Sigurd Odland

Fortolkning av Matteus' evangelium

For troende og tenkende bibellesere (1926)

Oversatt til norsk
Gamle stier · gamlestier.no

Sigurd Odland: *Fortolkning av Matteus' evangelium* (For troende og tenkende bibellesere (1926)).
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 3
Evangeliets overskrift (1,1) 11
Første hoveddel: Jesu ættetavle, fødsel og barndomshistorie (1,2–2,23) 13
Annen hoveddel: Forberedelsene til Jesu Messias-gjerning (3,1–4,11) 44
Jesu virksomhet i Galilea, første avsnitt (4,12–11,1) 67
Jesu virksomhet i Galilea, annet avsnitt (11,2–14,12) 204
Jesu virksomhet i Galilea, tredje avsnitt (14,13–18,35) 253
Jesu siste reise til Jerusalem og hans opptreden der, første avsnitt (19,1–20,28) 291
Jesu siste reise til Jerusalem og hans opptreden der, annet avsnitt (20,29–23,39) 311
Jesu siste reise til Jerusalem og hans opptreden der, tredje avsnitt (24,1–25,46) 345
Jesu lidelse, død og oppstandelse, første avsnitt (26,1–35) 366
Jesu lidelse, død og oppstandelse, annet avsnitt (26,36–56) 378
Jesu lidelse, død og oppstandelse, tredje avsnitt (26,57–27,10) 382
Jesu lidelse, død og oppstandelse, fjerde avsnitt (27,11–31) 389
Jesu lidelse, død og oppstandelse, femte avsnitt (27,32–66) 393
Jesu lidelse, død og oppstandelse, sjette avsnitt (28,1–20) 400
Om Sigurd Odland 407
Ordforklaringer 408

Forord

Forord

Siden jeg ga ut mine populærvitenskapelige fortolkninger av åtte av apostelen Paulus' brev (i Lutherstiftelsens bibelverk), har mange, både prester og legfolk, sagt til meg at de gjerne så at jeg fikk anledning til å skrive tilsvarende arbeider også om andre deler av Det nye testamente.

På flere måter kunne det nok ha ligget vel så nær for meg å gi et bidrag til den rent vitenskapelige bibelfortolkningen, der litteraturen vår ikke akkurat er særlig omfangsrik. Etter nærmere overveielse har jeg likevel ment at jeg heller burde etterkomme det ønsket som har møtt meg fra så mange kanter.

Her har jeg særlig tenkt på den sterke og, som det synes, stadig økende interessen for et grundigere bibelstudium, som i den senere tid har gjort seg gjeldende også i ikke-teologiske kretser i landet vårt. Denne interessen er vesentlig av praktisk-åndelig art. Men etter sakens natur kan den bare bli fullt og rett tilfredsstilt og bære frukt hvis den får en sakkyndig veiledning som hviler på bibeltroens grunn, og som viser hva bibelordet virkelig og likefram betyr etter grunnteksten.

Bare tiden kan vise om det blir meg forunt å gi ut flere slike populærvitenskapelige kommentarer enn denne fortolkningen av Matteusevangeliet, som jeg herved legger fram for allmennheten. Om Gud gir liv og helse, hadde jeg tenkt at den nærmest skulle følges av en lignende bearbeidelse av de såkalte katolske (alminnelige) brevene.

Det sier seg vel selv at jeg under arbeidet med denne boka har søkt å nyttiggjøre meg de hjelpemidlene som finnes i litteraturen, så langt jeg har hatt dem til rådighet. Det ville imidlertid neppe interessere leserne om jeg her ga en liste over alle de forfatterne hvis verker jeg har rådspurt og lært av.

Men én forsker kan jeg ikke unnlate å nevne, fordi jeg står i større gjeld til ham enn til noen annen. Det er min gamle lærer, den nå 88 år gamle professor Th. Zahn (i Erlangen). Etter mitt skjønn er hans kommentar til Matteusevangeliet ubetinget det beste som hittil er kommet fram av fortolkningsarbeider til dette skriftet i Det nye testamente.

Som leserne vil se, har jeg også mange steder i utleggelsen tillatt meg å gjengi kortere eller lengre sitater fra kommentaren hans, og selv med det har jeg ikke på langt nær fått fullt fram hva jeg skylder ham. Enhver som sammenligner boka mi med hans, vil likevel lett legge merke til at jeg på adskillige punkter

har funnet at jeg måtte avvike fra hans oppfatning, også i spørsmål av større betydning.

Når jeg nå sender ut dette arbeidet, er det mitt inderlige ønske og håp at det, tross de skrøpelighetene det måtte ha, kan bli til virkelig nytte for troende og tenkende bibellesere og dermed også i noen grad fremme sannhetens og Guds rikes sak blant vårt folk. Gud gi det sin velsignelse i nåde!

November 1926. Forfatteren.

Innledning

1. Evangeliets forfatter

Forfatteren av evangeliet vårt har ikke noe sted i skriftet nevnt seg ved navn eller på annen måte gitt til kjenne hvem han er. Overskriften i biblene våre – «Matteus' evangelium» – stammer nemlig ikke fra evangelisten selv, men er føyd til senere. På den andre siden gir denne overskriften uttrykk for en enstemmig overlevering i oldkirken, og den går utvilsomt helt tilbake til den tiden da evangeliet først begynte å bli utbredt. Her er det nok å nevne de to eldste historiske vitnesbyrdene om at Matteus er forfatteren.

Det ene stammer fra den gamle kirkelæreren Papias, biskop for menigheten i byen Hierapolis i Lilleasia. Omkring år 125 ga han ut et verk, «Utleggelse av Herrens ord». Dessverre er bare noen få brudstykker bevart av det. I ett av dem, som Eusebius har tatt vare på i kirkehistorien sin, nevner han uttrykkelig Matteus som forfatter, og uten tvil har han da evangeliet vårt for øye.

Etter en troverdig opplysning hos Irenæus (omkring 185) hadde Papias vært disippel av apostelen Johannes mens denne oppholdt seg i Efesus de tre siste tiårene av det første århundre. Da må vi sikkert regne med at apostelen Johannes' autoritet står bak Papias' utsagn om at Matteus skrev evangeliet vårt.

Det andre vitnesbyrdet om Matteus som forfatter har vi i overskriften i våre to eldste håndskrifter: «etter Matteus». Det kan påvises at denne overskriften var alminnelig brukt i de greske avskriftene i det andre århundre, senest fra omkring 130. Den er egentlig en forkortet form for «Evangeliet etter Matteus».

Men her må vi merke oss at det underforståtte ordet «evangeliet» ikke betydde et evangelieskrift, slik vi bruker ordet når vi for eksempel taler om Matteusevangeliet. Det var ment i den betydningen det gjennomgående har i Det nye testamente: det ene, store budskapet fra Gud om frelsen ved Jesus Kristus.

Opprinnelig var dette frelsesbudskapet bare forkynt muntlig. Men etter hvert fikk en skriftlige framstillinger av Jesu liv og lære – evangelieskrifter – og med tiden kom en til å se dem som en erstatning for den opprinnelige muntlige forkynnelsen, altså som en gjengivelse av det ene, store frelsesbudskapet. Derfor overførte en uttrykket «evangeliet» til disse skriftene, så mange en hadde av dem på hvert sted.

Med «evangeliet etter Matteus» mente en da det ene, store frelsesbudskapet slik Matteus hadde framstilt og gjengitt det i evangelieskriftet sitt. Og slik var

det også med de andre evangeliene; de hadde alle helt tilsvarende overskrifter («etter Markus» osv.).

Det sier seg selv at evangelieforfatterne ikke selv kan ha satt disse overskriftene. Den ensartede formen og den alminnelige utbredelsen forutsetter snarere at de først er kommet inn i avskriftene da våre fire evangelier var blitt samlet til en avsluttet samling, der alle andre skrifter av lignende art var utelukket (jf. Luk 1,1), og denne samlingen begynte å bli innført rundt om i menighetene. I virkeligheten vil det si senest fra omkring 130, men trolig allerede fra omkring 110.

Som det alminnelig antas, er denne samlingen av våre fire evangelier sikkert blitt til i Lilleasia. Der hadde apostelen Johannes tilbrakt den siste tredjedelen av livet sitt (til omkring år 100), og de ledende kirkemennene der må derfor ha visst godt og sikkert hvem som hadde skrevet disse evangeliene.

Men selv om en ville anta at samlingen var blitt til et annet sted, der en ikke hadde hatt en autoritet som apostelen Johannes å holde seg til, sier det seg likevel selv at de som satte den sammen, har bygd på eldre overlevering om hvordan hvert enkelt evangelium var blitt til.

Lenge før samlingen ble til, har de enkelte evangeliene selvfølgelig vært skrevet av og spredt rundt om i menighetene, og like selvfølgelig har de fra første stund vært fulgt av en overlevering om hvem som hadde skrevet dem.

Gjennom hele det andre århundre ble evangeliet vårt overalt i kirken anerkjent som et verk av apostelen Matteus. Dette kan åpenbart ikke forklares tilfredsstillende på annen måte enn ved å anta at overleveringen om Matteus som forfatter går helt tilbake til det tidspunktet da evangeliet begynte å bli utbredt. Og i denne gamle overleveringen må det da også ha hatt sin grunn at de som sto bak evangeliesamlingen, ga evangeliet vårt overskriften «etter Matteus».

I alle fall har vi her å gjøre med en overlevering av en slik vekt at det skulle synes utelukket å tvile på at den er riktig. Likevel gjelder det i stor utstrekning nærmest som et dogme innenfor den nyere bibelforskningen at evangeliet vårt ikke kan være skrevet av en apostel, ja, ikke engang av et øyenvitne. En viser da til en rekke «indre» grunner, det vil si grunner hentet fra evangeliets eget innhold.

Vi kan ikke gå nærmere inn på denne saken her, men så mye skal være sagt: De indre grunnene en har ført i marken, er alle så subjektive og dels så helt vilkårlige at en fordomsfri vurdering ikke kan gi dem noen som helst avgjørende betydning, og de har heller ikke vunnet alminnelig anerkjennelse. Særlig har den kjente og framragende bibelforskeren professor Zahn (i Erlangen) med utmerket kritisk skarpsindighet påvist i sitt store innledningsverk til Det nye testamente at de ikke holder.

Den oldkirkelige overleveringen inneholder imidlertid enda et punkt som ikke kan forbigås: at Matteus opprinnelig skrev evangeliet sitt på hebraisk. Med «hebraisk» mente en da det beslektede arameiske språket, som var det alminnelige folkemålet i Israels land på Jesu og apostlenes tid.

Den første som nevner dette, er igjen Papias fra Hierapolis. Det er nok mulig at de senere kirkefedrene som også omtaler saken, er avhengige av ham på dette punktet. Men allerede forholdet hans til apostelen Johannes, som er nevnt ovenfor, må sies å garantere at opplysningen hans er pålitelig.

Dertil kommer at selve måten Papias uttaler seg på, viser helt klart at en i Lilleasia i hans tidligere dager virkelig har hatt Matteusevangeliet på arameisk og brukt det ved gudstjenesten. Som Papias selv sier: «oversatte enhver det (til gresk) så godt han kunne».

Da Papias skrev verket sitt, hadde en imidlertid alt for en god stund siden fått en skriftlig gresk oversettelse av evangeliet. Det går for øvrig også fram av at Polykarp og Ignatius i brevene sine fra omkring 110 åpenbart kjenner det greske Matteusevangeliet. Den arameiske originalen må, som det synes, være gått tapt svært snart etter at den var oversatt til gresk.

Vi har ingen overlevering om hvem som oversatte. Men det er sikkert ingenting i veien for å anta at Matteus selv har sørget for oversettelsen, enten personlig eller ved en av medarbeiderne sine. I sin greske form viser evangeliet seg også på adskillige punkter å være en oversettelse fra arameisk, men det vitner samtidig om at oversetteren må ha vært svært dyktig i gresk.

2. Apostelen Matteus

Det er ikke mye vi vet om Matteus' person og livsløp. I kap. 9,9–13 forteller han om seg selv i tredje person, etter den vanlige skikken blant historieskriverne på den tiden.

Av dette stedet og av apostellisten i kap. 10,2 ff. får vi vite at han var ansatt ved tollboden i Kapernaum da Jesus kalte ham til å «følge» ham, det vil si til å tre inn i kretsen av de disiplene som var Jesu faste ledsagere. Som tollfunksjonær har han da uten tvil hatt en viss ferdighet både i å skrive og i å bruke det greske språket. Videre ser vi av Mark 2,14 at han opprinnelig het Levi (jf. Luk 5,27) og var sønn av en Alfeus.

Men verken Markus eller Lukas kaller ham Levi i apostellistene sine (Mark 3,14 ff.; Luk 6,13 ff.; Apg 1,13 f.); de kaller ham Matteus. Dette navnet må derfor åpenbart være det han var kjent under som apostel og som medlem av den kristne menigheten. Da ligger det svært nær å anta at Jesus selv ved en eller annen anledning har gitt ham det (jf. Mark 3,16 f., der det fortelles at Jesus ga Simon tilnavnet Peter og Sebedeus-sønnene navnet Boanerges, det vil si tordensønner).

Etter all sannsynlighet svarer «Matteus» til det hebraiske navnet Mattai, en forkortelse av «Mattanja» (2 Kong 24,17), og det betyr «Herrens gave».

Matteus må for øvrig en tid før han ble kalt, ha stått under innflytelse av Jesu forkynnelse og vært dypere grepet av den. Det går fram både av at Jesus oppfordret ham til å slutte seg til ham som en av hans faste følgesvenner, og av at han straks og uten å vakle fulgte kallet og oppga sin tidligere stilling.

Beretningen om kallet gir samtidig inntrykk av at han ikke hadde hørt til døperens disipler, slik flere andre av de tolv hadde, og at det bare har gått kort tid fra han ble kalt til disippel, til han ble utvalgt til apostel.

Mer har ikke Det nye testamente å fortelle om Matteus. Derfor må det vel være berettiget å anta at han ikke har vært noe særlig framtredende medlem av apostelkretsen. Det som finnes av spredte utsagn om ham i litteraturen etter apostlenes tid, er usikkert og lite å stole på, bortsett fra overleveringen om ham som forfatter av evangeliets arameiske original.

Klemens av Aleksandria († omkring 216) har hørt at han skal ha levd som en streng asket og avholdt seg fra å spise kjøtt. Ifølge Eusebius hadde han en tid drevet misjon blant hebreerne (det vil si jødene i Israels land), og da han ville vende seg til andre, skrev han evangeliet sitt på arameisk.

Enda mindre er det å stole på når senere kirkelige skribenter forteller nærmere hvem disse «andre» var. Bare svært sene sagn lar ham dø som martyr, mens enkelte eldre forfattere (i det andre og tredje århundre) mener å vite at han døde en naturlig død.

3. Når evangeliet ble skrevet

I de få og små brudstykkene vi har av Papias' verk, sies det ingenting om når Matteus skrev evangeliet sitt. Men av forskjellig annen kirkelig litteratur fra det andre og tredje århundre ser vi at det den gangen overalt var den rådende oppfatningen at Matteus er det eldste av våre fire evangelier.

Den eneste av kirkefedrene fra den tiden som gir en mer bestemt datering, er Irenæus (omkring 185). Han sier – åpenbart på grunnlag av gammel overlevering – at Matteus ga ut evangeliet sitt da Peter og Paulus forkynte evangeliet i Rom og grunnla menigheten der. Etter dette skulle det være skrevet omkring år 63, siden Peter led martyrdøden i Rom sommeren eller høsten året etter.

Heller ikke selve evangeliet har noe som taler mot denne dateringen. Men her må vi merke oss at Irenæus uttrykkelig taler om den arameiske originalen, og at det også ellers er den som er ment når kirkelærerne på den tiden kaller Matteus det eldste av kirkens evangelier. Den oldkirkelige overleveringen sier ingenting om når evangeliet ble oversatt til gresk. Så mye synes likevel å være klart at oversettelsen først kan være kommet en tid etter at Markusevangeliet ble til.

Mellom disse to evangelieskriftene er det nemlig på flere måter så stort samsvar at den ene uten all tvil må ha vært litterært avhengig av den andre. Er nå Matteus det eldste av dem, må det være Markus som er avhengig. Ut fra innholdet er det heller ingenting i veien for å anta det, selv om det neppe kan være tvil om at språket og stilen i det greske Matteusevangeliet røper avhengighet av Markus.

Da må forholdet mellom de to evangeliene forstås slik – som også flere framragende forskere har hevdet: Markus kjente og brukte Matteus' arameiske original da han skrev evangeliet sitt, og den som oversatte Matteus til gresk, kjente og brukte på sin side Markus. Og kan en så gå ut fra at Markusevangeliet ble til i slutten av sekstiårene, kan den greske oversettelsen av Matteus neppe dateres tidligere enn til årene 70–80.

4. Evangeliets formål

Ingen av våre fire evangelister har hatt et utelukkende historisk formål med skriftet sitt. Alle har de snarere først og fremst villet virke åndelig på leserne, enten ved å føre dem til troen på Jesus Kristus eller ved å styrke og befeste dem i den (jf. Luk 1,4; Joh 20,31; 19,35). Evangeliene våre har med andre ord preg av trosvitnesbyrd eller prekener. Men de søker å nå sin praktisk-åndelige hensikt, ikke ved å legge fram og utvikle læresetninger, men ved å meddele historiske fakta i form av historisk fortelling.

Ser en nærmere etter, viser det seg imidlertid at hvert av dem har sitt særegne formål, selv om de alle har denne åndelige hensikten felles. Formålet svarer til det særpregede åndelige behovet i de kretsene forfatteren særlig hadde for øye. Alle gir de oss Jesu Kristi bilde, men i forskjellig belysning, fordi hver av dem framstiller livet hans fra en bestemt side. Derfor får vi bare det fullstendige bildet av ham i all dets rike mangfold når vi holder dem alle sammen.

Men dermed er det også gitt at ingen av evangelistene har satt seg som mål å gi en så uttømmende beretning som mulig eller å fortelle alt de visste om Jesus. Hver av dem har snarere valgt ut av det rike stoffet i Jesu historie det han hadde bruk for til sitt særlige formål.

Det ville derfor være en misforståelse å slutte at en evangelist ikke har kjent til et eller annet punkt i Jesu liv fordi han tier om det (jf. Joh 20,30 f.; se også Matt 23,37, der uttrykket «hvor ofte» tydelig viser at evangelisten har visst at Jesus tidligere og flere ganger hadde opptrådt som forkynner i Jerusalem, selv om han ikke har fortalt noe om det).

Når det gjelder Matteus' særlige formål, var allerede de eldste kirkefedrene klar over at evangeliet var skrevet med tanke på jøder og jødekristne i Israels land. De kunne heller ikke tenke seg saken annerledes, ettersom det sto fast for dem at evangeliet vårt opprinnelig var skrevet på arameisk.

Men det er ikke vanskelig å se at også evangeliet selv, med sitt særpregede innhold, ganske avgjort peker i samme retning. Her er det særlig viktig at hele framstillingen av Jesu liv tydelig tar sikte på å godtgjøre at Jesus fra Nasaret er den Messias som er lovet i Det gamle testamente.

At dette virkelig er evangelistens hensikt, går allerede ganske klart fram av hvor ofte han sier at det og det skjedde «for at det skulle bli oppfylt» som Herren på forhånd hadde sagt ved profeten. Med disse tallrike vendingene har han likevel åpenbart ikke bare ment å si at de enkelte stedene i Det gamle testamente som han innfører på denne måten, er blitt oppfylt i Jesus. Han mener snarere at når disse stedene blir oppfylt, viser det seg at Det gamle testamentes historie og skrift i det hele har sitt mål og sin oppfyllelse i Jesus.

Svært betegnende er det at han i skriftets åpningsvers (1,1) uttrykkelig nevner Jesus, ikke bare som Kristus (Messias), men også som Davids og Abrahams etterkommer. Med Abraham begynte Israels historie, i Davids kongedømme nådde den sitt høydepunkt i Det gamle testamente, men i sin helhet har denne historien siktet mot Jesus som Messias, fordi han er oppfyllelsen av det løftet som var gitt til Davids hus og Abrahams ætt.

Og det er tydeligvis den samme tanken som ligger til grunn for at Jesu ættetavle i 1,2–17 er tatt med og ordnet slik den er (jf. utlegningen av dette avsnittet). Derfor har en uten tvil med rette alminnelig antatt at evangelisten vår har ment evangeliet sitt som et historisk-åndelig forsvarsskrift for den kristne troen på Jesus som Messias mot angrepene fra den vantro jødedommen.

Et om mulig enda klarere bevis for denne apologetiske hensikten har vi i noe vi kan iaktta: Når evangelisten viser hvordan profetiene ble oppfylt i Jesus, har han for det meste tatt for seg slike trekk i Jesu liv som særlig måtte vekke anstøt hos jøden og gjøre det vanskelig for ham å tro at Jesus var Messias.

Allerede i 1,18 ff. stiller Matteus Jesu jomfrufødsel i lys av profetien, etter først uttrykkelig å ha framhevet den «rettferdige» Josefs betenkeligheter. Da har han åpenbart hatt for øye hatefulle jødiske påstander om at Maria hadde gjort seg skyldig i noe galt. En anstøtsstein for jøder var sikkert også at Messiasbarnet ble ført over til det hedenske Egypt.

Men særlig gjaldt det at Jesus vokste opp i Nasaret og sto fram derfra som offentlig person. Ved å bruke navnet «nasareer» om Jesus og disiplene hans viste den vantro jødedommen særlig kraftig sin dype forakt for den kristne troen og sin levende uvilje mot dem som bekjente den (jf. steder som Matt 26,71; Apg 6,14; 24,5; 26,9).

Det er åpenbart grunnen til at Jesu barndomshistorie i evangeliet vårt munner ut i å vise at det nettopp var i samsvar med profetien at han vokste opp i det foraktede Nasaret (jf. Joh 1,46) – ikke i Jerusalem eller Betlehem, som det kunne ligge nær å tenke. «Fra Betlehem over Egypt til Nasaret» kan settes som overskrift over hele framstillingen i kap. 2.

På lignende måte må vi forstå at Matteus, når han går over til å skildre Jesu offentlige virksomhet i Galilea (4,14–17), setter et profetord (av Jesaja) først som et slags motto. For også i at Jesu virksomhet for det meste hadde galileisk preg, lå det en sterk fare for anstøt for jøden (jf. Joh 7,41 f. 52).

Videre var det vanskelig for jøden at evangeliet gikk over fra Israel til hedningeverdenen. Mer nøyaktig: Den kristne menigheten var riktignok fra først av gått ut fra det utvalgte folk som fra sitt morsliv. Men på den tiden da evangeliet vårt ble til, sto den fram som et helt selvstendig samfunn; hatet og forfulgt av jødene hadde den i stadig større grad tatt uomskårne hedninger inn i sin midte.

Men også i dette lar Matteus leserne se at profetiske forutsigelser blir oppfylt, slik at det blir klart at jøden heller ikke her har noen unnskyldning for sin vantro (jf. særlig 12,17 ff.; 21,42 f.).

Og når det til slutt gjelder Jesu korsdød, som framfor noe annet var et anstøt for jødene (1 Kor 1,23), er Matteus' beretning om den helt gjennomvevd av gjenklang av ord fra Det gamle testamente. Disse ordene måtte være tydelige nok for jødiske lesere uten å være anført direkte som sitater (jf. for eksempel i kap. 27 v. 34 med Sal 69,22; v. 38 med Jes 53,12; v. 39 og 43 med Sal 22,8 f.; v. 46 med Sal 22,2).

Overalt her er det – i alle fall for en jøde – helt påtakelig underforstått «for at det skulle bli oppfylt» eller «her ble det oppfylt». Slike vendinger finner vi

brukt helt direkte på ikke mindre enn tre steder i det foregående avsnittet av lidelseshistorien (26,54.56; 27,9).

Her skal bare føyes til at Matteus i sitt forsvar for den kristne troen også har tatt hensyn til jødiske beskyldninger mot Jesus for å ha krenket loven og brutt med dens autoritet. Evangeliet vårt inneholder nemlig en hel del trekk fra Jesu handlemåte og særlig fra forkynnelsen hans som tydeligvis er tatt med for å gjendrive denne anklagen. Det vil vi få anledning nok til å se under utleggelsen av de stedene det gjelder.

Matteus nøyer seg imidlertid ikke med å forsvare den kristne troen mot de jødiske innvendingene. I virkeligheten går han samtidig til angrep: Han retter selv en alvorlig anklage mot sitt vantro folk. Denne anklagen trer særlig fram i to former.

For det første viser han at det meste i Jesu livshistorie som kunne vekke anstøt hos jødene fordi det stred mot de rådende forestillingene om Messias, i virkeligheten skyldtes folket og lederne selv – slik flukten til Egypt, oppveksten i Nasaret, at Jesus la sin messianske virksomhet hovedsakelig til Galilea, og hans lidelse og korsdød.

For det andre tar han med slike ord av Jesus som på det alvorligste holder fram for folket at straffen for vantroen mot dets Messias nødvendigvis må ramme det (21,42 ff.), og det allerede i den slekten som hadde avvist hans eget, personlige vitnesbyrd (12,38 ff.; 23,36 ff.; 24,34).

Kort sagt: At det jødiske folket har forkastet Jesus som Messias, er ikke hans, men dets egen skyld, og dermed har det i virkeligheten bare felt forkastelsesdommen over seg selv som Guds folk. I full samklang med dette spiller den stadig skarpere konflikten mellom Jesus og folkets ledere, ja, folket selv, en så framtredende rolle i framstillingen av Jesu liv og virke. Og samtidig anfører evangeliet vårt direkte profeten Jesajas forherdelsesdom over folket (13,14 f.).

5. Evangeliets inndeling

Bortsett fra 1,1, som etter den mest sannsynlige tolkningen må forstås som overskrift eller tittel for hele evangeliet, lar innholdet seg naturlig ordne under fem hoveddeler.

Første hoveddel: Jesu ættetavle, fødsel og barndomshistorie (1,2–2,23).

Annen hoveddel: Forberedelsene til Jesu gjerning som Messias (3,1–4,11).

Tredje hoveddel: Jesu virksomhet i Galilea (4,12–18,35). Denne hoveddelen faller i tre større avsnitt.

Første avsnitt (4,12–11,1): Skildring av Jesu virksomhet i Galilea etter dens forskjellige vesentlige sider. Det har fem deler: 1) innledende alminnelig skildring (4,12–25); 2) Bergprekenen som prøve på Jesu virksomhet som lærer (5,1–7,29); 3) en del eksempler på Jesu helbredende virksomhet (8,1–17); 4) en rekke enkeltbilder som framstiller Jesus som den rastløst omvandrende læreren og undergjøreren (8,18–9,34); 5) de tolv apostlene som Jesu medarbeidere (9,35–11,1).

Annet avsnitt (11,2–14,12): Hvordan dels enkelte personer, dels hele grupper av folket stilte seg til Jesu virksomhet, og hvordan Jesus på sin side svarte på det i ord og handling.

Tredje avsnitt (14,13–18,35): Jesus trekker seg så langt det er mulig tilbake fra offentligheten og vier seg til arbeidet med å undervise og oppdra disiplene sine.

Fjerde hoveddel: Jesu siste reise til Jerusalem og hans opptreden der (19,1–25,46). *Første avsnitt* (19,1–20,28): Jesus fortsetter undervisningen av disiplene under reisen. *Annet avsnitt* (20,29–23,39): Jesu siste offentlige framtreden som Messias i Jerusalem. *Tredje avsnitt (kap.* 24–25): Profetien om enden.

Femte hoveddel: Jesu lidelse, død og oppstandelse (kap. 26–28).

Evangeliets overskrift (1,1)

Evangeliets overskrift (1,1)

«[1]Ættetavle for Jesus Messias, Davids sønn, Abrahams sønn:»

Som allerede nevnt i innledningen (under «Evangeliets inndeling»), er dette verset etter den mest sannsynlige forståelsen en overskrift for hele evangeliet og ikke bare for ættetavlen (v. 2–17).

Uttrykket i grunnteksten som bibeloversettelsen vår gjengir med «ættetavle», forekommer i hele den greske litteraturen – bortsett fra senere kirkelige skribenter – bare på to steder utenom verset vårt, nemlig i LXX (Septuaginta, den eldste greske oversettelsen av Det gamle testamente) i 1 Mos 2,4 og 5,1. De fleste fortolkere har tatt det i en betydning som det nok i og for seg kunne ha: «bok (eller skrift) om (Jesu Kristi) opprinnelse». Det skulle da bli vesentlig det samme som «ættetavle» eller «slektsregister».

Men denne betydningen har ikke uttrykket i 1 Mos 2,4 og 5,1. Og siden disse to stedene er de eneste andre i hele den greske litteraturen der det forekommer, kan det neppe være tvil om at Matteus har lånt det fra LXX. Da må en forstå det som «historie», mer nøyaktig: «en bok om eller en skriftlig framstilling av (Jesu Kristi) historie».

Men hvordan en enn oppfatter uttrykket, har evangelisten i alle fall i dette verset gjort klart hva han vil med skriftet sitt: Han vil vise at den Jesus han skal fortelle om, og som han sammen med alle kristne bekjenner som Kristus, også virkelig er Kristus (Messias) – han som er målet for og oppfyllelsen av hele Det gamle testamentes historie og skrift.

Jesus er Frelserens navn som historisk menneske, et navn han hadde felles med mange andre israelitter i samtid og fortid (jf. Kol 4,11, der det nevnes en Jesus med tilnavnet Justus). Det er den greske formen av det hebraiske navnet Jesjua, som igjen er en forkortelse av «Jehosjua» (Josva) og betyr «Herren (Jahve) er frelse» eller «Herren frelser». Navnet kan altså betegne den som bærer det, enten som en som har sin frelse (hjelp) i Herren, eller som en som Herren bringer frelse ved. Her må det åpenbart forstås i den siste betydningen (jf. v. 21).

Kristus er den greske oversettelsen av det hebraiske (eller rettere: det arameiske) ordet «Messias», som betyr «den salvede».[1] I Det gamle testamente brukes

[1]NB har «Messias» både her og i v. 16 («han som kalles Messias»).

dette uttrykket særlig om den israelittiske kongen, fordi han ble innviet til embetet sitt ved salving (jf. det uttrykket som forekommer så ofte, «Herrens salvede»).

I det senere jødiske språket ble det, trolig særlig med grunnlag i Sal 2,2, brukt spesielt om den framtidige frelserkongen som Gud hadde lovet folket sitt, og som skulle få makt og herredømme over alle folkeslag. Når Det nye testamente gir Jesus fra Nasaret dette embetsnavnet, uttrykker det altså troen på ham som den lovede kongen i Guds rike.

Matteus nøyer seg imidlertid ikke med å gi Jesus Messias-navnet. Med særlig vekt kaller han ham dessuten både en etterkommer av David og en etterkommer av Abraham.

Ifølge de profetiske forutsigelsene (jf. for eksempel 2 Sam 7,13; Jes 11,1) og etter jødisk forventning skulle Messias stamme fra David. Derfor var også «Davids sønn» (egentlig «Davidssønnen») på Jesu tid en mye brukt betegnelse på Messias, og den finnes flere ganger slik i Det nye testamente (jf. Matt 9,27; 12,23; 21,9 og flere steder). Som Messias er Jesus altså den som oppfyller løftet til Davids hus, og den Gud ville fullende sitt rike i Israel ved.

Og når Matteus går helt tilbake til Abraham, stamfaren til det utvalgte folket – han som hele Israels historie og også løftene til dette folket begynte med (jf. Gal 3,16) – vil han i alle fall si at Jesus som Messias er den som skulle føre Israels historie fram til målet, den historien som begynte med at Abraham ble utvalgt.

Kanskje har Matteus samtidig tenkt på at det løftet som i første omgang var gitt til Abraham og hans ætt, i virkeligheten omfatter alle jordens folk (jf. 1 Mos 12,2 f. og flere steder). Da har han også villet antyde at Jesu gjerning som Messias ikke bare har betydning for Israel. Etter Guds rådslutning skal den bli til frelse for alle mennesker som i det hele vil la seg frelse, uansett hvilket folk de tilhører.

Det som særlig taler for at evangelisten også har hatt denne siden av løftet til Abraham for øye, er at han slutter skriftet sitt med Jesu befaling til disiplene om å gå ut med evangeliet og dåpen til alle folk (28,19 f.).

Første hoveddel: Jesu ættetavle, fødsel og barndomshistorie (1,2–2,23)

Jesu ættetavle (1,2–17)

«[2]Abraham fikk sønnen Isak. Isak fikk Jakob. Jakob fikk Juda og hans brødre. [3]Juda fikk sønnene Peres og Serah med Tamar. Peres fikk Hesron. Hesron fikk Ram. [4]Ram fikk sønnen Aminadab. Aminadab fikk Nahson. Nahson fikk Salmon. [5]Salmon fikk sønnen Boas med Rahab. Boas fikk Obed med Rut. Obed fikk Isai. [6]Isai ble far til kong David. David fikk Salomo med Urias kone. [7]Salomo fikk sønnen Rehabeam. Rehabeam fikk Abia. Abia fikk Asa. [8]Asa fikk sønnen Josjafat. Josjafat fikk Joram. Joram fikk Ussia. [9]Ussia fikk sønnen Jotam. Jotam fikk Akas. Akas fikk Hiskia. [10]Hiskia fikk sønnen Manasse. Manasse fikk Amon. Amon fikk Josjia. [11]Josjia fikk Jekonja og hans brødre på den tiden da folket ble bortført til Babylon. [12]Etter bortførelsen til Babylon fikk Jekonja sønnen Sjealtiel. Sjealtiel fikk Serubabel. [13]Serubabel fikk sønnen Abiud. Abiud fikk Eljakim. Eljakim fikk Asor. [14]Asor fikk sønnen Sadok. Sadok fikk Akim. Akim fikk Eliud. [15]Eliud fikk sønnen Eleasar. Eleasar fikk Mattan. Mattan fikk Jakob. [16]Jakob ble far til Josef, Marias mann. Av henne ble Jesus født, han som kalles Messias. [17]Slik er det i alt fjorten slektledd fra Abraham til David, fjorten ledd fra David til bortførelsen til Babylon, og fjorten ledd fra bortførelsen til Babylon inntil Messias.»

Etter en svært utbredt oppfatning har Matteus med dette slektsregisteret villet bevise at Jesus virkelig var en etterkommer av David. Det måtte han være for i det hele å kunne bli anerkjent som Messias, for etter de profetiske forutsigelsene skulle den lovede frelserkongen nettopp komme fra Davids ætt.

Men det kan sikkert ikke ha vært evangelistens hensikt. Da hadde han jo ikke trengt å gå helt tilbake til Abraham, men kunne ha begynt ættetavlen med David. Overfor jødene på den tiden trengtes det heller ikke noe bevis for at Jesus var av Davids ætt.

Evangeliene våre viser nemlig helt klart at hans samtidige fullt ut anerkjente Jesus som en etterkommer av David, ja, at mange blant folket var tilbøyelige til å se ham som Davidssønnen, den ene, store Davids sønn som en ventet på. Motstanderne hans førte fram mange innvendinger mot at han var Messias, men en støter aldri på at noen benektet eller bare tvilte på at han stammet fra David.

Hadde det vært mulig, ville de sikkert ikke ha unnlatt å bruke dette våpenet mot ham og dermed med ett slag gjort ende på all tro på ham som Messias.

Og dessuten: Hvordan skulle et slektsregister som dette kunne bevise at han var av Davids ætt, når evangeliets lesere ikke kunne være sikre på at det var riktig? En slik navnerekke kunne jo hvem som helst sette sammen. Slektleddene fra Abraham til og med Serubabel kunne enhver med største letthet finne i Det gamle testamente. Og når det gjelder navnene på Serubabels etterkommere, som ikke er nedskrevet i Det gamle testamente, kunne det ikke være særlig vanskelig å fabrikere en slik liste selv.

Enda mindre kan evangelisten med denne ættetavlen ha villet bevise at Jesus virkelig var den lovede Messias, slik flere har ment. For selv om han hadde gått ut fra at leserne hans ville godta ættetavlen og altså også anerkjenne Jesus som en etterkommer av David, kunne han umulig ha oversett at det – som alle jøder visste – fantes mange andre mannlige etterkommere av David foruten Jesus. Alle disse kunne da like gjerne gjøre krav på å være Messias.

En må sikkert i det hele anta at evangelisten slett ikke har villet bevise noe som helst med denne ættetavlen, og at han altså har gjengitt den i en helt annen hensikt.

Uten tvil har de bibelfortolkerne truffet det riktige som mener at Matteus ikke har villet gi noen alminnelig eller regelrett genealogi. Hans hensikt har snarere vært å stille Israels historie, helt fra stamfaren av og fram til tiden for Jesu fødsel, for øynene på leserne i kortest mulig form – og nettopp derfor i form av en ættetavle. Slik ville han gi uttrykk for den tanken at hele denne historien siktet mot og har nådd sitt mål i den Jesus som menigheten hans bekjenner som Messias.

Ser en nærmere etter, har nemlig ættetavlen i evangeliet vårt en rekke særtrekk som åpenbart går ut over det rent genealogiske. Sett i sammenheng lar de seg bare forklare tilfredsstillende hvis evangelisten virkelig har villet gi et kort omriss av Israels historie under dette synspunktet.

Et slikt særtrekk møter oss allerede i siste setning i v. 2. For Abraham og for Isak er det bare nevnt én sønn, men om Jakob heter det at han fikk «Juda og hans brødre». Her nevnes altså ikke bare den av Jakobs sønner som førte den messianske ættelinjen videre, men også de andre.

Grunnen kan åpenbart bare være at patriarkhistorien på dette punktet tok en betydningsfull vending: Tidligere hadde løftet om frelse vært knyttet til én enkelt person som bærer av det, ved at både Ismael og Esau var blitt skilt ut. Men fra nå av gjaldt løftet alle Jakobs sønner og med dem hele Israels folk som stammet fra dem, om enn først og fremst Juda.

Et annet særtrekk har vi i v. 3. Her nevner evangelisten ved siden av Peres, som Messias skulle komme fra, også tvillingbroren hans Serah og dessuten moren deres, Tamar. Da blir det enda klarere at han ikke har villet gi et rent og bart slektsregister, men har hatt en hensikt som rekker videre. Det var nemlig i strid med jødisk skikk å ta med kvinnenavn i et slektsregister.

Når evangelisten likevel nevner Tamar, og det sammen med tvillingsønnene hennes, kan det bare forklares med at han har villet minne om det som er fortalt

i 1 Mos 38,13 ff. om hennes grove synd. Ytterligere tre kvinner fra den gamle tiden har fått sin plass i denne ættetavlen (v. 5 og 6); men om dem skal det bli talt nærmere i en senere sammenheng (se nedenfor).

Vi legger videre merke til at der David nevnes første gang i ættetavlen (v. 6), blir han uttrykkelig kalt konge («kong David», mer nøyaktig: «David, kongen»). Dermed har evangelisten uten tvil villet markere det punktet i Israels historie da den messianske ættelinjen fikk kongeverdigheten og hadde nådd sitt høydepunkt så langt i Det gamle testamente. Like utvilsomt må vi forstå på samme måte at han to ganger, både i v. 11 og i v. 12, med ettertrykk nevner en historisk begivenhet som bortførelsen til Babylon og lar den skille mellom to avsnitt i ættetavlen.

Endelig må vi peke på det særtrekket som evangelisten selv uttrykkelig gjør oppmerksom på når han ser tilbake på ættetavlen (v. 17): Slektsregisteret er helt bevisst delt i tre rekker med fjorten ledd i hver.

Den første rekken, leddene fra Abraham til David (v. 2–6), framstiller den messianske ættelinjen i oppadstigende utvikling, til den i og med Davids kongedømme når sitt foreløpige høydepunkt. Den andre rekken, leddene fra David til Jekonja (v. 7–11), gir et overblikk over tiden med de davidiske kongene, til den tok slutt ved bortførelsen til Babylon.

Den tredje rekken, leddene fra Jekonja til Jesus, gir et omriss av den tredje perioden i folkets historie. Folket hadde mistet sin selvstendighet, og den messianske ættelinjen sank snart ned i privatlivets tilbaketrukkethet; det var den kongeløse tiden, da bare «Isais stubb» (Jes 11,1) var igjen.

Evangelisten hadde for øvrig markert denne inndelingen i tre rekker tydelig nok i selve ættetavlen (v. 6: «David, kongen», og v. 11 og 12: «bortførelsen til Babylon»), og allerede den synes å føre ut over det rent genealogiske synspunktet.

Men her er særlig symmetrien mellom de tre rekkene viktig: Hver av dem har fjorten ledd, og det understrekes også i v. 17. Ingenting i hele skriftet tyder på at tallet fjorten skulle ha en særegen symbolsk betydning for evangelisten. For den første rekken var dette tallet gitt i beretningene og slektsregistrene i Det gamle testamente, og uten all tvil er det ganske enkelt overtatt derfra.

Annerledes er det med de to andre rekkene. I den andre rekken er ikke mindre enn fire av kongene som Det gamle testamente nevner, utelatt (i v. 8 tre: Akasja, Joas og Amasja, og i v. 11 Jojakim, Jekonjas far), og i den tredje rekken finnes bare to navn som er kjent fra Det gamle testamente.

Vi må for øvrig også merke oss at den tredje rekken har åpenbart altfor få slektledd for tiden fra begynnelsen av det babylonske fangenskapet til Jesu fødsel, en periode på omkring 600 år; også her må altså adskillige navn være strøket.

En sammenligning med slektsregisteret hos Lukas (Luk 3,23 ff.) viser også at Matteus bare har ni navn mellom Serubabel og Josef, Jesu pleiefar, mens Lukas har ikke mindre enn 18. Det gjelder vel å merke hvis det er den samme Serubabel som er ment i begge slektsregistrene, og det må vel sies å være mer

enn sannsynlig, siden han begge steder kalles sønn av en Sjealtiel. Spørsmålet er da hvordan disse utelatelsene skal forklares.

Adskillige fortolkere har ment at Matteus har tatt inn et slektsregister som allerede forelå ferdig, slik at utelatelsene ikke skulle skyldes ham, men den som laget forelegget.

Men særtrekkene som er nevnt ovenfor – omtalen av Judas brødre, kvinnenavnene osv. – viser likevel tydelig nok at selv om han skulle ha brukt et slektsregister han fant, har han ikke tatt det inn rått. Han har bearbeidet det etter egne overveielser og etter en nøyaktig gjennomgang. Det samme viser tilbakeblikket i v. 17, der han rett og slett oppfordrer leserne til å telle etter om det ikke stemmer at det er fjorten slektledd i hver rekke.

Men det han oppfordrer leserne til, har han selvsagt gjort selv. Da må han i alle fall ha lagt merke til at de fire kongene var utelatt – noe ingen noenlunde skriftkyndig jøde kunne unngå å se. Og har han likevel ikke fylt ut det som manglet, har han åpenbart selv ansvaret for at slektsregisteret er ufullstendig.

Det må derfor vel sies å være vel så sannsynlig at hele ættetavlen opprinnelig stammer fra hans egen hånd. Det utelukker selvsagt ikke at han for den tredje rekken har hentet stoffet fra private eller offentlige dokumenter. Men i virkeligheten vil det si at det er han selv som bevisst har foretatt de utelatelsene som er omtalt, i alle fall i ættetavlens andre rekke, men trolig også i den tredje.

Hvorfor han har gjort det, ser vi av v. 17, der han med størst mulig ettertrykk framhever at hver av de tre rekkene har fjorten ledd. Han har med andre ord strøket de fire kongene i den andre rekken for å få fjorten ledd også der, slik som i den første. Og etter all sannsynlighet har han, som sagt, utelatt slektledd også i den tredje rekken, og det sier seg selv at det var i samme hensikt.

Nå er det riktignok ikke i seg selv noe påfallende i at Matteus slik har strøket flere eller færre ledd i stamtavlen sin. Det er velkjent nok at det ikke var uvanlig blant jødene å forkorte slektsregistre ved å utelate mellomledd (jf. for eksempel Esra 7,3, der ikke mindre enn seks ledd er utelatt i Esras slektsregister). Men det kan nok, i alle fall ved første øyekast, synes påfallende at evangelisten i v. 17 uttrykkelig retter oppmerksomheten mot at alle tre rekkene har like mange ledd, nemlig fjorten.

Er det imidlertid han selv som har ansvaret for utelatelsene, er det dermed gitt at han i v. 17 ikke har villet peke på det faktiske, historiske forholdet, men bare på hvordan han selv hadde ordnet det genealogiske stoffet. Han kunne trygt gå ut fra at de jødiske leserne hans ville forstå uten vanskelighet hva han mente, ut fra sine forutsetninger og særlig ut fra sitt kjennskap til historien om den davidiske kongeætten.

Men dermed føres vi videre til å anta at evangelisten med den symmetriske ordningen av ættetavlens tre rekker har villet uttrykke en tanke som var betydningsfull i hans øyne: Hele Israels historie fra Abraham til Jesus har vært styrt av en tilsvarende indre symmetri mellom de tre store periodene den hadde gått gjennom, og har altså på en helt særlig måte stått under Guds ledelse. Særlig har da også tiden da Messias skulle tre inn i menneskeslekten, vært ordnet og bestemt av Gud. Det uttrykker Paulus i Gal 4,4 med disse ordene: «da tidens fylde

(det vil si det tidspunktet Gud på forhånd hadde bestemt) kom, utsendte Gud sin Sønn».

Etter alt som her er anført, kan det neppe være tvilsomt at denne oppfatningen av ættetavlen, som flere framragende bibelfortolkere har sluttet seg til, virkelig gir det rette svaret på hva Matteus har ment med den. For oss ville det riktignok ikke ligge nær å velge en slik form for det evangelisten har villet holde fram for leserne.

Men vi må ikke glemme at vi her har å gjøre med en forfatter som var født jøde, og som skrev for landsmenn – for folk som etter hele sin måte å tenke og uttrykke seg på ikke kunne ha vanskelig for å forstå ham slik han ville bli forstått.

Det knytter seg imidlertid enda noen mer spesielle spørsmål til ættetavlen, og dem må vi ta med her. Først det som har minst betydning: Hadde evangelisten noen særlig grunn til å utelate de tre kongene som regjerte mellom Joram og Ussia (v. 8)?

Flere fortolkere har ment at de er utelatt fordi forbindelsen med Akabs avguderiske ætt gjorde dem uverdige til å stå som Davids etterkommere. Men det er lite trolig. Da var vel Akas og Manasse langt mer uverdige til å komme med enn Joas og Amasja, for ifølge beretningene i Det gamle testamente var de langt dypere sunket ned i avgudsdyrkelse. Det synes rimeligere å anta at når evangelisten først ville stryke en del navn, lå det nærmest for ham å stryke noen av de midterste i rekken.

Men så er det spørsmålet om hvorfor han foruten disse tre har utelatt Jojakim og satt hans sønn Jekonja i hans sted (v. 11). Dette spørsmålet er vanskeligere. Det er dels fordi det i forbindelse med Jekonja tales om «hans brødre», mens Det gamle testamente ikke sier noe om brødre av ham, men nok om flere brødre av hans far Jojakim (jf. 1 Krøn 3,15).

Dels og særlig er det fordi utelatelsen av Jojakim synes å føre til at det bare blir tretten ledd i den tredje rekken – hvis en da ikke vil anta at Jekonja er telt to ganger, først i v. 11 som fjortende ledd i den andre rekken og så i v. 12 som første ledd i den tredje. Det ville imidlertid stride mot måten å telle på i den foregående delen av ættetavlen (jf. v. 6, der David ikke er telt med). En har søkt å løse denne dobbelte vanskeligheten på forskjellig vis. Den mest sannsynlige løsningen er trolig denne:

Hadde Matteus bare villet gi et alminnelig slektsregister, ville ingenting ha vært mer naturlig for ham enn å si i v. 11: «Josjia fikk Jojakim», og så fortsette i v. 12: «Jojakim fikk Jekonja». Da ville enhver vanskelighet være borte.

Men her fører han inn en historisk begivenhet – bortførelsen til Babylon – som grenseskille mellom to perioder i kongehusets og dermed i folkets historie, kongetiden og den kongeløse tiden. Derfor kunne han ikke uttrykke seg slik. Jekonja ble nemlig selv bortført til Babylon som konge. Det kunne altså umulig sies at Jojakim fikk Jekonja «etter bortførelsen» – for ikke å nevne at Jojakim allerede var død da Jekonja ble bortført.

Her må vi videre legge merke til at folkets bortførelse til Babylon ikke skjedde på én gang, men i tre forskjellige trinn. Den begynte da Jerusalem ble inntatt

første gang, fire år etter Josjias død (jf. Dan 1,3). Den fortsatte så da Jerusalem ble inntatt andre gang under Jekonja, som selv ble bortført sammen med en stor del av folket (2 Kong 24,10–16). Og den ble fullført da Jerusalem ble ødelagt og den siste kongen, Sidkia, ble bortført; han var en bror av Jojakim og altså Jekonjas onkel (2 Kong 25,1 ff.).

Tidsbestemmelsen «på den tiden da folket ble bortført til Babylon» (mer nøyaktig: «under eller i løpet av bortførelsen til Babylon») viser derfor helt klart at evangelisten her ikke egentlig tenker på selve fødselen til Jekonja og brødrene hans, som om de var født under bortførelsen. Han har villet si at den generasjonen Jekonja og brødrene hans tilhørte, falt sammen med det tidsrommet da folket ble bortført, og at det altså var slektleddet etter Josjia som opplevde bortførelsen. Strengt tatt er det altså dette slektleddet som må regnes som det fjortende leddet i den andre rekken.

Ut fra dette blir det også fullt forståelig at evangelisten i v. 11 ved siden av Jekonja nevner «hans brødre» som medrepresentanter for dette slektleddet; med dette uttrykket menes åpenbart farbrødrene hans. Har Matteus nemlig kunnet framstille Josjia som far til Jekonja (selvfølgelig middelbart, gjennom Josjias sønn Jojakim), kunne han på samme måte kalle Josjias andre sønner Jekonjas «brødre».

Denne betegnelsen lå desto nærmere for ham fordi det hebraiske ordet for «bror» flere ganger forekommer i en videre betydning, om nære slektninger (jf. 1 Mos 24,48, der Betuel, Abrahams brorsønn, kalles hans «bror»;[1] 2 Krøn 36,10, der kong Sidkia kalles Jekonjas «bror», enda han var hans farbror, og flere steder).

Men er denne oppfatningen riktig, er Jekonja strengt tatt ikke telt to ganger. Han er snarere tenkt som representant for to generasjoner, i v. 11 for den første generasjonen etter Josjia og så i v. 12 for den neste.

Også med denne oppfatningen må en selvsagt innrømme at evangelisten her i noen grad har fraveket det prinsippet han ellers følger for å knytte slektleddene sammen: Han har ikke direkte angitt hvem overgangen fra den første til den andre generasjonen gikk gjennom. Men som allerede nevnt, skyldes denne avvikelsen åpenbart at han i v. 11 førte inn bortførelsen som en historisk grense. Så langt kan vi altså si at utelatelsen av Jojakim er et nytt vitnesbyrd om at hele ættetavlen skulle gi et omriss av Israels historie i tiden mellom Abraham og Kristus.

Langt mer interessant er spørsmålet om hvorfor evangelisten, mot jødisk skikk, har tatt med i ættetavlen de fire kvinnene som nevnes i v. 3, 5 og 6, og bare disse fire. Også på dette spørsmålet er det gitt forskjellige svar.

En har antatt, og utvilsomt med rette, at evangelisten har lagt en særegen betydning i dette og har hatt for øye noe som var felles for alle disse kvinnene. Det ser ut til at han selv har gitt et temmelig tydelig fingerpek: De tre første kvinnene er nevnt ved navn, men ikke den fjerde, Batseba; hun betegnes bare som «Urias kone». Med denne betegnelsen har han åpenbart villet minne om

[1] Trykket har «1 Mos 14,28»; rettet til det stedet Odland trolig mente. NB har «min herres brordatter».

den syndige forbindelsen mellom henne og David, som er så velkjent fra Det gamle testamente.

Tidligere hadde han nevnt ikke bare Rahab, den kjente skjøgen, men også Tamar, og det sammen med tvillingsønnene hennes som var født i blodskam. Holder en dette sammen, kan det knapt være tvil om at det er den framtredende syndigheten han har i tanke når han omtaler disse kvinnene.

Det som kunne synes å tale mot dette, er at også Rut er tatt med, enda det ikke henger noen slik flekk ved livsførselen hennes. Men hun var ikke bare av hedensk ætt i alminnelighet, slik som Rahab; hun tilhørte nærmere bestemt det moabittiske folket. Og vi vet fra rabbinernes fortolkning av Rut-boka hvor vanskelig det var for jødisk tankegang og følelse å forsone seg med at Davids farmor var av en slik herkomst; for det moabittiske folket var ifølge 1 Mos 19,30 ff. blitt til ved en lignende skjendighet som den Tamar hadde begått.

Derfor synes det lite tilfredsstillende når flere fortolkere har villet finne fellestrekket for disse fire kvinnene i at de alle var uverdige til å gå inn i Messias' stamtre – Rut fordi hun var en hedensk kvinne, noe som jo også gjaldt Rahab, og de tre andre som typer på de skjøgene Jesus talte om i Matt 21,31. At de ble tatt inn i den messianske ættelinjen, skulle da være en slags profeti om at frelsen ved Messias også er bestemt for hedninger og grove syndere.

Enda mindre trolig synes det når andre fortolkere søker likhetspunktet i at alle disse kvinnene bare på en helt usedvanlig måte fikk den æren å bli Messias' stammødre, og at de derfor er forbilder på Maria, som også bare ved et underfullt inngrep fra Gud ble Messias' mor. Det samme gjelder når enkelte til og med har ment at disse kvinnene ble aktet verdige til å bli tatt inn i Messias' ætt på grunn av sin tro.

Det riktige har sikkert de fortolkerne truffet som har sett en apologetisk hensikt i at de fire kvinnene er tatt med: et forsvar mot jødiske beskyldninger mot Maria for å ha født Jesus i ekteskapsbrudd. Disse beskyldningene må åpenbart ses som en forvrengning av de kristnes bekjennelse av jomfrufødselen. Mot dem vil Matteus gjøre oppmerksom på at det både i den messianske ættelinjen før David og i Davids eget hus virkelig finnes slike skjendige ting som en helt grunnløst tilla Messias' mor.

Fellestrekket er da at de fire kvinnene som stammødre til David og Messias var et anstøt for jødisk tanke og følelse. Og at de uttrykkelig er tatt med i ættetavlen, skulle da tjene til «å forberede på det anstøtet som Jesu unnfangelse og fødsel var blitt for jødene» på den tiden da Matteus skrev evangeliet sitt (Zahn).

Det siste spørsmålet om ættetavlen som vi her skal søke å besvare, gjelder andre halvdel av v. 16. Når evangelisten er kommet ned til Josef, fraviker han sin vanlige uttrykksmåte: I stedet for å si «Josef fikk Jesus» kaller han Josef «Marias mann. Av henne ble Jesus født». Dermed har han klart nok antydet at Jesu unnfangelse og fødsel var helt særegen, selv om han først gjør nærmere rede for det i det neste avsnittet (v. 18–25). Da Jesus ble født, var Josef riktignok Marias ektemann (jf. v. 24 f.), men han var likevel ikke Jesu legemlige far.

På den andre siden er det like klart at Jesus er telt med som det fjortende leddet i ættetavlens tredje rekke, og at evangelisten altså har ment at han med

denne ættetavlen – som jo egentlig er Josefs slektsregister – i virkeligheten også har framstilt Jesus som en etterkommer av David, nemlig gjennom Josef.

Og hvordan han har kunnet mene det, har han antydet så det ikke kan misforstås, ved allerede her å kalle Josef «Marias mann». Ifølge v. 24 f. hadde Josef nemlig allerede inngått ekteskap med Maria da Jesus ble født. Dermed hadde han tatt imot den sønnen han visste Maria skulle føde, som en gave fra Gud og følgelig også som sitt eget barn, og slik ble han Jesu far etter jødisk lov.

Etter jødisk oppfatning kunne Jesus i virkeligheten også bare gjelde som en virkelig Davids sønn hvis han stammet fra David gjennom den som rettslig var hans far. Men var Jesus, Davidssønnen, Josefs lovlige sønn, var han også hans lovlige arving. Derfor gir Matteus her Jesu slektsregister gjennom Josef, hans lovlige far.

Men som Zahn med rette bemerker, kunne selvfølgelig hele denne ættetavlen, som slik munner ut i Jesus, bare ha åndelig og nasjonal betydning i øynene på dem som hadde erkjent at Jesus var Messias. Likeså kunne navnet Jesus bare markere avslutningen på og målet for hele Israels tidligere historie hvis tittelen Messias med rette tilkom ham.

Derfor føyer Matteus her også ordene «han som kalles Kristus» til navnet Jesus. Det navnet kunne ikke unnværes i denne sammenhengen, fordi det var det han bar fra fødselen av. I seg selv sier disse ordene ikke mer enn at han skilles fra alle andre som het Jesus. Men de framhever likevel verdighetsnavnet (Messias), som skiller ham fra disse andre, med mer ettertrykk enn om det bare hadde stått som i v. 1: «Jesus Kristus».

Hele ættetavlen har altså sitt mål i den Jesus som mange i folket hans – riktignok ikke alle – og evangelisten selv (jf. 1,1) kaller og bekjenner som Messias. For i ham hadde de erkjent den lovede store Davids sønn, og dermed også den som løftet til Abraham skulle bli virkeliggjort i.

Jesu fødsel (1,18–25)

> «[18]Med Jesu Kristi fødsel gikk det slik til: Hans mor, Maria, var forlovet med Josef. Men før de var kommet sammen, viste det seg at hun var med barn, ved Den Hellige Ånd. [19]Josef, hennes mann, var rettferdig, og ville ikke føre skam over henne. Han ville skille seg fra henne i stillhet. [20]Mens han nå tenkte på dette, se, da viste en Herrens engel seg for ham i en drøm og sa: Josef, Davids sønn! Frykt ikke for å ta Maria, din hustru, hjem til deg. For det som er unnfanget i henne, er av Den Hellige Ånd. [21]Hun skal føde en sønn, og du skal gi ham navnet Jesus, for han skal frelse sitt folk fra deres synder. [22]Alt dette skjedde for at det skulle bli oppfylt som Herren hadde sagt ved profeten: [23]Se, jomfruen skal bli med barn og føde en sønn, og de skal gi ham navnet Immanuel – det betyr: Med oss er Gud. [24]Da Josef var våknet av søvnen, gjorde han som Herrens engel hadde pålagt ham, og han førte sin hustru hjem til seg. [25]Men han levde ikke med henne før hun hadde født sin sønn. Og han ga ham navnet Jesus.»

V. 18. Evangelisten vil nå forklare hvordan Jesus kunne bli en ekte Davids sønn gjennom Josef, som jo ikke var hans virkelige far. Derfor gjør han rede for de

særegne omstendighetene ved Jesu fødsel («slik»), og han gjør det på en slik måte at det samtidig går fram at Jesu fødsel virkelig var Messias' fødsel.

Uten å si noe om tid og sted eller om personenes karakter og kår fører han med én gang leserne sine fram til det tidspunktet da de som var omkring Maria, kunne se at hun var med barn, enda hun ennå bare var trolovet og altså ikke hadde inngått ekteskap med Josef. Men for at leserne ikke et eneste øyeblikk skal være i uvisshet om hvordan saken virkelig hang sammen, føyer han likevel straks til ordene «ved Den Hellige Ånd» – ut fra sitt eget ståsted. Dermed foregriper han den beretningen som følger.

Svangerskapet hennes hadde ikke sin grunn i noe syndig forhold fra hennes side, slik folk omkring henne naturlig måtte mene, men i en underfull virksomhet av Guds Hellige Ånd. Guds Ånd framstilles altså her som skapende virksom når fosteret blir dannet i Marias liv, slik Ånden allerede i Det gamle testamente framstilles som det redskapet Gud virker gjennom i skaperverket, og det ikke bare i sjelelivet, men også i naturen (jf. 1 Mos 1,2; Sal 104,30).

Men siden Ånden her uttrykkelig kalles den hellige, er det trolig også tenkt på en helliggjørende innflytelse som gikk ut fra Ånden, og som renset fosteret fra synd.

V. 19. Her fortelles det så hvordan Josef ble påvirket da han merket hvordan det sto til med Maria. Han måtte jo føle seg særlig pinlig berørt, og det han gjorde, måtte, menneskelig talt, bli avgjørende for morens og barnets skjebne. Når Josef her kalles hennes «mann», og Maria i v. 20 og v. 24 kalles hans hustru, må det forstås annerledes enn i v. 16. Der var det tenkt på tiden da Jesus ble født, mens vi i vårt vers befinner oss i tiden før det hendte.

Det henger åpenbart sammen med at trolovelsen etter jødisk rett ble regnet som begynnelsen på ekteskapet. Den var altså ikke bare moralsk forpliktende, men rett og slett rettslig bindende, og kunne derfor ikke uten videre oppheves, men bare ved at det ble utstedt et skilsmissebrev.

At Josef var en «rettferdig» mann, forstår de fleste fortolkere slik at han holdt seg nøye til lovens forskrifter og derfor verken kunne eller ville ta Maria til ekte, siden han måtte tro at hun var en falt kvinne. Med andre fortolkere er det likevel trolig rimeligere å forstå «rettferdig» her som rettskaffen, dydig, slik at ordet også omfatter egenskaper som godhet, rimelighet og mildhet.

Som den nærmeste følgen av hans «rettferdighet» framheves det så: Som rettskaffen mann mente han det var moralsk umulig å la trolovelsen med Maria gå over til ekteskap. Men som en rimelig og mildt tenkende mann mente han likevel det var like galt å «føre skam over henne» ved å stille henne til skue for offentligheten. Derfor bestemte han seg for å oppheve forbindelsen i størst mulig stillhet.

Det vil si at han ikke ville reise rettslig anklage mot henne for ekteskapsbrudd og kreve henne straffet, men uten å gå til retten sende henne eller faren hennes et skilsmissebrev (jf. 5 Mos 22,22–24, der det blir påbudt at krenkelse av en trolovet pike skal straffes likt med ekteskapsbrudd, og 5 Mos 24,1, der vi har forskriften om skilsmissebrev).

V. 20–21. Josef overveide ennå om og hvordan han skulle sette beslutningen sin ut i livet. Hadde han gjort det, ville følgen ha vært at Messias-barnet var kommet til verden som et barn født utenfor ekteskap av en utstøtt kvinne. Men nå griper Gud selv inn for å avverge en slik utvikling. Gjennom en engel i en drøm om natten lar Gud ham få vite hvordan det i virkeligheten forholdt seg med svangerskapet til Maria. Det kom uventet og overraskende på Josef; det ligger i utropet «se» når det står i en historisk fortelling, som her.

Når engelen tiltaler Josef som «Davids sønn», skal det la ham forstå at det her gjelder noe som har betydning for at løftet som var gitt Davids ætt, skal gå i oppfyllelse.

Og hva det er, ser vi av at engelen like etter denne tiltalen oppfordrer ham til å la frykten fare – den i og for seg helt naturlige frykten for å gjøre noe utilbørlig ved å ta Maria hjem – og slik la trolovelsen gå over til fullt ekteskap. Bare slik kunne nemlig barnet hennes bli født i huset til en ætling av David, som hans rettmessige arving. Betenkelighetene sine kan han trygt la fare. For, føyer engelen til, det er Guds egen Hellige Ånd som med sin livskapende makt har ført fram den tilstanden Maria nå er i.

Og (v. 21) det er også Guds vilje at Josef skal gi navn til den sønnen Maria skal føde, og altså tre inn i stillingen som hans far (jf. 1 Mos 17,19; Luk 1,13).

Men samtidig sier engelen også hvilket navn Marias sønn skal ha: Jesus (om betydningen av dette navnet, jf. utlegningen av 1,1). Han oppgir også grunnen til at nettopp dette navnet er valgt: For han – han selv og ingen annen – skal bringe sitt folk den lovede frelsen.

Når engelens ord her bare nevner Israel som dem Jesu frelsesgjerning gjelder, er det selvsagt ikke dermed nektet eller utelukket at frelsen er universell, det vil si bestemt for alle folk. Overfor Davids-sønnen Josef var det helt naturlig å legge all vekt på hvilken betydning Marias sønn skulle få for det utvalgte folket, som frelsen jo var lovet til, og som den nærmest angikk (jf. Joh 4,22; Rom 1,16).

Men særlig er det verdt å legge merke til at det ikke sies noe om å bli fri fra det politiske fremmedherredømmet som folket den gangen sukket under, og som det framfor alt ventet at Messias skulle frelse det fra. Det tales bare om frelse fra synden, den dypeste roten og kilden til alt annet ondt. Først og fremst må syndens lenker brytes, og det er altså der Jesus skal ha sin egentlige kallsoppgave.

Når det ellers tales om frelse fra folkets synder, må vi vel tenke både på frelsen fra syndens skyld og straff (jf. Jes 40,2; 53,10.12; Jer 31,34 og flere steder) og på frelsen fra syndens makt, om enn særlig på det siste.

V. 22. Før evangelisten fører tråden i den historiske fortellingen videre, skyter han i dette og det neste verset inn en påvisning av at det han har fortalt i versene foran, er oppfyllelsen av en profeti i Det gamle testamente.

Og her møter vi da for første gang en tanke som ofte vender tilbake senere i evangeliet. Når ordet «oppfylles» (egentlig «fylles» eller «utfylles») brukes slik som her, hviler det på denne tanken: Så lenge det som er forutsagt, ennå ikke

har skjedd, kan den profetiske forutsigelsen lignes med et tomt kar som likevel er bestemt til å bli fylt med det innholdet som svarer til det.

Når det da heter at en eller annen historisk begivenhet har funnet sted «for at» (etter Guds hensikt) et eller annet profetisk ord skulle «oppfylles», er forutsetningen at det er den allstyrende Gud som har gitt profeten det han skulle si. Slik har Gud på forhånd kunngjort sin vilje, som han en gang i framtiden vil sette ut i livet. Og når tiden er inne, er det Gud som danner og former de historiske begivenhetene der viljen hans blir virkeliggjort, slik at de kommer til å svare til profetens utsagn.

Nettopp av denne overensstemmelsen mellom profeti og begivenhet kan vi da erkjenne at det er Guds vilje som er kommet til uttrykk i dem begge – at begivenheten altså ikke er noen tilfeldighet, men virkeliggjørelsen av det Gud på forhånd hadde kunngjort som sin vilje. Derfor betrakter evangelisten også profetens ord som noe som «Herren hadde sagt ved profeten», med profeten som sitt redskap.

V. 23. Det profetiske ordet som her blir sitert, er den kjente store spådommen om Immanuel som Jesaja uttalte overfor Akas, kongen i Juda rike (Jes 7,14).

Kongen i Syria og kongen i Israels rike hadde den gangen slått seg sammen mot Akas for å erobre landet hans og styrte Davids ætt fra tronen. I frykt for dem gikk Akas med planer om å påkalle den mektige hjelpen fra assyrerkongen. Da sender Gud Jesaja til Akas for å forkynne for ham at de fiendtlige kongene ikke skulle få utført det de hadde fore, men at Israels rike selv skulle gå til grunne. Profeten skulle også formane ham til å slå fra seg tanken på forbund med den assyriske verdensmakten og i stedet sette sin lit til Herrens hjelp alene.

Samtidig lar Gud profeten oppfordre ham til å be om et tegn, hvilket han selv ville, selv det mest underfulle, som bevis for at det profeten hadde forkynt ham, var sant.

Men Akas avviser tilbudet om et tegn. I sin kjødelige tankegang vil han heller ha verdslig hjelp enn den hjelpen Herren kunne gi, og han følte at et slikt under ville være en enda sterkere oppfordring til ham om å oppgi den verdslige politikken sin og overlate seg helt til Herrens hjelp. Feig som han er, våger han ikke åpent å vedstå seg planene sine, men begrunner avvisningen med det hyklerske påskuddet at han ikke vil friste Herren ved å be ham om tegn (jf. 5 Mos 6,16).

I hellig harme over denne krenkelsen av Gud vender da profeten seg (v. 13) til Davids hus, som Akas den gangen var overhode for, med disse ordene: «Derfor (det vil si fordi du til og med har satt Guds tålmodighet på prøve) skal Herren selv gi dere et tegn: Se, den unge kvinnen blir med barn og føder en sønn, og hun gir ham navnet Immanuel» og så videre (v. 14–17).[2] Av dette stedet har Matteus bare tatt med andre halvdel av v. 14, fordi det var bare den det her gjaldt for ham.

I den greske oversettelsen av evangeliet hans er det imidlertid sitert etter Septuaginta, med en ubetydelig endring. Der er det hebraiske ordet Jesaja bruker om Immanuels mor, gjengitt med det greske ordet for «jomfru». Det

[2] NB har «Se, jomfruen skal bli med barn, hun skal føde en sønn og gi ham navnet Immanu-El». Odland oversetter selv det hebraiske ordet her og drøfter det like nedenfor.

hebraiske ordet betyr nøyaktig en ung kvinne som er gammel nok til å gifte seg (fullvoksen).

Men denne avvikelsen fra den hebraiske grunnteksten gjør ingen forskjell for saken. Det kan nemlig i virkeligheten ikke være tvil om at profeten har tenkt seg den unge kvinnen som jomfru, og at han har tenkt seg Immanuels fødsel som noe som beror på et underfullt inngrep fra Guds side, og som altså skjer uten medvirkning av en jordisk far. Dessuten brukes det hebraiske ordet gjennomgående, ja muligens overalt der det forekommer i Det gamle testamente, om den unge ugifte kvinnen.

At Jesaja med «Immanuel» har ment Messias, den kongen i framtiden som allerede var lovet David (2 Sam 7,12 ff.), går særlig klart fram av Jes 9,6 f. Der er det åpenbart tale om den samme «sønnen» som i 7,14, og det har nå også en rekke framtredende fortolkere av den såkalte kritiske retningen erklært seg enige i.

Det sier seg selv at dette ikke er stedet for en mer eller mindre inngående utlegning av Jesajas ord. Likevel er det ett punkt det er riktigst å si litt om, fordi det har betydning for hvordan vi skal forstå den bibelske spådommen generelt, altså spådommene både i Det gamle og i Det nye testamente.

I og for seg kunne betydningen av navnet Immanuel – «Gud med oss» – synes å gjøre det nærliggende å oppfatte Jesajas spådom som bare løfte og trøst. Ser vi nærmere etter, viser det seg imidlertid at den i virkeligheten har en dobbelt karakter, ettersom den ikke bare inneholder trøst, men også trussel og dom.

Allerede det første ordet i v. 14 («Derfor»), som peker tilbake på tanken i v. 13, viser at Immanuel-tegnet overfor Akas og hele Davids hus er ment som et tegn ikke til frelse, men til straff.

Akas hadde fått tilbud om selv å velge et tegn fra Herren på at profetens forsikring i v. 7 var til å stole på – forsikringen om at de forbundne kongene ikke skulle lykkes i å legge Juda rike under seg, frarøve Davids ætt herredømmet og slik gjøre til intet det løftet Herren hadde gitt David (2 Sam 7,12–16). Men det tilbudet hadde han avvist. Til straff for at han slik forherdet seg mot Guds nedlatende barmhjertighet, skal Akas, enten han vil eller ikke, være nødt til å ta imot et tegn: Immanuel-tegnet.

At dette tegnet har en truende karakter, går videre fram av det som sies om Immanuels fødsel. Han skal ikke fødes av Akas' dronning, men av en ung, navnløs og ukjent jomfru. Det tyder på at Davids hus først skal fornedres og miste sin kongelige herlighet før Immanuel (Messias) står fram og reiser det opp igjen fra fallet.

Om mulig enda tydeligere kommer denne truende siden av Immanuel-tegnet fram i resten av kap. 7. Her skal bare nevnes at Immanuels land ifølge v. 15 skal være i en elendig forfatning når han er kommet til skjels år og alder, så han må nøye seg med den tarveligste føde, og at profeten i v. 17 rett ut sier at den fiendtlige makten som skal føre ulykken over landet, er det assyriske verdensriket – altså nettopp den makten Akas satte sitt håp til.

Av dette ser vi at Immanuel-tegnet for de troende i Guds folk selvsagt er ment som trøst – ja, som den rikeste trøst som kan tenkes – slik navnet Immanuel selv

innebærer. Men samtidig er det ment som trussel, nemlig overfor Akas og alle som var av samme sinn som han.

Vi ser også av dette at Jesaja har skuet Immanuels barndom som om den falt sammen i tid med de trengslene assyrerriket i den nærmeste framtid skulle føre over Juda rike. Da melder spørsmålet seg uvilkårlig: Hvordan har han kunnet skue det slik, når han jo har uttalt spådommen sin i kraft av guddommelig inspirasjon?

Svaret på dette spørsmålet finner vi bare ved å gi akt på hva slags karakter de bibelske forutsigelsene generelt har. Profetien vil ikke tilfredsstille menneskers vitebegjær ved å by fram en framtidskalender som en kunne bruke til å regne ut på forhånd «tider eller timer» for oppfyllelsen (jf. Apg 1,7; 1 Pet 1,11). Den har snarere som mål å tjene de troende til trøst og de ugudelige til advarsel.

Noen har treffende sammenlignet profetens forhold til de framtidige begivenhetene han får skue, med hvordan det går en som står foran en fjellkjede og ser opp mot det høyeste punktet, som rager opp over alle de andre toppene. Da synes han at dette punktet ligger like bak den fjelltoppen som er nærmest ham. Men når han har besteget den, viser det seg at det ennå er en kløft og en fjelltopp han må over, og slik kanskje både én og flere ganger til.

På lignende måte rykker framtidige begivenheter tett sammen for profetens indre øye, selv om de i virkeligheten kan være skilt fra hverandre av temmelig lange mellomrom. Det er dette en pleier å kalle «det profetiske perspektiv», synet på det som ligger langt borte.

Slik fikk Jesaja, da han sto overfor Akas, skue de trengslene assyrerveldet snart skulle føre over Israel, og samtidig Immanuels fødsel og oppvekst. Men han fikk ikke se at det mellom de assyriske trengslene og Immanuels fødsel ennå skulle komme andre og større trengsler over Davids hus og Juda rike før Messias kom.

For hans blikk står den assyriske verdensmakten som selve verdensmakten. Men det er likevel, som det er blitt sagt, «i dypere forstand også historisk riktig. De senere verdensrikene spiller bare videre den rollen som assyrerne tok over til å begynne med. Og når Kristus blir født i den romerske og ikke i den assyriske verdensmaktens tid, er Israels tilstand likevel vesentlig den samme i begge periodene: samme synd, samme straff» (Edv. Michelsen).

Og når Jesaja her skuer Immanuel som den som skulle frelse det troende Israel gjennom og ut av de assyriske trengslene, er også det, dypere sett, fullt ut objektivt begrunnet. All frelse som ble Israel til del under den gamle pakt, hvilte nemlig i virkeligheten på Messias' kommende frelsesverk.

Ellers skal her bare føyes til at «Immanuel», som aldri har vært noe jødisk egennavn, åpenbart er ment som et symbolsk navn. Som sådant skulle det uttrykke hvilken betydning jomfrusønnen har: I ham og ved ham ville Gud ta seg av sitt folk og virkeliggjøre sine frelsesløfter til det. Som en kan forstå, har Matteus da også funnet vesentlig det samme uttrykt i dette symbolske navnet som i det egennavnet Marias sønn skulle bære etter engelens ord til Josef: Jesus.

V. 24–25. Josef gjorde som engelen hadde sagt: Han tok Maria hjem som sin hustru og ga barnet det navnet engelen hadde oppgitt. Men det framheves

også at han avsto fra ekteskapelig samliv med hustruen sin til hun hadde født sin sønn. Det er sikkert ment som et vitnesbyrd om at han var lydig mot den guddommelige befalingen: Når han nå tok Maria hjem til seg, var det ikke for allerede nå å begynne det ekteskapelige samlivet med henne, men for at sønnen hennes kunne bli født i hans hus, Davids-sønnens hus, og dermed bli hans sønn og arving for loven.

Anmerkning: Jesu overnaturlige unnfangelse

Det Matteus forteller i dette kapitlet – og Lukas i samsvar med ham i de to første kapitlene av sitt evangelium – om Jesu underfulle unnfangelse og fødsel, gjelder et historisk faktum. For en moden evangelisk kristen kan det ikke være tvilsomt. Det gjelder trass i de mange grunnene – dels saklige, dels historisk-kritiske – som gjennom tidene og ikke minst i nyeste tid er blitt ført fram for å motbevise at beretningen er troverdig, eller i det minste for å vise at det ikke lar seg si noe sikkert om den er til å stole på eller ikke.

Den evangeliske kristne har fått en frelsesopplevelse gjennom troen på Kristi forløsningsverk, og han står i organisk forbindelse med den troende menigheten. Ut fra dette vet han seg viss på at han i Det nye testamente har en framstilling av den guddommelige åpenbaringen i Kristus, og at den er blitt til ved en særegen innvirkning av Guds Ånd på ånden til de menneskelige forfatterne. Derfor må den erkjennes som et fullkomment pålitelig og normgivende Guds ord i alt det i innholdet som angår tro og lære.

Da kan det heller ikke være tvilsomt for ham at det de to nevnte evangelistene har fortalt om den særegne måten frelsesmidleren Jesus Kristus ble født til verden på, hører med til frelsesåpenbaringen, og altså også er et vesentlig ledd i den kristne tro.

Aller minst kan en troende kristen la seg påvirke av den påstanden som så ofte blir ført fram: at undere er umulige. Med undere menes her ordet i snevrere forstand, det vil si hendelser eller kjensgjerninger som ikke lar seg forklare som virkninger av de årsaksrekkene som ligger i skaperverket, men som snarere beror på at Gud for å gjennomføre sin frelsesrådslutning setter nye krefter inn i det verdensløpet som ble satt i gang ved skapelsen.

Den troende er seg jo bevisst at han selv, i og med gjenfødelsen sin, har fått erfare Guds undergjørende makt og nåde. Frelseren er den som alle det nye livets krefter i siste instans kommer fra, og i troen vet han også at Frelseren i sin person er den underfulle foreningen av guddommelig og menneskelig natur, sann Gud og sant menneske.

Dermed er han i virkeligheten også viss på at denne Frelseren ikke kan være trådt fram som ledd i menneskeslekten på samme måte som mennesker ellers blir til. Det kan bare ha skjedd i kraft av et helt særegent, i absolutt forstand underfullt inngrep fra Gud. Ved det ble hans menneskenatur, både etter sjel og legeme, fra første stund holdt fri for den syndens besmittelse som for alle andre mennesker følger med den naturlige forplantningen.

Er det derfor noe som står urokkelig fast for den troende kristne, så er det dette: Den Gud han tror på, er en Gud som gjør undere når som helst han finner

det nødvendig for frelsesverkets skyld, og det ikke bare åndelige undere – det vil si undere i sjelelivet – men også naturundere, det vil si undere i den fysiske verden. Dermed er det gitt at en troende kristen ikke kan godta påstanden om at undere er umulige, som bevis for at den nytestamentlige beretningen om Jesu overnaturlige unnfangelse og fødsel ikke er pålitelig.

På vesentlig samme måte må den bibeltroende kristne selvsagt stille seg til et annet saklig argument som er blitt gjort gjeldende. Det går ut på dette: Selv om en anerkjenner at Jesus var uten synd og var til som Gud før han ble menneske, kan en ikke se hvilken nødvendighet det skulle være for et under som jomfrufødselen, eller hvilken betydning et slikt under skulle kunne ha for troen på ham som forløser.

Jesus kan jo, sier en, like godt ha vært det syndfrie mennesket, ja, Guds Sønn som steg ned fra himmelen og ble menneske, selv om han etter sin menneskelige natur er avlet på naturlig vis som alle andre mennesker. En kan jo også i så fall anta at Guds Ånd har virket slik at unnfangelsen skjedde uten synd.

