nemlig bare bety at de bruker på den enkelte det Guds ord sier om syndenes forlatelse, som Jesus har vunnet. For i egentlig forstand er det jo bare Gud, han som synden er gjort mot, som kan tilgi den.

Men som nevnt knytter Guds ord syndenes forlatelse til troen som et uomgjengelig vilkår. Dermed har det samtidig utelukket alle som ikke tror, fra dette grunnleggende frelsesgodet.

Når disiplene i vitnesbyrdet sitt også holder fram denne siden av læren i Guds ord og derfor nekter å forlate noen deres synder, kan de sies å fastholde syndene for dem. Men også i det tilfellet skal de vite at de handler på Guds vegne og bare uttaler en dom som han selv i og med det samme har felt (jf. min fortolkning av Matt 9,6, der Jesus sier om seg selv at han som Menneskesønnen har makt på jorden til å forlate synder).

Spør vi så hvordan disiplene mer bestemt utøver denne dobbelte virksomheten, er det ut fra hele sammenhengen først og fremst klart at det ikke kan dreie seg om en særskilt fullmakt disiplene skulle ha fått til å gi eller nekte absolusjon til menighetsmedlemmer som har syndet – som om vi i vårt vers skulle ha et skriftgrunnlag for kirkens absolusjonspraksis. Her er det jo slett ikke tale om hvordan disiplene forholder seg til meddisipler, men om at de blir sendt ut til verden med vitnesbyrd om Jesus og frelsen i ham.

Dette vitnesbyrdet bæres i første rekke fram av dem som er kalt til å forkynne evangeliet offentlig som menighetens representanter. Forkynnelsen retter seg til dem som ennå ikke kjenner evangeliet, eller som har hørt det, men ennå ikke har tatt imot det i tro. Men ettersom det er alle troendes plikt å vitne om Jesus, må vi her også ta med den personlige samtalen med den enkelte, som kan finne sted i det jevne dagliglivet.

Ofte har det vært sagt at denne virksomheten disiplene utøver, skjer gjennom forkynnelsen av Ordet og forvaltningen av sakramentene. Men det må kalles uriktig, særlig fordi nattverden jo bare er bestemt for dem som allerede er Jesu disipler.

Derimot må vi selvsagt ta med dåpen, som bærer Guds nåde som forlater synder. Den hører jo organisk og uoppløselig sammen med forkynnelsen av evangeliet. På den ene siden blir evangelieforkynnelsen sammenfattet i dåpen (jf. om dette min fortolkning av Rom 6,4).[6] På den andre siden blir den troen evangeliet har virket, mer bestemt og relativt fullendt nettopp ved at en tar imot dåpen (jf. min fortolkning av 1 Pet 1,23).

> «[24]Men en av de tolv, Tomas, det er tvilling, var ikke sammen med dem da Jesus kom. [25]De andre disiplene sa da til ham: Vi har sett Herren! Men han sa til dem: Dersom jeg ikke får se naglemerket i hendene hans og stikke fingeren min i naglegapet og legge hånden min i hans side, vil jeg ikke tro!»

Først her får vi vite at Tomas ikke var til stede da disiplene var samlet, slik det er fortalt i versene foran. Men det sies ikke noe om hvorfor han var borte. Det nevnes åpenbart bare som utgangspunkt for beretningen om hvordan han stilte seg til de andre disiplenes vitnesbyrd om at de hadde sett Herren (v. 25). Det er nok også derfor evangelisten her uttrykkelig framhever at han var «en av de tolv», og at han, som i 11,16, oversetter navnet hans med «tvilling».

At Tomas hørte til apostelkretsen, måtte evangeliets lesere allerede kjenne til fra den synoptiske overleveringen, og vår evangelist hadde jo selv gjort det tydelig nok i 11,16 og 14,5.

Med tillegget «en av de tolv» har Johannes sikkert villet si noe lignende som da han ga den samme opplysningen om forræderen i 6,71. Han viser hvor lite Tomas' hardnakkede vantro stemte med at han var en av den lille kretsen som Jesus selv hadde utvalgt til å stå ham særlig nær, og som flere ganger hadde hørt ham forutsi at han skulle stå opp fra de døde. Vantroen hans rettet seg jo mot de andre disiplenes glade vitnesbyrd om det de hadde opplevd, et vitnesbyrd båret av sikker overbevisning.

På lignende måte har det sikkert også særlig betydning at evangelisten her igjen oversetter navnet Tomas med «tvilling». Uten tvil har han villet peke på at Tomas, enda han var en av de tolv, ikke ville nøye seg med meddisiplenes vitnesbyrd fordi han var tilbøyelig til å gi tvil og vantro rom i hjertet (jf. utlegningen av 11,16).

[6]Trykket har «Rom 6,14»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Tomas' svar (v. 25b) røper en klar uvilje mot å tro det de andre disiplene samstemmig har vitnet. Det ser også ut til å forutsette at de har fortalt ham at de hadde sett Jesu sårede hender og hans gjennomborede side. Men alt dette er ikke nok for ham; han ser åpenbart på dem som «ofre for et sansebedrag» (Zahn).

Han krever bevis av det mest håndgripelige slaget. Det de andre forsikrer at de har sett, krever han nok også å få se med egne øyne. Men i tillegg vil han kunne overbevise seg om at det stemmer, ved å undersøke det nøye. Og får han ikke slike bevis, kommer han slett ikke til å tro («vil» er her bare framtidsform).

Tomas har sikkert ikke selv tenkt seg at dette kravet skulle bli oppfylt. Han setter det bare fram for å vise de andre så sterkt som mulig at han bestemt ikke tror vitnesbyrdet deres. Og i denne sinnstilstanden ble han, som vi ser av v. 26 ff., hele uken igjennom – helt til disiplene igjen var samlet åtte dager etter den første gangen, og han selv var til stede.

2 d. Jesus åpenbarer seg for annen gang i disippelkretsen, særlig av hensyn til Tomas (20,26–29)

> «[26]Åtte dager deretter var disiplene hans igjen inne, og Tomas var med dem. Da kom Jesus mens dørene var lukket. Han sto midt iblant dem og sa: Fred være med dere! [27]Deretter sier han til Tomas: Rekk fingeren din hit, og se hendene mine. Og rekk hånden din hit, legg den i min side, og vær ikke vantro, men troende! [28]Tomas svarte og sa til ham: Min Herre og min Gud! [29]Jesus sier til ham: Fordi du har sett meg, tror du. Salige er de som ikke ser, og likevel tror.»

V. 26–27. Det sies her at disiplene «igjen var inne» på den åttende dagen etter den samlingen som er omtalt foran (altså en søndag). Det kan vel bare bety at de var samlet i det samme huset eller det samme rommet som første gang. Da må også den nye åpenbaringen av Jesus, som den forrige, ha funnet sted i Jerusalem.

Enkelte fortolkere har villet legge denne samlingen til Galilea, men det virker i alle fall mindre nærliggende. De viser særlig til den synoptiske overleveringen: Allerede før sin død hadde Jesus nevnt Galilea som stedet der han ville møte apostlene etter oppstandelsen (Matt 26,32; Mark 14,28), og på selve oppstandelsesdagen hadde han

også gjennom kvinnene (Maria Magdalena) pålagt dem å vende tilbake dit (Matt 28,10; jf. også engelens ord til kvinnene i Matt 28,7 og Mark 16,7).

Ved første øyekast kan dette argumentet se tungtveiende ut, men det er det likevel ikke. For det første måtte jo apostlene være blitt overbevist om at Jesus virkelig var oppstanden, før de kunne tenke på å dra tilbake til Galilea. Og det kunne sikkert ikke falle dem inn å avbryte oppholdet i Jerusalem før påskefesten var over.

Når de så ble i den hellige byen helt til den åttende dagen etter Jesu oppstandelse, kan grunnen, som Godet mener, godt ha vært hensynet til Tomas' åndelige tilstand: «Er det ikke tillatt å anta at det som holdt dem tilbake, var frykten for å forlate Tomas og miste ham, hvis de lot ham bli igjen i denne sinnsstemningen?»

Ellers er situasjonen denne gangen vesentlig den samme som i v. 19. Det eneste nye er at det uttrykkelig blir sagt at Tomas var med denne gangen. Også nå sto Jesus plutselig midt iblant disiplene, selv om dørene var lukket, og hilste dem med fredshilsenen sin.

Men deretter (v. 27) vender Jesus seg særskilt til Tomas og oppfordrer ham til å gjøre den undersøkelsen han selv hadde krevd som vilkår for å tro. Jesus gjentar nesten ordrett Tomas' trassige ord, og det forutsetter at han i kraft av sin guddommelige viten kjente til det disippelen hadde sagt. I dette ligger det noe dypt beskjemmende for Tomas.

Til dette knytter Jesus så den refsende formaningen «vær ikke vantro, men troende!». Dermed griper han tilbake til Tomas' forsikring om at han aldri vil komme til å tro uten en slik undersøkelse.

Flere fortolkere mener likevel at det greske ordet som vår bibeloversettelse gjengir med «vær», heller bør gjengis med «bli» – en betydning ordet også kan ha. De hevder at Tomas med sin tvil bare var i ferd med å bli vantro, men ennå ikke var det. Men mot denne oppfatningen taler v. 25 avgjørende: Der hadde Tomas vist ikke bare at han ennå ikke trodde, men rett og slett at han var fast bestemt på å forbli vantro selv overfor meldingene fra de mest pålitelige øyenvitnene.

Som nevnt i min fortolkning av Matt 5,45, forekommer det greske ordet ofte i betydningen «å vise seg som» eller «å forholde seg som det eller det». Slik står det sikkert også på vårt sted, så det riktigste ville være å oversette: «vis deg (eller: forhold deg) ikke som vantro, men

som troende». Det å vise seg som noe innebærer da at en også er det en viser seg som. Selvsagt viser både «vantro» og «troende» til Jesu oppstandelse, for det var jo den Tomas i v. 25 hadde sagt at han ikke ville tro.