Det kan selvsagt ikke falle noen kristen inn å nekte for at Gud kunne ha latt unnfangelsens under skje på denne måten, ettersom det slett ikke er troens sak å avgjøre hvordan Gud skal gå fram, verken i sin alminnelige verdensstyrelse eller i frelsesverket.

Men da kan det riktignok enda mindre falle den kristne inn å foretrekke menneskelige spekulasjoner framfor det Gud selv har åpenbart ham i sitt ord. Det gjelder så mye mer i dette spørsmålet fordi han ikke kan være blind for at det er en dyp indre harmoni mellom beretningen om jomfrufødselen og den evangeliske læren om at Guds evige Sønn ble menneske for at vi skulle bli frelst.

Slik frelsen bare er et verk av Guds ufortjente og allmektige nåde, slik er også frelsesmidleren, Guds enbårne Sønn, hans kjærlighets gave til den slekten som i seg selv er fortapt (Joh 3,16), så slekten bare kan forholde seg mottakende eller unnfangende overfor ham.

Men hvordan kunne vel dette forholdet mellom slekten og dens frelser komme klarere og mer umisforståelig til uttrykk enn nettopp ved at Guds Sønn ble menneske ved å bli unnfanget og født av en jomfru, uten medvirkning av en menneskelig far? Med andre ord: Så sikkert som Guds Sønns inntreden i menneskelivet bare har kunnet skje ved et under, så sikkert er jomfrufødselen i virkeligheten nettopp det under som mest fullkomment svarer til selve kjensgjerningen at han ble menneske.

Hvis Jesus var blitt unnfanget ved medvirkning av en menneskelig far, ville det underfulle ved at han ble menneske, unektelig ha vært tilslørt i så høy grad at det alltid på ny ville ha reist seg spørsmål og tvil: Har det overhodet skjedd noe under ved unnfangelsen hans, eller var han ikke tross alt kanskje bare et menneske som vi andre, om enn av en enestående moralsk og åndelig høyde? Jomfrufødselen tjener derimot nettopp til å gjøre det ubestridelig for troen at han virkelig er Guds Sønn, som er kommet fra himmelen og blitt menneske.

Blant de mange historisk-kritiske innvendingene skal vi først nevne at en har vist til en rekke antatte paralleller til jomfrufødselen i datidens hedenskap. Da tenker en dels på de mange mytene om gudesønner, dels på den tilbøyeligheten

som rådet den gangen: å tillegge særlig framragende historiske personligheter en overnaturlig opprinnelse, som om de var avlet av guder med jordiske kvinner (slik med Platon, Aleksander den store, keiser Augustus og flere).

Ved hjelp av disse parallellene mener en da å kunne forklare hvordan de kristne fortellingene om Jesu unnfangelse er blitt til. En regner det nemlig for gitt at de hedenske forestillingene har smittet over på kristne kretser.

Om dette kunne det være atskillig å si. Her må vi likevel nøye oss med noen få bemerkninger om hva denne innvendingen er verd. Ut fra frelsesopplevelsen sin kan en bibeltroende kristen jo ikke vite noe om slike paralleller. Han kunne derfor, på grunnlag av forsikringer fra en eller flere lærde, mene seg nødt til å erkjenne at det her virkelig foreligger paralleller til de evangeliske beretningene om hvordan Jesus ble menneske.

Men selv da ville han ikke av den grunn kunne bringes til å tvile på at det evangeliene forteller, er troverdig. Han ville snarere finne det helt naturlig og godt forståelig at hedningene gjennom slike mytedannelser ga uttrykk for at de var seg bevisst hvor overordentlig utrustet de betydelige personlighetene var.

Samtidig ville han i dette se blant annet et vitnesbyrd om at det som i frelseshistorien er trådt fram som full, levende virkelighet i Jesu person, har hatt sine tilknytningspunkter i det som allerede den førkristne, naturlige menneskeheten har følt seg drevet til å føle og tenke, ut fra sine forutsetninger og på sin måte.

Men hvis den kristne så får vite at de påståtte parallellene slett ikke er virkelige paralleller – i ingen av dem er det tale om en jomfrufødsel som er ført fram ved guddommelig skapermakt, bare om kjødelige og sanselige forbindelser mellom guder og jordiske kvinner – da vil han ikke kunne se annet i denne innvendingen enn et utslag av mangel på kritisk sans, grunnet i fordommer.

Likevel vil han også da holde fast ved at det i en viss grad finnes en likhet i opphavet mellom disse «gudesønnene» og Jesu menneskelige person, og at denne likheten med rette kan oppfattes som et sant troestyrkende vitnesbyrd: Også på dette punktet viser det guddommelige frelsesverket seg å svare til den uforløste menneskehetens lengsler og anelser, slik de er trådt fram og har tatt form i de forskjellige religiøse mytene og sagnene, og å gi dem full tilfredsstillelse.

Etter sakens natur må den troende kristne felle helt den samme dommen over en del andre «paralleller» som en har hentet fra hedenskapet i Østen, ettersom vi der støter på en mengde myter om guder eller guddommelige vesener som stiger ned i vår verden for å bringe menneskene forløsning. Derfor er det ingen grunn til å oppholde seg nærmere ved dem.

Derimot er det nok på sin plass her å omtale så kort som mulig en del historisk-kritiske beviser mot Jesu jomfrufødsel som en har ment å kunne hente fra Det nye testamente selv. Det er de eneste innvendingene som muligens kunne tenkes å volde en jevn bibeltroende kristen noen vanskelighet for tanken.

Selv om han skulle måtte innrømme at han ikke har kunnet finne noen helt tilfredsstillende løsning på flere eller færre spørsmål, vil han likevel i troen være viss på at Guds ord ikke kan motsi seg selv, og at det derfor nødvendigvis

må finnes en løsning. Og han kan være desto vissere på det fordi han vet at det gjennom tidene har vært mange sannhetskjærlige lærde med inngående kjennskap til alle deler av Det nye testamente som urokkelig har holdt fast ved at Det nye testamentes beretning om Jesu unnfangelse og fødsel er troverdig.

De aller fleste av disse innvendingene er imidlertid av en slik art at selv den helt ulærde kristne må kunne se umiddelbart at de ikke holder – i alle fall når han får tenkt seg litt om. Strengt tatt kan en derfor bare undres over at tenkende mennesker for alvor har kunnet føre dem fram. Det viser seg da også at ikke alle motstanderne av troen på jomfrufødselen bruker alle disse innvendingene, ja, enkelte av dem frakjenner til og med uttrykkelig en del av innvendingene all beviskraft.

Noen har for eksempel ment å kunne bruke som bevis mot at jomfrufødselen er historisk, at Jesus selv i ordskiftene med vantro jøder aldri viser til sin overnaturlige unnfangelse (jf. Matt 13,55; Joh 6,42; 7,27 f.). Det vil enhver noenlunde tenkende bibelleser uten tvil finne helt uforståelig. Det skulle da synes å ligge klart i dagen at hvis han hadde gjort det, ville han ikke bare ha utfordret motstandernes vantro spott ytterligere. Han ville også ha handlet i strid med sitt eget syn på hva troen er og hvordan den blir til, og med den måten han ellers overalt gikk fram på for å føre mennesker til tro.

Noen har videre pekt på at Josef og Maria i Luk 2,27–43 kalles Jesu «foreldre» (jf. også v. 48, der Maria kaller Josef hans «far»)[3], og har villet se det som et vitnesbyrd om at Josef i et eldre lag av overleveringen har gjeldt som Jesu legemlige far. Det vil sikkert forekomme en tenkende bibelleser om mulig enda mer uforståelig. Som om ikke denne uttrykksmåten var den eneste naturlige, og hadde sin fulle berettigelse også under den forutsetningen at Josef bare er hans adoptivfar!

Det sier seg selv at en heller ikke kan legge noen større vekt på at Jesu landsmenn, ja, ifølge Johannesevangeliet til og med en av hans egne disipler, ikke ser ut til å ha visst noe om hans underfulle komme til verden (jf. Matt 13,55 med parallellene; Joh 1,45; 6,42).

Det skal i sannhet ikke mye omtanke til for å forstå at Maria og Josef har bevart det underet som hadde skjedd, som en hemmelighet som ikke måtte åpenbares for andre mennesker før tiden var inne. Derfor er det ikke det minste påfallende at til og med en disippel som Filip ifølge Joh 1,45 ikke visste annet på det tidspunktet som er nevnt der, enn at Jesus var Josefs sønn i vanlig betydning av dette uttrykket.

Og flere har funnet det bemerkelsesverdig at evangelisten Johannes på de nevnte stedene (1,45; 6,42) har latt være å føye til en rettelse av den meningen som personene der uttaler, og har villet se et bevis i det for at han selv har delt denne meningen.

Men Johannes kan godt i sitt evangelium ha forutsatt at leserne kjente de tre første evangeliene. Enhver bibelleser som vet om denne muligheten – eller i alle fall naturlig kan tenke seg den – kan da si seg selv hvor unødvendig en slik

[3] Trykket har «v. 42»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

rettende tilføyelse i virkeligheten var, og hvor lite denne innvendingen derfor holder.

Like uforståelig vil det uten tvil forekomme enhver skjønnsom kristen legmann når mange har påstått at Jesu unnfangelse ved Ånden ikke lar seg forene med at han fikk del i Ånden ved dåpen (jf. om dette utlegningen av 3,16), eller at beretningen om den underfulle unnfangelsen heller ikke lar seg forlike med det Paulus og Johannes lærer om at Kristus var til før han ble menneske, og om at han ble menneske. Som om ikke denne beretningen nettopp gir et fullt tilfredsstillende svar på spørsmålet om hvordan han som var til fra før, nærmere bestemt ble menneske!

Og når en videre har understreket at det i hele Det nye testamente, bortsett fra forhistoriene hos Matteus og Lukas, ikke noe sted er tale om jomfrufødselen, vil en skjønnsom bibelleser sikkert helt uvilkårlig gjøre den helt riktige bemerkningen at en ikke kan se at noen av de hellige forfatterne andre steder hadde noen naturlig grunn til å omtale denne saken.

De to andre evangelistene, Markus og Johannes, forteller jo overhodet ikke noe om Jesu fødsels- og barndomshistorie, så en kan altså ikke vente å finne jomfrufødselen nevnt i skriftene deres. Og når det gjelder de øvrige skriftene i Det nye testamente, kan en i virkeligheten ikke vise til et eneste sted der det med bare et skinn av grunn skulle kunne sies at forfatteren hadde noen anledning til å nevne dette særegne ved at Jesus ble menneske.

Heller ikke påstanden om at ættetavlene hos Matteus og Lukas bare gir mening hvis de viser tilbake til et eldre trinn i overleveringen som gjorde Josef til Jesu legemlige far, vil kunne gjøre noe inntrykk på en tenkende bibelleser. Det gjelder selv om han, i samsvar med de fleste nyere fortolkere, antar at vi også hos Lukas har Jesu ættetavle gjennom Josef og ikke, som mange har ment, gjennom Maria.

Han vil av seg selv forstå dette: Hvis Jesus hører til Davids ætt nettopp fordi han er født av hustruen til Davids-sønnen Josef, da var Josefs ættetavle den eneste mulige måten å påvise nærmere at han hadde rett til å kalles en ætling av David (jf. ellers utlegningen av 1,1 ff. om betydningen av ættetavlen hos Matteus).

Flere har hevdet at det lar seg påvise en rekke motsigelser mellom Matteus og Lukas i framstillingen av Jesu barndomshistorie generelt, og har brukt det som bevis for at beretningen om jomfrufødselen ikke er pålitelig. Også det vil sikkert stå som uholdbart for en skjønnsom kristen legmann. Enhver fordomsfri leser vil jo uten vanskelighet se at det nok finnes temmelig store forskjeller mellom de to evangelistene, men at det likevel ikke med noen som helst rett kan tales om motsigelser.

Det eneste en jevn bibelleser muligens skulle kunne stusse litt ved her, er det Lukas sier i 2,39: at foreldrene etter at barnet var framstilt i templet, vendte tilbake med ham til Galilea, mens Matteus (i kap. 2) lar den hellige familien dra til Galilea først etter flukten til og oppholdet i Egypt.

Ved litt ettertanke vil han likevel sikkert snart komme til at enten har Lukas ikke visst noe om de begivenhetene Matteus forteller om, eller – om han har

kjent til dem – så har han ikke funnet at dette stoffet hadde noen betydning for det målet han hadde satt seg da han skrev sitt skrift. Derfor har han utelatt det og nøyd seg med en noe forkortet uttrykksmåte, på lignende måte som i 24,50 f.

Der ser det ved første øyekast ut som om han mente at Jesu himmelfart fant sted om kvelden på selve oppstandelsesdagen, mens vi av Apg 1,3 ser at han visste at det i virkeligheten gikk førti dager mellom oppstandelsen og himmelfarten.

Endelig hører vel også en innvending som flere kritikere tillegger helt avgjørende betydning, til denne gruppen av historisk-kritiske innvendinger – innvendinger som en må anta at selv en alminnelig forstandig bibelleser allerede på egen hånd vil avvise som blottet for overbevisende kraft.

Det som fortelles i Mark 3,21 (jf. v. 31 ff.) om hvordan Maria opptrådte overfor Jesus ved den anledningen som er omtalt der, skal bare kunne forstås hvis det ikke var noe overnaturlig ved at hun unnfanget Jesus. Hvis hun virkelig hadde opplevd noe så underfullt, kunne hun umulig, heter det, ha tatt slik anstøt av virksomheten hans som det her fortelles, slik at hun til og med kunne være med på å si om ham at han måtte «være fra seg selv».

Men enhver tenksom bibelleser ser straks at det som fortelles i Mark 3,21, slett ikke behøver å forstås slik at Maria var blant dem som felte denne dommen over Jesus.

Selv om en antar at det her med «hans nærmeste» er ment de samme som dem som nevnes i v. 31, altså Maria og Jesu brødre – og det er vel det naturligste – kan meningen i v. 21 unektelig godt være at det bare var brødrene som sa at han var fra seg selv, og at Maria bare har fulgt med dem til huset der Jesus den gangen var opptatt med å tale til folkeskarene.

Ifølge Joh 7,5 trodde Jesu brødre ennå ikke på dette tidspunktet at han var Messias. Og det er ingen grunn til å anta at de nødvendigvis måtte ha kjent til Marias underfulle opplevelse, hvis den virkelig har funnet sted.

En bibelleser som kan gresk, vil finne denne forståelsen av Mark 3,21 bekreftet som den riktige: Det uttrykket i grunnteksten som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «få fatt på ham»,[4] betyr mer nøyaktig at de ville gripe eller ta ham med makt (og føre ham bort), så han ikke lenger skulle fortsette med den oppslitende virksomheten sin.

Maria kan åpenbart ikke ha tenkt på å bruke fysisk makt; det passer bare på brødrene. Men det kan selvsagt godt antas at også Maria var blitt engstelig for ham da hun fikk høre at Jesus var så opptatt med forkynnelsen at han ikke engang fikk spise (v. 20), og at hun derfor har fulgt med brødrene, som ville få fatt i ham.

Noen påstår at det Markus her forteller, er et vitnesbyrd om at Maria ikke har visst noe om Jesu Messias-kall og derfor heller ikke har vært forberedt på noe uvanlig fra hans side. At den påstanden er uberettiget, trenger trolig ingen nærmere påvisning.

Heller ikke de andre historisk-kritiske innvendingene som er ført fram, har større vekt, enda en ikke kan vurdere dem saklig med sunn kristen legmanns-

[4] NB har «ta hånd om ham».

dømmekraft alene. Slik har en ofte villet hevde at Paulus' uttrykksmåte i Rom 1,3 rett og slett utelukker jomfrufødselen, ettersom det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «ætt», egentlig betyr «sæd».

Men det skulle likevel ikke være ukjent for noen vitenskapelig skolert teolog at dette greske ordet overalt i Skriften der det er forbundet med et personnavn i eieform, ikke står i sin egentlige betydning. Det er brukt om en manns etterkommere tenkt som en samlet helhet, og til den kan også flere eller færre høre som ikke nedstammer legemlig fra ættefaren, men er tatt inn i ætten ved adopsjon eller på annen måte.

At Kristus «etter kjødet er kommet av Davids ætt», vil altså i virkeligheten si at han etter sin menneskelige natur er trådt fram som et ledd av Davids ætt. Og det ville han jo være etter jødisk oppfatning, selv om Maria ikke nedstammet legemlig fra David, men bare gjennom ekteskapet med Davids-sønnen Josef var kommet til å høre til Davids ætt (jf. for øvrig utlegningen av 1,16 ovenfor om at Jesus hører til Davids ætt).

På samme måte må det selvsagt også forstås når apostelen Peter i Apg 2,30 bruker uttrykket at Gud «av Davids lends frukt»[5] (det vil si av hans ætt) ville sette en på hans trone.

Helt uforklarlig er det når enkelte har påstått at ættetavlen hos Matteus opprinnelig må ha sluttet med ordene «Josef fikk sønnen Jesus». Til støtte for påstanden har de vist til at det står slik i en avskrift av en gammelsyrisk evangelieoversettelse (Syrus Sinaiticus) som ble funnet for noen år siden: «Jakob fikk sønnen Josef. Josef, som jomfruen Maria var trolovet med, fikk sønnen Jesus, han som kalles Kristus.»

Noen har ment at denne helt enestående lesemåten stammer fra forfatteren av evangeliet vårt, og at den først senere er blitt fortrengt av den lesemåten som ligger til grunn for vår bibeloversettelses gjengivelse av Matt 1,16. At det ikke er slik, har jeg allerede vist tilstrekkelig i mitt tidligere skrift «Det nye testamentes tekst» (i «Tidsspørsmål», serie 8, nr. 2 og 3, s. 66–68).

Og når andre har ment at allerede Matteus selv har forandret teksten i en ættetavle han fant for seg, er det ikke annet enn en helt vilkårlig hypotese, så den behøver vi ikke å oppholde oss nærmere ved.

Endelig må vi i denne sammenhengen også nevne den påstanden som noen få kritikere har satt fram, at Luk 1,34 f. er et senere innskudd i teksten, slik at det i de to første kapitlene av Lukasevangeliet opprinnelig ikke har stått noe om en overnaturlig unnfangelse.

En finner det undrende spørsmålet i v. 34 rett og slett ubegripelig i munnen på en forlovet kvinne. Når engelen sa til henne i v. 31 at hun skulle bli med barn og føde en sønn, måtte hun jo nødvendigvis tenke på det første barnet hun skulle få i det ekteskapet som stod for døren.

Men her vil sikkert allerede legmannens dømmekraft protestere og hevde at det jo ligger umiddelbart nær å anta at Maria har oppfattet engelens ord slik at hun nå straks, altså før hun gikk inn i ekteskapet, skulle unnfange en sønn. Og til det kommer så – noe en legmann jo ikke kan vite av seg selv – at de to versene

[5] NB har «en av hans etterkommere».

(v. 34 og v. 35) finnes i alle tekstvitnene. Derfor har en med rette bemerket at denne påstanden visselig ikke kommer av historiske grunner, men i virkeligheten av ønsket om å få Matteusevangeliet til å stå alene med beretningen om jomfrufødselen.

Enkelte kritikere har antatt at disse to versene riktignok ikke kan betraktes som et senere innskudd i Lukas' tekst, fordi de forekommer overalt i de tekstkritiske dokumentene, men at de i stedet må være et tillegg som Lukas selv har gjort til det stoffet han fikk overlevert. Men denne antakelsen er bare det samme i en annen form, og må derfor stemples som like vilkårlig og like umulig å bevise som påstanden om et senere innskudd i Lukas' tekst.

Det taler heller ikke til fordel for noen av disse to hypotesene at enkelte av talsmennene deres for å være konsekvente har sett seg nødt til å erklære – like vilkårlig – at ordet «jomfru» i Luk 1,27, henvisningen til Elisabet i 1,36 f. og setningen «etter det folk holdt ham for» i 3,23 er senere tilføyelser.

Både om denne og om de andre innvendingene mot at Det nye testamentes beretning om Jesu overnaturlige unnfangelse er historisk, kunne det ellers nok ha vært atskillig mer å bemerke. Men her får det som er anført, være nok; det må vel også innrømmes at alt vesentlig er tatt med.

Flere har satt fram den høyst merkelige påstanden at også beretningen om Jesu dåp utelukker unnfangelsen ved Ånden, ettersom den gir en annen forklaring på at Jesus ble utrustet med Guds Ånd. Som allerede antydet blir det anledning til å si det som trengs om den, i utlegningen av 3,16.

Vismennene fra Østerland (2,1–12)

«[1]Da Jesus var født i Betlehem i Judea, i kong Herodes' dager, se, da kom noen vismenn fra Østerland til Jerusalem. [2]De sa: Hvor er den jødenes konge som er født nå? For vi så hans stjerne i Østen, og er kommet for å tilbe ham. [3]Da kong Herodes hørte det, ble han forferdet, og hele Jerusalem med ham. [4]Han samlet alle yppersteprestene og folkets skriftlærde og spurte dem ut om hvor Messias skulle bli født. [5]De sa til ham: I Betlehem i Judea, for så er skrevet ved profeten: [6]Du Betlehem i Juda land er slett ikke den ringeste blant fyrstene i Juda. For fra deg skal gå ut en høvding som skal være hyrde for mitt folk Israel. [7]Da kalte Herodes hemmelig vismennene til seg, og spurte dem nøye ut om tiden da stjernen hadde vist seg. [8]Så sendte han dem til Betlehem og sa: Gå av sted og spør nøye ut om barnet. Og når dere har funnet det, da meld fra til meg, for at også jeg kan komme og tilbe det. [9]Da de hadde hørt hva kongen sa, dro de av sted. Og se, stjernen som de hadde sett i Østen, gikk foran dem inntil den kom og ble stående over stedet der barnet var. [10]Og da de så stjernen, ble de over all måte glade. [11]De gikk inn i huset, og fikk se barnet med Maria, dets mor, og de falt ned og tilba det. Så åpnet de skrinene sine og bar fram gaver til barnet: gull, røkelse og myrra. [12]Men da de i en drøm ble varslet at de ikke skulle vende tilbake til Herodes, dro de en annen vei hjem til landet sitt.»

V. 1. Matteus har åpenbart ikke funnet det av betydning for sitt formål å fortelle noe om de nærmere omstendighetene ved Jesu fødsel. Både her og i 1,25 nevner han den bare i en bisetning. Når han likevel i vårt vers oppgir stedet og den

omtrentlige tiden for denne begivenheten, er grunnen tydeligvis at disse to punktene er forutsetningen for det han vil fortelle i avsnittet som begynner her.

Som Jesu fødested nevnes «Betlehem i Judea», altså det kjente Betlehem, Davids by, omkring 9 kilometer sør for Jerusalem. Tilføyelsen «i Judea» skal neppe skille dette Betlehem fra et Betlehem som lå i Galilea (Jos 19,15), men er sikkert ment å minne om at løftet om Messias var knyttet nettopp til Juda stamme. Selve navnet «Betlehem» betyr «brødhus», trolig fordi egnen var fruktbar.

I gammeltestamentlig stil oppgis så tiden for Jesu fødsel som «kong Herodes' dager» (det vil si regjeringstid). Det gjelder Herodes den store, en idumeer (edomitt), som det romerske senatet utnevnte til konge over jødenes land omkring år 40 f.Kr., og som regjerte der til han døde i april år 4 f.Kr. (etter vår tidsregning). Av dette ser vi at Jesus må være født minst 4, kanskje 5 eller 6 år tidligere enn etter vår tidsregning.

Hvor lang tid etter Jesu fødsel vismennene fra Østerland kom til Jerusalem, kan en ikke si sikkert. Av v. 16 kan en ikke utlede mer enn at barnet etter Herodes' mening var født tidligst 2 til 3 år og senest noen måneder før dette hendte.

«Vismenn» gjengir grunntekstens «magere». I eldre tid ble det uttrykket brukt om en ansett prestekaste hos mederne og perserne som særlig drev med astrologi og hemmelig naturkunnskap, og likeledes om en klasse lærde i Babylon som også dyrket astrologien med stor iver (jf. Jer 39,3.13; Dan 2,48). På Herodes' tid var uttrykket for lengst gått over til å brukes om alle som drev med slike vitenskaper, uten hensyn til hvilket land de var fra.

Av v. 2 ser vi at vismennene som omtales her, var astrologer. Men hvor de kom fra, lar seg ikke avgjøre, bare at de var fra et eller annet land øst for Israels land – sannsynligvis fra Babylonia. At de ikke var jøder, men hedninger, ser vi av spørsmålet deres i v. 2 («jødenes konge»). Naturlig nok søkte de til jødefolkets hovedstad, Jerusalem, der de nok ventet å finne det nyfødte kongebarnet, eller i alle fall å få sikrest beskjed om hvor det var.

At vismennene nettopp skulle være tre, slik en mente i en senere tid, kan selvsagt ikke sluttes av at det i v. 11 nevnes tre gaver. Like ubegrunnet var det å gjøre dem til konger («de hellige tre konger») på grunnlag av Sal 68,32; 72,10; Jes 49,7; 60,3. Ja, i en enda senere tid har sagnet til og med kunnet fortelle hva de het: Kaspar, Melkior og Baltasar.

V. 2. Magernes spørsmål og begrunnelsen de føyer til, viser to ting: Forventningen om at en stor jødisk konge skulle bli født, hadde allerede i lengre eller kortere tid spilt en viss rolle i deres astrologiske granskninger, og de har knyttet en bestemt stjerne til den ventede begivenheten.

Som vi vet, var det alminnelig antatt i oldtiden at hvert menneske har sin stjerne, som rår over skjebnen hans, og at denne stjernen viser seg når han blir født. Det er også sikkert historisk bevitnet at babylonske astrologer har forutsagt at det «i vest» – og med det mente de Fønikia og Israels land – skulle stå fram en stor konge som skulle føre inn en tidsalder med rettferdighet og fred for alle land og folk.

Hvordan slike forventninger kunne oppstå i den hedenske verden, er heller ikke vanskelig å forstå. Vi behøver bare å tenke på de mange jødene som bodde rundt om i landene, og særlig i stort antall i Babylonia og egnene omkring. Gjennom dem var Israels Messias-håp sikkert blitt kjent også blant hedningene. Det Matteus forteller her, er et høyst betegnende vitnesbyrd om hvilken innflytelse dette håpet kunne ha på sjeler i hedningeverdenen som lengtet etter frelse.

Til slutt i verset nevner magerne også hva de reiste for. Her må vi merke oss at det uttrykket i grunnteksten som vår bibeloversettelse gjengir med «tilbe» – en betydning det ofte kan ha – heller burde vært oversatt med «hylle». Den egentlige eller opprinnelige betydningen av uttrykket er «å hilse ærbødig», «å vise ærefryktsfull hyllest», og særlig ble det ofte brukt om den hyllesten orientalerne viste kongene sine og høytstående personer generelt ved å kaste seg ned for dem med ansiktet mot jorden.

At de hedenske magerne, der de da sto, skulle ha villet «tilbe» den nyfødte jødekongen og altså ha sett på ham som et guddommelig vesen, kan sikkert ikke antas.

V. 3. Med tanke på Herodes' kjente mistenksomme karakter forstår vi godt at han ble «forferdet» da han fikk høre at magerne var kommet, og hvilket ærend de hadde. Det jødiske Messias-håpet kjente han selvsagt, og han kunne ikke være i tvil om hvilken fare som truet herredømmet hans hvis folket kom til å tro at den store framtidskongen de lengselsfullt ventet på, nå var kommet til verden.

Og like forståelig er det at forferdelsen også grep befolkningen i Jerusalem. De kjente Herodes altfor godt. De visste hvilke voldelige tiltak de kunne vente fra denne blodtørstige tyrannen hvis det skulle vise seg tegn til en sterkere messiansk bevegelse blant folket – ja, at selv den blotte mistanken om sympati med den nye tronkreveren ville være grunn nok for ham til å la vreden sin slå ned.

V. 4. I sin overtroiske frykt for at den astrologiske granskningen hadde talt sant, vil Herodes få greie på hvor barnet er å finne. Og hvem skulle vel kunne gi pålitelig beskjed om fødestedet, om ikke folkets åndelige og teologiske ledere? Dem lar han derfor kalle sammen, og så legger han fram for dem spørsmålet om hvor Messias ifølge Skriftene skulle bli født.

Når det her, som ofte i Det nye testamente, tales om «yppersteprestene» (i flertall), enda det bare var én fungerende ypperstepresten, kommer det av at tittelen «ypperstepresten» på denne tiden ble brukt ikke bare om den fungerende, men også om de tidligere yppersteprestene som ennå levde, og dessuten om medlemmene av de få fornemme presteslektene som yppersteprestene ble tatt fra.

Etter Moseloven skulle riktignok selve ypperstepresteembetet innehas på livstid. Men på grunn av den politiske rollen yppersteprestene spilte på denne tiden, hadde romerne, som jo var herrer i landet, tatt seg retten til å avsette og innsette ypperstepresten etter eget forgodtbefinnende.

«De skriftlærde» var folkets jurister og teologer og utgjorde en avgrenset og selvstendig stand ved siden av prestene. Både i Jerusalem og på andre steder

holdt de skoler der de utdannet unge menn som ville vie seg til det samme kallet, og rundt om i landet virket de som lovfortolkere og dommere, og også ved å holde læretaler ved gudstjenesten i synagogene. De sto i høy anseelse hos det alminnelige folket og ble hilst med den ærbødige tiltalen «rabbi», et hebraisk ord som egentlig betyr «min store» (det vil si «min herre»), men som etter hvert fikk betydningen «mester» eller «lærer» (derav «rabbiner»).

V. 5–6. Uten spor av nøling eller usikkerhet svarer disse representantene for tempeltjenesten og den teologiske fagkunnskapen på Herodes' spørsmål. Med henvisning til Mika 5,1 nevner de Betlehem som Messias' fødested. Av forskjellige jødiske kilder vet vi også at det var en alminnelig mening blant folket den gangen (jf. Joh 7,42).

I og for seg behøver det ikke å ligge mer i Mikas ord her – sett fra hans ståsted – enn at Messias skal gå fram av Davids ætt og i den forstand stamme fra den byen David var fra. Yppersteprestene og de skriftlærde har imidlertid tydelig nok forstått profetordet slik at det direkte oppga Betlehem som stedet der Messias skulle bli født. Evangelisten sier derimot ikke noe om hvordan han har forstått det.

Så mye er likevel klart at han ikke kunne hatt noen interesse av å ta med hele dette sitatet hvis ikke også han hadde sett Mikas ord oppfylt i Jesu fødselshistorie. Men det kunne han også med full rett gjøre, selv om han ikke skulle ha ment at profeten selv var seg bevisst at Gud hadde forutbestemt Betlehem til å bli Messias' fødested.

Profetens uttrykksmåte stemte nøyaktig overens med den historiske kjensgjerningen at Jesus ble født i Betlehem. Og ettersom han var viss på at det er Gud som både legger sine ord i profetens munn og leder historiens gang, kunne han ikke annet enn se en guddommelig forutsigelse av nettopp denne kjensgjerningen i Mikas ord, og i selve kjensgjerningen en oppfyllelse av forutsigelsen som Gud hadde ført fram.

Ellers er sitatet her temmelig fritt. I de enkelte ordene avviker det både fra den hebraiske teksten og fra Septuaginta, selv om meningen i hovedsaken er bevart. Det sier seg selv at disse avvikelsene kommer på evangelistens egen regning.

Likevel kan de neppe forklares med at han har sitert etter hukommelsen, slik mange har ment. Sannsynligere er det nok at han har gjengitt den gammeltestamentlige teksten slik de hebraiske tekstene ble oversatt til arameisk ved gudstjenesten i synagogen for folket, som ikke lenger forsto hebraisk. Det var mer en friere omskrivning og forklaring enn en direkte og nøyaktig oversettelse, og på arameisk kalte en det en targum. I så fall har Matteus her gitt et slags targum ut fra sin forståelse av saken.

Hovedavvikelsen består i dette: For å få riktig fram Betlehems store historiske betydning understreker profeten først at byen var ubetydelig i det ytre. Men Matteus har bare festet seg ved den store betydningen og gitt den et enda sterkere uttrykk ved å forandre profetens ord «liten til å være blant Judas tusener» til «slett ikke den ringeste blant fyrstene i Juda». Av mindre betydning er det at «tusener» (det vil si større avdelinger av stammen) er endret til «fyrstene».

Med «fyrstene» er det her selvsagt ment overhodene for disse «tusenene», og evangelisten kunne altså se avdelingene representert ved dem.

De siste ordene i sitatet, «som skal være hyrde for (det vil si regjere over) mitt folk Israel», er åpenbart hentet fra 2 Sam 5,2,[6] der Herren sier nøyaktig det samme til David: at han skulle «være hyrde for hans folk Israel». (I vår bibeloversettelse er det hebraiske uttrykket som betyr «å være hyrde for», gjengitt med «vokte», på samme måte som i Mika 5,3, et sted Matteus vel også har hatt for øye her.)

V. 7–8. Når Herodes har fått beskjed om stedet der Messias skulle bli født, prøver han ved magernes hjelp å få greie på hvor gammelt det nyfødte barnet er. Men han går hemmelig til verks og unngår så langt som mulig all oppsikt. Han vil ikke at folket skal vite hvor stor vekt han legger på saken, og hvilke planer han går med.

Selvsagt skjuler han disse planene også for magerne og hykler overfor dem en interesse for barnet lik den som fylte dem selv: Også han ville gjerne hylle den nyfødte kongen. Ellers forutsetter han åpenbart at stjernen viste seg på samme tid som barnet ble født.

V. 9–10. På østerlandsk vis reiste magerne om natten. Og mens de nå var på veien til Betlehem, fikk de til sin overraskelse – det ligger i «se» – igjen øye på stjernen de hadde sett i Østen, og som hadde varslet dem at jødekongen var født.

At stjernen «gikk foran dem», kan ikke være ment slik at den skulle vise dem veien til Betlehem. Noen slik veiviser trengte de ikke, for veien dit lå klar for dem og var ikke til å ta feil av. Fortellingen gir oss også inntrykk av at de først ble var stjernen da de var kommet et stykke på vei.

Matteus gjengir her uten tvil det magerne må ha fortalt Josef og Maria. De har sikkert fortalt om denne opplevelsen sin ut fra synsinntrykket, det vil si slik tingene hadde tatt seg ut for øynene deres. Det er jo også velkjent at for en vandringsmann ser det ut som om en lysende stjerne han har foran seg, virkelig går foran ham i veiens retning. Her er det av stor interesse hva den kjente misjonæren pastor Ludwig Schneller forteller i et av skriftene sine. Han har vandret til fots fra Jerusalem til Betlehem utallige ganger: «Mellom Jerusalem og Betlehem må en passere flere små hauger. Når en drar ut fra Jerusalem, synes de sørlige stjernene først å stå like over den forreste haugen. Har en nådd den, vandrer stjernen på en måte videre og står plutselig for vandrerens øye over en fjernere haug, nærmere Betlehem. Men endelig, når en er kommet nær målet sitt, kan en se helt til Betlehem, men heller ikke lenger, for Betlehem, som selv ligger oppe på en høyde, skjuler åsene bakenfor. Stjernene stråler nå, klart skinnende, like over Betlehem. Vi har da like mye rett til å si at stjernene har gått foran oss, som vi uten betenkning sier at solen har vandret fra øst til vest og så videre. Slik gikk det også vismennene.»

Er dette den riktige forståelsen av at stjernen «gikk foran dem», gir det seg også hva som menes med at den «ble stående». Stjernen vandret foran dem nettopp så lenge de selv beveget seg framover, og da de stanset, sto også stjernen stille.

[6] Trykket har «2 Sam. 5, 12»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Derimot er det ikke mulig å si sikkert hva som er ment med «stedet der barnet var»: Betlehem, som jo var målet for reisen, eller et enkelt hus som de særlig la merke til, eller – og det er vel det mest sannsynlige – en husklynge som huset der barnet oppholdt seg, hørte til. Det har åpenbart ikke hatt noen interesse for evangelisten å dvele nærmere ved hvordan magerne fant det rette huset.

I stedet skildrer han i v. 10 den overstrømmende gleden som fylte dem da de nettopp denne natten så stjernen igjen. Tydeligvis har de sett det som en bekreftelse fra Guds styrelse på at de i Jerusalem hadde fått riktig opplysning om hvor barnet var født, og at de altså nærmet seg målet for lengslene sine på den rette veien. Og på samme måte har sikkert også Matteus forstått saken.

V. 11–12. Her fortelles det hvordan magerne fant huset de søkte, og fikk se barnet de hadde lengtet slik etter. De hyllet det ikke bare ved å kaste seg ned for det, men også ved å bære fram kostbare gaver til det, slik skikken er i Orienten når en får komme fram for fyrstelige personer. Gavene var kostelige produkter fra Østerland. Med «røkelse» er det ment harpiks av virakstreet (Jes 60,6), og med «myrra» harpiks av myrratreet (Joh 19,39).

Med hyllesten av barnet hadde de hedenske vismennene fra det fjerne fullført sitt fromme forsett, og dermed har også evangelistens fortelling om dem nådd sitt høydepunkt. Av hensyn til den videre framstillingen føyer han bare til en kort notis (v. 12): I en drøm ble de varslet av Gud at de ikke skulle legge hjemreisen om Jerusalem og gi Herodes den beskjeden han ventet om hvor barnet oppholdt seg. Derfor dro de en annen vei hjem til landet sitt.

Også i dette avsnittet gir evangeliets apologetiske formål seg til kjenne, ettersom det ikke kan være tvil om at evangelisten selv, og ikke bare lederne for jødefolket, har sett på Mika 5,1 som en forutsigelse av hvor Messias skulle bli født.

Men her er det helt tydelig den anklagende tendensen som er den fremherskende. Evangelisten stiller nemlig opp som motsetninger på den ene siden de hedenske vismennene, som ikke skyr noen møye for så snart som mulig å få hylle den nyfødte jødekongen, og på den andre siden Messias-folkets egne åndelige og teologiske autoriteter. De nøyer seg med å gi et offisielt svar på det spørsmålet som offisielt ble lagt fram for dem, og rører ikke en finger for å få klarhet i om Israels kjæreste forventning virkelig nå var blitt oppfylt.

På samme side står folkets regjerende konge, som blir forferdet over det han får høre om de hedenske vismennenes ærend, ja, som til og med straks går med planer om å ta livet av den sanne jødekongen.

Men sikkert har Matteus i denne motsetningen også sett en realprofeti – en profeti i selve det som skjedde – om at frelsen, fordi Israel forkastet sin Messias, skulle gå over til hedningeverdenen og der finne et langt mer mottakelig jordsmonn.

Ellers vitner det som fortelles her, om at Gud i sin barmhjertighet til og med kan bruke villfarelse og overtro som midler til å lede sjeler inn på den rette veien og fram til åpenbaringens klare lys. Det gjelder sjeler som trenger frelse, og som ennå ikke har hatt anledning til å lære hele sannheten å kjenne, men som likevel – gjennom og tross villfarelsene sine – søker å finne Gud og frelse fra ham.

Flukten til Egypt og barnemordet i Betlehem (2,13–18)

«[13]Da de var dratt bort, se, da viser en Herrens engel seg for Josef i en drøm og sier: Stå opp, ta barnet og dets mor med deg og flykt til Egypt! Bli der til jeg sier fra til deg. For Herodes kommer til å lete etter barnet for å drepe det. [14]Han sto da opp, tok barnet og dets mor om natten, og dro av sted til Egypt. [15]Der ble han til Herodes var død, for at det skulle bli oppfylt som Herren hadde talt ved profeten: Fra Egypt kalte jeg min sønn. [16]Da Herodes så at han var blitt narret av vismennene, ble han meget vred. Han sendte folk og lot drepe alle guttebarn i Betlehem og alle bygdene i omegnen, de som var to år eller yngre, i samsvar med det han hadde fått vite av vismennene om tiden. [17]Da ble det oppfylt som er talt ved profeten Jeremia, som sier: [18]En røst ble hørt i Rama, gråt og stor klage. Rakel gråt over sine barn og ville ikke la seg trøste, for de er ikke mer.»

V. 13–15. For å verne Messias-barnets liv griper Gud igjen inn og lar en engel vise seg for Josef, kanskje allerede natten etter at magerne var reist. Og Josef på sin side følger igjen nøyaktig den guddommelige befalingen. De nærmere omstendighetene ved reisen til og oppholdet i Egypt har ingen interesse for evangelisten her. Han holder seg til hovedsaken: at Messias-barnet har måttet flykte for den regjerende kongens forfølgelse til et hedensk land, for først derfra å bli ført tilbake til sitt eget land, frelseshistoriens rette skueplass.

Men også i dette ser evangelisten oppfyllelsen av et profetord i Det gamle testamente, Hos 11,1. På dette stedet kaller Gud gjennom profeten Israels folk sin «sønn», og minner om det store beviset på sin kjærlighet som han ga folket i dets første barndom, da han førte det ut av Egypt (jf. 2 Mos 4,22). Som overalt der Israel i Det gamle testamente kalles «Guds sønn», tenkes det også her først og fremst på at folket skylder Gud at det er til som hans eiendomsfolk.

Som allerede nevnt er det en gjennomgående grunntanke hos Matteus at historien til dette folket har sitt mål og sin oppfyllelse i Jesu Kristi historie. Ja, Israels historie i den gamle pakt står for ham som én eneste stor profeti om Messias, for hvis skyld Gud overhodet hadde utvalgt dette folket til å være hans eiendom framfor alle andre.

I barndommen sin hadde Israel måttet oppholde seg en tid utenfor grensene til det lovede landet, i det hedenske Egypt, så det kom til å se ut som om løftet var blitt til intet. Derfor ser han i dette et forbilde på det som hendte med Messias-barnet ved denne anledningen.

Matteus har sikkert forstått like godt som noen av oss at det ordet han siterer, ikke er noen spådom om en framtidig begivenhet, men omtaler et faktum fra fortiden. Men slik han i Israels folk som «Guds sønn» har sett et forbilde på ham som er «Guds Sønn» i fulleste forstand, slik har han sett denne kjensgjerningen i Israels historie som et forbilde på dette trekket i Jesu barndomshistorie – og i den forstand en realprofeti om det.

Og etter hans mening har Gud da latt Messias-barnet oppleve nøyaktig det samme som Israel hadde opplevd i sin barndom, for at oppfyllelsestidens Israel nettopp ved den bokstavelige overensstemmelsen så mye lettere skulle kunne erkjenne Jesus som den «Guds Sønn» som hele folkets tidligere historie hadde siktet til som sitt mål, det vil si som Messias.

Et særlig likhetspunkt var det jo også at Messias-barnet ble ført til Egypt for å bli frelst fra Herodes' morderiske forfølgelse og bevart for det enestående kallet Gud hadde utsett det til, slik Israel ble ført dit for ikke å gå til grunne i hungersnøden som rådet i Kanaan, men bli bevart for sin høye bestemmelse.

V. 16–18. Med korte trekk fortelles det så hvordan Herodes gikk fram i sin heftige vrede for å sette planene sine mot det farlige barnet ut i livet, da han – slik han mente – så seg «narret» av magerne. Hadde han fått vite av magerne hvor barnet oppholdt seg, kunne han ha nøyd seg med å rydde dette ene barnet av veien, uten å vekke større oppsikt. Nå måtte han velge en annen framgangsmåte for å nå målet sitt.

Det middelet han grep til, virker på oss som den avskyeligste grusomhet. Men sammenlignet med det vi ellers vet om voldshandlingene til denne blodhunden, blir barnemordet i Betlehem, som det med rette er blitt sagt, bare som en dråpe i havet. Det dreide seg trolig i høyden om 20 til 30 gutter av ringe herkomst. Med «alle bygdene i omegnen» menes de enkelte husene og gårdene utenfor Betlehem som hørte til den lille byens område.

Også i denne begivenheten finner Matteus oppfyllelsen av et profetisk ord, Jer 31,15. Og igjen, som i v. 15, er innholdet i profetordet ikke en spådom om noe framtidig, men en historisk kjensgjerning som allerede har skjedd.

Med tanken rettet mot den sørgelige stillingen tistammeriket var i etter at folket var ført bort til Assyria, skuer profeten Rakel, stammoren til Efraim og Benjamin. Hun sitter i den lille byen Rama – et høytliggende sted i Benjamins stammeland, nær grensen mellom de to rikene, omkring 8 kilometer nord for Jerusalem – i utrøstelig sorg over den ulykkelige skjebnen til barna sine (det vil si etterkommerne).

Det som sies om gråten og klagen hennes, må da forstås som et poetisk uttrykk for den dype smerten de troende israelittene følte over den ulykken som hadde rammet de ti stammene, og som syntes å vitne om at Gud hadde forstøtt dem for alltid.

I denne klagen har Matteus sett et forbilde som ble oppfylt ved den skjebnen som rammet barna i Betlehem som en følge av at Herodes prøvde å rydde Messias-barnet av veien. Selve stedet Rama har åpenbart ingen betydning for evangelisten. Det som betyr noe for ham, er at det i begge tilfellene dreide seg om en ulykke som var ført fram av Guds rikes fiender, og som så ut til å gjøre løftene som var gitt Israel, til intet, men som i virkeligheten ikke maktet det.

Etter det Jeremia sier i versene som følger (31,16 ff.), vil Gud i framtiden igjen ta seg av sitt forstøtte folk. På samme måte har han også latt Herodes bli til skamme med planene sine mot Messias-barnet, for at hans frelsesrådslutning skulle bli virkeliggjort tross all motstand fra verdslige makthavere og tross all den sorg og kvide disse makthaverne fører med seg.

Noen har spurt hvorfor Matteus i forbindelse med barnemordet i Betlehem kom til å tenke nettopp på dette profetordet om Rakel – Betlehem hørte jo til Juda, som hadde Lea til stammor. Kanskje har Ludwig Schneller gitt det rette svaret på dette spørsmålet. Etter 1 Mos 35,16 ff. ble Rakel begravet i nærheten av Betlehem, og en svært gammel tradisjon peker også ut et sted et kort stykke

utenfor Betlehem som Rakels grav. Nær dette stedet er det fremdeles en gravplass for barn.

Ettersom en i disse egnene holder så seigt fast ved gamle skikker, har det da stor sannsynlighet for seg at det allerede på Jesu tid har vært en gravplass for barn der, og at da også de små guttene Herodes lot drepe, ble begravet på denne plassen og altså – enten den gamle tradisjonen er riktig eller ikke – i nærheten av Rakels virkelige grav.

Det synes likevel ikke å være grunn til å legge noen større vekt på den sannsynligheten Schneller nevner. Det er fullt tilstrekkelig å holde seg til at Rakel faktisk lå begravet ikke langt fra Betlehem. Tanken på det kan naturlig ha gjort det nærliggende for Matteus å sette barnemordet i Betlehem i lys av stedet fra Jeremia som han siterer.

Når det gjelder sitatet her, skal vi ellers bare merke oss at evangelisten i v. 17 innfører det med en noe annen vending enn ved de foregående sitatene og ellers overalt – bortsett fra i 27,9, der vi finner den samme formelen som her. Det heter her ikke «for at det skulle bli oppfylt», men «Da ble det oppfylt», og likeledes mangler ordet «Herren».

Grunnen er nok, som flere fortolkere har ment, at han ikke har villet la Herodes' voldshandling se ut som om den var tilsiktet og forutbestemt av Gud, slik det var med Messias-barnets underfulle fødsel og med at det ble frelst ved oppholdet i Egypt.

Tilbakekomsten fra Egypt og bosettingen i Nasaret (2,19–23)

> «[19]Men da Herodes var død, se, da viste en Herrens engel seg i en drøm for Josef
> i Egypt, [20]og sa: Stå opp, ta med deg barnet og dets mor og dra til Israels land.
> For de som ville barnet til livs, er døde. [21]Og han sto opp, tok med seg barnet og
> dets mor, og kom til Israels land. [22]Men da han fikk høre at Arkelaus var blitt
> konge i Judea etter sin far Herodes, var han redd for å dra dit. Varslet av Gud i
> en drøm, dro han til områdene i Galilea. [23]Da han kom dit, bosatte han seg i en
> by som heter Nasaret, for at det skulle bli oppfylt som var talt ved profetene,
> at han skulle kalles en nasareer.»

V. 19–22. Nå, etter at Herodes var død, fikk Josef guddommelig befaling om hva han skulle gjøre – slik han hadde fått i utsikt da engelen viste seg forrige gang (v. 13). Med barnet og dets mor – barnet nevnes *først*, som den Guds omsorg først og fremst gjelder – skulle han dra tilbake til Kanaan. Landet kalles her, etter ekte jødisk uttrykksmåte, «Israels land», og det i sterk motsetning til det fremmede, hedenske landet. Messias-barnet hørte bare hjemme i løftets land.

Hvor de skulle bo i framtiden, får han ikke nærmere beskjed om denne gangen. Selv har han nok særlig tenkt på Betlehem eller Jerusalem som et passende sted for Messias-barnet å vokse opp. Først skritt for skritt blir han ledet dit Gud ville ha ham.

De siste ordene i v. 20[7] minner sterkt om Herrens ord til Moses i 2 Mos 4,19, og kanskje har vi her et direkte sitat av dette stedet i Det gamle testamente. I så

[7] Trykket har «v. 19»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

fall kunne flertallet her («de som ville barnet til livs, er døde») forklares med at det sto slik på det siterte stedet.

Men flertallet kan også bety at med Herodes var alle døde som overhodet kunne tenkes å stå barnet etter livet. De som hadde vært redskapene hans i denne saken, hadde nemlig ikke lenger noen interesse av å fortsette forfølgelsen – med andre ord var barnet ikke lenger truet av noen forfølgelse.

Men i Betlehem, eller noe annet sted i Judea, kom Josef likevel ikke til å slå seg ned, og hvordan det hang sammen, fortelles i v. 22. Først etter at han hadde satt foten på det hellige landets jord, fikk han vite at Arkelaus var blitt regent i Judea.

Etter å ha forandret testamentet sitt flere ganger hadde Herodes nemlig noen få dager før han døde bestemt at riket hans skulle deles mellom tre av sønnene hans, og at Arkelaus skulle ha Judea, Samaria og Idumea med tittelen konge. Dette testamentet hadde keiser Augustus stadfestet, men med den endringen at Arkelaus ikke skulle bære tittelen konge, men inntil videre bare etnark (fyrste). Av folket ble han likevel uten tvil fortsatt kalt konge, og det er vel forklaringen på at Matteus kaller ham det her.

I mistenksomhet og grusomhet var han en verdig sønn og etterfølger av sin far, og det har Josef nok fått vite allerede da han kom til landet, siden han nølte med å bosette seg i Judea. Etter en ny guddommelig anvisning dro han så til Galilea, der den lettsindige, men godslige Herodes Antipas regjerte som «fjerdingsfyrste».

V. 23. Etter alt å dømme har Josef ikke fått noen guddommelig tilkjennegivelse om hvor i Galilea han skulle slå seg ned. Det ligger derfor nær å anta at det var han selv som blant de mange byene og landsbyene der valgte Nasaret som bosted.

Og siden det ikke sies noe om grunnen til dette valget, må en vel slutte at han fra før hadde forbindelse med Nasaret – noe vi også vet av Luk 1,26 og 2,4. Ellers var det jo ingenting ved denne ubetydelige byen. Den er aldri nevnt i Det gamle testamente, og det var heller ikke knyttet noe profetisk løfte til den som kunne ha ledet tanken hans nettopp dit.

Matteus ser imidlertid i den hellige families bosetting der en oppfyllelse av profetiske forutsigelser og altså en særlig styrelse fra Guds side. Han gjør uttrykkelig oppmerksom på dette, og med det avslutter han fortellingen om Jesu barndom.

Vi står da åpenbart her ved det punktet som evangelisten har siktet mot i hele kap. 2. Med det han har fortalt i dette kapitlet, har han villet vise hvordan «Messias-barnet ved en kjede av guddommelige tilskikkelser og åpenbaringer, men også av menneskelige overveielser og endog ugudelige handlinger ble ført fra Betlehem, det stedet der det etter løftet skulle fødes, over Egypt til den galileiske byen Nasaret, der Jesus som mann sto fram blant sitt folk» (Zahn).

Som allerede nevnt i innledningen (under «Evangeliets formål»), ble det en anstøtsstein for jødene at Jesus sto fram fra det ubetydelige og foraktede Nasaret. Derfor kaster Matteus profetiens lys også over dette trekket i Jesu

livshistorie og gjør gjeldende at det stemmer fullkomment med den gammeltestamentlige forutsigelsen.

Det særegne her er likevel at det ikke er tale om én enkelt profet som forkynner av Guds rådslutning, men om profetene i alminnelighet. Av det ser vi at evangelisten ikke har hatt noe enkelt sted i Det gamle testamente for øye eller villet gi noe direkte sitat. Han gjengir her bare med egne ord en tanke som profetene har uttalt.

Et slikt ord finnes heller ikke i virkeligheten noe sted i Det gamle testamente. Spørsmålet blir da hva slags alminnelig profetisk tanke Matteus sikter til her, og som han gjengir i den formen at Messias «skulle kalles nasareer».

Mange fortolkere har ment at Matteus særlig har hatt Jes 11,1 for øye, ettersom navnet Nasaret kommer av det hebraiske ordet *neser* (נֵצֶר), som betyr «skudd, spire», og profeten nettopp bruker dette uttrykket på det stedet i billedlig tale om Messias. Med dette stedet skal han så i tankene ha forbundet en del andre steder der Messias på samme billedlige måte er betegnet som «spire», selv om det på disse stedene er brukt helt andre hebraiske ord, som ikke har noe med *neser* å gjøre (Jes 53,2; Jer 23,5; 33,15; Sak 3,8; 6,12; jf. også Jes 4,2).

En måtte da anta at Matteus har sett navnet nasareer som uttrykk for at Jesus begynte sin virksomhet i det små, eller for hans ringhet generelt, fordi dette navnet henger sammen med navnet Nasaret. Videre måtte en anta at han har funnet et slags indirekte eller forbilledlig hint i profetens uttrykk på grunn av det språklige slektskapet mellom navnet Nasaret og ordet *neser* i Jes 11,1: Ved å vokse opp i Nasaret skulle Jesus bli og kalles en nasareer.

Det er likevel nok temmelig tvilsomt om Matteus har bygd det han sier her, på en slik språklig overveielse. Og det taler heller ikke til fordel for denne oppfatningen at det hebraiske ordet *neser*, som her har så avgjørende betydning, bare forekommer på ett eneste av de profetiske stedene som en pleier å vise til i denne sammenhengen.

Langt naturligere synes det å anta, med den kjente bibelfortolkeren von Hofmann, at det her egentlig ikke dreier seg om selve ordet «nasareer», men om den meningen de vantro jødene la i dette navnet når de brukte det om Jesus. Disse jødene påsto at en nasareer umulig kunne gjøre krav på å bli anerkjent som Messias.

Mot det har evangelisten villet framheve at nettopp dette er et svært vesentlig trekk i profetenes bilde av Messias: Han skulle stå fram som den utvortes uanselige og ringe, og nettopp derfor også bli miskjent og ringeaktet av sitt eget folk.

Uten all tvil har Matteus også i dette tilfellet tenkt på de nevnte stedene der Messias i billedlig tale er betegnet som «et skudd» eller «en spire». Men særlig har han hatt for øye steder som Sal 22,7 ff.; Jes 49,7; 53,1–3 og lignende. I hvert fall har han her villet gjøre oppmerksom på at Jesu historie stemmer med den rett forståtte gammeltestamentlige profetien også på dette punktet, som de vantro jødene mente var et særlig godt grunnlag for å avvise den kristne troen.

Josefs bosetting i Nasaret berodde altså ikke på en tilfeldighet, men på en guddommelig styrelse. Ved den fikk profetenes forutsigelse av hvordan Messias skulle tre fram, sin oppfyllelse i virkeligheten.

Annen hoveddel: Forberedelsene til Jesu Messias-gjerning (3,1–4,11)

Annen hoveddel: Forberedelsene til Jesu Messias-gjerning (3,1–4,11)

Denne hoveddelen faller i to større avsnitt: 1) 3,1–12, hvordan folket blir forberedt på Jesu framtreden ved forløperens virksomhet, og 2) 3,13–4,11, hvordan Jesus selv blir forberedt til å overta sin Messias-gjerning ved dåpen og fristelsen.

Døperen Johannes' framtreden og virksomhet som Jesu forløper (3,1–12)

Om Jesu oppvekst og livskår i Nasaret fram til han i en alder av omkring 30 år ble døpt av Johannes, forteller Matteus ingenting. Men før han forteller om denne viktige begivenheten i Jesu liv, gir han en kortfattet skildring av døperen Johannes' framtreden og virksomhet. Også i den ser han nemlig et vitnesbyrd som Gud har gitt om Jesus som Messias (jf. v. 3).

a) Døperens framtreden og forkynnelse i alminnelighet (3,1–6)

> «[1]I de dager sto døperen Johannes fram og forkynte i Judeas ørken. [2]Han sa:
> Omvend dere, for himlenes rike er kommet nær! [3]Det er ham det er talt om
> av profeten Jesaja, som sier: Det er en røst av en som roper i ørkenen: Rydd
> Herrens vei, gjør hans stier rette! [4]Denne Johannes var kledd i en kappe av
> kamelhår og hadde et lærbelte om livet, og maten hans var gresshopper og vill
> honning. [5]Da dro folk fra Jerusalem og hele Judea og hele landet ved Jordan
> ut til ham [6]og ble døpt av ham i elven Jordan, idet de bekjente syndene sine.»

V. 1. Med tidsangivelsen «i de dager» ser evangelisten – fra det tidspunktet han skriver boken sin – tilbake på det betydningsfulle tidsrommet da Jesu livshistorie utfoldet seg, og som begynte med begivenhetene i de to foregående kapitlene. Innenfor dette tidsrommet falt også Johannes' framtreden. Når han her uttrykkelig kalles «døperen», minner det om den virksomheten som var særlig karakteristisk for ham, og som evangelisten åpenbart regner med at leserne kjenner. Det som skal framheves særskilt her, er den andre siden ved virksomheten hans – forkynnelsen.

Som stedet for denne dobbelte virksomheten nevnes «Judeas ørken». Det er et mer omfattende geografisk begrep enn «Juda ørken», som vi kjenner fra Det gamle testamente (Dom 1,16; Sal 63,1). Med «Juda ørken» menes den østlige skråningen av fjellkjeden som fylte størstedelen av Juda stammes land (jf. Luk 1,39). Det var et ørkenaktig landskap som strakte seg helt ned til vestkysten av Dødehavet, men som ikke nådde lenger mot nord enn Juda stammeland.

Med «Judeas ørken» menes derimot dette landskapet sammen med strekningen nord for det, til og med den sørlige delen av Jordandalen, så langt den ennå hørte med til Judea (jf. v. 6, der det sies at Johannes døpte i Jordan). Jordsmonnet på denne strekningen hadde i hovedsak samme karakter som i Juda ørken. Med «ørken» skal en likevel ikke tenke på en sandørken – slike fantes ikke i Israels land – men på en ubebodd og udyrket strekning, som likevel egnet seg til beite.

V. 2. Her sammenfattes innholdet i døperens forkynnelse i et kort ord. Uttrykket grunnteksten har for «forkynne», betyr egentlig å rope ut noe som herold. Dermed antydes det at han sto fram i en annens navn, ikke i sitt eget – i Guds navn, som forkynner av Guds vilje. Derfor talte han også med en myndighet som krevde underkastelse og lydighet.

Heroldropet hans lød på omvendelse. Ingenting tyder på at han bare henvendte seg til én eller flere grupper av folket, så ropet har sikkert vært rettet til hele folket, altså til alle som ville lytte til ordene hans.

I Det nye testamentes grunntekst finner vi to uttrykk som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «å omvende seg». Det som brukes oftest, er det vi har her. Det betyr egentlig «å få et annet sinn», det vil si å vende seg bort fra synden ved å erkjenne og angre den. Men samtidig rommer det også det som det andre uttrykket sier mer direkte: at en vender seg til Gud, oppriktig besluttet på heretter å legge vinn på å leve sitt liv for Gud i samsvar med hans hellige vilje.

En slik omvendelse, sier døperen, er i aller høyeste grad nødvendig for alle, og det nettopp nå, fordi «himlenes rike er kommet nær», det vil si: Dette rikets framtreden på jorden skal skje i den nærmeste framtid. Med andre ord: Riket skal snart opprettes på jorden, og omvendelsen er den nødvendige betingelsen for at det skal bli til frelse og ikke til dom for dem som opplever det (jf. v. 12).

Men hva er så ment med uttrykket «himlenes rike»? For det første bør vi merke oss at flertallsformen «himlenes» ikke har noe å gjøre med forestillingen om flere himler – slik jødiske skrifter kan tale om sju himler. Etter norsk språkbruk ville det ha vært riktigst å gjengi grunntekstens flertallsform med entall, «himmelen». Når grunnteksten har flertall her, er det bare en etterligning av hebraisk, der ordet for «himmel» alltid har flertallsform (slik for eksempel også i 1 Mos 1,1, der vår bibeloversettelse likevel har entallsformen). Overalt der «himlene» forekommer i evangeliene, betyr det helt det samme som «himmelen».

For det andre må en legge merke til at ordet «rike» her ikke skal forstås i den vanlige betydningen i vårt språk, altså ikke om et område eller et folk. Det betyr «kongevelde», «kongeherredømme», «kongelig styre». Slik er det overalt der det

sies at riket «kommer» eller «er kommet nær». En tenker da på en tilstand eller ordning der en konge råder.

For det tredje må det i denne sammenhengen pekes på at uttrykket «himlenes rike» (himmelriket) bare forekommer hos Matteus i Det nye testamente, mens alle de andre forfatterne har «Guds rike». Det siste finnes riktignok også enkelte steder i vårt evangelium, og begge uttrykkene betegner åpenbart det samme. Endelig må det nevnes innledningsvis at begge uttrykkene var i bruk blant jødene på døperens tid. Når de ble brukt i hans og Jesu forkynnelse, var det altså ikke i seg selv noe nytt eller ukjent for tilhørerne.

Så langt en kan se av de jødiske kildene vi har, ble disse uttrykkene vanligvis brukt om Guds (himmelens) kongevelde, som allerede gjorde seg gjeldende og stadig på ny ble virkeliggjort ved at Moseloven hersket i Israel.

Men av og til brukes de også om framtiden, som betegnelse for den nye, herlige tilstanden som etter løftene skulle bryte fram for Guds folk i Messias' tid. Da skulle Gud være konge på en fullkommen måte, og hans vilje skulle bli fullt virkeliggjort overalt i den verden han hadde skapt. Med andre ord: «Guds (himmelens) kongevelde» ble også brukt som et samlende uttrykk for Israels store framtidsforventning.

Når da døperen og Jesus tok opp disse uttrykkene (eller ett av dem) i forkynnelsen sin og kunngjorde at «riket» var nær, forsto tilhørerne straks hva de mente: Guds løfter til fedrene skulle nå snart oppfylles, og Israels framtidshåp skulle virkeliggjøres i den nærmeste framtid.

I jødisk språkbruk var imidlertid «himlene» («himmelen») i denne forbindelsen bare en erstatning for «Gud». En unngikk gjerne å nevne Guds navn og brukte i stedet forskjellige omskrivninger («navnet», «stedet», «himmelen» og lignende).

At også Jesus skulle ha brukt «himlenes rike» på denne måten, slik flere har ment, kan en sikkert ikke anta. Ellers finner vi aldri noen av disse omskrivningene i forkynnelsen hans, og heller ikke noe spor av sky for å nevne Guds navn. At han i lignelsen om den bortkomne sønnen lar en jøde bruke «himmelen» om Gud (Luk 15,18.21), kan ikke regnes med her, for der lar han ham bare uttrykke seg slik jødene pleide å gjøre.

Uten tvil har Jesus ofte kalt Guds rike «himlenes rike» for dermed å framheve et særtrekk ved Guds lovede kongevelde, nemlig dets himmelske opprinnelse og art.

Han har da forstått uttrykket ut fra tankegangen i Daniels bok. Der skal verdensrikene til sist bukke under for og bli tilintetgjort av det kongeveldet som himmelens Gud vil opprette. Det stammer altså ikke fra jorden, men fra himmelen, det vil si: Det kommer ikke i stand ved noen jordisk-menneskelig maktutfoldelse, men bare ved at guddommelige eller himmelske krefter griper inn i de jordiske forholdene og former dem om. I den forstand kan en si at Jesu ord om sitt rike i Joh 18,36 gir den beste forklaringen på uttrykket: at det «ikke er av denne verden».

Hvordan døperen har ment «himlenes rike» – enten rett og slett som Guds kongeherredømme eller i den betydningen en må anta at Jesus la i det – kan

vi ikke si noe bestemt om. I hvert fall har han varslet at opprettelsen av Guds lovede kongevelde sto rett for døren.

Derimot går det helt klart fram av omvendelsesropet hans at dette «himmelens (Guds) kongeherredømme» riktignok i første rekke betegner den høyeste lykke og salighet for Guds folk, men at opprettelsen av det samtidig fører med seg en dom med undergang for alle som ikke følger kallet til omvendelse. Og at denne truende siden ved rikets opprettelse trer i forgrunnen i forkynnelsen hans, henger naturlig sammen med at han framfor alt ville og måtte vekke det sikre, sovende folket til bot.

Men når omvendelsen er den første betingelsen for å oppleve det nye som snart skal komme, til velsignelse og frelse, følger det at «riket» først og fremst er av åndelig art. Det er altså ikke et jordisk herlighetsrike for Israel, med Israels herredømme over alle andre nasjoner, slik jødene vel i alminnelighet helst tenkte seg det.

At himlenes rike likevel har sin plass her på jorden og ikke i det hinsidige, følger av at det sies å være «kommet nær», nemlig til menneskene som bor her på jorden. Slik hadde jo også profetene ment det når de talte om at Gud i Messias-tiden skulle opprette sitt kongeherredømme i verden. I himmelen er jo Gud allerede konge på en fullkommen måte, ettersom de himmelske vesenene, englene, fullkomment virkeliggjør hans vilje. Det som var lovet, var at han på like fullkommen måte skulle bli konge her på jorden, ved at hans vilje skal skje «som i himmelen, så òg på jorden».

Av døperens ord i v. 10–12 går det endelig også fram at han har sett rikets opprettelse i forkortet «profetisk perspektiv». Slik han så det, skulle hans «sterkere» etterfølger (Messias) med ett slag føre riket fram til fullkommen virkeliggjørelse og dermed også holde den avsluttende dommen.

På dette punktet skiller forkynnelsen hans seg fra Jesu forkynnelse. Jesus har nemlig helt tydelig sett det kommende Guds kongeherredømme fra to synsvinkler. I første rekke står det for ham som noe som hører «den kommende verden» til og altså først skal komme etter den store dommens dag. Men han taler også om riket som noe som allerede hører «denne verden» til.

Med andre ord: Guds kongeherredømme skal først tre fram i sin fullkomne skikkelse i den kommende verden, det vil si på den nye jorden under de nye himlene. Men Jesus så det som noe som begynte å bli virkeliggjort allerede innenfor dette nåværende verdensløpet (jf. utlegningen av 6,10).

Og likevel har døperens ord her, sett i dypere forstand, sin fulle sannhet. For når en i ubotferdighet lar være å gå inn under Guds kongeherredømme slik det møter oss i Kristus her i verden, fører det med nødvendighet til den evige fortapelse (jf. Joh 3,18).

V. 3. Evangelisten begrunner eller forklarer («For») hvorfor døperen kunne forkynne at himlenes rike var nær: Johannes er den herolden som ifølge Jes 40,3 skulle stå fram like før Messias. Stedet er her sitert etter Septuaginta, der ordene «i ørkenen» er forbundet med «roper», mens de i den hebraiske teksten hører til det som følger («Rydd i ørkenen vei for Herren»). Denne forskjellen har

likevel ingen saklig betydning. Oppfordringen til å rydde veien i ørkenen må jo etter sakens natur lyde i selve ørkenen, der veien nettopp skal ryddes.

Det er klart at profeten på dette stedet bruker et poetisk, billedlig uttrykk. Bildet er åpenbart hentet fra en skikk i Østen: Når fyrster skulle reise gjennom øde og lite befarne strøk, ble det sendt herolder i forveien. De skulle kalle folk ut til å utbedre de ofte svært elendige veiene, så reisen kunne gå desto lettere.

Mange fortolkere mener at profeten her tenker seg at en herold oppfordrer til å bane veien for Gud, som vil gå i spissen for sitt folk og føre det tilbake fra Babel til Kanaan gjennom den syrisk-arabiske ørkenen. Men dette skal da bare være en billedlig drakt for tanken at folket snart skal få vende hjem til sitt land, og at Herren vil overvinne alle hindringene, om de enn er mange.

Men så vidt en kan se, taler én ting helt avgjørende mot denne oppfatningen: Vi har her ikke noe løfte om at Herren vil rydde veien for folket, men snarere en oppfordring til folket om selv å rydde veien for Herren.

Profetens tanke er derfor sikkert denne: Etter å ha holdt seg på avstand fra folket en lang tid på grunn av syndene deres vil Herren nå igjen holde sitt inntog hos det og åpenbare sin herlighet midt iblant det – bare folket får ryddet bort alle hindringene og anstøtene som står i veien for at han kan komme til det. Dermed følger det at ørkenen som han må dra gjennom for å komme til sitt folk, er ment som et bilde på folkets åndelige tilstand. Veiryddingen skal altså forstås som et bilde på at hjertene blir beredt for Herrens komme gjennom en sann omvendelse.

Flere har ment at en av v. 9 hos profeten kan slutte at han har tenkt seg folket som allerede vendt hjem og bosatt i sitt gamle land. Om det er riktig, kan derimot være et spørsmål. I så fall har han her fått se rett fram til Herrens komme til sitt folk gjennom Messias, og vi skulle altså i det siterte stedet ha en direkte spådom om Messias' forløper.

Likevel er det trolig minst like sannsynlig at profeten her har tenkt på folket som ennå bodde i Babel, og på at Herren skulle komme til det for å fri det ut av fangenskapet. Men det må da forstås slik: For profetens blikk inn i framtiden har befrielsen fra Babel falt perspektivisk sammen med Messias' opprettelse av Guds rike, og herolden bare skal betraktes som et forbilde på Messias' forløper.

Kanskje bør det også føyes til, selv om det egentlig sier seg selv, at profeten etter denne oppfatningen ikke har ment noen bestemt, virkelig person med «herolden», men bare en skikkelse som stilte seg fram for hans indre syn. Og denne skikkelsen, som bare fantes i synet, har Matteus med like stor rett kunnet oppfatte som et forbilde på døperen Johannes som Rakels gråt (Jer 31,15) i 2,18 ble oppfattet som et forbilde på gråten til mødrene i Betlehem.

Ellers ser vi av Joh 1,23 at allerede døperen selv har funnet det kallet han var betrodd, profetisk beskrevet i Jes 40,3, og av Matt 11,10 ser vi at Jesus har bekreftet at denne oppfatningen er riktig.

V. 4. Det stemte med Johannes' kall som botspredikant og med det dype alvoret i forkynnelsen hans at han sto fram i *ørkenen*. Det samme gjorde klesdrakten og levemåten han hadde valgt, som dette verset skildrer. Også med dem ville

han vitne om at det nå gjaldt å la all nytelsessyke og lettsindighet fare og overgi seg helt til botens alvor.

Med drakten sin – en kappe av et grovt tøy vevd av kamelhår, og et lærbelte som kappen var bundet fast om livet med – minnet han om profeten Elia (2 Kong 1,8). Muligens valgte han også denne drakten fordi han var seg bevisst at han var den Elia som ifølge Mal 4,5 f. skulle være forløper for Herren (jf. Luk 1,17; Matt 11,10.14; 17,10 ff.).

Næringen hans var like enkel, og han kunne uten vanskelighet skaffe seg den selv i ørkenen: gresshopper, som den dag i dag brukes som føde av de fattige i disse traktene, og «vill honning». Det siste er enten den såkalte trehonningen, et klebrig, søtt stoff som flyter ut av bladene på forskjellige trær, eller, som vel er mer sannsynlig, honning fra ville bier, som han kunne finne i fjellsprekker og hule trestammer.

V. 5–6. I disse versene beskrives de omfattende virkningene av hans framtreden blant folket. Med «landet ved Jordan» menes landet på begge sider av Jordan, fra Genesaret i nord til Dødehavet i sør. I slike alminnelige skildringer som den vi har her, må ord som «hele» eller «alle» selvfølgelig ikke presses. Meningen er at store skarer fra alle lag av befolkningen og fra alle kanter strømmet ut til stedet der han virket. Til disse skarene rettet han så sitt botsrop, og de som da bøyde seg for kravet hans om omvendelse, ble døpt av ham i Jordan.

Hva som er ment med at Johannes døpte dem, sies det ikke noe om. Det har evangelisten åpenbart regnet med at hans jødiske lesere kjente til. En har nevnt som mulig at Johannes holdt dem i hånden eller uttalte et velsignelsesord over dem idet de steg ned og dukket seg under i vannet (Zahn). Det behøver likevel ikke å ligge mer i det enn at han direkte oppfordret dem til eller påla dem å gå ut i vannet og dukke seg under, og at de så gjorde det mens han så på.

Det kan også være et spørsmål hvordan den siste setningen i v. 6 skal forstås: enten slik at dåpen først fant sted etter at de hadde avlagt en syndsbekjennelse med ord, eller slik at de i praksis bekjente seg som syndere ved å underkaste seg den dåpen Johannes krevde. Den siste oppfatningen må vel sies å ligge nærmest. Ellers skulle en ha ventet at evangelisten hadde sagt: «etter at de hadde bekjent syndene sine», eller: «dersom (når) de bekjente syndene sine».

I hvert fall er det klart at det å underkaste seg kravet om dåp i realiteten var en erklæring om at en hadde tatt omvendelsesropet til hjerte og derfor følte trang til å bli renset fra sin skyld og urenhet. Og dåpen som ble gitt, skulle forstås som en erklæring fra Gud, som hadde befalt Johannes å døpe (jf. Joh 1,33): Han tilga syndene til den som tok imot dåpen i sann omvendelse. At dette var betydningen av Johannes' dåp, sies også klart i Mark 1,4 og Luk 3,3. Der kalles den en «omvendelses dåp til syndenes forlatelse».

Denne dåpen var noe nytt i Israel. Likevel hadde den sitt historiske tilknytningspunkt i de mange religiøse vaskingene og badene i jødedommen, som israelitten skulle rense seg med for forskjellige slags levittisk urenhet. På denne tiden ble de svært ofte betegnet med et hebraisk ord som i betydning svarer til det greske ordet for å døpe.

Etter alt å dømme var også den såkalte proselyttdåpen allerede i bruk på denne tiden. Den ble utført på hedninger som lot seg innlemme i Israel ved omskjærelse, og har da likeledes vært et historisk forbilde for Johannes' dåp. Fra proselyttdåpen skilte den seg imidlertid ved at den ble krevd utført på jøder, og fra de seremonielle vaskingene ved at den bare fant sted én gang. Og fra dem begge skilte den seg ved at den var et symbol på noe åndelig og personlig, på omvendelse og syndstilgivelse.

b) En tale av døperen til fariseerne og saddukeerne (3,7–12)

Matteus gjengir her en tale døperen holdt til mange representanter for de to hovedpartiene i datidens jødedom, en dag han så dem komme til ham for å bli døpt. Det samme finner vi i Luk 3,7–10.16 f. gjengitt som innholdet av det han sa (det vil si pleide å si) til folkeskarene.

Noen motsigelse mellom de to beretningene behøver en likevel ikke å anta. Det han ved en enkelt anledning sa til fariseerne og saddukeerne, kan nemlig godt i hovedsak ha vært det samme som han pleide å si til folket, som var gjennomsyret av fariseismens tenkemåte. Etter v. 5 f. hos Matteus må vi jo dessuten tenke oss at det også ved denne anledningen var store folkeskarer til stede.

Fariseerne utgjorde et eget, fast avgrenset parti i folket. Josefus oppgir at de var 6000 på hans tid. Partiets navn betyr «de avsondrede» (separatistene). Det ble trolig opprinnelig gitt det av motstanderne, men ble siden tatt opp av medlemmene selv. Det de ville, var nettopp å holde seg avsondret, ikke bare fra all hedensk og halvhedensk urenhet, men også fra den urenheten som etter deres strengere renhetsbegrep klebet ved den store massen av deres eget folk, «denne hopen som ikke kjenner loven» (Joh 7,49), «landets folk», som de gjerne pleide å si.

Positivt sagt gjaldt det for fariseerne først og sist å holde Moseloven nøyaktig i alle dens mangfoldige enkeltheter, slik den i tidens løp var blitt tolket og videre utformet av «de skriftlærde». De regnet nemlig «de gamles forskrifter» (Matt 15,2), det vil si de skriftlærdes muntlig overleverte tolkning og utfylling, for like forpliktende som selve den skrevne loven.

De kan i det store og hele betegnes som de skriftlærdes parti. Det skal likevel ikke forstås slik at partiet bare besto av skriftlærde. Riktignok hørte så godt som alle skriftlærde til det fariseiske partiet, men flertallet besto av ulærde som holdt seg til disse skriftlærde og satte seg som mål å gjennomføre lovtolkningen deres fullt ut.

De så på sitt fellesskap som det som representerte det sanne Israel. Og ettersom interessen deres i første rekke var av åndelig art, behandlet de også de politiske spørsmålene først og fremst ut fra et åndelig synspunkt. Bare det ikke ble lagt hindringer i veien for at lovens krav ble strengt gjennomført, kunne de nok finne seg i hvilket som helst politisk styre.

Likevel synes de fleste fariseerne på døperens og Jesu tid å ha sett på det romerske herredømmet, ikke bare som stridende mot Israels verdighet som Guds utvalgte folk, men også som en stadig truende fare for den strenge lovopp-

fyllelsen. Derfor hatet de i det store og hele romerveldet, slik folket gjorde, og av deres midte kom da også til sist selotenes (ivrernes) parti. Det ville føre fram Israels befrielse med vold og makt og forledet folket til opprør mot romerne (jf. Luk 6,15, der det blant de tolv apostlene nevnes en Simon som ble kalt «seloten», det vil si ivreren).

Når det gjelder lærespørsmål, representerte fariseerne det rettroende standpunktet i den senere jødedommen (i motsetning til saddukeerne). For det vanlige folket sto de som mønstre på hellighet og som de rette åndelige lederne. I virkeligheten betegner også den fariseiske retningen en åndelig vekkelsesbevegelse. Ja, mange av tilhengerne var åpenbart alvorlig vakte mennesker – en kan tenke på menn som Nikodemus og Paulus.

Den rådende stemningen var den skjelvende angsten for den allmektige dommeren og for den skjebnen som ventet etter døden. Derfor var det virkelig et livsspørsmål for dem hvordan et menneske kan nå fram til å stå som rettferdig for Gud og ha hans velbehag.

Men feilen var at de mente at de ved egen lovoppfyllelse måtte og kunne fortjene seg Guds nåde. De trodde at de hadde både den gode viljen og den nødvendige evnen til å oppfylle lovens krav, og hele dette arbeidet deres, som ble drevet av trellefrykt for Gud, ble slik ikke noe annet enn et arbeid for lønn.

Hadde fariseerne i alminnelighet tatt opp kampen for å oppfylle loven helt innenfra, i hjertets grunn, slik Paulus gjorde, ville resultatet for dem ha blitt det samme som for ham. Men i stedet ga de seg over til den falske forestillingen at det sinnelaget loven krever, egentlig ikke var noe annet enn deres egen vilje til i egen kraft å utføre de gjerningene loven påbød. De ble derfor hengende ved lovens ytre bokstav.