Men i Jesu ord her er det samtidig tenkt på det å være vantro eller troende overfor ham selv som den frelsesformidleren Gud har gitt. Etter at Jesus er oppstanden, er nemlig vantro overfor hans oppstandelse vantro overfor ham selv.

Tomas hadde jo allerede trodd på Jesus med personlig tillit til ham som frelser. Men en slik tillit til Jesu person kan ikke bestå sammen med en vantro fornektelse av hans oppstandelse, ettersom ingen kan grunne sitt håp om frelse for tid og evighet på en som er død og er blitt i døden.

Bare ved å bli viss på Jesu oppstandelse kunne Tomas fortsette å tro på Jesus som sin frelser. Og bare ved å bli en tro på Jesus som den som er stått opp fra de døde, kunne troen hans i full betydning bli tro på Jesus.

V. 28. Jesu åpenbaring, der han i kjærlighet kom Tomas i møte, og ordet hans, som vitnet om guddommelig allvitenhet – alt dette virker til sammen med uimotståelig makt på Tomas' sinn, som tross alt hele tiden var oppriktig og hengitt til Jesus. Han kjenner igjen sin Herre, og vantroens mørke er med ett drevet bort. Han gjør ikke bruk av den tillatelsen Jesus ga ham, og som sikkert har bøyd ham dypt, men erkjenner seg overvunnet. Den nyvakte troen hans bryter ut i den store bekjennelsen: «Min Herre og min Gud!»

Flere har ment at Tomas virkelig undersøkte Jesu legeme med hendene sine. Men under disse omstendighetene er det ikke bare utenkelig i seg selv. Det er også direkte utelukket, både ved at evangelisten lar utropet hans følge umiddelbart som svar på Jesu ord, og ved at Jesus i v. 29 sier at troen hans er virket bare ved at han har «sett» ham.

Men like klart er det at Tomas' ord her ikke kan forstås som et alminnelig utrop av forbauselse eller som en plutselig lovprisning av Gud for det store underet. Det heter jo uttrykkelig at han rettet utropet sitt til Jesus («sa til ham»). Det er altså Jesus han bekjenner som «sin Herre og sin Gud», så meningen åpenbart kan gjengis med:

«Du er min Herre» osv. Men utropsformen viser langt sterkere enn et jevnt utsagn med «du er» hvor grepet han er av det han har opplevd.

Overveldet av det mektige inntrykket han har fått av den oppstandnes guddommelige storhet, griper han først til det «min Herre» som han allerede var vant til fra før. Det uttrykker at han bøyer seg for ham i ubetinget lydighet. Men med det kan han ikke nøye seg; det strekker ikke til for det han har opplevd.

Så stiger han opp til det høyeste uttrykket som kan tenkes: «og min Gud». Jesus er uendelig mye mer for ham enn et menneske han skylder lydighet. Han har vist seg for ham som Gud – som hans Gud, som i uendelig nedlatende kjærlighet og utrettelig trofasthet har gått etter sin nesten frafalne disippel på hans villfarne veier, og som med den inderligste barmhjertighet har tatt ham opp igjen i sitt samfunn og tilgitt ham hans store synd.

Men et slikt uttrykk ville Tomas, israelitten, sikkert ikke ha våget å bruke hvis ikke det han opplevde i dette øyeblikket, hadde kalt fram i ham minnet om de store erfaringene han tidligere hadde gjort i samlivet med Jesus – og da særlig de store vitnesbyrdene om seg selv som han hadde hørt fra Jesu egen munn (jf. Goebel og Zahn).

V. 29. Tomas' bekjennelse er etter innholdet uten sidestykke i disiplenes liv til nå. Jesus tar imot den og godkjenner den dermed som et vitnesbyrd om at Tomas nå er nådd fram til den rette og fulle troen på hans person.

Og evangelisten ser helt tydelig i denne bekjennelsen et vitnesbyrd om hvordan Jesu selvåpenbaring for disiplene – fullendt i og gjennom oppstandelsen – har ført dem fram til den samme erkjennelsen av Jesu person som han selv hadde gitt uttrykk for i prologens første ord: erkjennelsen av Jesu guddommelige vesen (jf. B. Weiss). Vi kan riktignok ikke anta at Tomas allerede hadde den klarheten over forholdet mellom Jesu guddommelige person og Faderen som evangelisten hadde da han skrev disse ordene.

Vår bibeloversettelse har «tror du», men grunnteksten har en verbform som egentlig betyr «du er kommet til tro og tror nå». Men det blir vesentlig det samme, nemlig et uttrykk for at Jesus anerkjenner den troen som Tomas uttalte i bekjennelsen sin.

Samtidig med denne anerkjennelsen inneholder Jesu ord her («Fordi du har sett meg, tror du») åpenbart en viss bebreidelse. Etter

alt Tomas hadde opplevd i sin omgang med Jesus gjennom flere år, og etter de andre disiplenes enstemmige vitnesbyrd om at de hadde sett Herren, burde han ikke ha trengt en legemlig åpenbaring av ham for å tro på hans oppstandelse.

Riktignok tror han nå, men først etter at han har sett, og bare fordi han har sett. Det er dette Jesus her i mild form bebreider ham, for slik å fordype troen hans og føre den fram til å bli av rette slag også i hans eget indre.

Mot denne oppfatningen, at Jesu ord her inneholder en irettesettelse, har det til dels vært innvendt at irettesettelsen like mye måtte ramme de andre disiplene, som jo også først kom til tro på Jesu oppstandelse etter at de hadde sett ham. Men som Goebel med rette bemerker, kan bebreidelsen ikke sies å ramme de andre like tungt som Tomas. De hadde jo ikke som han vist en fast og bestemt vantro, men bare vært trege til å tro budskapet fra englene, som de hadde fått gjennom kvinnene (jf. Luk 24,25).

Når det gjelder apostlene særskilt, måtte de riktignok ha sett ham oppstanden for å kunne være vitner om Jesu oppstandelse. Men også de burde ha trodd på oppstandelsen før de fikk se ham som den oppstandne, «slik at synet av ham for dem bare hadde vært en stadfestelse av deres tro, ikke midlet til å skape den» (Bugge).

At det virkelig ligger en irettesettelse i dette ordet av Jesus til Tomas, blir ytterligere bekreftet av saligprisningen som Jesus setter opp mot det i andre halvdel av verset. Med den holder han positivt fram hva som er troens rette art: «Salige er de som ikke ser, og likevel tror» (eller, mer nøyaktig etter grunnteksten: «de som ikke har sett og likevel har trodd»).

Det sier seg selv at denne saligprisningen ikke gjelder de andre disiplene i motsetning til Tomas, for også de kom jo, som nevnt, først til tro på Jesu oppstandelse etter at de hadde sett ham. Johannes er her muligens ikke tatt med som et unntak. I alle fall må vi hovedsakelig tenke på de troende i framtiden, som kommer til tro på Jesus bare ved øyenvitnenes ord, uten selv å få se den oppstandne.

Riktignok er det i grunnteksten brukt fortidsform («de som ikke har sett» osv.). Men det kommer av at Jesus med saligprisningen sin ser fram til den tiden da han har forlatt denne verden med sitt synlige nærvær og ikke lenger lar seg se før ved sin endelige gjenkomst.

I den tiden blir det den store regelen at troen på ham som den oppstandne ikke er grunnet på det en selv har sett med sansene, men bare på øyenvitnenes ord (jf. 1 Pet 1,8). Paulus står her fram som et unntak (jf. 1 Kor 9,1; 15,8).[7]

Til denne troen har Jesus også med dette ordet villet oppdra sine første disipler. De måtte riktignok ha sett ham oppstanden for å kunne bære det grunnleggende vitnesbyrdet om ham fram i verden. Men i tiden som fulgte, måtte også de selv leve i den samme troen, og det «helt inn i døden, under en hel verdens dødelige hat, mot alt øyensyn og alle anfektelser» (Goebel, som her svært treffende viser til Jesu ord i Luk 17,22 til sammenligning).

Ellers skal vi bare bemerke at Jesus i vårt vers selvsagt ikke mener at Tomas (og de andre disiplene som var til stede) ikke også skulle prises salig. Han var jo (som de andre) nå blitt en troende. Når Jesus har nevnt den regelen som også Tomas burde ha bøyd seg under, kan det altså bare ha vært til advarsel for ham, og samtidig for å vise ham hvilken fare en er i når en, som han, krever å få se før en vil tro (jf. Meyer).

Evangeliets sluttord (20,30–31)

> «[30]Også mange andre tegn gjorde Jesus for disiplenes øyne, tegn som det ikke er skrevet om i denne boken. [31]Men disse er skrevet for at dere skal tro at Jesus er Messias, Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn.»

Jesu siste ord til Tomas (v. 29) pekte på en betydningsfull måte fram mot tiden som skulle komme, da menigheten hans hovedsakelig skal bestå av slike som er kommet til tro uten å ha sett. Med dette ordet avslutter evangelisten beretningen om den oppstandnes andre åpenbaring i disippelkretsen. Etter det føyer han bare til det vi leser i våre to vers. Her ser han først tilbake på hele Jesu liv (v. 30), og så forteller han hvilken hensikt han har med det han har fortalt om det (v. 31).

Riktignok har det ofte vært ment at «tegn» her bare skulle forstås om åpenbaringer av den oppstandne, og at vi altså i våre vers skulle ha avslutningen på kap. 20. Men mot denne oppfatningen taler blant annet helt avgjørende at Jesus, både etter våre evangelier og etter

[7] Trykket har «1 Kor 15,9»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

1 Kor 15, bare åpenbarte seg som den oppstandne noen få ganger. Dessuten har evangelisten med uttrykket «i denne boken» åpenbart innholdet i hele skriftet sitt for øye, og ikke bare kap. 20.

Med de «mange andre tegn» som Jesus «også» har gjort (det vil si i tillegg til åpenbaringene som er fortalt i kap. 20), men som ikke er skrevet ned i vårt evangelium, må vi altså tenke på de undrene han gjorde under sitt liv på jorden. De kalles «tegn» fordi han gjennom dem åpenbarte sin herlighet (jf. utlegningen av 2,11).

Og når det så heter at han gjorde disse tegnene «for disiplenes øyne» – noe som selvsagt ikke utelukker at også mange andre så dem – er det vel en antydning om at Johannes, som jo selv hørte til disippelkretsen hans, kunne ha fortalt om dem også hvis han hadde villet.

Johannes har altså ikke villet gi noen fullstendig eller uttømmende beretning om de mange undrene Jesus hadde gjort. Han har gjort et utvalg av dem og har da selvsagt valgt slike som han fant særlig egnet for sitt formål.

Hva dette formålet var, sier han så i v. 31 – og det er nettopp hovedsaken i evangeliets sluttord. Når evangelisten skal angi hva som er hovedinnholdet i skriftet hans, nevner han bare Jesu tegn og ikke talene hans. Det viser at han har sett på tegnene som de mest slående åpenbaringene av den guddommelige kraften som i Jesus er trådt inn i verden for å frelse den. Han har altså tillagt dem en uerstattelig verdi for alle som betrakter dem i lyset av Jesu ord (jf. Zahn).

Jesus hadde jo også selv svært ofte vist nettopp til dem som Guds vitnesbyrd om hvem han var. Ja, med B. Weiss kan vi til en viss grad si at «Jesu vitnesbyrd om seg selv så å si bare er en kommentar til dem».

Evangelisten har altså skrevet ned de undrene han forteller om i skriftet sitt, for at leserne hans – som han her igjen henvender seg direkte til («dere»; jf. 19,35), og som ikke hadde «sett» – skal bli styrket og befestet i troen på Jesus som Messias, Guds Sønn, så de ved troen kan ha livet i hans navn (jf. om betydningen av ordet «tro» her innledningen, s. 18, sp. 2).

Når evangelisten angir hva troen har som innhold, blir han som vi ser ikke stående ved å kalle ham «Messias», den lovede frelsesformidleren for Israel og dermed for hele menneskeslekten. Han forklarer uttrykkelig denne betegnelsen ved å føye til «Guds Sønn». Dette uttrykket er selvsagt her, som ellers hos Johannes, ment om ham

som Guds evige Sønn, av samme vesen som Faderen (jf. utlegningen av 1,14).

Etter apostelen Johannes' lære er Jesus Messias nettopp fordi Guds evige Sønn er blitt menneske i ham (jf. min fortolkning av 1 Joh 1,3), og det for å bringe verden den frelsende åpenbaringen av Gud.

Hvilken betydning det har for leserne å bli styrket i troen på Jesus som Messias og Guds Sønn, sies så i den siste setningen: Ved denne troen blir «livet» vunnet og bevart.

Livet er det høyeste frelsesgodet, og det kan bare fås fra ham, for livet er åpenbart i verden bare i ham (jf. 1,4). Eller, som det uttrykkes her: Den troende har det «i hans navn», det vil si i ham selv. For ved sitt vitnesbyrd om seg selv i ord og gjerning har han gitt seg sitt navn overfor og blant dem som tror på ham: nettopp navnet Messias, Guds Sønn (jf. om denne bruken av ordet «navn» min fortolkning av Matt 6,9 og utlegningen av Joh 1,12; 17,6).

Anhanget (kap. 21)

Anhanget (kap. 21)

Som allerede nevnt i innledningen (s. 34, sp. 1), går det ganske umiskjennelig fram av de to siste versene i kap. 20 at evangelisten anser seg ferdig med framstillingen av Jesu liv med det han har fortalt i 20,26–29. Der sier han nemlig hva han vil med skriftet sitt. Kap. 21 må altså i alle tilfeller forstås som et anheng, et senere tillegg til det egentlige evangeliet. Samme sted ble det sagt at anhanget mest sannsynlig ikke er skrevet av evangelisten selv, men uten at det ble sagt noe om hvorfor.

Her skal vi derfor så kort som mulig gjøre rede for hva som gjør det mest sannsynlig at dette avsnittet stammer fra en annens hånd. Det er særlig tre iakttakelser som må nevnes. For det første: At Sebedeus, far til Jakob og Johannes, blir nevnt ved navn, synes ikke å stemme med at evangelisten ellers overalt i skriftet sitt unnlater å nevne seg selv ved navn, og at han heller ikke i 19,35 nevner sin mor Salome ved navn.

For det andre: Johannes blir i v. 20 omstendelig betegnet, ikke bare som den disippelen Jesus elsket, men også som den disippelen som ifølge 13,23–25 lå opp til Jesu bryst ved avskjedsmåltidet og spurte ham om forræderen. Det synes å utelukke at Johannes selv forteller her, for det synes ikke å kunne forenes naturlig med den tilbakeholdenheten som ellers preger omtalen av denne disippelen i evangeliet. Og som det med rette er blitt sagt, får en generelt inntrykk av at det ikke er evangelisten som her gjentar det han hadde skrevet i 13,23 ff.

For det tredje: De to siste versene i kap. 21 (v. 24 f.) kan vanskelig forstås annerledes enn at de stammer fra en fremmed hånd. Det

innrømmer til og med de fleste av de fortolkerne som ellers regner Johannes som forfatter av anhanget.

Men er dette riktig, må en sikkert gi de bibelforskerne rett som ser tillegget i disse versene som et vitnesbyrd om at hele kapitlet stammer fra den samme hånden som disse versene selv. Det gjelder så mye mer som v. 24 ikke med et ord antyder at det er en annen som tar ordet enn den som har skrevet det vi leser i v. 1–23.

Flere fortolkere har ellers ment at det i v. 20–23 er forutsatt at Johannes allerede var død da anhanget ble skrevet, slik at enhver tanke på ham som forfatter av kap. 21 er utelukket. Men den antakelsen lar seg slett ikke bevise, så vi ser helt bort fra den her (jf. utlegningen av v. 23).

På den annen side kan det ikke nektes at anhanget språklig sett ligner det egentlige evangeliet overordentlig mye. Hvis forfatteren av det virkelig er en annen enn evangelisten, har vi derfor uten tvil rett til å anta at han har stått i et særlig nært forhold til evangelisten som hans disippel, og at han her bare har gjengitt det han hadde hørt fra Johannes' egen munn.

Som vi ser, regner han seg i v. 24 sammen med andre som også må ha stått Johannes nær («vi»). På deres og sine egne vegne uttaler han sin visshet om at Johannes' vitnesbyrd er historisk sant. Enten kan en tenke seg at disse «vi» i alle fall delvis selv har vært øyenvitner til Jesu virksomhet, eller en kan anta at de har hatt anledning til å holde Johannes' vitnesbyrd om Jesus sammen med det andre øyenvitner hadde fortalt.

Spør vi når anhanget er blitt føyd til evangeliet, må svaret være: i alle fall før evangeliet fant veien fra den opprinnelige mottakerkretsen ut til andre menigheter. Ellers kunne en ikke forklare at vi finner det knyttet til evangeliet i alle håndskrifter og gamle oversettelser som er bevart fullstendig for oss.

Dette tillegget forteller om den oppstandnes tredje åpenbaring for disiplene sine (v. 14). Det synes mest naturlig å dele tillegget i tre: 1) v. 1–14, den underfulle fiskefangsten og det underfulle måltidet; 2) v. 15–23, samtalen mellom Jesus og Peter, som stadfester ham i stillingen som menighetens leder og forutsier hvordan det skal gå ham og Johannes i livet framover; 3) v. 24–25, anhangets sluttord.

1. Den underfulle fiskefangsten og det underfulle måltidet (21,1–14)

«[1]Siden åpenbarte Jesus seg igjen for disiplene ved Tiberias-sjøen, og han åpenbarte seg da på denne måten: [2]Simon Peter, Tomas, som ble kalt tvilling, Natanael fra Kana i Galilea, og Sebedeus-sønnene og to andre av disiplene hans var sammen. [3]Simon Peter sa til de andre: Jeg går av sted for å fiske! De sier til ham: Vi går også med deg! De gikk av sted og steg i båten. Men den natten fikk de ingenting. [4]Da det alt led mot morgen, sto Jesus på stranden. Men disiplene visste ikke at det var Jesus. [5]Jesus sier da til dem: Barn, dere har vel ikke noe å spise til brødet? De svarte ham: Nei. [6]Han sa til dem: Kast garnet på høyre side av båten, så får dere fisk! De kastet det da ut, og nå maktet de ikke å trekke det opp, så mye fisk var det. [7]Den disippelen som Jesus elsket, sier da til Peter: Det er Herren! Da Simon Peter hørte at det var Herren, bandt han kappen om seg – for han var naken – og kastet seg i sjøen. [8]Men de andre disiplene kom etter i båten. De var ikke langt fra land, bare omkring to hundre alen, og de slepte garnet med fiskene etter seg.»

V. 1–3. Med uttrykket «siden» («en tid etter») knytter anhangets forfatter det han nå skal fortelle, løsere til det som ifølge kap. 20 hadde hendt på selve oppstandelsesdagen og søndagen etter. Ordene «igjen for disiplene» viser likevel at han med «siden» nærmere bestemt tenker på det som er fortalt i 20,19–29. Som stedet for den nye åpenbaringen nevnes strandkanten ved «Tiberias-sjøen» (jf. utlegningen av 6,1 om dette uttrykket).

V. 1a er et mer generelt utsagn, som en overskrift. Fra det leder så v. 1b over til den detaljerte skildringen av den nye åpenbaringen. Først får vi vite (v. 2) at sju av Jesu disipler denne gangen var sammen ved sjøen, kanskje i Kapernaum, der i alle fall noen av dem hadde hjemmet sitt. Om alle sju hørte til apostelkretsen, kan ikke avgjøres sikkert, for to av dem nevnes ikke ved navn. Men vi kan nok anta at Natanael er den samme som apostelen Bartolomeus (jf. utlegningen av 1,45).