For dem var loven bare en samling av enkelte forskrifter, som alle var like betydningsfulle, enten de gjaldt det moralske livet eller bare det rituelle og seremonielle, og som derfor alle måtte oppfylles så pinlig nøyaktig som mulig. I det store og hele utartet lovstrevet deres slik til en utvortes gjerningshellighet uten indre moralsk verdi. Den var forbundet med en hovmodig selvtilfredshet (selvrettferdighet) og en ubarmhjertig dom over alle som etter deres syn ikke oppfylte loven godt nok. Resultatet kunne derfor bare bli en forherdet uimottakelighet for frelsen av nåde i og ved Kristus.

Saddukeerne synes ikke å ha dannet et så fast sluttet parti som fariseerne. Ifølge Josefus var de aristokratene, de rike og høytstående i folket, og dermed følger det at de fortrinnsvis hørte til presteskapet, som i det hele var det jødiske folkets adel. Likevel kan ikke saddukeerne betegnes som prestenes parti, som om motsetningen mellom dem og fariseerne skulle være en motsetning mellom presteskapet og det strengt lovtro partiet.

Fariseerne var på ingen måte fiendtlige mot prestene som sådanne, like lite som alle prester var motstandere av fariseismen. Fariseernes motstandere var de fornemme prestene, de som gjennom rikdom og embeter hadde en innflytelsesrik stilling også i det borgerlige livet. Særlig hørte yppersteprestenes slekter til det saddukeiske partiet (jf. Apg 4,1; 5,17).

Retningen har sannsynligvis navnet sitt etter presten Sadok, som vi kjenner fra Det gamle testamente. Han ble innsatt som yppersteprest av Salomo, og hans etterkommere sto siden for prestetjenesten i Jerusalem (jf. 1 Kong 2,35). Saddukeerne anerkjente bare den skrevne loven som forpliktende, men ikke de skriftlærdes utlegning og videre utforming av den. I lærespørsmål forkastet de læren om personlig udødelighet og i sammenheng med det også læren om legemets oppstandelse og om gjengjeldelse i det hinsidige, og dessuten troen på at engler og ånder finnes.

Uten tvil henger dette standpunktet sammen med at den politiske maktstillingen deres hadde avlet et verdslig sinnelag hos dem. Allerede fra eldre tid hadde de fornemme prestene hatt ledelsen av de politiske sakene i sin hånd. Ypperstepresten var statens overhode, og yppersteprestenes familier hadde sine representanter i Rådet. Det prestelige aristokratiets oppgave var derfor like mye politisk som religiøs, og jo sterkere de politiske interessene trengte seg fram i forgrunnen, desto mer måtte den åndelige interessen tre tilbake.

Ettersom saddukeerne manglet dypere åndelig alvor, dreide tankene deres seg først og fremst om livet på denne siden av døden og godene i det. Med det fulgte også en viss interesse for gresk dannelse og en rasjonalistisk tankegang. For å kunne holde seg ved makten måtte de likevel på mange måter rette seg etter fariseernes syn, fordi folket ellers ikke ville ha tålt dem.

Med Jerusalems ødeleggelse og den jødiske statens undergang forsvinner saddukeerne ut av historien. «Deres styrke var politikken. Da det ikke lenger var noen politikk å drive med, var deres time slått.» Om noen saddukeer som ble omvendt til kristendommen, hører vi aldri.

> «[7]Men da han fikk se mange fariseere og saddukeere komme til hans dåp, sa han til dem: Ormeyngel! Hvem lærte dere å flykte fra den kommende vrede? [8]Så bær da frukt som er omvendelsen verdig. [9]Og tro ikke at dere kan si ved dere selv: Vi har Abraham til far. For jeg sier dere: Gud kan reise opp barn for Abraham av disse steinene. [10]Øksen ligger allerede ved roten av trærne. Hvert tre som ikke bærer god frukt, blir hogd ned og kastet på ilden. [11]Jeg døper dere med vann til omvendelse. Men han som kommer etter meg, er sterkere enn jeg – jeg er ikke engang verdig til å bære skoene hans! Han skal døpe dere med Den Hellige Ånd og ild. [12]Han har sin kasteskovl i hånden og skal rense sin treskeplass. Hveten vil han samle i låven, men agnene skal han brenne opp med ild som ikke kan slokkes.»

V. 7–8. Av døperens tale til de mange fariseerne og saddukeerne som var kommet til ham, ser vi at han har vært overbevist om at det ikke var noen sann og alvorlig omvendelse som lå bak ønsket deres om å bli døpt. Fariseerne, som jo delte forventningen om at Messias skulle komme og opprette Guds kongeherredømme, har trolig ikke kunnet unndra seg inntrykket av den veldige bevegelsen som døperens framtreden hadde vakt blant folket. Og saddukeerne har vel denne gangen, som så ofte ellers, rettet seg etter dem.

Det er ingen grunn til å påstå at det som berettes her, motsier Jesu ord i Luk 7,30 om at fariseerne ikke lot seg døpe av Johannes. Jesus taler der selvsagt om fariseerne i det store og hele, og ordene hans utelukker ikke at mange enkel-

te av dem hadde gått til Johannes for å bli døpt av ham. Og hvem vet dessuten om ikke disse «mange», eller i hvert fall de fleste av dem, lot seg skremme bort av den strenge talen hans her?

Med profetisk djervhet avslører døperen allerede med det første ordet han tiltaler dem med, «Ormeyngel», at disse folkene har et ubotferdig sinn og ikke er mottakelige for gaven som syndenes forlatelse er. Dette billedlige uttrykket skal trolig forstås i samsvar med gammeltestamentlige steder som Sal 58,5; Jes 14,29; 59,5 og flere, der ormen (slangen) er tenkt som det giftige skadedyret.

Med «ormer» mener Johannes her mennesker som ikke bare selv er fordervet av syndens gift, men også virker fordervende på andre. Og når han ikke bare kaller tilhørerne sine «ormer», men «ormeyngel», betyr det at de har arvet sin fordervede og fordervende natur fra sine åndelige fedre, så den har satt seg riktig fast hos dem.

Dette stemmer helt med spørsmålet som følger like etter: Hvem kan ha gitt dem den anvisningen eller det rådet å flykte fra – det vil si søke redning fra – den kommende vrede ved å la seg døpe? Det rådet har de ikke fått av ham, for han hadde aldri tenkt seg at noen kunne se på omvendelsesdåpen hans som et redningsmiddel for ubotferdige.

«Den kommende vrede» er den åpenbaringen av Guds vrede som ifølge profetiene skulle ramme alle ugudelige når Messias kom for å opprette Guds kongeherredømme (jf. Sef 1,15; 2,2; Mal 3,2–5; 4,1.5 og flere steder).

Det som først og sist gjelder for å bli frelst fra den straffende vreden, er en sann omvendelse av hjertet. Men at en slik omvendelse virkelig har funnet sted, er ikke bevist ved at en kommer og ber om dåp.

Han ser ennå ikke på tilhørerne sine som helt forherdet, og derfor må han (v. 8) oppfordre dem til å «bære frukt som er omvendelsen verdig» (det vil si frukt som svarer til eller stemmer med omvendelsen). De må med andre ord vise at omvendelsen deres er ekte, ved en ny moralsk livsførsel – slik den med indre nødvendighet vokser fram av sinnsforandringen.

V. 9. Til formaningen i v. 8 knyttes her en advarsel: De må ikke prøve å unndra seg kravet om omvendelse ved å innbille seg at de var sikret mot å bli rammet av den kommende vrede fordi de nedstammet fra Abraham etter kjødet (jf. Joh 8,39 ff.).

Det var en svært utbredt forestilling blant jødene at den kommende vrede riktignok også ville ramme de ugudelige i Israel, men i hovedsak gå ut over hedningene. Folket som nedstammet fra Abraham, ville derimot i det store og hele få del i frelsen. Fedrenes og da særlig Abrahams overskytende rettferdighet ville nemlig bli tilregnet dem som utfylling av deres egen mangelfulle lovoppfyllelse eller som soning for syndene deres.

Det er mot slike innbilninger og slikt selvbedrag døperen vender seg her – som om det å nedstamme legemlig fra Abraham skulle gjøre omvendelsen overflødig. Riktignok tilhører løftet om frelse Abrahams barn. Men de må ikke tro at dette løftet ville bli stående uoppfylt om de nå går glipp av frelsen ved ubotferdighet.

For (v. 9b) Gud kan ved sin allmakt skape seg et nytt Israel av steinene som ligger rundt omkring på jorden, og som Johannes peker på med fingeren («disse») – en ny slekt av ekte Abrahams barn, som derfor kan tre inn i den frelseshistoriske stillingen som Abrahams ætt etter kjødet har.

Her er allerede indirekte uttalt tanken om det åndelige sønneforholdet til Abraham, som møter oss i Joh 8,39; Rom 9,2 ff.; Gal 4,21 ff. og flere steder. I den forstand kan en i dette ordet av døperen finne antydet at hedningene skulle kunne bli kalt.

V. 10. Dommen står imidlertid så umiddelbart for døren at kravet om omvendelse ikke tåler noen utsettelse. Forestillingen som ligger til grunn for det billedlige uttrykket her, er trolig at hoggeren et øyeblikk lar øksen ligge på det stedet over roten der han hittil har hogd, for å samle krefter før han løfter den til det siste hogget som feller treet.

Men er dommen så umiddelbart nær, er det dermed også gitt («derfor») hva som straks og helt sikkert vil skje: Ved denne dommen blir hvert tre som ikke bærer god frukt – altså også de ubotferdige israelittene, hva de ellers måtte ha å rose seg av – «hogd ned», det vil si utelukket fra frelsen, og «kastet på ilden», det vil si overgitt til fortapelsen.

Og likevel, selv om han så bestemt kan varsle den nære dommen, må de ikke oppfatte ordene hans som om han selv var Messias, den som skal fullbyrde dommen. Det er, som han sier i

V. 11. en annen, som er sterkere enn han. Hans eget kall er ringere, bare forløperens. Virksomheten hans som døper sikter bare mot å vekke omvendelse som betingelse for å bestå i dommen, og han har ikke noe virksommere middel til rådighet enn vann. Derfor makter han heller ikke mer med dåpen sin enn å mane til omvendelse, i den forstand at selve formen på dåpen – nedsenkingen i vannet som bilde på at det gamle syndelivet hører opp, og oppdukkingen av vannet som bilde på at et nytt liv, viet til Gud, begynner – var den synlige framstillingen av den omvendelsen som var hovedinnholdet i forkynnelsen hans.

Helt annerledes (v. 11b) vil det være med etterfølgeren hans. Han er «sterkere» enn Johannes, det vil si: Han makter å utrette mye mer fordi han har kraftigere midler til rådighet. Og han er så uendelig opphøyet at Johannes vet seg for ringe til å gjøre selv den ringeste slavetjeneste for ham. Det han skal døpe med, er «Den Hellige Ånd og ild».

Her er det helt klart at Johannes med «dere» ikke lenger tenker bare på fariseerne og saddukeerne som var til stede, men på hele folket, som han ser representert ved dem. Og like klart er det at ordet «døpe» her er brukt i overført betydning. Det skal altså forstås som en billedlig betegnelse på etterfølgerens virksomhet når han kommer for å opprette Guds kongeherredømme og fullbyrde dommen – en betegnelse som er valgt som motsetning til Johannes' egen særegne gjerning. En kunne gjengi meningen i det billedlige uttrykket med en vending som «gi del i» eller «la få oppleve (erfare)».

Den Hellige Ånd, som var lovet som Messias-tidens store og særlige frelsesgode (jf. Joel 3,1; Jes 44,3–5; Jer 31,30 ff.; Esek 36,25 ff.), kunne døperen altså

ikke meddele. Det var forbeholdt Messias selv, mens Johannes bare skulle søke å berede hjertene til å ta imot den store gaven.

Når døperen så også nevner «ild» som et middel Messias skal bruke, har atskillige fortolkere villet forstå ilden som symbol på Åndens rensende kraft, som helt fortærer alt syndig vesen hos de botferdige. Men ettersom det både i v. 10 og i v. 12 er tale om ild som uttrykk for at Guds vrede blir åpenbart over de ubotferdige, skal ilden sikkert forstås på samme måte også i vårt vers.

Når enkelte her har tenkt på ildtungene i Apg 2,3, ligger det helt utenfor sammenhengen på vårt sted. Tanken i vårt vers er at Messias er den som skal fullbyrde dommen, og at han vil gjøre det ved å skille de botferdige fra de ubotferdige: De første gir han del i Åndens gave, og de siste overgir han til vredens ild, det vil si til den evige fortapelsens straff.

V. 12. Til slutt framhever døperen enda en gang den nært forestående dommen med det skillet den setter for all evighet. Han ser sin etterfølger, Messias, allerede stå der med kasteskovlen i hånden, rede til å rense sin treskeplass.

Treskeplassen var en rund, fast tilstampet plass ute på selve åkeren. Der ble kornet tresket ved at en drev okser over det, som tråkket det med føttene, eller ved at okser trakk treskevogner over det. Når så halmen var fjernet, ble kornet kastet i været med kasteskovlen. Vinden førte agnene bort, og kornet falt ned på jorden igjen, og derfra ble det samlet i låven.

Treskeplassen er her et bilde på Israels folk, og låven et bilde på det fullendte Guds rike. Men med «ild som ikke kan slokkes» går en over fra den billedlige talen til virkeligheten, og det er rett og slett helvetes evige ild som er ment (jf. Matt 25,46). Med «agnene» menes da de ubotferdige.

Som allerede bemerket ovenfor, har begivenhetene i Messias-tiden stått for døperens profetiske blikk i forkortet perspektiv. Han ser det som om Messias allerede i den nærmeste framtid skulle opprette Guds rike i dets fullendte skikkelse og samtidig fullbyrde innenfor Israel den endelige dommen, som avgjør alt for evig.

Vi som lever under den nye paktens husholdning, vet derimot at både rikets opprettelse og dommens fullbyrdelse, likesom Messias' komme som profetene lovet, faller i to akter som er atskilt i tid. Men Messias' annet komme (i herlighet) skal likevel bare avslutte den prosessen av frelse og dom som har vært i gang i verden helt siden han tok fatt på den gjerningen som var Guds hensikt med hans første komme (i kjødet).

Nettopp fordi Jesus er frelseren, blir han med nødvendighet også dommeren. Det er nemlig de enkelte menneskenes forhold til ham og til frelsen i ham som blir avgjørende for deres evige skjebne, og slik frelsens krefter allerede er virksomme, er også dommens krefter det (jf. Joh 3,18–21).

a) Jesu dåp (3,13–17)

«[13]Da dro Jesus fra Galilea til Jordan og kom til Johannes for å bli døpt av ham.
[14]Men Johannes nektet ham det, og sa: Jeg trenger å bli døpt av deg, og du kommer til meg! [15]Men Jesus svarte ham og sa: La det nå skje! For slik er det riktig av oss å fullføre all rettferdighet. Da lot han det skje. [16]Da Jesus var blitt døpt, steg han straks opp av vannet. Og se, himmelen åpnet seg for ham, og

han så Guds Ånd stige ned som en due og komme over ham. [17]Og se, det lød en røst fra himmelen: Dette er min Sønn, den elskede! I ham har jeg velbehag.»

V. 13. Om Jesu oppvekst og hans åndelige utvikling i løpet av de omkring 30 årene han levde i stillhet i familiehjemmet i Nasaret, forteller Matteus ingenting, åpenbart fordi det ikke hadde noen betydning for formålet han hadde med boken sin. Av det som sies i vårt vers, ser vi bare at budskapet om døperens virksomhet må ha nådd fram til ham, og at han gjennom det må ha hørt den himmelske Faderens kall til å komme til Johannes for å la seg døpe av ham.

V. 14. Uten å gjøre nærmere rede for sammenhengen forteller evangelisten her ganske kort at Johannes svært innstendig prøvde å hindre Jesus i å underkaste seg dåpen, og hvordan han begrunnet det.

Men av det kan en likevel se at Johannes på en eller annen måte har fått det bestemte inntrykket at han her sto ansikt til ansikt med den syndfrie, den eneste rene blant de mange som strømmet til ham. Samtidig er han blitt grepet av en sterk profetisk anelse om at her var han kommet som han selv hadde talt til folket om, den «sterkere», som skulle «døpe med Den Hellige Ånd», Messias.

Ettersom mødrene deres var i slekt og kjente hverandre personlig (jf. Luk 1,36 ff.), er det mulig at også sønnene har kjent hverandre fra før. Men det er like mulig at dette var deres første møte, og at Johannes først nå – under inntrykket av Jesu person og samtalen med ham – ble forvisset om at han her hadde med sin store etterfølger å gjøre.

Riktignok sier døperen i Joh 1,33 at han først hadde lært Jesus å kjenne som Messias ved å se Ånden komme ned over ham etter dåpen. Men meningen med det er åpenbart at han først da fikk den visse erkjennelsen, beseglet av Gud, slik at han nå med full profetisk myndighet kunne vitne offentlig om ham som Messias. Det utelukker ikke at han, menneskelig sett, allerede før dåpen kunne føle seg forvisset om at Jesus var den lovede frelserkongen.

At han trengte å bli døpt av Jesus, vil da si at han som synder trengte å få del i Messias-tidens store gave, Den Hellige Ånd, som bare Messias kunne døpe med eller gi del i.

V. 15. I svaret sitt – det første ordet fra Jesu munn i vårt evangelium – krever Jesus at Johannes skal oppgi sin vegring. Men ved å føye til det trykksterke ordet «nå» lar han samtidig forstå at det bare er i dette tilfellet han avviser betenkelighetene hans. Dermed anerkjenner han i virkeligheten at det Johannes hadde sagt om forholdet mellom dem, var riktig. Og dermed viser han også at han allerede da visste at han var den lovede Messias – men han sier ikke noe om hvordan eller når denne bevisstheten var vokst fram hos ham.

Ved å la seg døpe av Johannes stilte Jesus seg under ham. Men selv om denne underordningen ikke svarer til det virkelige forholdet mellom dem, skal Johannes likevel ikke sette seg imot den denne gangen.

For, legger Jesus til i v. 15b, «slik» – det vil si slik jeg krever at det skal skje i dette tilfellet – «er det riktig av oss», det vil si: Det er en plikt for oss begge, både for deg og for meg, «å fullføre all rettferdighet», det vil si å oppfylle et guddommelig krav i alle tilfeller der det foreligger et slikt krav. «Rettferdighet» betyr

nemlig her «det som er rett og riktig etter Guds vilje», «det Gud krever eller har forordnet».

Jesu mening kan da omskrives slik, som en kjent fortolker (Meyer) kort og greit har uttrykt det: «Lar jeg meg ikke døpe, og døper du meg ikke, blir noe som etter Guds vilje skal gjøres av oss, ikke oppfylt, og da er ikke all rettferdighet fullført av oss.»

Johannes hadde guddommelig befaling om å oppfordre alle israelitter til å la seg døpe og altså om å døpe alle som var villige til det. Derfor har Jesus sett Johannes' dåp som en guddommelig rettsordning som var forpliktende også for ham som israelitt, som et lem av Guds utvalgte folk.

Naturlig nok har en reist spørsmålet hvordan Jesus kunne se det som et ledd i oppfyllelsen av all rettferdighet at han, den syndfrie, lot seg døpe med omvendelsens dåp til syndenes forlatelse. Men på dette spørsmålet har ingen av evangelistene gitt noe svar, så en er helt henvist til egne overveielser, altså til menneskelig gjetning. Gjennom tidene har en også prøvd å besvare spørsmålet på forskjellig vis, uten at en ennå har nådd fram til et resultat som alle anerkjenner. Så mye er likevel sikkert at dåpen ikke kan ha hatt samme betydning for Jesus som for alle andre israelitter.

V. 16 og v. 17 forteller om guddommelige tilkjennegivelser i direkte tilknytning til dåpen. Ut fra det synes en å ha rett til å gå ut fra at Jesus satte det å underkaste seg Johannes' dåp i et bestemt forhold til sitt Messias-kall. Det vil si: I og med at han lar seg døpe, vier han seg til å overta dette kallet.

Riktignok var denne dåpen en guddommelig rettsordning som bare var gitt for Israels folk, og riktignok var det nettopp som et lem av dette folket at Jesus underkastet seg den. Men Jesus kan likevel godt ha satt dåpen sin ved Johannes i et bestemt forhold til sitt Messias-kall. For det var jo nettopp som israelitt, og dermed underlagt all Guds vilje for dette folket, at han skulle utføre sitt Messias-verk.

Men har han slik sett dåpen sin som at han trådte inn i Messias-kallet eller ga seg hen til det, ligger det nærmest å feste oppmerksomheten ved den siden av symbolikken i Johannes' dåp som framstiller at det tidligere livet hører opp, og at et nytt liv for Gud begynner.

Som nevnt visste Jesus allerede før dåpen at han var utsett av sin himmelske Far til å være Messias. Men da har han sikkert også latt det avhenge av Faderens vilje når han skulle stå fram som Messias – Faderens vilje var jo det avgjørende for ham i ett og alt – og ventet tålmodig på Faderens vink.

I døperens framtreden har han så erkjent Faderens kall til seg: Nå var tidens fylde kommet, det store vendepunktet i hans liv, da han skulle tiltre sin Messias-gjerning og ikke lenger leve bare for sin personlige utvikling og for de individuelle forholdene han hittil hadde vært stilt i.

Og det var denne Faderens vilje han underkastet seg ved dåpen sin. Fra hans side var den en høytidelig erklæring om at han fra nå av ville være helt hengitt til den store gjerningen Faderen hadde gitt ham å utføre. Han ga avkall på ethvert hensyn til seg selv og stilte seg med alle sjelens og legemets krefter

til Faderens rådighet, og slik forpliktet han seg til urokkelig, selvoppofrende troskap i alle sider av denne gjerningen, også og ikke minst lidelsens side.

For da Jesus lot seg døpe med omvendelsens dåp til syndenes forlatelse, har han uten tvil særlig tenkt på dette: I og med at han overtok Messias-kallet, påtok han seg også å bære og sone sitt folks, ja, hele verdens synd – og nettopp dette var det sentrale i den forløsergjerningen han som Messias skulle utføre.

V. 16. Dette og det neste verset forteller hvordan Faderen i himmelen svarte på den erklæringen Jesus hadde gitt i og ved dåpen sin: at han villig og ubetinget lydig ga seg hen til den store gjerningen han visste seg utvalgt til.

De to første setningene i vårt vers tjener åpenbart bare som en innledning til beretningen om den overraskende og underfulle («se») hendelsen som fant sted i det øyeblikket Jesus steg opp på land igjen. Ordet «straks» hører derfor etter tanken egentlig til det som følger: at himmelen åpnet seg.

Vi kan også merke oss at det tydelig er ment at himmelen åpnet seg i samme øyeblikk som Ånden kom ned. Det er jo alltid slik at når en ser en gjenstand komme ned fra himmelen rett over hodet sitt, ser det ut som om himmelen revner eller åpner seg.

Når det videre heter her at Jesus så Ånden stige ned, står det selvfølgelig ikke i strid med at også døperen så det, slik det sies i Joh 1,32.

Det er lite naturlig å anta at det her bare er ment en indre, åndelig skuing (et syn). Beretningen gir et bestemt inntrykk av at Ånden kom ned i den ytre virkeligheten. Men det kan nok ha vært slik at den legemlige synssansen alene ikke ville ha vært nok til å iaktta det, og at det også måtte til at menneskets indre syn ble åpnet. Derfor kunne ikke det som her foregikk, ses av alle som muligens var til stede, og slik har det trolig også vært med røsten fra himmelen (v. 17).

At Guds Ånd denne gangen nettopp hadde ikledd seg den synlige skikkelsen (jf. Luk 3,22[1]) av en due, henger trolig sammen med at duen for jødisk tenkning var et symbol på den saktmodige, fredsommelige enfold, som er fremmed for all ondskap og falskhet (jf. Matt 10,16). Dermed var det altså gitt en sinnbilledlig framstilling av det preget som Jesu utførelse av Messias- gjerningen i Åndens kraft skulle ha.

Det sies ikke direkte – for det er helt selvsagt – at Guds Ånd, etter at den kom ned i en dues skikkelse, gikk inn i Jesus og fylte ham. Overalt der det heter at Ånden «faller på» eller «kommer over» en, er meningen at Ånden dermed også går inn i vedkommendes indre liv.

Som helliggjørende kraft i det personlige livet hadde Jesus riktignok Guds Ånd allerede før dåpen, ettersom han jo etter sin menneskelige natur var unnfanget ved Den Hellige Ånd. Men her, etter dåpen, blir han utrustet med Guds Ånd som den kraften som skulle gjøre ham skikket til hele Messias-gjerningen og bære den. Slik skiller en også ellers i Det nye testamente mellom meddelelsen av Guds Ånd som prinsipp for det nye livet i gjenfødelsen, og utrustningen med den samme Ånd som kraft til å utføre en bestemt gjerning i og for menigheten, eller som de særlige nådegavenes Ånd.

[1] Trykket har «Luk 3,20»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Når Jesus fikk Ånden like etter dåpen, blir han altså innviet (salvet) av Gud til Messias-kallet (jf. Apg 10,38). Og samtidig lyder det over ham, som det sies i

V. 17. et ord fra himmelen. Det skal åpenbart styrke ham i beslutningen om å gi seg helt og uten forbehold hen til dette kallet, med dets særegne krav og tunge offer. Det skjer ved at han blir forvisset om at den Ånden han nå kjente seg fylt av, det vil si sterkt grepet av i sitt indre, virkelig var Guds egen Ånd, som skulle være den bærende og ledende kraften når han utførte den gjerningen han fra nå av skulle være hengitt til.

Først erklærer den himmelske røsten at han er «Guds Sønn». Det kan sikkert ikke forstås bare som en omskrivning for «Messias», slik flere fortolkere har ment.

Som allerede nevnt i utlegningen av 2,15, kalles Israels folk «Guds sønn» flere steder i Det gamle testamente. Enkelte andre steder brukes dette uttrykket særskilt om Israels konge som folkets høyeste representant (jf. 2 Sam 7,14; Sal 2,7; 89,27[2]). Ut fra denne språkbruken ble uttrykket så i den senere jødedommen brukt rett og slett som betegnelse på den ventede store framtidskongen, Messias. Men på Jesu tid var det åpenbart ikke noe alminnelig eller særlig gjengs navn på Messias.

Av flere steder i vårt evangelium (11,27; 21,37; 22,41 ff.) går det klart fram at Jesus har brukt dette uttrykket om seg selv, ikke i betydningen Messias, men snarere som betegnelse på at hans person har en helt enestående opprinnelse fra Gud. Det går også fram at han i sin verdighet som Guds Sønn har sett grunnlaget for hele sitt særegne forhold både til menneskene og til Gud, og dermed også for sitt Messias-kall. Nettopp som Guds Sønn er han utvalgt av Gud til Messias-gjerningen, og bare som Guds Sønn var han skikket til å utføre denne gjerningen.

At uttrykket «Guds Sønn» også i vårt vers er ment slik, ser en av det den himmelske røsten sier videre. «Den elskede» skal nemlig åpenbart her, som i lignende forbindelser, forstås som «den eneste» eller «den enbårne». Allerede Septuaginta hadde gjengitt det hebraiske ordet for «den eneste» i 1 Mos 22,2.12.16 med «den elskede». Og med denne betydningen passer uttrykket slett ikke som tillegg til «min Sønn» hvis «min Sønn» bare skulle bety «Messias».

At Jesu enestående sønneforhold til Gud ikke faller sammen med hans stilling som Messias, men snarere er forutsetningen for den, går etter alt å dømme enda klarere fram av den siste setningen i vårt vers, der den vanlige norske oversettelsen likevel er mindre nøyaktig. I grunnteksten heter det nemlig ikke: «I ham *har* jeg velbehag», men: «Til ham har jeg fattet velbehag». Det vil uten tvil si det samme som: «Ham har jeg utvalgt meg», eller, som det også kan gjengis: «På ham er mitt valg falt».

Men betyr ordene dette, kan tanken bare være at Gud har utvalgt Jesus til å utføre sin rådslutning om himlenes rike, der døperen hadde varslet at opprettelsen sto rett for døren – altså til å være Messias. Og dermed følger det videre at denne utvelgelsen av Jesus til Messias-kallet hvilte på hans sønneforhold til Gud, og at «min Sønn» altså ikke her kan være det samme som Messias, men

[2] Trykket har «Salm. 89, 2»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

snarere er uttrykk for at hans personlige tilværelse på en helt enestående måte har sitt utspring i Gud.

b) Jesu fristelse (4,1–11)

I alle de tre første evangeliene våre er fristelsen knyttet til dåpen og de underfulle opplevelsene som fulgte med den. I vårt evangelium kommer det i v. 1 til uttrykk at de to begivenhetene hører inderlig sammen: dels ved ordet «da», som her betyr «straks etter», dels og fremfor alt ved at det sies at Jesus ble ført ut av Ånden – åpenbart den Ånden han nettopp var blitt utrustet med – for å møte fristelsen. Av dette ser vi at fristelsen skal betraktes som den nødvendige utfyllingen av dåpen (og hendelsene som var forbundet med den), og at den hører med til Jesu forberedelse til Messias-gjerningen, slik dåpen gjør.

Hadde Jesus i og ved dåpen forpliktet seg til selvfornektende troskap i utøvelsen av det kallet han var betrodd, og var han blitt utrustet med Guds Ånd som bærende og drivende kraft i gjerningen, så skal han nå, før han tiltrer sin Messias-virksomhet, settes på prøve ved å bli fristet av djevelen, frelsesverkets store motstander.

Det skal prøves om han, tross alle vanskeligheter og anfektelser, vil holde fast ved beslutningen sin og i ett og alt la Ånden være den som råder når gjerningen utføres. Gjennom fristelseskampen skulle hans vilje til lydighet stålsettes, og først ved å seire i denne kampen ville han personlig være helt rustet til å gå Messias-kallets vei, som var full av lidelse og tunge offer.

På den andre siden er Jesu fristelse likevel også det første og grunnleggende stykket av selve Messias-gjerningen, ettersom det hørte vesentlig med til denne gjerningen at han skulle tilintetgjøre Satans herredømme i menneskeslekten. Med seieren hans i fristelseskampen var det i hans person gitt et fast punkt i denne slekten der Satan hadde lidd et avgjørende nederlag, og der det stadig truet ham med nye nederlag, uten at han maktet å gjøre virksom motstand.

> «[1]Da ble Jesus av Ånden ført ut i ørkenen for å fristes av djevelen. [2]Og da han hadde fastet i førti dager og førti netter, ble han til sist sulten. [3]Og fristeren kom til ham og sa: Er du Guds Sønn, så si at disse steinene skal bli til brød! [4]Men han svarte og sa: Det står skrevet: Mennesket lever ikke av brød alene, men av hvert ord som går ut av Guds munn. [5]Da tok djevelen ham med seg til den hellige by og stilte ham på templets øverste hjørne. [6]Og han sier til ham: Er du Guds Sønn, så kast deg ned! For det står skrevet: Han skal gi sine engler befaling om deg, og de skal bære deg på hendene, for at du ikke skal støte din fot mot noen stein. [7]Jesus sa til ham: Det står også skrevet: Du skal ikke friste Herren din Gud. [8]Igjen tok djevelen ham med opp på et meget høyt fjell, og viste ham alle verdens riker og deres herlighet. [9]Og han sa til ham: Alt dette vil jeg gi deg, dersom du vil falle ned og tilbe meg. [10]Da sa Jesus til ham: Bort fra meg, Satan! For det står skrevet: Herren din Gud skal du tilbe, og ham alene skal du tjene. [11]Da forlot djevelen ham, og se, engler kom og tjente ham.»

V. 1. Det var etter egen overveielse og beslutning at Jesus innfant seg hos Johannes ved Jordan. Men det var Ånden han hadde fått umiddelbart etter dåpen, som førte ham «ut (nøyaktigere: opp) i ørkenen», det vil si til en del av Judeas ørken (3,1) som lå høyere enn Jordan-dalen (som også hørte til denne ørkenen).

Kanskje har en lokal tradisjon rett når den legger Jesu fristelse til en fjellrik ørkenegn nord for Jeriko, selv om denne tradisjonen først er bevitnet fra 1100-tallet. Strøket har etter de 40 dagenes faste fått navnet Quarantana og er en av de villeste og uhyggeligste ørkenene i verden.

Åndens – eller, som blir det samme, Guds – hensikt var at Jesus skulle «fristes av djevelen». I grunnteksten brukes ett og samme ord både for «å prøve» og «å friste», mens vi på vårt språk skiller mellom de to begrepene: Vi sier at Gud prøver, men djevelen frister.

På vårt sted er tanken at Gud ville stille Jesus på prøve, og at han i den hensikt ga Satan adgang til å friste ham, det vil si forsøke å få ham til å synde mot Gud. Og Jesus kunne fristes slik som den første Adam (jf. Hebr 4,15). For selv om han var sann Gud og uten synd, var han likevel samtidig helt og sant menneske, beheftet med all den skrøpelighet og begrensning som hører til menneskenaturen i dette livet (jf. 2 Kor 13,4).

Vi må her tenke oss ham i ensomheten overlatt til evnene og kreftene i sin menneskelige natur, slik at han bare hadde denne naturens våpen å verge seg med. Riktignok hadde han også minnet om det han hadde opplevd ved dåpen, men det kunne han nå bare holde fast ved i troen. Og han hadde sitt fortrolige kjennskap til Guds ord i Det gamle testamente, som han sikkert hadde fordypet seg i helt fra barndommen.

Han hadde jo også hjelpen fra Guds Ånd å ty til. Men selv om denne hjelpen alltid var for hånden og bød seg fram, var det på hvert punkt opp til Jesu egen frie selvbestemmelse om den virkelig skulle støtte ham: om han ville ta imot den, eller lytte til den onde ånds røst og støte hjelpen fra Guds Ånd fra seg.

Men *kunne* da Jesus, Guds Sønn, falle? har man spurt. Men med dette spørsmålet rører en ved et problem som – det skjønner enhver – har sin løsning hinsides grensen for menneskelig erkjennelse.

Det som i alle fall må holdes fast, er at det her forelå en virkelig og høyst alvorlig fristelse, et angrep på Jesu vilje som han måtte kjempe mot med den mest anspente troskraft for å kunne hevde seg i lydighet mot Gud og vinne seier.

Vi står her ved et av de punktene i Guds åpenbaringshistorie der vi i særlig grad får erfare sannheten i apostelens ord om at vi nå bare forstår stykkevis (1 Kor 13,9). Men troen vil alltid være forvisset om at det som for vår erkjennelse i dette livet ser ut som linjer som løper fra hverandre, likevel har sitt skjæringspunkt for Guds øye. Derfor vil den også i ydmykhet holde fast ved begge sidene, som tilsynelatende motsier hverandre, i deres uatskillelige enhet.

Om navnet «djevelen» kan det bemerkes at det kommer av et gresk ord som betyr «baktaleren», og som i Septuaginta for det meste er brukt som gjengivelse av det hebraiske *satan* («motstanderen, fienden»).

V. 2. At Jesus i førti døgn kunne unnvære all føde uten å føle sult, må sikkert komme av at sjelen hans i hele denne lange tiden gikk helt opp i et anspent åndelig arbeid med det han hadde opplevd ved dåpen og med oppdraget som var betrodd ham, og som han frivillig hadde påtatt seg – men også av den kampen han hadde å utstå i disse førti døgnene. Ifølge Markus og Lukas var han nemlig under hele oppholdet i ørkenen utsatt for djevelens fristende angrep, slik at

de tre fristelsene som skildres her, åpenbart må betraktes som det avsluttende høydepunktet i den lange fristelseskampen.

Likevel må en sikkert også regne med et under: at han ble holdt oppe på underfullt vis, slik det i Det gamle testamente fortelles om Moses (2 Mos 24,18; 34,28) og Elia (1 Kong 19,8). Det ligger da nær å tenke seg at det var Guds Ånd, som bodde i ham og styrket ham, som holdt ham oppe de førti døgnene han helt avsto fra mat.

Men da spenningen i sjelelivet hans ga etter, og Åndens kraft, som underfullt hadde holdt ham oppe, trakk seg tilbake og helt overlot ham til følelsen av menneskenaturens skrøpelighet, kom sulten. Og nettopp da setter fristeren inn med sitt første stormløp mot ham.

V. 3–4. *Første fristelse*. Uttrykket «kom til ham», som vi finner så ofte i evangeliet vårt, viser at tanken her er at djevelen trådte fram for Jesus i synlig skikkelse. Og siden det ikke sies noe om hvilken skikkelse, kan det bare være ment at han hadde tatt på seg et menneskes skikkelse, slik han jo også taler til ham på vanlig menneskelig språk.

Det må trolig også antas at Jesus fra første stund har kjent ham som den han var, den store motstanderen av Guds frelsesverk. Hadde ikke det vært evangelistens mening, ville han sikkert ha måttet gjøre uttrykkelig oppmerksom på en omstendighet som var så vesentlig for hele hendelsen.

Slik slangen knyttet fristelsen av Eva til nettopp det Guds ord som skulle ha vært hennes vern mot fristelsen (1 Mos 3,1), slik knytter også Satan her fristelsen sin til det Guds ord som hadde lydt til Jesus ved dåpen. Han benekter ikke at det er sant, men stiller det fram som noe uvisst eller tvilsomt. Slik vil han desto sikrere få Jesus til å gjøre det han oppfordrer ham til, for at Satan skal bli overbevist om at ordet er sant.

Djevelen mener at en må kunne vente at den som står i et sønneforhold til Gud og altså må ha makt over naturen, bruker makten sin og gjør slutt på den stillingen han nå var i: plaget av sultens kval, en stilling som var uverdig for ham som Guds Sønn.

Synden han altså vil forlede Jesus til, er å bruke undermakten sin egenrådig for å tilfredsstille et rent personlig behov. Med andre ord: Jesus skal på egen hånd befri seg fra en lidelse som Faderen hadde ført ham inn i. Skulle han holde fast ved den lydige underkastelsen under Faderens vilje, måtte han overlate til Faderen å føre ham ut av den i hans time.

Og vinningen eller det gode som Satan lokker Jesus med, er altså Satans egen anerkjennelse av hans sønneforhold til Gud. Det ville jo være et mektig framstøt for Jesu kallsverk, ja, med ett slag stille ham ved enden av den veien som han nå sto ved begynnelsen av.

V. 4. Men Jesus holder stand. I troens enfold holder han fast ved det Guds ord som hadde lydt til ham, og lar tilfredsstillelsen av sitt legemlige behov være helt underordnet Faderens vilje. Han drar «Åndens sverd» (Ef 6,17) og slår angrepet tilbake, her som ved de to neste fristelsene, med et skriftord fra 5. Mosebok – nærmere bestemt fra en sammenheng der Israel blir minnet om erfaringene det hadde gjort under de førti årene i ørkenen.

Det ser ut som Jesus under oppholdet i ørkenen stadig har vært opptatt av Skriftens beretning om denne delen av folkets historie. Det Israel skulle lære av Guds førelse med folket i de årene, det har Jesus virkelig lært av folkets opplevelser – han som Israels historie har sitt mål og sin oppfyllelse i.

Ifølge stedet som siteres i verset vårt, 5 Mos 8,3, skulle Israel ha lært av den underfulle bespisningen med manna at mennesket blir holdt i live, ikke bare ved brød, det vanlige næringsmiddelet, men ved hvert ord som går ut av Guds munn. Guds ord er det som gir brødet næringsverdien. Men så kan Gud også ved sitt allmektige ord skaffe næring på en ekstraordinær, underfull måte, slik som den gangen ved mannaen. Menneskets legemlige liv er altså på ingen måte ubetinget knyttet til denne eller hin føden, men er i alle tilfeller avhengig av Guds vilje, slik den kommer fram i hans ord.

Og dermed har Jesus uttalt sin tillitsfulle overbevisning om at livet hans står i Guds hånd, og at Gud nok i sin time vil skaffe ham det han trenger. Han trenger altså slett ikke gripe egenmektig inn i Guds førelse med ham ved egenrådig å bruke den undermakten som er betrodd ham.

Det er også verdt å merke seg at Jesus her bare holder seg til skriftord som ikke tar noe hensyn til «Guds Sønn», men helt enkelt taler om *menneskers* vilkår og plikter. Han stiller seg altså helt på linje med menneskene, i motsetning til fristerens henvisning til hans særegne verdighet som Guds Sønn. Og han seirer over fristelsen nettopp som det mennesket som helt har gitt seg til Gud, og som den skrifttro israelitten.

Her har han avvist fristelsen til å bruke undermakten sin som Guds Sønn egenrådig for å fri seg ut av en nød han var kommet i på sin kallsvei, og har tillitsfullt overlatt alt til Gud. Slik vil han også i framtiden handle under hele sin virksomhet i kallet: Han vil ikke bruke sin stilling og makt som Guds Sønn til å befri seg fra det ytre strevet og den nøden som kallet hans fører med seg.

V. 5–7. *Annen fristelse*. Det neste angrepet knytter djevelen til den holdningen Jesus nettopp hadde vist som skrifttro israelitt. Det synes allerede å gå fram av at han denne gangen velger Jerusalem som skueplass for fristelsen – den byen som var «hellig» for enhver israelitt – og nærmere bestemt det stedet i byen som var dens helligste punkt, ja, som egentlig ga byen dens hellighet: templet, Guds bolig i verden under den gamle pakt. Men særlig peker det i samme retning at Satan her selv siterer Skriftens ord for å begrunne oppfordringen han retter til Jesus.

At djevelen «tok ham med seg» og stilte ham på templets tinde, viser at Jesus blir ført av sted etter djevelens vilje, ikke sin egen, og at djevelen altså har hans legeme i sin makt. Men evangelisten sier ikke hvordan dette nærmere skal forstås.

Mange har tenkt på et lignende under som det som fortelles i Apg 8,39. Mer sannsynlig er det vel at det som fortelles her, har skjedd «i Ånden» (jf. Åp 1,10; 4,1–2 og flere steder), det vil si at Satan har virket slik på Jesu sanser at han har følt seg ført til Jerusalem og stilt på tempeltinden.

For denne oppfatningen taler særlig det som fortelles i v. 8 om den tredje fristelsen, for det finnes jo ikke noe så høyt fjell på jorden at en derfra kan se ut

over alle verdens riker (jf. også uttrykket Lukas bruker i 4,5, at Satan viste ham alle verdens riker «i et øyeblikk»). Er denne oppfatningen den rette, kan en som paralleller nevne Esek 8,3, der profeten bare «i Ånden» blir flyttet til Jerusalem, og 2 Kor 12,2 ff.

Det kan også spørres hva som er ment med uttrykket i grunnteksten som er gjengitt med «templets tinde».[3] Spørsmålet melder seg særlig fordi det greske ordet for «templet» her ikke betegner bare den egentlige tempelbygningen, som besto av «Det hellige» og «Det aller helligste» – for den har grunnteksten et annet ord – men hele samlingen av bygninger og murer som var reist på tempelplassen, sammen med alle de forskjellige hallene og forgårdene innenfor yttermuren.

Mange fortolkere har tenkt på en eller annen del av den egentlige tempelbygningen: enten spissen av gavlen, brystvernet rundt det flate taket eller den ytterste pynten av tempeltaket. Andre har tenkt enten på taket av den såkalte Salomos søylehall på østsiden av tempelplassen (jf. Joh 10,23; Apg 3,11) eller på taket av den såkalte kongelige søylehallen på sørsiden av plassen – fra begge disse stedene så en ned i et svimlende dyp.

Det er likevel lite sannsynlig at noen av de nevnte stedene skulle ha blitt kalt med uttrykket i grunnteksten. Det må jo åpenbart betegne et bestemt sted som var alene om å bli kalt slik.

Rimeligst er det kanskje at Zahn har rett når han antar at en brukte grunntekstens uttrykk om den høye yttermuren som omga hele tempelplassen. Det greske ordet som er gjengitt med «tinde», betyr nemlig også «rand» eller «kant», og kan derfor godt ha betegnet yttermuren sammen med de hallene eller søylegangene som var bygget tett inntil murens innside (blant dem også de to som nettopp er nevnt).

V. 6. Fristerens oppfordring går denne gangen ut på at Jesus skal kaste seg ned fra det høye stedet der han står, og slik bevise den ubetingede tilliten til Gud som løftesordet i Sal 91,11–12 ga den gudfryktige israelitten rett til å ha.

I sitatet her er ordene «at de skal bevare deg på alle dine veier» utelatt. Det skal likevel neppe forklares slik flere har ment, at Satan med hensikt har unnlatt å ta disse ordene med fordi de viser at løftet om Guds vern bare gjelder når det gudfryktige mennesket ferdes på sine lovlige og ikke på selvvalgte veier. Ordene er sikkert bare utelatt fordi de ikke hadde noen betydning i sammenhengen her. Vi ser også at Lukas har sitatet i en noe fullstendigere form, idet han i tillegg har tatt med «at de skal bevare deg».

Synden djevelen her prøver å forlede Jesus til, er å styrte seg egenrådig ut i farer som Gud ikke har lagt i hans vei. Og her var fristelsen desto mindre frastøtende fordi handlingen han blir oppfordret til, ikke ser ut som tilfredsstillelse av en egoistisk interesse, slik som ved den første fristelsen, men som uttrykk for ubetinget tillit til Guds vernende nåde og makt. Men også her lokkes Jesus til synd med det samme gode: Satans anerkjennelse av hans særlige sønneforhold til Gud.

[3] NB har «templets øverste hjørne».

V. 7. Men også dette angrepet fra Satan slår Jesus tilbake med en gang. Han vil bli på den veien han har slått inn på. Og også her bruker han Skriftens ord: «Det står også skrevet» – det vil si: på et annet sted. Ved siden av ordet fristeren hadde anført, stiller han altså et annet skriftord som like fullt er et normgivende Guds ord, og som viser at Satan bruker det første galt.

Det er 5 Mos 6,16, som sikter til folkets synd i Massa. Der fristet de Gud, det vil si: De prøvde hvor langt de kunne gå med sine uberettigede krav om hans hjelp før Gud grep inn med straff.

Det Jesus mener med å sitere dette stedet her, er: Du skal ikke stille Gud på prøve, om han vil fri deg ut av farer som du egenrådig, uten noe kall eller noen befaling fra ham, utsetter deg for. Og dermed viser Jesus at han verken nå eller senere vil styrte seg ut i farer som kallet hans ikke fører med seg, i falsk tillit til Guds underfulle vern.

V. 8–10. *Tredje fristelse*. At Matteus ikke har ment at det skulle finnes et så høyt fjell at en derfra kan se alle riker i verden, går klart fram av at han lar djevelen «vise» Jesus alle rikene og all deres herlighet, det vil si alt som natur og kunst har prydet dem med.

I ordet «vise» ligger nemlig at djevelen ikke bare gjorde Jesus oppmerksom på det, men at det var han som lot Jesus se det – med andre ord: Jesus så det fordi Satan virket på sanselivet hans. Men dermed er det igjen gjort sannsynlig at det bare var «i Ånden» Jesus ble ført opp på det høye fjellet, mens legemet hans fortsatt var i ørkenen.

V. 9. Ved denne fristelsen holder djevelen først fram det gode som skal lokke Jesus: herredømmet over hele verden. Idet han tilbyr å gi Jesus alt det han ser, omtaler han seg selv som den som nå eier og råder over hele verden, og der motsier Jesus ham ikke. Skriften lærer oss jo også at djevelen som følge av menneskets syndefall i en viss forstand har fått herredømmet over verden. Derfor kalles han rett og slett «denne verdens fyrste» (Joh 12,31; 14,30; 16,11), ja, «denne verdens gud» (det vil si denne verdensalders gud; 2 Kor 4,4).

Men han tier om at dette herredømmet hans over verden hadde et sårbart punkt. Herredømmet var nemlig blitt hans ved løgn, og mennesket hadde ikke med full og klar bevissthet gitt seg i hans vold. Derfor var mennesket heller ikke, som djevelen selv, blitt helt forherdet i det onde, og det kunne altså ennå forløses fra trelldommen under ham ved Guds Ånd. Det skulle skje i kraft av det frelsesverket som Jesus var utkåret til å fullføre, og som han ved dåpen hadde påtatt seg å utføre i selvfornektende troskap og lydighet mot Gud.

I alle fall tilbyr djevelen seg her å gi opp herredømmet sitt over verden og overlate det til Jesus. Det var jo nettopp Jesu oppgave å opprette Guds kongeherredømme, som skulle omspenne hele verden, og som samtidig skulle være Jesu eget herredømme. Dermed ville all verdens motstand mot Gud være brutt, og verden være tilfalt «Herren og hans salvede» (Sal 2,2.8). Det Gud hadde tiltenkt Jesus, men først som frukten av det Messias-verket han utførte i selvfornektende troskap, det lover altså Satan å gi ham nå med en gang, så han kan slippe å gå den møysommelige veien kallet hans krevde.

Først etterpå nevner fristeren betingelsen han stiller, altså prisen Jesus skal betale. Betingelsen er at Jesus skal falle på kne for ham og «tilbe» ham, det vil si hylle ham som verdens hersker, ta verdensherredømmet som len av ham og slik anerkjenne ham som sin overherre. Men det ville jo være det samme som å svikte Gud, ja, å gjøre seg skyldig i avgudsdyrkelse, altså i åpenlys, utilslørt synd. Og dermed har Satan avslørt seg helt som den han er, den forherdede motstanderen av Gud og hans rike.

Det han i de to foregående fristelsene oppfordret Jesus til, var riktignok også synd, men det hadde likevel ennå et skinn av gudsfrykt over seg, ettersom det var noe som i seg selv kan være tillatt, ja, i visse tilfeller til og med en plikt for den gudfryktige.

V. 10. Men nettopp fordi djevelen på denne måten har avslørt sitt vesen og sine endelige hensikter så utvetydig som mulig, nevner Jesus ham nå ved navn og byr ham å fjerne seg. Han begrunner avvisningen av tilbudet med ordet i 5 Mos 6,13. Det er anført her med en dobbelt avvikelse både fra den hebraiske grunnteksten og fra Septuaginta: I stedet for «frykte» står «tilbe», i tilknytning til Satans ord i v. 9, og til forsterkning av tanken er «alene» føyd til.

Verdensherredømmet vil Jesus ikke ta av Satans, men bare av Guds hånd. Her avviste han fristelsen til å gripe – alt ved begynnelsen av sin kallsvei – det herredømmet som først skulle tilfalle ham ved veiens ende – noe som bare kunne skje på den betingelse at han nektet Gud den ære som tilkommer ham. Slik vil han heller ikke senere i sin virksomhet gjøre noe som berøver Gud den ære som tilkommer ham, for å bane seg vei til målet for kallet sitt.

V. 11. Djevelen forlater ham i følelsen av sitt totale nederlag – Lukas føyer til: «inntil en laglig tid». I stedet kommer det nå himmelske sendebud, selvsagt i synlig skikkelse, slik det også ellers fortelles om engleåpenbaringer ved betydningsfulle hendelser i Jesu liv. Og de «tjente ham».

Ut fra v. 2 må det forstås slik at de skaffet ham, som var sulten og utmattet, den føden (jf. 1 Kong 19,5) og den pleien han trengte – slik brukes det greske ordet for «tjene» også flere andre steder (jf. Matt 8,15; Mark 1,13; Luk 10,40 og flere steder).

Ved denne tjenesten fra de himmelske vesenene ble det beseglet for Jesus hvor mye den tilliten var verd som han hadde uttalt i v. 4: tilliten til det ordet som går ut av Guds munn og holder liv oppe. Samtidig fikk han også oppleve sannheten i løftesordet i Sal 91,11–12, som Satan hadde brukt galt, noe Jesus hadde vist med sitt ord i v. 7.

Jesu virksomhet i Galilea, første avsnitt (4,12–11,1)

1. Innledende alminnelig skildring (4,12–25)

Jesu virksomhet i Galilea, framstilt etter dens forskjellige vesentlige sider.

Disse versene skal sikkert betraktes som et program for framstillingen som følger, til og med 11,1.

«[12]Da Jesus fikk høre at Johannes var blitt kastet i fengsel, dro han bort til Galilea. [13]Han forlot Nasaret og bosatte seg i Kapernaum, som ligger ved Galilea-sjøen, i Sebulons og Naftalis landområder, [14]for at det skulle bli oppfylt som er talt ved profeten Jesaja: [15]Sebulons land og Naftalis land ved veien mot sjøen, landet på andre siden av Jordan, hedningenes Galilea, [16]det folket som satt i mørke, har sett et stort lys, og for dem som satt i dødens land og skygge – for dem er et lys opprunnet. [17]Fra den tiden begynte Jesus å forkynne og si: Omvend dere, for himlenes rike er kommet nær! [18]Da han vandret langs Galilea-sjøen, fikk han se to brødre, Simon, som kalles Peter, og hans bror, Andreas. De var i ferd med å kaste not i sjøen, for de var fiskere. [19]Han sier til dem: Følg meg, så vil jeg gjøre dere til menneskefiskere. [20]De forlot da straks garna sine og fulgte ham. [21]På veien videre derfra fikk han se to andre brødre, Jakob, sønn av Sebedeus, og hans bror, Johannes. De satt i båten sammen med sin far Sebedeus, i ferd med å bøte garn, og han kalte dem. [22]Og de forlot straks båten og sin far og fulgte ham. [23]Jesus dro omkring i hele Galilea. Han lærte i deres synagoger, forkynte evangeliet om riket og helbredet alle slags sykdommer og plager blant folket. [24]Ryktet om ham kom ut over hele Syria. Og de førte til ham alle som hadde ondt og som led av forskjellige sykdommer og plager, både besatte, månesyke og lamme. Og han helbredet dem. [25]Og store folkemengder fulgte ham, fra Galilea, Dekapolis, Jerusalem, Judea og bygdene på andre siden av Jordan.»

V. 12. Hvor lang tid som gikk mellom fristelsen og det som fortelles her, sier evangelisten ikke noe om. Av Johannesevangeliet får vi vite at Jesus etter fristelsen ble en kort tid til i Judea og så dro tilbake til Galilea, der han var til stede ved bryllupet i Kana. Deretter reiste han igjen til Judea i forbindelse med påskefesten og virket en tid i nærheten av døperen, som ennå ikke var kastet i fengsel. Men så fikk fariseernes hat ham til å oppgi denne virksomheten, og han

vendte gjennom Samaria tilbake til Galilea (jf. Joh 1,19–4,43). Det er åpenbart denne siste reisen Matteus har for øye i verset vårt.

Det har ofte vært påstått at det da blir uoverensstemmelse mellom Matteus og Johannes, fordi de oppgir helt forskjellige motiver for reisen – men med urette. I Joh 4,1–3 sies det at det var fariseernes fiendtlige holdning som fikk Jesus til å forlate Judea og dra tilbake til Galilea, mens det ifølge Matteus var meldingen om at døperen var fengslet. Men det betyr likevel ikke at de to beretningene motsier hverandre. Snarere synes det å være Johannes' framstilling som først gjør Matteus' beretning fullt forståelig.

Ifølge Matt 14,3 ff. var det Herodes Antipas som hadde kastet døperen i fengsel. Hvis Jesus ville unngå en lignende behandling fra Antipas, synes det da lite rimelig at han ved meldingen om dette skulle trekke seg tilbake nettopp til Galilea, der denne fyrsten jo vanligvis oppholdt seg.

Alt blir derimot klart og vel forståelig når vi av Johannesevangeliet får vite at det var fariseernes hat som fikk Jesus til å trekke seg tilbake til Galilea, og når vi legger merke til at det i Joh 4,1 ff. samtidig antydes at også døperen hadde vært utsatt for disse folkenes fiendskap. Da ligger det nemlig svært nær å anta at det i virkeligheten var fariseerne som hadde fått den svake fyrsten til å sette døperen fast ved å puste til hans uvilje mot ham.

Og like rimelig er det at fariseerne straks har fattet det samme hatet til Jesus da de fikk høre at han med sin virksomhet fikk enda større innflytelse blant folket enn døperen. Først da blir det fullt forståelig at Jesus likevel valgte Galilea som skueplass for sin videre virksomhet: Han tok hensyn til denne holdningen hos fariseerne. Herodes Antipas trengte han ikke å frykte, så lenge fariseerne ikke sto bak ham. Antipas var nemlig godslig av natur og ingen forfølger slik som fariseerne.

V. 13. Etter et besøk i hjembyen Nasaret, som etter alt å dømme var ganske kort, tok Jesus fast opphold i Kapernaum (= Nahums by). Den ble dermed hovedstasjonen for hans videre virksomhet, hans «egen by», som Matteus kaller den i 9,1.

Kanskje antyder tilføyelsen «ved Galilea-sjøen» (det vil si Gennesaret-sjøen) at det var byens beliggenhet som gjorde den særlig egnet i Jesu øyne som fast midtpunkt for virksomheten hans i Galilea. Begge breddene av sjøen var tett befolket, og det var en svært livlig båttrafikk fram og tilbake.

På Jesu tid hadde Kapernaum en synagoge (Luk 7,5) – etter alt å dømme bare én. At Herodes Antipas hadde en garnison der (Matt 8,5 ff.), viser derimot at byen hadde en viss betydning. Her var det også et tollsted (Matt 9,9), som sikkert har vært ganske anselig, siden byen lå ved den store handelsveien som gikk fra Damaskus gjennom Galilea til Middelhavet.

Byen omtales ikke i Det gamle testamente, men en enkelt gang hos Josefus. Den er rimeligvis den samme som dagens «Tell Hum», som ligger på nordvestsiden av sjøen. Når Matteus her også føyer til «i Sebulons og Naftalis landområder», enda den gamle inndelingen i stammer for lengst var visket ut, er det åpenbart skjedd med tanke på sitatet som følger. I virkeligheten lå byen i Naftalis gamle stammeområde, som hele vestsiden av sjøen hørte til. Men Matteus

har tydeligvis sett på begge disse områdene, som grenset til hverandre, som ett sammenhengende landskap.

V. 14–16. I disse versene sier Matteus at Gud hadde en hensikt («for at») med at Jesus kom til å virke i Galilea: Det profetiske ordet i Jes 9,1 f. skulle gå i oppfyllelse. Han har åpenbart av apologetiske grunner villet kaste profetiens lys over det galileiske preget ved Jesu virksomhet, som jødene tok så stor anstøt av.

I kap. 8 hadde Jesaja forkynt den dommen som assyrerne skulle føre over Jerusalem og Juda rike, men i kap. 9 går han over til å skildre den vendingen til det bedre som skal komme. Ved Messias-kongen av Davids ætt (9,5 f.) skal et frelsens lys gå opp for Israel. Men dette lyset skal ikke først stråle fram i Jerusalem eller i Juda rikes område, men for folket i den nordligste delen av landet, i Galilea, altså der hvor nødens mørke var størst.

Ordene «ved sjøen» i v. 15[1] er neppe den riktige gjengivelsen av grunntekstens uttrykk, som her er et annet enn i v. 13. Det burde ha vært satt komma etter «Naftalis land», og uttrykket burde så ha vært oversatt: «landet mot (eller: ved) havet», det vil si Middelhavet. Med det menes Asers stammeområde, som lå langs Middelhavet (slik er uten all tvil også «veien ved havet» i Jes 9,1 ment).

Det er altså ikke fire, men fem landskapsnavn evangelisten nevner, for «på andre siden av Jordan» betegner også et eget landskap, nemlig den delen av landet som vi vanligvis kaller Perea (det vil si landet på den andre siden av Jordan), omtrent fra sørenden av Gennesaret til bekken Arnon. Med «hedningenes Galilea» menes den nordligste delen av Galilea, Øvre Galilea, som grenset til Fønikia, og der den jødiske befolkningen var sterkt blandet med hedenske innslag.

Til sammen omskriver disse fem landskapsnavnene hele den delen av Israels land som på Jesu tid ble kalt Galilea (og det tilgrensende Perea). For folket i disse egnene skal frelsens lys ifølge profetens ord først gå opp. «Mørket» er for evangelisten hovedsakelig et bilde på den indre, åndelige nøden og elendigheten, og det samme er uttrykt med «dødens land og skygge».

V. 17. Matteus lar Jesu offentlige forkynnelse i Galilea begynne fra den tiden han flyttet til Kapernaum. Han sammenfatter innholdet i det samme korte kallet til omvendelse som døperen ifølge 3,2 hadde rettet til folket.

Jesus ga seg ikke til kjenne som Messias med en gang, men opptrådte nærmest bare som en profet som i likhet med døperen varslet at himlenes rike snart skulle komme, og kalte til omvendelse. Med denne forkynnelsen opptrer han altså i den første tiden så å si som sin egen forløper. Det har åpenbart hatt sin grunn i pedagogiske hensyn: Folket hadde ennå ikke forutsetninger for å kunne ta imot et vitnesbyrd fra ham selv om hans verdighet som Messias. Til det måtte det først oppdras litt etter litt, gjennom en tids påvirkning.

V. 18–22. Den alminnelige skildringen av Jesu virksomhet i Galilea begynte i v. 12 og fortsetter åpenbart i v. 23 ff. Når Matteus her skyter inn beretningen om en enkelt hendelse – kallet av fire disipler – er forklaringen sikkert, som Zahn har sett, at også denne hendelsen er ment som et ledd i den alminnelige skildringen, i likhet med flyttingen til Kapernaum (v. 13).

[1] NB har «ved veien mot sjøen».

Leserne av evangeliet skal vite at Jesus helt fra begynnelsen av sin virksomhet i Galilea var fulgt av en del menn som hadde sluttet seg til ham på hans oppfordring, og som han ville bruke som medarbeidere i sitt kall.

«Galilea-sjøen» er den samme som vi vanligvis kaller «Gennesaret-sjøen». Simon var fra Betsaida (Joh 1,44). Tilnavnet Peter (på arameisk: Kefas = klippe) fikk han allerede ved Jesu første møte med ham (Joh 1,42; jf. ellers om dette tilnavnet utlegningen av 16,18).

Meningen med oppfordringen til Simon og Andreas om å «følge» Jesus (v. 19) er at de fra nå av skal slutte seg til ham som hans faste følgesvenner, slik også rabbinerne (de skriftlærde) gjerne hadde disipler som fulgte med dem. Og hvorfor de skulle være hans faste følgesvenner, sier ordene som følger: «så vil jeg gjøre dere til menneskefiskere».

Ifølge Joh 1,40–42 var de to brødrene allerede en tid i forveien kommet til tro på Jesus som Messias i Judea, og var slik sett blitt hans disipler i videre forstand. Men siden hadde de vendt tilbake til arbeidet sitt som fiskere. Nå kaller Jesus dem til å oppgi dette yrket for godt og til å la seg oppdra i stadig samvær med ham, så de senere kunne overta det samme arbeidet som han selv var opptatt med: menneskefisket (om dette lettfattelige bildet, jf. Jer 16,16; Esek 47,10).

Det samme gjelder selvsagt når det i v. 21 f. fortelles at Jesus straks etter kalte et annet brødrepar, Jakob og Johannes, som i likhet med Simon og Andreas øyeblikkelig fulgte kallet.

Denne beretningen hos evangelisten ville for øvrig ha vært psykologisk helt ufattelig hvis Jesus og disse fire mennene ikke allerede hadde kjent og stolt på hverandre. Men her kommer Joh 1,35 ff. inn som utfylling og forklaring. Johannes og Matteus motsier derfor slett ikke hverandre, slik en ofte har påstått. En må snarere si at det Matteus forteller her, bekrefter beretningen hos Johannes. Johannes forteller hvordan de to brødreparene først ble vunnet for troen på Jesus. Matteus forteller hvordan de en tid senere ble kalt til å være hans faste følgesvenner.

V. 23. I dette verset skildrer Matteus i alminnelige trekk hele Jesu virksomhet i Galilea på den tiden. Døperen var med sin virksomhet knyttet til Jordandalen, men Jesus dro omkring som omreisende forkynner i Galilea. Og mens døperen forkynte for folkemengdene under åpen himmel, var den faste formen for Jesu forkynnelse undervisningen i synagogene.

«Synagoge» er et gresk ord som egentlig betyr «forsamling», men i Det nye testamente brukes det vanligvis om jødenes forsamlingshus. Der samlet en seg på sabbatene og andre festdager, i den senere tiden også på mandager og torsdager, til bønn og for å høre et avsnitt av loven og et avsnitt av profetene lest. Avsnittene ble da oversatt til arameisk, og så sant det var personer til stede som var skikket til det, ble de også lagt ut og anvendt praktisk. En eller flere synagogeforstandere sørget for ordenen ved disse gudstjenestene i synagogen. Etter hjemkomsten fra Babel fantes det en eller flere slike synagoger i alle byer.

Når Matteus betegner innholdet i Jesu forkynnelse som «evangeliet» (det glade budskap) om Guds kongeherredømme, antyder han vel også en forskjell fra døperens virksomhet. Riktignok har evangelisten i v. 17 framhevet likheten

mellom de to forkynnernes preken. Og riktignok kunne nok også døperens preken betegnes som evangelieforkynnelse, ettersom han hadde talt om sin sterkere etterfølger som den som ikke bare skulle bringe dom, men også frelse (jf. Luk 3,18). Men det er likevel først Jesu forkynnelse av Guds rike Matteus kaller «evangelium». Trolig vil han antyde at døperens forkynnelse framhevet domssiden sterkest, mens den gledelige og velsignelsesrike siden ved opprettelsen av riket trådte mer avgjort fram i Jesu preken.

Og så nevnes til slutt den svært iøynefallende forskjellen mellom de to forkynnerne: Døperen gjorde ingen under (jf. Joh 10,41), men Jesu forkynnelse var fra begynnelsen av forbundet med en legevirksomhet som beroet på underkraft, og som omfattet all (det vil si alle slags, enhver art av) sykdom og skrøpelighet blant folket (det vil si Galileas jødiske befolkning).

V. 24–25. Her omtales så følgene av den dobbelte virksomheten som er skildret i v. 23. Ryktet om Jesus kom ut rundt omkring i nabolandet Syria, som var hedensk; der må en vel særlig tenke på jødene som bodde der.

En annen følge var at folk ikke ventet til Jesus kom, men brakte de syke sine til ham. Når det heter «alle», er det selvsagt ment med en viss begrensning, altså i betydningen «store mengder» av syke. En slik bruk av «alle» hørte og hører med til folkelig fortellemåte, og vi finner den også ellers i Det nye testamente (jf. for eksempel Luk 15,1).

Blant de syke framheves særlig tre slags. 1) «Besatte», det vil si mennesker som var behersket av onde ånder, og som følgelig led på forskjellig vis både til sjel og legeme. Tilstanden behøvde likevel ikke å være straff for særlige synder i forveien (jf. Mark 9,21, der det sies at besettelsen hadde vært der helt fra barndommen av).

Etter alt å dømme har disse besettelsene vært særlig hyppige på Jesu tid. Det har vel sin forklaring i at Satan, den store motstanderen av Gud og hans rike, nettopp på den tiden med Guds tillatelse har gjort alt han på noen måte var i stand til for å befeste sin stilling som denne verdens fyrste. Det var jo da Guds rike skulle grunnlegges og den avgjørende kampen skulle stå mellom ham og menneskeslektens forløser, sendt av Gud. 2) «Månesyke», det vil si mennesker som led av epilepsi, en sykdom der en tilskrev anfallene månens innflytelse. 3) «Lamme», det vil si slike som led av lammelse i en eller annen del av kroppen.

Til slutt nevnes det i v. 25 at mange folkeskarer fulgte med Jesus på vandringene hans, ikke bare fra Galilea, men også fra andre deler av landet. «Dekapolis» var navnet på en landstrekning sør og sørøst for Gennesaret-sjøen. Den hadde navnet sitt («Tibyland») fra et forbund av opprinnelig ti byer, som sto direkte under stattholderen i Syria og hadde en overveiende hedensk befolkning.

Anmerkning: Jesu undere

Eksemplene evangelisten gir i det følgende, viser tydelig nok at han så på legevirksomheten som er omtalt i 4,23 f., som helt underfull av karakter. Men som kjent var Jesu undergjørende virksomhet ikke begrenset til de underfulle helbredelsene. Både i vårt evangelium og i de tre andre fortelles det jo om

en hel rekke undere av annen art: oppvekkelser av døde, bespisningsunderne, vandringen på sjøen og flere.

Når Matteus i sin oversiktlige skildring av Jesu virksomhet i Galilea bare har framstilt ham som den undergjørende legen, må det åpenbart bety at helbredelsene inntok den mest framtredende plassen blant undrene hans. Derfor er det berettiget allerede her å gi en kort, sammenfattende omtale av Jesu undere i alminnelighet.

Som navn på Jesu undere finner vi i Det nye testamente tre forskjellige uttrykk, som alle er godt kjent fra Det gamle testamente: *undere*, *kraftige gjerninger* og *tegn*. Det betyr ikke tre forskjellige slags undere. Snarere betegner alle tre de samme gjerningene, bare sett fra tre forskjellige synsvinkler.

For det første betegnes disse gjerningene hos Jesus som «undere» etter sin særegne karakter: Det er synlige handlinger som faller i sansene, som avviker fra naturens vanlige gang, og som derfor vekker oppsikt og forundring.

For det andre ser uttrykket «kraftige gjerninger» på undrene ut fra deres opphav: De beror på overnaturlig, guddommelig kraft. Dermed er det likevel ikke sagt at Jesu undere beroet på en guddommelig allmakt som bodde i ham selv som hans egen. Det ser vi av at for eksempel apostelen Paulus bruker dette navnet om sine egne undere (2 Kor 12,12). Han har selvsagt aldri tenkt på å tillegge seg selv guddommelig allmakt, men har sett på undrene sine som virket av Gud gjennom ham, eller som noe som beror på at Gud i de enkelte tilfellene stilte sin makt til hans rådighet.

Kristus hadde guddommelig allmakt i sin tilværelse hos Gud før han ble menneske (Joh 1,1); det følger av at han er sann Gud, født av Faderen fra evighet. Men ifølge Det nye testamentes framstilling av hans jordiske liv har han med sin menneskevorden gitt avkall på å bruke denne guddommelige egenskapen sin. For sitt frelserkalls skyld måtte og ville han nemlig være lik oss i alle ting, men uten synd (Hebr 2,17; 4,15).

Selve egenskapen allmakt kunne han riktignok ikke legge av, siden den hører med til hans guddommelige vesen, som han jo ikke kunne gi opp. Men han kunne la den gå inn i en skjult og hvilende tilstand, og det har han gjort så lenge han levde i den menneskenaturen som hører dette livet til, her på jorden.

Slik finner vi i evangeliene våre en rekke utsagn av Jesus selv som tydelig nok viser at han ikke har utført undrene sine av egen guddommelig maktfylde, men som redskap for den allmektige Fader. Det var altså Faderen som satte ham i stand til å utføre dem, ved å stille sin makt til hans rådighet.

Om djevleutdrivelsene sine sier han for eksempel i Matt 12,28 at han utfører dem «ved Guds Ånd», noe som i Luk 11,20 er gjengitt med «ved Guds finger» (det vil si ved Guds makt). I Joh 1,51 framstiller Jesus undergjerningene sine som formidlet ved Guds engler, som stiger opp og ned over ham for å stå ham til tjeneste med sine krefter etter Guds vilje og som Guds sendebud.

Nær beslektet i innhold med dette utsagnet er ordet i Matt 26,53. I stedet for å si: «Tror du ikke at jeg i denne stund kan by mer enn tolv legioner engler å komme til hjelp?» sier han: «Tror du ikke jeg kunne be min Far, og så ville han nå sende meg mer enn tolv legioner engler?» (nemlig for å hjelpe meg mot

fiendene mine). Det er altså Faderen som har makten, selv om Jesus er fullt forvisset om at Faderen på hans bønn ville stille sin makt til hans rådighet.

Også i Luk 8,39; 17,18; Joh 5,19.36; 11,40; 14,10 og flere steder sier Jesus at han er seg bevisst at det er Gud, Faderen, som gir ham makten til å utføre undrene. Og sammen med disse ordene av Jesus selv må vi stille apostelen Peters utsagn i Apg 2,22, at Jesus var blitt «utpekt for dere av Gud ved kraftige gjerninger, under og tegn som Gud gjorde ved ham».

Det samme gjelder apostelens ord i Apg 10,38: Når Jesus «gikk omkring og gjorde vel og helbredet alle dem som var underkuet av djevelen», hadde det sin grunn i at «Gud var med ham», det vil si sto ham bi med sitt nærvær og sin kraft (jf. også uttrykket Lukas bruker i sitt evangelium, 5,17, at «Herrens kraft var hos ham til å helbrede»).

I full overensstemmelse med dette vitner evangeliene også her og der om at Jesu undergjørende virksomhet beroet på bønn i forveien og på bønnhørelse. Mest betegnende i så måte er det han selv sa ved Lasarus' grav: «Far, jeg takker deg fordi du har hørt meg. Jeg visste jo at du alltid hører meg» (Joh 11,41–42). Det er en takkebønn som helt klart viser at han allerede på et tidligere tidspunkt har bedt Faderen om fullmakt til å vekke Lasarus opp fra de døde, og nå er seg bevisst at han er bønnhørt.

I samme retning peker tydelig nok også steder som Mark 7,34 og Joh 6,23. Når det i Mark 7,34 heter at Jesus, like før han uttalte det undervirkende ordet *effata*, «så opp mot himmelen og sukket», antyder uttrykket «så opp mot himmelen» åpenbart at han vendte seg til Gud i bønn – selv om sukket hans ikke skulle være ment som et bønnesukk, men, slik flere fortolkere har antatt, bare som uttrykk for smertelig medfølelse.

Og når det i Joh 6,23 tales om stedet der de 5000 mennene hadde «spist brødet etter Herrens takkebønn», har evangelisten tydeligvis tenkt seg at takkebønnen som er omtalt i v. 11, var knyttet sammen med eller innesluttet en bønn om Guds allmektige velsignelse over brødene og fiskene. Slik sett har «takkebønnen» da vært det middelet Jesus brukte for å hente ned til seg kraft fra Gud til å utføre bespisningsunderet (jf. nærmere om dette utlegningen av 14,19).

Vi må altså si at Jesus overalt i Det nye testamente, der det tales om hans jordiske liv, framstår som Guds Sønn som er blitt kjød i ordets fulle forstand. Dermed framstår han som det mennesket som alltid og i alle henseender er avhengig av Gud, og som bare der kallet hans krever det, blir løftet over grensene for alminnelig menneskelig evne. Alle undrene hans er virket ved Guds makt, i kraft av en fullmakt han har fått av Faderen.

Men dette er i virkeligheten ikke noe annet enn det som ligger i hans bønn i Joh 17,5 om å få igjen den herlighet han hadde hatt hos Faderen før han «ble kjød». Eller det som ligger i apostelen Paulus' ord i Fil 2,6–7, at han, «da han var i Guds skikkelse, ikke holdt det for et røvet bytte å være Gud lik», men av seg selv ga avkall på det.

Han byttet ut «Guds skikkelse», som han var i, med «en tjeners (trells) skikkelse». Det vil si en tilværelsesform som hører til og passer for en som ikke er fri og ubundet som Gud selv, men tvert imot står i et ubetinget avhengighets-

forhold til Gud. Dette skjedde idet han trådte inn i menneskeslekten som et lem av den (jf. min fortolkning av dette Paulus-ordet i Lutherstiftelsens bibelverk).

For det tredje kalles Jesu undere også «tegn». Det uttrykker deres åndelige betydning: Ved sin særegne karakter som «undere» peker de ut over seg selv, mot noe annet som de vitner om og stadfester. De vitner først og i alminnelighet om at Gud er mektig til stede, men dermed også om at undergjøreren, Jesus, er sendt av Gud, og at hans vitnesbyrd om seg selv og hans forkynnelse i det hele er troverdig.

Noen har ment at Jesu undere også blir kalt «tegn» fordi de gir et synlig bilde av den åndelige frelsen som det var hans egentlige oppgave å bringe. Men da har en lagt noe inn i uttrykket «tegn» som ikke lar seg forene med måten uttrykket gjennomgående brukes på i Skriften, både i Det gamle og i Det nye testamente.

Likevel kan en si at denne oppfatningen inneholder et sannhetsmoment, fordi det ikke kan være tvil om at i alle fall mange av Jesu undere fra hans side virkelig var ment som et slikt synlig bilde av den åndelige frelsen. Dette blir særlig tydelig ved flere av undrene som det fortelles om i Johannesevangeliet (jf. for eksempel bespisningsunderet i Joh 6 og talen om Jesus som livets brød som er knyttet til det; helbredelsen av den blindfødte i Joh 9 og Jesu ord der i v. 3–5 og v. 39–41; oppvekkelsen av Lasarus i Joh 11 og Jesu ord i v. 25 f. i samme kapittel).

I evangeliene våre framstår Jesu undere som «tegn» også i en tredje betydning, og det i Jesu egen forkynnelse. Da døperen spurte om han var den som skulle komme, pekte Jesus i svaret sitt på sine helbredelser av syke og oppvekkelser av døde, med ord hentet fra Jes 35,5 f. Da er det tydeligvis hans mening at Johannes i disse undrene burde ha sett et vitnesbyrd om, altså et tegn på, at den messianske tiden Jesaja hadde profetert om, allerede holdt på å bryte fram (Matt 11,4 f.).

Og helt på samme linje ligger det ordet av Jesus som vi leser i Matt 12,28: Er det ved Guds Ånd Jesus driver de onde åndene ut, er det et vitnesbyrd om, altså et tegn på, at det lovede Guds rike allerede er kommet ved ham – for det sier seg selv at der Satans ødeleggende herredømme blir tvunget tilbake, der er det Guds frelsende makt som folder seg ut. Men heller ikke dette synspunktet ligger innesluttet i den bibelske betegnelsen av Jesu undere som «tegn».

Med det som her er sagt om Jesu undere som «tegn» – både i uttrykkets bibelske betydning og i de to andre betydningene undrene kan kalles det i – har vi likevel ennå ikke fått det fullstendige svaret på spørsmålet om hensikten med undrene, eller som en også kan si: spørsmålet om hvorfor Jesus gjorde undere.

Det går helt klart fram av evangelienes beretninger at Jesus har sett på undergjerningene sine, og da ikke minst helbredelsene (djevleutdrivelsene medregnet), som en vesentlig del av sin kallsgjerning, selv om han bare tilla dem en helt underordnet betydning sammenlignet med forkynnelsen. Her kan en særlig vise til hans ord i Matt 11,4 f. og 12,28, som nettopp er sitert (jf. også Luk 13,32, der han i skildringen av virksomheten sin til og med bare nevner djevleutdrivelsene og helbredelsene).

Riktignok gjaldt Jesu frelserkall først og sist at sjelene skulle bli frigjort fra synden, som er menneskelivets store grunnonde. Men det omfattet likevel også hjelp mot syndens følger, sykdom, død og all annen slags timelig nød.

Det kan derfor ikke være tvil om at undergjerningene hans, i alle fall det store flertallet av dem, hadde sin nærmeste hensikt i seg selv: Han ville rett og slett hjelpe dem som var i nød. Ved enkelte anledninger sies det jo også uttrykkelig at det var kjærlighetens inderlige medlidenhet som fikk ham til å gjøre underet (jf. Matt 14,14; 15,32; Mark 1,41; Luk 7,13).

Jesu undergjerninger var altså i virkeligheten først og fremst *velgjerninger*. Siden de hadde sin kilde ikke bare i den guddommelige makten som var stilt til hans rådighet, men også i hans barmhjertighet, var de uttrykk for makten i kjærlighetens tjeneste.

Om noe straffeunder, slik som det som fortelles om Elia i 2 Kong 1,10–12, hører vi aldri tale når det gjelder Jesus. Det eneste av Jesu undere som en kanskje kunne nevne i denne sammenhengen, er forbannelsen av det ufruktbare fikentreet (Matt 21,18 ff.). Men det gikk bare ut over en upersonlig ting, og må åpenbart oppfattes som en symbolsk handling, i likhet med de symbolske handlingene som profetene i Det gamle testamente ofte brukte for å skjerpe sine alvorsord enda mer (jf. Jes 20; Jer 13; 18 og flere steder). I øyeblikket står det ufruktbare fikentreet for Jesus som et bilde på folket i dets vedvarende forherdelse.

Det skulle likevel være innlysende at denne nærmeste hensikten med undrene går godt sammen med deres betydning som «tegn», enten en tar dette uttrykket i dets mer begrensede bibelske betydning, eller en oppfatter dem som tegn i videre forstand.