At Tomas' navn også her, som i 11,16 og 20,24, blir oversatt med «tvilling», enda han ikke spiller noen særlig rolle i det som følger, kan også tyde på at det ikke er evangelisten som fører ordet her. Det samme gjelder kanskje også opplysningen om at Natanael var fra

«Kana i Galilea» (jf. utlegningen av 2,1). Uttrykket «Sebedeus-sønnene» (det vil si Jakob og Johannes) forutsettes kjent for leserne fra de synoptiske evangeliene (jf. Mark 10,35 m.fl.).

Som vi ser, har disiplene altså vendt tilbake fra Jerusalem til Galilea etter Jesu befaling, og der ventet de åpenbart på å få se ham og tale med ham igjen. I denne ventetiden sier Peter (v. 3) en kveld til de seks andre at han vil dra ut og fiske, og da ble de med ham. «Men den natten fikk de ingenting», føyer fortelleren til, åpenbart som innledning til det han så vil fortelle om den underfulle fiskefangsten.

V. 4–8. I grålysningen ser disiplene en skikkelse som «sto» på stranden (jf. 20,19.26). Det var Jesus, men de kjente ham ikke igjen (jf. utlegningen av 20,14). Denne mannen, som de trodde var en fremmed, stiller dem i deltakende tone spørsmålet i v. 5. I grunnteksten er det her brukt et annet ord for «barn» enn i 13,33, og denne tiltalen trengte ikke å virke påfallende i munnen på en fremmed. De har vel oppfattet den som en vennlig betegnelse på dem som jevne arbeidsfolk, omtrent som vårt «godtfolk».

Videre skal vi merke oss at spørsmålet i grunnteksten er formet slik at den som spør, regner med å få nei til svar («dere har vel ikke …?»). For «fisk» er det brukt et ord som egentlig betyr «tilmat», det vil si noe som ble spist til brødet, som var det viktigste næringsmiddelet. Men i denne situasjonen var det selvsagt ment om fisk, og derfor er det med god grunn oversatt slik her.[1]

Med dette spørsmålet vil Jesus åpenbart få disiplene til å si med egen munn at de ikke har fått noe ut av strevet sitt, og samtidig forberede oppfordringen i v. 6 om å gjøre et nytt forsøk slik han viser dem.

Trolig har de hittil hatt garnet ute på venstre side av båten. Når den fremmede nå råder dem til å kaste det ut på den andre siden, gjør de som han sier, vel fordi de mener at de like gjerne kan prøve og se hvordan det går. Resultatet var overraskende: Fangsten var så rik at de nå ikke maktet å dra garnet opp til vannflaten.

Når det så heter i v. 7 at yndlingsdisippelen «da» sier til Peter: «Det er Herren!», vil forfatteren med dette «da» tydelig vise at det var den underfullt rike fangsten som gjorde at denne disippelen var den første som kjente Jesus igjen. Han kunne ikke annet enn se et virkelig under

[1] NB har «dere har vel ikke noe å spise til brødet?».

i det som hadde skjedd, og straks var han klar over at det var Herren selv som hadde gjort det, den Herre han hang ved og var åpen for i sjelens innerste. Kanskje har også minnet om en lignende opplevelse tidligere (Luk 5,1–11) virket med.

Da han hvisker dette til Peter, viser Peter seg også her som den varmblodige handlingens mann. Øyeblikkelig «bandt han kjortelen om seg og kastet seg i sjøen»[2] for å nå stranden og komme bort til Herren så fort som mulig, enten han svømte eller vadet.

Vi skal imidlertid merke oss at det greske ordet for «kjortel» her er et annet enn det som ellers er gjengitt slik i vår bibeloversettelse (jf. min fortolkning av Matt 5,40). Det betegner et plagg som ble båret utenpå et annet, og etter sammenhengen er det her åpenbart tenkt på en slags arbeidsbluse av lerret som ble båret utenpå skjorten, eller kjortelen i den vanlige betydningen av ordet. Dette plagget hadde Peter tatt av under arbeidet, mens han selvsagt hadde beholdt skjorten på.

Nå bandt han det om seg, fordi han syntes det stred mot sømmeligheten å vise seg for Herren «naken», det vil si bare med skjorten på, uten et ytterplagg (det greske ordet for «naken» blir svært ofte brukt slik). Som det sies i v. 8, ble de andre disiplene i båten og rodde den til land med garnet slepende etter. På den måten kunne de nå fram uten å tape særlig tid, for de var ikke langt fra land, bare «omkring to hundre alen», det vil si om lag hundre meter.

> «[9]Da de var steget på land, så de en kullild der, som det lå fisk på, og brød. [10]Jesus sier til dem: Kom hit med noe av fisken dere nå fikk! [11]Simon Peter gikk da om bord og dro garnet på land. Det var fullt av stor fisk, et hundre og femtitre stykker. Men enda det var så mange, hadde ikke garnet revnet. [12]Jesus sier til dem: Kom og få dere morgenmat! Men ingen av disiplene våget å spørre ham: Hvem er du? For de visste at det var Herren. [13]Jesus kommer og tar brødet og gir dem, og likeså fisken. [14]Dette var tredje gang Jesus åpenbarte seg for disiplene etter at han var reist opp fra de døde.»

V. 9–11. Det synes selvsagt at det ikke var tilfeldig at det var tent en kullild med fisk på, og at det lå brød der, men at Herren selv hadde skaffet dette til veie. Forfatteren gir riktignok ingen som helst opplys-

[2]NB har «bandt han kappen om seg».

ning om det, men nøyer seg med å fortelle helt enkelt hva disiplene så da de var steget på land. Likevel kan det knapt være tvil om at han med dette har villet fortelle om et under Jesus hadde gjort.

Som det går fram av det som følger, ville Jesus gi disiplene mat. Når han i v. 10 ber dem komme med noe av fisken de nettopp hadde fått, kunne det se ut som om han ville legge noe av den rike fangsten til sitt eget lille forråd.

Men det kan sikkert ikke være meningen; hvorfor hadde han da overhodet skaffet sitt eget forråd til veie? Han kan nok ikke ha ment annet enn dette: Når disiplene dro garnet på land og tok opp fisken, skulle de rett få se hvor rik den fangsten var som han hadde latt dem få.

Også her er det Peter (v. 11) som går i spissen og leder arbeidet. Han går om bord i båten for å dra garnet på land, men de andre hjalp selvsagt til. Først nå fikk de fullt ut vite hvor overordentlig rik fangsten hadde vært: hundre og femtitre store fisker – de små ble altså tilsynelatende ikke telt. For å framheve det underfulle ved denne fangsten enda mer nevner forfatteren at garnet ikke revnet, enda det sikkert ikke var laget sterkt nok for en slik fangst.

V. 12–13. Først etter dette innbyr Jesus disiplene til å komme og holde måltid. Hittil hadde han ikke sagt et eneste ord til dem om seg selv. Han hadde ikke engang hilst dem med «Fred være med dere», og han hadde overhodet ikke sagt noe annet til dem enn det enhver velvillig fremmed mann like gjerne kunne ha sagt (jf. Zahn).

Det var noe eget ved måten han kom på denne gangen, noe annet enn ved de tidligere åpenbaringene. Derfor kunne disiplene nok føle seg oppfordret til å spørre ham om det ikke var han selv som var kommet til dem.

Men ingen av dem hadde mot til å spørre ham hvem han var – nettopp fordi de etter det de hadde opplevd, visste at det var Herren. Det var åpenbart den dype ærefrykten deres som bandt tungen deres, hvor gjerne de enn kunne ønske å få hans egen bekreftelse på det de likevel selv var forvisset om.

Så «kommer» Jesus bort til dem (v. 13) – han ser ut til å ha stått et stykke unna kullilden – og opptrer som verten deres som i tidligere dager: Han deler ut til dem av maten han hadde skaffet til veie. Mer forteller han ikke om dette måltidet. Han sier heller ikke om Jesus

selv spiste med, slik enkelte fortolkere har antatt, uten å kunne bevise at de har rett. Det får vi derfor la stå åpent.

V. 14. Som avslutning på fortellingen i v. 1–13 bemerker anhangets forfatter at denne åpenbaringen av den oppstandne var den tredje som disiplene fikk del i. Dermed er det forutsatt at det etter de to åpenbaringene som er omtalt i 20,19–29, ikke har funnet sted noen slik åpenbaring for en større krets av disipler, men også at det senere fulgte én eller flere lignende. Det er altså her sett bort fra åpenbaringer for enkeltpersoner, som for Maria Magdalena (20,11–17), for Peter (Luk 24,34; 1 Kor 15,5) eller for de to disiplene på veien til Emmaus (Luk 24,13 ff.).

Med v. 15 går fortellingen så direkte over til en samtale mellom Jesus og Peter, som fant sted etter at måltidet var slutt. Det blir altså ikke sagt noe om hva Jesus kan ha villet med åpenbaringen for de sju disiplene som det er fortalt om ovenfor. Forfatteren må uten tvil ha lagt stor vekt på den, siden han har fortalt så utførlig om den. Da må han sikkert også ha gått ut fra at Jesus selv la den samme vekten på det han gjorde denne gangen.

Flere har tenkt seg at denne fortellingen med sine mange detaljer bare skulle være ment som en innledning til den ganske korte beretningen om Jesu samtale med Peter. Men det kan neppe antas, særlig fordi forfatteren selv med den avsluttende bemerkningen i vårt vers uttrykkelig har skilt denne hendelsen fra det som følger, som en selvstendig åpenbaring av Jesus, den tredje for en krets av disipler.

Det ligger heller ikke nær å anta at den oppstandne personlig skulle ha grepet inn i disiplenes daglige, jordiske arbeid for å hjelpe dem i en forbigående timelig vanske, eller at forfatteren skulle ha sett betydningen av hendelsen i at Jesus også etter oppstandelsen har omsorg for vennenes jordiske behov. Vi tar sikkert ikke feil når vi mener at forfatteren tenkte seg at også Jesus har ment hele hendelsen som en symbolsk begivenhet, et bilde på et åndelig forhold, for å gi disiplene en viktig lærdom.

Riktignok inneholder ikke et eneste av Jesu ord denne gangen noen veiledning til å tyde hendelsens enkelte trekk billedlig. Det som kjennetegner måten han opptrer på her, er en påfallende ordknapphet. Alt han sier, gjelder bare de ytre handlingene som han selv

fikk disiplene til å gjøre med disse ordene: fangsten og måltidet som fulgte.

Men da de var kommet til klarhet over at det var Herren som hadde åpenbart seg for dem, måtte det likevel være klart for dem at han ville si dem noe særlig med den egenartede måten han opptrådte på her.

Det de nå opplevde, har uten tvil måttet minne dem om det ordet Jesus i sin tid hadde kalt fire av disiplene sine med, og av dem var minst tre med her: Peter, Jakob og Johannes.

Han kalte dem bort fra det jordiske yrket deres til et stadig samliv med ham, for at han gjennom dette samlivet kunne oppdra dem til den nye gjerningen som menneskefiskere (jf. Matt 4,19; Mark 1,17: «så vil jeg gjøre dere til menneskefiskere»; jf. også Luk 5,10, der Jesus etter den underfulle fangsten som ved en annen anledning falt i Peters lodd, setter den under det samme symbolske synspunktet; se nærmere om dette min fortolkning av Lukasevangeliet, s. 162 f.).

Disiplene har sikkert heller ikke glemt at Jesus også ellers hadde framstilt arbeidet med å samle en menighet for Guds rike ved evangeliets forkynnelse under bildet av en fiskefangst (jf. Matt 13,47 f.). Da kunne ingenting ligge nærmere for dem enn å se et løfte i den underfulle fangsten, som de hadde fått ved å lyde Jesu ord etter sitt eget forgjeves arbeid – et løfte for den virksomheten de snart skulle begynne som hans vitner i verden.

Det var et løfte om at de nok ikke ville kunne utrette noe uten Jesus når de utøvde vitnekallet sitt, men at de skal bli velsignet med rik fangst når de bare kaster garnet ut i tro på hans ord og i lydighet mot det, selv om det for deres øyne kan se nokså håpløst ut.

Men har de på denne måten måttet se et løfte for framtiden i den underfulle fangsten, så har de sikkert også sett et løfte i det underfulle måltidet som fulgte. Det var et løfte om de godene Jesus vil lønne de menneskefiskerne med som han har kalt, og som arbeider i troskap: Han vil selv sørge for det hans tjenere trenger for legemet, og når tjenesten er fullført, vil han også gi dem del i det måltidet han har gjort i stand for sine i Guds fullendte rike (jf. Matt 8,11; Luk 12,37; 22,30).

Stort lenger kan vi nok ikke gå i den symbolske forståelsen av denne hendelsen. Både i eldre og nyere tid er det riktignok gjort flere forsøk på å tyde en rekke enkelte trekk symbolsk (særlig «natten», «venstre og høyre side av båten» og tallet 153). Men som Bugge med

rette bemerker, har alt dette like liten berettigelse, og en har ikke unngått å havne i de mest åpenbare vilkårligheter.

2. Jesu samtale med Peter (21,15–23)

«[15]Da de hadde holdt måltid, sier Jesus til Simon Peter: Simon, Johannes' sønn, elsker du meg mer enn disse? Peter sier til ham: Ja, Herre, du vet at jeg har deg kjær. Jesus sier til ham: Fø mine lam! [16]Igjen sier han til ham, annen gang: Simon, Johannes' sønn, elsker du meg? Han sier til ham: Ja, Herre, du vet at jeg har deg kjær. Han sier til ham: Vokt mine får! [17]Han sier tredje gang til ham: Simon, Johannes' sønn, har du meg kjær? Peter ble bedrøvet over at han den tredje gangen sa til ham: Har du meg kjær? Og han sier til ham: Herre, du vet alt, du vet at jeg har deg kjær. Jesus sier til ham: Fø mine får!»

V. 15. Etter måltidet vender Jesus seg særskilt til Peter med et spørsmål som gjelder ham personlig, og han tiltaler ham med hans opprinnelige navn: «Simon, Johannes' sønn». At denne tiltalen må ha en bestemt saklig betydning og ikke kan regnes som noe bare tilfeldig, går klart nok fram av at Jesus bruker den to ganger til (v. 16 og v. 17). Og den er så mye mer påfallende her som Jesus ellers aldri i vårt evangelium tiltaler Peter med navn når han sier noe til ham.

Hos synoptikerne finner vi riktignok oftere tiltalen «Simon», og én gang også «Peter» (Luk 22,34). Men bare i Matt 16,17 har vi den samme tiltalen som her, og også der har den åpenbart en saklig betydning, nemlig som motsetning til det betydningsfulle tilnavnet Peter. Det navnet hadde Jesus gitt ham som uttrykk for den særlige stillingen han skulle ha i den menigheten Jesus ville grunnlegge.

Til en viss grad har vi en parallell til dette i Jesu ord til Peter ved deres første møte (1,42). Der står riktignok ikke «Simon, Johannes' sønn» som tiltale, men det står likevel i ettertrykkelig motsetning til det nye navnet Peter. Som der har Jesus sikkert også her ettertrykkelig villet minne apostelen med denne egenartede benevnelsen om hva han var av naturen, i motsetning til det Jesus hadde bestemt og kalt ham til å være.

Når Jesus så spør ham om han elsker ham, må grunnen sikkert først og fremst søkes i at kjærligheten til Jesus er forutsetningen for det oppdraget som like etter blir gitt Peter på ny.

Og når Jesus her føyer til ordene «mer enn disse» (det vil si: mer enn disse elsker meg) og peker på de andre disiplene som var til stede, enten med hånden eller med blikket, må det åpenbart vise til at Peter på en eller annen måte hadde gjort krav på å elske Jesus mer enn de andre. Med disse ordene må Jesus altså mene: Holder Peter fremdeles fast ved dette kravet?

Uten tvil peker dette tillegget da tilbake til Peters ord i 13,37 (jf. Matt 26,33; Mark 14,29). Der hadde han erklært at han for sin del var rede til å følge sin Mester i døden allerede nå, og det forutsatte en særlig stor kjærlighet til Jesus. Det sier seg vel selv at Peter ved fornektelsen hadde fått tankene om sin egen fortreffelighet grundig knust og lært ikke å opphøye seg over de andre.

Utvilsomt hadde han også allerede fått Herrens tilgivelse for fallet sitt da han møtte den oppstandne, som åpenbarte seg for ham alene (Luk 24,34; 1 Kor 15,5), og ifølge 20,19 ff. var han jo også blitt bekreftet i vitnekallet sitt. Men måten han opptrådte på ved denne anledningen (v. 7), hadde jo vist at han likevel fortsatt sto i fare for å falle tilbake i den gamle selvopphøyelsen. For også nå hadde han latt seg rive med av sitt naturlige temperament til å trenge seg fram foran de andre.

Med spørsmålet vil Jesus sikkert advare disippelen sin mot denne faren og bevare ham for den. Den milde tilrettevisningen i spørsmålet skal få ham til å forstå at «kjærligheten til Herren, som er et kjennetegn på den rette disippelen og drivkraften når han oppfyller sine plikter (14,15.21.23 f.28; Matt 10,37; Luk 14,26), ikke er noe som springer ut av det naturlige temperamentet, men en frukt av seieren over naturen» (Zahn). Jesus krever altså en kjærlighetsbekjennelse av Peter, men en som er renset for alle rester av den gamle selvovervurderingen.

Og slik har Peter også forstått Jesu spørsmål. Han har kjent bebreidelsen som lå i ordene «mer enn disse», og han bøyer seg for den i ydmykhet. Han våger ikke lenger å tilskrive seg mer kjærlighet til Jesus enn meddisiplene har, men avstår snarere fra enhver sammenligning med andre. Samtidig kan han, når Jesus spør slik, ikke annet enn åpent bekjenne sin kjærlighet til ham. Med sitt «ja, Herre» svarer han på den tvilen spørsmålet tilsynelatende uttrykte, og bekrefter det vesentlige innholdet i det, slik han forsto at Jesus mente det.

Når han så begrunner dette «ja» ikke ved å vise til sin egen bevissthet, men bare til at Herren vet («du vet»), og altså egentlig bekrefter «det Jesus selv leser i hans hjerte» (Goebel), er det et nytt vitnesbyrd om at ydmykheten hos ham har seiret over den gamle naturen.

Derimot skal vi sikkert ikke se et ytterligere vitnesbyrd i samme retning i at Peter i svaret sitt bruker et annet uttrykk for kjærligheten til Herren enn Herren hadde brukt i spørsmålet, slik flere fortolkere har ment. Jesus hadde spurt: «Elsker du meg?», og Peter svarer: «Du vet at jeg har deg kjær», som det heter i vår bibeloversettelse.

Riktignok er det brukt to forskjellige greske ord i vårt vers. Men overalt ellers i Johannesevangeliet viser begge ordene seg å være brukt om hverandre uten forskjell i betydning, og i vår bibeloversettelse er begge gjengitt med «elske» overalt ellers der de forekommer hos Johannes.

Allerede av dette synes det å gå fram at vi heller ikke i vårt vers skal legge noen vekt på at uttrykket veksler. Men i tillegg heter det i v. 17 at Jesus tredje gang spurte Peter om han «hadde ham kjær», og at Peter ble bedrøvet over at Jesus stilte ham dette spørsmålet for tredje gang, enda det i de to første spørsmålene var brukt «elsker».