Som åpenbaringer av makten i kjærlighetens tjeneste ble undrene etter sakens natur faktisk tegn. Og det de faktisk ble, det skulle de selvfølgelig være etter Guds og da også etter Jesu mening. Ja, bare i den grad de samtidig var tegn, kunne de i virkeligheten komme til å stå i indre sammenheng med det som var hovedhensikten med hele Jesu kallsgjerning: frigjørelsen fra syndens skyld og makt ved troen på Guds frelsende kjærlighet, åpenbart i og ved ham.

Vi ser jo også at Jesus ikke gjorde undere i fleng, for alle uten forskjell. Selv om undrene hadde sin kilde i hans barmhjertige medfølelse med de ulykkelige, var denne barmhjertigheten likevel styrt og regulert av hans bevissthet om at det som først og sist gjaldt, var sjelenes frelse ved troen. Derfor avhjalp barmhjertigheten hans den timelige nøden på underfullt vis bare der han kunne ha håp om at underet også ville bli oppfattet og brukt som tegn, og slik tjene som et middel til å nå den åndelige frelsen.

Riktignok kan underet ikke i seg selv virke den troen som er vilkåret for sjelens frelse. Den troen kan bare fødes ved åndelig påvirkning gjennom ordet.

Men likevel kan en med rette si at Jesu undere sto i troens tjeneste. De var nemlig i særlig grad egnet til å vekke oppmerksomheten for ham som gjorde dem, og dermed også for hans ord. Slik kunne de bane veien for at troen skulle bli til. Og der troen allerede var virket på åndelig vis, under inntrykket av Jesu person, ord og hele ferd, kunne de tjene til å styrke og utdype den.

I tillegg til stedene som allerede er nevnt, Matt 11,4 f. og 12,28, skal vi her bare nevne hvordan han i Matt 11,20 ff. refser byene der de fleste av hans kraftige gjerninger var gjort, fordi de ikke hadde omvendt seg til tross for dem. Og hvordan han i Joh 6,26 ff. laster folkemengdene i Galilea, som han dagen før hadde mettet på underfullt vis, fordi de ikke så tegn i underet, men bare at legemlig nød ble avhjulpet – altså fordi underet ikke hadde fått dem til å innta det rette åndelige forholdet til ham, hans person og hans ord.

Og like innlysende skulle det være at det heller ikke er noen motsigelse mellom denne betydningen undrene har for den frelsende troen, og at Jesus så ofte gjør den underfulle hjelpen avhengig av at de som ba om den, hadde tro (jf. Matt 9,22; Mark 5,36; 9,23 f. og flere steder).

For den troen som er forutsetningen for å få underfull hjelp, er nok også tillit til Guds allmektige godhet, åpenbart i og ved Jesus, eller tillit til Jesus som bærer av Guds makt og godhet. Men siden den likevel i hovedsak gjelder Jesu evne til å hjelpe i timelig nød, kan den ikke uten videre stilles sammen med den troen på Jesus som er vilkåret for den åndelige frelsen: troen på ham som frelser fra syndens skyld og makt.

Som all erfaring viser, er den timelige nøden på ingen måte alltid forbundet med erkjennelse av den uendelig mer betydningsfulle åndelige nøden, selv om Gud sikkert alltid mener den timelige nøden som et middel til å få åpnet øynene for den åndelige nøden.

Når Jesus ellers så ofte framhever troen som forutsetning for den underfulle hjelpen, har han dermed sikkert villet oppdra sjelene til å erkjenne dette: Det som det fra menneskets side spørres etter som vilkår for å få oppleve Guds nådevirkninger, er troens forhold til Guds nåde, åpenbart i ham – generelt, og da især også når det gjelder den åndelige frelsen.

I denne sammenhengen, der det er tale om troen som forutsetning for den underfulle hjelpen, er det videre svært viktig å merke seg at Jesus slett ikke mener at den undervirkende kraften ligger i troen selv.

Troen er nettopp tillit til Gud, til hans makt og godhet, og er derfor uatskillelig forbundet med at mennesket erkjenner sin egen avmakt. Derfor gir den seg også uttrykk i bønnen, når en vender seg til Gud og ber ham gjøre det mennesket ikke er i stand til av seg selv.

Når Jesus altså sier til den syke: «Din tro har frelst (det vil si hjulpet eller helbredet) deg», mener han dermed at det er Gud som har hjulpet, idet han i sin godhet har vist sin makt og gitt den syke det han i tro har bedt om. Derfor heter det også ved andre anledninger: «Det skal skje deg som du har trodd» (Matt 8,13), eller: «Det skje dere etter deres tro!» (9,29).

Og det er ikke mindre betydningsfullt å legge merke til at Jesus i Matt 17,20 (= Mark 11,23) uttrykkelig tilskriver selv den minste tro evne til å utrette de største ting. Dermed er det jo sagt hva som skal til for at den troende skal kunne utrette noe med sin tro.

Det er ikke at han tar seg sammen og med anspent vilje tvinger fram et større mål eller en høyere grad av tro hos seg selv. Det er snarere at han med den troen han har, ydmykt og i erkjennelse av sin fullstendige avhengighet av Gud, bare

holder Guds godhet og makt for øye og overlater seg til ham, i visshet om at all kraft til å utrette noe tilhører Gud, og at det bare er Guds godhet som stiller den til hans rådighet.

Det står igjen et spørsmål om hvordan Jesus utførte undrene sine. Det er riktignok av temmelig underordnet art, men det bør likevel sies litt om det. Ifølge evangelienes vitnesbyrd brukte Jesus nemlig ofte andre midler i tillegg til sitt undervirkende ord, som han uttalte i vissheten om bønnhørelse og om sin gudgitte fullmakt. Det var især håndspåleggelse eller, som i hovedsak blir det samme, at han rørte ved den syke med hånden sin, og noen ganger også spytt (Mark 7,33; 8,23; Joh 9,6).

Naturlig nok har en spurt hvilken betydning disse andre midlene skal tillegges. Evangeliene selv gir ingen direkte veiledning om dette, så en er i stor utstrekning henvist til egne gjetninger.

Det eneste en kan si går klart fram av evangelienes beretninger, er at håndspåleggelsen ikke er nødvendig for at de syke skal bli helbredet, for det omtales jo også helbredelser på avstand (Matt 15,21; Luk 7,10; Joh 4,50 ff.). Det kan derfor sikkert ikke være riktig når flere har antatt at Jesus mente håndspåleggelsen som et middel til å overføre den helbredende kraften fra sin person til den syke.

Langt nærmere ligger det å anta at Jesu håndspåleggelse hadde en symbolsk betydning. I så fall kan en tenke seg saken på én av to måter. Enten ville Jesus ved håndspåleggelsen gjøre det klart for den syke selv og for dem som var omkring ham, at det virkelig var ved hans person, som Guds redskap, at helbredelsen ble virket. Eller han ville forvisse de syke om at det virkelig var hans vilje å helbrede dem, og slik støtte og styrke troen deres.

Selvfølgelig er det også den muligheten at håndspåleggelsen, i alle fall i enkelte tilfeller, ikke har vært en bevisst symbolsk handling, men har vært mer ureflektert, for eksempel et umiddelbart utslag av hans medfølelse med den syke. I fortellingen om da Jairus' datter ble vekket opp, heter det jo også at Jesus «tok piken ved hånden» (Matt 9,25), men ved den anledningen kan en neppe tenke på noen bevisst symbolsk handling fra Jesu side.

Når det gjelder bruken av spytt, er det sikkert heller ingen grunn til å oppfatte spyttet som en leder for den helbredende kraften, slik flere fortolkere gjør. Uten all tvil må Jesu framgangsmåte overfor den blindfødte (Joh 9,6) antas å være symbolsk ment. Da ligger det også nærmest å anta at det samme har vært tilfellet med bruken av spytt ved de to helbredelsene som det tales om i Mark 7,33 og 8,23, om enn symbolikken ved disse anledningene har hatt et annet innhold enn i Joh 9,6.

Etter alt å dømme har Jesus brukt et slags tegnspråk overfor den døvstumme (Mark 7,33), som kanskje ikke engang visste hva det hele dreide seg om. Slik ville han la ham forstå at det nå gjaldt de unyttige organene hans – på samme måte som han ved å se opp mot himmelen viste ham at det var Guds hjelp det gjaldt.

Og når Jesus ifølge Mark 8,23 også fuktet øynene til den blinde med spyttet sitt, har han vel på den måten villet gi ham et støttepunkt for troen. Spyttet skulle da symbolsk forvisse den blinde om at Jesus ville helbrede ham fra blindheten.

2. Bergprekenen som prøve på Jesu lærende virksomhet (kap. 5–7)

«[1]Da han så folket, gikk han opp i fjellet. Der satte han seg, og disiplene hans kom til ham. [2]Han tok til orde, lærte dem og sa:»

V. 1–2. *Historisk innledning*. Som vanlig gir Matteus bare svært knappe opplysninger om de ytre omstendighetene da denne talen ble holdt. Av framstillingen hans her kunne en derfor lett få det inntrykk at Jesus «gikk opp på fjellet» for å trekke seg tilbake fra folket og være alene med disiplene sine.

At det likevel ikke er evangelistens mening, går helt klart fram av 7,28. Der er det uttrykkelig forutsatt at folket hadde hørt talen, selv om den nærmest og egentlig var rettet til disiplene (jf. v. 2, der «dem» ikke kan forstås om andre enn disiplene, og jf. også Luk 6,20, der det likeså bestemt sies at vi her har å gjøre med en tale til disiplene).

Matteus vil altså her si leserne sine at Jesus holdt denne talen en dag da han så seg omgitt av folkeskarene, og at han denne gangen ikke talte i en synagoge, slik han som regel pleide, men på et fjell og altså under åpen himmel.

Den første setningen i v. 1 («da han så folket») viser imidlertid åpenbart tilbake til det som var sagt i 4,25. Derfor kan denne talen ikke høre til begynnelsen av Jesu virksomhet i Galilea, men må høre til et atskillig senere tidspunkt. Det må jo ha gått en god stund før Jesu virksomhet kunne føre til at folk strømmet til ham fra alle kanter, som det het i 4,25.

Også talens eget innhold peker klart nok i samme retning. Av Luk 6,12–20 får vi vite at den ble holdt den dagen da Jesus valgte ut de tolv av den større disippelflokken sin, de som skulle være hans apostler (det vil si utsendinger).

Ved første øyekast virker det noe påfallende at Matteus her sier «fjellet» med bestemt artikkel. Han har jo ikke talt om noe fjell tidligere og har heller ikke gitt noen stedsangivelse, så en kunne forstå det om «fjellet i nærheten». Flere fortolkere har da ment at «fjellet» skulle være det fjellet som var kjent fra den muntlige overleveringen. Men det kan neppe være riktig, for Matteus har vel ikke kunnet regne med at alle leserne hans kjente denne overleveringen.

Uten tvil er «fjellet» her ikke ment om et enkelt, bestemt fjell, men om fjellområdet eller fjellene som lå noe vest for lavlandet ved Gennesaretsjøen, som var nevnt tidligere – helt slik vi i vårt språk kan tale om å være på fjellet eller i skogen uten dermed å ha nevnt et enkelt, bestemt fjell eller en enkelt, bestemt skog.

I grunnteksten står det heller ikke egentlig «opp på fjellet», men «opp til (i) fjellet». Vi kunne da best gjengi uttrykket: «gikk opp på et fjell» eller «gikk opp i fjellene» («til fjells»).

En kirkelig tradisjon, som riktignok først er bevitnet fra 1200-tallet og derfor er uten historisk verdi, nevner et fjell som ligger 12–13 kilometer fra Tell Hum, og som den kaller «Saligprisningenes berg». Denne angivelsen passer ganske godt, for av 8,1 ff. ser det ut til å gå fram at fjellet ikke kan ha ligget langt fra Kapernaum (jf. også Luk 7,1).

Ved å «sette seg» gir Jesus til kjenne at han nå vil holde en lengre undervisningstale for disiplene sine. Lærerne holdt nemlig gjerne talene sine sittende (jf. Luk 4,20; 5,3; Matt 13,2; 23,2; 24,3 og flere steder).

Disiplene har da flokket seg om ham, og folket har vel så leiret seg rundt dem igjen for å høre hva han hadde å si disiplene sine. Selvsagt har talen likevel også vært beregnet på den videre tilhørerkretsen. Det antyder evangelisten selv direkte i 7,29, og derfor har han også kunnet gjengi den som en prøve på hvordan Jesus pleide å preke for folket.

Med Jesu «disipler» har Matteus her sikkert ikke tenkt bare på de fire mennene som han hadde fortalt om kallet til i 4,18 ff. Han har vel heller ikke tenkt bare på de tolv apostlene, den innerste kretsen i disippelflokken, selv om han nok ofte mener dem med dette uttrykket.

Her er «disipler» uten tvil ment i vid betydning, altså om slike som i tro hadde sluttet seg til Jesus for å la seg undervise av ham. Noen av dem var hans faste følgesvenner, andre fulgte ham på vandringene hans i kortere eller lengre tid, alt etter hvordan forholdene lå til rette. Av Luk 6,17 ser vi at en stor flokk av disiplene hans var til stede ved denne anledningen.

At Matteus nettopp har valgt denne talen som prøve på Jesu virksomhet som lærer, har sikkert sin grunn i at innholdet var av særlig betydning for hans formål, som var å forsvare troen og gå i rette med motstanderne. Den viser nemlig at Jesus langt fra hadde brutt med Guds åpenbaring av loven i Det gamle testamente, slik de vantro jødene gjerne påsto. Den loven så jødene på som et av sine høyeste fortrinn; de påberopte seg den alltid og roste seg av den. Talen viser også hvordan anklagen for troløshet mot loven heller rammet folkets egne ledere.

Hvor stor vekt Matteus legger på denne talen av Jesus, viser han ellers selv ved den høytidelige vendingen han innleder gjengivelsen med: «og han åpnet sin munn, lærte dem og sa».[2]

Temaet for Bergprekenen finner vi i 5,13–16, der Jesus taler om disiplenes kall i og for verden, og særlig i v. 16, der han oppfordrer dem til å la sitt lys skinne for menneskene gjennom «de gode gjerningene», det vil si den hellige livsførselen som skal være særegen for dem nettopp som hans disipler og dermed som Guds barn. I noe endret form gjentas dette temaet i 5,20, der Jesus krever av disiplene sine en «rettferdighet» i livet som langt overgår de skriftlærdes og fariseernes.

Men før han holder dette idealet fram for dem, peker han i saligprisningene i begynnelsen av talen (5,3–12) på den evangeliske grunnvollen som et slikt hellig liv alene kan bygges på. Bare den som i troen har tatt imot nådens løfter og fortsatt gjør bruk av dem, har forutsetningene for å oppfylle den moralske oppgaven Jesus gir disiplene sine.

Her må vi likevel legge merke til at Jesus på dette tidspunktet ennå ikke kunne legge fram evangeliet i sin fullbårne skikkelse, det vil si slik det skulle forkynnes etter hans død og oppstandelse, med disse frelseshistoriske kjensgjerningene som sitt levende midtpunkt. Det ville tilhørerne hans den gangen ikke ha kunnet forstå og tilegne seg. Evangelienes beretninger viser jo også hvor

[2] NB har «Han tok til orde, lærte dem og sa».

vanskelig Jesu disipler hadde for å skjønne det han sa om at han måtte lide og dø, selv på et senere stadium av undervisningen hans (Mark 9,32; Luk 9,45; 18,34).

På Bergprekenens tid kunne evangeliet bare tre fram som det gledelige budskapet om at Guds kongeherredømme var kommet nær, det vil si at Gud nå snart gjennom Jesus ville oppfylle løftene til fedrene og virkeliggjøre Israels store framtidshåp. Gjenfødelsens under hadde jo disiplene heller ikke opplevd den gangen (jf. Joh 7,39).

Men ved troen på evangeliet, slik det hadde lydt for dem, og i kraft av den syndenes forlatelse de dermed hadde tatt imot, var det likevel plantet inn i dem lyst og evne til å leve sitt liv etter Guds vilje. Og det er på dette nådens grunnlag Jesus her lærer dem hva som skal være det høye målet for deres moralske streben.

Som det sier seg selv, kunne en slik undervisning ikke annet enn føre til en dypere syndserkjennelse hos dem. Og denne virkningen måtte bli enda sterkere når de arbeidet for å gjennomføre det høye idealet i livet sitt. Slik måtte de stadig på ny kjenne seg drevet til å søke inn under nåden i syndenes forlatelse og til stadig mer inderlig å lengte etter å få del i dåpen med Ånden, som nettopp skulle gi dem den fulle kraften til et liv i samsvar med Guds vilje.

a) Saligprisningene (5,3–12)

Vi har her åtte saligprisninger (v. 3–10), og den siste blir så anvendt direkte på disiplene (v. 11–12). Svært mange antar at Jesus her vil holde fram vilkårene for å få del i himlenes rike. Men dermed har en åpenbart ikke truffet tanken hans. I en viss forstand kan en nok si at det her er nevnt vilkår. Men hovedvekten hviler utvilsomt ikke på dem, men langt mer på løftene som blir uttalt.

Tanken er altså ikke denne: Vil dere ha del i himlenes rike, må det stå slik og slik til med dere. Jesus vil åpenbart her mye heller trøste og oppmuntre dem som allerede har det slik og slik, ved å love dem den sikre utsikten til å få del i himlenes rike med alle dets gaver og goder.

Det er med andre ord ikke en rekke krav Jesus her stiller opp, men evangeliets trøst han rekker fram til dem som åndelig sett har det slik som det er med dem han her priser salige. Og da har han sikkert ikke bare tenkt på dem som allerede i tro hadde sluttet seg til ham som disipler, men også på alle i den videre tilhørerkretsen som hadde latt seg påvirke av hans egen tidligere forkynnelse og av døperens forkynnelse om at omvendelse var nødvendig, og at himlenes rike var nær forestående.

Ellers skal vi bare føye til at løftene Jesus begrunner saligprisningene med, også karakteriserer det Guds rike som han forkynte evangeliet om. Slik får vi her et innblikk i hvordan han i det store og hele talte om dette riket overfor folket: at riket framfor alt er summen eller sammenfatningen av alle de åndelige gaver og goder som menneskesjelen trenger for å være frelst fra synd, død og Satans makt.

Ser vi nærmere på inndelingen, faller de åtte saligprisningene åpenbart i tre par (v. 4–5, v. 6–7 og v. 8–9), bortsett fra de to ytterleddene i rekken (v. 3 og v. 10). Det første leddet i hvert par karakteriserer dem som prises salige, etter deres

åndelige stilling, etter deres forhold til Gud, mens det andre leddet i hvert par beskriver dem etter deres forhold til sine medmennesker. På tilsvarende måte gjelder også det første ytterleddet (v. 3) den åndelige holdningen deres, mens det andre (v. 10) taler om forholdet mellom dem og omgivelsene.

I begge disse ytterleddene lyder løftet helt likt: Det gjelder himlenes rike generelt. I de seks utsagnene imellom gjelder løftet enkelte sider ved lykken i himlenes rike, og det slik at det gode som blir lovet hver gang, svarer helt til karakteristikken av personene.

Men dermed er det også gitt at det ikke er forskjellige klasser av mennesker eller forskjellige trinn i den åndelige og moralske utviklingen som er beskrevet i de forskjellige saligprisningene. Overalt er det tenkt på de samme personene; bare blir deres sinnelag og forhold skildret fra forskjellige sider.

> «[3]Salige er de fattige i ånden, for himlenes rike er deres. [4]Salige er de som sørger, for de skal trøstes. [5]Salige er de nedbøyde, for de skal arve jorden. [6]Salige er de som hungrer og tørster etter rettferdigheten, for de skal mettes. [7]Salige er de barmhjertige, for de skal finne barmhjertighet. [8]Salige er de rene av hjertet, for de skal se Gud. [9]Salige er de som stifter fred, for de skal kalles Guds barn. [10]Salige er de som blir forfulgt for rettferdighets skyld, for himlenes rike er deres. [11]Ja, salige er dere når de spotter og forfølger dere og lyver allslags ondt på dere for min skyld. [12]Gled og fryd dere, for stor er den lønn dere har i himmelen. For slik forfulgte de profetene før dere.»

V. 3. Grunnteksten viser klart at Jesus med det «salige er» som gjentas åtte ganger, ikke vil si at de han taler om, nå virkelig er salige i den betydningen vi gjerne legger i dette uttrykket. Da tenker vi på en fullt lykkelig tilstand der en både har det godt og samtidig føler seg helt tilfreds. På gresk står det ikke engang noe «er»; det heter bare: «salige (lykkelige) de fattige i ånden».

Det vi har her, er ikke en læresetning om hvem som er salige, men et utrop båret av sterk følelse. Det skal gi til kjenne at Jesus ser på disse fattige som mennesker som det er verdt å prise lykkelige. Det sier seg jo også selv at mennesker som det ikke er noe annet å si om enn at de er fattige i ånden, ikke kan være salige eller lykkelige i seg selv.

Når Jesus likevel priser dem salige, er det nok etter verdens alminnelige dom en ren urimelighet eller i alle fall en gåte. Men han gir selv løsningen på denne gåten i begrunnelsen han føyer til: «for himlenes rike er deres» (det vil si: det tilhører nettopp dem og bare dem).

Å være «fattig i (egentlig: med hensyn til) ånden» vil si å ha en fattig ånd; «ånden» betyr da det indre livet. Men her må vi merke oss at det ordet i grunnteksten som er gjengitt med «fattig», egentlig betyr «en som bøyer eller dukker seg ned», og dernest «en tigger».

«De fattige i ånden» er da de som i sitt indre står for Gud som tiggere, det vil si som ydmykt bøyer seg for ham i følelsen av sin egen hjelpeløshet og må få alt de trenger for å være lykkelige, av hans barmhjertighet.

Og nettopp disse menneskene, som i verdens øyne er alt annet enn lykkelige, priser Jesus lykkelige. Det gjør han fordi han vet at himlenes rike er bestemt

nettopp for dem og bare for dem, ettersom nettopp de og bare de er skikket til å få del i det.

Det er nemlig ikke Jesu mening her at riket allerede er deres eiendom. Forholdet er heller dette: Når de faktisk eier riket, blir den åndelige fattigdommen fylt, slik en mangel blir fylt. Himlenes rike står her for Jesu tanke som noe som hører «den kommende verden» til, noe vi særlig klart ser av løftet i v. 5. Derfor har også løftene i v. 4–9 gjennomgående framtidsform («skal trøstes», «skal arve jorden» osv.).

Selv om den åndelige fattigdommen først blir fullkomment utfylt i det fullendte Guds rike, blir den likevel foreløpig utfylt allerede i Guds rike her i tiden («nådens rike»), det vil si i den kristne menigheten fra Åndens utgytelse på pinsedagen og framover. Men om det taler ikke Jesus ved denne anledningen, åpenbart fordi tilhørerne hans den gangen ennå ikke hadde de åndelige forutsetningene for å kunne forstå en slik tale.

V. 4. Saligprisningen i vårt vers knytter seg svært nær til den første (v. 3), som er det felles grunnlaget for alle de følgende. Den gjelder dem som «sørger». I seg selv sier uttrykket her ikke noe om hva slags sorg det er tale om. Men forbindelsen med det foregående utsagnet viser at det bare er tenkt på sorg i åndelig forstand, nærmere bestemt på den sorgen som hører den åndelige fattigdommen til, altså sorgen over synden, dens skyld og dens makt.

Men disse sørgende skal prises lykkelige, for nettopp de «skal trøstes» – nemlig faktisk, det vil si ved at det de sørger over, blir fjernet når de får del i himlenes rike med alle dets goder.

V. 5. Som nevnt ovenfor hører dette verset svært nær sammen med v. 4. Jesus karakteriserer her dem som sørger innfor Gud, etter deres sinnelag og holdning overfor medmenneskene.

«Saktmodig» er generelt den som ikke for enhver pris søker å hevde seg selv, men med stille glede finner seg i å la andre gjelde. Særlig brukes uttrykket om den som lider urett og krenkelse i stillhet og hengivenhet til Gud, uten å sette makt mot makt eller la seg drive til bitterhet og hevnlyst mot dem som krenker eller skader ham.

Men en slik saktmodighet finnes i virkeligheten bare hos dem som selv er seg sine egne mangler smertelig bevisst, altså hos dem som sørger og klager for Gud over sin åndelige fattigdom. Verden forakter gjerne slike mennesker, men Jesus priser dem lykkelige fordi han vet at det er nettopp de som skal «arve jorden».

Uten tvil har Jesus her brukt et salmeord fra Det gamle testamente, Sal 37,11. Der er det likevel ikke tale om «jorden», men om Kanaans land. Som den hebraiske teksten har også den greske her et ord som kan bety både «landet» og «jorden».

Enkelte fortolkere har da også villet oversette «landet» i vårt vers, fordi de forstår ordet symbolsk (typisk). De mener altså at Jesus har sett på Kanaans land som et forbilde på det sanne løftets land, himlenes rike, og derfor rett og slett har kalt himlenes rike «landet», det sanne Kanaan.

Denne oppfatningen synes likevel ikke å gjøre rett nok mot uttrykket, som i seg selv er helt konkret. Allerede i den gammeltestamentlige profetien blir

dessuten eiendomsretten til og herredømmet over Kanaan utvidet til å gjelde hele jorden (jf. Jes 60; 62; 65; 66; Jer 30–31; Esek 36–37; Sak 14,7 ff.).

Det Jesus her lover de saktmodige, er derfor nok dette: at de, nettopp de og bare de, skal ta jorden i eie og være dens herrer. Det er et løfte som bare kan gå i oppfyllelse ved at Guds fullkomne kongeherredømme blir opprettet, og all vold og urett dermed blir fjernet fra verden.

Men at de saktmodige på denne måten skal bli herrer over jorden, betyr det samme som at de får del i Guds kongelige herredømme over verden eller blir hans medregenter. Det er jo også ellers lovet de troende mange steder i Skriften (jf. Dan 2,44; 7,18. 22. 27; 1 Kor 4,8; 6,2 f.; 2 Tim 2,12; Åp 5,10; 20,4. 6; 22,5; Luk 19,17. 19). Allerede i døperens forkynnelse var jo jorden tenkt som skueplassen for Guds kongevelde, som kommer fra himmelen (jf. utlegningen av 3,2).

Som i Sal 37,11 og svært ofte i Det gamle testamente står uttrykket «å arve» her i betydningen «å få del i» eller «å få til eie», uten tanke på det vi i vårt språk forstår med «å arve».

V. 6. I denne saligprisningen nevner Jesus åpenbart det gode som de fattige i ånden særlig føler at de mangler, så de må sørge og klage: «rettferdigheten». Hunger og tørst er her, som så ofte ellers, et bilde på den inderlige lengselen etter et gode en må ha for å kunne leve.

De fattige i ånden ser altså på rettferdigheten som et uunnværlig vilkår for et helt og sant liv, og de erkjenner om seg selv at de ennå ikke eier dette godet, i alle fall ikke i et slikt mål at de føler seg helt tilfreds. Og løftet går da ut på at denne mangelen deres skal bli helt avhjulpet: De skal «mettes», nemlig ved å få rettferdigheten i fulleste mål, og det – etter sammenhengen – som en gave fra Gud i det fullendte Guds rike.

Det kan nemlig ikke være tvil om at «rettferdigheten» her ikke kan bety troens tilregnede rettferdighet, som Paulus så ofte taler om i brevene sine, og som i det vesentlige faller sammen med syndenes forlatelse eller frikjennelsen fra syndens skyld og straff. Det kan bare være det en pleier å kalle livets rettferdighet, det vil si at menneskets moralske liv er i samsvar med Guds hellige vilje.

I denne siste betydningen bruker Jesus uttrykket overalt ellers i Bergprekenen (jf. 5,10. 20; 6,1. 33), og annerledes kunne tilhørerne hans sikkert heller ikke forstå ordene hans her (jf. også 3,15). Å forbinde begge betydningene, slik enkelte fortolkere har villet, går åpenbart ikke an.

En annen sak er det at vi som kristne vet at den sanne livets rettferdighet bare kan nås på grunnlag av troens tilregnede rettferdighet. Men det er noe Jesus ikke har talt om her. Like lite sier han ved denne anledningen noe om at det allerede i Guds rike her i tiden blir skapt et nytt, hellig liv i de troende ved Åndens gjenfødende virkning, et liv som likevel først vil nå sin fullendelse når Guds rike selv trer fram i sin fullendelse.

V. 7. De fattige i ånden hungrer og tørster etter rettferdighet i sitt forhold til Gud. Her vender Jesu tanke seg til hva dette fører med seg for forholdet deres til medmenneskene.

Den som er gjennomtrengt av en levende bevissthet om sine egne mangler og savn, kan ikke annet enn ha hjertelig medfølelse med andres nød og søke å

avhjelpe den i ord og handling. Derfor priser Jesus her «de barmhjertige» salige. Det kan han, og det gjør han, fordi han vet at nettopp de og bare de vil få erfare barmhjertighet fra Gud i den forestående dommen, som innleder opprettelsen av herlighetsriket og en gang for alle avgjør hvem som skal få del i dette riket.

Og det ikke bare i den forstand at de i dommen får tilgivelse for alt som ennå måtte henge ved dem av synd, men først og fremst i den forstand at deres del i herlighetsriket, altså deres endelige frelse fra fortapelsen, i ett og alt er et verk av Guds frelsende kjærlighet og dens dype medlidenhet med det syndige menneskets nød og elendighet.

V. 8. Igjen griper Jesus tilbake til forholdet de åndelig fattige har til Gud. «Hjertet» er i Bibelens språk midtpunktet eller sentralorganet for hele menneskets sjeleliv og omfatter både tanke, vilje og følelse. Også uttrykket «ren av hjertet» hører til Bibelens, og særlig Det gamle testamentes, begrepsverden (jf. Sal 24,4; 73,1; jf. også 1 Tim 1,5; 2 Tim 2,22).

Det er ikke tenkt på noen fullkommen syndfrihet eller på et hjerte som er helt ubesmittet av synd. Om syndfrie mennesker taler Jesus ellers aldri, og det som var sagt i v. 3, 4 og 7 om dem som prises salige, forutsetter at han her har syndige mennesker for øye.

Det som er ment, er heller renhet i sinnelaget, i betydningen et sinn som er fritt for alle selviske og urene baktanker og sidehensyn. Det er altså det som andre steder kalles hjertets «enfold» (Ef 6,5; Kol 3,22; jf. Matt 10,16) eller «det udelte hjerte» (Sal 86,11 f.), det vil si at hjertet er uten svik, helt og fullt vendt mot Gud og mot å tjene ham, eller, atter andre steder, at en er «oppriktig av hjertet» (jf. Sal 7,11; 32,11 og flere steder).

Uten en slik oppriktighet og udelthet i hjertet overfor Gud er det ikke full sannhet i den åndelige fattigdommen, i sorgen over synden eller i sjelens hunger og tørst etter rettferdighet. Men de som har hjertet helt vendt mot Gud og fellesskapet med ham, skal da også en gang nå fram til den salige skuen av Gud selv i hans herlighet: når fellesskapet med Gud blir fullendt i det kommende herlighetsriket, og de er blitt mettet med rettferdighet (jf. 1 Kor 13,12; 2 Kor 5,7; 1 Joh 3,2; Åp 22,4; Hebr 12,14).

V. 9. Der hjertet er rent, slik det forrige verset taler om, vil det i forholdet til medmenneskene vise seg ved at en ikke bare elsker freden mellom menneskene og selv holder fred med alle så langt det er mulig (Rom 12,18), men også gjør det en kan for å stifte fred.

Den eldre oversettelsen «de fredsommelige» gjengir ikke grunntekstens uttrykk nøyaktig. Det betyr egentlig «fredsstiftende», og gjelder altså ikke sinnelaget, men betegner en virksomhet: at en søker å skape fred der freden er forstyrret, ved om mulig å få jevnet ut striden. Ved en slik streben ligner og tjener de ham som er «fredens Gud» (Rom 15,33; 16,20; 2 Kor 13,11).

Derfor skal de også i det fullendte riket «kalles Guds barn», det vil si at Gud da selv skal gi dem dette navnet og slik fullt ut anerkjenne dem som det de allerede er: slike som har Guds art i seg eller ligner Gud. Hvordan eller når de er blitt Guds barn, sier Jesus derimot ingenting om her (jf. om det utlegningen av 5,16).

V. 10. I v. 9 var det tale om hvordan de menneskene Jesus priser salige, er i sitt forhold til andre mennesker. I vårt vers tales det derimot om hvordan andre mennesker stiller seg til dem og behandler dem. Verden lønner dem med utakk, ja, med hat og forfølgelse, og det nettopp på grunn av deres rettferdighet. Men til tross for det priser Jesus dem igjen salige. Her er det helt klart at «rettferdighet» ikke kan bety troens tilregnede rettferdighet, men bare livets rettferdighet eller det hellige livet.

Riktignok het det i v. 6 at de menneskene Jesus her har for øye, alltid fortsetter å hungre og tørste etter rettferdighet så lenge dette verdensløpet varer. Men det utelukker ikke at de allerede eier en rettferdighet som virkelig fortjener navnet. Vi må nemlig legge merke til at grunnteksten i v. 6 har bestemt artikkel («rettferdigheten», det vil si rettferdigheten i sin fylde), mens artikkelen mangler i vårt vers. Det peker på at det her er ment en rettferdighet som ennå ikke har nådd sin fullendelse, eller som ennå er mer eller mindre ufullkommen.

Men når de holder fast ved rettferdigheten i stedet for å oppgi den, til tross for verdens hat og forfølgelse, viser det at de ser på den som den uunnværlige forutsetningen for den evige frelse, og at denne frelsen – altså å få del i det fullendte Guds rike – står for dem som det høyeste gode. Og nettopp derfor kan også Jesus love dem at dette riket, som alene kan gi den innerste lengselen i hjertet deres full tilfredsstillelse, sikkert og visst skal bli deres lodd og del (jf. utlegningen av v. 3b).

V. 11–12. I disse versene blir den siste saligprisningen (v. 10) anvendt på disiplene som var til stede, ved at Jesus tiltaler dem direkte. Han forutsetter som sikkert at de for hans skyld vil bli utsatt for forfølgelse i ord og handling, ja, for den smerteligste av alle forfølgelser, den ondskapsfulle baktalelsen.

Ordene «for min skyld» hører til alle tre leddene i setningen. I det siste leddet kan det være tvilsomt om det skal leses «lyver osv.», som i vår bibeloversettelse, eller «taler allslags ondt mot dere». Meningen blir likevel i det vesentlige den samme etter begge lesemåtene.

I v. 11 må vi ellers legge merke til at det tales om forfølgelser som disiplene må lide for Jesu skyld, det vil si fordi de er hans disipler, mens det i v. 10 var tale om forfølgelser «for rettferdighets skyld». Denne endringen i uttrykksmåten viser at disiplenes rettferdighet, deres hellige liv, er grunnet i forholdet deres til Jesus som disipler. En disippel av Jesus kan ikke annet enn legge vinn på å leve sitt liv i samsvar med Guds hellige vilje og slik i ord og gjerning bekjenne seg til ham som på den mest fullkomne måte har «fullført all rettferdighet» i sitt liv (3,15).

Men når disiplene blir forfulgt for hans skyld eller for sin egen rettferdighets skyld, kan Jesus ikke annet enn prise dem salige for en slik forfølgelse og oppfordre dem (v. 12) til ikke å sørge og klage, men heller glede og fryde seg over den (jf. Jak 1,2; Rom 5,3; 1 Pet 1,6; 4,13) ved tanken på den store lønnen de har i vente.

«Den lønn dere har», er den lønnen eller godtgjørelsen som er bestemt for Jesu forfulgte disipler, og som de altså trygt kan regne med. Og det som sies om denne «lønnen» her, er ikke at de skal få den når de en gang etter døden kommer til himmelen, men at den er stor, og at den allerede nå finnes i himmelen. Selvsagt får de den i det fullendte Guds rike, som likevel skal ha sin plass på jorden.

Tanken som ligger til grunn her, er at alt en disippel av Jesus gjør eller lider for hans skyld, liksom stiger opp til Gud i himmelen og blir samlet opp der som en kapital som i sin tid blir betalt tilbake med renter (jf. 6,20; 19,21; Luk 12,33; 1 Pet 1,4). Med denne utsikten for øye kan disiplene glede og fryde seg over forfølgelsene midt under dem, for «den nåværende tids lidelser er ikke for noe å regne mot den herlighet som skal åpenbares på oss» (Rom 8,18).

At lønnen er stor og sikker, blir så bekreftet ytterligere ved å vise til at også profetene i den gamle pakt («før dere») ble forfulgt på samme måte. Jesus forutsetter da at ingen av disiplene kunne være i tvil om at det er gjemt en stor lønn i himmelen for profetene, som de skal få utbetalt i det fullendte Guds rike (jf. 10,41).

Med «lønnen» skal en ellers vel ikke bare tenke på den evige salighet med de goder og gleder som er felles for alle frelste, slik flere fortolkere har ment. Det er nok også tenkt på en særlig tilgift til den, en særlig grad av herlighet som svarer til målet av lidelser de har gjennomgått, og av troskap under lidelsen.

Av større betydning er likevel spørsmålet om hvordan Jesus har ment det når han her og andre steder bruker et ord som «lønn». Tanken om lønn synes jo i seg selv å være uforenlig med hans grunnleggende syn på Guds rike eller frelsen som en gave av Guds ufortjente nåde.

I datidens jødedom spilte tanken om lønn en svært stor rolle, men i en ytre, juridisk forstand: En så på forholdet mellom Gud og hans folk som en rettslig kontrakt mellom de to partene. Med lovgivningen på Sinai hadde Gud, mente en, bundet seg til Israel og samtidig bundet Israel til seg. Når da Israel på sin side oppfyller de krav som Gud har pålagt det i loven, fortjener folket dermed at løftene blir oppfylt, så Gud på sin side er skyldig å lønne folket på den måten.

Jesus har åpenbart tatt opp tanken om lønn fra tenke- og uttrykksmåten i sin samtid, men slik at han har gitt den et helt nytt innhold. Lønnen holder opp å være lønn i vanlig rettslig forstand, altså noe mennesket skulle kunne gjøre krav på overfor Gud eller gjøre seg fortjent til ved egen kraft. Overalt forutsetter Jesus at mennesket er fullstendig syndig og moralsk avmektig. Derfor er også det nye, hellige livet til den troende eller hans streben etter hellighet utelukkende grunnet i Guds nåde, og det samme gjelder da også at den troende får del i frelsens fullendelse.

Når Jesus taler om den lønnen disiplene skal få for alt de gjør eller lider som hans disipler, er det altså åpenbart ment som en trøstende oppmuntring til ikke å gi tapt i sin streben, men å være viss på at de en gang sikkert skal nå målet når de går framover på den veien de har slått inn på.

Til tross for alt som kunne synes å peke i en annen retning, skal det en gang komme en stund da det gode skal vise seg å seire over alt ondt og bli anerkjent som det det er, nemlig som det som er godt og i sannhet gjør lykkelig.

Med andre ord: Tanken om lønn er i Jesu forkynnelse et uttrykk for den indre sammenhengen mellom disippellivet her og herlighetslivet hinsides, og for vissheten om at Gud, som i sin frelsende kjærlighet har begynt den gode gjerning i sine troende, også vil fullføre den, ja, ikke kan annet enn fullføre den, fordi han er den trofaste, som ikke angrer sine nådegaver og sitt kall (Rom 11,29).

Den lønnen Jesus taler om, er derfor også med rette blitt kalt en nådelønn, og Augustin har treffende uttrykt hva den innerst er: at det er sine egne gaver Gud kroner i de troende. Det vi har å gjøre, er bare å ta imot og i troskap bruke det Guds nåde skjenker oss. Motivet er da ikke en egoistisk og beregnende lyst på lønn, men barnekjærligheten til den Gud som av nåde har gjort oss til sine barn.

b) Jesu disiplers kall i og for verden (5,13–16)

Disse versene danner overgangen og innledningen til de moralske formaningene som følger, ja, en kan si at Jesus her har stilt opp temaet for hele talen: hvordan disiplenes rettferdighet må være, eller hva slags «gode gjerninger» (v. 16) de må legge vinn på å gjøre om de skal få komme inn i det fullendte Guds rike (jf. v. 20).

> «[13]Dere er jordens salt! Men om saltet mister sin kraft, hva skal det da saltes med? Det duger ikke lenger til noe, uten til å kastes ut og tråkkes ned av menneskene. [14]Dere er verdens lys! En by som ligger på et fjell, kan ikke skjules. [15]Heller ikke tenner noen et lys og setter det under et kar, men i lysestaken. Da lyser det for alle som er i huset. [16]Slik skal dere la lyset deres skinne for menneskene, så de kan se de gode gjerningene dere gjør og prise deres Far i himmelen.»

V. 13. Ifølge grunnteksten har pronomenet «dere» her sterkt trykk: «Dere», det vil si nettopp dere og dere alene, er for hele jordens befolkning det saltet er for maten.

Flere fortolkere antar at Jesus med dette billedlige uttrykket har tenkt på at salt brukes til å krydre maten eller gjøre den velsmakende. Da skulle han ha villet framheve at fordi disiplene er i verden og virker på menneskene, vraker Gud ennå ikke menneskeheten som en usmakelig mat han vemmes ved.

Andre mener at sammenligningspunktet ligger i saltets evne til å bevare mot forråtnelse. Tanken blir da: Menneskeslekten er i seg selv overgitt til forråtnelse (fordervelse eller undergang i dommen), men fordi disiplene er i verden, kan den ennå få moralsk sunnhet og livskraft. I virkeligheten faller begge disse oppfatningene i det vesentlige sammen, så det blir forholdsvis likegyldig hvilken av dem en foretrekker.

I alle fall antydes det her at dommen likevel ikke er så umiddelbart nær som den hadde tatt seg ut for døperens profetiske blikk – han hadde varslet den som svært nær forestående. Verden vil ennå få en tid til omvendelse, ettersom det med Jesu disippelflokk er kommet en ny, frelsende kraft inn i den.

Og her tenkes det åpenbart ikke særlig på forkynnelsen eller forbønnen deres, men på rettferdigheten deres, den rene, hellige livsførselen deres. Det er gjennom den de skal være jordens salt. Men da gjelder det at de ikke selv mister sin saltkraft. Ellers vil de ikke bare bli ute av stand til å fylle sitt kall overfor verden, men til og med selv gå glipp av frelsen.

Når Jesus her forutsetter at saltet kan miste sin kraft, må vi legge merke til at han selvsagt taler ut fra den alminnelige, folkelige erfaringen og oppfatningen på hans tid. Med saltet skal en altså ikke tenke på det som vitenskapen kaller koksalt, men på det saltet som den gangen alminnelig ble brukt i husholdnin-

gen. Det var ofte svært urent, det vil si mer eller mindre sterkt blandet med andre stoffer. Derfor kunne saltinnholdet variere mye og under visse omstendigheter gå helt tapt, for eksempel ved regn. Slik var det med det saltet en utvant av Dødehavet.

Meningen med spørsmålet i vårt vers er da denne: Hvis dere blir udugelige for kallet deres ved å oppgi eller miste det hellige livet som er særegent for dere, hvordan skal dere da kunne få igjen kraften til å virke på menneskene?

Men det er ikke bare for kallet sitt de er blitt udugelige; også for egen del har de mistet all verdi og er håpløst fortapt. Det sier ordene etter spørsmålet svært bestemt: «Det duger ikke lenger til noe» osv. Her tales det ikke om Guds nåde ennå kan reise opp igjen en slik falt disippel, men bare om hva hans sørgelige skjebne i seg selv blir.

V. 14. Jesus gjentar det trykksterke «dere» og framstiller i dette og de to neste versene disiplenes kall i verden enda en gang, under et annet bilde.

Når noen eller noe kalles en annen persons eller tings lys, menes det svært ofte ikke selve lysskinnet, men det lysende legemet som lyset strømmer ut fra til den personen eller tingen det gjelder. Slik også her (jf. steder som Sal 27,1; 119,105; Jes 42,6; 49,6; Rom 2,19). Særlig er Kristus i denne betydningen verdens lys (Joh 1,5 ff.; 8,12; 9,5; 12,35 f.), men også de kristne er det (Ef 5,8 og her; jf. Fil 2,15, der grunnteksten riktignok bruker et ord som rett og slett betyr «lyslegeme»).

At disiplene er «verdens lys», vil da si at de har som oppgave å være det lyslegemet som åndelig lys strømmer ut fra til verden. For verden ligger i seg selv i mørke. Slik kan de som bor i den, se forholdene og tingene rundt seg og dermed bli satt i stand til å bevege seg trygt og uten fare.

Og «lyset» som disiplene bærer i seg, skal her som så ofte ellers forstås om den nye erkjennelsen av sannheten som de har fått nettopp som Jesu disipler. Etter sammenhengen må vi likevel særlig tenke på den siden av denne erkjennelsen som retter seg mot det praktiske livet, det vil si på dens etiske innhold.

I Skriften står jo lyset svært ofte som bilde på det moralsk gode i motsetning til det onde, som ikke tåler lyset og derfor gjerne skjuler seg i mørket. Likeså blir lyset svært ofte brukt som bilde på lykke eller frelse i motsetning til ulykke og nød. En kan da si at det lyset disiplene har fått, og som de skal la strømme ut i verden, er en erkjennelse av sannheten som gjør dem i stand til å leve et hellig liv, og som derfor også fører til sann lykke og evig frelse.

Skal verden bli opplyst ved disiplenes lys, må lyset imidlertid selvsagt bli sett, ja, det må bli sett av alle og kan altså ikke skjules. Og slik er det også med disiplene, sier det korte billedordet i v. 14b. Meningen er: Likesom en by som ligger på et fjell, ikke kan skjules, men må bli sett av alle som er i nærheten, slik må også lyset deres nødvendigvis bli sett. Med andre ord ville det være helt mot naturen om disiplene holdt opp å virke som lysbærere på jorden.

Noen enkelt, bestemt by har Jesus sikkert ikke tenkt på her; det fantes atskillige slike byer i Israels land. Men at han valgte denne sammenligningen, har etter alt å dømme sin forklaring i at Jesus har tenkt seg disippelflokken sin som «et samfunn som er skilt ut fra verden omkring, og som ikke kan forbli upåaktet

så lenge det bevarer sin særegne art og sin særegne stilling i verden» (Zahn). Om billedordene i Jesu forkynnelse, se anmerkningen om Jesu lignelser etter utlegningen av 7,29.

V. 15. Disiplene kan ifølge v. 14b ikke forbli skjult, og de skal heller ikke det, for ellers ville de handle mot Guds hensikt med å gjøre dem til lysbærere i verden. Det er tanken i det nye billedordet som Jesus føyer til i vårt vers. For «lys» har grunnteksten her et helt annet ord enn i v. 14a, nemlig et ord som best kunne gjengis med «lampe».

Som lampe brukte folk i Østen en rund og nokså flat skål av leire eller metall. Den var fylt med olje og endte i en tut der veken satt. En slik liten lampe ble så satt opp enten på en hylle som stakk ut fra veggen, eller – som det sies her – på en stander eller stake, for det meste av metall, for at den kunne lyse for alle i huset.

Hos småfolk hadde huset bare ett enkelt rom, der hele husstanden samlet seg. Et skjeppemål[3] fantes sikkert i hvert hus, fordi en trengte det når en skulle lage brød.

Det ville være meningsløst å sette en tent lampe slik at den ikke kan fylle sin bestemmelse og lyse. Like innlysende er det at Gud, når han har gitt disiplene det lyset de har, har ment at de skulle la lyset sitt skinne for omgivelsene. Og til å fylle denne bestemmelsen som Gud har gitt dem, oppfordrer så Jesus disiplene sine direkte i

V. 16. Her peker ordet «slik» tilbake til v. 15: Som en fornuftigvis setter lampen på staken for at den kan lyse for alle i huset, slik skal disiplene la den erkjennelsen av sannheten de har, lyse fritt ut blant omgivelsene. Og det skal de gjøre for at menneskene – det vil si alle som ennå ikke hører til disippelflokken – på den måten kan se de gode gjerningene deres og kanskje dermed bli beveget til å prise Gud som disiplenes himmelske Far.

Med denne hensiktssetningen («så de kan») lar Jesus oss forstå hvordan han her tenker seg at lyset deres skal stråle ut i verden og bli synlig for menneskene: ikke gjennom disiplenes forkynnelse av sannheten i seg selv, men gjennom deres hellige livsførsel. De gode gjerningene «dere gjør» – det vil si de gode gjerningene som er særegne for dem – må altså være slike gjerninger, eller en slik hellig livsførsel, som den særegne erkjennelsen av sannheten har virket hos dem, og som denne erkjennelsen kommer klart til uttrykk gjennom.

Og det heter at menneskene, nettopp når de ser disse gode gjerningene som er særegne for disiplene, kanskje vil la seg bevege til å prise Gud som disiplenes Far. Da må Jesus åpenbart mene at disiplenes særegne hellige livsførsel gjør dem kjent som Guds barn.

Hvordan Jesu disipler er blitt Guds barn, sies ikke her; bare at de til forskjell fra alle andre mennesker er Guds barn, og det nettopp som Jesu disipler. Med andre ord: Jesu disipler står i et barneforhold til Gud som på en karakteristisk måte skiller dem fra alle andre mennesker. Og det er nettopp dette barneforholdet livsførselen deres skal åpenbare for verden. Det forutsettes da at disiplenes eget vitnesbyrd leder menneskene til å bli overbevist om at det er Gud – nettopp

[3] NB har «et kar».

som deres Far – som gjennom Jesus har gitt dem, sine barn, kraften til å leve et slikt hellig liv.

Men særlig i denne oppfordringen til disiplene om å la lyset sitt stråle ut i verden gjennom sine gode gjerninger må vi åpenbart se den grunntanken som behersker hele resten av talen – eller, som en også kan si, Bergprekenens egentlige tema. Det er nemlig tydelig nok at Jesu hensikt med denne talen nettopp er å lære disiplene sine om det moralske livet som skal vise verden at de er hans disipler og Guds barn.

Men før Jesus går over til å utføre dette temaet i enkeltheter, kommer han først med en alminnelig uttalelse for å avverge en mulig misforståelse av meningen hans. Den gjelder hvordan kravet hans om gode gjerninger forholder seg til to ting: på den ene siden til Det gamle testamente, der Gud hadde åpenbart sin moralske vilje for folket sitt, og på den andre siden til de skriftlærdes og fariseernes lovutlegning og lovoppfyllelse (v. 17–20).

c) Jesu og disiplenes stilling til lovåpenbaringen i Det gamle testamente (5,17–20)

> «[17]Dere må ikke tro at jeg er kommet for å oppheve loven eller profetene! Jeg er ikke kommet for å oppheve, men for å oppfylle. [18]For sannelig sier jeg dere: Før himmel og jord forgår, skal ikke den minste bokstav eller en eneste tøddel i loven forgå, før det er skjedd alt sammen. [19]Den som da bryter et eneste av disse minste budene, og lærer menneskene dette, han skal kalles den minste i himlenes rike. Men den som holder dem og lærer andre dem, han skal kalles stor i himlenes rike. [20]For jeg sier dere: Hvis ikke deres rettferdighet overgår de skriftlærdes og fariseernes, kommer dere aldri inn i himlenes rike.»

V. 17a. Jesus advarer her disiplene sine mot en feilaktig oppfatning av formålet med hans komme, det vil si med hans framtreden blant folket sitt: som om han skulle mene at Gud hadde kalt ham til å «oppheve loven eller profetene».

Med «loven» skal en her, som ofte ellers i Det nye testamente etter jødisk språkbruk, forstå de fem Mosebøkene («Femboken»), den første hoveddelen av den jødiske Bibelen. Med «profetene» skal en forstå den andre hoveddelen. Den omfattet dels de såkalte tidligere profetene (Josva, Dommerne, Samuels- og Kongebøkene), dels de såkalte senere profetene, det vil si de egentlige profetiske skriftene (+ Daniels bok).

Som vi ser av en hel rekke steder i Det nye testamente, ble uttrykket «loven og profetene» på Jesu tid ofte brukt som betegnelse for hele Det gamle testamente (Matt 7,12; 22,40; Rom 3,21 og flere steder). Og slik er det uten tvil også ment når det i vårt vers tales om «loven eller profetene».

At det her står «eller» i stedet for «og», som på de andre stedene, tjener bare til å framheve uttrykkelig at Jesus ikke har til oppgave å oppheve noen del av Det gamle testamente, verken loven eller profetene. Denne forkortede betegnelsen for hele Det gamle testamente stammer ellers trolig fra en eldre tid, da jødenes hellige skrift ennå bare besto av disse to delene. Og da en brukte betegnelsen også i en senere tid, regnet en alle skrifter utenom Femboken med under «profetene».

Etter sitt hovedinnhold omfatter imidlertid Det gamle testamente både guddommelige bud (krav) og løfter. Det gjelder både «loven» og «profetene», ettersom Mosebøkene også inneholder løfter, og «profetene» også guddommelige krav. Videre ser vi at uttrykket «loven og profetene» ellers i Det nye testamente dels sikter til Guds bud (slik i Matt 7,12; 22,40), dels til løftene (slik i Rom 3,21; jf. Matt 11,13). Spørsmålet blir da fra hvilken side Jesus her har sett på Det gamle testamente: som uttrykk for Guds vilje som krever, som løfter eller kanskje fra begge disse synspunktene.

Bare sammenhengen kan gi svar på dette spørsmålet, og ut fra den er det ingen tvil: Det kan bare være tenkt på Det gamle testamente som krav. At det i alle fall ikke bare kan være ment løftesinnholdet, går helt klart fram av at både v. 13–16 og alt det som følger, taler om disiplenes livsførsel. Derfor må Jesus i alle fall først og fremst ha tenkt på Guds krav til menneskene slik de er åpenbart i Det gamle testamente.

Og ettersom verken v. 13–16 eller hele resten av Bergprekenen tar det minste hensyn til løftene i Det gamle testamente, må en nødvendigvis anta at Jesus i vårt vers, som i 7,12 og 22,40, utelukkende har hatt kravene i Det gamle testamente for øye (jf. også særlig v. 19, der det uttrykkelig tales om forholdet til de minste budene).

Å «oppheve (egentlig: bryte ned) loven og profetene» vil da si å sette ut av kraft den viljen Gud har åpenbart og krever i Det gamle testamente, eller å erklære at den ikke lenger gjelder. Det kunne skje både ved handling eller livsførsel og ved ord eller lære; jf. v. 19, der det er tale både om å «bryte» (i handling) og om å «lære».

Men hvorfor har Jesus funnet grunn til å advare disiplene sine mot å tro at han var sendt for å sette Guds åpenbarte vilje i Det gamle testamente ut av kraft? Uten tvil gir allerede det han sa i de to foregående avsnittene av talen, forklaring nok. I saligprisningene hadde han ikke med et ord pekt på at loven må oppfylles som vilkår for å få del i herlighetsriket, og det måtte virke svært påfallende på jødiske tilhørere.

Og da han talte om disiplenes kall i verden (v. 13–16), hadde han krevd av dem et moralsk liv som skulle være særegent for dem og altså skille dem fra alle som ikke sto i et disippelforhold til ham. Da kunne de svært naturlig komme til å tenke at han så det som sin oppgave å gi en helt ny åpenbaring av Guds vilje som krever, en åpenbaring som ville sette den gammeltestamentlige ut av kraft.

Bergprekenen må ellers sikkert antas å høre til et noe senere stadium av Jesu virksomhet i Galilea. Derfor kan en her også ta med at Jesus nok allerede flere ganger hadde opptrådt slik at det for jødisk oppfatning måtte se ut som om han prinsipielt satte seg ut over lovens forskrifter. En kan for eksempel tenke på hvordan han forholdt seg til sabbatsbudet: På flere måter viste det at han forsto budet svært annerledes enn det som var vanlig.

V. 17b. Jesus er slett ikke sendt for å oppheve den viljen Gud har åpenbart i Det gamle testamente; tvert imot er han kommet for «å oppfylle» loven og profetene.

Atskillige fortolkere mener at det greske ordet som vår bibeloversettelse gjengir med «å oppfylle», i vårt vers bør tas i en annen betydning som det også ofte har, nemlig «fullkomme» eller «fullende», bringe til fullendelse. Jesus skulle da fullende loven og profetene ved at han i sin utlegning av Det gamle testamente får fram de innerste tankene eller den egentlige, dypere meningen i denne åpenbaringen av Guds vilje, som ennå på mange måter var ufullkommen. En viser da gjerne til v. 21–48, der en mener å ha eksempler på en slik fullendelse av Guds tidligere åpenbaring av sin vilje.

Men det som taler avgjørende mot denne oppfatningen, er at dette greske ordet overalt ellers betyr «oppfylle» når det står sammen med objekter som lov, bud eller krav. Budet eller kravet tenkes da som et kar som i seg selv er tomt, og som får sitt innhold når den handlingen som kreves, blir utført.

I virkeligheten vil Jesus i v. 21–48 heller ikke gi prøver på en teoretisk fullendelse av loven og profetene. Han vil heller vise med enkelte eksempler hvordan disiplene må oppfylle eller etterleve loven om deres rettferdighet (det vil si deres lovoppfyllelse) skal overgå de skriftlærdes og fariseernes, som det heter i v. 20 – eller, som blir det samme, hvordan de «gode gjerningene» som v. 16 krever, skal være. I v. 17–20 vil han derimot avvise den misforståelsen at det skulle være gjerninger av en helt annen art enn dem Det gamle testamente krever.

Det Jesus her i v. 17b sier om sitt forhold til Det gamle testamente, er altså at han har som oppgave å føre Guds vilje, slik den er åpenbart der, fram til sin rette virkeliggjørelse. Og han tenker ikke bare på at han selv personlig skal oppfylle loven i sitt liv, men også og først og fremst på at han er kommet for å føre Guds vilje fram til oppfyllelse hos alle som åpner seg for hans innflytelse og slutter seg til ham som disipler.

Det går helt klart fram av to ting: Han taler her om selve formålet med at han trådte fram, og etter sammenhengen med v. 16 må det særlig dreie seg om Det gamle testamente som norm for de «gode gjerningene» han krever av disiplene sine. Åpenbaringen av Guds vilje i Det gamle testamente gjaldt jo dessuten ikke bare Jesus personlig, men hele Israels folk.

V. 18. I dette verset begrunner Jesus («for») at han ikke er kommet for å oppheve loven og profetene, men tvert imot for å oppfylle dem: Han kan ikke være sendt for å sette loven og profetene ut av kraft, men bare for å føre dem fram til at de blir rett oppfylt – for med lovens gyldighet står det slik som det sies her. Hvor mye det ligger Jesus på hjertet at disiplene hans ikke skal misforstå dette punktet, ser vi av at han innleder det nye utsagnet med den høytidelige forsikringen «sannelig sier jeg dere» (eller bedre: «sannelig, jeg sier dere»).

Denne vendingen forekommer ofte i Det nye testamente, men bare i Jesu munn, og «sannelig» gjengir i den det hebraiske ordet «amen». Det er egentlig et adjektiv som betyr «fast, pålitelig, gyldig», men blir nesten bare brukt som et slags utropsord: «visselig, sannelig, slik er det eller slik skal det være».

I de nytestamentlige brevene og i Åpenbaringen finner vi dette hebraiske ordet ofte brukt som bekreftelse av et utsagn som går foran, og særlig som avslutning på en lovprisning. I jødisk språkbruk på Jesu tid forekommer det

bare som bekreftelse eller tilegnelse av en annens ord, særlig ved bønner, eder, velsignelser, forbannelser og lignende.

Når Jesus innledet et særlig betydningsfullt utsagn med dette hebraiske ordet og slik bekreftet sin egen tale, måtte det derfor kjennes som noe helt nytt – et uttrykk for at han visste at han kunne tale med ubetinget profetisk myndighet.

Her er det lovens ubrytelige gyldighet inntil verdens ende han bekrefter på denne høytidelige måten. Etter v. 17 forutsetter han da som selvsagt at det som gjelder «loven», også gjelder «profetene» som uttrykk for Guds vilje som byr. Som vi ser av den første tidsbestemmelsen i vårt vers, forutsetter han samtidig at tilhørerne hans deler hans overbevisning om at «himmel og jord» – det vil si etter jødisk uttrykksmåte hele den skapte verden som nå består – en gang skal «forgå» (jf. Matt 24,35).

Andre steder i Skriften viser likevel at dette bare gjelder den nåværende verdens skikkelse (1 Kor 7,31). Verden selv skal ikke forsvinne eller holde opp å eksistere, selv om den skal gjennomgå en gjennomgripende forvandling og forklarelse (Matt 19,28; Rom 8,19–22) og slik bli til «en ny himmel og en ny jord» (2 Pet 3,13; Åp 21,1).

Tanken i vårt vers er da i hovedsaken denne: Så lenge verden består i sin nåværende skikk og orden, skal loven ikke miste sin gyldighet, og det gjelder loven i hele dens omfang, helt ned til de minste bestanddelene.

Men Jesus føyer her til enda en tidsbestemmelse: «før det er skjedd alt sammen», det vil si «før alt det loven krever, er virkeliggjort (oppfylt)». I dette tillegget må vi nok se en nærmere forklaring eller begrunnelse av den første tidsbestemmelsen: Ingen av lovens forskrifter skal miste sin gyldighet så lenge verden står, fordi loven etter sakens natur ikke kan slutte å gjelde før alt den krever, er fullt og helt virkeliggjort. Men det vil aldri kunne nås i den nåværende tidsalderen, fordi syndens makt her i verden alltid mer eller mindre vil gjøre seg gjeldende også hos Jesu disipler.

For Jesu syn står altså loven som en udelelig enhet, så en ikke vilkårlig kan la noe av den gjelde og sette andre deler ut av kraft.

Men her må vi merke oss at den loven Jesus taler om, er hele den åpenbaringen av Guds vilje som byr, som de fem Mosebøkene inneholder – hele Moseloven. Det er altså galt når en ofte har ment at han her bare har hatt moralloven for øye. Med «alt sammen» har Jesus uten tvil også tenkt på seremoniloven og den såkalte borgerlige loven.

Men dermed er det ikke sagt at Jesus her har ment at alle enkeltbestemmelsene i Moseloven skal ha varig gyldighet like til verdens ende etter sin ytre form eller sin bokstav. Mange andre uttalelser av ham viser tydelig nok at han i vårt vers bare har ment dette: Ikke et eneste av lovens bud, selv ikke de minste, skal forgå slik at det ikke lenger gjelder som et uttrykk for Guds hellige vilje.

Lovens ytre form kan nok komme til å falle bort, for den var på mange måter betinget av de historiske forholdene da de forskjellige lovbestemmelsene ble gitt. Men i dem alle er det en moralsk kjerne som har uforgjengelig gyldighet. Slik skal også seremonilovens forskrifter fortsatt oppfylles etisk, etter sitt dypeste innhold: for eksempel omskjærelsesbudet i og gjennom hjertets om-

skjærelse (Rom 2,29), offerlovene i den moralske selvoppofrelsen (jf. Rom 12,1), renselsesforskriftene i den etiske selvrensingen osv.

Mange har ellers antatt at Jesus med «den minste bokstav eller en eneste tøddel» skulle ha ment seremonibudene som sådanne. Men det er nok temmelig tvilsomt. Tilhørerne hans kunne neppe ventes å forstå disse uttrykkene på den måten, ettersom for eksempel også offerforskriftene hørte med til seremoniloven.

Det er rimeligere her å tenke på rent ytre lovbud som i alle fall tilsynelatende var uten noen særlig etisk betydning, for eksempel forbudet i 2 Mos 23,19 mot å koke et kje i morens melk. I alle fall har Jesus også tillagt alle slike små bud en etisk kjerne av varig betydning når han her sier at ikke en eneste tøddel skal forgå av loven før himmel og jord forgår.

Ut fra det Jesus sier i vårt vers, har en ellers rimelig nok spurt: Skal ikke loven da vare ved og gjelde også på den nye jorden, der rettferdighet skal bo (2 Pet 3,13)? Eller tar den slutt når den nåværende verden går under?

Til dette må det trolig i hovedsaken sies: Hadde vårt vers bare hatt den første av de to tidssetningene, ville det bare vært sagt at loven skal vare ved så lenge verden står, og ingenting om hvordan det blir med dette i den nye verden. Den andre tidssetningen («før det er skjedd alt sammen») er derimot vanskelig å forstå på annen måte enn at den virkelig setter en grense for hvor lenge loven varer.

Nå er det helt visst slik at loven som Guds ord er uforgjengelig (1 Pet 1,25), og at Guds hellige vilje med menneskene skal være det rådende også i den nye verden, ettersom Gud der er blitt alt i alle (1 Kor 15,28).

Og likevel kan en, sett fra én side, med ubestridelig rett si at loven er opphevet i den nye verden: Der finnes den ikke lenger som et objektivt krav, det vil si et krav som står utenfor mennesket. Der trengs det slett ikke lenger noen slik objektiv kunngjøring av Guds vilje. Og det nettopp fordi Gud der er blitt alt i alle, slik at hans vilje gjennomtrenger og preger hele viljelivet hos de frelste menneskene. Eller, som en også kan si: fordi loven der fortsatt bare finnes som skrevet i menneskets hjerte, i ordets fulleste forstand (Jer 31,33), slik at Guds vilje i alle deler er blitt menneskets egen vilje.

V. 19. Når Jesus her med «derfor»[4] trekker en slutning av uttalelsen i v. 18, vil han åpenbart enda sterkere bekrefte og innskjerpe det som var sagt: Lovåpenbaringen i Det gamle testamente gjelder ubrytelig i hele sitt omfang.

I vårt vers legger han nemlig disiplene på hjertet hvor stor betydning det har for dem å stille seg rett også til de minste budene i loven: Deres lavere eller høyere stilling i det fullendte Guds rike vil avhenge av hvor stor troskap de viser mot de bestemmelsene i loven som tilsynelatende er minst viktige. Med «disse minste budene» menes nemlig selvsagt samme slags lovforskrifter som «den minste bokstav eller en eneste tøddel» i v. 18.

Det greske ordet som er gjengitt med «å bryte», betyr i det vesentlige det samme som ordet som i v. 17 er gjengitt med «å oppheve»: avskaffe, sette ut av kraft. Men her heter det «bryte og lære», og i andre halvdel av verset står «holde

[4] NB har «da».

og lære» som motsetning. Derfor må «bryte» her forstås slik at en prinsipielt setter til side eller lar være å etterleve noe av disse minste budene og slik faktisk, i handling, erklærer det for ugyldig. Og den som selv lever slik, vil naturlig også lære andre det samme.

Om en disippel som stiller seg slik til selv ett eneste av de minste budene, sier Jesus at han skal få navnet «den minste (mer nøyaktig: «en minste» eller «en av de minste») i himlenes rike». Omvendt skal den disippelen som holder disse budene i sitt personlige liv og da også lærer andre å gjøre det samme, kalles «stor i himlenes rike».

Selve uttrykket Jesus bruker, viser klart nok at første halvdel av vårt vers ikke taler om å bli utelukket fra det fullendte Guds rike. Det han hevder, er at selv om begge slags disipler vil bli tatt opp i det fullendte riket, vil det likevel bli en betydelig forskjell mellom dem i den rangen de kommer til å innta. I den kommende verden skal det altså være større og mindre.

Og som Jesus sier her, er en av målestokkene for disiplenes rang eller grad av herlighet i saligheten hvor stor troskap og lydighet de har vist mot loven i Det gamle testamente.

Skal en forstå rett det Jesus sier i vårt vers, og i det hele i v. 17–19, må en imidlertid holde fast ved at han her taler til og om israelitter – medlemmer av det folket som Gud hadde gitt lovåpenbaringen i Det gamle testamente, og som denne lovåpenbaringen altså nærmest var bestemt for.

Som israelitter var Jesu disipler den gangen forpliktet til troskap mot denne loven, selv i dens minste bestemmelser og etter dens ytre form, så lenge Gud ikke på en utvetydig måte hadde gitt til kjenne at den ytre formens tid var forbi. Av v. 23–24 ser vi jo også at Jesus forutsetter som noe helt selvsagt at disiplene hans fortsatt tar del i offerkulten.

I disse versene har han derfor på en inntrengende måte villet advare disiplene sine mot ethvert vilkårlig brudd med den åpenbaringen av Guds vilje som krever, slik den er gitt i Det gamle testamente.

I v. 16 har han krevd av dem et moralsk liv som skiller dem fra alle andre mennesker og altså også fra alle andre israelitter. Likevel har han ment at dette livet deres skulle utfolde seg i de formene for moralsk og åndelig liv som var foreskrevet for Israel i Det gamle testamente. Det skulle altså leves i full troskap mot den loven Israel hadde fått, slik den historisk forelå, så lenge den etter Guds vilje og ledelse hadde gyldighet i denne skikkelsen.

Allerede i utlegningen av v. 18 er det sagt nok om hvordan de jødekristne skulle vise denne troskapen mot loven i Det gamle testamente da lovens ytre form en gang falt bort etter Guds styring av den historiske utviklingen.

Ellers sier det seg selv at når Jesus i vårt vers advarer disiplene sine mot å bryte selv bare ett av de minste budene i loven og lære andre det samme, har han bare hatt for øye slike disipler som handler i god tro, og altså uten egentlig å forstå hva det er de lar seg inn på. Og like selvsagt er det at Jesu ord her har sin fulle anvendelse også på forholdet til det som kan kalles «de minste bud» i den åpenbaringen av Guds moralske vilje som er gitt i Det nye testamente, og som gjelder alle kristne, både jøder og hedninger.

Bare for en helt overfladisk betraktning kan det se ut som om Jesu uttalelser her i v. 17–19 skulle stå i strid med apostelen Paulus' lære om loven. I virkeligheten er forholdet heller at det Paulus sier, faller helt sammen med det Jesus her har sagt. Det går særlig klart fram av disse iakttakelsene:

For det første er Jesus også etter Paulus kommet, ikke for å oppheve loven, men for å føre den fram til oppfyllelse, slik det sies rett ut for eksempel i Rom 8,3–4.

For det andre: Når Paulus taler om at loven er avskaffet ved Kristus, eller om Kristus som «lovens ende»,[5] tenker han overalt på loven slik hans jødekristne motstandere, de såkalte judaistene, først og fremst så på den, nemlig som middel eller vei til å oppnå rettferdighet for Gud. Derimot hevder han svært bestemt at loven gjelder som moralsk ideal eller som norm også for de kristnes livsførsel (jf. nærmere om dette min fortolkning av Romerbrevet i Lutherstiftelsens bibelverk, særlig av Rom 10,4).

Også på dette punktet stemmer han helt med Jesus. I Jesu forkynnelse er syndenes forlatelse (rettferdiggjørelsen) likeså en gave av Guds ufortjente nåde og ikke noe en må eller kan fortjene ved å oppfylle loven, mens loven bare kommer i betraktning som rettesnor for disiplenes moralske liv.

For det tredje lærer Paulus riktignok at de hedningkristne (og dermed prinsipielt alle kristne) er fri fra loven også i den betydning at de heller ikke i sin livsførsel har noe å gjøre med å etterleve lovens seremonielle forskrifter. Men hvilken stilling de hedningkristne i sin tid skulle innta til Moseloven, har Jesus slett ikke uttalt seg om. Det er av sine disipler, som var født jøder og levde midt i sitt folk, at Jesus har krevd ubetinget troskap og lydighet mot loven i hele dens omfang og etter dens ytre form, slik den historisk forelå.

Og Paulus angriper i virkeligheten ingen steder at de jødekristne i Israels land også overholdt Moselovens seremonielle forskrifter. Tvert imot har han åpenbart sett det som disse kristnes plikt å føre sitt liv i samsvar med den loven Gud hadde gitt folket deres. Den måtte altså gjelde for dette folket også etter sin ytre form, så lenge Gud ikke selv på en utvetydig måte ga til kjenne at den ytre formens tid var forbi (jf. min fortolkning av Rom 14,5).

V. 20. Sammenhengen med det som går foran, skal trolig forstås slik: Dere, mine disipler, undrer dere kanskje over at jeg her så sterkt har framholdt at loven er bindende i alle sine enkelte krav. Det finnes jo allerede noen i vårt folk som hevder det samme både i teori og praksis: de skriftlærde, som gjelder som mestere i å utlegge loven, og fariseerne, disse mesterne i å oppfylle loven, som alle ser så høyt opp til.

Likevel har jeg måttet tale til dere slik jeg har gjort her, jeg som har til oppgave å føre loven fram til virkeliggjørelse. For de skriftlærdes og fariseernes rettferdighet (lovoppfyllelse) er slik at de ikke engang kan komme inn i himlenes rike, langt mindre bli regnet blant de store i dette riket. Derfor må også «deres rettferdighet» – det vil si den lovoppfyllelsen jeg krever av dere som mine disipler og Guds barn – i sannhet overgå deres, om dere overhodet skal bli tatt opp i det fullendte Guds rike med dets salighet.

[5] NB har «lovens endemål» (Rom 10,4).

Hva Jesus mener med at disiplenes rettferdighet må «overgå» (egentlig: «bli langt rikere enn») de skriftlærdes og fariseernes, sier han i det følgende (5,21–7,12). Som allerede nevnt er «deres rettferdighet» bare et annet uttrykk for det som i v. 16 kalles «deres gode gjerninger».

Vi kan altså si at Jesus i vårt vers har gjentatt den tanken som er temaet for Bergprekenen, bare at temaet her har fått en nærmere bestemmelse. Det gjelder det gode sedelige livet som skal vise at Jesu disipler er Guds barn når de fyller sitt kall i verden – eller, som blir det samme, den rettferdigheten som er den nødvendige forutsetningen for at de skal komme inn i det fullendte Guds rike. Dette livet skal få sitt preg av to ting: Jesus stadfester den gammeltestamentlige lovåpenbaringen, og han forkaster de skriftlærdes lovutlegning og fariseernes måte å øve rettferdighet på.

Slik vender Jesus seg da i det følgende først mot de skriftlærdes overleverte undervisning i loven og fariseernes lovoppfyllelse, som hvilte på den (5,21–48). Deretter vender han seg mot den skinnhelligheten som var så vanlig blant fariseerne, og som tok all sedelig verdi fra deres «rettferdighet» (6,1–18).

d) Disippelrettferdigheten i motsetning til de skriftlærdes lovutlegning (5,21–32)

Jesus vil vise hvordan den gammeltestamentlige loven skal forstås når en vil vite hvilke krav Gud stiller til det enkelte menneskets sedelige liv. Derfor tar han ut en del enkeltbud i Det gamle testamente som eksempler. Derved faller dette stykket av Bergprekenen i en rekke mindre avsnitt.

Felles for dem alle er at Jesus først minner disiplene om hva de i tidligere dager – før de hadde sluttet seg til ham som sin lærer – hadde fått høre av de skriftlærde. I synagogene underviste disse folket ut fra Det gamle testamente om hvordan hver enkelt skulle leve for å være i samsvar med Guds sedelige vilje. Deretter framholder Jesus hva han som deres nåværende lærer har å si dem om den rette forståelsen og dermed også om den rette oppfyllelsen av det lovkravet det gjelder.

«Dere har hørt» – nemlig av de skriftlærde, som før i tiden var deres morallærere – «det er sagt til de gamle», det vil si av Moses til dem som levde samtidig med ham. «Men jeg sier dere», det vil si: I motsetning til det de skriftlærde sa til dere mens de ennå var lærerne deres, sier jeg nå til dere det de skriftlærde egentlig burde ha sagt, og det de ville ha sagt til dere dersom de hadde forstått loven rett. Jesus stiller altså ikke seg selv og sitt krav opp mot Moses og hans krav, men bare sin rette lovutlegning mot de skriftlærdes falske.

Forbudet mot å slå i hjel (5,21–26)

«[21]Dere har hørt det er sagt til de gamle: Du skal ikke slå i hjel, men den som slår i hjel, skal være skyldig for domstolen. [22]Men jeg sier dere: Den som uten grunn harmes på sin bror, skal være skyldig for domstolen. Og den som sier til sin bror: Raka! skal være skyldig for Rådet. Og den som sier: Du dåre! skal være skyldig til helvetes ild. [23]Om du da bærer fram ditt offer til alteret, og der kommer til å tenke på at din bror har grunn til å klage på deg, [24]da la ditt offer ligge der foran alteret, og gå først bort og forlik deg med din bror. Kom så og

bær fram ditt offer! [25]Skynd deg å være føyelig overfor din motstander mens du ennå er med ham på veien! Ellers vil motstanderen overgi deg til dommeren, og dommeren overgi deg til vakten, og du bli kastet i fengsel. [26]Sannelig sier jeg deg: Du slipper ikke ut derfra før du har betalt til siste øre!»

V. 21. Jesus mener her at når de skriftlærde underviste folket om det vi pleier å kalle det femte bud (i De ti bud), innskrenket de seg til å meddele selve det historiske faktum at Gud gjennom Moses hadde forbudt de gamle å slå i hjel. Til denne meddelelsen føyde de så bestemmelsen at «den som slår i hjel, skal være skyldig for domstolen» (eller: «for retten»).

Disse ordene som de skriftlærde har føyd til, finnes riktignok ikke slik i Det gamle testamente, men de er likevel bare et kort sammendrag av de gammeltestamentlige straffebestemmelsene for mord (jf. 2 Mos 21,12; 3 Mos 24,17; 4 Mos 35,16 ff. og flere steder). De skriftlærde sa ikke mer om dette budet enn at morderen er hjemfalt til den straffen den borgerlige domstolen idømmer ham. Dermed måtte de nødvendigvis gi folket den forestillingen at en hadde oppfylt budet bare en holdt seg fra selve den ytre mordhandlingen, og at Gud altså heller ikke krevde mer i dette budet.

V. 22. Denne lovundervisningen stempler Jesus nå som helt utilstrekkelig – vel å merke når spørsmålet ikke er hvordan en skal gå fram i det borgerlige samfunnslivet, men hvordan budet skal anvendes på det enkelte menneskets personlige og sedelige liv. Han erklærer at bare det å bli harm på sin bror gjør en skyldig for domstolen.

Ordene «uten grunn» mangler i de to eldste håndskriftene, hos Origenes og i flere andre tekstvitner. De må sikkert regnes som et senere tillegg til teksten, som skulle avverge at det Jesus sier her, ble misforstått eller misbrukt.

Det finnes riktignok en hellig vrede, som Jesus selvsagt ikke har villet forby disiplene sine (jf. Mark 3,5; Joh 11,33; Ef 4,26). Men det behøvde han likevel ikke minne tilhørerne om ved denne anledningen.

Det måtte jo si seg selv at det i denne sammenhengen bare kunne være tale om en vrede som sprang ut av personlig krenkelse, og som under visse omstendigheter kan føre til mord og altså helt utvilsomt er syndig. Og enhver måtte jo vite at det femte bud ikke forbyr å ta livet av et menneske under alle forhold – det kan etter loven selv snarere bli en plikt – men å gjøre det av ondskap eller hevnlyst.

Med «bror» skal en her sikkert forstå «landsmann», et medlem av Israels folk, siden Jesus her taler som israelitt til israelitter og vil vise dem hvordan loven som ble gitt dette folket, skal forstås (jf. v. 47).

For øvrig måtte enhver noenlunde forstandig og velvillig tilhører være klar over at Jesus ikke kunne mene at vreden som sinnelag gjør en skyldig overfor en menneskelig domstol. Han har altså bare på en folkelig og anskuelig måte villet uttrykke den tanken at den syndige vreden, selv om den ikke er kommet til synlig utbrudd, i Guds øyne er like straffverdig som den fullbyrdede mordhandlingen. Denne tanken har han formet i samsvar med den alminnelige rettsgrunnsetningen at like store forbrytelser hører inn under samme domstol.