Det er derfor ikke rart at flere nyere fortolkere, i likhet med våre eldre oversettelser, gjengir begge ordene med «elsker» i dette og de følgende versene. Det er riktignok ikke stort å innvende mot å gjengi dem med to forskjellige uttrykk, bare en ikke legger forskjellig betydning inn i dem.

De fortolkerne vi siktet til ovenfor, antar at det greske ordet som er gjengitt med «ha kjær», mer betegner den umiddelbare hengivenheten som bygger på det velbehaget eller den tilbøyeligheten en naturlig føler for den en holder av. Peter skal i sin ydmyke bekjennelse ha valgt dette ordet som det mer beskjedne uttrykket, som bare betegner hans inderlige hengivenhet for Jesus.

Den høyere og mer fullkomne kjærligheten, som springer ut av et valg bygd på en vurdering av hvor mye den andre er verd, og som innebærer at egenkjærligheten og kravene dens blir overvunnet, skal han ikke ha våget å tillegge seg (jf. Zahn).

I alle tilfeller anerkjenner Jesus at Peters kjærlighetsbekjennelse er sann, for han bygger straks på den når han gir ham oppdraget om å

«fø hans lam». Nettopp ved å utføre dette oppdraget skal Peter vise at han elsker Jesus, eller har ham hjertelig kjær.

Her skal vi merke oss at ordet i grunnteksten som er gjengitt med «fø», egentlig betyr «fôre», «føre på beite». Men det står svært ofte i betydningen «gjete» eller «vokte», altså som vanlig betegnelse på hyrdens gjerning. Etter v. 16 f. har det åpenbart også her denne mer omfattende betydningen: å være hyrde for, eller vokte, Jesu lam.

Det sier seg selv at Jesus med «mine lam» tenker på de menneskene som hører ham til som hans troende, og som han omslutter med sin ømme og omsorgsfulle kjærlighet. Men dermed er det også gitt at det ikke er riktig, slik det ofte er blitt sagt, at Peter her blir gjeninnsatt eller stadfestet i apostelkallet. Selve dette kallet gjelder nemlig ikke dem som allerede er troende, men dem som først skal vinnes for troen ved misjonsforkynnelsen (jf. min fortolkning av Rom 1,1).

I apostelkallet var Peter allerede bekreftet ved Jesu ord til disiplene i 20,21–23, og i den underfulle fangsten hadde han og de andre fått et løfte for utførelsen av vitnekallet overfor verden. I dette og de følgende versene er det stillingen som leder i menigheten Peter blir stadfestet i. Det er altså den stillingen Jesus allerede hadde lovet ham i Matt 16,19, og senere alle apostlene i Matt 18,18. Riktignok var denne stillingen med nødvendighet gitt i og med apostelkallet, men den var likevel forskjellig fra selve kallet, nemlig som en følge av det.

Likevel gir dette stedet oss ingen rett til å tale om noen overledelse over hele kirken som skulle være betrodd Peter framfor de andre apostlene eller til forskjell fra dem. Oppdraget blir sikkert gitt nettopp Peter her fordi det var han som hadde sviktet sin Herre og den tilliten Herren hadde vist ham. Det kan nemlig sikkert ikke være tvil om at når Jesus her tre ganger retter spørsmålet sitt til Peter og tre ganger overdrar ham hyrdekallet, har han dermed tatt hensyn til Peters tredobbelte fornektelse.

V. 16–17. Når Jesus retter spørsmålet sitt til Peter for annen gang, utelater han ordene «mer enn disse», uten tvil fordi de allerede hadde gjort den virkningen han ville. At spørsmålet ble gjentatt, må allerede nå ha virket nedslående på disippelen. Men han svarer likevel bare ved å gjenta bekjennelsen sin med de samme ydmyke ordene som i v. 15.

Jesus gjentar på sin side oppdraget om å «være hyrde for (vokte) hans får». Det er bare et annet uttrykk for den tanken som i v. 15 var uttrykt med «fø mine lam» (jf. v. 17, der det i samme betydning heter «fø mine får»).

Men når Jesus så i v. 17 stiller spørsmålet for tredje gang, blir Peter bedrøvet. Det virket på ham som om Jesus likevel ennå ikke var helt overbevist om at kjærlighetsbekjennelsen hans var sann, enda han to ganger hadde sett ut til å ta imot den.

Peter overvinner imidlertid bedrøvelsen sin. I troen holder han fast ved vissheten om at Jesus med ufeilbar sikkerhet ser rett inn i hjertet hans og ser at han likevel henger ved ham i oppriktig kjærlighet (jf. om uttrykket «du vet alt» utlegningen av 16,30, der vi har det samme uttrykket i samme betydning som her).

At Peter nå enda sterkere viser til Jesu egen allomfattende viten, godtar Jesus uten ord: Uten noen innvending betror han Peter for tredje gang hyrdestillingen i menigheten sin.

> «[18]Sannelig, sannelig sier jeg deg: Da du var yngre, bandt du selv opp om deg og gikk dit du ville. Men når du blir gammel, skal du rekke ut dine hender, og en annen skal binde opp om deg og føre deg dit du ikke vil. [19]Dette sa han for å gi til kjenne hva slags død han skulle ære Gud med. Og da han hadde sagt dette, sier han til ham: Følg meg!»

V. 18. Med den høytidelige forsikringen «sannelig, sannelig sier jeg deg» knytter Jesus en forutsigelse til overdragelsen av menighetsledelsen, som skal utgjøre en så vesentlig del av Peters livsgjerning framover. Han forutsier den lidelsen som skal avslutte Peters virke i Jesu tjeneste. I den skal Peter også bevise den kjærligheten til Jesus som han nå gang på gang har bekjent.

For å framheve hvor egenartet denne utgangen på livet hans skal bli, innledes forutsigelsen med en skildring av fortiden hans, nærmere bestemt av ungdomstiden. Komparativet «yngre» skal nemlig sikkert ikke utfylles med «enn du er nå». Her, som ofte ellers, er det en vanlig betegnelse for ungdomsalderen til forskjell fra senere alderstrinn. Med «da du var yngre» vises det med andre ord tilbake til den tiden da han var en ung mann.

Og det som her sies om Peter i ungdomstiden, gjelder alle mennesker og inneholder altså ingen moralsk daddel. Det er bare et billedlig uttrykk – framkalt av motsetningen som følger – for at han som

ung mann uhindret kunne gjøre det han selv ville. At Jesus stiller alderdommen opp mot nettopp ungdomsalderen, har en naturlig forklaring: Det er i ungdomstiden en lever friest og mest selvstendig. Riktignok passet denne karakteristikken av ungdomsalderen særlig godt på Peter, med hele hans naturlige temperament.

Dette billedlige uttrykket bygger på forestillingen om å gjøre seg klar til en vandring («bandt du selv opp om deg») og om å gå veien («og gikk dit du ville»). Den samme forestillingen ligger også til grunn for den følgende skildringen av hvordan det skal gå Peter i alderdommen. Det er også umiddelbart innlysende at forutsigelsen i formen svarer til utsagnet foran. Men det første leddet i skildringen av Peters skjebne i alderdommen («du skal rekke ut dine hender») synes å falle utenfor rammen.

Så blir spørsmålet hvordan dette leddet skal forstås. Blant kirkefedrene var det vanlig å forstå det slik at Peters hender skulle bli strukket ut på korset, og flere nyere har også tatt det slik. Grunnen er at han ifølge troverdig overlevering faktisk endte livet på korset. Dessuten forsto en v. 19a slik at anhangets forfatter der har villet antyde at Peter skulle lide samme slags død som Jesus.

Men så vidt en kan se, taler én ting ganske avgjørende mot denne forståelsen: Dette leddet er nevnt først, foran de to følgende leddene («en annen skal binde opp om deg og føre deg dit du ikke vil»). Noen har riktignok ment at uttrykket «binde opp om deg» kan forstås om å binde et forkle om ham for å dekke nakenheten. Men det kunne først skje etter at den dømte var ført til rettersstedet, mens det her nevnes før «og føre deg dit du ikke vil».

Bedre ville det da være å forstå utrekningen av hendene slik en del nyere fortolkere gjør: ut fra den romerske skikken å la den som skulle korsfestes, bære tverrbjelken av korset. Den ble lagt på nakken hans, slik at de utstrakte hendene ble bundet fast til endene av bjelken.

Mot denne forståelsen er det imidlertid med rette innvendt at det greske uttrykket for «binde opp om» ville være et upassende bilde på å binde hendene. Det inneholder nemlig nødvendigvis forestillingen om å binde noe om livet (midjen).

Det riktige er nok å anta med den gamle Meyer og andre at dette leddet ikke er et selvstendig punkt. Det tjener bare til å male ut det

leddet som følger nærmest, og sammen med det danner det motsetningen til det foregående «bandt du selv opp om deg».

Ordene «du skal rekke ut dine hender» er da bare et uttrykk for passivitet: Peter vil måtte la en annen gjøre med ham det han som ung gjorde med egne hender, nemlig binde opp om ham. Meningen er med andre ord denne: I stedet for selv å gjøre deg klar til vandring, slik du gjorde i dine unge dager, vil du da måtte finne deg i viljeløst å la andre gjøre med deg som de vil.

Hvor fullstendig han vil være i andres makt, går fram av det som så sies om den som binder opp om ham: Han skal «føre ham dit han ikke vil». Dette står tydelig i motsetning til det som var sagt om den unge Peter, at han «gikk dit han ville».

Men motsetningen trer fram i skjerpet form, dels fordi det er brukt et (gresk) ord for «føre» som rett ut antyder vold fra den fremmedes side, og dels fordi det ikke heter «dit han vil», men «dit du ikke vil». Det er altså åpenbart ment at Peter skal måtte overgi seg til fiender og la dem gjøre med seg det som strider mot hans eget naturlige ønske.