Det Jesus bebreider de skriftlærde, er altså at de ble stående ved lovens bokstav når de utla det femte bud for folket. Riktignok taler bokstaven i seg selv bare om den ytre handlingen og fastsetter hvordan den menneskelige domstolen skal straffe den. De burde jo ha forstått at loven i første rekke var gitt som en rettslov for det jødiske folkesamfunnet for å ordne det borgerlige livet, og derfor helt naturlig først og fremst måtte forby gjerningssynden.

Og de burde ha forstått at Gud også gjennom et lovbud som det femte bud har villet stemple som straffverdig synd ikke bare mordhandlingen, men dermed også sinnelaget som mordhandlingen springer ut av, og alle andre ytringer av dette sinnelaget i ord og handling. For allerede i Det gamle testamente framstilles han som den som først og fremst ser til hjertet når han bedømmer menneskets personlige og sedelige liv (1 Sam 16,7[6] 1 Kong 8,39[7] Sal 7,10).

Derfor burde de også i undervisningen sin ha gjort folket oppmerksom på at loven selv inneholder andre bestemmelser som forbyr å hate sin bror, ja, til og med påbyr å elske sin neste som seg selv (jf. 3 Mos 19,16–18). Og de burde slett ikke ha nøyd seg med å gjøre rettslovens forbud mot den ytre handlingen gjeldende, som om det var det fullstendige uttrykket for hva Gud vil og krever når det gjelder den enkeltes sedelige liv.

V. 22 b. Fra vreden som sinnelag går Jesus her over til vreden som bryter ut i ord. «Raka» – et arameisk ord som betyr «tom» – var et skjellsord som var mye brukt på den tiden («du tomme», det vil si tåpelige, menneske – altså omtrent «din dumrian»). Den som lar vreden komme til uttrykk gjennom et slikt skjellsord i stedet for å tøyle den, erklærer Jesus «skyldig for Rådet», det vil si for det såkalte høye råd i Jerusalem. Det var den høyeste styrings- og domsmyndigheten blant jødene, og det både i religiøse og i borgerlige saker.

Dette rådet besto av 71 medlemmer, medregnet den fungerende ypperstepresten, som på Jesu tid var dets president. Det omfattet tre grupper: 1) yppersteprester (jf. utlegningen av 2,4), 2) skriftlærde og 3) et antall medlemmer som ikke hørte til noen av disse to gruppene, og som altså på en viss måte representerte legfolket. Disse var de såkalte «folkets eldste», et navn som bare var en ærestittel og bare betegnet dem som medlemmer av dette Israels senat (eldsteråd).

Den som sier «raka», viser Jesus altså til denne folkets høyesterett, mens det om vreden som sinnelag bare var sagt generelt at den gjør en skyldig for domstolen. Med det mener han åpenbart dette: Ville en følge de skriftlærdes juridiske og ytre anvendelse av det femte bud, måtte en konsekvent la vreden som bryter ut i et slikt skjellsord, høre inn under den aller høyeste jordiske domstolen.

Den vreden som ennå bare bodde i sinnelaget, kunne det derimot være nok å vise til en lavere domstol, nemlig den lokalretten eller underretten som etter 5 Mos 16,18 fantes i hver by i Israels land, og som også kunne idømme straff for mord (henrettelse med sverd). Rådet kunne nemlig idømme enda verre straffer enn lokalretten, for eksempel henrettelse ved steining.

[6] Trykket har «1 Sam. 16, 17»; rettet til det stedet Odland trolig mente.
[7] Trykket har «2 Kgb. 8, 33»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

På den andre siden er det like åpenbart at Jesus ikke kan ha ment å stemple et eller annet ukjærlig og foraktelig ord som en i seg selv verre synd enn vreden selv. Det ser vi klart av at han har stilt vreden side om side med selve den fullbyrdede mordhandlingen.

Likeså måtte alle tilhørerne hans forstå at Rådet ville avvise det som en tåpelighet om noen ble anklaget for å ha brukt et skjellsord som «raka». Dessuten kan, som en med rette har bemerket, selve vreden som sinnsbevegelse i visse tilfeller gjøre mer skyldig enn ordet, og ordet mer enn handlingen – nemlig når det bare er ytre omstendigheter og hensyn som holder en tilbake fra å la vreden bryte ut i ord eller handling.

Det samme går om mulig enda klarere fram av straffen som Jesus i siste setning av vårt vers tilkjenner den som lar vreden komme til uttrykk gjennom et annet og åpenbart enda mer fornærmende skjellsord: «Du dåre!» Uten tvil må «dåre» her være ment i sedelig betydning, slik det tilsvarende hebraiske ordet flere steder brukes i Det gamle testamente, altså i betydningen et ugudelig, ryggesløst menneske (jf. Sal 14,1; 1 Sam 25,25).

Om den som bruker dette skjellsordet, sier Jesus at han skal være «skyldig til (å kastes i) helvetes ild». Etter de skriftlærdes måte å behandle slike spørsmål på måtte en konsekvent vise bruken av det enda verre skjellsordet til en enda høyere domstol enn Rådet. Men siden det ikke fantes noen slik høyere domstol blant jødene, viser Jesus den som bruker skjellsordet «dåre», til den absolutt høyeste retten, til Guds egen domstol, som bare idømmer én eneste straff: helvetesstraffen.

At Jesu utsagn i vårt vers ikke skal tas bokstavelig, kommer her fram så tydelig som vel mulig, og det på to måter. For det første måtte alle innrømme at det ville ligge utenfor alle rimelighetens grenser å fastsette en timelig straff for skjellsordet «raka», men den evige fordømmelsens straff for et noe verre skjellsord («du dåre»).

For det andre: Hvis Jesu ord var ment bokstavelig slik de lyder, hvordan skulle det da kunne forklares at han slett ikke har sagt noe om hvilken straff vredens verste utbrudd, selve mordhandlingen, fortjener? En verre straff enn den evige fordømmelsen kan en jo heller ikke tenke seg. Og likevel måtte det ha vært sagt at mordhandlingen gjør skyldig til en langt forferdeligere straff enn hvilket som helst skjellsord – dersom det ellers hadde vært Jesu hensikt her å framheve ulike grader av skyld og tilsvarende ulike grader av straff.

Nei, det Jesus har villet, er åpenbart noe annet. I motsetning til de skriftlærdes ytre forståelse av det femte bud har han villet gjøre anskuelig hvordan Gud bedømmer menneskene i forhold til dette budet. Han ville altså la tilhørerne forstå at Gud gjennom dette budet, som er tatt opp i folkets lov, i virkeligheten har stemplet vreden og alle dens ytringer som straffverdig synd.

Samtidig har han sikkert villet avsløre hvor verdiløs de skriftlærdes metode innerst inne er, ved å etterligne den: I sin lovutlegning stilte de så ofte opp en hel rekke ulike tilfeller av synd og fastsatte en egen straff for hvert av dem (kasuistikk). Da har han selvsagt regnet med tilhørernes sunne sans.

«Helvete» gjengir det greske «Gehenna», som igjen er dannet av det hebraiske «Ge Hinnom», det vil si Hinnoms dal. Det er en forkortelse for «Hinnoms sønns (eller: sønners) dal», en dal sør for Jerusalem (jf. Jos 15,8; Jer 7,31 f.; 2 Kong 23,10 og flere steder).

Fra kong Akas' tid ble små barn ofret og brent der til ære for avguden Molok (2 Kong 23,10; 2 Krøn 33,6; Jer 7,31 f. og flere steder), og de gudfryktige israelittene så derfor på stedet med avsky. En brakte også all slags urenhet dit for å brenne den, og det gjaldt som den største skam å bli kastet dit eller begravet der.

I senere jødedom gikk så navnet på dalen over til å betegne de fordømtes straffested etter døden, og slik er «Gehenna» brukt overalt i Det nye testamente. I vårt vers står det egentlig ikke «Gehennas ild», men «ildens Gehenna». Uttrykket betegner Gehenna som et sted der det særegne er at ild stadig brenner, det vil si et sted der Guds vredes ild brenner uten å slokne (3,12), fordi de fordømte alltid må kjenne denne vreden i og gjennom straffen de lider.

V. 23–24. Jesus blir ikke stående ved det negative, det vil si ved det som det femte bud forbyr. Som en følgeslutning av at vreden er straffverdig («da»), utleder han det positive kravet om forsonlighet, altså om det sinnelaget som så snart som mulig søker å fjerne enhver grunn en selv har gitt andre til vrede. Kravet sitt framstiller han med et konkret eksempel fra livet til den lovlydige israelitten, og han tar da for gitt at også hans egne disipler fortsatt tar del i offertjenesten.

Med «du» retter han formaningen sin til den enkelte disippel. Han tenker seg at en av disiplene hans holder på å bære sitt offer fram til alteret for å overgi det til presten, som så skal legge det på alteret. Der kommer han til å tenke på at hans bror (landsmann) «har grunn til å klage på» ham, det vil si bærer nag til ham på grunn av en urett han har gjort ham.

Da er det disippelens plikt å søke å få det forstyrrede forholdet til broren i orden igjen så snart som mulig. Og denne plikten må ubetinget gå foran alt annet han i dette tilfellet har å gjøre, altså også foran det å overgi offeret til presten. Med andre ord gir Jesus den moralske loven – i dette tilfellet særlig kjærlighetsplikten overfor nesten – absolutt forrang framfor seremoniloven (jf. Hos 6,6; 1 Sam 15,22).

V. 25–26. I allegorisk (billedlig) tale fortsetter Jesus her formaningen til forsonlighet overfor den broren som er blitt fornærmet. Men han peker da særlig på den skånselløse straffen en blir hjemfalt til når en forsømmer plikten til å forsone seg, og han henter bildet fra rettslivet. Som vi ser av v. 26, er det tenkt på et gjeldsforhold der den tiltalte disippelen («du») står som skyldner overfor sin bror, som han har krenket, og som derfor er hans «motstander», det vil si motpart. Med gjelden skal en her, som så ofte ellers, forstå den synden som broren er blitt krenket med, eller som har vakt brorens vrede.

Den disippelen som skulle ha krenket broren sin, formaner Jesus så til å være «føyelig» overfor motparten uten opphold («skynd deg»), det vil si å vise at han av hjertet er villig til å gjøre motparten tilfreds og slik få saken ordnet i minnelighet. Det gjelder her å skynde seg, fordi ingen vet hvor lenge de ennå er sammen på veien til dommeren (Gud), det vil si hvor lenge de begge ennå er i

live. Bare så lenge disippelen ennå lever her på jorden, kan han få jevnet ut det misforholdet som er der; etter døden er det for sent.

Da er saken kommet inn for Guds dom. I bildet er det uttrykt ved at motparten (kreditoren) overgir skyldneren (den disippelen som er uforsonlig helt til sin død) til dommeren: Han rekker dommeren gjeldskravet sitt og krever det betalt av skyldneren. I den virkeligheten bildet framstiller, er det likevel egentlig disippelens uforsonlighet, som han har holdt fast ved helt til det siste, og den uretten han har gjort broren sin, som blir hans anklager for Gud (jf. 12,42; Joh 5,45).

Når det videre heter at dommeren overgir skyldneren til «vakten», det vil si rettstjeneren som skal fullbyrde dommen, hører dette trekket sikkert bare til bildet og skal ikke tydes. Det samme gjelder «fengselet» (gjeldsfengselet). Det Jesus har villet framheve med dette, er åpenbart bare at den strenge rettferdigheten skal bli fullbyrdet uten skånsel på den uforsonlige disippelen i Guds dom. Uten tvil er det den samme tanken som også kommer til uttrykk i v. 26.

Derfor er det uberettiget når en har villet bruke dette verset som bevis dels for og dels mot læren om at alle mennesker til slutt blir frelst. Verset reflekterer sikkert verken over muligheten eller umuligheten av å få betalt gjelden i fengselet. Det Jesus ved denne anledningen har villet legge tilhørerne på hjertet, er, som allerede nevnt, bare at rettferdigheten skal ha sin gang helt og fullt.

Men av andre ord av Jesus vet vi at det i virkeligheten betyr dette: Straffen for all usonet synd i den endelige dommen er den evige fortapelsen (jf. 25,46; Mark 9,48; jf. også Matt 8,12).

Det sjette bud (5,27–32)

> «[27]Dere har hørt det er sagt: Du skal ikke bryte ekteskapet! [28]Men jeg sier dere: Hver den som ser på en kvinne for å begjære henne, har allerede brutt ekteskapet med henne i sitt hjerte. [29]Om ditt høyre øye frister deg til fall, da riv det ut og kast det fra deg! For det er bedre for deg at du mister ett av dine lemmer enn at hele ditt legeme blir kastet i helvete. [30]Og om din høyre hånd frister deg til fall, da hogg den av og kast den fra deg! For det er bedre for deg å miste ett av dine lemmer, enn at hele ditt legeme kommer i helvete. [31]Det er sagt: Den som skiller seg fra sin hustru, skal gi henne skilsmissebrev. [32]Men jeg sier dere: Hver den som skiller seg fra sin hustru av noen annen grunn enn hor, er årsak til at hun bryter ekteskapet. Og den som gifter seg med en fraskilt kvinne, bryter ekteskapet.»

V. 27–28. Når de skriftlærde underviste folket i moral, pleide de ved forbudet mot å «bryte ekteskapet» (2 Mos 20,14) å nøye seg med å framholde selve ordlyden i lovens rettsforskrift. Folket måtte da få det inntrykket at en hadde oppfylt det Gud krevde sedelig på dette punktet, bare en ikke gjorde seg skyldig i ytre ekteskapsbrudd.

I motsetning til denne overflatiske belæringen viser Jesus i v. 28 hvordan budet rett skal utlegges når en skal gjøre rede for dette: Hva har Gud gjennom denne forskriften i den stats- og rettsloven som ble gitt Israel, villet si den enkelte israelitt om ekteskapets ukrenkelige hellighet?

Det er ikke bare det urene blikket på en kvinne Jesus her stempler som ekteskapsbrudd, men allerede den urene lysten i hjertet, som driver en mann til å feste blikket på en kvinne for på den måten å tilfredsstille lysten sin. Enhver som med vilje går inn på den urene lysten, har allerede syndet mot dette budet i sitt hjerte. Denne hjertets synd skal altså stilles på linje både med det urene blikket og med alle andre utslag av lysten, helt til det ytre, grove ekteskapsbruddet.

Uten tvil har Jesus med uttrykket «for å begjære henne» hatt for øye forbudet i selve De ti bud mot å begjære nestens hustru (2 Mos 20,17). Av det ser vi på ny at det ikke har vært hans hensikt med denne talen å fullende eller fullkommengjøre den mosaiske loven, men bare å utlegge den etter det Gud egentlig mente med den.

Siden det heter «hver den som ser», er det lite rimelig at det bare skulle være tenkt på gifte menn – som om meningen var at en gift mann som ser med lystent blikk på en kvinne, enten hun er gift eller ugift, dermed viser at han i sitt hjerte allerede har gjort seg skyldig i utroskap mot sin egen hustru. Her skal en sikkert tenke både på gifte og ugifte menn; men da må kvinnen åpenbart tenkes som gift, siden det jo er ekteskapsbrudd det her er tale om.

Når Jesus ellers i dette verset retter talen sin bare til mennene, henger det muligens sammen med at det «nettopp på den tiden rådet en viss slapphet i deres sedelige syn. Men selvsagt gjelder hans ord også kvinnene» (Schat Petersen). Og like selvsagt gjelder ordene hans her alle former for utukt, altså også utukt utenfor ekteskapet.

V. 29–30. På lignende måte som i v. 23 f. knyttes det i disse versene til utlegningen av lovens bud et krav som er rettet til den enkelte disippel. Kravet er at han må stå imot den onde lysten med den ytterste selvfornektelse, uansett hva det skal koste av savn og smerte – for å unngå den synden det i denne sammenhengen er tale om, og for ikke å bli hjemfalt til den evige fortapelsens straff. Han må ubetinget gi avkall på å bruke selv det mest verdifulle og uunnværlige når det gir anledning til at lysten vekkes.

Men også her, som i v. 23 f. og mange andre steder, framstiller Jesus sitt moralske krav ikke abstrakt og generelt i en allmenn setning, men på en mer konkret og anskuelig måte. Han bruker eksempeltale, som innskjerper en alminnelig åndelig og moralsk grunnsetning i form av en forskrift som gjelder for et enkelt, bestemt avgrenset område av livet. Forskjellen er bare at vi her, som også ellers ofte, har en dobbel eksempeltale, mens vi i v. 23 f. bare hadde én.

Når Jesus her nevner øye og hånd, har han uten tvil nærmest ment disse lemmene helt enkelt som sanseorganer som den onde lysten kan vekkes gjennom, men samtidig som eksempler på verdifulle og uunnværlige goder som en disippel kan bli nødt til å ofre for salighetens skyld. At han nettopp nevner det høyre øyet og den høyre hånden, har vel sin grunn i at lemmene på høyre side – den sterkeste siden av kroppen – etter alminnelig oppfatning gjaldt som de mest verdifulle og uunnværlige.

På den andre siden viser denne framhevingen av det høyre øyet og den høyre hånden at forskriften om å rive ut øyet og hogge av hånden ikke kan være ment

bokstavelig. Å ofre disse lemmene ville jo ikke hjelpe noe så lenge en ennå hadde venstre øye og venstre hånd i behold. Dessuten ville synden ikke være utryddet om en kastet disse lemmene fra seg. For som Jesus selv har sagt, har den sitt sete ikke i øyet eller i hånden, men i hjertet (jf. v. 28; 15,19).

Derfor har den kjente württembergske bibelfortolkeren Bengel (1752) helt rett når han bemerker at det som skal rives ut, ikke er øyet (det fysiske), men det fristende øyet. Vi skal altså rive ut øyet i den betydning at vi ikke lenger på noen måte bruker det slik at det blir anledning til synd (jf. Job 31,1).

For øvrig skulle det vel si seg selv at Jesu ord her har sin fulle gyldighet på alle områder av det åndelige og moralske livet, selv om de er sagt med tanke på lydigheten mot det sjette bud alene. En kristen må altså i disse ordene av Jesus se et krav fra sin Herre og Mester om generelt å gi avkall på alt som frister ham til synd, selv om det ikke i seg selv er syndig og heller ikke behøver å føre noen fristelse med seg for andre.

V. 31–32. Når de skriftlærde underviste folket om det sjette bud, knyttet de uten tvil til den bestemmelsen om formen for skilsmisse som er anført her, og som de helt riktig utledet av 5 Mos 24,1. Jesus tenker seg da at en kunne bruke denne bestemmelsen som innvending eller motgrunn mot at han så strengt hevder at ekteskapet er ukrenkelig – i grunnteksten står det egentlig: «Men det er sagt» (nemlig til de gamle).

Av denne bestemmelsen i Israels stats- og rettslov trakk de skriftlærde nemlig den konsekvensen at både selve skilsmissen og det nye ekteskapet som den gjorde mulig, var helt tillatt etter Guds vilje og altså moralsk uangripelig, så sant mannen hadde funnet noe ved hustruen «som byr ham imot», det vil si «noe motbydelig».

I v. 32 svarer Jesus så på den innvendingen han tenker seg at de skriftlærdes tankegang kunne reise mot det han i de foregående versene hadde sagt om at ekteskapet er ukrenkelig. Etter hans dom kan de skriftlærdes oppfatning på dette punktet ikke føre til noe annet enn overtredelse av det sjette bud etter dets dypere mening.

Etter Guds vilje er nemlig ekteskapet en livsvarig forbindelse. Derfor består ekteskapet fortsatt i hans øyne selv om det har funnet sted en skilsmisse som er fullbyrdet etter de gjeldende rettsformene. Et nytt ekteskap blir altså bedømt av ham som ekteskapsbrudd så lenge begge de fraskilte ektefellene ennå er i live.

Derfor er den mannen som skiller seg fra sin hustru, «årsak til at hun bryter ekteskapet» (eller trolig riktigere: at det blir begått ekteskapsbrudd med henne). Det vil med andre ord si at han forfører henne til ekteskapsbrudd, ettersom skilsmissen ga adgang til å inngå nytt ekteskap. Og på samme måte gjelder det at den som gifter seg med en fraskilt kvinne, bryter ekteskapet.

Likevel begrenser Jesus sitt forbud mot skilsmisse. Han nevner et tilfelle der den dommen han har uttalt om mannen som skiller seg fra sin hustru, ikke gjelder, nemlig at hustruen har drevet hor. I et slikt tilfelle er nemlig ekteskapet etter sakens natur brutt allerede før skilsmissen, og en kan altså ikke si at mannen forfører henne til ekteskapsbrudd ved å skille seg fra henne. Snarere må en i et slikt tilfelle erkjenne at mannen er løst fra ekteskapsforbindelsen,

og at han dermed også har rett til å skille seg fra sin hustru og til å inngå nytt ekteskap.

Men det betyr selvsagt ikke at han også skulle ha plikt til å skille seg fra henne. Angrer den skyldige hustruen sin synd og ber mannen om tilgivelse, er det uten tvil – etter det Jesus ellers lærer om plikten til å tilgi – mannens plikt å tilgi og fortsette samlivet med henne, dersom ikke andre berettigede hensyn står i veien for det. At Jesus her retter forbudet mot skilsmisse bare til mennene, har sin naturlige forklaring i at det etter jødisk skilsmisselov ikke var tillatt for kvinnen, men bare for mannen, å skille seg.

Ellers sier det seg selv at Jesus også på dette punktet bare har villet vise hvordan den rettferdigheten (lovoppfyllelsen) er som disiplene hans skal øve for å virkeliggjøre Guds vilje og krav i sitt sedelige liv. Det har ligget fjernt fra hans tanke å ville avskaffe de rettslige bestemmelsene om skilsmisse og påfølgende nytt ekteskap i den statsloven som ble gitt ved Moses, eller å stille opp en ny ytre rettslov som skulle avløse Moseloven.

Et statssamfunn kan riktignok kalle seg kristent og likevel omfatte et stort antall mennesker som ikke er personlige kristne. At det der kan bli nødvendig å innrette lovgivningen ut fra den grunnsetningen at «et mindre onde er å foretrekke framfor et større», er en sak for seg. Til den har Jesus ikke tatt standpunkt, siden det overhodet ikke var hans kall å opptre som sosial reformator.

Det han hevder i disse versene, er at ekteskapet etter Guds vilje er uoppløselig, slik at det fortsatt består i hans øyne til tross for en skilsmisse som er gjennomført i rettslige former, så lenge begge ektefellene ennå er i live. Og han hevder at denne sedelige grunnsetningen ikke på noen måte blir opphevet ved at statsloven som ble gitt Israel, inneholder forskrifter om framgangsmåten ved skilsmisse og dermed også gir adgang til under visse omstendigheter å få ekteskapet rettslig oppløst og å inngå nytt ekteskap.

Om ed (5,33–37)

d) Disippelrettferdigheten i motsetning til de skriftlærdes lovutlegning (5,33–48)

> «[33]Likeså har dere hørt det er sagt til de gamle: Du skal ikke sverge falsk ed, men holde for Herren dine eder. [34]Men jeg sier dere: Dere skal i det hele ikke sverge, verken ved himmelen, for den er Guds trone, [35]eller ved jorden, for den er hans fotskammel, eller ved Jerusalem – for det er den store konges by. [36]Heller ikke skal du sverge ved hodet ditt, for du kan ikke gjøre et eneste hår hvitt eller sort. [37]La deres tale være ja, ja – nei, nei! Det som er mer enn dette, er av det onde.»

V. 33. Som dette verset viser, pleide de skriftlærde, når de talte om eden, bare å framholde Moselovens forbud mot mened (jf. 3 Mos 19,12). Til dette føyde de budet om å holde sine eder for Herren – et bud som finnes etter tanken, om enn ikke etter ordlyden, i 4 Mos 30,3 og 5 Mos 23,21–23.

På disse to stedene er det egentlig bare tale om løfter til Herren. Men budet om å holde disse løftene ble overført på eden, dels fordi mange løfter ifølge

4 Mos 30,3 rett og slett var edelige (avlagt med ed), og dels vel også fordi alle løfter til Gud ble regnet som likeverdige med ed, siden de var av åndelig art.

Det Jesus her har å utsette på de skriftlærdes undervisning, er åpenbart at de bare gjentok forbudet mot mened. Loven forbød bare å sverge falskt og forutsatte altså at eden var nødvendig i samfunnslivet. Derfor erklærte de eden for tillatt også i privatlivet, og slik åpnet de for et lettferdig misbruk av eden.

V. 34–36. I motsetning til dette krever Jesus at disiplene ikke bare skal holde seg fra mened, men at de «i det hele ikke» skal sverge. Likevel går han ikke dermed mot det den gammeltestamentlige loven forutsetter: at eden er nødvendig og altså også tillatt i statslivet. Han går bare mot den vanlige bruken av eden i privatlivet. Det går helt klart fram allerede av edsformlene han nevner i disse versene. De har sikkert aldri vært brukt for retten, men forekom desto oftere i den daglige omgangen mann og mann imellom.

Å forkaste all ed, og særlig eden for retten, ville dessuten stå i full strid med Jesu holdning til Det gamle testamente. Overalt – også i selve Bergprekenen – stadfester han det. Og Det gamle testamente forutsetter ikke bare, i budet som er anført i v. 33, at en avlegger ed for retten. Andre steder påbyr det til og med uttrykkelig ed ved Gud (2 Mos 22,11; 5 Mos 6,13; 10,20) og framstiller en slik ed som et kjennetegn på dem som tilber Gud i sannhet (Jes 19,18; 65,16; Jer 4,2 og flere steder).

Og ikke nok med det! Det fortelles flere ganger i Det gamle testamente at Gud selv har sverget, nemlig ved seg selv (jf. 1 Mos 22,16; 26,3; 4 Mos 14,23; Jes 45,23), og flere steder i Det nye testamente framheves dette med særlig vekt (Luk 1,73; Apg 2,30; Hebr 3,11.18; 4,3; 6,13–18; 7,20 f.). Endelig skal det nevnes at Jesus selv ifølge Matt 26,63 f. har avlagt ed ved den levende Gud for øvrigheten. Også i Paulus' brev støter vi flere ganger på høytidelige forsikringer som kommer eden svært nær (Rom 1,9; 2 Kor 1,23; 11,31; Gal 1,20; Fil 1,8 og flere steder).

Jesus anfører i disse versene noen edsformler som eksempler på den bruken av ed i dagliglivet som han forbyr, og blant dem finnes ingen der Guds navn er brukt. Også de skriftlærde forbød å sverge ved Guds navn utenfor retten, og folket de hadde oppdratt, hadde generelt en avgjort sky for overhodet å nevne Gud ved navn (jf. utlegningen av 3,2).

Derimot tillot de samme skriftlærde eder der Guds navn ikke var brukt. Samtidig rangerte de de mange edsformlene som var i bruk, etter hvor bindende de var, og om noen av dem nektet de til og med rett ut at de var bindende (jf. 23,16 ff.). Av måten Jesus begrunner forbudet sitt på, kan en skjønne at de skriftlærde har regnet disse formlene som ikke bindende. Jesus framholder nemlig at også disse edene i dypeste grunn er eder ved Gud, og at en derfor skal ha den samme skyen for å bruke dem som for å sverge ved Guds navn.

Når en sverger ved himmelen (for eksempel: «så sant det er en himmel over meg») eller ved jorden (for eksempel: «la jorden sluke meg»), bygger slike edsformler åpenbart bare på at himmelen er Guds trone og jorden hans fotskammel (Jes 66,1). Det vil si at Gud, som er allestedsnærværende og allmektig, fyller både himmel og jord, slik at de bare består ved ham. Og nettopp derfor er eder ved himmel eller jord egentlig eder ved Gud selv.

Likeså påkaller den som sverger ved Jerusalem for å stadfeste at det han sier, er sant, i virkeligheten Gud selv, for Jerusalem er «den store konges by» (jf. Sal 48,3).

Eden ved ens eget hode (v. 36) skal heller ikke bedømmes annerledes (for eksempel: «jeg setter hodet mitt i pant på» eller: «la håret på hodet mitt bli hvitt hvis jeg ikke …»). Intet menneske har nemlig makt til å forandre fargen på et eneste hår på hodet sitt, og altså heller ikke til å føre straffen for mened ned over sitt eget hode. Eden ved ens hode får derfor bare betydning ved at den som sverger, påkaller Gud om å hevne det på hodet hans dersom eden er falsk.

V. 37. En Jesu disippel skal slett ikke bruke slike eder for å stadfeste at det han sier, er sant. Han skal tvert imot følge den regelen for talen sin som Jesus her stiller opp – en regel som vil utrydde all tilbøyelighet til å bruke ed når den blir fulgt: Deres tale skal være «ja, ja – nei, nei».

Gjentakelsen av ja og nei tjener åpenbart bare til å framheve at det rene ja eller nei er helt tilstrekkelig (i grunnen = ja eller nei og ikke noe mer). En Jesu disippel skal være så gjennomtrengt av ærefrykt for Gud (og dermed av sannferdighetens ånd) at han ikke sverger, men nøyer seg med i alvor å si jevnt og enkelt hva som er tilfellet eller ikke.

Gjør en seg dette til regel, slik at en alltid taler sant, vil en ikke lenger kjenne seg fristet til å forsikre med ed at det en sier, er sant, og heller ikke lett gi andre grunn til å kreve ed. Den som føler trang til å gjøre ordet sitt troverdig med ed, eller som blir bedt om det av andre, må tidligere ha vist seg mer eller mindre upålitelig og dermed vakt mistillit til ordet sitt. Men slik må det ikke være med en Jesu disippel, som alltid må ha Gud nærværende for sin bevissthet.

For å stadfeste dette kravet ytterligere føyer Jesus til at det som «er mer enn dette», det vil si mer enn det jevne ja og nei, altså all sverging, «er av det onde». Det vil si at det stammer fra eller er en følge av synden som rår i verden – her særlig den usannferdigheten og upåliteligheten som er så utbredt blant menneskene, og den mistroen som følger av den. Dette gjelder selvsagt all ed, også Guds egen ed.

Men like selvsagt er ikke dermed all ed stemplet som syndig. Det er bare sagt at hvis sannferdighetens ånd rådet overalt i verden, ville all ed være utelukket som helt unødvendig.

Om å gjengjelde (5,38–42)

> «[38]Dere har hørt det er sagt: Øye for øye, og tann for tann! [39]Men jeg sier dere: Sett dere ikke imot den som gjør det onde mot dere. Om noen slår deg på høyre kinn, så vend også det andre til. [40]Vil noen føre sak mot deg for å ta din kappe, så la ham også få ytterplagget! [41]Og om noen tvinger deg til å følge ham én mil, da gå to med ham! [42]Gi til den som ber deg, og vend deg ikke bort fra den som vil låne av deg.»

V. 38–39 a. Hittil har Jesus brukt bud i Moseloven for å vise hvordan disiplene hans rett skal oppfylle Guds vilje i privatlivet, slik den er uttalt i loven. Disse budene var nærmest formet etter lovens karakter av rettslov og straffelov, men hadde samtidig et umiskjennelig moralsk innhold.

Her nevner han derimot en lovforskrift som bare var gitt som rettesnor for øvrigheten. Den gikk ut på at straffen for skade på nestens person og liv – også skade en hadde tatt sikte på ved falskt vitnesbyrd – nøyaktig skulle svare til den skaden som var gjort eller tilsiktet (2 Mos 21,24; 3 Mos 24,19 f.; 5 Mos 19,18–21).

Det er mulig at de skriftlærde, slik flere fortolkere har ment, har anvendt denne strafferettslige bestemmelsen på privatlivet, slik at den fornærmede skånselløst skulle søke sin rett hos øvrigheten etter denne normen. Men det lar seg ikke bevise, heller ikke ut fra Jesu ord her.

Like mulig er det at Jesus fant de skriftlærdes undervisning utilfredsstillende på dette punktet fordi de nøyde seg med å gjenta denne forskriften. Når slike lovsteder ble lest opp, brukte de ikke anledningen til å legge folket på hjertet hvordan den enkelte i sitt private liv skal være sinnet og handle mot nesten etter Guds vilje – nemlig slik at det, gjennomført konsekvent, ville gjøre all rettspleie overflødig (jf. Zahn).

I alle fall krever Jesus at disiplene i det private forholdet til nesten skal øve en selvforglemmende, offervillig og tålmodig kjærlighet. Den lar seg ikke overvinne av noen krenkelse eller skade, men gir av indre trang avkall på å gjengjelde ondt med ondt, så langt det overhodet lar seg gjøre. Eller, som det heter her: De skal ikke «sette seg (til motverge) imot den som gjør det onde mot» dem – det kunne de ikke gjøre uten selv å bruke makt. Denne alminnelige grunnsetningen blir så gjort anskuelig ved de tre konkrete eksemplene som følger.

V. 39 b–41. Med det første eksemplet (v. 39 b) krever Jesus av disiplene en saktmodig kjærlighet som heller er villig til å lide mer urett enn å ta hevn eller kreve oppreisning. Det betyr da lite om slaget på kinnet skal oppfattes som en æreskrenkelse eller som kroppslig smerte. At det høyre kinnet er nevnt først, kommer trolig av at en vanligvis uvilkårlig nevner det høyre lemmet før det venstre (jf. v. 29).

I det andre eksemplet (v. 40) tenkes det at motstanderen vil anlegge sak mot disippelen for å tilegne seg en del av eiendommen hans – hans «kjortel»[8], det vil si underkledningen av lin, som nærmest svarer til vår «skjorte».

I et slikt tilfelle skal disippelen vise at han er villig til å unngå all rettstrette. Han skal ikke bare gi motstanderen det han krever, men frivillig la ham få det som er langt mer verdifullt og uunnværlig: «kappen», det vil si ytterkledningen. De fattige brukte den også som teppe om natten, og derfor måtte den ikke beholdes som pant natten over (2 Mos 22,26 f.; 5 Mos 24,13).

Men (v. 41) også der det ikke er fare for rettssak, skal en Jesu disippel være villig til å gi etter for nestens krav, om det er aldri så uberettiget. Vil noen for eksempel tvinge ham til en så besværlig tjeneste som å gå en mil med ham, enten som veiviser eller som bærer, skal han til og med gå den dobbelte strekningen med ham. Slik viser han at han av hjertet er villig til å gjøre langt mer enn den andre mener å kunne tvinge fram.

En Jesu disippel skal altså i forholdet til nesten slett ikke la seg styre av hensynet til seg selv og sin rett, men bare av den selvfornektende og offervillige kjærligheten. Slik vil han for sin del bidra til å gjøre rettsvesenet overflødig.

[8] NB har «kappe» for det Odland kaller «kjortel», og «ytterplagget» for det han kaller «kappen».

Rettsvesenet er jo begrunnet i at uretten finnes i verden, og «er» altså, likesom eden, «av det onde» (jf. v. 37).

Men etter Jesu tanke forblir rettsordenen utvilsomt en nødvendighet så lenge ikke alle mennesker har tilegnet seg disiplenes sinnelag. Det går fram av den stillingen Jesus i v. 17–20 hadde tillagt seg selv overfor hele den gammeltestamentlige lovgivningen, og av at han fra v. 21 og helt til disse versene har holdt seg fra all kritikk av den rettslige framgangsmåten loven foreskriver.

Av dette ser vi samtidig at det etter Jesu mening ikke bare er øvrigheten, men også borgerne som har plikt til å medvirke til at rettsordenen blir hevdet, hver etter sin stilling i samfunnet. Dette blir ytterligere stadfestet av andre utsagn av ham (jf. 22,21) og av hans egen opptreden (jf. Joh 18,22).

Også apostelen Paulus krever at de troende skal lide urett og gi avkall på rettens hjelp (1 Kor 6,1 ff.), og at de aldri må hevne seg selv (Rom 12,19). Likevel anerkjenner han fullt ut rettsordenen og plikten til å opprettholde den (jf. Rom 13,1–7), ja, i visse tilfeller krever han til og med sin rett hos øvrigheten for sin egen del (jf. Apg 16,37; 22,25; 24,10–21; 25,8–12); jf. også 1 Pet 2,13–24.

Det kan altså bli en plikt for den troende å gjøre sin rett gjeldende. Men Jesus har ikke sagt når dette er en plikt, og når budet om å gi avkall på sin rett derimot skal etterleves i det ytre.

Så mye er likevel klart: Hans krav til disiplene om å lide urett og øve offervillig, selvfornektende kjærlighet er helt ubetinget. Av det følger at disiplene hans aldri må ty til rettens hjelp for sin egen skyld, men alltid bare for nestens skyld eller av hensyn til samfunnet og det felles beste.

Skal kjærlighetens sinnelag bestemme hele disippelens forhold til nesten, må det også være dette sinnelaget som lærer ham når og i hvilken grad han skal gi avkall på sin rett, og når ikke. Men framfor alt må den troende være på vakt mot den medfødte egoismen og vokte seg vel for å forveksle sine egoistiske interesser med det som kjærligheten til nesten og omsorgen for samfunnets vel krever.

V. 42. I dette verset stiller Jesus disiplene et krav som skal gjøre det helt klart for dem hvor selvfornektende og offervillig den kjærligheten er som skal bære hele forholdet deres til nesten – så enhver tanke på å gjøre rettssynspunktet gjeldende er utelukket.

Kjærligheten deres til nesten skal være slik at de med glede hjelper enhver som vender seg til dem og ber om en almisse eller et lån. De skal ikke spørre om de er rettslig forpliktet til å gi eller låne, og ikke tenke på å få noe igjen (jf. Luk 6,30 ff.). Kjærligheten hjelper der det blir bedt om hjelp.

Men selvsagt gjelder det også her at kjærligheten selv i noen tilfeller kan forby å oppfylle kravet bokstavelig. Likeså sier det seg selv at en bare har rett til å gi og låne av det en selv eier, ikke av det som tilhører andre.

Om å elske sine fiender (5,43–48)

> «[43]Dere har hørt det er sagt: Du skal elske din neste og hate din fiende! [44]Men jeg sier dere: Elsk deres fiender, velsign dem som forbanner dere, gjør vel imot dem som hater dere, og be for dem som forfølger dere, [45]for at dere kan være barn av deres Far i himmelen. For han lar sin sol gå opp over onde og gode,

og lar det regne over rettferdige og urettferdige. [46]Om dere nå elsker dem som
elsker dere, hva lønn har dere da? Gjør ikke også tollerne det samme? [47]Og
om dere hilser bare på deres brødre, hva stort gjør dere da? Gjør ikke også
tollerne det samme? [48]Vær da fullkomne, likesom deres himmelske Far er
fullkommen.»

V. 43. I v. 38–42 hadde Jesus i virkeligheten allerede holdt fram budet om nestekjærlighet i motsetning til de skriftlærdes behandling av rettsregelen om gjengjeldelse. Helt naturlig går han nå videre til å kritisere deres utlegning av selve dette hovedbudet i den gammeltestamentlige loven. Han gjør gjeldende at budet om å elske nesten krever en kjærlighet som omfatter alle, også ens fiender, og dermed når hans egen lovundervisning sitt høydepunkt.

Den første halvdelen av det som her gjengis som de skriftlærdes undervisning – «du skal elske din neste» – er åpenbart hentet fra det kjente stedet 3 Mos 19,18 b. Men det er påfallende at stedet her er sitert i en lemlestet form. De viktige ordene «som deg selv», som jo inneholder grunntanken i budet, er utelatt. I stedet står et tillegg – «og hate din fiende» – som ikke finnes noe sted i Det gamle testamente, og som derfor sikkert må være en slutning de skriftlærde har trukket av budet om nestekjærlighet.

Sammenhengen som dette budet hører til (3 Mos 19,11–18), viser klart at budet ikke vil lære israelitten hvem han skal elske, men at han skal elske sin neste, og hvor høyt han skal elske ham. Det ligger ingen særlig vekt på «din neste». Det er bare et annet uttrykk for det som ellers i denne sammenhengen kalles «din bror» eller «ditt folks barn», og betyr altså den som hører til samme folk: landsmannen, medisraelitten.

At budet direkte bare taler om forholdet til landsmennene, har en naturlig forklaring: Det er et ledd i en lovgivning som skulle være rettesnor for israelittens liv, og den måtte derfor først og fremst ta sikte på forholdet hans til det folket han levde blant. Men hvor langt det var fra Guds mening å innskrenke israelittens kjærlighet til bare medisraelitter, ser en helt klart av andre forskrifter i samme kapittel (3 Mos 19,10.33.34; jf. også steder som 2 Mos 23,9; 3 Mos 23,22; 5 Mos 10,18).

I stedet for å legge folket budets virkelige mening på hjertet har de skriftlærde åpenbart lagt hovedvekten på uttrykket «din neste», som ikke har noe ettertrykk i selve budet. Slik har de skaffet seg adgang til å sette grenser for den kjærligheten Gud krever, ja, til og med til å påby hat til fienden eller i alle fall erklære slikt hat for tillatt.

Det er av stor interesse her at Luk 10,29 rett ut forteller at en skriftlærd en gang spurte Jesus: «Hvem er min neste?» Dette spørsmålet bygde nemlig tydeligvis på at plikten til å elske medmenneskene ikke kunne være ubegrenset. Budet om nestekjærlighet måtte derfor forstås slik at det ga frihet – eller kanskje til og med plikt – til ikke å elske, ja, til å hate sin fiende.

En slik utlegning av 3 Mos 19,18 b stemmer også aller best med en tilbøyelighet som ellers også trer fram hos de fariseiske skriftlærde: Mens de engstelig klamret seg til lovens bokstav, søkte de å utvide det området der egoismen etter deres mening var tillatt, og derfor å tinge og prute med Gud om hans krav.

Men det kan være tvilsomt hva de skriftlærde her har ment med «din fiende». Mange fortolkere antar at de skriftlærde med «fienden» må ha ment den som ikke er israelitt, altså nasjonalfienden, siden det i 3 Mos 19,18 åpenbart er medisraelitten som menes med «nesten». Denne antakelsen har en søkt å begrunne nærmere, dels ved å peke på at det fariseiske partiet strengt holdt seg unna all berøring med hedenskapet, og dels ved å vise til steder som 2 Mos 23,32[9] 5 Mos 7,2; 25,17–19.

Disse stedene gjaldt riktignok bare folket som helhet: I samsvar med de historiske forholdene skulle de bevare det fra å bli smittet av hedenskapet. Men ut fra hele de skriftlærdes tenkemåte kunne det likevel ligge nær nok for dem å påberope seg disse stedene til støtte for sin fortolkning av budet om nestekjærlighet.

Det lar seg likevel neppe nekte at allerede selve uttrykket «din fiende» uvilkårlig fører tanken i en annen retning. Var det tenkt på hedningene og samaritanene som Israels nasjonale fiender, skulle en heller ha ventet et uttrykk som «ditt folks fiende». Dertil kommer at heller ikke motsetningen Jesus stiller opp i v. 44 f., synes å svare naturlig til denne forståelsen av «din fiende».

Andre fortolkere har da ment at de skriftlærde har tenkt på den personlige, private fienden. Men i så fall måtte en nødvendigvis anta at «din neste» betydde den personlige vennen, og det synes helt umulig, siden ingen kunne misforstå dette uttrykket – betydningen lå jo klart i dagen.

Denne fortolkningen av «din fiende» ville dessuten stå i altfor skrikende motsetning til det direkte forbudet i 3 Mos 19,18 a mot å hevne seg og bære vrede mot sitt folks barn. Den ville også stride mot en hel rekke andre gammeltestamentlige steder som klart nok holder fram idealet om kjærlighet til fienden (jf. 2 Mos 23,4 f.; Job 31,29; Sal 7,5; 35,13 f.; Ordsp 24,17.29; 25,21 f.; jf. også steder som 1 Sam 24,5–7; 2 Sam kap. 1; 2 Kong 6,22).

Da står bare den antakelsen igjen at «din fiende» er den religiøse fienden. Mot denne oppfatningen synes det ikke å kunne reises noen holdbar innvending. Tvert imot stemmer den godt både med motsetningen i v. 44 f. og med det som er nevnt ovenfor: at de skriftlærde åpenbart har drøftet hvem en israelitt skulle regne som sin neste.

Som allerede nevnt kan det riktignok ikke være tvil om at «nesten» i 3 Mos 19,18 er den som hører til Israels folk. Men fra fariseisk synspunkt var slett ikke alle i folket sanne israelitter. Ingenting kunne derfor ligge nærmere for de fariseiske skriftlærde enn å spørre hvem en skulle anerkjenne som sin virkelige neste, eller hvem som med rette kunne kreve den nestekjærligheten loven krever.

I det enkelte kunne svaret nok falle noe ulikt ut. Men uten all tvil var de i det store og hele enige om at alle åpenbare syndere og ugudelige i Israel skulle utelukkes fra den kretsen en skulle omfatte med sin kjærlighet. Og til fiendene en skulle hate, måtte en også regne alle som var motstandere av eller uvillig stemt mot den jødiske religion, hedninger og samaritaner – altså i en viss forstand også nasjonalfienden, men ut fra et religiøst synspunkt.

[9] Trykket har «2 Mos 23,12»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

V. 44–45. I motsetning til de skriftlærdes innsnevring av plikten mot nesten krever Jesus av disiplene et sinnelag som ikke bare utelukker alt hat, men som rett og slett omfatter til og med fiender og forfølgere med velvilje og omsorg.

Ifølge de beste tekstkritiske vitnene skal en i v. 44 bare lese: «Elsk deres fiender og be for dem som forfølger dere.» De to midterste setningene, «velsign … hater dere», er uten all tvil skutt inn her fra Luk 6,27. I vårt vers nevner Jesus altså foruten selve kjærlighetens sinnelag bare dette sinnelagets høyeste og reneste utslag: forbønnen.

Og at «fiende» her er den religiøse fienden og ikke nasjonalfienden eller den personlige, private fienden, synes å ligge umiddelbart nær når det i andre ledd tales om «dem som forfølger dere». Det minner uvilkårlig om v. 11, der det var tale om at disiplene ble forfulgt for Jesu skyld.

For øvrig gir Jesus heller ikke her noe nytt eller mer fullkomment bud som skal tre i stedet for Moselovens krav. Han holder bare fram, ut fra loven selv, det som er og alltid har vært Guds sedelige krav, men som de skriftlærde med sin ytre og overflatiske lovforståelse ikke hadde hatt øye for.

Når han så (v. 45) føyer til: «for at dere kan bli deres Fars barn»[10], forutsetter han at dette er målet disiplene hans som disipler nødvendigvis streber mot, og at de bare kan nå det med det sinnelaget som her kreves.

I v. 16 var det sagt at disiplene allerede var Guds barn i og med sitt forhold til Jesus. Når det her tales om å «bli» Guds barn, må meningen derfor være én av to. Enten skal de mer og mer bli det de prinsipielt allerede er. Eller de er allerede av nåde blitt Guds barn i den betydning at hans farskjærlighet hviler over dem, og skal nå også bli Guds barn i den betydning at de ligner Gud eller slekter på ham i sinnelag og livsførsel (jf. v. 9).

Ordet i grunnteksten som er gjengitt med «bli», brukes likevel flere ganger i betydningen å vise seg som eller opptre som noe. Denne betydningen synes naturligst her, slik at en altså skulle oversette: «for at dere kan vise dere som Guds barn». Denne oppfatningen stemmer også best med tanken i v. 16.

Forutsetningen er da at et barn av naturen gjerne vil ligne sin far og derfor tar ham til forbilde. Bare ved å gjøre det Jesus krever, vil disiplene hans kunne ligne Gud. For Gud (v. 45 b) viser sin godhet mot alle, både gode og onde, i naturens rike, der han er den allrådende herre, og øver altså også kjærlighet til fiender.

V. 46–47. I disse versene begrunner Jesus tanken i v. 45: at disiplene hans først viser seg som sanne Guds barn når de tilegner seg og øver fiendekjærlighetens sinnelag. Han viser at de med en kjærlighet som er innsnevret etter den fariseisk-skriftlærde lovforståelsen, ikke ville nå moralsk høyere enn det lave nivået tollere og hedninger står på.

Bare hvis de etter Guds forbilde elsker også dem som hater og forfølger dem for Jesu skyld, eier de nemlig den lønnen som er gjemt i himmelen for Guds barn (jf. utlegningen av 5,12). For når de bare elsker dem som elsker dem igjen, gjør de ikke annet enn det til og med tollerne gjør – de som var så dypt foraktet i moralsk henseende.

[10] NB har «for at dere kan være barn av deres Far».

Tollerne hadde et svært dårlig rykte overalt i Romerriket, fordi stillingen deres så sterkt fristet til hardhet og uredelighet. Tollen var nemlig som regel forpaktet bort til romerske riddere. De skulle betale en viss sum til statskassen, men beholdt selv overskuddet. Ved de forskjellige tollstasjonene satte de inn underordnede funksjonærer som skulle drive inn tollen for dem og betale dem en bestemt avgift.

Disse funksjonærene, som vanligvis ble tatt fra den innfødte befolkningen, er det Det nye testamente kaller «tollere». I Galilea ble tollen riktignok betalt til de jødiske landsherrene, men etter all sannsynlighet krevde de den inn på samme måte som ellers i Romerriket. I alle fall var tollerne like upopulære der som i Judea.

Mest forhatt og foraktet i jødenes land var de tollerne som var jøder, fordi de hadde gått i tjeneste hos fremmedherredømmet og ved forbindelsen med sine hedenske overordnede pådro seg levittisk urenhet. En jøde som lot seg ansette som toller, ble til og med ekskommunisert (utstøtt av synagogen). I Det nye testamente finner vi dem flere ganger, etter jødisk tankegang, stilt sammen med åpenbare, grove syndere og med hedninger, og i Talmud med mordere og røvere.

I v. 47 menes det med «hilse på» den alminnelige orientalske hilsenen «fred være med deg» (det vil si «måtte det gå deg vel»). Den var egentlig mer enn en ren høflighetsformel, nemlig et ønske om velsignelse, og er her oppfattet som et tegn på kjærlighetens velvilje.

Med «deres brødre» skal en sikkert forstå de jødiske landsmennene (jf. v. 22 f.), siden det i siste setning av dette verset særlig tales om hedningene[11]. Ut fra sammenhengen med v. 45 gjelder det nærmere bestemt med en begrensning som svarer til de skriftlærdes innsnevring av plikten mot nesten – altså de landsmennene som disiplene mente å kunne anerkjenne som sanne israelitter.

Hvis Jesu disipler bare viser velvilje mot slike, gjør de i sannhet ikke noe «stort», det vil si noe som går ut over den mest dagligdagse moral hos verdens barn. Da når de ikke på langt nær målet for de kravene som må stilles til Guds barn. Selv hos hedningene, som står så lavt i moralsk henseende, kan en finne slik kjærlighet.

V. 48. «Derfor» viser tilbake til tanken i v. 46–47 og trekker en slutning av den: Som Guds barn kan og må dere ikke nøye dere med en kjærlighet som bygger på gjensidighet, slik den også finnes hos tollere og hedninger. Derfor gjelder det for dere å strebe etter å ligne deres himmelske Far i hans moralske fullkommenhet. Den åpenbarer seg nettopp i hans kjærlighet, som omfatter alle mennesker, både gode og onde (v. 45).

e) Disippelrettferdigheten i motsetning til fariseisk skinnhellighet (6,1–9)

I 5,21–48 har Jesus framstilt det sedelige livet han krever av disiplene, i motsetning til de skriftlærdes lovutlegning, og det har han gjort ved å gi eksempler på den rette forståelsen av loven. I det nye avsnittet, som begynner med 6,1,

[11] NB har «tollerne» også i v. 47.

viser han at disiplenes rettferdighet må overgå fariseernes langt i måten den utøves på, og særlig i motivene bak den. Som eksempler tar han for seg de tre fromhetsøvelsene fariseerne la særlig vekt på: almisse, bønn og faste.

> «[1]Ta dere i vare så dere ikke gir deres almisse for øynene på folk, for å bli sett av dem. Da har dere ingen lønn hos deres Far i himmelen.»

V. 1. Dette verset uttaler først helt generelt hovedtanken i det nye avsnittet og er altså tema eller overskrift for framstillingen som følger. Uttrykket «deres rettferdighet»[12] skal her selvsagt forstås som i 5,20, altså om det sedelige livet som skal være særegent for Jesu disipler. Det viser da tilbake til alt som er utført fra 5,16 av. Når disiplene utøver denne rettferdigheten, må de vokte seg for alt oppsiktsvekkende vesen som tar sikte på å vinne beundring eller ære hos andre mennesker.

Jesus hadde i 5,16 krevd at disiplene skulle la menneskene se deres gode gjerninger. Da kan det selvfølgelig ikke være hans mening her å forby dem å utøve sin rettferdighet for øynene på andre.

Det han forbyr, er at de gjør det i den hensikt («for å») å bli sett og beundret av menneskene – det greske ordet som er gjengitt med «bli sett», rommer også beundring. De skulle altså selv bli æret i stedet for å tjene til Guds ære (5,16).

Utøver de sin rettferdighet i en slik hensikt, er det egenkjærligheten som driver dem. Slike urene bihensikter er uforenlige med den renhet i hjertet som blir prist salig i 5,8, og de ville frata rettferdigheten alt indre verd. Derfor ville den heller ikke gi dem den nådelønnen deres himmelske Far ellers ville gi dem (om «lønnen», jf. utlegningen av 5,12).

Om almissen (6,2–4)

> «[2]Når du gir almisse, skal du ikke gjøre det kjent med basun, slik hyklerne gjør i synagogene og på gatene, for å bli æret av mennesker. Sannelig sier jeg dere: De har alt fått sin lønn! [3]Men når du gir almisse, da la ikke din venstre hånd vite hva den høyre gjør, [4]slik at din gave kan være i det skjulte. Og din Far, som ser i det skjulte, skal lønne deg i det åpenbare.»

V. 2. Enkelte fortolkere har villet ta uttrykket «gjøre det kjent med basun» bokstavelig, fordi de har ment at fariseerne pleide å kalle de fattige sammen med basuner. Om noen slik skikk vet en likevel ingenting, og at de skulle ha brukt basuner slik i synagogene, synes helt usannsynlig.

Uten tvil er uttrykket her ment billedlig (jf. vårt uttrykk «å utbasunere noe»). Tanken er at disiplene ikke skal gi almisse på en oppsiktsvekkende måte, slik at folk legger merke til at de gjør vel mot andre – enten i synagogene, der en pleide å samle inn penger til de fattige på sabbaten, eller på gatene.

Med «hyklerne» mener Jesus fariseerne. Han nevner dem trolig ikke direkte fordi han ikke vil anklage dem alle, men bare de mange blant dem som misbrukte fromhetsøvelsene sine til å vinne ros hos mennesker. Det er i virkeligheten hykleri når en gir seg ut for å ville oppfylle Guds bud, men egentlig vil bli æret av menneskene.

[12] NB har «deres almisse».

De som gir almisse i en slik hensikt, «har alt fått sin lønn», det vil si den eneste lønnen som tilkommer dem. De har jo nettopp oppnådd det de tok sikte på med gavmildheten sin: ros og ære hos mennesker. Altså har de ikke noe krav på eller noen utsikt til noen annen lønn, nådelønnen hos Gud.

V. 3–4. En disippel av Jesus skal derimot, når han gjør vel mot andre, unngå ikke bare all oppsikt og all higen etter ære hos mennesker, men til og med all egenkjærlig beregning – så fullstendig at han knapt selv skal være seg bevisst at han gjør noe godt.

Denne tanken uttrykker Jesus her billedlig, i en form som ligner et ordtak: Ikke engang det lemmet som står nærmest den givende hånden, skal få vite det. Og slik skal disippelen gi, for at (v. 4) ingen skal legge merke til det. Men da skal også disippelens Far, han som «ser i det skjulte», gjengjelde ham den gode gjerningen. Han vet hva som skjer i det skjulte, fordi han er til stede også der.

De siste ordene i v. 4 («i det åpenbare») legger gjengjeldelsen til dommens dag eller til det fullendte Guds rike. De er sikkert føyd til senere av en avskriver, og derfor må en trolig underforstå et «her eller hisset» til «skal lønne deg».

Om bønnen (6,5–15)

> «[5]Og når dere ber, da vær ikke som hyklerne. De vil gjerne stå i synagogene og på gatehjørnene og be, for å vise seg for folk. Sannelig sier jeg dere: De har alt fått sin lønn! [6]Men du, når du ber, da gå inn i lønnkammeret ditt og lukk din dør, og be til din Far som er i lønndom. Og din Far, som ser i det skjulte, skal lønne deg i det åpenbare. [7]Når dere ber, skal dere ikke ramse opp mange ord likesom hedningene, for de tror at de blir bønnhørt når de bruker mange ord. [8]Vær ikke som dem! For deres Far vet hva dere trenger til før dere ber ham. [9]Slik skal dere da be:»

V. 5. Også ved bønnen gjelder det å unngå all higen etter anerkjennelse hos mennesker. Når Jesus her skildrer hvordan de fariseiske hyklerne opptrer, ligger det ingen særlig vekt på ordet «stå», som om det skulle framheve hovmodet deres (annerledes i Luk 18,11, der det heter: «sto for seg selv»). Det er bare et malende trekk i skildringen, for jødene pleide gjerne å be stående med ansiktet vendt mot templet, selv om de til tider også ba knelende eller liggende framover på jorden.

Som sted for bønnen nevnes her foruten synagogene, der det jo var mange mennesker samlet, også gatehjørnene, der den som ba, kunne ses fra alle gatene som møttes der. Det er da nok rimelig å anta med flere fortolkere at hyklerne på vei til templet – der Jerusalems innbyggere pleide å be – med vilje har latt seg overraske på gatehjørnene av de tre faste bønnetidene: ved morgenofferet, ved middagstid og ved aftenofferet klokken tre om ettermiddagen (jf. Apg 3,1; 10,3.9). Likevel kan en også tenke på bønn på gaten utenom disse faste bønnetimene.

V. 6. Oppfordringen Jesus her retter til disiplene, er selvfølgelig ikke ment som et ytre lovbud som skal følges bokstavelig. Den er et inntrengende bilde på hvor fjern enhver tanke på menneskelig ære skal være for dem når de ber til Gud. Det finnes jo også mennesker som ikke engang har noe kammer til rådighet.

At Jesus her ikke kan ha villet forby all felles bønn eller all bønn som andre hører, ser vi klart av andre steder i evangeliet vårt, der det fortelles at han selv ba mens andre var til stede (jf. 11,25; 14,19; jf. også 18,19 f., der han åpenbart forutsetter felles disippelbønn).

Men selv om ordene hans ikke skal forstås ytre og mekanisk, ligger det likevel i dem en svært alvorlig advarsel til alle som ber offentlig. Den advarselen har de troende all grunn til å legge seg på hjertet, særlig i vår tid med dens mange bønnemøter.

V. 7. Versene som nå følger, til og med v. 15, bryter påfallende den symmetrien som ellers er så tydelig i avsnittet 6,1–18. Bortsett fra disse versene består avsnittet av tre stykker – v. 2–4, v. 5–6 og v. 16–18 – og hvert av dem har samme begynnelse, slutning og hensikt. Dette tyder på at versene ikke opprinnelig har hørt med til Bergprekenen. Matteus samler også ellers utsagn av Jesus i større grupper, og han har trolig føyd dem inn her fordi også de handler om bønnen.

I samme retning peker det at Lukas i 11,1 ff. legger den første meddelelsen av Fadervår (jf. her v. 9–13) til et annet tidspunkt. Det synes nemlig helt usannsynlig at en av disiplene skulle ha bedt Jesus lære dem å be, hvis Bergprekenen med Fadervår var holdt før dette tidspunktet – eller at Jesus enda en gang skulle ha lært disiplene denne bønnen, hvis Bergprekenen først kom etter.

I alle fall advarer Jesus i vårt vers mot et annet misbruk av bønnen enn i v. 5–6, nemlig å plapre tankeløst fram lange, ordrike bønneformler. Uttrykket i grunnteksten som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «ramse opp mange ord», synes å svare til et arameisk ord som betegner det vi ville kalle «tomt snakk». Den virkelige betydningen er da trolig, som Zahn antar, «å ta alle slags ord i munnen, ord som i seg selv kanskje er svært betydningsfulle, uten å tenke stort eller overhodet noe ved dem».

Treffende bemerker denne fortolkeren videre: «Den som ikke engang i bønnen vil holde seg fra denne uverdige måten å tale på, og likevel ber, synes å tillegge selve framsigelsen av bønnen betydning og virkning i og for seg, selv om den er helt tankeløs. Han vil konsekvent love seg større virkning, ikke av en mer alvorlig og inderlig, men av en lengre og mer ordrik bønn. Og omvendt vil den som har denne siste meningen om bønnen og derfor holder endeløst lange bønner, lett komme i fare for å gjøre seg skyldig i tankeløs framsigelse av bønneformler. Derfor kan den tankeløse framsigelsen av bønneformler på hedensk vis, som disiplene skal holde seg fra, forklares med at hedningene mener å bli bønnhørt av gudene sine fordi bønnene deres er så ordrike.»

Riktignok fantes det ikke lite av slikt misbruk av bønnen også hos jødene. Særlig de skriftlærde har til dels nettopp anbefalt de lange bønnene (jf. Mark 12,40), og også synagogebønnene utmerker seg ved sin ordrikdom og sin opphopning av navn og lovprisende betegnelser for Gud. Når Jesus likevel her, som i 5,47 (jf. også 6,32), viser til hedningenes eksempel for å gjøre dem til skamme, har han sikkert villet antyde at den fariseiske fromheten på vesentlige punkter ikke sto stort høyere enn hedenskapet.

Ellers sier det seg selv at heller ikke vårt vers gir noen lovmessig forskrift om at Jesu disipler bare skal bruke korte bønner – som om det skulle være dem

forbudt å be lenge, selv når hjertet driver dem til det. Det Jesus advarer mot, er den tomme, åndløse bønnen og innbilningen om at det kommer an på de mange ordene overfor Gud.

V. 8–9a. Jesu disipler må selvsagt stå åndelig og moralsk høyere enn hedningene, og derfor må de ikke gjøre som dem i bønnen. De mange ordene er også unødvendige fordi deres Far er den allvitende Gud. Han vet altså også hva de trenger til, allerede før de ber, så han behøver ikke først å bli gjort kjent med behovene deres gjennom bønnen.

At Jesus likevel ikke vil forby den tillitsfulle bønnen om det en trenger, ser vi klart allerede av det som var sagt i v. 5–7. Det går dessuten like klart fram både av v. 9 ff. og av andre utsagn av ham (jf. 7,7–11).

Men det ligger i Jesu ord her at bønnen er mer nødvendig for oss enn for Gud. Den gjør oss mottakelige på rett måte for Guds gaver, og den holder generelt ved like den åndelige forbindelsen mellom Gud og oss fra vår side.

Jesus blir imidlertid ikke stående ved å advare disiplene mot å ligne hedningene i bønnelivet. Han viser dem også positivt hvordan de skal be: «Slik skal dere da be.» «Da» betyr her: fordi dere ikke skal gjøre som hedningene; «dere» har trykk i motsetning til hedningene; og «slik» betyr: som jeg nå skal si dere. Med disse ordene innledes da den bønnen som følger, og som vi pleier å kalle

Fadervår eller Herrens bønn (6,9b–13)

Allerede sammenhengen viser klart nok at denne bønnen ikke er ment som en lovmessig forskrift. Den skulle verken utelukke enhver annen form for bønn hos disiplene eller pålegge dem å bruke nettopp disse ordene og ingen andre når de ber til Gud.

Det trykksterke «slik» som innleder den, står åpenbart i motsetning til den hedenske måten å be på. Jesus har altså villet gi disiplene et mønster på en bønn som med få ord uttaler det en disippel kan ha å si til sin Gud – i motsetning til den tankeløse plapringen av bønneformler og de endeløst lange bønnene. Fadervår er med andre ord ment som et eksempel på en bønn som er kort og likevel rik på innhold, eller som et fullgodt forbilde i både form og innhold for disiplenes samfunn med Gud i bønnen.

Hvor fritt og åndelig de kristne i apostlenes tid forholdt seg til denne bønnen, kan vi se av Luk 11,2–4. Der finner vi Fadervår, etter den utvilsomt opprinnelige teksten, gjengitt i en atskillig kortere form. Ordene «vår, du som er i himmelen» og hele den tredje og sjuende bønnen er utelatt, og ordlyden i den fjerde og femte bønnen er dessuten en annen (jf. mitt skrift «Det nye testamentes tekst», s. 24).

At Fadervår i Det nye testamente foreligger i to så forskjellige former, må vi åpenbart se som et vink fra Gud selv om at det her først og fremst gjelder ånden og meningen, og ikke at bønnens egne ord blir gjentatt i det ytre.

Det er også verdt å merke seg at selv om Apostlenes gjerninger og brevene taler mye om de kristnes bønn, forteller de ingen steder at Fadervår ble brukt, og formaner heller ikke til å bruke denne bønnen. På den andre siden er dette selvfølgelig ikke noe bevis for at de kristne i apostlenes tid ikke har brukt den.

Slik Fadervår står hos Matteus, faller bønnen, bortsett fra tiltalen, i to deler. Først kommer de tre første bønnene, som alle dreier seg om Gud og hans sak

(«ditt navn», «ditt rike», «din vilje»). Så kommer de fire siste bønnene, som med det gjentatte «oss» viser seg å gjelde dem som ber, med deres legemlige og åndelige behov. Med rette er det blitt bemerket at Jesus ved å ordne bønnen slik har gitt disiplene den samme veiledningen som i Matt 6,33: «Søk da først Guds rike.»

> «9b Fader vår, du som er i himmelen! Helliget vorde ditt navn. [10]Komme ditt rike. Skje din vilje, som i himmelen, så òg på jorden. [11]Gi oss i dag vårt daglige brød. [12]Og forlat oss vår skyld, som vi òg forlater våre skyldnere. [13]Og led oss ikke inn i fristelse, men fri oss fra det onde. For ditt er riket og makten og æren i evighet. Amen.»

V. 9b. Med tiltalen «Fader vår» lærer Jesus disiplene at de ikke skal føle seg som treller overfor sin herre når de trer fram for Gud i bønnen, men som barn overfor sin far. I Det gamle testamente finner vi bare sjelden farsnavnet brukt om Gud, og da for det meste om hans forhold til Israels folk (5 Mos 32,6; Jes 63,16; 64,7; Mal 2,10 og flere steder), på samme måte som Israel noen steder kalles Guds sønn (jf. utlegningen av 2,15).

Tanken er da at Israel skylder Gud og hans utvelgelse at det finnes som folk, og nærmere bestemt som hans eiendomsfolk, og at det helt fra sin begynnelse har vært gjenstand for hans kjærlighet og hans oppdragende myndighet. I samsvar med dette hender det også at israelittene kalles Guds sønner eller barn (5 Mos 14,1; 32,5; Jes 1,2; 43,6 og flere steder).

Derimot finnes det bare noen ganske få tilløp til å bruke farsnavnet om Guds forhold til den enkelte troende (Sal 68,6; 103,13; Ordsp 3,12).

Først i de apokryfe bøkene og ellers i den senere jødedommen kan en påvise at farsnavnet oftere blir brukt om Gud i hans forhold til den enkelte (jf. Visd 14,3; Sir 23,1). Men i virkeligheten bygger også her bevisstheten om et personlig barneforhold til Gud bare på bevisstheten om å være et lem av det folket Gud hadde utvalgt. Bare som lem av Guds folk kunne den enkelte israelitt overføre på seg selv det sønnekåret som egentlig tilhørte hele folket, og føle seg som gjenstand for Guds kjærlighet og oppdragende omsorg.

Når Jesus brukte farsnavnet om Gud, var det altså ikke i og for seg noe nytt eller tidligere uhørt i Israel. Likevel betyr denne betegnelsen på Gud i hans munn noe vesentlig nytt i sak.

Når han bruker uttrykket «deres (din) Far», henvender han seg alltid til disiplene sine. Han preger altså farsnavnet om, slik at det uttrykker det nye, særlige sønne- eller barneforholdet til Gud som disiplene var kommet inn i ved ham – han som selv visste at han var Guds Sønn i en helt enestående betydning (jf. utlegningen av 5,16). Ved at disiplene i tro hadde sluttet seg til ham, var de personlig blitt gjenstand for Guds kjærlighet og kunne leve i en glad og lykkelig bevissthet om det.

Når Jesus da lærer dem å kalle Gud Far i bønnen, sier han at de kan og skal bruke den barneretten de eier som hans disipler, med full tillit: Den glade og trygge bevisstheten om å være barn skal være kilden bønnen deres springer fram fra.

Og når han føyer pronomenet «vår» til «Fader», går det fram både av at Fadervår er en disippelbønn, og av hele Jesu forkynnelse ellers, at dette «vår» ikke gjelder alle israelitter eller alle mennesker. Det gjelder bare dem som ved å være hans disipler har fått barnekår hos Gud. Dermed har de rett til å kalle Gud sin Far i den særlige betydningen Jesus har lagt i det når han har talt om Gud som disiplenes Far.

Samtidig er det sagt at disiplene, i bevisstheten om det felles barnekåret, skal be med og for alle sine meddisipler, og ikke bare for seg selv.

Kan og skal Jesu disipler altså tre fram for Gud med barnets tillit, så minner tilføyelsen «du som er i himmelen» (eller: «i himlene»; jf. utlegningen av 3,2) dessuten med ettertrykk om at denne Faderen er opphøyd over verden i majestet og står absolutt over alle jordiske fedre. Dermed minner den også om at den barnlige tilliten hos disippelen som ber, må være forent på det inderligste med den dypeste ærefrykt for Faderen i det høye, himmelens og jordens allmektige Herre.

Kanskje ligger det i denne tilføyelsen også en påminnelse om Guds overjordiske makt og rikdom, hans ubegrensede evne til å oppfylle barnas bønner – og dermed en oppfordring til disiplene om å nærme seg ham i bønnen med full tillit til denne evnen.

At det likevel i første rekke er den ærefryktige anerkjennelsen av hans høyhet og herlighet som kommer til uttrykk her, synes klart å gå fram av den bønnen som følger like etter: I den, og i de tre første bønnene generelt, er det åpenbart Guds ære som behersker alt. Det kan heller ikke miskjennes at det gjennom hele denne første halvdelen av Fadervår møter oss en høystemt tone av tilbedelse og lovprisning.

V. 9c. Den første bønnen lærer oss at Guds herliggjørelse skal være det første og høyeste en disippel av Jesus lengter etter og ber om. I Det gamle testamente står som kjent «Guds navn» svært ofte for Guds åpenbarte vesen, eller for Gud selv slik han har åpenbart seg i ord og gjerninger. Tanken er at Gud åpenbarer seg slik at menneskene får innsikt i hans vesen og vilje, og dermed setter dem i stand til å gi ham navn – eller mer nøyaktig: at han derved selv gir seg navn for og blant menneskene.

I denne betydningen er Guds navn sikkert ment også her i den første bønnen i Fadervår, men her skal vi særlig tenke på den åpenbaringen Gud har gitt av sitt vesen i og ved Jesus.

At hans «navn» må bli «helliget», vil da si at Gud selv må bli helliget som den han i sin åpenbaring har vist seg å være. Også uttrykket «å hellige» er velkjent fra Det gamle testamente. Med mennesker som subjekt betyr det dels å skille noe ut fra verdslig bruk og vie det til Gud, dels å anerkjenne og behandle det hellige (det som tilhører Gud) som hellig.

Når det da tales om å hellige Gud eller hans navn, tenkes det på at mennesket med ærefrykt anerkjenner Gud i hjerte og liv som den Hellige. Det vil si: som den som er absolutt opphøyd over hele skapningen og står i absolutt motsetning til alt syndig og urent som henger ved skapningen (jf. Jes 8,13; 4 Mos 20,12; 5 Mos 32,51; jf. også steder som 3 Mos 19,12; 22,32; Am 2,7 og flere steder, der det

omvendt heter at Herrens navn blir vanhelliget ved synd eller ulydighet mot hans vilje).

Når Jesu disipler her ber Gud om at hans navn, som er hellig i seg selv, må bli helliget, kan meningen bare være at Gud selv ved det han gjør, vil føre det dit at hans navn, det vil si han selv, blir anerkjent i sin hellighet (jf. Esek 36,23).

Av hvem det skal bli helliget, sies ikke her. Ettersom bønnen er uttrykt uten noen begrensning, kan en ikke føye til et «av oss» eller «hos oss». Den må være ment i absolutt omfattende forstand, og det en må føye til, er altså et «i hele verden».

Bønnen går med andre ord ut på at Guds navn må bli anerkjent som hellig over hele jorden. Alt som vanhelliger det, skal være fjernet, og alle som lever på jorden, skal i hjertet være gjennomtrengt av ærefrykt for Gud. Derfor skal de også med hele sitt liv herliggjøre ham som den han i sin åpenbaring har vist seg å være.

Slik kan Guds navn imidlertid først være helliget når målet for all Guds åpenbaring er nådd, det vil si i fullendelsens kommende verden. Bønnen om at navnet må bli helliget, skal altså forstås eskatologisk (om de siste ting).

Likevel har også den svært vanlige tolkningen en viss berettigelse: at det her bes om at Guds navn stadig og i stadig større grad må bli helliget allerede i den nåværende verden. For den som vil målet, må også ville veien dit. Indirekte kan en altså si at bønnen rommer den utviklingen som nødvendigvis må gå forut for fullendelsen og forberede den. Særlig vil denne siden ved saken ha stor betydning og dermed sin nødvendige plass i den praktiske forkynnelsen og undervisningen (jf. Luthers forklaring i katekismen).

Men det Jesu disipler først og fremst skal lengte brennende etter og be om, er at Guds navn så snart som mulig må være helt og fullt herliggjort i hele verden – at altså fullendelsen må komme så snart som mulig. Og at denne bønnen skal forstås eskatologisk, blir ytterligere bekreftet av innholdet i de to neste bønnene.

V. 10a. Som allerede nevnt i utlegningen av 3,2 er det med «Guds rike» – overalt der det tales om at det skal «komme», og altså også her – ikke ment et område eller et folk som Gud er konge over, men selve Guds kongeherredømme (egentlig det at Gud hersker som konge).

Samme sted ble det også vist at Jesus i sin forkynnelse nærmest tenker på det fullendte Guds rike når han bruker dette uttrykket, altså på den nye, herlige tilstanden som hører den kommende verden til. Likevel har han noen steder også talt om riket som noe som i en viss forstand allerede hører den nåværende verden til, ettersom han så Guds kongeherredømme opprettet i sin begynnelse allerede i denne verdenstiden.

Om denne foreløpige virkeliggjørelsen av Guds rike skal det her føyes til at Jesus da først og fremst har tenkt på sin egen person og virksomhet, ettersom han var seg bevisst at det var kreftene fra den kommende verden som virket i og gjennom ham. Men samtidig så han riket virkeliggjort i sin begynnelse i disippelflokken sin etter at Ånden var utøst.

Her kan han likevel, ut fra sammenhengen med både bønnen foran og bønnen etter, bare ha ment fullendelsens rike. Og allerede med dette er det gitt hva det her ikke bes om – slik en ofte har ment: at Guds rike, som allerede er til stede, stadig mer fullkomment må bli virkeliggjort i de troendes hjerte og liv og samtidig stadig mer utbre seg over jorden.

Like avgjørende taler også dette mot denne oppfatningen: Ordet «komme» kan aldri bety å vokse eller å utbre seg, men kan bare betegne at riket blir opprettet.

Den andre bønnen i Fadervår skal med andre ord forstås eskatologisk. Den går altså ut på at Gud så snart som mulig vil føre fram den nye, herlige tilstanden, når han er blitt «alt i alle» (1 Kor 15,28). Likevel gjelder det selvfølgelig for denne bønnen som for den første at den som vil målet, også må ville veien til målet.

Når Jesu disipler ber om at herlighetsriket snart må komme, ber de derfor indirekte også om at Guds rike må vokse seierrikt både innad (hos de troende) og utad (ved misjonen). Denne veksten er nemlig den nødvendige forutsetningen for at fullendelsen kan komme.

Ellers må vi her, som ved 3,2, igjen legge merke til at når ordet «komme» brukes om riket, bygger det på den forestillingen at det fullendte Guds rike har sin plass her på jorden. Det er jo disiplene som lever på jorden, som skal be om at riket må komme, og da må jorden åpenbart være tenkt som det stedet der det skal opprettes.

e) Disippelrettferdigheten i motsetning til fariseisk skinnhellighet (6,10–18)

V. 10b. Den tredje bønnen henger på det inderligste sammen med bønnen om at riket må komme, og en kan til en viss grad si at den bare forklarer den nærmere. Likevel har den åpenbart sin selvstendige betydning ved siden av den. Her er det forutsatt at Guds vilje allerede nå skjer i himmelen. Bønnen går da ut på at det samme må skje her på jorden, mens det ennå er en motsetning mellom himmel og jord når det gjelder å virkeliggjøre Guds vilje.

I himmelen, som er Guds og de hellige englenes sfære, finnes det ingen motstand mot Guds vilje. Englene lever tvert imot i villig og helt fullkommen lydighet mot sin skaper (jf. Sal 91,11; 103,20 f.; Hebr 1,14 og flere steder).

Er det utvilsomt englene Jesus har for øye med uttrykket «i himmelen», er det dermed gitt at han med «Guds vilje» her ikke tenker på Guds såkalte «besluttende vilje», det vil si hans rådslutninger og hans ledelse, slik som i 26,42. Han tenker på Guds krevende eller befalende vilje (som i 7,21; 12,50 og flere steder). Det som det her bes om, er da nærmere bestemt at Gud ved det han gjør, vil føre fram den tilstanden der hans moralske vilje er like fullkomment virkeliggjort her på jorden som den nå er i himmelen, slik at all motstand mot den er helt borte.

Også denne bønnen er altså eskatologisk ment. Bare indirekte omfatter den det en vanligvis legger i den: at Guds vilje stadig og i stadig større grad må bli oppfylt av disiplene og av andre mennesker. I virkeligheten er det da den samme

fullendte tilstanden som er ment her som i den andre bønnen. For når Guds vilje skjer på samme fullkomne måte her på jorden som den allerede nå skjer blant Guds engler i himmelen, da er nettopp Guds kongeherredømme opprettet på jorden i sin herlighet.

Likevel er den tredje bønnen slett ikke overflødig ved siden av den andre. Opprettelsen av herlighetsriket tjener nemlig ikke bare til å herliggjøre Gud, men gir samtidig den fullkomne lykke til alle som får del i det.

Disiplenes lengsel og håp kunne derfor lett feste seg mest ved denne siden ved rikets komme, slik at det ble deres egen salighet mer enn Gud og hans ære som ble avgjørende for bønnen deres. Den tredje bønnen får derfor sin store betydning som en uttrykkelig påminnelse: Lengselen etter og bønnen om rikets komme skal først og fremst være rettet mot Guds herliggjørelse – at hans vilje må bli helt rådende i hele den verden som jo ble skapt for å være Guds verden i ordets fulle mening.

Men først da vil også Guds navn i sannhet være helliget og herliggjort i hele verden. En kan altså si at de tre bønnene i den første halvdelen av Fadervår i virkeligheten alle dreier seg om én og samme ting, bare sett fra tre forskjellige synspunkter: at Gud blir herliggjort ved at hans fullkomne kongeherredømme blir opprettet og hans gode og hellige vilje fullkomment virkeliggjort. Det er dette som skal være den dypeste lengselen hos en disippel av Jesus, og derfor også det første og fremste han ber om.

V. 11. Til nå har disippelen med hele sitt sinn vært fordypet i Gud og hans ære. Fra og med den fjerde bønnen får han lov til å rette tanken mot de mange slags behov han og hans meddisipler har på vandringen mot fullendelsens mål.

Det første behovet Jesus lar disiplene sine bære fram for Faderen i himmelen, er det timelige. Bønnen om det timelige livsopphold har åpenbart fått første plass i den andre halvdelen av Fadervår fordi det her gjelder det mest grunnleggende behovet: Skal et menneske kunne leve for Gud her på jorden, er den første betingelsen at det overhodet lever.

«Brødet», som holder det legemlige livet oppe, skal her som så ofte ellers i Skriften forstås i utvidet betydning: Det viktigste næringsmiddelet er nevnt som et kort uttrykk for føde eller næring generelt. Og med pronomenet «vårt» er det sagt at en skal be om det som er nødvendig og tilstrekkelig til å holde livet oppe – altså det brødet en trenger.

Mange fortolkere mener at det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «daglig», i tillegg sier direkte at det gjelder det en trenger. Til støtte viser en gjerne til at tanken da faller sammen med den kjente bønnen i Ordsp 30,8: «Gi meg ikke armod, og heller ikke rikdom! La meg ete mitt tilmålte brød.» En regner det nemlig som sannsynlig at ordet her i Det nye testamentes grunntekst bygger på det hebraiske (eller et tilsvarende arameisk) uttrykket for «det tilmålte brød».

Utenom her og i Luk 11,3 – og selvfølgelig i senere kristne skrifter – forekommer dette ordet ikke i hele den greske litteraturen.

Men allerede språklige grunner synes å tale helt avgjørende mot denne oppfatningen. Det kan likevel ikke vises nærmere her, for det ville forutsette

kjennskap til det greske språket. Dessuten må en innrømme at det greske ordet, forstått slik, ville være helt overflødig, for den samme tanken er allerede uttrykt klart og bestemt nok ved pronomenet «vårt».

Endelig har det stor betydning at evangeliet til de arameisk-talende jødekristne – det såkalte Hebreerevangeliet, som ble til senest i første halvdel av 100-tallet – her hadde et ord som betyr «for dagen i morgen». Av språklige grunner er dette også utvilsomt den nærmeste betydningen av det greske ordet, for ikke å si den eneste mulige.

Derfor har et stadig voksende antall fortolkere i nyere tid sikkert med rette antatt at Jesus i dette bønneordet har lært disiplene sine å be: «Gi oss i dag vårt brød for i morgen.» Riktignok har en innvendt at den fjerde bønnen, forstått slik, ville motsi formaningen i 6,34 om ikke å bekymre seg for morgendagen. Men i virkeligheten holder ikke innvendingen stikk. Tillitsfull bønn er noe helt annet enn vantro bekymring; ja, den barnlige, troende bønnen om i dag å få brødet for morgendagen er nettopp det beste middelet til å overvinne bekymringen.

Flere har ment at det er noe unaturlig eller underlig i at en hver dag skal be om å få i dag det en trenger for i morgen. Heller ikke det kan en godta.

Har Jesus med denne bønnen i alle fall villet gi disiplene sine et vern mot næringssorgen, er det svært godt forståelig at han har lært dem å be nettopp om brødet for morgendagen. For næringssorgen viser seg først og fremst som bekymring for framtiden, og under jevne, enkle forhold, der en ikke har mer enn det en trenger for hver dag, viser den seg ganske naturlig som bekymring nettopp for morgendagen (jf. 6,34).

Og Jesus tenker her sikkert særlig på mennesker som arbeider og ber for ikke å havne i samme stilling som tiggeren, som «om morgenen ikke vet om han får noe å spise til middag».

Dagarbeideren får lønnen for arbeidet sitt utbetalt om kvelden (jf. 20,8). Han arbeider i dag for å tjene brødet for i morgen: Det han tjener i dag, skal han leve av i morgen. Derfor blir bønnen om brødet for morgendagen i virkeligheten en bønn om at Gud i dag vil gi arbeid og velsigne dagens arbeid.

Kan noen ikke arbeide og har ingen utsikt til understøttelse, så han må tigge, blir det en bønn om at Gud vil sørge for ham, så han ikke behøver å sulte. Men også den rike trenger denne bønnen, for all jordisk rikdom er usikker og altså ikke til å stole på (jf. 1 Tim 6,17).

Også etter denne oppfatningen er det et indre samsvar mellom dette bønneordet og bønnen i Ordsp 30,8: Å få hver dag det en trenger den neste dagen, er nettopp den rette midten mellom armod og rikdom. Svært treffende bemerker von Hofmann til Luk 11,3[13]: «Den som om morgenen ikke har det han skal leve av dagen igjennom, han er fattig; men på det nærmeste trinnet over fattigdommen står den som fra den ene dagen til den andre er sikker på sitt livsopphold.»

Dette bønneordet gir først og fremst den troende lov til å kaste omsorgen for sine timelige behov på Gud (jf. Fil 4,6; 1 Pet 5,7). Men samtidig ligger det i det en formaning til nøysomhet. Det formaner også til å se alt en har eller får utover

[13] Trykket har «Luk 11,13»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

det en trenger, som en helt særlig velsignelse fra Guds overstrømmende godhet. Da vil en alltid søke å bli hjertelig villig og beredt til å gi det fra seg igjen når som helst det måtte behage Gud å kreve det eller ta det tilbake.

V. 12. Den femte bønnen. Når disippelen som ber, har fått sinnet fritt for bekymringen for sitt framtidige timelige liv, kan og skal han helt uforstyrret rette blikket mot sitt åndelige liv og dets behov. Og aller først må da fortidens synd stå fram for tanken hans og føde bønnen om syndenes forlatelse. For det gagner ham ikke at det timelige livet blir holdt oppe hvis syndene hans fremdeles står som et skille mellom ham og hans Gud, så han må leve livet sitt under Guds vrede.

Fordi Fadervår er en disippelbønn, er det her ikke tale om den grunnleggende syndsforlatelsen. Som disippel av Jesus og Guds barn har den som ber, allerede fått del i Guds nåde, som forlater synd. Derfor tales det her om den daglige syndsforlatelsen, som Jesu disipler stadig trenger på ny. For tross den rettferdigheten de allerede eier (jf. 5,10), synder de stadig på ny – om ikke med åpenbare, grove synder, så likevel med hjertets syndige tanker og lyster.

Jesus ser all synd, også det syndige sinnelaget, som en «skyld» eller gjeld mennesket pådrar seg overfor Gud. Enhver synd er nemlig en forsømmelse eller en ikke-oppfyllelse av en plikt eller forpliktelse en har overfor Gud. Og denne «skylden», som synderen aldri kan betale, trekker uvegerlig Guds straff ned over ham – hvis ikke Gud ettergir den. Det er nettopp en slik ettergivelse av syndegjelden denne bønnen ber om.

Fordi det her er tale om «skyld» (gjeld), burde det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «forlat», egentlig ha vært gjengitt med «ettergi». «Forlat» (det vil si tilgi) er derimot på sin plass i Luk 11,4, der det ikke er tale om «vår skyld», men om «våre synder» (likeså i Matt 6,14 f., der objektet er «overtredelser»). Denne unøyaktigheten i gjengivelsen har likevel ikke stor betydning, for med «skyld» menes her synd, selv om ordet ser synden fra en ganske bestemt side.

Jesus viser her ikke til sin soningsdød som grunnlaget for all syndsforlatelse fra Guds side. Det har den naturlige forklaringen at tilhørerne hans, der de da sto, manglet forutsetningene for å forstå og tilegne seg en slik henvisning (se innledningen til Bergprekenen ovenfor).

Til bønnen om syndsforlatelse er det knyttet et tillegg. Ingen av de andre bønnene i Fadervår har noe slikt, og det viser derfor at det her gjelder noe som etter Jesu tanke er svært viktig. Samtidig som disippelen ber Gud om tilgivelse for sine synder, skal han vitne om sitt eget forsonlige sinnelag overfor alle som har syndet mot ham.

Etter den utvilsomt riktige lesemåten heter det her: «som også vi *har forlatt* våre skyldnere»[14]. Det viser tydelig at det ikke er ment et løfte om å ville tilgi i framtiden, og at disippelens forsonlighet overfor sine skyldnere er ment som forutsetning eller vilkår for at han selv kan få tilgivelse av Gud.

Tillegget er med andre ord en begrunnende sammenligning: Det skal uttrykke at den holdningen hos disippelen som svarer til Guds tilgivelse, allerede er til

[14] NB har «som vi òg forlater våre skyldnere».

stede (jf. Luk 11,4, der tillegget med «for» rett og slett innføres som begrunnelse for bønnen).

Denne forståelsen av tillegget om disippelens forsonlighet blir ellers klart bekreftet av Jesu ord i v. 14 f. De vil åpenbart framheve sterkere og belyse nærmere det forholdet bønneordet vårt setter mellom tilgivelsen hos den som ber, og Guds tilgivelse (jf. også 5,23 f.; Mark 11,25).

Meningen med tillegget er ikke at disippelen skal fortjene Guds tilgivelse ved å tilgi sine skyldnere, og heller ikke at hans forsonlighet skulle være det som beveger Gud til å høre bønnen. Det går klart fram av at Jesus selv andre steder framholder at den guddommelige tilgivelsen er helt ufortjent – at den utelukkende har sin grunn i Guds frie nåde (jf. 18,23 ff.; Luk 15,11 ff.; 18,9 ff.).

Snarere minner han her disiplene sine på den mest alvorlige og ettertrykkelige måten om hva den grunnleggende syndsforlatelsen de allerede har mottatt, forplikter dem til: selv å øve tilgivende kjærlighet etter Guds forbilde (jf. lignelsen om den ubarmhjertige medtjeneren, Matt 18,23 ff.). Vil de ikke forbarme seg over sine medmennesker tross Guds ufortjente nåde mot dem, så spiller de bort Guds nåde, faller inn under hans vrede og ber ham forgjeves om tilgivelse.

Har de ikke dette forsonlige sinnelaget overfor sine skyldnere, kan det overhodet ikke være sannhet i bønnen deres om selv å få tilgivelse. Men når Jesus slik tar for gitt at disiplene hans bare vil be Gud om tilgivelse med et slikt forsonlig sinnelag, gir han dem dermed også en indirekte formaning: De skal på forhånd ha prøvd seg selv med tanke på sin forsonlighet, og i kraft av den syndsforlatelsen de tidligere har mottatt, ha renset hjertet sitt for all uforsonlighet (jf. v. 14 f.).

V. 13a. Den sjette bønnen. Fra den skylden disippelen ved sin synd har pådratt seg overfor Gud, vender tanken hans seg naturlig mot framtiden med alle dens farer. Med disse farene for øye ber han sin himmelske Far om å bli bevart fra å falle i framtiden.

Denne bønnen forutsetter at Gud under visse forhold virkelig fører inn i fristelse, og at han gjør det også med dem som ber til ham som sin Far, fordi de er hans barn. Men dermed er det også sagt at Gud, når han gjør dette, viser sin kjærlighet til barna sine og tar sikte på deres sanne vel.

Spørsmålet blir da hva som her er ment med «fristelse». Først og fremst betyr ordet selve det å friste. Men vi må merke oss at mens vi med «å friste» vanligvis mener å lokke eller tilskynde til synd, har det greske uttrykket to betydninger: for det første å prøve eller sette på prøve, og for det andre å friste, det vil si å lokke til synd (jf. utlegningen av 4,1).

Dernest brukes «fristelse», likesom det tilsvarende greske ordet, om en ytre eller indre situasjon der et menneske blir satt på prøve i sin sedelige og åndelige tilstand. Det er med andre ord en situasjon som riktignok ikke nødvendigvis fører til synd, men som likevel i særlig grad legger fall eller synd nær og i så måte setter det åndelige livet i fare. Den stiller altså særlige krav til menneskets åndelige kraft hvis han skal kunne holde stand i den rette sedelige og åndelige stillingen.

Og i denne siste betydningen skal «fristelse» åpenbart forstås her, som mange andre steder i Det nye testamente. Enhver slik «fristelse» innebærer altså en virkelig fristelse til synd; ellers var den jo ingen prøvelse. Men det som prøver eller frister til synd, ligger selvfølgelig ikke i den objektive situasjonen i seg selv. En situasjon som er en slik fristelse for ett menneske, behøver ikke å være det for et annet. Det avhenger av hvert enkelt menneskes særegne livsforhold og sedelige beskaffenhet.

For å kunne bli en fristelse (prøvelse) må den objektive situasjonen ha et eller annet tilknytningspunkt i mennesket selv, slik at den kan gjøre et slikt inntrykk på ham at han blir stilt overfor valget mellom det gode og det onde. Hos det syndige mennesket skjer det ved at hans egen onde lyst blir satt i bevegelse i særlig sterk grad (jf. Jak 1,14).

Her må en ikke bare tenke på omstendigheter som fører med seg mangel, smerte, lidelse og død, men like mye på omstendigheter som tiltaler menneskets sanseliv, som rikdom, ære, skjønnhet og lignende.

Etter Bibelens gjennomgående syn er det Gud som fører mennesket inn i slike prøvende situasjoner (jf. 1 Kor 10,13). Han styrer jo alt i verden, også livsløpet til hvert enkelt menneske. Men hans hensikt med å sette mennesket på prøve på denne måten er selvfølgelig ikke å lokke det til synd.

Om den objektive situasjonen blir en prøvelse (fristelse), beror til syvende og sist alltid på mennesket selv, på dets egen onde lyst. Derfor er det helt sant, det vi leser i Jak 1,13: Gud frister ingen (til synd).

Guds hensikt er snarere at situasjonen som setter den onde lysten i bevegelse, skal drive den troende til å ta seg sammen med alvorlig anstrengelse. Ved å seire over fristelsen til synd skal han få sin åndelige kraft styrket og selv bli befestet i det gode.

Når da en disippel av Jesus ber Gud om å bli bevart fra å komme inn i slike situasjoner, kan denne bevaringen tenkes på to måter: enten at Gud avverger selve den prøvende situasjonen, eller at han gir ham en slik indre kraft at en situasjon som ellers ville ha brakt ham i fare, ikke klarer å sette den onde lysten i bevegelse.

Og når Jesus har lært disiplene sine å be slik, har han åpenbart villet at de alltid skal være seg bevisst sin egen svakhet, og at denne bevisstheten skal komme til uttrykk i bønnen deres. Samtidig har han dermed indirekte, men inntrengende advart dem mot falsk selvtillit overfor fristelsens farer – en selvtillit som også kan gjøre seg gjeldende hos de troende (jf. 26,32–35).

Det er med urette at noen har funnet dette bønneordet vanskelig å forene med andre ord i Bibelen som framstiller slike fristelser som gagnlige for de troende, eller som oppfordrer dem til å glede seg når de blir ført inn i dem (jf. særlig Jak 1,2). For bønnen her utelukker jo ikke at den som ber, er seg bevisst at Gud i sin visdom kan finne det nødvendig eller gagnlig for ham å bli ført inn i slike situasjoner.

Og når den troende tross sin bønn blir stilt i en fristelse, skal han i tillit til Guds hjelp ikke bare gjøre kraftig motstand mot det onde, men til og med glede

seg over fristelsen. For i den ser han et vitnesbyrd om Guds oppdragende kjærlighet, som vil føre ham fram til et høyere mål av åndelig kraft.

V. 13b. Den sjuende bønnen. Mange fortolkere oppfatter dette bønneordet ikke som en selvstendig bønn, men bare som en utfylling av den foregående, og de regner altså bare seks bønner i Fadervår.

Vanligvis tar en det greske uttrykket som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «det onde», i betydningen «den onde» (det vil si djevelen), og språklig sett er det også fullt mulig. Tanken skulle da være: «Led oss ikke inn i fristelse, men bevar oss i alle fall fra å falle under makten til den onde», som er virksom i alle fristelser, også i slike fristelser som Gud vil prøve oss med. Men mot denne oppfatningen taler avgjørende at «fristelse» i v. 13a ikke gjelder sataniske fristelser, men nettopp det Gud lar komme over oss.

Bedre ville det da være å forstå utfyllingen av den sjette bønnen slik andre fortolkere gjør: Disippelen vet at Gud ikke kan la ham slippe en fristelse som er nødvendig for hans sanne vel, og ber derfor om i det minste å bli bevart fra å bukke under for syndens (det ondes) makt, som setter hans åndelige liv i fare i fristelsen.

Men heller ikke denne oppfatningen synes helt tilfredsstillende. Bønneordet vårt ville da bare være den rene motsetningen til v. 13a – i virkeligheten ikke stort annet enn en gjentakelse i positiv form av bønnen om ikke å bli ført inn i fristelse. Det synes dessuten å stemme dårlig med den ordknappheten som ellers kjennetegner Fadervår.

Vi må derfor sikkert anta at bønneordet her riktignok henger nøye sammen med den sjette bønnen (merk «ikke – men»), men at innholdet går ut over den rene motsetningen til den, så det må ses som en selvstendig sjuende bønn.

Mange av de fortolkerne som holder fast ved inndelingen i sju bønner, mener imidlertid at «det onde» ikke bare skal forstås om synden (det sedelig onde), men også om syndens ulykkelige følger (jf. Luthers forklaring til denne bønnen).

Men mot det taler for det første at uttrykket «det onde» ikke på én og samme gang kan omfatte to forskjellige betydninger (både det sedelig onde og det fysisk onde). Skulle uttrykket «det onde» omfatte både det fysisk onde og det sedelig onde, måtte en anta at synden her ikke var sett som noe subjektivt ondt, men som en objektiv ulykke – og det ville være høyst unaturlig her. For det andre synes sammenhengen med den sjette bønnen – motsetningen som er angitt med «men» – nødvendigvis å kreve at «det onde» bare gjelder det sedelig onde eller synden.

Men lærer Jesus her disiplene sine å be om å bli fridd ut (bevart) fra å falle under syndens makt, så er det en bønn de til enhver tid trenger å be. De trenger den ikke bare før fristelsen kommer, men aller mest under fristelsen; og ikke bare i slike særlig prøvende situasjoner, men generelt under alle livsforhold. For i den nåværende verdenstiden er synden en makt som alltid virker, både hos den troende selv og gjennom hans medmennesker. «Det fysisk onde er bare innesluttet så langt det sedelig onde kan bruke det som maktmiddel» (Zahn).

Denne bønnen blir først fullstendig oppfylt når Gud oppretter sitt kongeherredømme i dets herlighet og hans vilje blir fullkomment virkeliggjort i hele den verden han har skapt. Derfor kan en si at også denne bønnen «sikter mot slutten av denne verdenstiden, likesom de tre første, bare med den forskjellen at den som ber, her for sin egen del uttaler ønsket om å bli tatt opp i det kommende Guds rike (jf. 2 Tim 4,18) – og slik vender da bønnens slutning tilbake til begynnelsen» (Zahn).

V. 13c. Denne doksologien (lovprisningen) hører ikke med til den opprinnelige teksten i Fadervår, men er åpenbart en senere liturgisk tilføyelse (jf. om dette mitt skrift «Det nye testamentes tekst», s. 25 f.). Innholdet vil holde fram for dem som ber, at «han som riket tilhører, også har makt til å oppfylle denne bønnen, som jo i hovedsak er rettet mot at riket skal bli virkeliggjort, og at han derfor skal prises i all evighet» (B. Weiss).

> «[14]For dersom dere tilgir menneskene deres overtredelser, da skal også deres himmelske Far tilgi dere. [15]Men om dere ikke tilgir menneskene deres overtredelser, da skal heller ikke deres Far tilgi det dere har forbrutt.»

V. 14–15. Disse versene knytter seg nøye til tillegget i den femte bønnen. De uttrykker hvor viktig det etter Jesu tanke er for disiplene hans å ha et forsonlig sinnelag og ikke bære på nag eller fiendskap mot noe menneske (om meningen, jf. ellers utlegningen av v. 12b).

Om fasten (6,16–18)

> «[16]Når dere faster, skal dere ikke gå med mørkt ansikt, slik hyklerne gjør. De gjør ansiktet sitt ukjennelig for å vise folk at de faster. Sannelig sier jeg dere: De har alt fått sin lønn. [17]Men du, når du faster, da salv ditt hode og vask ditt ansikt, [18]så ikke menneskene ser at du faster, men bare din Far som er i det skjulte. Og din Far, som ser i det skjulte, skal lønne deg.»

V. 16. Jesus påbyr ikke her disiplene sine å faste, men han forutsetter at de faster som andre israelitter, og formaner dem til å gjøre det på rett måte. Moseloven inneholder bare én forskrift om faste, og den gjelder hele folket som sådant: Den krever alminnelig faste på den store forsoningsdagen (3 Mos 16,29; 23,27 ff.).

Men ved siden av dette tales det i Det gamle testamente om to andre slags folkefaste. For det første fastedager som ble holdt til minne om store nasjonale ulykker, for eksempel at Jerusalem ble ødelagt av Nebukadnesar (Sak 7,1 ff.). For det andre fastedager som ble påbudt ved særlige anledninger (Jer 36,9; Joel 2,12 ff.; Jona 3,5). Dessuten omtales privat faste, som den enkelte la på seg ved særlige anledninger, og som etter det babylonske fangenskapet ble stadig mer vanlig (jf. Tob 12,9; Judit 8,9).

I versene våre tenker Jesus åpenbart ikke på en alminnelig faste for hele folket, for den som deltok i en slik faste, kunne jo ikke skjule det. Det er her utelukkende tale om privat faste, som den enkelte frivillig la på seg, enten ved særlige anledninger eller som en regelmessig fromhetsøvelse på bestemte dager. Slik fastet fariseerne regelmessig to ganger i uken, mandag og torsdag, de dagene Moses etter sigende skulle ha steget henholdsvis ned fra og opp på Sinai-fjellet (jf. Luk 18,12; jf. også Matt 9,14 med paralleller).

Fasten skulle uttrykke sorgen over synden og over de guddommelige straffedommene en hadde fortjent ved den, og dessuten alvoret en ba med om tilgivelse for synden og om å bli spart for straffen. Da var det bare naturlig at en på de alminnelige bots- og fastedagene også lot sorgen og alvoret komme til uttrykk i klesdrakt og opptreden ellers (jf. Jes 58,5; 61,3; Joel 2,12; Sak 7,3; Dan 10,3 og flere steder).

Men dermed hadde «hyklerne» også fått et særlig velegnet middel til å stille sin ekstra fromhet til skue ved frivillig faste. Ved strengere faste lot en da være å salve håret og vaske ansiktet, noe som ellers hørte til i det daglige livet (jf. 2 Sam 12,20). En gikk barbeint og satte opp et mørkt, sørgmodig ansikt, ja, lot ofte til og med være å hilse.

Hva som her er ment med at hyklerne «gjør ansiktet sitt ukjennelig», ser vi av motsetningen i v. 17: Det gjelder nettopp at de lot ansikt og skjegg være uvasket, og at de strødde aske på hodet i stedet for å salve det.

V. 17–18. For å unngå all oppsikt skal Jesu disipler ikke unnlate noe av det som i det daglige livet hørte med til et sømmelig ytre. Fasten deres skal være en sak mellom dem og deres himmelske Far, som jo ser hjertets sorg og alvor, selv om de ikke stiller det til skue for menneskene. Selv om den som faster, er blant mennesker, er han likevel «i det skjulte» når han er salvet og vasket, fordi ingen da kan se at han faster.

f) Den sanne livsrettferdigheten er uforenlig med jaget etter verdslig rikdom og med bekymring for de jordiske behov (6,19–34)

Dette avsnittet faller i to deler, som likevel er nøye knyttet sammen. De knyttes sammen dels av den alminnelige tanken i v. 24, som danner bindeleddet mellom dem, og dels av at innholdet deres er tydelig i slekt. Den første delen er v. 19–23, der det advares mot pengekjærhet og havesyke; den andre er v. 25–34, der det advares mot de tåpelige og unyttige bekymringene for de mest grunnleggende livsbehovene, mat og klær. Begge disse forsyndelsene, som tilsynelatende er så motsatte, springer i virkeligheten ut av det samme verdslige sinnet, av den samme indre holdningen til de jordiske godene.

Her ligger også sammenhengen med det foregående: Fariseerne higet ikke bare etter menneskelig ære, men hadde også særlig ord på seg for å være pengekjære (Luk 16,14; jf. også Mark 12,40). Også vårt avsnitt hører altså med til utdypingen av Bergprekenens tema (5,16), slik det ble nærmere bestemt i 5,20. Og grunntanken er også her den samme som i 6,1–18: Den sanne rettferdigheten må gå ut fra et «rent hjerte» (5,8), det vil si fra et hjerte som er helt og udelt hengitt til Gud (6,24), til hans rike og hans rettferdighet (6,33).

> «[19]Samle dere ikke skatter på jorden, hvor møll og rust tærer, og hvor tyver
> bryter inn og stjeler. [20]Men samle dere skatter i himmelen, der verken møll
> eller rust tærer, og tyver ikke bryter inn og stjeler. [21]For hvor din skatt er, der
> vil også hjertet ditt være. [22]Øyet er legemets lys. Er ditt øye friskt, da vil hele
> ditt legeme være opplyst. [23]Men om ditt øye er sykt, da blir hele legemet mørkt.
> Er nå selve lyset i deg mørke, hvor dypt blir da mørket! [24]Ingen kan tjene to

herrer. For enten vil han hate den ene og elske den andre, eller han vil holde seg
til den ene og forakte den andre. Dere kan ikke tjene både Gud og mammon.
[25]Derfor sier jeg dere: Vær ikke bekymret for livet, hva dere skal ete og hva dere
skal drikke, heller ikke for legemet, hva dere skal kle dere med. Er ikke livet
mer enn maten, og legemet mer enn klærne? [26]Se på fuglene under himmelen!
Ikke sår de, ikke høster de, ikke samler de i hus, men deres Far i himmelen
gir dem føde. Er ikke dere langt mer verd enn de? [27]Hvem av dere kan vel med
all sin bekymring legge en eneste alen til sin livslengde? [28]Og hvorfor er dere
bekymret for klærne? Legg merke til liljene på marken, hvordan de vokser! De
strever ikke og spinner ikke! [29]Men jeg sier dere: Selv ikke Salomo i all sin prakt
var kledd som en av dem. [30]Men kler Gud slik gresset på marken, det som står
i dag og i morgen kastes i ovnen, skal han da ikke mye mer kle dere – dere lite
troende? [31]Vær derfor ikke bekymret og si: Hva skal vi ete? eller: Hva skal vi
drikke? eller: Hva skal vi kle oss med? [32]For alt slikt søker hedningene etter.
Men deres himmelske Far vet at dere trenger alt dette. [33]Søk da først Guds rike
og hans rettferdighet, så skal dere få alt dette i tillegg! [34]Vær da ikke bekymret
for morgendagen. For morgendagen skal bekymre seg for seg selv. Hver dag
har nok med sin egen plage.»

V. 19–20. Det Jesus advarer mot her, er ikke det å skaffe seg penger eller eiendom. Som det særlig klart går fram av v. 21, advarer han mot å la jordisk eiendom være hjertets skatt, det vil si det hjertet henger ved, det en ser på som livets mål.

Med «skatter» tenker Jesus her sikkert på slike ting som utgjorde israelittens rikdom: på den ene siden kostbare klær og opplagrede forråd av jordens grøde (korn, frukt og så videre), på den andre siden sølv, gull, edelstener og ting som var laget av dem. Det første slaget blir ødelagt av møll; det andre er særlig utsatt for tyvehånd.

Hva det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «rust», betyr her, kan ikke avgjøres med sikkerhet. Egentlig betyr ordet å ete eller fortære. Her kunne det muligens sikte til at møllet selv eter opp tingene. Men fordi ordet står side om side med «møll», synes det mer nærliggende å forstå det som «noe som eter». Da kan en enten tenke på et eller annet insekt eller generelt et slags utøy som ødelegger korn og lignende ting, eller ordet kan være ment om råte.

Vulgata, og Luther etter den, har gjengitt ordet med «rust». Det bygger trolig bare på en gjetning ut fra Jak 5,2 f., der «rust» uttrykkelig er nevnt i tillegg til «møll».

Allerede tanken på hvor forgjengelige og usikre de skattene er som samles her på jorden, skal holde disiplene tilbake fra å gjøre det å skaffe seg slike ting til målet for strevet sitt.

Helt annerledes (v. 20) er det med de skattene de kan og skal samle seg i himmelen; de er uforgjengelige og sikre. Disse skattene i himmelen skal forstås på samme måte som lønnen i himmelen i 5,12: Det gjelder å få del i det fullendte Guds rike og dets goder. Og mens menneskene lever på jorden, kan de bare samle seg disse skattene ved å leve slik Jesus lærer disiplene sine i Bergprekenen. Den dypere beveggrunnen til å følge formaningen som gis her, nevnes så i

V. 21. Her peker Jesus på den faren som ut fra sakens natur er uendelig mye verre: den faren det indre livet blir utsatt for når en gjør det å hope opp jordiske skatter til målet for strevet sitt.

Der den skatten er som et menneske setter seg som mål å vinne, der vil nødvendigvis også hjertet hans være – enten på jorden eller i himmelen. Det vil si at hjertets tanker og lengsel uvilkårlig knytter seg til de tingene en vier sin tid og sitt anstrengte arbeid for å vinne. Dermed er det forutsatt som en selvfølge at en Jesu disippel skal ha hele sitt hjertes kjærlighet og sitt innerste strev rettet mot Gud og fellesskapet med ham.

Som ellers i Skriften er «hjertet» her midtpunktet i det personlige livet, sentralorganet for det indre, åndelige livet i alle dets retninger: tanke (erkjennelse), følelse og vilje.

V. 22–23. Med billedtalen i disse versene viser Jesus mer anskuelig hvilken skade hele menneskets indre liv lider hvis hjertet bindes til de jordiske skattene. I v. 22 og 23a nevner han et forhold fra det legemlige livet, som skal anvendes på det høyere livet.

Øyet er som en lykt eller lampe (jf. utlegningen av 5,15) for legemet,[15] det vil si det organet som legemet tar imot lyset utenfra med. Når øyet ser, ser liksom også legemet og de forskjellige lemmene, slik at hvert enkelt lem kan se hva det har å gjøre, ved hjelp av lyset øyet har tatt opp. Det vil si at mennesket selv for eksempel kan se hva hånden rører ved, eller hvor han setter foten.

Men om øyet virkelig gjør mennesket denne tjenesten, avhenger av om det er friskt eller sykt. Er øyet slik det skal være, blir hele legemet «opplyst», det vil si omgitt av lys, så mennesket kan se hva det gjør med de forskjellige lemmene; dermed kan lemmene og hele legemet bevege seg fritt i rommet. I motsatt fall (v. 23a) mangler hele legemet lys og famler med alle sine lemmer omkring i mørket, stadig i fare for å snuble og skade seg.

I v. 23b får vi så i en viss forstand – mer indirekte – anvendelsen av billedtalen på det høyere livet. Her blir øyet som legemets lykt eller lampe stilt overfor lyset i menneskets indre («lyset i deg»). Vi må likevel merke oss at grunnteksten her har et annet ord for «lys», nemlig det samme ordet som i 5,14: et ord for en lysende gjenstand som det strømmer lys ut fra.

Ut fra sammenhengen med v. 22–23a må «lyset i deg» forstås om det indre, åndelige organet som fanger opp det åndelige lyset slik øyet fanger opp det naturlige, og som dermed blir i stand til å gi hele menneskets åndelige organisme det lyset den trenger.

Hvilket indre, åndelig organ som er ment, ser vi av at v. 22–23 knytter seg til v. 21 som en mer anskuelig framstilling av det som er sagt der. Med «lyset i deg» menes hjertet, som i Skriftens språkbruk jo også er organet for erkjennelsen, og altså også det organet som lyset fra den guddommelige sannheten kan trenge inn i menneskets indre liv gjennom.

I seg selv har hjertet riktignok ikke noe lys; først når det blir opplyst av den guddommelige åpenbaringen, kan det gi mennesket erkjennelsen av sannheten

[15] NB har «Øyet er legemets lys».

og la sannhetens lys bre seg ut over hele menneskets moralske og åndelige liv. Men da må hjertet, det indre livets øye, være i normal tilstand.

Men hjertet kan være slik det ikke skal være: ikke mottakelig for sannhetens lys. Eller det kan, som det heter her, være «mørke», det vil si det motsatte av et organ som formidler lys, så det ikke stråler noe lys ut derfra.

Da legger det seg et mørke over hele det indre, åndelige livet, og dette mørket er uten sammenligning større – det vil si verre eller farligere – enn det mørket det syke øyet lar legemet være i. For det indre livet, som går ut fra hjertet og bestemmes av hvordan hjertet er, er uten sammenligning viktigere og mer verdifullt enn det legemlige livet. Det er jo ille for et menneske alltid å være i mørke med legemet og lemmene sine; men hvor mye, mye verre å være i mørke med hele sjelelivet sitt!

Den direkte anvendelsen av billedtalen (v. 22–23a) overlater Jesus til disiplene selv. Ut fra sammenhengen mellom våre vers og v. 21 er meningen åpenbart at det hjertet som er rettet mot de jordiske skattene og derfor henger ved dem, ikke er i stand til å ta imot lyset fra den guddommelige sannheten. Derfor lever det sitt liv i åndelig mørke, så mennesket verken ser målet han skulle vandre mot, eller veien som fører til målet.

V. 24. Med en ny billedtale, som i siste setning av verset vårt anvendes direkte på disiplene, framholder Jesus hvor moralsk umulig det er å forene hjertets strev etter jordiske og etter himmelske skatter. Slik advarer han mot den innbilningen at det skulle la seg gjøre å ha skatten sin både på jorden og i himmelen.

Bildet er hentet fra trellens kår, for det greske ordet for «tjene» betyr egentlig å være trell. Siden «herren» har uinnskrenket rådighet over trellen sin, kan trellen umulig dele seg mellom to herrer. De «to herrer» er tenkt slik at hver av dem legger helt beslag på trellen og ikke tåler at noen annen har noe å si over ham. Prøvde en trell likevel å tjene to herrer, ville han snart med sin kjærlighet holde seg til eller henge ved bare den ene og hate og forakte den andre.

På samme måte er ethvert forsøk på å forene mammonstjeneste med å tjene Gud forgjeves, for Gud krever hjertets hele, udelte kjærlighet. «Mammon» er et arameisk ord som betyr rikdom, og rikdommen er her personifisert som en avgud en treller for. Slik Gud krever av sine tjenere hele deres hjerte og udelte tjeneste, legger også rikdommen, når den blir ens skatt, beslag på hele hjertet og gjør mennesket med alle dets tanker og alt dets strev til sin slave.

Med rette sier Luther: «Å ha penger og gods er ikke synd, bare du ikke lar det bli din herre, men lar det tjene deg og selv er dets herre.»

V. 25. I dette verset går Jesus over til å advare mot bekymringene for de jordiske behovene, etter at han i det foregående har advart mot å henge hjertet ved det jordiske godset. Ved et overfladisk blikk kunne det se ut som om han her og der advarer mot to helt motsatte synder. I virkeligheten har de likevel begge sin kilde i det samme verdslige sinnet. Derfor kan advarselen mot de jordiske bekymringene knyttes med et «derfor» til den alminnelige tanken i v. 24.

Innholdsmessig lå den tanken nær den foregående advarselen mot å gjøre det å vinne og hope opp jordiske skatter til livets mål. Å gi seg over til bekymringer

for det jordiske livsoppholdet er nemlig i siste instans bare en annen form for mammonstjeneste.

Og fordi slik tjeneste ikke lar seg forene med å tjene Gud, skal Jesu disipler «derfor» ikke være bekymret «for livet», det vil si for sitt legemlige liv, som opprettholdes ved mat og drikke. Ved siden av «livet» nevnes «legemet» særskilt, fordi det i tillegg til føde også trenger klær.

Det er selvsagt ikke Jesu mening å advare mot den omsorgen for de jordiske behovene som er ethvert menneskes plikt (jf. 1 Kor 7,32–34; 1 Tess 4,11; 2 Tess 3,10; 1 Tim 5,8). Det han her har for øye, er de engstelige tankene der en grubler over hva som kan skje, særlig det vonde – tanker som kommer til uttrykk i spørsmålene i v. 31. Også ved slike bekymringer viser hjertet seg å være delt, ikke helt overgitt til Gud i kjærlighetens tillit.

Hvor grunnløs all slik bekymring er, viser Jesus disiplene sine ved spørsmålet i andre halvdel av verset, som bærer svaret i seg selv: Livet er jo mer verdt enn maten, og legemet mer verdt enn klærne. Har Gud da gitt oss det som er mer verdifullt, livet og legemet, og dermed gjort kjent at det er hans vilje at vi skal leve, så vil han selvsagt også gi oss det som er mindre verdifullt, og som trengs til å holde livet oppe og beskytte legemet.

V. 26. Gud trenger ikke skapningenes medvirkning når han vil holde oppe det livet han selv har gitt. Derfor kan disiplene trygt spare seg de pinende og lammende bekymringene for livsoppholdet (maten). Det legger Jesus dem her inntrengende på hjertet ved å oppfordre dem til å se på fuglene under himmelen. Der har de et tydelig og trøstende bevis på Guds omsorg for skapningene sine, og dermed også en ny grunn til selv å ha full tillit til Guds omsorg, særlig for dem.

For den Gud som skaffer fuglene føden deres, er disiplenes «Far i himmelen», deres allmektige Far. Gud står i et helt særegent forhold til Jesu disipler, framfor alle andre mennesker, for ikke å snakke om dyrene. Da kan han vel ikke vise dem han elsker som sine barn, mindre omsorg enn fuglene. Å være Guds barn er jo noe langt mer (høyere) enn bare å være hans skapninger, slik fuglene er.

V. 27. Med spørsmålet i dette verset vil Jesus gjøre det helt innlysende for disiplene sine hvor unyttig og derfor også tåpelig den engstelige bekymringen for livsoppholdet er. Ingen av dem kan jo forlenge livet sitt med så mye som en eneste alen – det vil si med et ganske ubetydelig tidsrom – om han så bekymrer seg aldri så mye for det.

V. 28–30. Bekymringene for klærne skal bedømmes på samme måte som bekymringene for maten. Som tilføyelsen «på marken» viser, skal vi med «liljene» tenke på liljene som vokser vilt i Østen og kan ha alle mulige farger (jf. v. 30, der de regnes til «gresset på marken»). Liljenes skjønnhet (fargeprakten deres) er tenkt som klesdrakten deres.

Ellers er tanken i v. 28 parallell med tanken i v. 26, og på lignende måte svarer v. 29 til v. 27: Med all sin evne kan et menneske ikke på langt nær skaffe seg det Gud gir liljene uten at de selv gjør noe. Om Salomos prakt, se 2 Krøn 9,15 ff. Det denne kongen ikke maktet med all sin rikdom, vil ingen av disiplene makte.

Dette beviset på Guds omsorg for barna sine, også når det gjelder klærne deres, blir ytterligere forsterket i v. 30. Der framhever Jesus hvor forgjengelige og lite verdifulle liljene er sammenlignet med mennesket, som jo har en evig bestemmelse. Også ellers i Skriften er «gresset på marken» et bilde på forgjengeligheten (jf. Jes 40,6; 1 Pet 1,24 og flere steder).

Når Jesus i verset vårt tiltaler disiplene sine som «lite troende», gjør han klart hvor de jordiske bekymringene har sin grunn: i at de mangler full tillit til Gud. Helt uten tro var jo ikke Jesu disipler; ellers kunne de ikke ha vært hans disipler. Men når noen av dem gir seg over til slike bekymringer, viser han at troen hans ennå er liten (svak). Bortsett fra i Luk 12,28 forekommer uttrykket «lite troende» bare hos Matteus, og alltid om disiplene.

V. 31. Her vender Jesus tilbake til utgangspunktet for formaningene (v. 25). Han lar bekymringen komme til uttrykk i de tre engstelige spørsmålene som han forbyr disiplene å komme med, og slik betegner han den med ettertrykk som et vitnesbyrd om liten tro. Spørsmålene viser nettopp hvordan den som bekymrer seg, alltid tviler på om han virkelig vil kunne skaffe seg det han trenger.

V. 32. I den første setningen i dette verset gir Jesus disiplene en ny grunn til å la all jordisk bekymring fare: Ga de seg over til den, ville de bli lik hedningene, som nettopp strever etter å skaffe seg de tingene de jordiske bekymringene dreier seg om (jf. 5,47; 6,7). Og i dette ligger en indirekte advarsel til disiplene mot å synke ned på det lave nivået som er særegent for hedningene.

Denne advarselen blir så igjen begrunnet med det andre «for» i verset vårt.[16] Som Guds barn må de jo vite at deres himmelske Far kjenner alt de trenger, og altså også at han, nettopp som deres allmektige Far, både kan og vil gi dem det de trenger (jf. v. 8).

V. 33. I stedet for å gjøre seg bekymringer for de jordiske behovene skal Jesu disipler først og fremst gjøre Guds rike og hans rettferdighet til målet for strevet sitt. Da skal de i tillegg til disse himmelske godene også få det de trenger for sitt jordiske liv, som en tilgift til dem.

Med ordet «først» er det selvsagt ikke meningen å gi de jordiske «bekymringene» andreplassen ved siden av strevet etter de himmelske godene, eller å gi bekymringene en relativ berettigelse. Det står jo heller ikke «bekymre seg» her, men «søke» (det vil si strebe etter). Men et strev etter andre ting enn de himmelske godene får med «først» en berettiget, men likevel bare helt underordnet plass.

Jesus tar for gitt at Gud vil at disiplene hans skal sørge for sine jordiske livsbehov ved tillitsfull bønn og flittig arbeid – i motsetning til den vantro bekymringen. Men denne omsorgen deres for livsoppholdet må være helt underordnet strevet deres etter de himmelske godene.

«Søke Guds rike» kan selvsagt ikke bety å søke å utbre Guds rike, men bare å strebe etter selv å få del i det. Og fordi denne søkingen etter sakens natur er ment som et arbeid som skal omspenne hele disiplenes jordiske liv, må «Guds rike» også her forstås om det fullendte Guds rike. Først når de er tatt opp i dette

[16] NB har «Men deres himmelske Far vet …».

riket, kan og vil strevet deres etter det høre opp; men først da kan og vil også strevet deres etter «Guds rettferdighet» ha nådd sitt mål.

Etter hele det foregående innholdet i Bergprekenen kan det ikke være tvil om hva slags «rettferdighet» som menes her. Det er den samme rettferdigheten som det var tale om i 5,6.10.20 og 6,1, altså livets rettferdighet: at livsførselen stemmer med Guds krevende vilje.

Riktignok har Jesu disipler allerede en slik rettferdighet (5,10); men i dette livet er den likevel alltid i utvikling. Derfor må de her i verden alltid hungre og tørste etter å få den i hele dens fylde (5,6), eller, som det er uttrykt her, strebe etter den. Denne rettferdigheten er altså åpenbart tenkt som en egenskap hos disiplene.

Når den likevel kalles «Guds rettferdighet» her, og altså føres tilbake til Gud som sitt opphav, er det sikkert fordi Jesus har villet stille den opp mot fariseernes rettferdighet, som hadde sin kilde i det naturlige menneskets egne krefter. Som kjent bruker Paulus uttrykket «Guds rettferdighet» som oftest om den tilregnede troens rettferdighet (= syndenes forlatelse); men om den taler Jesus like lite her som i 5,6 (jf. utlegningen av dette verset).

Jesus sier heller ikke i verset vårt noe nærmere om hvordan disiplenes søken etter Guds rike og hans rettferdighet skal gå for seg. Hva han har ment om det, ser vi likevel dels av ordene hans i 5,20 sammenholdt med 5,16, og dels av formaningen hans til bønn i 7,7–11.

Ved tillitsfull bønn og ved anstrengt arbeid for å gjøre sin himmelske Fars vilje skal Jesu disipler strebe etter å få del i det fullendte Guds rike og nå fram til den fullkomne rettferdigheten; uten den kan ingen være i dette riket og finne sin salighet der.

«Guds rike og hans rettferdighet» er da her på én og samme gang tenkt som noe disiplene selv må strebe etter, og som gaver Gud må, men også vil gi, eller som goder Gud må og vil gi dem del i.

Til dem som gjør disse himmelske og evige godene til det fremste målet for strevet sitt, høyt over alt annet, gir Jesus så løftet: Alt de trenger av jordiske og forgjengelige goder mens de vandrer mot målet, skal bli gitt dem som en «tilgift»,[17] nemlig til de evige, himmelske godene. Derfor trenger de ikke å være bekymret. Også i uttrykket «tilgift» ligger for øvrig indirekte den tanken at Guds rike og hans rettferdighet er en Guds gave, som blir gitt dem som strever etter den på rett måte.

V. 34. Med «da» trekker Jesus her en slutning fra alt det foregående fra v. 25 av og gjentar advarselen mot de jordiske bekymringene. Samtidig viser han fra en ny side hvor tåpelige disse bekymringene er.

Skal disiplene, som sagt ovenfor, overhodet ikke gjøre seg bekymringer, så skal de altså heller ikke bekymre seg for morgendagen – for bekymringer gjelder jo alltid framtiden, og under så små, jevne kår som Jesus sikkert har for øye her, helt naturlig særlig den neste dagen.

De skal la morgendagen bekymre seg for seg selv, det vil si at de ikke i dag skal plage seg med engstelse for hvordan det vil gå dem i morgen. En bør i sannhet

[17] NB har «i tillegg».

vente med bekymringen til den dagen kommer da en frykter å lide mangel – altså overlate til morgendagen selv, som her liksom er personifisert, å være bekymret for seg selv.

Ved å plage seg i dag med bekymringer for morgendagen øker en bare den plagen en har i dag, og den er stor nok i seg selv. Slik viser det seg også fra denne siden hvor tåpelig bekymringen er.

g) Advarsel mot dømmesyke (7,1–6)

Etter innholdet å dømme kan det vanskelig være tvil om at også disse versene hører med til framstillingen av den rettferdigheten Jesu disipler skal strebe etter, og som skal være langt større enn fariseernes (5,20). Den dømmesyken Jesus advarer mot her, var nemlig et svært framtredende trekk ved fariseernes måte å øve rettferdighet på. Det er forståelig nok med tanke på deres egenrettferdighet og hovmodige selvtilfredshet, og vi finner jo også nok av vitnesbyrd om det i evangeliene våre (jf. Matt 9,11–13; 12,7; Luk 7,39; 15,2; 18,9 ff.; Joh 7,49).

Det synes heller ikke vanskelig å forklare hvorfor Jesus her fant grunn til å advare disiplene sine enda en gang, nå mot dømmesykens synd. I det foregående hadde han jo krevd av dem at de moralsk sett ikke bare skulle stå langt høyere enn tollere og hedninger (5,46 f.; 6,7), men til og med overgå fariseerne selv, disse mestrene i lovoppfyllelse som i folkets øyne var uovertrufne og ikke kunne overgås. Men nettopp derfor lå faren svært nær for at de skulle kaste seg opp til dommere over andre mennesker, slik fariseerne gjorde. Og det er denne faren Jesus i disse versene formaner dem til for all del å unngå.

> «[1]Døm ikke, for at dere ikke skal bli dømt! [2]For med den dommen som dere dømmer, skal dere selv dømmes, og med det målet dere måler, skal dere selv bli tilmålt. [3]Hvorfor ser du flisen i din brors øye, men bjelken i ditt eget øye blir du ikke var? [4]Eller hvordan kan du si til din bror: La meg trekke flisen ut av øyet ditt! og se, det er en bjelke i ditt eget øye? [5]Du hykler! Dra først bjelken ut av ditt eget øye! Så kan du se å dra flisen ut av din brors øye. [6]Gi ikke hundene det hellige, og kast ikke deres perler for svin. De vil bare tråkke dem ned med føttene sine, og snu seg mot dere og rive dere i stykker.»

V. 1–2. Hva slags dømming Jesus forbyr disiplene sine her, ser vi klart av de følgende versene (v. 3–6). Først og fremst ser vi av dem at det ikke er tenkt på øvrighetens dom, men bare på en dom over nestens feil i omgangen mann og mann imellom.

Men samtidig lærer de følgende versene oss at det heller ikke er Jesu mening å forby all privat dom over eller kritikk av nestens moralske ferd. Han forbyr bare den kjærlighetsløse, strenge dommen som har sin grunn i egenrettferdigheten, med dens blindhet for egne synder og egoistiske lyst til å opphøye seg selv på andres bekostning. I denne betydningen skal en Jesu disippel ikke sette seg i dommersetet overfor nesten sin; ellers vil han selv bli dømt, nemlig av Gud på dommens dag.

Riktignok skal alle mennesker en gang stilles for Guds domstol for der å få sin dom for evigheten. Men ut fra sammenhengen er det klart at å «bli dømt»

her betyr å få en dom der all barmhjertighet er utelukket, fordi avgjørelsen bare treffes etter den strenge rett (jf. Jak 2,12 f.; Matt 5,7; 6,14).

Etter meningen kan hensiktssetningen i v. 1 da skrives om slik: «for at dere i Guds dom kan finne barmhjertighet og få tilgivelse for syndene deres.» Trusselen i denne hensiktssetningen er en ubarmhjertig dom over den som dømmer ubarmhjertig.

For å gi den enda sterkere ettertrykk begrunner Jesus den («for»): Han forsikrer disiplene sine at hvis de ikke følger advarselen hans, vil de bli dømt etter den samme målestokken som de selv har brukt. Guds dom over dem vil altså helt svare til deres dom over nesten.

V. 3 begrunner advarselen mot å dømme fra en ny side. Jesus går her åpenbart ut fra at den som dømmer, vanligvis er blind for sine egne feil og nettopp derfor så ubarmhjertig i dommen over andres. Med spørsmålet som innledes med «hvorfor», legger Jesus den dømmende disippelen bebreidende på hjertet hvor helt uberettiget og derfor ubegripelig ferden hans i virkeligheten er («hvorfor» = «med hvilken rett», det vil si «du har jo ingen grunn eller rett til å opptre slik»).

Vi bør legge merke til at det greske ordet som er gjengitt med «ser», her har betydningen «rette sitt øye eller sin oppmerksomhet mot» noe. Det sier seg nemlig selv at en egentlig ikke kan bebreides at han «ser» det som ligger like for øynene hans, for da forholder han seg jo helt passivt; men han kan nok bebreides at han av fri vilje retter øyet mot noe.

Videre må vi merke oss at Jesus strengt tatt heller ikke bebreider den dømmende disippelen at han retter oppmerksomheten mot flisen i brorens øye, men snarere at han gjør dette samtidig som han ikke «blir var» (det vil si merker) bjelken i sitt eget øye.

Ut fra sammenhengen med v. 1–2 er det umiddelbart innlysende at «flisen» er et bilde på en ganske liten moralsk feil hos broren, og «bjelken» på en forholdsvis langt større feil hos den som dømmer. Det sier seg også selv at bildet av en bjelke i øyet, som jo i og for seg går ut over alle mulighetens grenser, her er valgt helt bevisst for å framheve det grenseløst urimelige i den dømmendes opptreden.

Men en kan nok spørre hvorfor Jesus plasserer flisen og bjelken nettopp i øyet. Mange fortolkere vil her bare se en understreking av motsetningen mellom små og store feil generelt. Øyet er da nevnt enten som bilde på den edleste delen av mennesket, som blir skadet ved de større eller mindre feilene, eller som det lemmet en helst retter blikket mot når en taler til noen.

Men det synes ikke å være noe tilfredsstillende svar på spørsmålet. Sikkert er flisen og bjelken her også tenkt som noe som gjør det vanskelig – og når det gjelder bjelken, til og med umulig – å se riktig de tingene en har å gjøre med. Øyet må altså oppfattes som bilde på menneskets åndelige erkjennelsesorgan.

Når Jesus lar den som dømmer ha en bjelke i øyet, har han dermed tillagt ham en overordentlig stor feil, som i seg selv egentlig gjør det umulig for ham å bedømme andres feil på rett måte. Nettopp derved trer det så mye sterkere fram hvor uberettiget og ubegripelig det er at han er så oppmerksom på brorens feil.

Jesus forutsetter ellers her at den dømmende disippelen selv har en langt verre feil enn den han retter blikket mot og vil felle dom over hos broren sin – selv om han ikke aner hvordan det står til med ham selv.

Tanken synes da å måtte være denne: All ikke-erkjent synd som et menneske bærer på, er, nettopp fordi den ikke er erkjent, forholdsvis langt større enn det en kan ha lagt merke til av feil hos andre. Kort sagt blir meningen i verset vårt at en først bør erkjenne og felle dom over sine egne, forholdsvis langt verre feil, før en retter oppmerksomheten mot andres feil for å dømme. Ellers er en helt uskikket til å bedømme andres feil på rett måte. – Uttrykket «din bror» står her i samme betydning som i 5,23.

V. 4–5. I v. 3 har Jesus framholdt hvor helt uberettiget og derfor ubegripelig det er at en disippel som er helt blottet for erkjennelse av sine egne feil, likevel henger seg så ivrig opp i den feilen han har lagt merke til hos broren sin.

Nå vender han seg mot en unnskyldning som enhver som dømmer, gjerne søker å dekke seg bak når han blir klandret for dømmingen sin: at det jo bare er en enkel kjærlighetsplikt overfor broren å gripe inn for å rette feilen hans eller hjelpe ham til å bli fri fra den. Denne unnskyldningen avviser Jesus med et undrende spørsmål som holder fram for den dømmende disippelen det selvmotsigende i ferden hans: at han med en bjelke i sitt eget øye kan få seg til å tilby broren hjelp til å fjerne flisen i hans øye.

En slik opptreden er en selvmotsigelse i dobbel forstand. For det første gjør bjelken (den store feilen) den som dømmer, helt uskikket til å erkjenne og behandle brorens feil på rett måte. For det andre: En iver for brorens forbedring som ikke begynner med en selv, men er likegyldig for egne feil, kan i virkeligheten ikke komme av sann kjærlighet til broren. Den kommer bare av egoismens onde lyst til å vise seg overlegen over broren. Slik sett kan en slik disippel med full rett stemples som en «hykler» (v. 5).

Derfor oppfordrer Jesus ham også til «først» – det vil si før han tar seg av brorens feil – å erkjenne sin egen langt større feil og bli fri fra den ved omvendelse. Først når det er gjort, kan han «se» (mer nøyaktig: «se skarpt og klart»), så han blir i stand til å hjelpe broren av med feilen hans.

Av denne siste setningen ser vi ellers ganske tydelig at Jesu advarsel i v. 1–5 ikke er rettet mot en moralsk kritikk som virkelig springer ut av oppriktig kjærlighet til det gode eller av kjærlig omsorg for brorens forbedring.

Slik moralsk kritikk har Jesus jo selv øvd i mange av de ordene evangeliene våre har bevart fra hans munn, og ikke minst i de ordene av ham som vi leser i disse versene av Bergprekenen. Og en slik kritikk er også den nødvendige forutsetningen for å formane og tukte andre, noe Guds ord mange steder framholder som en kristens plikt. Et ytterligere vitnesbyrd om at Jesus her ikke har villet forby disiplene sine all moralsk kritikk, har vi i virkeligheten også i formaningen han retter til dem i v. 6.

V. 6. Som utfylling av advarselen mot å dømme blir det her uttrykkelig sagt at disiplene på den andre siden likevel ikke skal gå ukritisk til verks i omgangen med sine medmennesker. Det finnes nemlig mennesker som kan lignes med hunder og svin, som etter datidens oppfatning var urene (jf. Fil 3,2; 2 Pet 2,22).

Når Jesu disipler får med slike mennesker å gjøre, skal de vise forsiktig tilbakeholdenhet med de hellige og verdifulle tingene som er gitt dem – ikke bare for deres eget personlige liv, men også for at de skal gi dem videre til andre.

Flere fortolkere har villet forstå «hunder» og «svin» om to forskjellige klasser av mennesker, for eksempel hundene som bilde på frekk skamløshet og svinene som bilde på dyrisk kjødelighet.

Men en slik deling er ikke bare helt vilkårlig; den overser også at verset vårt åpenbart er et eksempel på et trekk som ofte går igjen i Jesu forkynnelse: Han uttrykker den samme eller vesentlig samme tanken i to parallelle ledd med beslektet form. Begge dyrene som nevnes her, står sikkert for det samme slaget mennesker, nemlig mennesker som i sitt vanhellige vesen mangler all mottakelighet for de åndelige godene disiplene eier, og som de også skal strebe etter å gi andre del i (jf. 5,13–16).

På samme måte er også «det hellige» og «deres perler» bare to forskjellige billedlige uttrykk for den samme tingen, nemlig for den guddommelige sannheten (evangeliet), som Jesus dels allerede hadde gitt disiplene sine og dels ville gi dem i framtiden. Forskjellen er bare at uttrykket «deres perler» tenker på de enkelte stykkene av sannheten, og på sannheten som noe i høyeste grad verdifullt.

Fordi de to leddene i verset vårt er parallelle, må en sikkert gi de fortolkerne rett som mener at «det hellige» her ikke bare kan forstås generelt om sannheten som noe som tilhører Gud og stammer fra ham. Det må være ment om en enkelt, bestemt, konkret ting, nærmere bestemt om offerkjøttet som billedlig uttrykk for sannheten (jf. 2 Mos 29,33; 3 Mos 2,3; 22,10–16; 4 Mos 18,8–19, der offerkjøttet betegnes slik).

Det ligger jo også umiddelbart nær å tenke at det en gir (eller ikke skal gi) hundene, er noe hundene kan ete. I det andre leddet er tydeligvis også «perlene» tenkt som noe svinene kaster seg over for å ete det som fôr, men som de skuffet vender seg bort fra så snart de oppdager at det er helt uskikket som føde for dem. Som noen har gjort oppmerksom på, ligner perler også litt på erter og eikenøtter, som brukes til svinefôr.

Men hvordan en enn oppfatter «det hellige» her, er tanken i det første leddet av verset i alle fall at disiplene skal verne den hellige sannheten mot å bli vanhelliget ved ringeakt og spott fra helt umottakelige mennesker, og altså for sannhetens egen skyld være varsomme med å gi den videre til andre. Noen verre vanhelligelse av offerkjøttet kan vel ikke tenkes enn at det blir ett opp av de urene ville hundene.

Også i det andre leddet blir disiplene advart – og det for sannhetens egen skyld – mot å gi sannheten til pris for en slik vanhelligelse. Det ser vi av at det sies om svinene at de i skuffelsen sin vil tråkke perlene ned med føttene, så de blir tilsølt i den gjørmen svinene selv velter seg i.

Likevel føres tanken i dette andre leddet enda et skritt videre: Om svinene sies det også at de etter å ha tråkket perlene ned i skitten vil «snu seg mot dere», nemlig bort fra gaven og mot giverne, og «rive dere i stykker» – dem som skuffet dem. Dermed peker Jesus på den faren disiplene også utsetter seg selv

for hvis de ikke viser den nødvendige varsomhet når de gir sannheten videre til de menneskene de møter på sin vei gjennom livet.

At Jesus her ikke har tenkt på den offentlige forkynnelsen av Guds ord, sier seg selv, ettersom disse ordene er rettet til alle disiplene som var til stede, og ikke bare til apostlene. Det går dessuten fram av sammenhengen med v. 1–5, der det også bare var tale om disiplenes opptreden i dagliglivets omgang med medmennesker.

h) Oppfordring til tillitsfull bønn og formaning til virksom nestekjærlighet (7,7–12)

Oppfordringen til bønn her kan ikke være ment som et krav på linje med kravene om en mer fullkommen lovoppfyllelse enn fariseernes – de kravene Jesus fra 5,16 av har stilt til disiplene sine. Bønnen blir altså ikke trukket fram her som et nytt ledd i disiplenes livsrettferdighet. Det går helt klart fram av hvor utførlig og kraftig Jesus forsikrer at bønnen helt sikkert blir hørt. Uten all tvil er oppfordringen til bønn snarere ment som en trøstende oppmuntring.

På den andre siden viser den plassen oppfordringen har her, at bønnen må være tenkt i indre, logisk sammenheng med den foregående framstillingen av den ekte disippelrettferdigheten. Den står nemlig umiddelbart foran v. 12. Det verset viser umiskjennelig tilbake til 5,17 og trer dermed tydelig nok fram som avslutningen på hovedmassen av Bergprekenen, det vil si avslutningen på utførelsen av talens egentlige tema (jf. utlegningen av 5,16).

Det kan da neppe være tvil om at Jesus her har villet vise disiplene sine hvor de skulle hente kraften til å øve den rettferdigheten som er betingelsen for å gå inn i det fullendte Guds rike. For hans sterke og tunge krav måtte nødvendigvis ha vakt en levende følelse av moralsk avmakt hos dem.

Men denne ganske utførlige uttalelsen av Jesus om bønn og bønnhørelse har evangelisten Lukas plassert i en annen sammenheng, og utvilsomt i den historisk riktige. Derfor må en trolig anta at Matteus har satt den inn her i stedet for en lignende, men mindre fyldig uttalelse. Med den hadde Jesus på dette punktet i Bergprekenen vist disiplene til bønnen som det middelet som skulle sette dem i stand til å oppfylle kravene hans – til trøst og oppmuntring for dem.

> «[7]Be, så skal dere få. Let, så skal dere finne. Bank på, så skal det bli lukket opp for dere. [8]For hver den som ber, han får, den som leter, han finner, og den som banker på, skal det bli lukket opp for. [9]Eller er det vel et menneske iblant dere som vil gi sønnen sin en stein når han ber om brød, [10]eller gi ham en orm når han ber om en fisk? [11]Når da dere, som er onde, vet å gi deres barn gode gaver, hvor mye mer skal da deres Far i himmelen gi gode gaver til dem som ber ham! [12]Derfor, alt dere vil at menneskene skal gjøre mot dere, gjør det også mot dem! For dette er loven og profetene.»

V. 7–8. For å understreke riktig sterkt hvor viktig det er for disiplene å søke Guds hjelp i bønnen, blir Jesus ikke stående ved den enkle og likefremme formaningen om å be. Han gjentar den samme formaningen i to billedlige uttrykk. Det første («let») framstiller levende den som ber, som en som søker etter noe han ikke kan være foruten, men for enhver pris må vinne. Det andre bildet fram-

stiller ham som en som står foran døren og banker på hos den som kan oppfylle ønsket hans.

I alle tre leddene knyttes så det ubetingede løftet om bønnhørelse til oppfordringen om å be, for å drive dem på det sterkeste til å gjøre tillitsfull bruk av den adgangen de har til Gud i bønnen. Dette løftet bekrefter Jesus ytterligere i v. 8: Han slår fast at Gud oppfyller de bønnene som rettes til ham, og at dette er en alminnelig eller altomfattende lov for hvordan Gud går fram.

Som allerede nevnt er bønnen her tenkt som det middelet som skal sette disiplene i stand til å leve det hellige livet i samsvar med Jesu utleggelse av loven. Likevel skal vi sikkert ikke tenke bare på åndelige, men også på timelige goder og gaver, så langt også disse hører med til det de trenger for å kunne leve for Gud etter hans vilje i verden.

Men vi må også legge merke til at det i løftet om bønnhørelse ikke sies at de alltid skal få nettopp det de ber om, men bare at Gud alltid hører bønnene deres og vil gi dem det de trenger, også når han ikke gir dem akkurat det de har bedt om.

Disiplene måtte jo også selv forstå at Gud, deres himmelske Far, ikke vil gi dem noe som ville bli til skade for dem, selv om de i uforstand og uvitenhet skulle komme til å be om det. Han vil alltid se hen til bønnens innerste mening og oppfylle bønnen i samsvar med den.

Den gnomologiske talen – det vil si en tale som består av korte, kraftige tankesprog – har generelt det særtrekket at den ikke tar hensyn til mulige unntak eller begrensninger, selv om de i og for seg er nødvendige; da ville talen bare miste kraften sin. Derfor ser Jesus også her helt bort fra at det kan forekomme tilfeller der den som ber, «ber ille» og derfor «får ikke» (Jak 4,3).

V. 9–11. Disse versene gir et nytt vitnesbyrd om hvor viktig det er for Jesus å oppmuntre disiplene sine til bønn og gjøre dem visse på at Gud hører bønn. De knyttes til det foregående med et «eller», som betyr: Eller, hvis dere fremdeles tviler på at det er slik jeg har sagt – dere vet jo at selv i det rent naturlige menneskelivet vil ingen far, når sønnen ber ham om mat, gi ham noe som er ubrukelig til mat («en stein») eller til og med noe skadelig («en orm») i stedet for det han ber om.

At Jesus i denne billedtalen nevner nettopp «stein» og «orm», kommer åpenbart av den ytre likheten med «brød» og «fisk».

I v. 11 anvender Jesus så billedtalen fra det naturlige menneskelivet på det åndelige forholdet. Det skjer i form av en slutning fra det mindre til det større: fra forholdet mellom en jordisk far og sønnen hans til forholdet mellom den himmelske Far og Jesu disipler som hans barn («hvor mye mer» = hvor mye sikrere).

For å gjøre det særlig innlysende at denne slutningen er riktig, framhever Jesus her den moralske tilstanden som disiplene hans av naturen har felles med alle andre mennesker, i motsetning til den gode og hellige Gud: De er «onde». Den menneskelige farskjærligheten som Gud plantet i dem fra skapelsen av, er derfor alltid fordervet og hemmet av synden.

Tanken i første halvdel av v. 11 er da at kjærligheten til barna gjør seg så sterkt gjeldende hos enhver jordisk far (og altså også hos en disippel som er far) at han, til tross for syndigheten (egoismen) i naturen sin, «vet» (det vil si er i stand til) å gi dem gode (det vil si nyttige, gagnlige) gaver. Han slenger ikke i egoistisk likegyldighet til dem noe som riktignok kan ligne slike gaver i det ytre, men i virkeligheten enten er ubrukelig eller til og med skadelig.

Ut fra dette kan disiplene selv forstå hvor mye sikrere det er at deres himmelske Far, han som er fullkommen i godhet, vil gi barna sine gode ting når de ber ham.

V. 12. Det ligger nær å tenke at «derfor» i begynnelsen av dette verset viser tilbake til det nærmest foregående utsagnet, der det ble pekt på Guds godhet. Tankeforbindelsen ville da være denne: Fordi deres himmelske Far er den gode, og dere som hans barn jo skal ligne ham, «derfor» skal dere nå i kjærlighetens godhet i alle tilfeller stille dere til medmenneskene deres slik dere vil at de skal stille seg til dere.

Men det er også mulig at «derfor» her viser tilbake på innholdet i hele den foregående utviklingen fra 5,17 av, så langt den har dreid seg om disiplenes forhold til andre mennesker. Riktignok har Jesus i kap. 6 ikke hatt forholdet til nesten for øye; men i 7,1–6 var han likevel kommet tilbake til det. Nettopp derfor kunne det ligge nær for ham å samle alt han hadde sagt om den saken i det foregående, i et ord som det vi leser i verset vårt.

Til denne regelen Jesus setter opp for hvordan nestekjærligheten skal øves, har en vist til en hel del paralleller hos rabbinere og hedenske forfattere. Men alle disse parallellene har bare det negative innholdet at en *ikke* skal gjøre mot andre det en *ikke* vil at de skal gjøre mot en selv (jf. Tob 4,21). Det er altså en himmelvid forskjell.

Selv den kalde egoismens beregning kan lære oss at vi ved å skade nesten som regel vil skade oss selv. Og selv om de mange parallellene vel gjennomgående er ment som uttrykk for et rettferdighetsideal – at en ikke skal ville gjøre nesten urett – er det likevel noe helt annet enn det Jesus her legger disiplene sine på hjertet.

Etter tanken faller Jesu ord i verset vårt sammen med budet om å elske sin neste som seg selv, bare at «budet her mer er formet som en praktisk veiledning til også i det enkelte tilfellet å finne ut hvordan jeg skal handle, idet jeg bare trenger å sette meg i den andres sted og tenke meg hvordan jeg kunne ønske at en annen skulle handle mot meg» (Schat Petersen).

Ellers sier det seg selv at det en Jesu disippel ønsker at andre skal gjøre mot ham, aldri kan være noe ondt eller noe som strider mot Guds vilje, men bare det som er godt. Derfor er det med rette sagt at regelen som settes opp her, er klar og uttømmende for en Jesu disippel når det gjelder hans forhold til nesten.

Dette kravet om en kjærlighet til nesten der den naturlige egoismen er fullstendig overvunnet, begrunner Jesus så i v. 12b: Kravet utgjør hovedinnholdet i det Gud i Det gamle testamente har åpenbart at han krever av menneskene.

Det kan synes påfallende at det her ikke sies noe om «det største og første budet», budet om kjærlighet til Gud, som ifølge Jesu ord i Matt 22,37–40 sammen

med budet om nestekjærlighet utgjør sammenfatningen av hele lovåpenbaringen i Det gamle testamente – og Jesus hadde jo i den foregående delen av Bergprekenen også talt om disiplenes forhold til Gud.

Men forklaringen er trolig dels at det å leve etter budet om nestekjærlighet er prøvesteinen på kjærligheten til Gud (jf. 1 Joh 4,20 f.), og dels at Jesus her har for øye fariseernes svært hyklerske vesen: De mente nok at de elsket Gud, men på mange måter tråkket de hans bud om uselvisk kjærlighet til nesten under føttene.

i) Bergprekenens epilog (7,13–27)

Med sluttformaninger (v. 13–23) og sluttlignelse (v. 24–27).

Formaning til å vandre på den trange veien som fører til livet (7,13–14)

> «[13]Gå inn gjennom den trange porten! For vid er den porten, og bred er den veien som fører til fortapelsen, og mange er de som går inn gjennom den. [14]For trang er den porten, og smal er den veien som fører til livet, og få er de som finner den.»

V. 13. Som vi ser av begrunnelsen i v. 13b og 14, ligger hovedtrykket i v. 13a ikke på oppfordringen til å gå inn, men på valget av den trange porten. Dermed er det gitt at en ikke skal tenke seg noe lagt til uttrykket «gå inn», for eksempel «i himlenes rike» eller «til det evige liv». En slik utfylling ville nemlig gi den umulige tanken at det fører to porter (eller to veier) til himlenes rike, og at en av disse to bør velge den trange porten framfor den vide – noe som også strider mot begrunnelsen som følger.

Tanken er åpenbart at en skal velge den trange porten og gå gjennom den, og da selvfølgelig inn dit den fører – og det er, som det sier seg selv og som det uttrykkelig sies i det følgende, til livet.

I den følgende begrunnelsen er det imidlertid tale om en vei i tillegg til en port. Mange fortolkere har da tenkt seg porten stående ved begynnelsen av veien, slik at porten og veien skulle være bilder på to forskjellige ting (porten et bilde på omvendelsen, veien et bilde på helliggjørelsen).

Mot denne oppfatningen taler likevel avgjørende at både i v. 13b og i v. 14 brukes entallspronomenet «den» om både porten og veien. Derfor kan en ikke unngå å oppfatte de to billedlige uttrykkene som én samlet forestilling, nemlig forestillingen om en vei som fører gjennom porten, altså en vei der lengden og bredden faller sammen med portens.

Ut fra sammenhengen med det foregående må den trange porten (eller veien) her forstås om det moralske livet som Jesus krever i denne talen, den sanne lovoppfyllelsen. Den krever mye kamp og selvfornektelse og er derfor en trang vei for kjøtt og blod.

I v. 13b begrunner Jesus så formaningen om for all del å velge den trange porten – og altså ikke sky det strevet som hører med til å gå gjennom den. Der viser han til en annen port og vei som er vid og bred og fører til fortapelsen (den evige død).

Vi skulle da kanskje helst ha ventet at det skulle ha hett: «for den port og vei som er vid og bred, fører til fortapelse» (og nettopp derfor må dere velge den trange porten). Men slik lyder ikke ordene hans her; det heter tvert imot omvendt: «For vid er den porten, og bred er den veien som fører til fortapelsen.»

Meningen er altså denne: Jeg må formane dere til for all del å gå inn gjennom den trange porten, fordi den andre porten og veien, som fører til fortapelsen, er vid og bred og på grunn av denne bekvemmeligheten så lett kan friste dere til å velge galt – en fristelse som er så mye sterkere fordi det er mange som vandrer på denne veien.

V. 14. Her har vi igjen et «for». Det kan oppfattes som parallelt med «for» i v. 13b, altså som innledning til en ny begrunnelse av formaningen om å gå inn gjennom den trange porten. Eller det kan oppfattes som en begrunnelse av setningen rett foran, altså som en angivelse av grunnen til at så mange vandrer på den brede veien enda den fører til fortapelsen: De skyr den trange porten og veien, som likevel fører til livet, nettopp fordi den er så trang.

Men her finnes det en annen lesemåte, som kanskje må regnes som den opprinnelige teksten: «Hvor trang er den porten, og hvor smal den veien som fører til livet!» Da ville vi her ha et smertefullt utrop, framkalt av tanken på de mange som velger den bekvemme veien, og dermed ville disiplene samtidig ha fått en advarsel mot å ta lett på oppfordringen til å gå gjennom den trange porten.

Når det heter her at bare få «finner» den trange porten (og veien) som fører til det evige liv i det fullendte Guds rike, er det dermed sagt at den trange porten ikke bare er besværlig å trenge seg gjennom. Den faller heller ikke lett i øynene, så en kommer ikke inn i den uten videre. Treffende bemerker den kjente «indremisjonens far» (i Tyskland), Wichern: «På den brede veien kommer og går en av seg selv; veien til livet må en ofte søke lenge, det er et lykkelig funn når Guds nåde fører oss til denne porten.»

Advarsel mot de falske profetene (7,15–23)

> «[15]Vokt dere for de falske profetene! De kommer til dere i fåreham, men innvendig er de glupende ulver. [16]På fruktene skal dere kjenne dem. Sanker en vel druer av tornebusker, eller fiken av tistler? [17]Slik bærer hvert godt tre god frukt, men et dårlig tre bærer dårlig frukt. [18]Et godt tre kan ikke bære dårlig frukt, heller ikke kan et dårlig tre bære god frukt. [19]Hvert tre som ikke bærer god frukt, blir hogd ned og kastet på ilden. [20]Derfor skal dere kjenne dem på deres frukter. [21]Ikke enhver som sier til meg: Herre, Herre! skal komme inn i himlenes rike, men den som gjør min himmelske Fars vilje. [22]Mange skal si til meg på den dagen: Herre, Herre! har vi ikke profetert i ditt navn, drevet ut onde ånder i ditt navn og gjort mange kraftige gjerninger i ditt navn? [23]Men da skal jeg åpent si til dem: Jeg har aldri kjent dere. Vik bort fra meg, dere som gjorde mot loven!»

V. 15. Advarselen Jesus her retter til disiplene sine, henger på det nærmeste sammen med den foregående formaningen. Disiplene skal vite at selv om de har begynt vandringen på den trange veien, kan de bli forført av slike som byr seg fram som veivisere til det evige liv, men som i virkeligheten viser feil vei og derfor vil føre dem tilbake til den brede veien hvis de følger veiledningen deres.

Det er «de falske profetene», det vil si slike som falskelig gir seg ut for å være profeter, altså for å ha fått direkte guddommelig åpenbaring om sannheten eller om enkelte stykker av den, og for å være inspirert av Guds Ånd til å forkynne for andre det som er åpenbart for dem.

Hva slags folk dette nærmere bestemt er, ser vi allerede av beskrivelsen av dem, som er føyd til som begrunnelse for advarselen. De kommer til disiplene og opptrer blant dem kledd som om de var «får». Men «innvendig» – under den drakten de har på seg, det vil si etter sin virkelige indre natur – er de «glupende ulver».

Allerede i Det gamle testamente blir Guds folk, Israel, ofte framstilt under bildet av en hjord som Herren er hyrde for (jf. Sal 80,2; 100,3 og flere steder), og dette bildet har Jesus selv flere steder overført på disippelflokken sin som det sanne Guds folk (jf. Luk 12,32; Matt 26,31; Joh 10).

Når det da heter i verset vårt at de falske profetene kommer til disiplene «i fåreham», menes det sikkert at de i det ytre opptrer slik at de ser ut til å høre til disippelflokken eller å være blant Jesu får. Vi må altså tenke på folk som bekjenner seg til Jesus.

At disse falske profetene virkelig skal regnes som folk som i det ytre hører til disippelfellesskapet, går særlig klart fram av v. 22. Der vises det tydeligvis tilbake til verset vårt når det tales om folk som kaller Jesus Herre og sier at de har profetert i hans navn.

Med advarselen mot disse falske profetene har Jesus altså åpenbart hatt for øye det han visste ville skje i disippelflokken (den kristne menigheten) i tiden etter at han hadde gått bort fra denne verden (jf. Matt 24,11.24; 1 Joh 4,1).

Det billedlige uttrykket «glupende ulver» betegner dem som menighetens farligste fiender, med deres sjeleødeleggende virksomhet (jf. Apg 20,29; Joh 10,12). Allerede i Det gamle testamente finner vi for øvrig enkelte steder ulven som bilde på personer som ødelegger Guds folk (jf. Sef 3,3; Esek 22,27).

V. 16a. Som prøvestein, så disiplene kan kjenne disse profetene igjen som det de virkelig er, nevner Jesus her «fruktene» deres. Her står vi overfor et spørsmål som har vært besvart forskjellig gjennom tidene.

I eldre tid forsto en dette uttrykket om læren deres, i motsetning til «fårehammen» som betegnelse for deres tilsynelatende gode livsførsel. Andre har omvendt villet forstå «fruktene» om deres moralske ferd, mens atter andre har tenkt både på lære og livsvandel. Og endelig har noen fortolkere tenkt på resultatene av virksomheten deres, og ser da læren og vandelen deres som midlene de virker med.

Uten all tvil må en, etter gjennomgående nytestamentlig språkbruk, forstå fruktene om den moralske vandelen i ord og gjerning (jf. Matt 3,8; Fil 1,11; Jak 3,18 og flere steder). For det taler også motsetningen i v. 21 og 23 mellom å gjøre Guds vilje og å gjøre urett. Med andre ord: Disiplene skal prøve alle som opptrer som profeter blant dem, på om livsvandelen deres stemmer med den utleggelsen av loven Jesus har gitt i det foregående.

Men da må en spørre hva forskjellen er mellom de falske profetenes «frukter» og den «fårehammen» de bærer, som må være et bilde på hele deres ferd og altså

også omfatte både ord og gjerning. Begge disse billedlige uttrykkene («fåreham» og «frukter») betegner jo hele deres framtreden i livet. Likevel er forskjellen at det ene bildet betegner noe som bare er hengt på utenpå, mens det andre betegner noe som vokser organisk fram av det indre livet.

Som Zahn med rette bemerker, tiltror Jesus disiplene sine evnen til å skjelne mellom disse to tingene og oppfordrer dem til å bruke denne evnen overfor alle som opptrer som profeter blant dem. Der kjødets art rår i et menneske, vil det svært snart røpe seg for dem som selv har åndelig sans – til tross for alt fromhetsvesen i tale og handling som er påtatt utvortes eller bare tillært ved oppdragelse og dressur.

V. 16b–18. Med et lignelsesord hentet fra naturen begrunner Jesus her det han hadde sagt i v. 16a: at fruktene er det sikre kjennetegnet på hva slags folk de falske profetene i virkeligheten er. Slik en i naturen med full sikkerhet kan slutte fra treets frukter til hvordan treet er og hva slags tre det er, slik viser også det moralske livet på det personlige livets område hvilken karakter mennesket virkelig har.

I v. 18 går tanken et skritt videre fra v. 17, og det skrittet ligger i ordet «kan»: Det er ikke bare slik at treets frukter svarer til hvordan treet er (friskt eller sykt); det kan heller ikke være annerledes – det er en ubrytelig naturlov.

V. 19. For å forsterke advarselen mot de falske profetene viser Jesus her til den skjebnen som vil ramme ethvert menneske som ligner et tre som ikke bærer god frukt – altså også de falske profetene og alle som følger deres anvisning (jf. utlegningen av 3,10).

Fordi uttrykket «hvert tre» er så omfattende, er det for øvrig fullt berettiget å bruke Jesu advarsel mot de falske profetene også om «falske lærere», det vil si slike som med urette gjør krav på å være sendt av Gud som lærere for hans folk, uten nettopp å gi seg ut for å ha profetisk gave. At Jesus bare advarer direkte mot de falske profetene, kommer vel av at nettopp de er farligst for menigheten hans: Talen deres er båret av en viss høyere begeistring, og den gjør gjerne sterkt inntrykk på troskyldige disipler.

V. 20. Her trekker Jesus en slutning («derfor») av det som var sagt i v. 16b–19, og gjentar med ettertrykk tanken fra v. 16a: at fruktene er det sikre kjennetegnet på de falske profetene.