Men dette kan tydeligvis ikke peke på et alminnelig trekk ved tilværelsen hans i alderdommen, bare på én bestemt hendelse. Derfor er det ingen tvil: Her er det tale om hvordan Peters liv skal ende, og at det skal skje ved fiendtlig vold, altså som martyrdød (jf. Goebel).

Men da må også det foregående leddet («en annen skal binde opp om deg») forstås som uttrykk for at fiendene hans «omgjorder» ham med lenker eller binder et rep om livet hans. Med «dit du ikke vil» er det da ment «til rettersstedet», uten at det dermed er sagt at han skal lide martyrdøden nettopp ved å bli korsfestet.

At vi her skulle ha en særskilt forutsigelse om at han skal lide korsdøden, kan heller ikke begrunnes ut fra fortellerens bemerkning i første halvdel av v. 19.

V. 19. Fortelleren sier at Jesus sa dette «for å gi til kjenne hva slags død han skulle ære Gud med». Denne bemerkningen er riktignok formet i likhet med 12,33 og 18,32, der uttrykket «hva slags død» utvilsomt sikter særskilt til korsdøden. Men det ligger selvsagt ikke i selve uttrykket. Det følger bare av sammenhengen på disse stedene, det vil si av at uttrykket der står i forbindelse med Jesu ord om at han skal bli «opphøyet fra jorden».

I vårt vers er det ikke nevnt noe foran som kan sies å lede tanken særskilt mot korsdøden. Her er det derfor sikkert bare ment martyrdøden generelt.

Likevel har beretteren, som skrev lenge etter Peters død, selvsagt forutsatt at leserne kjente til hvordan apostelen hadde lidt martyrdøden, nemlig nettopp ved å bli korsfestet. Allerede Tertullian omtaler Peters korsfestelse. Etter en ytring av Origenes som Eusebius har bevart i kirkehistorien sin, skal han etter eget ønske ha blitt korsfestet med hodet ned.

Det sier seg selv at enhver martyrdød, uansett form, tjener til å herliggjøre Gud, fordi den lides i hans tjeneste og som vitnesbyrd om tro på at hans ord er sant (jf. Fil 1,20; 1 Pet 4,16).

Rett etter at Jesus har forutsagt Peters martyrdød, sier han til ham: «Følg meg!» Da synes det ikke å kunne være tvil om at oppfordringen henger innerlig sammen med forutsigelsen. Den må altså forstås i overført betydning, om å følge ham etter i martyrdøden – og da som en oppmuntrende oppfordring: Frykt ikke for det tunge som venter deg, men «hold deg med glede rede til å følge meg på den veien som jeg har gått foran deg, og som har ført meg fram til nytt liv og herlighet» (Goebel).

Nettopp her lå det nær å rette en slik oppmuntrende oppfordring til Peter, en oppfordring som skulle stå formanende for ham gjennom hele livet han hadde igjen. Den skulle ruste ham til å møte lidelsen slik at han kunne stå imot fristelsen til å trekke seg unna og kanskje igjen falle i fornektelsens synd.

At dette virkelig er meningen med oppfordringen «følg meg», får vi så vidt en kan se avgjørende bekreftet når vi sammenligner den med Jesu ord til Peter i 13,36: «Dit jeg går, kan du ikke følge meg nå, men du skal følge meg senere.» Disse to ordene ligner hverandre så mye både i ordlyd og sammenheng at en sikkert må forstå ordet «følge» på samme måte her som der, nemlig om å følge Jesus etter på martyriets vei til herligheten.

Dessuten gjentar Jesus den samme oppfordringen til Peter i v. 22, og der kan «å følge ham» tydeligvis ikke bety noe annet enn å følge Jesus etter i martyrdøden.

Flere fortolkere har villet forstå oppfordringen i vårt vers i rett, bokstavelig betydning, altså om å følge med Jesus nå, i dette øyeblik-

ket, bort fra stedet der de hadde vært til da. Men for denne unektelig temmelig flate forståelsen har de ikke hatt noen annen grunn enn at ordet «følge» er brukt i bokstavelig mening i v. 20. Denne begrunnelsen kan sikkert kalles alt annet enn tilfredsstillende, og den kan under ingen omstendighet veie opp det som er ført fram ovenfor for den overførte betydningen av oppfordringen.

Enda mindre tilfredsstillende er det imidlertid når en rekke andre fortolkere har villet kombinere den bokstavelige forståelsen med den symbolske: Når Peter nå i bokstavelig forstand går av sted med Jesus, skal Jesus ha ment det som en symbolsk handling, for å antyde for Peter at veien hans blir av samme slag som hans Herres, nemlig martyrdødens vei.

Men noe slikt er slett ikke antydet i teksten her. Og det er generelt uholdbart at Peter som nå går bort sammen med Jesus, skulle være et sinnbilde på at han en gang i alderdommen skal vandre martyriets vei etter ham.

> «[20]Da Peter snudde seg, så han at den disippelen som Jesus elsket, fulgte med, – han som ved nattverden lå opp til Jesu bryst, og sa: Herre, hvem er det som forråder deg? [21]Da nå Peter ser ham, sier han til Jesus: Herre, hva da med ham? [22]Jesus sier til ham: Om jeg vil at han skal leve til jeg kommer, hva angår det deg? Følg du meg! [23]Derfor kom det ordet ut blant brødrene: Denne disippel dør ikke! Men Jesus hadde ikke sagt til ham at han ikke skulle dø. Men han sa: Om jeg vil at han skal leve til jeg kommer, hva angår det deg?»

V. 20–22. Det fortelles her at Peter snur seg og får øye på Johannes, som fulgte etter. Av det går det fram at Jesus og Peter har fjernet seg fra de seks andre disiplene under samtalen. At ordet «følge» skal forstås bokstavelig her, sier seg selv; vi har ikke en fortsettelse av Jesu ord, men et ledd i fortellerens beretning.

Som allerede nevnt ovenfor, viser den omstendelige betegnelsen på Johannes at det ikke er han som forteller her, men en annen. Denne andre har trolig villet forklare hvordan Johannes kunne ha frimodighet til å følge etter dem av seg selv, uten noen oppfordring fra Jesus. Derfor minner han om hvordan Johannes ved avskjedsmåltidet hadde fått del i Jesu fortrolighet, og det til og med som mellommann mellom Jesus og Peter.

Kanskje har Godet rett når han mener at anhangets forfatter med vilje har valgt ordet «følge» og ikke for eksempel «nærme seg». Grunnen skulle i så fall være at det var nettopp da Johannes kom nærmere, at Peter begynte å tenke: Skulle ikke Jesu oppfordring til å følge ham på martyriets vei også gjelde Johannes og bli hørt av ham? I alle fall heter det i v. 21 at Peter ønsker å få vite av Jesus hvordan Johannes' liv skal ende, om også han skal lide martyrdøden.

At Peter skulle ha stilt dette spørsmålet av misunnelse, eller av mistanke om at Jesus kanskje av partiskhet for yndlingsdisippelen ikke hadde tiltenkt ham en så lidelsesfull lodd, er en vilkårlig antakelse. Den synes heller ikke å passe til situasjonen. Peters spørsmål fulgte jo straks etter Jesu oppfordring til ham om å følge ham på lidelsens vei.

Han hadde nettopp bekjent sin kjærlighet til Jesus og var blitt oppfordret og oppmuntret til å følge ham. Det er umulig å tenke seg at han i dette øyeblikket skulle ha følt det som en urett eller tilsidesettelse, sammenlignet med en annen skjebne som kanskje var bestemt for meddisippelen. Han hadde jo til og med allerede før Jesu død (13,37[3]) uttalt sitt brennende ønske om å få gå med ham i døden (jf. Goebel).

Uten tvil skal vi i spørsmålet hans se omsorg for denne meddisippelen som Herren elsket så høyt. Samtidig viser det den ydmykheten han nå så grundig hadde lært: Han ønsket ikke å ha noe forut for andre, og aller minst forut for Jesu fortrolige venn.

Jesu svar (v. 22) har en merkbar tone av misbilligelse eller tilrettevisning. Hva han misbilliger, går fram av innholdet i svaret. Det viser seg særlig i det ettertrykkelige «han» i grunnteksten, som åpenbart tar sikte på Peters riktignok velmente bekymring for Johannes' framtid, og i den gjentatte oppfordringen til Peter om å følge ham, med ettertrykk på «du».

Det Jesus misbilliger hos Peter, er tydeligvis at han fortsatt vender tanken og blikket utover mot andre, i stedet for bare å samle seg om og fordype seg i de alvorlige ordene Jesus har sagt til ham. Og som tilrettevisning holder Jesus fram for ham hva han selv har å gjøre: holde seg rede til å følge Jesus i martyrdøden, uansett hvordan det vil gå med Johannes.

[3] Trykket har «13,32»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Selv om Jesus hadde bestemt at denne meddisippelen skulle bli i live helt til Jesus kommer igjen, og altså slippe å dø, så angikk ikke det Peter; han skal bare tenke på og søke å fullføre den oppgaven Jesus har gitt ham.

Vi kan også legge merke til hvordan Jesus her – om ikke direkte, så likevel ganske umiskjennelig – tillegger seg makt også over menneskenes naturlige livsskjebne: Hans vilje rår over den enkeltes liv og over når og hvordan det skal ende (jf. Matt 28,18: «Meg er gitt all makt i himmel og på jord!»).

V. 23. Av dette verset får vi vite hvorfor anhangets forfatter også har fortalt det som står i v. 20–22. «Derfor», heter det først, det vil si som følge av Jesu ord i v. 22, «kom det ordet ut blant brødrene: Denne disippel dør ikke!», og det er åpenbart dette ryktet forfatteren har villet rette opp.

Men ofte er det blitt påstått at denne rettelsen forutsetter at Johannes allerede var død, og at den nettopp skal tjene som motvekt mot den skuffelsen menigheten fikk da Johannes døde uten at Herren var kommet igjen. Men en kan ikke se at påstanden er riktig; selve teksten antyder ikke noe slikt.

Ja, vi må gi Zahn rett i at framstillingen her snarere forutsetter at Johannes ennå levde da anhanget ble skrevet. Hadde Johannes allerede vært død, måtte «brødrene» straks ha gitt opp den uriktige tanken sin; selve kjensgjerningen ville ha lært dem at de hadde misforstått Jesu ord. «Når Johannes døde, ville en ha vært nødt til enten å gi opp å tyde Jesu ord om Johannes som en spådom, eller å tyde ordene annerledes.»

I rettelsen sin nøyer forfatteren seg med å peke på at Jesus ikke hadde sagt at Johannes ikke skulle dø. Han hadde bare talt om at Johannes kunne bli i live til gjenkomsten, i betinget form («om jeg vil») og altså bare som en mulighet.

Dermed synes forfatteren å ha villet vise at han helt overlater til Herren om og hvordan han i gjerning vil gi sitt ord om Johannes den rette utleggingen. Han venter på at hendelsene skal vise hvordan Jesus hadde ment det. At Johannes virkelig ennå levde, går også ganske klart fram av v. 24.

3. Anhangets sluttord (21,24–25)

> «[24]Det er den disippelen som vitner om dette og har skrevet dette. Og vi vet at hans vitnesbyrd er sant. [25]Men det er også mye annet som Jesus har gjort. Skulle det skrives ned, hver ting for seg, da mener jeg at ikke hele verden ville romme de bøkene som da måtte skrives.»

V. 24. Her sies det at disippelen som er omtalt i v. 20–23, yndlingsdisippelen Johannes, er den som vitner om dette og har skrevet dette. «Dette» kan åpenbart ikke bare gjelde det som er fortalt i de 23 første versene av anhanget; det er uforståelig at nettopp dette skulle bli bevitnet så høytidelig. Vi må derfor uten tvil anta at det dobbelte «dette» gjelder hele innholdet i evangeliet.

Men vi trenger ikke av den grunn tenke oss at den foregående delen av anhanget er tatt med, som om det her også skulle bevitnes at den er skrevet av evangeliets forfatter.

Av presensformen «vitner» alene kan en ikke slutte at Johannes ennå levde, for selv om han var død, kunne det sies at han fremdeles vitner, nemlig gjennom skriftet sitt. Likevel synes «vitner» her ikke å kunne gjelde et vitnesbyrd som varer gjennom evangeliet. Det er nemlig det følgende leddet («har skrevet dette») som taler om at evangeliet ble skrevet, og i så fall måtte det leddet ha stått først.

Den eneste naturlige – eller rettere: den nødvendige – forståelsen av presensformen «vitner» er at det menes et vitnesbyrd som er uavhengig av skriftet, og som ennå pågår mens anhangets forfatter skriver disse ordene, altså et muntlig vitnesbyrd. Det vil si at evangelisten ennå levde på dette tidspunktet.

Men hvem er det så som her, mens Johannes ennå lever, bevitner at evangeliet er skrevet av ham? At det ikke kan være Johannes selv, går klart fram av det følgende «vi vet». Dette «vi» kan umulig omfatte evangelisten selv, som det tales om i tredje person. Riktignok rommer «vi» et «jeg». Men i denne korte setningen («vi vet at hans vitnesbyrd er sant») kan ikke den samme mannen ha betegnet seg selv både med «han» og med et «jeg» som ligger i «vi».

Helt annerledes er det med det vitnesbyrdet om seg selv som vi har i 19,35. Der holder han fast ved å omtale seg selv i tredje person, enda tiltalen til leserne med «dere» måtte ha gjort det nærliggende å bruke første person. Med «vi» her må vi da tenke på en krets av menn som

har stått Johannes svært nær, og som kunne bevitne at vitnesbyrdet hans var sant (det vil si troverdig). Samtidig må ordet deres ha hatt autoritet hos de leserne som erklæringen var ment for.

Derfor har en, ikke uten sannsynlighet, tenkt på de eldste (presbyterne) i Efesus. Anhangets forfatter, som selv må ha vært en av dem, skulle da ha skrevet «vi vet» på deres vegne og ut fra deres tankegang.

Likevel er det sikkert ikke saklig umulig å la det dobbelte «dette» også gjelde 21,1–23, som formelt ligger nærmest. Evangelisten kan selv ha fortalt anhangets forfatter det som står i disse versene, og gitt ham fullmakt til å føye det til skriftet sitt. I så fall er det ikke vanskelig å tenke seg at den som har skrevet v. 24, i en noe sammentrengt uttrykksmåte har tilskrevet evangelisten også den foregående delen av anhanget.

I alle tilfeller har vi her et vitnesbyrd om at evangeliet stammer fra Johannes, og om at innholdet er pålitelig. Det kommer fra en krets av menn som må ha vært kjent av og hatt tillit hos dem som fikk evangeliet sendt til seg. Selvsagt har bare én i denne kretsen kunnet føre pennen. Og denne ene, som er forfatter av hele anhanget, trer nå også fram for seg selv i v. 25.

V. 25. Her har vi første person entall («jeg mener»). Siden uttrykket «tegn» ikke er brukt her som i 20,30, må vi med «også mye annet» forstå hele Jesu virksomhet fram til himmelferden. Forfatterens sterkt overdrevne uttalelse er likevel psykologisk godt forståelig. Den viser hvor begeistret en mann som neppe har hatt mye med bøker å gjøre, ser tilbake på det rike innholdet i Jesu liv (jf. B. Weiss).

Det er også naturlig at han uttaler denne rent personlige formodningen på egne vegne. I v. 24 gjaldt det derimot det viktige vitnesbyrdet om at evangeliet er ekte og troverdig. Der førte han fram det samstemte vitnesbyrdet fra hele den kretsen av menn som han selv hørte til og talte på vegne av.

Zahn har tenkt seg muligheten av at vi her har et temmelig nøyaktig ekko av evangelistens egne ord, og det kan vi godt anta. Det ligger nemlig nokså nær at det var disse mennenes bønner som fikk apostelen til å gi lov til å føye til anhanget. I så fall kunne han ikke være sikker på at de ikke gang på gang ville komme med lignende ønsker om tillegg fra hans rike skatt av minner, slik at det aldri ble slutt på utvidelsene av verket hans.

En kunne jo også tenke seg at evangelisten sa disse ordene med et lite, lunt og humoristisk smil, for å verge seg mot stadig gjentatte anmodninger.

I alle tilfeller har anhangets forfatter åpenbart villet si at det er et nesten uoverkommelig arbeid å gi en uttømmende framstilling av Jesu liv, så ethvert forsøk i den retningen ville være forgjeves.

Alle troende bibellesere vil sikkert være enige om at den kristne menighet har all grunn til å glede seg i takknemlighet: Ved Guds styrelse er anhanget med sitt rike og betydningsfulle innhold blitt føyd til Johannes' evangelium. Det stemmer så herlig overens med evangeliets vitnesbyrd om frelseåpenbaringen i Jesus.

Og vi har særlig grunn til å glede oss over at Jesu ord til Peter i v. 15–17, denne særlig kostelige perlen, er blitt bevart for oss. Slik har de gjennom tidene kunnet, og kan fremdeles, øve sin velsignede, vekkende og oppbyggende virkning på alle som er av sannheten og hører Jesu røst, og som derfor også, tross all verdens forvirrede og forvirrende larm, kjenner ham på røsten overalt der han lar den lyde.

Om Sigurd Odland

1857–1937

Sigurd Odland (1857–1937) ble født 5. desember 1857 i Bergen i en haugiansk slekt. Han tok teologisk embetseksamen i 1879 og studerte deretter ved flere tyske universiteter. I 1894 ble han professor i Det nye testamente ved universitetet i Kristiania. Han hørte til de første i Norge som brukte den historiske og språklige metoden i bibelforskningen, men han gjorde det med et fast og konservativt syn på Skriften. Etter hvert fikk utleggelsen hans et tydeligere lutherskbekjennelsestro preg.

I 1906 gikk han av som professor i protest mot at den liberale teologen Johannes Ording ble ansatt som lærer for de vordende prestene, fordi Ording var uklar om nattverden og Kristi guddom. Året etter var han med på å grunnlegge Menighetsfakultetet, der han underviste i Det nye testamente til 1916. Fra 1892 til 1911 var han formann i Indremisjonsselskapet etter Gisle Johnson, og senere underviste han ved Misjonssambandets skole. Han var lavkirkelig og stod lekfolkets arbeid nær.

I sine siste år skrev han folkelige kommentarer til de fleste av Det nye testamentes skrifter, «for troende og tenkende bibellesere». Kommentaren til Johannesevangeliet kom i to bind i 1933–34, skrevet etter at helsen hans var blitt bedre i høy alder. Han døde i Oslo 30. april 1937.

Ordforklaringer

Josefus – Flavius Josefus (ca. 37–100 e.Kr.) var en jødisk historieskriver av prestelig slekt i Jerusalem. Under opprøret mot Roma (66–70 e.Kr.) ledet han de jødiske styrkene i Galilea, men ble tatt til fange. Han kom senere i tjeneste hos keiser Vespasian og skrev resten av livet i Roma. To av verkene hans er særlig viktige: «Den jødiske krig», om opprøret og Jerusalems ødeleggelse i år 70, og «Jødiske oldtidshistorier», om jødenes historie fra skapelsen til hans egen tid. Fortolkerne viser til dem med de latinske forkortelsene «Bell.» (Bellum Judaicum) og «Ant.» (Antiquitates). Josefus er den viktigste kilden utenom Bibelen til jødisk historie på Jesu og apostlenes tid. Han nevner blant andre Herodes-slekten, Pilatus, Johannes døperen og Jakob, «bror av Jesus, som ble kalt Kristus». Han skrev som jøde for et romersk publikum, og det han forteller, må derfor leses med et visst forbehold.