V. 21. Allerede i v. 19 har Jesus foreløpig og i billedlig tale pekt på den skjebnen som venter både de falske profetene og alle som i likhet med dem lar det mangle på god frukt. Nå viser han nærmere og uten bilde hvordan det vil gå på dommens dag med alle som mener at de er hans disipler, men som ved ikke å gjøre Guds vilje viser at de ikke er det i sannhet.

At han likevel også i dette verset særlig har de falske profetene for øye, ser vi av at han i v. 22 f. igjen vender tilbake til dem. Der bruker han på dem den alminnelige regelen han setter opp i vårt vers: hvordan det på dommens dag skal avgjøres hvem av dem som bekjenner seg til ham, som skal få komme inn i det fullendte Guds rike, og hvem som ikke skal det.

Som uttrykket «ikke enhver» tydelig viser, skiller Jesus mellom to slags mennesker blant dem som sier «Herre, Herre» til ham: 1) noen som kommer inn i

himlenes rike, og 2) noen som ikke kommer inn. Med andre ord: Jesus taler her ikke om slike som er hans fiender eller er likegyldige til ham, men utelukkende om slike som bekjenner seg som hans disipler.

Tiltalen «Herre» er en slik bekjennelse, og den må her sikkert forstås på samme måte som når jødene pleide å kalle de skriftlærde slik (jf. Joh 13,13). Men dermed er den selvsagt samtidig et uttrykk for at de anerkjenner Jesus som den høyeste autoritet i læren, som en lærer som på grunn av sitt enestående forhold til Gud med guddommelig rett gjør krav på at disiplene hans skal ha ubetinget tillit til ham og underordne seg ham.

Det doble «Herre» tjener trolig bare til å understreke at det ikke gjør noen forskjell om en bekjenner seg til ham med aldri så stor iver. Hvor nødvendig munnens bekjennelse enn er i seg selv, er den alene ikke nok for å bli tatt opp i himlenes rike. Det må komme noe mer til som viser at den er sann, nemlig å gjøre Guds vilje.

Men legg merke til at Jesus her sier «min Far» i stedet for «Gud». Dermed lar han oss forstå at det gjelder å oppfylle Guds vilje slik Jesus har forkynt den gjennom sin utlegning av loven – nettopp som Guds Sønn, altså som en som står i et helt særegent, nært og inderlig forhold til Gud. Å gjøre denne Guds vilje som Jesus forkynner, er den «rettferdighet» Jesu disipler må ha for å komme inn i himlenes rike (5,20).

Men samtidig sier denne betegnelsen på Gud igjen at for å bli tatt opp i himlenes rike kommer det også, og først og fremst, an på at en står i det rette personlige forholdet til Jesus selv. Det sies også uttrykkelig i v. 23.

V. 22. Her blir regelen som gjelder alle som bekjenner seg til Jesus (v. 21), brukt særskilt om de falske profetene, men samtidig også om andre som i likhet med dem har hatt overordentlige gaver uten likevel å være sanne disipler. Jesus viser i en anskuelig skildring hvordan det vil gå dem på dommens dag. «Den dagen» er nemlig her, etter jødisk språkbruk (jf. Luk 10,12; 2 Tess 1,10 og flere steder), den store domsdagen en ventet, da det skal avgjøres hvem som skal tas opp i riket.

Etter v. 21 kunne det se ut som om ikke så rett mange av dem som bekjenner seg til Jesus, ville bli utestengt. Men her heter det at tallet vil bli svært stort, til og med blant de uekte bekjennerne som skiller seg ut fra den store mengden ved særlig framragende gjerninger.

For på den dagen skal «mange» vise til at de har talt profetisk og drevet ut onde ånder ved Jesu navn og ellers gjort mange kraftige gjerninger, som bevis på at de har rett til å komme inn. I dette verset, der Jesus trer fram som verdens dommer, betyr tiltalen «Herre, Herre» at de vender seg til ham med inntrengende bønn om å bli funnet verdige til å komme inn i Guds rike.

Ifølge grunnteksten ligger hovedtrykket i det de sier, på det tre ganger gjentatte «ved ditt navn»,[18] og der har igjen pronomenet «ditt» særlig trykk. De viser altså ikke først og fremst til det de har utrettet – skjønt også til det – men til at de har gjort det ved hans navn. Det forutsetter jo at de har stått i et visst forhold

[18] NB har «i ditt navn».

til ham, og at de samtidig erkjenner at de bare i kraft av dette forholdet til ham har vært i stand til å utrette så store ting.

«Ved ditt navn» er ikke det samme som «i ditt navn», men betyr at de har brukt Jesu navn som et virksomt middel og vist til ham som den de hadde sin dyktighet fra.

Her kan vi ellers merke oss at uttrykket «tale profetisk» ikke betyr det samme som «å forutsi». Det betyr generelt å forkynne i løftet, begeistret tale åpenbaringer en har mottatt direkte fra Guds Ånd, enten disse åpenbaringene gjelder framtid, nåtid eller fortid. Likeledes betyr «kraftige gjerninger» undergjerninger av forskjellig slag; de er kalt slik etter den overnaturlige kraften som virker i dem.

Som vi ser av det følgende verset, benekter ikke Jesus at det disse menneskene sier om seg selv, er riktig. Dermed lar han oss forstå at også slike som ikke står i det rette hjerteforholdet til ham, og som derfor blir utestengt fra det fullendte Guds rike, virkelig kan få del i de underkreftene som skulle virke i den apostoliske menigheten fordi Guds Ånd var virksomt til stede (jf. min fortolkning av Rom 12,3 og det som er sagt der om forholdet mellom «den frelsende tro» og «den undergjørende tro»).

Ellers forutsettes det åpenbart noe mer hos disse menneskene enn en bare ytre bekjennelse med leppene: De har i en viss grad innvortes tilegnet seg den kristne sannheten. Forstand, følelse og fantasi er blitt mer eller mindre sterkt grepet av den, uten at hjertet og særlig viljelivet likevel i sannhet er blitt fornyet av den gjenfødende nåden – og det fordi det ikke har skjedd noen sann og hel overgivelse til Gud.

Det sier seg selv at Jesu ord her også gjelder fullt ut for kirkens senere århundrer, etter at de overordentlige gavene ikke lenger var regelmessig til stede i menigheten: Ikke alle som iherdig og båret av glødende begeistring utretter store, iøynefallende ting på Guds rikes område, hører derfor nødvendigvis Herren til i sannhet.

V. 23. Som dommer vil Jesus på den dagen «åpent si» (egentlig «bekjenne», det vil si åpent og uforbeholdent si dem sannheten om dem selv og deres forhold til ham) at han aldri har «kjent» dem. Ordet «kjenne» står her i en dypere betydning, som det ofte har i bibelsk språkbruk, nemlig om en erkjennelse som knytter et levende kjærlighetsfellesskap med det den kjenner, erkjenner det som sitt eget og samtidig tilegner seg det (jf. Rom 8,29; Gal 4,9; 2 Tim 2,19 og flere steder).

De er alltid blitt stående som fremmede for ham. I stedet for å gi seg inn under hans personlige, frelsende innflytelse er de i sitt hjertes grunn forblitt uberørt av den. Derfor er de etter sin varige moralske karakter ikke slike som har gjort Guds vilje, men snarere slike som har «gjort mot loven», altså det motsatte av den sanne rettferdighet. Derfor viser han dem bort fra seg med et ord hentet fra Sal 6,9, og dermed bort fra det riket han er konge i.

Her sies det klart og bestemt at det som først og fremst kommer an på for å bli tatt opp i det fullendte Guds rike, er det rette personlige forholdet til Jesus

– men samtidig at dette forholdet til ham med nødvendighet må vise seg i og gjennom at en oppfyller den viljen Gud krever.

Sluttlignelsen: en inntrengende formaning til å være ordets gjørere og ikke bare dets hørere (7,24–27)

Med denne overordentlig vakre og nøyaktig symmetrisk bygde dobbeltlignelsen avslutter Jesus hele talen. Likevel knytter den seg svært nøye til tanken i v. 21–23, som en slutning av den («derfor»). Ettersom Jesus her taler om «hver den som hører disse mine ord», altså om alle tilhørerne sine ved denne anledningen, er disse sluttordene hans ment som et manende rop til alle som var til stede, til folkeskarene like vel som til disiplene.

> «[24]Derfor – hver den som hører disse mine ord og gjør etter dem, han blir lik en forstandig mann som bygde huset sitt på fjellgrunn. [25]Og regnet skylte ned, og flommen kom, og vindene blåste og kastet seg mot dette huset. Men det falt ikke, for det var grunnlagt på fjell. [26]Men den som hører disse mine ord og ikke gjør etter dem, han blir lik en uforstandig mann, som bygde huset sitt på sand. [27]Og regnet skylte ned og flommen kom, og vindene blåste og kastet seg mot dette huset. Og det falt, og fallet var stort.»

V. 24–25. «Derfor» – det vil si: Det er ikke nok bare å bekjenne seg til Jesus for å bli tatt opp i himlenes rike; det spørres også om en oppfyller den Guds vilje han har forkynt (v. 21–23). Derfor blir enhver som ikke nøyer seg med å høre det Jesus har sagt ved denne anledningen, men også gjør etter det, lik en forstandig mann som bygde huset sitt på fjell.

Mindre heldig har vår nye bibeloversettelse beholdt det gamle «på en klippe», mens det etter grunntekstens uttrykksmåte heller burde hete «på klippegrunn» eller «på fjell».

En «forstandig» (klok) mann er generelt den som vet å velge og bruke de rette midlene for å nå det målet han har satt seg. Og når det her gjelder en husbygger, viser forstandigheten hans seg nettopp i at han bygde huset sitt på fjellgrunn, så det kunne stå seg mot alle farer som truet.

Det sier seg selv at lignelsen er hentet fra forholdene i Israels land. Der må en ofte grave dypt for å nå fast grunn, og der er det svært nødvendig å bygge på fjellgrunn. Ellers vil de voldsomme regnskyllene undergrave bygningen; de ligner skybrudd, kommer særlig om vinteren og følges vanligvis av orkanaktig vind. Vannmassene som styrter ned, svulmer nemlig gjerne opp til rivende bekker som skyller bort jordsmonnet. Er huset da ikke bygd på fjell, blir følgen at murene slår sprekker og ikke klarer å stå seg mot vindkastene.

Også på det åndelige livets område gjelder det å være forstandig, det vil si å velge og bruke de midlene som skal til for at en kan holde stand i den store prøven på dommens dag og bli funnet skikket til å gå inn til saligheten i det kommende Guds rike. Etter det Jesus her sier i tilknytning til v. 21–23, består disse midlene nettopp i at en ikke bare hører disse ordene hans, men også gjør etter dem.

V. 26–27. For å prente tanken i de to foregående versene enda dypere inn, stiller Jesus her også fram motbildet til den forstandige mannen. Det ville være

uforstandig å bygge huset sitt på bar sandmark, altså uten solid grunnmur. Like uforstandig er på det åndelige livets område den som slår seg til ro med å høre Jesu ord uten å gjøre etter dem. Hans skjebne i dommen vil bli «en evig fortapelse borte fra Herrens åsyn» (2 Tess 1,9), like visst som fallet som rammet det dårlig fundamenterte huset i lignelsen, ble «stort».

Opp gjennom tidene har en på forskjellig vis villet tyde de enkelte trekkene i denne lignelsen om bestemte forhold i den åndelige verden, og da spurt om hva som skal forstås med fjellet, med sandmarken, med vindene og så videre. Hvordan disse forsøkene i virkeligheten skal vurderes, og likeså den oppfatningen av lignelser som ligger bak dem, vil vi gjøre rede for i anmerkningen om «Jesu lignelser» nedenfor, etter v. 29.

En sluttmerknad av evangelisten om hvilket inntrykk Bergprekenen gjorde på folket (7,28–29)

> «[28]Og det skjedde da Jesus hadde endt denne talen, da var folket slått med undring over hans lære. [29]For han lærte dem som en som hadde myndighet, og ikke som deres skriftlærde.»

Her møter vi for første gang en formel som går igjen i evangeliet vårt etter de store taleavsnittene: «Og det skjedde da Jesus hadde endt denne talen.» Den første setningen («og det skjedde») er en ekte hebraisk uttrykksmåte. Den har vanligvis ikke noen større vekt, men tjener bare til å knytte det følgende til det foregående.

Også her er den brukt slik: Etter gjengivelsen av talen får vi vite hvor mektig den hadde grepet folket, og hva som var grunnen til det sterke inntrykket den hadde gjort. Folket var – som grunntekstens uttrykk egentlig sier – ute av seg selv av undring over hans undervisning i loven. Og det som særlig hadde grepet dem, var den myndigheten han talte med (v. 29).

Det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «myndighet», betyr mer nøyaktig «fullmakt». Meningen er altså at han lærte som en som har fått fullmakt av en høyere makt, nemlig av Gud, til å lære slik han gjorde – både i innholdet og i forkynnelsens hele tone og karakter.

Folket merket godt forskjellen mellom Jesu måte å lære på og den undervisningen de hittil hadde vært vant til fra de skriftlærde, deres tidligere lærere: De talte til dem ut fra sin egen skolelærde visdom og med en innøvd ferdighet i å utlegge Skriften.

Anmerkning: Jesu lignelser

Selve uttrykket «lignelse» møter vi første gang hos Matteus i 13,3. Der, som overalt i de tre første evangeliene, gjengir det det greske ordet *parabolē* (παραβολή), det samme ordet som vi bruker som fremmedord i formen «parabel» – i Johannesevangeliet er det brukt et annet gresk ord, som likevel har vesentlig samme betydning. Dette ordet, *parabolē*, er avledet av et verb som betyr å legge noe ved siden av noe annet, og da oftest for å sammenligne. Det betegner altså egentlig sammenlignende tale, eller tale som bygger på en sammenligning.

Etter gammel kirkelig språkbruk er en lignelse (parabel) – i alle fall når det gjelder Jesu lignelser – en tenkt fortelling, kortere eller lengre og avsluttet i seg selv, som henter stoffet sitt fra det alminnelige menneskelivet i hverdagen og tjener til å anskueliggjøre eller stadfeste en åndelig, religiøs eller moralsk sannhet.

Men denne bestemmelsen av hva en lignelse er, dekker ikke hvordan ordet brukes i evangeliene våre. Både Jesus selv og evangelistene bruker nemlig uttrykket ikke bare om slike lignelsesfortellinger, men også om helt korte utsagn. Disse skildrer ikke én bestemt, avsluttet hendelse, men viser til et alminnelig kjent forhold i naturen eller menneskelivet, et forhold som stadig gjentar seg, for å belyse eller stadfeste en høyere sannhet.

Jesus selv kaller for eksempel ordet om fikentreet som springer ut som et vitnesbyrd om at sommeren er nær, en lignelse (Matt 24,32 f.), og Lukas bruker det samme uttrykket om ordet om en ny lapp på et gammelt klesplagg (5,36).

Slike kortere lignelser, som nærmest svarer til grekernes *parabolē*, pleier en å kalle «lignelsesord» for å skille dem fra lignelsesfortellingene. Og slike lignelsesord har vi allerede møtt en god del av under gjennomgåelsen av Bergprekenen: saltet som mister kraften sin (5,13), byen på fjellet (5,14), lyset i lysestaken (5,15), øyet som legemets lys (6,22 f.), å tjene to herrer (6,24), faren og sønnen som ber om brød eller fisk (7,9–11), treet og fruktene (7,16b–19).

At ingen av disse lignelsesordene i teksten er kalt en «lignelse», har selvsagt ingen betydning, ettersom de helt umiskjennelig er av samme slag som ordene i Matt 24,32 f. og Luk 5,36 som vi nettopp nevnte. Den eneste lignelsesfortellingen vi har i Bergprekenen (Matt 7,24–27, de to husbyggerne), er jo heller ikke kalt en «lignelse», enda det ikke kan være noen tvil om at både Jesus og evangelisten har sett på den som en lignelse.

Som en tenkende bibelleser sikkert har lagt merke til, er likevel uttrykket «lignelse» i de tre første evangeliene våre ikke begrenset til lignelsesfortellinger og lignelsesord, selv om det oftest brukes om disse to taleformene.

I Luk 14,7 finner vi det brukt om et læreord som i form av en verdslig klokskapsregel vil innskjerpe en dypere religiøs og moralsk sannhet, og i Mark 7,17 (Matt 15,15) står det om et tankespråk av en noe gåtefull karakter. Ja, på ett sted – Luk 4,23 – bruker grunnteksten det samme greske uttrykket, etter alt å dømme ganske enkelt i betydningen «ordspråk», slik det også er gjengitt i bibeloversettelsen vår.

Disse videre bruksmåtene går langt ut over det en i den alminnelige greske retorikken (det vil si læren om talekunsten) forsto med en «lignelse» (parabel). De kommer av at evangelistene våre bruker ordet slik Septuaginta gjør. Septuaginta hadde brukt dette greske ordet for å gjengi det hebraiske *mashal* (מָשָׁל, «sammenligning, ordspråk»). Også det ordet betyr etter sin opprinnelse sannsynligvis egentlig sammenlignende tale, men det hadde med tiden fått en svært vid bruk. I Det gamle testamente forekommer det derfor om svært forskjellige taleformer: allegorier, tankespråk, ordspråk, gåter og lignende.

Men det vi her først og fremst spør om, er hva som menes i de tre første evangeliene når lignelsesfortellingene og lignelsesordene betegnes med det greske ordet *parabolē*. Svar på det kan vi bare vente å finne i disse lignelsene selv.

Først lignelsesordene. Vi skal se litt på ordet om fikentreet som springer ut (Matt 24,32 f.), som vi nevnte ovenfor som eksempel på slike ord. Det er på flere måter svært lærerikt. Jesus har i det foregående talt om forvarslene om endetiden (v. 4–14) og deretter skildret hvordan selve endetiden bryter inn (v. 15–31). I v. 32 vender tanken hans tilbake til forvarslene, og han oppfordrer disiplene til å hente en lignelse fra fikentreet og lære av det.

Deretter følger selve lignelsen: «Når greinene har fått sevje og bladene springer ut, da vet dere at sommeren er nær. Slik skal dere også, når dere ser alt dette» (det vil si alle forvarslene som er nevnt i v. 3–14), «vite at han er nær og står for døren» (det vil si ferdig og rede til å gripe inn).

Vi har her to utsagn som hver for seg er avsluttet, og som er knyttet sammen ved ordet «slik» i v. 33, så meningen også kunne vært uttrykt med et «likesom» i v. 32: «Likesom dere vet at sommeren er nær når dere ser fikentreet springe ut, slik skal dere …» Med andre ord: Lignelsesordet bygger på en sammenligning.

Først vises det i et eget, i seg selv avsluttet utsagn til et kjent forhold mellom to ting innenfor naturens område (fikentreet som springer ut, og sommeren som står like for døren). Så hevdes det i et annet utsagn, som også er avsluttet i seg selv, at det er på samme måte med et forhold mellom to ting på et annet, høyere område, et forhold som en ikke kjente fra før.

Det kjente forholdet på det lavere området skal tydeligvis belyse forholdet på det høyere (religiøse eller moralske) området. Men dermed følger det at vi i begge utsagnene ikke har billedlig, men helt igjennom egentlig tale.[19]

Fikentreet som springer ut, kan selvsagt ikke være ment som et bilde på forvarslene om endetiden, for det er slett ingen likhet mellom disse to fenomenene. En skal derfor ikke spørre, slik mange bibellesere har stor tilbøyelighet til: Hva er eller betyr fikentreet, greinene og bladene, eller hva betyr sevjen som kommer i greinene? Fikentreet her er eller betyr ikke annet enn det ordet selv uttrykker, altså et virkelig, helt alminnelig fikentre, og på samme måte er det med de andre tingene som er nevnt i dette lignelsesordet.

Tanken med det er bare at en skal bruke den loven som gjelder for forholdet mellom fikentreet som springer ut, og sommeren som er nær, på forholdet mellom forvarslene om endetiden og Menneskesønnens inngripen: Like sikkert som en kan slutte fra fikentreet som springer ut, til at sommeren er nær, like

[19] Det ligger i virkeligheten i selve sammenligningens vesen at alt i den er egentlig tale. Det ser en kanskje klarest ved å ta for seg noen eksempler på det en pleier å kalle den enkle sammenligningen – en talefigur som har det særpreget at en for å belyse en ting eller et forhold i ett og samme utsagn stiller en lignende ting eller et lignende forhold fra et annet område ved siden av. Slike enkle sammenligninger finner vi en god del av i Jesu forkynnelse. I Matt 10,16 for eksempel er det ikke mindre enn tre. I v. 16a heter det: «Se, jeg sender dere som får blant ulver.» Meningen her er åpenbart: «Når jeg nå sender dere ut, vil dere komme i en situasjon som ligner den får er i når de på alle kanter er omgitt av ulver.» Det er da helt klart at alle ordene her skal tas i egentlig betydning, så også «får» og «ulver» skal forstås helt enkelt om de dyrene en i dagligtale kaller så, og ikke er ment som billedlige uttrykk for noe annet. På samme måte er det med «slanger» og «duer» i v. 16b: De betyr ikke noe annet der enn vanlige slanger og duer. Noe helt annet er det når Jesus i Johannesevangeliet enkelte steder kaller disiplene sine «sine får». På disse stedene har vi nettopp ikke noen sammenligning – noe en jo tydelig ser av at ordet «som» («likesom») helt mangler – men en billedlig uttrykksmåte. Men er nå lignelsesordet, som vist ovenfor i teksten, nettopp bare en utvidet sammenligning, da er det dermed gitt at det i virkeligheten er helt igjennom egentlig og ikke billedlig tale.

sikkert kan disiplene, når forvarslene om endetiden inntreffer, slutte av dem at Jesus står for døren.

Også ved flere andre av Jesu lignelsesord er den åndelige anvendelsen føyd til med et «slik», for eksempel ved ordet om lyset i lysestaken (Matt 5,15). Her følger det et «slik» i v. 16, og det viser at disiplene skal bruke eller overføre det som var sagt om lyset, på det åndelige området: Likesom ethvert forstandig menneske ikke setter lyset under et kar, men i lysestaken, for at det kan lyse for alle i huset, slik skal disiplene la lyset sitt skinne fritt og klart blant menneskene omkring seg.

Heller ikke her skal en spørre: Hva er eller betyr lyset, karet og lysestaken? Lyset er her et lys (rettere: en lampe) i helt alminnelig forstand, og likeså er karet og lysestaken ikke noe annet enn et kar og en lysestake, slik en hadde disse tingene i huset den gangen.

I de fleste tilfellene har Jesus likevel latt være å føye til den åndelige eller moralske anvendelsen. Han har gått ut fra at enhver noenlunde forstandig tilhører av seg selv ville kunne fylle ut det som manglet, ut fra sammenhengen i talen eller fra den situasjonen lignelsesordet ble sagt i. Slik er det for eksempel med ordet om byen på fjellet (Matt 5,14; se utlegningen av 5,14 ovenfor).

Men heller ikke her skal en straks spørre hva «byen» og «fjellet» er eller betyr, som om det med disse uttrykkene nødvendigvis skulle være ment noe annet enn det de ellers betyr i vanlig dagligtale. Som det klart gikk fram av ordet om fikentreet som springer ut, trenger det slett ikke være noen likhet mellom de enkelte begrepene i lignelsesordet og de tilsvarende enkelte begrepene i anvendelsen.

I lignelsesordene kommer det egentlig bare an på at forholdet eller forbindelsen mellom begrepene på det lavere området ligner forholdet eller forbindelsen mellom begrepene på det høyere området. I denne likheten ligger det en pleier å kalle lignelsesordets poeng, dets springende punkt, og det er slett ikke gitt at det finnes noen annen likhet.

I lignelsesordet om byen på fjellet ligger det springende punktet – eller den likheten Jesus i alle fall først og fremst har for øye – i dette: Likesom en slik by nødvendigvis må ses av alle som bor på sletten nær fjellet, slik må disiplene som bærere av det åndelige lyset nødvendigvis ses av menneskene omkring seg, så sant de ikke mot naturens orden slutter å la lyset sitt skinne i verden.

Likevel synes det nærliggende å anta, som allerede bemerket i utlegningen av dette ordet, at Jesus valgte nettopp denne sammenligningen fordi han tenkte på disippelflokken sin som et fellesskap skilt ut fra verden omkring. I så fall har han funnet en særegen likhet mellom disiplene selv og byen på fjellet, og ikke bare med hensyn til hvordan begge forholder seg til omgivelsene.

Generelt er det ingen tvil om at en ved flere av lignelsesordene foruten det egentlige springende punktet også kan påvise en slik mer spesiell likhet mellom de to leddene i sammenligningen – en likhet som nettopp er grunnen til at denne sammenligningen ble valgt.

Slik er det for eksempel helt åpenbart med lignelsesordet om brudgommen og brudesvennene (bedre: bryllupsfolkene) i Matt 9,15. Når Jesus her sier at det skal komme en tid da brudgommen blir tatt fra dem, har han med brudgommen

ubestridelig ment seg selv og altså med brudesvennene sine disipler. Av det går det helt klart fram at sammenligningen her er valgt ut fra forestillingen om Messias' forening med sine troende som et bryllup, og om Messias som brudgom (jf. Matt 22,2 ff.; 25,1 ff.).

På lignende måte er det sikkert også med lignelsesordet i Matt 9,12: «Det er ikke de friske som trenger lege, men de som har ondt.» Også her skal selvsagt «lege», «de friske» og «de som har ondt» tas i egentlig betydning.

Jesus vil her tydeligvis rettferdiggjøre at han omgås tollere og syndere, ved å vise til et tilsvarende kjent forhold i det alminnelige menneskelivet, som ingen tar anstøt av eller finner noe påfallende ved. Likesom det er de syke en lege ifølge sitt kall særlig har med å gjøre, fordi det er de som trenger hjelpen hans, slik er det særlig syndere, ikke rettferdige, en forkynner av evangeliet som Jesus er kalt til å ta seg av.

Det springende punktet i dette lignelsesordet er altså at Jesu omgang med syndere burde virke like naturlig og selvsagt for dem som angrep ham, som det virker naturlig og selvsagt for dem at legen ifølge sitt kall er henvist til de syke og ikke til de friske.

Og likevel vil sikkert ingen kunne unngå inntrykket av at Jesus her har tenkt på syndere og tollere som syke i åndelig forstand, og i samsvar med det også har tenkt på seg selv som en lege i høyere betydning, en sjelelege. Men er det inntrykket riktig, da har vi også her et lignelsesord der det ved siden av det springende punktet er en helt spesiell likhet mellom de enkelte begrepene i begge leddene av sammenligningen, og der uttrykkene, som nærmest er ment helt egentlig, samtidig er ment som billedlige betegnelser på åndelige forhold. Flere eksempler av lignende slag møter vi i utlegningen videre.

Vender vi oss nå til lignelsesfortellingene, de såkalte lignelsene (parablene) i alminnelig forstand, er det ikke vanskelig å se at også de bygger på en sammenligning. Det ser vi av at flere av dem uttrykkelig betegnes som en sammenligning.

Bergprekenens lignelsesfortelling (Matt 7,24 ff.) blir for eksempel innledet med at «han blir lik» (jf. 13,24: «Himlenes rike kan lignes med en mann» og så videre; 13,31.33.44.45.47 og flere steder). Ved to av dem blir også anvendelsen knyttet til med et «slik» (Matt 13,49; 18,35). Og dermed følger det at vi også i denne formen for lignelser har helt igjennom egentlig tale, og at altså også lignelsesfortellingen, likesom lignelsesordet, alltid har ett springende punkt, et poeng, som det først og fremst gjelder å bli klar over.

I virkeligheten er det også blant Jesu lignelsesfortellinger noen der det er helt klart at det ikke finnes flere likhetspunkter enn nettopp det ene springende punktet. Særlig klart er det ved en lignelse som den om dommeren og enken i Luk 18,1 ff. Der kan en jo umulig anta at Jesus har villet sammenligne «den urettferdige dommeren» som «ikke fryktet Gud og ikke tok hensyn til noe menneske», med Gud.

En skal her slett ikke spørre hva eller hvem som er ment med denne dommeren. Med ham skal en bare tenke på en urettferdig dommer i uttrykkets helt enkle betydning. Den sannheten Jesus har villet legge disiplene sine på hjertet

med denne fortellingen, er denne: Når til og med en slik dommer til slutt bestemmer seg for å imøtekomme enkens inntrengende og stadig gjentatte bønn, da vil Gud så mye sikrere hjelpe sine utvalgte, som roper til ham dag og natt, til deres rett.

Her har vi altså det en pleier å kalle en «ren lignelse», det vil si en lignelse der likheten bare dreier seg om ett enkelt punkt, poenget.

På den andre siden kan en ikke overse at det både blant lignelsesfortellingene og blant lignelsesordene finnes en god del som foruten det springende punktet har flere eller færre andre likhetspunkter. Fortellingen er da lagt an slik at den i flere eller færre trekk svarer til, eller gir billedlige betegnelser for, de ulike sidene ved den religiøse eller moralske sannheten som den skal anskueliggjøre eller stadfeste.

Som kjent har Jesus selv ifølge evangelistenes beretninger tydet et par av lignelsesfortellingene i en god del av enkelthetene, nemlig lignelsene om de fire slags jord og om ugresset blant hveten (Matt 13,18 ff. og 36 ff.). Om slike lignelser – og det gjelder både lignelsesordene og fortellingene – må det da sies at de har en mer eller mindre utpreget allegorisk karakter eller i ulik grad nærmer seg allegorien, selv om de samtidig helt bestemt skiller seg fra den rene allegorien og beholder sitt særpreg som lignelser.

Med «allegori» – et gresk ord som egentlig betyr en tale der en sier noe annet enn det en mener – menes nemlig en taleform der en rekke innbyrdes sammenhengende billedlige uttrykk («metaforer») brukes til å betegne en sammenhengende rekke begreper som hører til et annet, og for det meste høyere, åndelig område.

Allegorien skiller seg altså fra lignelsen ved at alt i lignelsen nærmest skal forstås egentlig og enkelt, mens allegorien er helt igjennom uegentlig tale. I den er de egentlige uttrykkene som svarer til tanken, byttet ut med billedlige, så en må sette de egentlige uttrykkene inn i stedet for de billedlige for å få noen virkelig holdbar mening ut av den.

Allegorien kan være begrenset til én enkelt setning, men den kan også gå gjennom flere setninger, ja, gjennom en hel bok (jf. Bunyans kjente skrift «Pilegrimsvandringen»).

Et eksempel på en noe lengre og helt gjennomført allegori i Bibelen har vi i billedtalen i Esek 17,2–10. Der er det klart at de to ørnene, sedertreet og vintreet ikke betyr virkelige ørner og så videre, men at alle disse uttrykkene er ment som billedlige uttrykk for noe helt annet – noe profeten jo også selv sier rett ut i forklaringen som er føyd til i v. 12 ff.

En slik lengre og helt gjennomført allegori finner vi aldri i Jesu forkynnelse, selv om det her og der forekommer kortere allegoriske utsagn; noen få av dem har vi allerede støtt på i Bergprekenen (5,25 f.; 7,3 f.6.13 f.). Det kan derfor ikke virke påfallende at det også i en god del av lignelsene hans finnes flere eller færre allegoriserende trekk. Og det er så mye mindre påfallende fordi det lar seg påvise at verken de gammeltestamentlige forfatterne eller de jødiske skriftlærde har skilt strengt mellom lignelse og allegori.

Svært treffende bemerker den kjente bibelkritikeren Wellhausen at selv om den semittiske lignelsen svært ofte bare rammer og skarpt belyser ett enkelt punkt, kan den også passe på flere punkter i saken den sammenlignes med, og altså svare til allegorien eller komme den nær.

Men en må riktignok alltid være klar over at en lignelse etter sitt vesen ikke er det samme som en allegori, men noe som er forskjellig fra den. Mens alt i allegorien er billedlig tale, og de enkelte ordene altså betegner noe helt annet enn det de i seg selv uttrykker, er alt i lignelsen egentlig tale, så alle de enkelte uttrykkene først og fremst skal tas i sin vanlige, enkle betydning.

Når en fortolker lignelsene, må en derfor i første rekke søke å finne det springende punktet, som under alle omstendigheter er hovedsaken. Samtidig må en alltid holde for øye at det slett ikke overalt er gitt at det er noen annen likhet enn den som er lignelsens poeng.

Ser en nærmere på den tydningen Jesus selv har gitt av lignelsen om de fire slags jord og om ugresset blant hveten, vil en oppdage at han ikke har tatt alle enkeltheter med i tolkningen sin. Allerede det gir oss et vink: Selv i lignelsesfortellinger med flere likhetspunkter kan det forekomme flere eller færre trekk som ikke skal tydes, men bare har betydning for selve fortellingen – hentet fra det alminnelige menneskelivet – og for dens egen indre sammenheng.

Det går ikke an å sette opp bestemte regler for å avgjøre i de enkelte tilfellene om en ved siden av det ene springende punktet også skal anta ett eller flere spesielle likhetspunkter. Som alminnelig regel kan en likevel hevde at enkelthetene i lignelsene bare skal tydes som bilder på tilsvarende sider ved den religiøse sannheten, så langt de naturlig og usøkt lar seg oppfatte slik. Men her kreves det særlig varsomhet og en sans for det naturlige og passende, utviklet gjennom øvelse. Ellers vil en jevnt over finne i selve teksten den veiledningen en trenger for å tyde lignelsene på rett måte.

Likeledes må en, som det sier seg selv, alltid holde for øye at de religiøse sannhetene Jesus ville anskueliggjøre eller stadfeste med lignelsene sine, ikke kan antas å gå ut over det tilhørerne hans i sin daværende åndelige situasjon hadde forutsetninger for å tilegne seg.

Riktignok sies det ofte at lignelsene ikke skal tydes eller forklares, bare anvendes eller overføres til et annet, høyere område. De har jo selv til hensikt å forklare eller anskueliggjøre, så det trengs bare en henvisning til det høyere området de skal anvendes på. Men da tenker en med tydning eller forklaring på den særegne formen for tydning som er nødvendig for å forstå en allegori: å bytte ut allegoriens billedlige uttrykk med de tilsvarende egentlige uttrykkene.

Når det ovenfor har vært tale om å tyde lignelsene, har vi tenkt på at det er nødvendig å få oppgitt hvilket bestemt forhold på det høyere området lignelsen skal belyse. Uten en slik opplysning kan lignelsen slett ikke oppfattes etter sin virkelige mening eller hensikt.

Allerede de «rene» lignelsene, der det ikke er mer enn ett enkelt likhetspunkt, trenger en tydning i denne forstand. Enda mer gjelder det selvsagt de lignelsene som mer eller mindre nærmer seg allegorien, der de enkelte trekkene i større eller mindre utstrekning samtidig sikter til enkelte sider ved den religiøse eller

moralske sannheten lignelsen skal anskueliggjøre eller stadfeste. Ved disse mer eller mindre allegoriserende lignelsene trengs det tydning ikke bare av grunntanken, men også av de flere eller færre underordnede likhetspunktene lignelsen omfatter.

Bare én gruppe lignelsesfortellinger er her et klart unntak. Det er de fire lignelsene som bare er bevart i Lukasevangeliet: om den barmhjertige samaritan (10,30 ff.), den rike bonden (12,16 ff.), den rike mannen og Lasarus (16,19 ff.) og fariseeren og tolleren (18,9 ff.).

Disse fire lignelsene har en helt egen stilling blant Jesu lignelsesfortellinger, fordi selve fortellingsstoffet i dem hører til det religiøse og moralske livets område. De framstiller altså den sannheten de vil prente inn, bare i form av ett enkelt konkret eksempel. Personene som opptrer i fortellingen, er ganske enkelt ment som representanter for eller forbilder på et religiøst og moralsk forhold, som stilles fram for tilhørerne til etterfølgelse eller til advarsel.

Ved disse lignelsene kan det bare være tale om en sammenligning i den forstand at tilhørerne skal innrette – eller ikke innrette – handlemåten sin i samsvar med det som fortelles om personene i lignelsen. Svært treffende har en derfor også kalt disse fire lignelsene eksempelfortellinger. Men dermed er det i virkeligheten samtidig gitt at de ikke trenger noen tydning, og at de ikke har noe med den allegoriske fortellingen å gjøre.

Når likevel mange fra gammel tid og helt ned til våre dager har oppfattet og utlagt særlig fortellingen om den barmhjertige samaritan som en allegori, vitner det bare om manglende historisk forståelse og om at en grundig har misforstått hva en eksempelfortelling er. Mangen tenkende bibelleser i vår tid vil kanskje undre seg over at noen overhodet kunne finne på at en lignelse som denne av Jesus skulle være ment som allegori. Men for den som kjenner noe nærmere til bibelfortolkningens historie, er det ikke fullt så uforståelig. Det henger sammen slik:

Allerede i flere århundrer før kristendommen ble til, hadde greske filosofer brukt den såkalte allegoriske fortolkningen på det de gamle dikterne, særlig Homer, framstilte om innholdet i folkereligionen. På den måten ville de bringe de gamle religiøse forestillingene i samsvar med den mer framskredne oppfatningen i senere tid. De gamle dikterne, og særlig Homer, sto nemlig så høyt i anseelse hos det alminnelige folket at filosofene ikke våget å angripe eller forkaste deres autoritet, enda de fant det umulig å holde fast ved deres skildring av gudenes vesen og ferd i alle dens forskjellige trekk.

Da grep de til den utveien å hevde at det som virket anstøtelig for dem hos de gamle dikterne, skulle forstås allegorisk. Det vil si at det var uegentlig eller billedlig tale, og at en derfor måtte legge en dypere åndelig mening inn i ordene hvis en skulle oppfatte det riktig.

Fra det greske hedenskapet gikk så denne fortolkningsmåten over til den jødiske religionsfilosofien i Aleksandria, som har sin mest framragende representant i den kjente Filo (født omkring 20 f.Kr.). Aleksandria var et av hovedsetene for datidens greske kultur, og under innflytelse av den greske filosofien utviklet det seg her i jødiske kretser en religionsfilosofisk vitenskap som satte

seg som oppgave å mekle mellom jødisk tro og gresk åndsliv. For å nå dette målet fortolket den de gammeltestamentlige skriftene allegorisk.

Under disse omstendighetene er det bare altfor lett å forstå at denne fortolkningsmåten snart fant innpass også i den kristne kirke – og det ikke bare blant gnostikerne, som brukte den både på Det gamle testamente og på de nytestamentlige skriftene for å påvise at deres avvikende lærdommer stemte fullt ut med Skriften.

Også kirkens rettroende lærere lot seg i stor utstrekning rive med av bevegelsen. Riktignok ville de i det store og hele la tekstens egentlige eller enkle mening gjelde, men de søkte og fant likevel gjerne i tillegg én eller flere «dypere» meninger bak ordene. Med det mente de sikkert å vise den rette ærbødighet for Bibelen som det inspirerte Guds ord, med en uuttømmelig fylde av guddommelige visdomstanker. Samtidig så de uten tvil på sin egen «dypere» fortolkning (det vil si sine egne innfall) som utslag av en høyere åndelig opplysning.

Denne forkjærligheten for allegorisk fortolkning ble stadig sterkere, og hele middelalderen igjennom hadde den et herskende grep om teologene og gjennom dem også om menighetene. Riktignok krevde enkelte, særlig i oldkirken, at Skriften bare skulle fortolkes etter ordenes egentlige mening.

Det sier seg imidlertid selv at når en brukte den allegoriske fortolkningen til og med på Bibelens helt enkle historiske beretninger, måtte en føle seg helt særlig oppfordret til å bruke den på lignelsene. En overså da at det alltid er en bestemt forskjell mellom lignelse og allegori, og festet seg vel også ensidig ved at Jesus selv hadde tydet noen av lignelsene sine gjennom en hel rekke enkeltheter.

Som bemerket ovenfor er flere av Jesu alminnelige lignelser i virkeligheten en blandingsform mellom lignelse og allegori. Derfor kunne det være mer unnskyldelig at en oppfattet nettopp disse lignelsene som allegorier. Men at en også fortolket eksempelfortellingene på samme måte, så langt det på noen måte lot seg gjøre, kan bare komme av den inngrodde tilbøyeligheten til generelt å tillegge Skriftens ord en mangedobbelt betydning.

Med reformasjonen kom det en prinsipiell forandring, idet reformatorene med all bestemthet hevdet at den rette forståelsen av Skriften nødvendigvis måtte hvile på den enkle språklig-historiske fortolkningen. Likevel fortsatte oppfatningen av Jesu lignelser som allegorier å gjøre seg gjeldende i stor utstrekning innenfor den evangeliske kirke. Særlig har den allegoriske utleggingen av lignelsen om den barmhjertige samaritan hatt en nokså sterk og seig tilslutning, enda den åpenbart er umulig.

Med sitt ord i Luk 10,37: «Gå du bort og gjør likeså!» har jo Jesus selv på det tydeligste gitt til kjenne at han med denne fortellingen bare har villet stille et eksempel til etterfølgelse fram for den lovkyndige.

Det skulle jo også være helt selvsagt at det ikke kan ha vært Jesu hensikt å gi den lovkyndige en undervisning om frelsens vei innhyllet i dunkle bilder, slik den allegoriske utleggingen har villet finne i denne lignelsesfortellingen – særlig fordi en slik undervisning, selv i ubilledlig eller egentlig tale, ville ha gått langt ut over det den lovkyndige den gangen kunne forstå og tilegne seg.

Vi kjenner jo alle hvordan denne lignelsen helt fra oldkirken av er blitt fortolket allegorisk, selv om de forskjellige utleggerne skiller seg noe fra hverandre i enkelthetene: Mannen som falt blant røvere, skal bety Adam eller menneskene generelt; Jerusalem paradiset; Jeriko verden; røverne djevelen og hans engler; presten og levitten loven og profetene; samaritanen Jesus selv; vertshuset den kristne kirke; samaritanens tilbakekomst, som han stilte i utsikt, Jesu gjenkomst og så videre – alt helt vilkårlig, uten spor av holdepunkt i ordlyden eller sammenhengen, og mye av det helt innlysende uholdbart.

Med rette bemerker Godet: «En slik utlegging kan ha samme verdi som den utleggingen gnostikerne fant behag i», og med ikke mindre rett Calvin: «Skriften har krav på større ærbødighet enn at det skulle vært tillatt å omforme dens virkelige mening med en slik frihet.»

Noe helt annet – og selvsagt i seg selv helt riktig – er det når noen som samtidig anerkjenner at den allegoriske fortolkningen er utillatelig, har hevdet at vi kristne som lever nå, ikke kan lese denne lignelsen uten å komme i hu at han som har fortalt den, ikke bare har lært den sanne nestekjærligheten, men selv har øvd den på den mest fullkomne måte i sitt forløsningsverk. Derfor kan det nok være berettiget i den praktiske undervisningen og forkynnelsen å bruke denne lignelsen om Kristus – uten likevel å tyde enkelthetene allegorisk – som den fullkomne personlige virkeliggjørelsen av det idealet han har latt den barmhjertige samaritan være representant for.

Etter at vi nå har gjort rede for hva lignelsene er, kaster vi blikket tilbake på sluttlignelsen i Bergprekenen – Matt 7,24–27. For det første kan det ikke være tvil om hva som er grunntanken eller det springende punktet i den. Det har Jesus selv angitt med ordene han innleder selve lignelsesfortellingen om de to husbyggerne med. Disse innledende ordene må selvsagt ses i sammenheng med v. 21–23, der det ble sagt at en må oppfylle den Guds vilje Jesus har forkynt, for å komme inn i det fullendte Guds rike.

Tanken er da: Å høre Jesu forkynnelse av Guds vilje uten å gjøre etter den i sitt indre og ytre liv er like uforstandig som å bygge hus uten å sørge for en solid grunnmur. For i begge tilfellene vil det ende med ruin – for den uforstandige husbyggeren ved at huset styrter sammen, og for den som bare er ordets hører og ikke dets gjører, ved at han på dommens dag blir utestengt fra himlenes rikes salighet.

Derimot er det svært tvilsomt om Jesus ved siden av dette likhetspunktet også har ment andre, mer spesielle likhetspunkter. Likevel synes det nokså nærliggende at han med regnet, flommen og vindene kan ha tenkt på Guds dom, som på den ytterste dag vil prøve ethvert menneskes liv til bunns, så alt uekte faller sammen i sin intethet og bare det ekte består prøven.

Vi ville da her ha en lignende tanke som i 1 Kor 3,13, der Paulus med særlig tanke på forkynnerne taler om dommens dag som en dag som åpenbares med ild, og det en ild som skal prøve «hvordan det verket er som hver enkelt har utført». Helt vilkårlig og derfor uholdbart er det derimot når en har villet tyde naturfenomenene i lignelsen om de onde åndene, om forfølgelser og trengsler eller om fristelser til synd.

Det er også mulig, som flere har ment, at Jesus med «huset» har tenkt på håpet om salighet slik det næres og vokser i tankene hos de forskjellige tilhørerne. I dette håpet kan de i overført betydning sies å bo og bygge, likesom et menneske i huset sitt; men på dommens dag vil det da vise seg om dette håpet har hatt en solid grunnmur eller ikke.

Derimot er det selvsagt helt uberettiget når en ofte har villet forstå «fjellet» her enten om Kristus selv eller om hans ord. Snarere måtte en da, ut fra lignelsens innledning, anta at «fjellet» var ment om at den som har hørt Jesu ord, for alvor også gjør etter dem, eller om at ordene hans for alvor blir virkeliggjort i livet – hvis da dette trekket i det hele skal tydes etter Jesu mening.

3. Noen eksempler på Jesu helbredende virksomhet (8,1–17)

Vanligvis ser bibelfortolkerne på alt som fortelles i 8,1–9,34, som ett sammenhengende avsnitt, der evangelisten har villet gi et bilde enten av Jesus som den undergjørende lege eller av hans undergjerninger generelt. Men en må sikkert gi Zahn rett i at Jesaja-sitatet i 8,17, som ser tilbake, tydelig nok viser at evangelisten med dette verset har villet avslutte framstillingen av Jesu helbredende virksomhet, og altså går over til noe nytt med 8,18.

Til dette kommer – som den samme fortolkeren også har framhevet – at 8,18–9,34 riktignok fortsatt beretter om en del undere Jesus gjorde, hovedsakelig helbredelsesundere, men at vi her også finner betydningsfulle hendelser av helt annet slag: Jesu ord om å følge ham (8,18–22), kallet av Matteus og gjestebudet hos ham (9,9–13) og spørsmålet fra Johannes' disipler og Jesu ord om fasten (9,14–17). Også dette viser at det er et annet synspunkt som gjør seg gjeldende fra 8,18 av, enn i 8,1–17.

Vi har altså i vårt avsnitt en utførelse av det temaet som er satt opp i 4,23b: at Jesus under virksomheten sin i Galilea «helbredet alle slags sykdommer og plager blant folket».

Men at evangelisten valgte nettopp de helbredelsene som fortelles her, skyldes åpenbart det samme apologetisk-polemiske formålet som da han tok med nettopp Bergprekenen som eksempel på Jesu lærende virksomhet. Også av det som fortelles i vårt avsnitt om Jesus som den undergjørende lege, går det nemlig fram at den vantro jødedommen med urette anklaget Jesus for å ha brutt med loven (v. 1–4), og at det var folkets egen skyld at Guds rike ble tatt fra det og gitt til et annet folk (8,5–13).

a) Helbredelsen av en spedalsk (8,1–4)

«[1]Da han gikk ned fra fjellet, fulgte mye folk ham. [2]Og se, en spedalsk kom og falt ned for ham og sa: Herre! om du vil, så kan du gjøre meg ren. [3]Jesus rakte ut hånden, rørte ved ham og sa: Jeg vil, bli ren! Og straks ble mannen renset for sin spedalskhet. [4]Og Jesus sa til ham: Se til at du ikke forteller det til noen, men gå og vis deg for presten, og bær fram det offeret som Moses har påbudt, til et vitnesbyrd for dem.»

V. 1–2. Jesus var på vei til Kapernaum (jf. v. 5), fulgt av «mye folk» – uten tvil en stor del av dem som hadde hørt Bergprekenen. Da møtte han helt uventet («se») en spedalsk mann. Etter Luk 5,12 hendte dette i en av byene i Galilea. Ut fra Matteus er det ingenting i veien for å anta at det skjedde i en liten by et sted mellom Kapernaum og fjellet der Jesus hadde holdt talen sin.

Men som (levittisk) urene fikk de spedalske ikke oppholde seg i byene, og de var helt utestengt fra omgang med alle som ikke led av sykdommen (jf. 3 Mos 13,46). Vi må derfor tenke oss at Jesus møtte denne syke et stykke utenfor byen.

Etter lovens bud (3 Mos 13,45) skulle de spedalske rope «uren, uren» når de så noen i nærheten, så den andre kunne holde seg på avstand og slik unngå selv å bli uren. I sin store elendighet glemte den syke mannen dette budet. Han gikk helt fram til Jesus og falt ned for ham, som tegn på at han hadde en bønn å bære fram.

Likevel våger han ikke å si bønnen sin rett ut. Han nøyer seg med å si at han stoler ubetinget på at Jesus *kan* rense ham – det vil si helbrede ham for sykdommen som gjorde ham uren – men han tviler noe på om han *vil*. Vi må anta at denne tvilen hadde sin grunn nettopp i sykdommens art og i den rådende oppfatningen at den var en ganske særlig straff fra Gud. Denne oppfatningen hadde allerede kommet til uttrykk i sykdommens hebraiske navn, som egentlig betyr «svøpen».

Ut fra måten den spedalske henvender seg til Jesus på, kan vi kanskje slutte at han ikke bare hadde hørt om ham, men også kjente ham av utseende og altså hadde sett ham før sykdommen begynte. Men det kan også tenkes at han tidligere hadde hørt om undergjerningene Jesus gjorde blant folket, og at han nå på en eller annen måte hadde fått vite at Jesus var kommet til byen. I alle fall gir han sikkert uttrykk for sin ærbødige tillit til den mektige, undergjørende profeten når han tiltaler Jesus som «Herre».

V. 3–4. Jesus fjerner den tvilen som hang ved mannens tro, ved å vise både i handling og i ord at han vil helbrede ham. Etter loven ble den som rørte ved en spedalsk, selv levittisk uren. Derfor prøvde en så langt som mulig å unngå all slik berøring. Når Jesus likevel rekker ut hånden og rører ved mannen, viser han at han selv vet seg hevet over all slik urenhet. Men samtidig viser han dermed at han vil imøtekomme mannens bønn. Og han sier også helt likefrem at han vil, og straks følger det ordet som oppfylte bønnen («bli ren!»).

Men for evangelisten er det åpenbart særlig viktig hva Jesus deretter sa til den helbredede (v. 4). Evangeliene forteller flere ganger at Jesus forbød dem han hadde helbredet, å si det til noen, men det gir oss ikke rett til å anta at grunnen til forbudet har vært den samme i alle tilfeller. Her synes meningen med forbudet å gå ganske klart fram av det motsatte påbudet som følger (v. 4b).

I 3 Mos 14 er det gitt nøyaktige forskrifter for hvordan en spedalsk som var blitt helbredet, skulle bli fri fra sin levittiske urenhet, så han kunne bli tatt inn igjen i Israels menighet og igjen få ta del i gudstjenesten. Først skulle han vise seg for en prest. Presten skulle da undersøke og bedømme om han virkelig var helbredet, og i så fall erklære ham ren etter å ha utført forskjellige seremonier

(3 Mos 14,2–8). På Jesu tid bodde det prester rundt om i landet, og en kunne henvende seg til hvem en ville.

Åtte dager senere skulle han bære fram visse offer i den sentrale helligdommen (på Jesu tid altså i templet i Jerusalem). Først med det var hans «renselse» fullført, og først da kunne den helbredede regne seg som ren og som gitt tilbake til fellesskapet.

Men denne mannen var blitt helbredet på underfullt vis av Jesus. Det kunne derfor ligge nær for ham å mene at han var fritatt fra de byrdefulle pliktene loven påla dem som var blitt helbredet på naturlig måte. Han kunne tro at han allerede nå hadde rett til å regne seg som «ren», og dermed også til straks å gjøre kjent at han var helbredet. Derfor befaler Jesus ham at han ikke skal gå omkring og fortelle om helbredelsen før han har fulgt de formene loven foreskrev.

Hva Jesus mener med denne befalingen, viser han selv klart med tilføyelsen «som Moses har påbudt», og like klart med den neste tilføyelsen: «til et vitnesbyrd for dem» (det vil si for prestene). Med ordene «som Moses har påbudt» skal den helbredede forstå at Jesus slett ikke vil ha lovens seremonielle forskrifter satt til side.

Med ordene «til et vitnesbyrd for dem» sier han at det er hans vilje at også prestene – som hadde som kall å håndheve de formene loven foreskrev for Israels gudsliv – skal få erfare hvor langt det var fra ham å ville bryte med loven på noen måte. Beviset skulle de få ved at den helbredede spedalske kom til dem etter Jesu egen befaling, så de kunne gå fram med ham etter lovens bud – selv om måten han var helbredet på, kunne synes å gjøre lovens forskrifter ugyldige i dette tilfellet.

Flertallsformen «for dem» sikter først og fremst til den presten mannen skulle vise seg for, og til presten i Jerusalem som skulle utføre offerhandlingene – men dermed også til hele prestestanden. Entallsformen «det offeret» står her om den samlede offergaven som loven påbød, og som besto av flere forskjellige offer.

Ved å nevne denne offerplikten uttrykkelig har Jesus åpenbart også villet gi mannen noe å tenke over: Når han nå var blitt helbredet ved Jesu ord, hadde han i virkeligheten opplevd en nådegjerning av Gud selv – den Gud som offeret skulle bæres fram for, og som hadde gjort sin vilje kjent for sitt utvalgte folk i og gjennom loven.

b) Helbredelsen av høvedsmannens tjener (8,5–13)

«[5]Da han gikk inn i Kapernaum, kom en høvedsmann til ham, ba ham [6]og sa: Herre, tjeneren min ligger verkbrudden hjemme og har store smerter. [7]Jesus sier til ham: Jeg skal komme og helbrede ham. [8]Men høvedsmannen svarte og sa: Herre, jeg er ikke verdig til at du går inn under mitt tak. Men si bare et ord, så blir gutten frisk. [9]For jeg er selv en mann som står under overordnede, og jeg har soldater under meg. Sier jeg til en av dem: Gå! så går han, og til en annen: Kom! så kommer han, og til min tjener: Gjør dette! så gjør han det. [10]Da Jesus hørte dette, undret han seg og sa til dem som fulgte ham: Sannelig sier jeg dere: Ikke hos noen i Israel har jeg funnet så stor tro! [11]Men det sier jeg dere: Mange skal komme fra øst og vest og sitte til bords med Abraham, Isak

og Jakob i himlenes rike, [12]men rikets barn skal kastes ut i mørket utenfor. Der skal de gråte og skjære tenner. [13]Og Jesus sa til høvedsmannen: Gå hjem, det skal skje deg som du har trodd! Og tjeneren ble helbredet i samme stund.»

V. 5–6. Parallellberetningen hos Lukas (7,1 ff.) sier helt likefrem at også dette skjedde like etter Bergprekenen: Jesus gikk direkte fra fjellet til Kapernaum. Da han kom til denne byen, var det igjen en «uren» mann som påkalte hans hjelp. Men denne gangen var det ikke en jøde, som i v. 1–4, men en hedning – og en hedning gjaldt for uren nettopp fordi han var hedning.

Det var en offiser som hadde kommandoen over en avdeling soldater i garnisonen i Kapernaum. Kapernaum lå i Galilea, som på denne tiden ikke sto direkte under romerne. Etter v. 8 var høvedsmannen ennå i aktiv tjeneste, og han har derfor uten tvil stått i landsfyrsten Herodes Antipas' sold.

At han ikke var jøde, går ganske klart fram av Jesu ord i v. 10. Og siden de hedningene som gikk formelig over til jødedommen som proselytter, ble regnet likt med jødene, har han åpenbart vært en uomskåret hedning.

På den andre siden viser opptredenen hans her at han hørte til de nokså mange hedningene som mer eller mindre hadde tilegnet seg jødenes tro, særlig troen på den ene, sanne Gud. Slike hedninger besøkte de jødiske synagogene og holdt visse hovedstykker av seremoniloven. Likevel så jødene på dem som urene, fordi de var uomskårne og altså ikke var tatt inn i Israels hellige folk. Luk 7,3–5 forteller mer om forholdet hans til det jødiske folket og dets gudsdyrkelse. Av Lukas' beretning får vi også vite at høvedsmannen ikke kom personlig til Jesus, men to ganger sendte bud til ham ved andre.

Det er et gjennomgående trekk ved Matteus' måte å fortelle på at han nøyer seg med hovedpunktene i det som skjedde. Derfor sier han heller ikke direkte, slik Lukas gjør, hva høvedsmannen «ba» Jesus om. Hos Matteus skildrer høvedsmannen bare tjenerens elendige tilstand, selv om han også antyder og begrunner hvorfor tjeneren ikke kunne bæres til Jesus, slik en ellers gjorde med verkbrudne (jf. Matt 9,2). Men tydeligvis er det også Matteus' mening at høvedsmannen ville at Jesus skulle komme hjem til ham og helbrede tjeneren.

Om Matteus har gjengitt høvedsmannens ord fullstendig, kan vi ikke vite. Men selv om han har det, uttrykker de indirekte en bønn med dette innholdet. Om «verkbrudden», jf. utlegningen av 4,24.

V. 7. Ut fra grunnteksten, der «jeg» har sterkt trykk, kan det være tvilsomt hvordan Jesu ord i dette verset skal forstås: enten som i vår bibeloversettelse, altså som en utsagnssetning, eller som et spørsmål: «Skal *jeg* komme og helbrede ham?» I de eldre håndskriftene brukte en som kjent ikke skilletegn (interpunksjon), så bare sammenhengen eller ordene selv kan avgjøre om en setning er ment som spørsmål eller som utsagn.

Tar en Jesu ord her som et utsagn, må tanken trolig være: «Tjeneren trenger ikke å bæres til meg, jeg skal selv komme til ham og helbrede ham», eller kanskje: «Siden du har vendt deg til meg, skal heller ikke jeg for min del unndra meg fra å komme og helbrede ham.» Oppfatter en derimot ordene som et spørsmål, uttrykker Jesus undring over oppfordringen fra høvedsmannen: «Skal *jeg*, en jøde, gå inn i hedningens hus?» Mye kan tale for at denne siste oppfatningen er

den riktige. Særlig synes den å gjøre det psykologisk mer forståelig at høvedsmannen nå uttaler seg som han gjør i

V. 8–9. Det er naturlig nok at hedningen, som etter jødisk oppfatning var uren, kunne føle seg uverdig til at Israels store undergjører og profet skulle gå inn under hans tak.

Men ut fra Matteus' framstilling er det svært vanskelig å finne en naturlig forklaring på hvorfor han nettopp nå skulle bli så grepet av følelsen av sin uverdighet at han med ett slår om og meget inntrengende ber Jesus om ikke å gå inn i huset hans. Han hadde jo først bedt Jesus om å komme hjem til ham og helbrede tjeneren, og særlig hadde Jesus selv straks sagt seg villig til å oppfylle denne bønnen. En skulle heller ha ventet at han ga uttrykk for denne følelsen allerede første gang han henvendte seg til Jesus (v. 6).

Ordene hans i v. 8a blir i alle fall langt mer forståelige hvis Jesus med et undrende spørsmål, slik det er nevnt ovenfor, har vist at han hadde betenkeligheter ved å imøtekomme hedningens bønn, og altså bare nølende ga etter for den.

Det samme gjelder sikkert det høvedsmannen videre sier i v. 8b–9, særlig når en holder det sammen med Jesu anerkjennende ord om hans store tro i v. 10. Allerede den første henvendelsen høvedsmannen gjorde til Jesus (v. 6), var jo et uttrykk for at han trodde på Jesu undergjørende evne. Men først på grunn av ordene i v. 8b–9 undrer Jesus seg anerkjennende over «så stor tro» hos en hedning. Høvedsmannens tro hadde altså nettopp nå hevet seg til et høyere trinn.

Men hva førte til denne veksten i troen? Fortellingen gir ikke noe svar – med mindre en oppfatter Jesu ord i v. 7 som et undrende spørsmål, som uttrykk for at Jesus hadde en viss betenkelighet ved å gå inn i hedningens hus. Med denne oppfatningen får en i virkeligheten et svar som er fullt ut tilfredsstillende. For når Jesus uttalte en slik betenkelighet, må høvedsmannen ganske naturlig ha fått inntrykk av at han her hadde støtt på en uventet hindring. Og nettopp det å måtte overvinne slike hindringer styrker og øker troen i særlig grad.

Vi har da en saklig parallell i Matt 15,22–28, som forteller om den kanaaneiske kvinnens trosstrid. Hun lot seg ikke skremme bort av Jesu avvisende ord, men med en tro som ble enda mer inderlig, forsto hun til og med å vende dem til sin fordel.

På samme måte blir Jesu betenkelighet et middel til at høvedsmannens tro vokser. Han erkjenner at betenkeligheten er fullt berettiget, og når slik fram til den visse overbevisning at Jesus slett ikke trenger å være personlig til stede i huset hans: Undergjerningen, helbredelsen, kan like godt skje på avstand, bare ved et ord fra Jesu munn.

I alle fall er det denne fullkomne tilliten hans til den ubetingede makten i Jesu ord som Jesus undrer seg over og anerkjenner i v. 10. Høvedsmannen har først (v. 9) begrunnet tilliten ut fra sin egen erfaring som militær befalingsmann.

Ordet «også» («jeg er også en mann»)[20] viser at han tenker seg Jesu stilling som undergjører på linje med sine egne tjenesteforhold. På den ene siden står han selv under høyere myndigheter, som han adlyder. Men på den andre siden

[20] NB har «selv».

har han også, i kraft av det disse høyere myndighetene har forordnet, soldater under seg, som i sin tur adlyder ham. Den som befaler, behøver altså slett ikke alltid selv å utføre det han vil ha gjort.

Slik står etter hans mening også Jesus på den ene siden under en høyere myndighet – Gud, som har sendt ham og utrustet ham med fullmakt til å virke på hans vegne. Men nettopp derfor har han også usynlige redskaper (ånder) til rådighet, som kan sette viljen hans ut i livet bare på hans befaling, uten at han selv er til stede.

V. 10. Det Jesus undret seg over, var at han her hos hedningen hadde støtt på en så «stor», det vil si fast og sterk, tro som han ikke engang hadde funnet hos sitt eget folk. Og hans eget folk hadde helt andre forutsetninger for en slik tro, ettersom det var dette folket frelseså̊penbaringen var gitt til.

Men hva mener Jesus her med «tro»? I 6,30 kalte Jesus disiplene sine «lite troende». Der var troen stilt opp mot bekymringene og altså ment som tillit til Gud som deres allmektige og kjærlige Far. På samme måte er troen ment i 8,26, altså som tillit til den himmelske Far i hans makt og godhet, og likeså i de ordene der Jesus framstiller Gud som den som hører sine barns bønner (jf. Matt 17,20 med paralleller, særlig Mark 11,22, der vi har uttrykket «tro på Gud» rett ut).

Her skal troen derimot åpenbart forstås som tillit til at Jesus kan bringe underfull hjelp i livets nød, slik flere andre steder (jf. Matt 9,2.22.28 f.; 15,28 og flere steder). Likevel er det helt klart at også denne troen, som er knyttet til Jesus, i siste instans er tillit til Gud. Den bygger nemlig på overbevisningen om at det er Gud selv som åpenbarer seg i og gjennom Jesus i sin makt og forbarmende godhet.

Troen er altså her, som ellers i Den hellige skrift, ment som personlig tillit til Gud slik han til enhver tid har åpenbart seg. Men dermed er den også tillit til de redskapene Gud åpenbarer seg gjennom, nemlig tillit til dem nettopp som Guds redskaper (jf. 2 Mos 14,31). Og denne personlige tilliten bygger på – og innbefatter slik sett – den personlige overbevisningen om at det virkelig er Gud som har åpenbart seg, eller nettopp nå åpenbarer seg, i og gjennom de sendebudene han har utrustet med fullmakt.

Det sies ikke noe om høvedsmannen har tillagt Jesus en høyere enn rent menneskelig opprinnelse. Men i alle fall er det gitt at han ikke har kunnet erkjenne ham som Guds Sønn i den fulle kristne betydningen av dette uttrykket.

Det «store» ved troen hans besto da i dette: Inntrykket av Jesus hadde overbevist ham om at Jesus var en utsending fra Gud, utrustet med fullmakt fra ham. Derfor stolte han ubetinget på at Jesus hadde myndighet og evne til å gjøre undergjerningen, helbredelsen, uten å være personlig til stede – bare ved et ord sagt på avstand.

Men det besto også, og ikke minst, i at han, hedningen, den urene, våget å vende seg til denne utsendingen fra Israels Gud og håpe på hjelp fra ham. Denne troen måtte i høy grad gjøre jødene til skamme, og det understreker Jesus selv direkte og meget sterkt med det anerkjennende vitnesbyrdet han gir den.

Her finnes det ellers en annen, godt bevitnet lesemåte, som flere fortolkere holder for den opprinnelige teksten: «Ikke hos noen i Israel har jeg funnet så stor tro.»[21] Men meningen er vesentlig den samme ved begge lesemåtene.

V. 11–12. I det han her hadde opplevd, ser Jesus et betydningsfullt varsel om hva Guds virksomhet i frelseshistorien vil føre til når dette verdensløpet slutter. Da vil forholdet mellom det utvalgte folket og hedningene være helt snudd om når det gjelder adgangen til herlighetsriket. Og det gjør han dem som fulgte ham, oppmerksomme på.

Lukas har ikke ordene i disse to versene i sin parallellberetning, men i en annen sammenheng og i en noe annen form (Luk 13,28 f.). Derfor mener riktignok mange fortolkere at Jesus ikke har sagt dem ved denne anledningen, men at Matteus har flettet dem inn her for å stille den forbilledlige betydningen av denne hendelsen i det rette lys.

Men en kan ikke se hva som skulle være i veien for å anta at Jesus har sagt dem ved flere anledninger. Og ingen vil kunne nekte for at de etter innholdet knytter seg på den mest naturlige måte til ordet i v. 10.

De «mange» som «skal komme fra øst og vest», er troende hedninger fra de forskjellige landene rundt om på jorden, slik det går fram av motsetningen i v. 12 («rikets barn»). Det er også helt klart at «himlenes rike» her, som i Bergprekenen, betyr det fullendte Guds rike, det kommende herlighetsriket. Og som flere andre steder bruker Jesus også her bildet av et festmåltid om saligheten i dette riket – et bilde som var velkjent både fra Det gamle testamente og fra den senere jødiske litteraturen (jf. 22,2 ff.; 26,29; Luk 14,15 ff.; 22,30; Åp 19,9).

Allerede når Jesus her sier at hedningene skal få del i herlighetsrikets goder, går han avgjort imot den oppfatningen som var alminnelig rådende blant jødene på hans tid. Etter den skulle ingen hedning få adgang til det store festmåltidet som Gud i fullendelsens rike ville gjøre i stand for det forløste Israel, og der patriarkene selvsagt skulle ha æresplassene.

Men enda skarpere kommer denne motsetningen fram i ordene hans i v. 12 om den skjebnen som samtidig vil ramme jødene, eller «rikets barn», som de kalles her. Det er en semittisk uttrykksmåte som betegner jødene som dem herlighetsriket først og fremst var bestemt for (egentlig: de som hører riket til, eller de som riket tilhører).

Mens hedninger i store mengder slippes inn til salighetens fest, skal rikets barn se seg stengt ute derfra, ja, «kastes ut» i «mørket» som hersker «utenfor» den festlig opplyste gjestesalen. Som «lyset» flere ganger i Skriften er et bilde på frelsen, er «mørket» et bilde på usaligheten. Jesus skildrer denne usaligheten med to uttrykk, som han også bruker flere ganger ellers. Det første («gråte») betegner usaligheten som en ytterst smertefull tilstand, og det andre («skjære tenner») den avmektige forbitrelsen, som vitner om vedvarende ubotferdighet.

Det sier seg selv – og det går også fram av mange andre ord av Jesus – at han ikke mener at patriarkene skal være de eneste av Israels folk som blir salige. Han tenker her på den skjebnen som vil ramme folket i det store og hele på grunn av dets vantro.

[21] Det er denne lesemåten NB følger. Odlands bibeltekst har «Ikke engang i Israel har jeg funnet så stor en tro».

V. 13. Etter beretningen hos Lukas var høvedsmannen ikke personlig til stede. Når Matteus her lar Jesus oppfordre ham til å «gå hjem» og straks knytte til det helbredende ordet i befalingsform («det skal skje deg som du har trodd», det vil si i samsvar med den troen du har gitt uttrykk for i v. 8 f.), henger det selvsagt sammen med hvordan han har lagt opp hele fortellingen om denne hendelsen (jf. utlegningen av v. 5 f.).

Vil en prøve å forene de to beretningene på dette punktet, kan en kanskje anta at Jesu ord her, som etter Lukas' framstilling må ha vært rettet til høvedsmannens sendebud, i virkeligheten har lydt slik: «Gå (nemlig til høvedsmannens hus); det skal skje ham som han har trodd!» I alle fall har Matteus villet få fram at Jesus har sagt sitt myndige helbredelsesord for å oppfylle høvedsmannens bønn, og at dette ordet hans «i samme stund», altså øyeblikkelig, gjorde ende på sykdommen.

c) Helbredelser i Peters hus (8,14–17)

> «[14]Da Jesus kom inn i Peters hus, så han at hans svigermor lå til sengs og hadde feber. [15]Han rørte ved hennes hånd. Da forlot feberen henne, og hun sto opp og tjente ham. [16]Da det var blitt kveld, brakte de til ham mange som var besatt av onde ånder, og han drev åndene ut med et ord. Og alle som var syke, helbredet han, [17]for at det skulle bli oppfylt som er talt ved profeten Jesaja, som sier: Han tok på seg våre plager og bar våre sykdommer.»

V. 14–15. Det som fortelles her og i v. 16, skjedde etter parallellberetningen hos Markus (1,29 ff.) i begynnelsen av Jesu virksomhet i Galilea, altså en god stund før Bergprekenen. Når Matteus forteller det på dette stedet, kommer det vel av at han har latt seg lede av saklige og ikke av kronologiske hensyn. Noen bestemt tidsangivelse har han i alle fall ikke føyd til.

Han sier heller ikke noe om hvor Peters hus var, mens vi av Markus og Lukas (4,38 ff.) får vite at det var i Kapernaum. Hos dem fortelles det også at Jesus utførte disse helbredelsene på en sabbat, noe Matteus bare svakt antyder i v. 16 (jf. utlegningen av dette verset).

Etter Joh 1,44 var Peter opprinnelig fra Betsaida, men ingen av evangelistene sier hvordan han var kommet til å bo i Kapernaum. Derimot går det tydelig fram av beretningene hos Markus og Lukas at han var gift allerede før han ble kalt til å være blant Jesu faste følgesvenner (jf. 1 Kor 9,5, der vi ser at han også senere, som apostel, levde i ekteskap).[22]

Ellers skal vi i disse versene særlig legge merke til to ting. For det første: At Peters svigermor straks etter at feberen hadde forlatt henne, «sto opp og tjente» Jesus (det vil si vartet ham opp ved bordet), vitner om hvor fullkomment hun med én gang var blitt helbredet. Vanligvis blir jo en heftig og langvarig feber fulgt av sterk kroppslig utmattelse.

For det andre: Det Matteus forteller om denne helbredelsen, er tydeligvis ment vesentlig som en innledning til det han videre forteller om helbredelsen av mange besatte og andre syke i v. 16. Det ser vi av at han knytter til dette verset påvisningen av at et profetord i Det gamle testamente (Jes 53,4) ble oppfylt ved

[22]Trykket har «1 Kor 9,4»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

denne anledningen. Dermed avslutter han på en høytidelig måte det avsnittet som begynner med 8,1.

V. 16. At de først ved kveldstid brakte de mange besatte (jf. utlegningen av 4,24) og andre syke til Jesus, kan bare forklares med at det var sabbat den dagen. Som nevnt ovenfor opplyser Markus og Lukas det uttrykkelig.

Som kjent regnet jødene døgnet fra solnedgang til solnedgang. Da det «var blitt kveld», var altså sabbaten over, og da var det ikke lenger noe i veien for arbeidet med å bære de syke til Jesus (jf. Joh 5,10). Av Markus og Lukas får vi vite at Jesus allerede om morgenen denne sabbaten hadde helbredet en besatt i synagogen. Det var vel grunnen til at de nå om kvelden brakte så mange besatte til ham, i tillegg til andre syke.

Men det Matteus særlig har hatt for øye med det han her forteller, har åpenbart vært å gi leserne sine et levende inntrykk av hvor utrettelig Jesus imøtekom de kravene folket i sin påtrengenhet stilte til hans hjelp som undergjørende lege. For folket tok verken hensyn til hans behov for fred i privatlivet eller til hvilken tid på døgnet det var. Bare slik kan det forklares at Matteus knytter nettopp til dette verset påvisningen av at profetordet i Jes 53,4 ble oppfylt med denne omfattende helbredelsesvirksomheten.

V. 17. Som ved flere andre anledninger har den greske oversetteren av Matteus' skrift også her gjengitt det gammeltestamentlige ordet etter den hebraiske grunnteksten og ikke etter Septuaginta (LXX), som avviker sterkt på dette stedet. At han har satt «våre plager» og «våre sykdommer» i stedet for «våre sykdommer» og «våre smerter» i den hebraiske teksten, er selvsagt uten noen saklig betydning.

Derimot kan det i alle fall ved første øyekast virke påfallende at evangelisten finner dette profetordet oppfylt i at Jesus så villig tok på seg det slitsomme arbeidet som lege for de mange besatte og andre syke – et arbeid som varte til sent på kvelden. Hos profeten er tanken nemlig åpenbart at Herrens tjener (Messias) til soning har båret de lidelsene som folket egentlig selv skulle ha båret som straff for syndene sine. I den forstand har dette profetordet først fått sin oppfyllelse i Jesu egen lidelse og død (jf. 1 Pet 2,24; Joh 1,29).

Det sier seg vel selv at en mann som Matteus har vært fullt klar over denne betydningen av Jesaja-stedet. Det går mer enn tydelig fram av at han i 20,28 gjengir et ord av Jesus om den frelsende verdien av hans død, et ord som utvilsomt bygger på Jes 53,10–12.

Når han likevel siterer dette profetordet i forbindelse med Jesu virksomhet som lege, slik den skildres i v. 16, må han sikkert ha sett denne virksomheten som en begynnende, «en første og lavere» oppfyllelse av ordet og et pant på den fulle oppfyllelsen. Ser en litt nærmere etter, kan det heller ikke være tvil om at han har sett Jesu virksomhet som lege fra to synsvinkler.

For det første: Jesus tok seg av de mange enkelte syke med en utrettelig, oppofrende beredvillighet, til tross for den sterke sjelelige anspennelsen disse helbredelsene kostet ham. I den dype personlige medfølelsen som kom til uttrykk i dette, kunne, ja, måtte det i sannhet sies at han tok sitt folks plager på seg og bar dets sykdommer.

For det andre: Jesu undergjørende virksomhet som lege står i den innerste sammenheng med hans egen sonende lidelse og død, ettersom soningen, som opphever syndens skyld, også tar sikte på å oppheve syndens straff. Bare fordi han ved sin egen lidelse og død skulle og kunne virke frelse fra syndens skyld og straff, var han i stand til å fri sitt folk fra de lidelsene de sukket under – allerede før soningsverket var fullført. For alle disse lidelsene hørte med blant syndens straffefølger, selv om de i alle fall som regel ikke hadde sin grunn i særlige synder hos den enkelte.

4. En rekke enkeltbilder som viser Jesus som den rastløst omvandrende lærer og undergjører (8,18–9,34)

Dette avsnittet utdyper ett trekk i den innledende oversikten over Jesu virksomhet i Galilea: I 4,23 heter det at han «gikk omkring» i hele Galilea (og lærte og helbredet). For at leserne skal få et virkelig levende inntrykk av dette særpreget ved Jesu virksomhet, velger evangelisten ut en enkelt dag, eller mer nøyaktig et enkelt døgn, av Jesu liv.

De forskjellige hendelsene som fortelles i dette avsnittet, er knyttet sammen med en ubrutt rekke angivelser av sted og tid. De viser tydelig at alle hører til én og samme dag. Og etter Mark 4,35 skjedde det Matteus forteller i 8,23–27, om kvelden den dagen da Jesus fortalte lignelsen om de fire slags jord sammen med flere andre lignelser (jf. Mark 4,1–34 med Matt 13,1–53).

Flere har ment at Matteus i 8,18 skulle ha tenkt på den kvelden som er nevnt i v. 16. Men det er ingenting i teksten som tyder på det. Slik ordene hans lyder her, uten noen som helst tilknytning til det foregående, får en mye heller inntrykk av at han nå går over til å fortelle om en annen dag.

Etter evangelistens tanke kunne en altså gjengi den første setningen i v. 18 med «Da Jesus en dag (eller: en gang) så mye folk» osv. Dette inntrykket blir enda sterkere når vi legger merke til at han i v. 17 avsluttet det foregående avsnittet ved å framheve at helbredelsesvirksomheten som ble skildret der, oppfylte et profetord.

a) To ord av Jesus om hva det krever å være disippel (8,18–22)

> «[18]Da Jesus så mye folk omkring seg, bød han disiplene å fare med ham over til den andre siden av sjøen. [19]Da kom en skriftlærd til ham og sa: Mester, jeg vil følge deg hvor du så går! [20]Jesus sier til ham: Revene har huler, og himmelens fugler har reder, men Menneskesønnen har ikke det han kan helle sitt hode til. [21]Men en annen, en av disiplene hans, sa til ham: Herre, la meg først få gå bort og begrave min far. [22]Men Jesus sa til ham: Følg du meg, og la de døde begrave sine døde.»

V. 18. Etter en dag full av anstrengende arbeid har Jesus åpenbart følt behov for stillhet og hvile (jf. v. 24). Derfor bød han disiplene sine å gjøre klart for en båtreise over til den andre siden av Gennesaretsjøen. At det med dette menes østsiden av sjøen, og at reisen altså begynte et eller annet sted på vestsiden, går fram av v. 28. Der heter det uttrykkelig at båten la til land ved sørøstkysten.

V. 19–20. Før Jesus har gått i båten (jf. v. 23), kommer en skriftlærd til ham. Han sier seg villig til straks å gå inn i kretsen av de disiplene som var hans faste følgesvenner, og dermed også til å bli med på den reisen Jesus nettopp skulle til å legge ut på.

Jesu svar i v. 20 viser at han ikke bebreider mannen for forsettet hans, som sikkert var oppriktig ment. Men han knytter svaret til mannens ubetingede «hvor du så går» og gjør ham oppmerksom på noe han ikke synes å ha gjort seg tilstrekkelig klart: de vilkårene Jesus må leve under, og som alle som vil følge ham hvor han går, derfor også må finne seg i.

Livet hans var fullt av motgang og savn av alle slag. Og akkurat nå hadde han ikke noe sted å legge hodet til hvile der han oppholdt seg – sannsynligvis i Kapernaum. For han var utslitt av dagens arbeid, men var fortsatt omgitt av påtrengende folkemengder, som stadig på ny la beslag på ham. Nettopp derfor vil han nå fare over til den andre siden av sjøen; der kan han kanskje finne i alle fall noe av den hvilen han så sårt trenger.

Her møter vi for første gang hos Matteus uttrykket «Menneskesønnen». Det forekommer svært ofte i våre fire evangelier – i alt omkring 80 ganger – og alltid i Jesu munn som betegnelse på ham selv. Det eneste unntaket er Joh 12,34. Der bruker folket det, men bare fordi de har det fra Jesu egen tale, og i et spørsmål om hva han mente med dette dunkle uttrykket.

I resten av Det nye testamente forekommer det bare én eneste gang: i Apg 7,56. Der bruker den døende Stefanus det om Jesus, men tydelig nok bare som en henvisning til et ord av Jesus selv (Matt 26,64).

For å forstå denne betegnelsen Jesus bruker om seg selv, må vi først legge merke til at uttrykket «menneskesønn»

(«menneskebarn») i jødisk og ellers i semittisk språkbruk betyr i det vesentlige det samme som det enklere uttrykket «menneske». Forskjellen er bare at «menneskesønn» direkte betegner det enkelte mennesket som et lem av menneskeslekten.

To steder i Det nye testamente (Mark 3,28 og Ef 3,5) og, som kjent, oftere i Det gamle testamente står «menneskenes barn» («menneskebarna») rett og slett for «menneskene». På samme måte skal vi forstå det når Jesus i Joh 5,27 sier at han er en «menneskesønn» (et «menneskebarn»). Han sier dermed bare det samme som ethvert menneske kan si om seg selv: at han ved fødselen hører til menneskeslekten.

Noe helt annet er det derimot når han kaller seg «Menneskesønnen» («menneskebarnet»). Det særlige ved denne betegnelsen er at han bruker uttrykket «menneskesønn» med bestemt artikkel. Dermed framstiller han seg selv som menneskebarnet eller mennesket i en enestående betydning, som mennesket framfor alle andre. Han er altså, som alle andre mennesker, ved fødselen kommet fram av menneskeslekten og hører til den. Men likevel inntar han en absolutt særstilling innenfor denne slekten og er i så måte forskjellig fra alle andre mennesker. Dermed melder spørsmålet seg: Hva slags særstilling han tillegger seg selv med dette navnet?

Flere har ment at denne betegnelsen var et vanlig navn på Messias blant jødene på Jesu tid, så han ved å bruke det rett og slett skulle ha forkynt seg som den ventede frelserkongen. Men det er åpenbart en helt uholdbar antakelse. Allerede Joh 12,34 vitner ganske bestemt mot denne oppfatningen. Der viser folket klart nok at de ikke vet hva Jesus mente med å kalle seg slik. De kan altså ikke ha oppfattet uttrykket som ensbetydende med «Messias».

Et om mulig enda mer avgjørende bevis mot antakelsen er at Jesus etter evangelienes beretning helt fram til inntoget i Jerusalem på palmesøndag var ytterst tilbakeholden med å bruke selve navnet «Messias» om seg selv overfor folket. Han avsto i det hele tatt fra å forkynne sin verdighet som Messias, ja, han satte seg til og med planmessig mot at andre utropte ham som Messias.

Og likevel kan det sikkert ikke være tvil om at Jesus virkelig har uttrykt sin bevissthet om å være Messias nettopp med denne betegnelsen. Riktignok forutsatte han ikke at tilhørerne umiddelbart ville forstå hva navnet betydde. Men han gikk ut fra at enhver som ville tenke alvorlig over det, nok ville kunne nå fram til den rette forståelsen under inntrykket av hans person og virksomhet.

Med dette navnet gjorde Jesus krav på en særstilling innenfor menneskeslekten. Den kunne – det måtte si seg selv – ikke føres tilbake til noen egenart i hans vesen. For navnet framhevet og understreket jo nettopp at han i vesen hadde fellesskap med alle andre mennesker. Kravet hans på en absolutt særstilling blant menneskene måtte altså bygge på at han visste seg å ha en ganske særlig gjerning og oppgave – et kall uten like blant mennesker. Og da kunne spørsmålet bare bli hva slags kall dette var.

Navnet selv ga riktignok ikke noe direkte svar på dette spørsmålet, og i den forstand kan en si at betegnelsen var et gåteord. Men nettopp derfor var den også egnet til – og fra Jesu side sikkert også beregnet på – å egge tilhørerne til å lete etter løsningen. Og løsningen var heller ikke vanskeligere enn at enhver israelitt som trodde Skriften, kunne finne den hvis han av kjærlighet til sannheten ville ta fatt på spørsmålet. For hvilket annet kall kunne vel for en jødisk bevissthet framstå som kallet uten like, enn nettopp Messias-kallet?

Det viser seg da også at alle Jesu utsagn om «Menneskesønnen» sikter til hans enestående kall, med de plikter, fullmakter og skjebner som hørte til det. Slik viser de indirekte, men helt avgjort, at kallet hans er Messias-kallet, eller at han selv er det menneskebarnet Gud ville oppfylle løftene ved.

Men nettopp fordi navnet var et gåteord, kunne Jesus bruke det om seg selv, enda han ellers unngikk å la seg utrope som Messias. Det gåtefulle ved navnet forklarer sikkert også hvorfor den kristne menigheten etter Jesu død og oppstandelse ikke selv brukte det om ham. Med Jesu oppstandelse var nemlig gåten løst, og tiden var kommet da disiplene hans uten forbehold skulle bekjenne Jesus som Guds Messias.

Ut fra Jesu forhold til Guds åpenbaring i Det gamle testamente ligger det imidlertid nær å anta at han valgte denne betegnelsen på gammeltestamentlig grunnlag. Han har da tenkt på ett eller flere steder i Det gamle testamente der uttrykket «menneskesønn» står på en mer betydningsfull måte eller med særlig sterkt ettertrykk. Og det kan vel heller ikke være tvil om at det store flertallet

av fortolkere har rett når de antar at det kjente stedet Dan 7,13 f. ligger til grunn her.

Skikkelsen profeten der så «komme med himmelens skyer» og motta riket av «den gamle av dager», kalles riktignok ikke «menneskesønnen»; det sies bare at den var «som en menneskesønn». Men dermed er det likevel sagt at det nettopp var en *menneskelig* skikkelse, et menneske, som denne gangen viste seg for profetens indre syn – i motsetning til dyreskikkelsene han hadde sett før (jf. v. 3 ff.: løven, bjørnen, leoparden og det «forferdelige» dyret med de ti hornene).

I et par av utsagnene der Jesus kaller seg «Menneskesønnen» (Matt 24,30 og 26,64), sier han at han skal komme «på himmelens skyer». Da kan det sikkert ikke trekkes i tvil at han har tenkt på dette stedet hos Daniel, og ingenting ligger da nærmere enn at han har hentet betegnelsen derfra.

Som allerede nevnt ovenfor (jf. utlegningen av Matt 3,2), har sikkert også Jesu forkynnelse av «Guds (eller himmelens) kongedømme» i vesentlig grad knyttet seg til tankegangen i Daniels bok. Men er dette riktig, må vi anta at Jesus ut fra sin bevissthet om å være Messias har sett seg selv som den Daniels syn går i oppfyllelse i og ved.

Riktignok tyder profeten selv i v. 18 og v. 27 den menneskelige skikkelsen han så, ikke om Messias eller om noen enkelt person i det hele tatt, men om et folk, nærmere bestemt om det folket som «Den Høyestes hellige» utgjør. Men for Jesus var det selvsagt klart at riket (verdensherredømmet), som i Daniels syn ble gitt til menneskeskikkelsen – det vil si til Guds folk – bare kunne bli dette folket til del ved at han som Messias først vant herredømmet for seg selv og deretter delte det med «Den Høyestes hellige», eller gjorde dem til sine medregenter.

Det kan påvises historisk at dette synet hos Daniel også ble tydet om Messias i visse jødiske kretser. Men som nevnt var det meget langt fra at «Menneskesønnen» var blitt noen vanlig betegnelse på Messias, eller at jødene flest umiddelbart forsto det slik.

Kan vi gå ut fra at Jesus virkelig har hentet betegnelsen fra dette stedet hos Daniel, følger det at han ved å kalle seg slik i første rekke har sett seg selv som den som etter Guds rådslutning en gang skal få verdensherredømmet. På grunn av denne enestående høye bestemmelsen er han mennesket framfor alle andre mennesker.

Men samtidig har han vært seg bevisst at han er det i seg selv svake og ringe menneskebarnet, som bare ved Guds makt kan nå det han er bestemt til. For det kan ikke overses at en bærende grunntanke i Daniel-stedet er denne i høyeste grad påfallende motsetningen mellom menneskelig ringhet og den høyhet Gud har tiltenkt.

Dyreskikkelsene profeten så, er sinnbilder på verdensrikene i deres jordiske og syndige maktutfoldelse. I motsetning til dem trer menneskeskikkelsen riktignok fram nærmest som uttrykk for det edelt menneskelige. Men samtidig er den åpenbart det som for et verdslig syn er uanselig og svakt. Og når denne skikkelsen vinner verdensherredømmet på ruinene av verdensrikene, skjer det

ikke ved at den egenmektig og med vold river herredømmet til seg, men bare ved at det blir overdratt til ham som en gave fra Gud.

Enkelte fortolkere har ment at grunnstedet for at Jesus kaller seg «Menneskesønnen», er Sal 8,5. Der har vi riktignok den samme sterke motsetningen mellom menneskets uanselighet og den herskerstillingen Gud har tiltenkt det. Men denne oppfatningen er vanskelig å hevde, for ikke ett eneste av Jesu ord om «Menneskesønnen» viser direkte at han har tenkt på dette stedet. Likevel er det ikke umulig at Jesus har forbundet Daniel-stedet med tanken i Sal 8.

Også her i Matt 8,20 peker Jesu utsagn om «Menneskesønnen» på hans særegne kall. Allerede som det ringe og svake menneskebarnet har han en høyere verdighet enn dyrene (revene og fuglene), og som «Menneskesønnen» er han bestemt til å få herredømmet over hele verden. Likevel må han her på jorden finne seg i kår som er langt ringere enn dyrenes – og det er åpenbart i kraft av kallet hans.

V. 21. I v. 19 f. var det tale om en skriftlærd som tilbød seg å gå inn i kretsen av Jesu faste følgesvenner. Her fortelles det derimot om en mann som allerede en tid hadde hørt til Jesu disipler i videre forstand, det vil si til dem som mer eller mindre stadig fulgte ham (jf. utlegningen av 5,2). Denne mannen har tydelig nok ikke tenkt å slutte å være Jesu disippel. Han tiltaler ham med det ærbødige «Herre» (jf. utlegningen av 7,21) og viser allerede dermed at Jesus er og skal fortsette å være hans lærer, som han fremdeles vil lyde.

Han ønsker bare å få lov av Jesus til å gå bort en tid for å begrave sin far, som nettopp var død. Det var skikk og bruk hos jødene å begrave de døde på selve dødsdagen (jf. 9,23; Apg 5,6 f.). Det ble også regnet som barnas helligste plikt å begrave foreldrene sine (1 Mos 47,29 ff.; 49,29 ff.; Tob 4,3; 6,15), så alt annet måtte utsettes, til og med bønn og studiet av loven.

Av ordet «først» ser vi at Jesus like før må ha oppfordret ham til å følge ham på reisen nå. Vi ser også at mannen har tenkt seg enten at han etter farens begravelse kunne sette over sjøen og slutte seg til Jesus på østsiden, eller at han ville bli hjemme til Jesus kom tilbake til Galilea etter et kortere eller lengre fravær, og så igjen følge med ham.

V. 22. Med det ubetinget befalende «Følg du meg» avslår Jesus bønnen hans. Avslaget synes å forutsette at Jesus har sett noe i mannens indre bak det tilsynelatende så berettigede ønsket: noe som ga grunn til å frykte at det ville bringe hans åndelige liv i fare om han fikk vende tilbake til familien for en tid. Derfor var det nødvendig for ham å gjennomføre bruddet med sine tidligere forhold avgjort og fullstendig.

Av Jesu neste ord går det fram at det heller ikke var nødvendig at mannen var hjemme av hensyn til farens begravelse. Den avdøde hadde nemlig andre pårørende som ville sørge for at han ble begravet på vanlig vis. Disse pårørende hørte åpenbart ikke til disippelflokken, for Jesus kaller dem «døde» – selvsagt i overført betydning – og det nettopp i motsetning til disippelen.

Med denne betegnelsen vil Jesus utvilsomt gjøre disippelen klar over at han nettopp som disippel har fått et nytt, åndelig liv. Det er et gode av så stor verdi at det ikke for noen pris må mistes; alle plikter som skikk og bruk legger på en,

må vike for hensynet til å bevare det. Det var så mye lettere her, fordi begravelsesplikten i dette tilfellet like godt kunne utføres – og ville bli utført – av andre.

Jesus har altså her brukt et ordspill: «døde» er første gang ment om åndelig døde, mens ordet andre gang står i sin alminnelige eller egentlige betydning. Fortolkerne har ellers gjerne med rette framhevet at dette tilsynelatende harde svaret fra Jesus illustrerer ordene hans i Matt 10,37 og Luk 14,26.

Evangelisten forteller ikke hva avslaget førte til, like lite som han i v. 20 forteller hvordan Jesu ord virket på den skriftlærde. Det hadde åpenbart ingen interesse for ham i denne sammenhengen, der han bare ville skildre Jesu liv i hans kall.

I disse to samtalene trer Jesus særlig fram som lærer, eller om en heller vil, som sjelesørger. Og det har vel vært en del av evangelistens hensikt at leserne hans skulle legge merke til dette: Det første av de to ordene av Jesus som er gjengitt her, viser hvor mye som må oppgis for å bli Jesu disippel; det andre holder fram hvor mye det koster å bli i disippelstanden.

b) Jesus stiller stormen (8,23–27)

«[23]Så gikk han i båten, og disiplene fulgte ham. [24]Og se, det blåste opp en kraftig storm på sjøen, så båten ble skjult av bølgene. Men han sov. [25]Da gikk disiplene bort til ham og vekket ham og sa: Herre, frels oss! Vi går under! [26]Han svarte: Hvorfor er dere så redde, dere lite troende? Så reiste han seg og truet vindene og sjøen, og det ble blikkstille. [27]Mennene undret seg og sa: Hva er dette for en, siden både vinden og sjøen adlyder ham?»

V. 23–25. Når det heter at Jesus gikk i «båten» (med bestemt artikkel), peker det tilbake til v. 18: Det er båten disiplene hadde gjort klar på Jesu befaling.

Med de «disiplene» som fulgte ham, menes ikke de tolv. Det går fram av at for eksempel Matteus først dagen etter ble kalt til disippel (9,9 ff.; jf. ellers utlegningen av v. 21). Vi må altså her tenke på dem av hans mer eller mindre faste følgesvenner som var samlet hos ham den kvelden. Det kan ikke ha vært så svært mange, når de alle fikk plass i samme båt. Været har tilsynelatende vært rolig da de dro, og trett etter dagens anstrengende arbeid la Jesus seg til å sove bak i båten (Mark 4,38).

Men med ett brøt det løs «en kraftig storm», slik det ofte hender på Gennesaretsjøen. Vinden, særlig fra vest og nord, kan nemlig bli svært sterk når den presser seg ned gjennom de trange kløftene i fjellene som omgir sjøen. Da båten nå ble «skjult av bølgene», som slo over den og holdt på å fylle den, ble disiplene grepet av den heftigste angst. De vender seg da til mesteren sin, som de vel hadde vært vant til å søke tilflukt hos i farlige situasjoner.

Mens uværet raste, lå Jesus fortsatt og sov rolig. Først disiplenes angstrop vekket ham: «Herre, frels oss! Vi går under!» Dette ropet vitner på det mest levende om hvor visse de var på at de i neste øyeblikk ville gå til bunns sammen med mesteren sin – om ikke han kunne bringe hjelp. Det håpet hadde de likevel ennå ikke helt gitt opp.

V. 26. Jesus svarer med å irettesette dem for angsten deres: «Hvorfor er dere så redde?» (det vil si: det er jo ingen virkelig grunn for dere til å være redde).

Samtidig bebreider han dem for den svake troen som hadde født angsten («dere lite troende»). Han hadde kunnet vente en større (det vil si sterkere) tro hos dem etter alt de hadde opplevd med ham.

De burde ha stolt på at de umulig kunne gå under når de var sammen med ham. De hadde jo erkjent ham som Guds utsending, og derfor burde de ha vært visse på at han umulig kunne gå under så lenge han ennå ikke hadde fullført det kallet Gud hadde gitt ham: å grunnlegge Guds rike. Nettopp i dette viste det seg hvor svak troen deres på Gud og på Jesus som hans utsending var: Den maktet ikke å holde stand i faretimen.

Etter denne bebreidelsen («så») reiser Jesus seg fra leiet sitt og viser dem nå også i handling at de ikke hadde hatt grunn til å frykte noen virkelig fare. Med øyeblikkelig virkning «truet han vindene og sjøen», det vil si at han med sitt mektige ord bød dem å legge seg (jf. Sal 18,16; 104,7; 106,9). «Blikkstille» betyr at ikke bare vindene holdt opp å blåse, men at også sjøen med én gang ble som et blankt speil.

V. 27 forteller om hvilken virkning undergjerningen hadde på menneskene. «Mennene» er en noe friere gjengivelse av ordet i grunnteksten, som rett og slett betyr «menneskene». Mange forstår dette uttrykket om disiplene. Men denne forståelsen virker allerede i seg selv lite naturlig, og dessuten står «menneskene» ellers alltid i motsetning til disiplene i dette evangeliet (jf. 7,12; 10,17; 16,13 og flere steder).

Andre fortolkere har tenkt på andre som var i båten sammen med Jesus og disiplene hans, for eksempel sjøfolkene, eller på disse og disiplene sammen. Men det ser ikke ut til å stemme særlig godt med opplysningen i v. 23. Dessuten må vi sikkert anta at disiplene greide seilasen selv uten hjelp av annet mannskap.

Atter andre fortolkere tenker på mennesker som senere fikk høre om undergjerningen, men heller ikke det synes rimelig. For beretningen gir uvilkårlig inntrykk av at dette skjedde umiddelbart etter undergjerningen. Derimot synes det ikke å være noe vesentlig å innvende mot at «menneskene» er folk som var i andre båter i nærheten (jf. Mark 4,36, der det uttrykkelig sies at «andre båter var også med ham»).

Som nevnt ovenfor (jf. utlegningen av v. 5 f.) er det et framtredende særtrekk ved Matteus som forteller at han ikke legger vekt på å få med alle enkeltheter eller ytre biomstendigheter ved hendelsene. Hos Markus (og etter ham hos Lukas) er det riktignok disiplene som sier de ordene Matteus legger i munnen på «menneskene». Men det sier seg selv at de to beretningene slett ikke behøver å utelukke hverandre.

Også for disiplene var det noe nytt og ukjent at Jesus til og med hadde makt over storm og sjø. Derfor er det forståelig at også de har brutt ut i et utrop av undring blandet med frykt, slik vi leser i dette verset. Det viser hvilket overveldende inntrykk undergjerningen hadde gjort på dem som var vitne til den. Bare i formen har vi her et spørsmål. I virkeligheten er det et utrop som gir uttrykk for undringen deres over Jesu enestående makt og høyhet.

c) Helbredelsen av to besatte i Gadarener-landet (8,28–34)

«[28]Da han var kommet over til den andre siden, til Gadarener-landet, kom to besatte mot ham fra gravene. De var meget ville, så ingen kunne komme forbi på den veien. [29]Og se, de skrek ut: Hva har vi med deg å gjøre, du Guds Sønn? Er du kommet hit for å pine oss før tiden? [30]Nå gikk det en stor svineflokk og beitet et godt stykke fra dem. [31]Og de onde åndene bønnfalt ham og sa: Dersom du driver oss ut, så send oss inn i svineflokken! [32]Han sa til dem: Gå! Og de for ut av mennene og inn i svinene. Og se, hele flokken satte utfor stupet og ned i sjøen, og de omkom i vannet. [33]Men gjeterne tok flukten og dro inn til byen. Der fortalte de alt sammen, og hva som var hendt med de besatte. [34]Og se, hele byen kom ut for å møte Jesus, og da de så ham, bønnfalt de ham om å dra bort fra bygdene deres.»

V. 28. Jesus og disiplene hans la til land på østsiden av sjøen, nærmere bestemt på et sted som hørte til «Gadarener-landet», det vil si det landskapet eller distriktet som hørte til den meget kjente byen Gadara. Gadara var en av byene i Dekapolis (jf. utlegningen av 4,25) og lå 9–10 kilometer sørøst for den sørlige enden av Gennesaretsjøen. På en strekning av 6–7 kilometer hørte den østlige sjøbredden til Gadarener-landet.

Både byen selv og distriktet var for det meste bebodd av ikke-jøder, og det stemmer godt med at det i v. 30 er tale om den store svineflokken. Men byen det er tale om i v. 33 f., kan ikke være Gadara, distriktets hovedstad. Etter beretningen her må den ha ligget temmelig nær stedet der de la til land («byen» = den byen som lå i nærheten).

Origenes og Eusebius, som begge kjente stedene, forteller at det på østsiden av sjøen, ikke langt fra den, lå en liten by som het Gergesa.

Allerede på Origenes' tid († 254) knyttet den lokale tradisjonen hendelsen som fortelles her, til denne byen. Og det er heller ingenting i veien for å anta at tradisjonen er riktig. For på den nordligste delen av en åsrygg som hørte til Gadarener-distriktet, de såkalte «Revebakkene», finnes det ennå betydelige ruiner. Det høyeste punktet ligger 93 meter over vannspeilet, og den nordlige enden kommer svært nær sjøen. Ruinene viser at det tidligere har ligget et bebygd sted der, og dette stedet kan godt ha vært den byen Matteus omtaler, og likeså godt være det gamle Gergesa.

I alle fall fikk Jesu disipler her i Gadarener-landet oppleve en ny åpenbaring av mesterens undergjørende makt, denne gangen ikke overfor naturkreftene, men overfor selve mørkets rike. For da han var gått i land med følgesvennene sine, møtte de det forferdelige synet av to besatte som kom ut fra «gravene». Det vil si gravhulene, enten naturlige eller hugget inn i berget, ved den veien Jesus skulle gå – veien som selvsagt førte til den lille byen i nærheten.

Hos Markus (og etter ham hos Lukas) er det bare tale om én besatt. Men det sier seg selv at dette ikke utelukker at det i virkeligheten har vært to, slik Matteus forteller. For Markus kan godt ha nøyd seg med å omtale den ene – den han kunne fortelle noen særlig karakteristiske trekk om, eller den som var mest framtredende og særlig førte ordet overfor Jesus (jf. Mark 5,18–20).

Ingen av evangelistene sier hvorfor disse besatte holdt til nettopp i gravene. Men vi kan kanskje anta at besettelsen hadde framkalt et mørkt tungsinn hos dem. Det har gjort dem menneskesky og samtidig gitt dødens sted en særlig tiltrekning for dem – et sted som menneskene så på som urent, og som de derfor holdt seg borte fra.

Når de videre karakteriseres som «meget ville», vil det si at besettelsen deres ga seg utslag i vilt, ustyrlig raseri. Følgen var at de gjorde veien usikker, eller, som det heter her med et sterkt folkelig uttrykk, at «ingen kunne komme forbi på den veien» – den som prøvde, ble utsatt for de rasende angrepene deres. (Om de «besatte», jf. ellers utlegningen av 4,24.)

V. 29. Innholdet i skriket de besatte møter Jesus med, viser klart at det egentlig er de onde åndene som taler gjennom dem (jf. også v. 31, der det rett ut sies at det er åndene som taler). De onde åndene har tatt hele den sjelelige og legemlige organismen til de ulykkelige menneskene i besittelse, i den grad at disse ikke lenger kan skjelne mellom sitt eget jeg og de maktene som behersker dem.

Når de onde åndene her tiltaler Jesus som «Guds Sønn», betyr det sikkert ikke bare at de har sett at han er Messias. De erkjenner ham også som et vesen som på en særlig måte har sin opprinnelse fra Gud, og som derfor også rår over guddommelige krefter (jf. utlegningen av 3,17).

Og av det de ellers sier, ser vi at de visste at de sto overfor ham som Guds kongedømme skulle opprettes ved i verden, og som derfor også som dommer skulle gjøre ende på ondskapens makt på jorden – og dermed på deres egen. Ordene viser også at møtet med Jesus har fylt dem med angst for at han var kommet for allerede nå å «pine» dem, det vil si å forvise dem til det pinestedet som er gjort i stand for djevelen og hans engler (25,41).

Først protesterer de mot at Jesus på noen måte blander seg i deres saker («Hva har vi med deg å gjøre?»). Deretter begrunner de protesten: Det ville være et urettmessig inngrep i tingenes gang om han allerede nå overga dem til den evige pinen («før tiden»). De vet nemlig at det først på dommens dag skal være slutt på den stillingen Satan og hans engler har som herskere i denne verden (jf. Åp 12,9 f.; 20,10).

Ellers synes ordene å forutsette at Jesus på en eller annen måte allerede hadde gitt til kjenne at han ville drive dem ut. Men det lar Matteus leserne slutte seg til selv, mens Markus (og etter ham også Lukas) rett ut forteller at det var slik (Mark 5,8; Luk 8,29).

V. 30–32. Når de onde åndene merker at det fremdeles er Jesu vilje å drive dem ut, ber de ham om i det minste å la dem fare inn i svineflokken som beitet et stykke borte. Det mest naturlige er å anta at eierne av flokken var ikke-jøder, siden svineavl ifølge Talmud var forbudt for jødene. Jesus imøtekommer bønnen deres og sier til dem: «Gå!» (jf. Mark 5,13[23] og Luk 8,32, der det heter at Jesus «ga dem lov» til å fare inn i svinene).

Av dette ser vi at det heller ikke har vært Jesu mening at tiden allerede nå var kommet til å forvise dem til pinestedet hinsides. Likeledes synes det å gå fram av dette at de onde åndene finner en viss tilfredsstillelse – en slags lettelse i sin

[23] Trykket har «Mark 8,13»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

elendige tilstand – ved å kunne bo og virke i levende vesener med legeme. Men hvordan det nærmere henger sammen med denne trangen deres til å ta bolig i et levende legeme som sitt «hus» (12,44[24]), gir Skriften ikke noe svar på.

At de onde åndene ved denne anledningen ber om å få fare nettopp inn i svineflokken, har sikkert sin grunn i at disse svinene var de eneste levende vesener i nærheten som de kunne ta i besittelse. Men som vi ser av v. 32, ble følgen av at bønnen ble innvilget, en helt annen enn de selv synes å ha tenkt seg.

Zahn bemerker treffende: «Matteus kunne nok forutsette at leserne hans forsto at demonene bare kan bruke en skapning etter dens natur. Like lite som de kan gi menneskene vinger, like lite kan de gi svinene fornuft. De makter ikke mer over svinene enn det også en naturhendelse kunne ha gjort, nemlig å gjøre dyrene sky og ville.»

V. 33–34. Disse versene forteller hvordan denne hendelsen virket på gjeterne og på folket i byen. Grepet av forferdelse over den overjordiske kraften som her hadde åpenbart seg, styrter gjeterne av sted til byen og forteller folket der hva som har hendt. Følgen er at hele byen skynder seg ut for å møte Jesus, grepet av overtroisk frykt for undergjørerens underlige makt.

I stedet for å søke hevn for skaden han hadde voldt, eller drive ham bort med vold og skjellsord, «bønnfalt» de ham bare pent om å dra bort fra bygdene deres. Så helt oppslukt var disse menneskene av sitt verdslige strev at de ikke hadde sans for den åpenbaringen av Guds barmhjertige kjærlighet som her hadde funnet sted.

d) Helbredelsen av den lamme i Kapernaum (9,1–8)

> «[1]Han gikk da om bord i båten og satte over sjøen og kom til sin egen by. [2]Og se, de bar til ham en mann som var lam og lå på en båre. Da Jesus så deres tro, sa han til den lamme: Vær frimodig, sønn! Dine synder er deg forlatt! [3]Og se, noen av de skriftlærde sa ved seg selv: Denne spotter Gud! [4]Men Jesus så hva de tenkte, og sa: Hvorfor har dere onde tanker i hjertet? [5]Hva er lettest, å si: Dine synder er deg forlatt – eller å si: Stå opp og gå? [6]Men for at dere skal vite at Menneskesønnen har makt på jorden til å forlate synder – og nå taler han til den lamme: Stå opp, ta sengen din og gå hjem til ditt hus. [7]Og han reiste seg opp og gikk hjem til sitt hus. [8]Men da folket så det, ble de grepet av frykt, og de priste Gud som hadde gitt mennesker så stor en makt.»

V. 1–3. Da Jesus på gadarenernes oppfordring hadde forlatt landet deres og satt over til vestsiden av sjøen igjen, kom han til «sin egen by», det vil si Kapernaum, der han hadde tilholdsstedet sitt (jf. utlegningen av 4,13). Det varte ikke lenge før han igjen ble bedt om å bruke sin undergjørende evne: Noen menn kom til ham med en lam mann (jf. utlegningen av 4,24), som de bar på en seng.

Som vi får vite av parallellberetningene hos Markus og Lukas, var «deres tro» (det vil si den sykes og bærernes) på Jesu underfulle makt til å hjelpe så sterk at de i sin iver ikke lot seg hindre av folketrengselen, men brøt seg vei til ham gjennom taket på huset der han oppholdt seg. Vi tar neppe feil om vi antar at det

[24] Trykket har «12,41»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

nettopp var på denne utholdende iveren deres, som overvant alle hindringer, at Jesus «så» troen deres.

Likevel synes det kjærlige og oppmuntrende ordet Jesus først tiltalte den syke med – «Vær frimodig», eller «Vær ved godt mot» – å vise at troen hans var blandet med tvil om han kunne bli helbredet. Grunnen til denne tvilen ser vi av ordet om syndenes forlatelse som følger like etter, og som Jesus begrunner oppmuntringen sin med. Jesus kjenner hjertene. Han har gjennomskuet mannens åndelige tilstand og sett at det var vakt en levende syndserkjennelse hos ham, og at han fryktet at synden hans skulle hindre helbredelsen.

Likevel er det neppe tilstrekkelig grunn til å anta, slik flere fortolkere gjør, at det har vært en sammenheng mellom sykdommen hans og et tidligere syndeliv av særlig art, eller at han selv har sett på sykdommen som følge av og straff for en bestemt slags synd. Etter den utvilsomt riktige lesemåten lyder ellers Jesu tilsagn om syndenes forlatelse hos Matteus «dine synder forlates», det vil si «nå, i dette øyeblikk».[25] I det vesentlige er det likevel det samme som «fra nå av er dine synder deg forlatt».

Jesus sier ikke hvem som forlater ham syndene; men for den syke sa det seg selv: Det kunne bare være han som han hadde syndet mot, altså Gud. Jesus tilsier ham bare at Gud i dette øyeblikk tilgir ham syndene hans.

Men noen skriftlærde som var til stede, fant en gudsbespottelse i dette ordet, som det heter i v. 3. Hva de mente med det, blir forklart nærmere i den mer utførlige beretningen hos Markus og Lukas: De fant at Jesu ord betydde at han tilranet seg en rett som bare tilhører Gud. Ettersom bare Gud kan forlate synder, kan intet menneske tale som Jesus hadde gjort, uten å gripe inn i Guds høyhetsrett.

V. 4–7. Jesus kjenner hjertene og ser tankene deres – de kan riktignok også ha speilet seg i minene deres. Han svarer med spørsmålet om hva de har i sinne, eller vil oppnå, med å tenke slik om ham. Samtidig kaller han tankene deres «onde»: Når de tiltror ham onde, gudsbespottelige tanker uten å spørre om han kanskje hadde rett til å opptre slik han hadde gjort, nærer de selv onde, syndige tanker.

I v. 5 går Jesus så over til å begrunne («for»)[26] den bebreidelsen som ligger i dette spørsmålet, og dermed også sin egen rett til å tilsi den syke syndenes forlatelse. Fordi han vil at de selv skal dømme, legger han nærmest fram et nytt spørsmål for dem: Hva er vel lettest, å si det ordet han nettopp hadde sagt til den syke, eller å by ham stå opp og gå?

Meningen med spørsmålet er i seg selv tydelig nok. Det er riktignok like lett for et menneske å ta det ene som det andre ordet i sin munn; men det er også like vanskelig – ja, rettere sagt like umulig – for et menneske å si begge deler uten at det bare blir tomme ord, for begge deler krever en bestemt guddommelig fullmakt.

Forskjellen er bare at enhver straks kan kontrollere om ordet om helbredelse har noen virkning, mens ingen kan kontrollere om et tilsagn om syndenes

[25] NB har «Dine synder er deg forlatt!».
[26] NB har ikke «for» i v. 5.

forlatelse er sant, fordi det her dreier seg om et forhold mellom mennesket og Gud som ikke kan iakttas med sansene.

Men nettopp fordi det ene er like vanskelig som det andre, kan en slutte fra «makten» (det vil si fullmakten) til det ene at vedkommende også har fullmakt til det andre. Det er dette Jesus selv gjør gjeldende i v. 6.

Først forklarer han de skriftlærde at det han nå vil gjøre, skal være et bevis på hans fullmakt til å uttale ordet om syndenes forlatelse. Så vender han seg direkte til den syke. Han byr ham å stå opp og vise hvor fullstendig han er helbredet, ved å ta sengen sin og bære den hjem med seg.

Og da den syke (v. 7) i samme stund virkelig sto opp og gikk hjem, var beviset gitt i en kjensgjerning: Jesus hadde fullmakt til å uttale ordet om helbredelse – men dermed også fullmakt til å tilsi den syke syndenes forlatelse. At Jesus også ved denne anledningen kaller seg selv «Menneskesønnen» (jf. utlegningen av 8,20), har sin naturlige forklaring i at det her dreier seg om en særlig fullmakt som var betrodd ham i og med hans enestående kall.

Mindre heldig har bibeloversettelsen vår knyttet ordene «på jorden» til «har makt». Etter ordstillingen i grunnteksten kan det neppe være tvil om at de hører sammen med «til å forlate synder», og at de med særlig ettertrykk skal framheve dette: Siden Gud har sin bolig i himmelen, er det egentlig bare der syndstilgivelsen skjer.

Når Menneskesønnen likevel kan sies å forlate synder på jorden, kan uttrykket bare bety dette: I kraft av en særlig guddommelig fullmakt, altså som Guds representant, forkynner han på jorden det som har skjedd i himmelen, i Guds hjerte – og dermed gjør han også Guds himmelske avgjørelse til en kjensgjerning i det jordiske liv.

V. 8. Jesu ord og handling virket slik på folkemengden som var til stede: Først ble de grepet av forferdelse over den åpenbaringen av overjordisk makt som de her hadde opplevd, og deretter brøt de ut i lovprisning av Gud fordi han hadde gitt menneskene en slik fullmakt.

I Jesu person så de en ny gave fra Gud til hele slekten: fullmakten til å oppheve både syndens skyld og dens følger her på jorden. De hadde en fornemmelse av at det nå, i og ved Jesus, var opprettet en forbindelse mellom himmel og jord som ikke hadde funnet sted siden den dagen de første menneskene ble skilt fra Gud ved syndefallet.

e) Kallet til Matteus og Jesu forsvar for sin omgang med tollere og syndere (9,9–13)

«[9]Da Jesus gikk videre derfra, så han en mann ved navn Matteus sitte på tollboden. Han sa til ham: Følg meg! Og han sto opp og fulgte ham. [10]Og det skjedde ved måltidet i hans hus, se, da kom mange tollere og syndere og spiste sammen med Jesus og disiplene hans. [11]Da fariseerne så det, sa de til disiplene hans: Hvorfor eter deres mester sammen med tollere og syndere? [12]Men da Jesus hørte det, sa han: Det er ikke de friske som trenger lege, men de som har ondt. [13]Gå bort og lær hva dette betyr: Barmhjertighet er det jeg vil ha, ikke offer! Jeg er ikke kommet for å kalle rettferdige, men for å kalle syndere.»

V. 9. At Matteus ble kalt til disippel, blir åpenbart bare fortalt som innledning til beretningen om gjestebudet han holdt til ære for Jesus like etter, og om samtalene som knyttet seg til det. Om dette kallet og om navnet Matteus, jf. ellers innledningen, del 2. Kapernaum sto under Herodes Antipas' herredømme. Det var den første byen i Galilea en reisende kom til fra nord etter å ha gått over Jordan og forlatt landsfyrsten Filips område, og derfor var den en viktig tollstasjon.

V. 10–11. Foruten Jesus og disiplene hans hadde Matteus invitert mange av standsfellene sine, og dessuten noen andre fra bekjentskapskretsen sin som hadde like dårlig rykte som tollerne: «syndere», det vil si folk som hadde ført et lastefullt liv (om tollerne og fariseernes dom over dem, jf. utlegningen av 5,46).

Også her er beretningen ellers svært summarisk. Det sies for eksempel ingenting om hvordan «fariseerne» (v. 11) – det vil si de fariseerne som var til stede, tenkt som representanter for hele partiet – kunne «se» at Jesus og disiplene hans satt til bords med de mange tollerne og synderne. Det mest sannsynlige er vel at de har sett Jesus og disiplene komme ut av Matteus' hus sammen med de andre gjestene, og at samtalene som fulgte, har funnet sted på gaten.

I alle fall har de fått vite at Jesus og disiplene hadde vært med i Matteus' gjestebud og slik innlatt seg på noe som etter deres tankegang var utillatelig for enhver virkelig from israelitt.

De synes likevel å ha kviet seg for å vise uviljen sin overfor Jesus selv, for de vender seg til disiplene og spør hvorfor han som de holder seg til som sin rabbi («mester»), omgås folk som ingen etter deres oppfatning kunne ha fortrolig omgang med uten å bli uren. Å spise sammen med noen var nemlig i Østen et uttrykk for at en sto i, eller gjerne ville stå i, nært fellesskap med vedkommende.

V. 12–13. Jesus hørte hva fariseerne sa. Han griper selv inn og svarer på disiplenes vegne på kritikken av framferden hans. Svaret er nærmest et lignelsesord, og situasjonen gjør meningen klar nok: Slik en lege er kalt til de syke og ikke til de friske, fordi bare de syke trenger hjelpen hans, går Jesus etter sitt kall til dem som trenger hjelp, og som han kan hjelpe, altså nettopp til syndere og tollere og ikke til rettferdige (jf. anmerkningen om Jesu lignelser ovenfor).

Selve anvendelsen av dette lignelsesordet gir han straks etter (v. 13b), men først skyter han inn det vi leser i v. 13a. Her avviser han kritikerne sine, men holder samtidig fram for dem hva de måtte gjøre for å vurdere forholdet hans til tollerne og synderne riktig.

Den dypeste grunnen til at de hadde tatt anstøt av omgangen hans med disse folkene, er at de ikke hadde den rette, levende forståelsen av hva ordet i Hos 6,6a egentlig sier. I dette profetordet er den barmhjertige kjærligheten satt så høyt over etterlevelsen av seremonilovens bud – som fariseerne nettopp la vekten på – at de rett og slett er stilt opp som motsetninger: Gud har lyst til barmhjertighet og ikke til offer.[27]

Selvfølgelig er det ikke meningen med dette stedet å felle en forkastelsesdom over den offertjenesten som Gud selv hadde foreskrevet. Det ser vi tydelig av det

[27] NB har i Hos 6,6 «For jeg har lyst til kjærlighet og ikke til slaktoffer», og i Matt 9,13 «Barmhjertighet er det jeg vil ha, ikke offer!».

andre verseleddet (v. 6b: «til gudskunnskap mer enn til brennoffer»). Det som mishager Gud, er offeret, ja, hele seremonitjenesten, når den utøves som en bare ytre gudstjeneste og altså uten det rette etiske sinnelaget – en oppfyllelse av seremonilovens bud som setter lovens grunnkrav, den barmhjertige kjærligheten, til side (jf. Jesu ord i 23,23 og dessuten gammeltestamentlige steder som 1 Sam 15,22; Mika 6,6–8; 7,18; Jes 1,11–17; Sal 50,8 ff.).

Hadde fariseerne levende grepet og tilegnet seg dette Guds ord, ville de ha erkjent at Jesu omgang med tollere og syndere nettopp var den sanne virkeliggjørelsen av kravet i dette ordet, og altså i full overensstemmelse med Guds egen gode og hellige vilje. Lærte fariseerne å forstå hva dette Guds ord betyr, ville de også lære å vurdere Jesu stilling til tollere og syndere riktig.

Denne tanken blir begrunnet («for»)[28] med den siste setningen i verset vårt. Den gir samtidig anvendelsen av lignelsesordet i v. 12: «Jeg er ikke kommet for å kalle rettferdige, men for å kalle syndere» til Guds rike. Det vil si: Mitt livskall (jf. utlegningen av 5,17), som bæres av den barmhjertige kjærligheten, viser meg nettopp til å kalle syndere og ikke rettferdige.

Vanligvis har en sett ordet «rettferdige» her som en ironisk karakteristikk av fariseerne, siden de «stolte på seg selv at de var rettferdige, og foraktet de andre» (Luk 18,9). Det er likevel kanskje riktigere å legge vekt på at Jesus ikke sier noe om hvorvidt det virkelig finnes mennesker som er rettferdige, og altså anta at han mener dette: Om det fantes slike mennesker, er i alle fall ikke han kommet for å kalle dem.

Uansett har Jesus med svaret sitt på fariseernes angrep indirekte stemplet dem selv som syndere. Samtidig har han latt dem forstå at omgangen hans med tollere og syndere ikke hadde sin grunn i at han fant behag i det syndige livet de tidligere hadde ført, men ene og alene i at han visste at de trengte ham som frelser fra synden.

f) Johannes-disiplenes spørsmål om fasten (9,14–17)

> «[14]Da kom Johannes' disipler til ham og sa: Hvorfor faster vi og fariseerne så mye, men disiplene dine faster ikke? [15]Og Jesus sa til dem: Kan vel brudesvennene sørge så lenge brudgommen er hos dem? Men de dager skal komme da brudgommen blir tatt fra dem, og da skal de faste. [16]Ingen setter en lapp av ukrympet tøy på et gammelt klesplagg, for da river en slik lapp med seg mer av plagget, og riften blir verre. [17]Heller ikke fyller en ny vin i gamle skinnsekker, for da vil sekkene revne, så vinen spilles, og sekkene blir ødelagt. Nei, ny vin fyller en i nye skinnsekker, da blir begge deler bevart.»

V. 14. Med det første ordet i dette verset («da») blir den nye samtalen knyttet svært nær i tid til den foregående. Den har derfor trolig, som den forrige, funnet sted på gaten utenfor Matteus' hus, der Jesus og disiplene hans har truffet noen disipler av døperen Johannes som nettopp var der.

Ikke alle Johannes' disipler hadde fulgt oppfordringen hans om å slutte seg til Jesus, og de som ikke hadde gjort det, holdt fortsatt sammen som et eget,

[28] NB har ikke «for» her.

avsondret parti etter at mesteren deres var fengslet. Overfor Jesus har de åpenbart inntatt en temmelig kjølig holdning.

Som en ser av uttrykket «så mye» (det vil si så ofte), er det her ikke tale om den årlige fasten på den store forsoningsdagen som Moseloven foreskrev, og som Jesus og disiplene hans sikkert også har holdt, men bare om den private fasten fariseerne praktiserte. Etter fariseisk tankegang var den en nødvendig del av den rette fromheten (jf. utlegningen av 6,16). I dette, som utvilsomt også i andre ting, fulgte Johannes-disiplene i fariseernes spor, og derfor tok de anstøt av den friheten Jesus og disiplene hans tok seg overfor de vanlige fasteskikkene.

Av 6,16 går det fram at Jesus har forutsatt at også hans egne disipler fastet fra tid til annen; men det Johannes-disiplene tenker på her, er at de ikke underla seg noen regelmessig fasteordning slik de selv og fariseerne gjorde.

Det sier seg selv at Johannes-disiplene ikke mener å spørre om hvorfor de og fariseerne fastet. Ettertrykket hviler helt og holdent på det siste leddet i spørsmålet, så meningen etter vår språkbruk egentlig er: Hvorfor faster ikke disiplene dine, når vi og fariseerne faster så mye? Spørsmålet er likevel selvfølgelig ment som en bebreidelse mot Jesus selv, som etter deres mening burde ha oppdratt disiplene sine i samsvar med de tradisjonelle fromhetsbegrepene.

V. 15. Jesus svarer nærmest på spørsmålet med et lignelsesord der det springende punktet gir seg selv. Det ville være unaturlig om «brudesvennene» – det vil si brudgommens venner, som fulgte bruden til brudekammeret (men trolig riktigere: «bryllupsgjestene») – sørget under selve bryllupsfesten. Like unaturlig ville det være for disiplene hans å faste så lenge de hadde ham midt iblant seg. I samværet med ham er det nemlig kommet en gledestid for dem, mens all faste som skal ha noen verdi, bare kan være uttrykk for hjertets sorg.

Men foruten det springende punktet rommer lignelsesordet her helt klart også en likhet av mer spesiell art. Som det særlig går fram av v. 15b, har Jesus helt umiskjennelig ment seg selv med «brudgommen» og altså disiplene sine med bryllupsgjestene (jf. anmerkningen om Jesu lignelser ovenfor). Han har med andre ord tenkt seg opprettelsen av det lovede Guds rike – eller, som kommer ut på det samme, Messias' forening med sine troende – som et bryllup (jf. 22,2 ff.; 25,1 ff.). Denne forestillingen hviler åpenbart på det gammeltestamentlige bildet av Herrens forhold til Israel som en ektepakt (jf. Hos 2,19 f.).

Ifølge Joh 3,29 hadde allerede døperen Johannes brukt det billedlige uttrykket «brudgommen» om Jesus som Messias, og i verset vårt synes også Jesus å ha forutsatt at Johannes' disipler kjente betydningen av det – men med den forskjellen at de troende her betegnes som bryllupsgjester, mens de i Joh 3,29 betegnes som bruden. Selv om faste, som uttrykk for sorg, ikke passer sammen med bryllup og fest, legger Jesus til, skal det likevel komme en tid da det også for disiplene hans vil være naturlig å faste, nemlig når brudgommen blir tatt fra dem.

Når det her heter: «da skal de faste», er det ikke ment som et påbud. Ordet «skal» uttrykker her bare framtid: «da kommer de til å faste», det vil si: Da vil fasten av seg selv by seg fram som et naturlig, usøkt uttrykk for den dype

smerten deres. Med disse ordene hentyder Jesus for første gang i evangeliet vårt til sin død, som skal forvandle disiplenes nåværende glede til sorg.

V. 16–17. Ved å gjøre disiplenes faste avhengig av forholdet deres til ham (v. 15) hadde Jesus samtidig latt det skinne igjennom at det med hans framtreden var kommet noe nytt inn i Israels åndelige liv, noe som krevde sine egne former. Disiplene kunne derfor ikke lenger bli stående ved de formene for det åndelige livet som de tidligere hadde holdt seg til under ledelse av sine gamle lærere. Denne tanken, som i v. 15 bare hadde vært antydet, belyser han nå nærmere med to nye lignelsesord. Dermed fullfører han svaret sitt på spørsmålet om hvorfor disiplene hans ikke holder de fariseiske fastetidene.

I Johannes-disiplenes øyne var det åpenbart en betenkelig mangel ved livet til Jesu disipler at de ikke brukte de samme fromhetsøvelsene som de selv og fariseerne. Selv om de måtte eller kunne erkjenne at Jesus hadde gitt disiplene sine et nytt åndelig innhold, burde dette nye etter deres mening føyes til det som hadde bestått fra gammel tid, for å utfylle og bevare det – slik de selv hadde gjort med de nye tankene de hadde fått av sin mester.

Mot denne oppfatningen innvender Jesus i v. 16 at en slik framgangsmåte, om den var mulig, ville være like tåpelig og formålsløs, ja ødeleggende, som om noen ville sette en lapp av ukrympet tøy – altså tøy som krymper når det blir vått eller strammes for hardt ved trykk eller støt – på et gammelt klesplagg. Det ville ikke være til noen nytte og bare gjøre vondt verre.

Men dette lignelsesordet var åpenbart bare formet for å gå direkte i rette med Johannes-disiplenes gale tankegang. Det fikk ikke helt tilfredsstillende fram det virkelige forholdet mellom det nye Jesus har satt inn i verden, og det gamle fromhetsvesenet. Det nye er nemlig i seg selv et hele, og derfor lar forholdet til det gamle seg egentlig ikke sammenligne med forholdet mellom en ny lapp og et gammelt klesplagg.

Derfor føyer Jesus i v. 17 til enda et lignelsesord, som uttrykker hans eget syn på forholdet: Det nye åndelige innholdet Jesus har gitt disiplene sine, lar seg ikke presse inn i de gamle fromhetsformene. Ethvert forsøk på det ville bare føre til at både det gamle og det nye ble ødelagt, akkurat slik det ville gå om noen var så uforstandig at han fylte ny (ugjæret) vin i gamle skinnsekker (i Østen pleier en ennå å helle vin på skinnsekker). Det nye åndelige innholdet må skaffe seg sine egne nye former, som svarer til dets egenart.

g) Helbredelsen av kvinnen med blødninger og oppvekkelsen av Jairus' datter (9,18–26)

«[18]Mens han talte dette til dem, se, da kom en synagogeforstander og falt ned for ham og sa: Min datter er nettopp død, men kom og legg din hånd på henne, så vil hun leve. [19]Jesus sto opp og fulgte ham, og disiplene gikk med. [20]Og se, en kvinne som hadde lidd av blødninger i tolv år, kom bakfra og rørte ved minnedusken på kappen hans. [21]For hun sa ved seg selv: Om jeg bare får røre ved kappen hans, så blir jeg helbredet. [22]Men Jesus vendte seg om, og da han så henne, sa han: Vær frimodig, datter! Din tro har frelst deg. Og kvinnen ble frisk fra samme stund. [23]Og da Jesus kom til synagogeforstanderens hus og så

fløytespillerne og den larmende hopen, sa han: [24]Gå bort! Piken er ikke død, hun sover. Men de bare lo av ham. [25]Men da folkehopen var drevet ut, gikk han inn og tok piken ved hånden, og hun reiste seg opp. [26]Og ryktet om dette spredte seg over hele landet der omkring.»

V. 18–19. Før samtalen med Johannes-disiplene ennå er slutt, blir Jesus allerede for annen gang denne dagen bedt om å bruke sin undergjørende evne. Den som denne gangen ba om hjelpen hans, var en mann i anselig stilling, en «synagogeforstander», det vil si en tjenestemann som ledet gudstjenesten i synagogen og hadde tilsyn med hele synagogevesenet. Ifølge Markus og Lukas het denne mannen Jairus.

Også her er Matteus' beretning svært kortfattet: Mens hele dette avsnittet hos ham bare er på 9 vers (v. 18–26), omfatter det tilsvarende avsnittet hos Lukas ikke mindre enn 16 vers og hos Markus hele 22.

Med dette henger det utvilsomt også sammen at han skiller seg fra de to andre beretterne: Han lar Jairus melde datterens død med en gang, mens det hos de to andre evangelistene heter at hun ennå bare lå for døden da Jairus henvendte seg til Jesus, og at budet om at hun var død, først kom senere, da Jesus allerede var på vei til Jairus' hus. Matteus har åpenbart bare festet seg ved hovedsaken og derfor trukket fortellingen så sterkt sammen, på lignende måte som i 8,5 ff. Piken var jo også allerede død før Jesus nådde fram til huset.

At Jairus «falt ned for» Jesus, må forstås på samme måte som i 8,2. Hva han har tenkt om håndspåleggelsen, kan vi ikke si; kanskje har han tenkt seg at den skulle formidle overføringen av den undervirkende kraften som gikk ut fra Jesus (om Jesu håndspåleggelse, jf. ellers anmerkningen om Jesu undere ovenfor).

Når det i v. 19 heter at Jesus «sto opp», som om han hadde sittet under den foregående samtalen, må vi merke oss at uttrykket i grunnteksten også kan bety å bryte opp, begi seg på vei. Ifølge Markus og Lukas var det for øvrig ikke bare disiplene som fulgte med Jesus og Jairus, men også en stor folkeskare.

V. 20–22. Blant folkemengden var det en kvinne som i tolv år hadde lidd av sykelige blødninger. Dette onde må ha vært desto mer pinlig for henne fordi det gjorde henne uren etter loven og dermed stengte henne ute fra gudstjenesten og fra fri omgang med andre mennesker (jf. 3 Mos 15,25 ff.).

Evangelisten sier ikke hvorfor denne kvinnen kom til Jesus «bakfra»; men en får uvilkårlig inntrykk av at en naturlig kvinnelig blygsel holdt henne tilbake fra å tre fram for ham, fortelle åpent om sykdommen sin og be om hjelp mot den (jf. Mark 5,33 og Luk 8,47, der det ser ut til å bli sagt klart nok at det var slik).

I alle fall har hun hatt en levende tro på Jesus som bærer av Guds makt i barmhjertighetens tjeneste, selv om troen kanskje var blandet med overtroiske forestillinger om hans undergjørende evne. Kanskje har hun tenkt seg denne evnen som en naturkraft som virket magisk, slik at bare en ytre berøring av klesplagget hans var nok.

Når det videre heter at hun rørte ved «det ytterste av hans klesplagg», gjelder det sikkert en av de duskene som israelittiske menn etter Moseloven (4 Mos 15,38 ff.; 5 Mos 22,12) skulle bære på de fire hjørnene av kappen. Når

blikket deres falt på dem, skulle de komme Guds bud i hu. «Kappen», eller overkledningen (jf. utlegningen av 5,40), var nemlig firkantet og laget av ett stykke tøy.

Som det går fram av Jesu ord i v. 22, var helbredelsen allerede inntrådt da hun bakfra rørte ved den dusken hun kunne nå. Når Jesus sier at troen hennes «har frelst» henne (det vil si har gitt henne helbredelse), kan det likevel neppe bare bety at han tilsier henne helbredelse.

Det heter riktignok i v. 22b at kvinnen ble frisk «fra samme stund»; men det betyr selvsagt ikke nødvendigvis at helbredelsen først kom etter Jesu ord til henne. Meningen kan godt være at hun ble helbredet ved denne anledningen og fra da av fortsatte å være frisk.

V. 23–26. Da Jesus kom inn i synagogeforstanderens hus, fant han de vanlige forberedelsene til begravelsen allerede i full gang (jf. utlegningen av 8,21). Det var skikk hos jødene at slekt og venner samlet seg i sorghuset straks etter at døden var inntrådt. Der stemte en i med klagesanger, akkompagnert av leide fløytespillere. Med «den larmende hopen» må vi derfor forstå dels slektningene og vennene som var til stede, dels gråtekonene som var leid inn i tillegg til fløytespillerne – de manglet aldri ved slike anledninger.

Jesus ber dem gå bort, og begrunnelsen han føyer til («Piken er ikke død» osv.), viser at det etter hans mening ikke var plass for slike sorgseremonier i dette tilfellet. Han vet jo allerede at han straks skal vekke piken opp fra de døde. Derfor kan han si at piken ikke er død – i den vanlige betydningen av ordet, der en bare kaller den død som for alltid har forlatt det jordiske livet – men at hun bare sover, fordi hun straks skal reise seg fra dødstilstanden, lik en som våkner av søvnen.

At Jesus overfor den larmende hopen bruker en slik dobbelttydig vending, har sikkert sin grunn i det samme hensynet som fikk ham til å be den gå bort. Kanskje kan vi anta at grunnen var denne: Han fant det ikke riktig å la disse vantro menneskene få vite på forhånd hva han hadde tenkt å gjøre. De hadde ikke forutsetninger for å være til stede til velsignelse for seg selv når det store underet ble gjort.

Naturlig nok lo hopen av ham; de tok ordene hans i bokstavelig forstand og mente å vite bare altfor godt at piken virkelig var død.

Men da han med sitt ord hadde drevet dem ut, gikk han inn i kammeret der den døde lå, og så snart han hadde tatt henne ved hånden, reiste hun seg fra leiet sitt. Naturligvis kunne det ikke unngås at ryktet om dette underet – den eneste oppvekkelsen fra de døde som Matteus forteller om – «spredte seg over hele landet der omkring», det vil si over hele omegnen av Kapernaum.

h) Helbredelsen av to blinde (9,27–31)

«[27]Da Jesus gikk videre derfra, fulgte to blinde menn etter ham og ropte: Miskunn deg over oss, du Davids sønn! [28]Etter at han var kommet i hus, gikk de blinde inn til ham. Og han spurte dem: Tror dere at jeg kan gjøre dette? De svarer: Ja, Herre! [29]Da rørte han ved øynene deres og sa: Det skje dere etter deres tro! [30]Og øynene deres ble åpnet. Jesus talte strengt til dem og sa: Se til

at ingen får vite dette. [31]Men de gikk ut og spredte ryktet om ham over hele landet der omkring.»

V. 27–29. Da Jesus var på vei fra Jairus' hus til huset der han selv bodde (jf. v. 28), fulgte to blinde etter ham. De hadde selvsagt fått høre av noen hvem det var som gikk forbi. Med høye rop ba de ham om barmhjertighet og tiltalte ham samtidig som «Davids sønn». Det var en av de faste betegnelsene for Messias. Etter Skriften skulle han være av Davids ætt (jf. utlegningen av 1,1), og etter løftene ventet en at han skulle befri dem fra alle onder.

At han (v. 28) først tok seg av dem etter at de hadde fulgt etter ham inn i huset, hang uten tvil særlig sammen med denne tiltalen: Han ønsket ikke å bli offentlig utropt som Messias.

Med spørsmålet om de nå virkelig tror at han er i stand til å hjelpe dem, har han sikkert villet prøve troen deres og føre dem inn i en dypere selvransakelse. Og først da de svarer på spørsmålet hans med et frimodig og avgjort «Ja, Herre!», oppfyller han (v. 29) bønnen deres. Om berøringen av øynene, jf. anmerkningen om Jesu undere ovenfor.

V. 30–31. Evangelisten sier ikke hvorfor Jesus strengt forbød de helbredede å la noen få vite hva som hadde skjedd med dem. Så mye synes likevel klart: Jesus kan ikke ha ment at de skulle holde dette underet hemmelig i absolutt forstand og ikke engang fortelle noe om det til slektningene og de kjente sine – de ville jo straks merke at de hadde fått synet (jf. også Jesu ord i Mark 5,19).

Det kan slett ikke ha vært Jesu hensikt å holde undergjerningene sine hemmelige. Mange av dem gjorde han jo også i nærvær av større eller mindre folkeskarer. Når han likevel ofte forbyr de helbredede å tale om det, kan det i enkelte tilfeller ha hatt sin grunn i hensynet til dem selv.

Men i det store og hele var hensikten hans sikkert den som Matteus anfører ved en bestemt anledning i 12,19 ff., og som Zahn meget treffende gjengir slik: «Jesus viste dermed (det vil si ved disse forbudene) at sinnelaget hans var rent for alt skryt og all forfengelig ærgjerrighet. Og han viste i handling at det ikke var om å gjøre for ham å øke tallet på den folkemengden som mer søkte legemlig hjelp hos ham enn frigjøring for sjelen, og som beundret ham for hans undergjørende makt.»

Også på vårt sted må forbudet sikkert forstås slik: De blinde skulle ikke gjøre det de hadde opplevd, mer kjent enn det likevel av seg selv ville bli. Men her ble forbudet ikke overholdt, like lite som ved enkelte andre anledninger (Mark 1,45; 7,36): De to blinde var ikke før kommet ut av huset, før de begynte å spre ryktet om ham overalt i omegnen av Kapernaum.

i) Helbredelsen av en stum som var besatt (9,32–34)

«[32]Da disse var gått ut, se, da førte de til ham en stum mann som var besatt. [33]Og da den onde ånden var drevet ut, talte den stumme. Og folket undret seg og sa: Aldri har slikt vært sett i Israel. [34]Men fariseerne sa: Det er ved de onde ånders fyrste han driver de onde ånder ut.»

V. 32–33a. Matteus avslutter skildringen av Jesu virksomhet i det døgnet som begynte med turen til gadarenernes land (8,18 ff.), med beretningen i disse

versene – en svært knapp beretning om en djevelutdrivelse. Med det samme de to helbredede blinde forlater huset der Jesus bodde, kommer det igjen folk som søker hjelpen hans: De fører til ham en mann som var besatt, og som derfor hadde mistet evnen til å tale. Og igjen viser Jesus seg som den barmhjertige undergjøreren; han driver den onde ånden ut, og straks får den stumme mælet igjen.

V. 33b–34. Så forteller evangelisten hvordan underet virket på dem som fikk vite om det da den helbredede stumme[29] kom ut på gaten igjen sammen med dem som hadde fulgt ham.

Folkemengden blir grepet av den største undring og bryter uvilkårlig ut: «Aldri har slikt vært sett i Israel.» Med det tenker de vel på dette: De mange djevelutdriverne som fantes i Israel den gang, brukte alle slags besvergelsesformler og trollmidler, men Jesus har maktet å drive den onde ånden ut bare med sitt enkle og myndige ord og dermed helbrede den besatte for det legemlige onde som besettelsen hadde ført med seg.

Representantene for fariseerpartiet som var til stede, stilte seg helt annerledes. For om mulig å utslette det overveldende inntrykket underet hadde gjort på folket, griper de til den hatefulle og lave beskyldningen – som de også kommer med ved en senere anledning (12,22 ff.) – at Jesus står i pakt med djevelen, og at det er ved hans hjelp han driver de onde åndene ut. Det er et klart vitnesbyrd om hvor lite ytre undere i seg selv kan virke tro hos mennesker som ikke gjennom åndelig erfaring er kommet fram til en indre mottakelighet for åpenbaringen av det guddommelige.

5. De tolv apostlene som Jesu medarbeidere (9,35–11,1)

Også i dette avsnittet utdyper evangelisten et punkt i den innledende oversikten over Jesu virksomhet i Galilea (4,12–25). Der ble det fortalt at Jesus fra begynnelsen av sin offentlige virksomhet i Galilea var fulgt av disipler som skulle oppdras til å bli hans medarbeidere (4,18–22).

Her får vi på samme måte høre at han en tid etter at han hadde valgt ut de tolv apostlene, sender disse nærmeste disiplene sine ut. Virksomheten deres var av samme art som hans egen og en utvidelse av den. Og dermed avslutter evangelisten den framstillingen av Jesu profetiske virke i Galilea som begynte med 4,12.

a) Historisk innledning (9,35–10,4)

«[35]Og Jesus dro omkring i alle byene og landsbyene. Han lærte i synagogene deres og forkynte evangeliet om riket, og han helbredet all sykdom og alle plager. [36]Da han så folket, fikk han inderlig medynk med dem, for de var herjet og forkomne som får uten hyrde. [37]Da sa han til disiplene sine: Høsten er stor, men arbeiderne få. [38]Be derfor høstens herre at han vil drive arbeidere ut til sin høst! 10,1 Og han kalte til seg sine tolv disipler og ga dem makt over urene ånder, så de kunne drive dem ut, og til å helbrede alle slags sykdommer og plager. [2]Dette er de tolv apostlenes navn: Først Simon, han som kalles Peter, og

[29]Trykket har «den helbredede blinde»; rettet til det Odland åpenbart mente.

hans bror Andreas. Jakob, sønn av Sebedeus, og hans bror Johannes. [3]Filip og Bartolomeus. Tomas og Matteus, tolleren. Jakob, sønn av Alfeus, og Lebbeus med tilnavnet Taddeus. [4]Simon Kananeus og Judas Iskariot, han som forrådte ham.»

V. 35–36. I v. 35 gjentar evangelisten nesten ordrett den oversiktlige skildringen av Jesu virksomhet i Galilea som vi leste i 4,23. Gjentakelsen tjener som overgang fra de tre foregående avsnittene til det nye. Evangelisten holder igjen fram for leserne hvor omfattende og anstrengende et arbeid Jesus hadde å utføre.

Deretter forteller han (v. 36) hvordan Jesus en dag (jf. utlegningen av 5,1) så folkeskarene som strømmet til ham, og fikk inderlig medynk med folket. I hans øyne lignet de får som er herjet og forkomne fordi de ikke har noen hyrde som sørger for dem og leder dem til de rette beitemarkene.

Det sier seg vel selv at evangelistens opplysning om Jesu hjertelige medlidenhet bygger på uttalelser av Jesus selv, enten ved denne eller ved andre anledninger (om sammenligningen med får uten hyrde, jf. ellers gammeltestamentlige steder som 4 Mos 27,17; 1 Kong 22,17; Esek 34,5).

V. 37–38. I sin inderlige medfølelse med folket i dets åndelige hjelpeløshet vender Jesus seg til de disiplene som var til stede ved denne anledningen, og forteller dem hva han mener må til for at forkynnelsen hans av sannheten kan nå ut til hele folket. Han har erkjent at han alene ikke strakk til overfor den veldige oppgaven, og at han derfor trengte medarbeidere. Han regner med at tilhørerne straks forstår bildet han her bruker: Folket ligner en vid åker der kornet er modent til å høstes (jf. 3,12; Joh 4,35 ff.).

Men her var det som det ofte er i livet: Arbeiderne var ikke mange nok for et så stort arbeid. Riktignok hadde det hittil egentlig bare vært én som høstet, Jesus selv; men det som skal framheves her, er åpenbart bare misforholdet mellom arbeidet som ligger foran, og de arbeidskreftene som finnes. Det som nå gjelder, er å skaffe flere arbeidere, og derfor (v. 38) må disiplene be Gud, eieren av åkeren, om å sende nye arbeidere ut til sin høst.

Som det går fram av 10,1 ff., har Jesus på dette tidspunktet i sinne å sende en del av disiplene sine ut som sine medarbeidere. Likevel oppfordrer han også dem til å be slik. For nettopp ved rett bønn om at arbeidere må bli sendt ut, blir de best dyktiggjort til selv å være arbeidere. Det sterke uttrykket «drive ut» vitner om hvor sterkt Jesus følte det påtrengende behovet for skikkede medarbeidere.

10,1. Mens Jesu ord i 9,37 f. var rettet til alle disiplene som var til stede ved anledningen, omtaler Matteus her for første gang en begrenset krets, som han kaller «sine tolv disipler» og deretter (v. 2) «de tolv apostlene». Han forutsetter altså at leserne vet at Jesus tidligere i virksomheten sin hadde skilt ut tolv av disiplene sine til et særskilt formål og satt dem i et nærmere forhold til seg, slik at de utgjorde en avgrenset gruppe innenfor disippelflokken (jf. Mark 3,14; Luk 6,13).

Disse tolv kalte Jesus nå til seg og ga dem «makt» (fullmakt) til å drive ut urene (onde) ånder og til å helbrede alle slags sykdommer. Hvordan han ga dem denne fullmakten, sier ikke evangelisten; men nettopp derfor synes det

mest nærliggende å anta at det skjedde gjennom Jesu virkekraftige ord. Det er derimot helt vilkårlig når andre har tenkt på håndspåleggelse, eller på at han åndet på dem.

V. 2–4. Før Matteus går over til det som for ham er hovedsaken – selve utsendelsen av de tolv og Jesu tale til dem ved den anledningen – skyter han her inn en liste over navnene deres. Dermed forutsetter han igjen at leserne kjenner tittelen disse tolv disiplene bar, og som han bare nevner på dette ene stedet: apostel-tittelen.

Det kan synes påfallende at evangelisten gir en slik navneliste her. Men Zahn bemerker trolig med rette at både listen og bruken av apostel-tittelen på dette ene stedet skal tjene til å framheve den store betydningen av oppdraget disse disiplene fikk. Det var jo nettopp dette oppdraget som hadde gitt dem denne betegnelsen, og utsendelsen som fortelles i v. 5, skulle være et slags forspill til det.

Tittelen «apostel», som ifølge Luk 6,13 ble gitt dem av Jesus selv, er et gresk ord som i seg selv bare betyr utsending, sendebud. Her er det imidlertid utvilsomt oversettelse av et arameisk ord som aldri betyr en utsending helt generelt – for eksempel et bud som bringer en muntlig eller skriftlig melding – men alltid betegner at utsendingen har fullmakt fra den som sender ham, og altså i sin person representerer avsenderen. Apostlene er med andre ord Jesu befullmektigede utsendinger og representanter.

Derimot ligger det ikke i selve tittelen hva de sendes ut til; men av det som sies om dem i Det nye testamente, er det klart at kallet deres består i å virke for at evangeliet og Guds rike blir utbredt i verden.

Det sies ingen steder når Jesus ga dem dette navnet; kanskje ved den første utsendelsen av dem (jf. v. 5), men kanskje også ved en annen anledning. I alle fall rekker navnets betydning langt ut over den første utsendelsen. Som vi får vite andre steder i Det nye testamente, omfatter det hele kallet deres som evangelieforkynnere – altså også overfor hedningeverdenen, selv om de foreløpig skulle begrense virksomheten sin til sitt eget land og folk (jf. v. 5 f.; 23).

Ut fra Jesu ord i 19,28 og Luk 22,30 kan det ikke være tvil om at tolvtallet etter Jesu tanke henger sammen med Israels tolv stammer, og altså betegner dem som nærmest bestemt for sitt eget folk.

Zahn kommer med en meget skarpsindig og tiltalende bemerkning: Han mener at Matteus her nevner tolvtallet tre ganger med ganske korte mellomrom (v. 1, 2 og 5) og så gjentar det ved slutten av dette avsnittet (11,1). Det gjør han nettopp for å feste de jødiskfødte lesernes oppmerksomhet ved at apostlenes tall stemmer med tallet på Israels stammer – og dermed ved at disse apostlene nærmest var bestemt for Israel.

I Det nye testamente har vi i alt fire apostellister: foruten her Mark 3,16 ff.; Luk 6,14 ff. og Apg 1,13. I alle finner vi de samme navnene, bortsett fra at Matteus har Lebbeus (ordene «med tilnavnet Taddeus» er sikkert et tillegg fra en avskriver), mens Markus har Taddeus og Lukas Judas Jakobi.[30] Felles for alle fire listene er også at Peter nevnes først og Judas Iskariot sist (unntatt i Apg 1,13,

[30] NB har «Judas, Jakobs sønn» (Luk 6,16).

der Judas selvfølgelig er utelatt fordi han på det tidspunktet ikke lenger var i live).

Endelig har alle fire apostellistene også dette til felles: Deler en navnene i tre grupper med fire i hver, inneholder hver gruppe de samme navnene, og det første navnet er overalt det samme (Peter, Filip, Jakob), mens rekkefølgen innenfor gruppen kan være forskjellig.

Den første gruppen omfatter de to brødreparene som evangelisten vår allerede har fortalt om i 4,18 ff.: De ble kalt samtidig, til disipler og til framtidige menneskefiskere. Og innenfor denne gruppen betegnes Simon Peter hos Matteus uttrykkelig som den første, det vil si som den som hadde den mest framtredende stillingen i apostelkretsen (jf. nærmere om dette og om navnet Peter utlegningen av 16,17 f.).

Om navnene i den andre gruppen skal vi her bare merke oss at Filip og Andreas begge er greske navn, og at Bartolomeus betyr «sønn av Tolmeus» og altså bare betegner denne apostelen etter faren hans; utvilsomt er han den samme som Natanael, som er nevnt i Joh 1,45. I den tredje gruppen nevnes først Jakob, Alfeus' sønn. Mange har sett på ham som den samme som Jakob, Herrens bror (jf. Gal 1,19), og som forfatteren av Jakobs brev, men åpenbart med urette.

Deretter nevnes Lebbeus. Noen har villet avlede dette navnet av et hebraisk og arameisk ord som betyr «hjerte» (altså enten «den behjertede» eller «hjertensbarn»), andre av et stedsnavn, Lebba eller Libba. Ifølge Markus het han Taddeus, et egennavn som også forekommer i Talmud, og som sikkert må forstås som en semittisk gjengivelse av det greske navnet Teudas (jf. Apg 5,36), en kortform av Teodoros eller Teodotos.

Utvilsomt er denne Taddeus Lebbeus den samme som Judas Jakobi, som Lukas nevner. Judas har da vært hans egentlige navn, mens Lebbeus har vært et tilnavn han har fått ved en eller annen anledning. Og når han ved siden av Judas også har båret det greske navnet Teudas, har vi her et av mange eksempler på at en jøde foruten sitt jødiske navn har hatt et gresk eller latinsk navn (jf. i Det nye testamente Johannes Markus, Jesus Justus, Saulus Paulus).

Det er helt vilkårlig når mange har forstått «Jakobi» (genitiv av Jakobus) som Jakobs bror; det eneste naturlige er å ta det som Jakobs sønn. Etter Judas Iskariots forræderi har en formodentlig helst unngått å kalle denne Judas Jakobi ved hans egentlige navn, som nå hadde fått så dårlig klang. I stedet har en kalt ham enten med det greske navnet Taddeus eller med det semittiske tilnavnet Lebbeus, mens Lukas, som den utpregede historieskriveren, har holdt seg til hans opprinnelige jødiske navn.

Så nevnes en annen Simon. Til forskjell fra Simon Peter er han her og hos Markus betegnet med tilnavnet «Kananeus», et arameisk ord i gresk form som Lukas riktig har gjengitt med et gresk ord som betyr «ivreren». Av dette ser vi at denne Simon tidligere hadde tilhørt selotenes parti (om det, jf. utlegningen av 3,7).

Sist nevnes naturlig nok Judas Iskariot. Tilnavnet hans forstås vanligvis, og trolig med rette, som «mannen fra Kerijot», en by i Judas stamme (Jos 15,25).

Ifølge Joh 6,71; 13,26 bar for øvrig allerede faren hans, Simon, dette tilnavnet. Denne Judas blir også karakterisert ved tilføyelsen «han som forrådte ham», eller etter grunnteksten egentlig «han som overga ham», det vil si ga ham i fiendens vold – noe som jo nettopp skjedde ved at han forrådte ham.

b) Anvisninger til apostlene ved den første utsendelsen deres (10,5–15)

> «[5]Disse tolv sendte Jesus ut og bød dem: Gå ikke på veien til hedningene, og gå ikke inn i noen av samaritanernes byer, [6]men gå heller til de tapte får av Israels hus! [7]Når dere går av sted, så forkynn: Himlenes rike er kommet nær! [8]Helbred syke, vekk opp døde, rens spedalske, driv ut onde ånder! For intet har dere fått det, for intet skal dere gi det. [9]Skaff dere ikke gull, sølv eller kobber til å ha i beltet. [10]Ta ikke sekk med på reisen, ikke to kapper, ikke sko eller stav. For arbeideren er sin føde verd. [11]Når dere kommer inn i en by eller landsby, så spør etter hvem som der er verdig. Der skal dere bli til dere drar bort. [12]Når dere kommer inn i et hus, så hils det med fred. [13]Om da huset er det verd, skal deres fred komme over det. Men om det ikke er det verd, da skal freden vende tilbake til dere selv. [14]Og er det noen som ikke tar imot dere og ikke hører deres ord, da gå ut av det huset eller den byen og rist støvet av føttene! [15]Sannelig sier jeg dere: Sodomas og Gomorras land skal få det tåleligere på dommens dag enn den byen!»

V. 5–6. Ifølge Mark 6,7 ble apostlene sendt ut to og to. Selvfølgelig har heller ikke Matteus ment at alle tolv skulle dra ut blant folket samlet; han begrenser seg til det som for ham var hovedsaken: selve utsendelsen og særlig Jesu tale ved den anledningen.

Den første anvisningen Jesus gir de tolv, gjelder hvem de skal vie virksomheten sin til. «Hedningene» som de ikke skal gå til, er åpenbart hedninger som bodde innenfor grensene av Israels land, for eksempel i Dekapolis (jf. utlegningen av 4,25), men også mange andre steder i Galilea.

Misjonsreiser til rent hedenske land kunne sikkert ingen av de tolv den gang tenke seg som noen mulighet, særlig fordi Jesus selv begrenset virksomheten sin til sitt eget folk. Om samaritanerne, som jødene og ifølge vårt sted også Jesus så på som halvhedninger, jf. 2 Kong 17,24 ff.

Jesus visste selv at livsverket hans, så lenge han levde på jorden, etter Guds vilje utelukkende var bestemt for Israel (jf. 15,24). Like lite skulle disiplene hans bryte ned skrankene mellom jøde og ikke-jøde før tiden; de skulle «heller» (det vil si snarere) gå til «de tapte får av Israels hus».

Uttrykket Israels «hus» (det vil si familie) er i Det gamle testamente en fast betegnelse for paktsfolket, fordi det nedstammer fra patriarken Israel, det vil si Jakob (jf. 2 Mos 16,31; 3 Mos 10,6 og flere steder). Apostlenes arbeid trengtes også fullt ut innenfor grensene av deres eget folk, fordi den slekten som levde nå, lignet forvillede får som går til grunne fordi de ikke finner føde (jf. 9,36).

V. 7–8. Disse versene sier hva virksomheten deres skal bestå i. Først nevnes forkynnelsen deres som hovedsaken. Innholdet er kort sammenfattet, slik Jesu egen forkynnelse er det i 4,17. Deretter nevnes den undergjørende virksomhe-

ten deres, som han ifølge v. 1 hadde gitt dem fullmakt til å utøve. Men samtidig legger han dem på hjertet at slik de selv hadde fått denne fullmakten av ham for intet, skal heller ikke de på noen måte la seg betale for undergjerningene sine, men utøve dem i den uegennyttige kjærlighetens ånd, som rene velgjerninger.

V. 9–10. Om reiseutstyret skal de ikke gjøre seg noen bekymringer; de skal dra av sted som de står og går, uten å frykte for at de kommer til å mangle noe. Slik de ifølge v. 8b ikke skal la seg betale, skal de heller ikke på forhånd skaffe seg det en ellers pleier å skaffe seg når en skal ut på en reise. De skal altså ikke skaffe seg penger, ikke engang kobberskillinger.

«Beltet», som holdt den vide overkledningen sammen, ble samtidig brukt til å oppbevare de pengene en hadde med seg. Heller ikke skal de skaffe seg en «sekk» til å ha matforråd i.

At de ikke skal ta med seg «to kjortler»[31] (jf. utlegningen av 5,40), betyr vel at de ikke skal skaffe seg en ekstra kjortel å skifte med, i tillegg til den de selvsagt allerede har på seg. Heller ikke skal de skaffe seg nye sko (sandaler) eller noen ny stav til vandringen. En slik gjennomført nøysomhet kan de trygt holde seg til. For (v. 10b) like sikkert som en arbeider er sin føde verd, like sikkert vil Gud, som de skal tjene, sørge for at de får det de trenger.

Hvordan Gud vil sørge for dem – nemlig ved at de som villig tar imot dem og forkynnelsen deres, viser dem gjestfrihet – sies først i de følgende versene. Der får de nærmere forskrifter om hvordan de skal opptre mens de utfører oppdraget sitt.

V. 11–15. Det heter her at apostlene, når de kommer til en by eller landsby, skal spørre seg for hos folkene der og slik få greie på «hvem som der er verdig», det vil si hvem det er verdt å ta inn hos.

Her må vi sikkert tenke på at vedkommende har godt navn og rykte som et gudfryktig menneske og dermed også er mottakelig for evangeliet. Evangeliets sak ville nemlig bli skadet om forkynnerne holdt til hos en som ikke hadde et slikt godt vitnesbyrd, eller som ville vise seg uimottakelig for budskapet deres.

Der de først har tatt inn, skal de så bli så lenge de oppholder seg i byen, og ikke skifte kvarter, selv om de kanskje kunne ha håp om å finne bedre forpleining hos en annen familie.

Når de skal «hilse» det huset de tar inn i, må vi selvsagt tenke på den vanlige jødiske hilsenen «Fred være med dere» (jf. Luk 10,5). Men i deres munn skal denne hilsenen være noe mer enn en tom høflighetsformel. Vi må likevel merke oss at det semittiske ordet som er gjengitt med «fred», egentlig har en mer omfattende betydning: Det omfatter alt som hører til sann livslykke. Meningen med fredshilsenen kunne derfor uttrykkes mer nøyaktig slik: «Guds velsignelse være over dette huset» eller «Gud velsigne dette huset».

I v. 13 er så løftet føyd til: Er huset «det verd», det vil si mottakelig for den velsignelsen de ønsker det, skal apostlenes fredshilsen også bli til virkelig velsignelse for huset. Men skulle det vise seg at de har tatt feil i sin gode tro om familien, og at den ikke er mottakelig for velsignelsen de ønsker den, skal «freden», det vil si den velsignelsen de har ønsket huset, «vende tilbake til» dem

[31] NB har «to kapper».

selv. Det betyr at de i det minste selv skal ha velsignelse av sin virksomhet, selv om de uimottakelige ikke får den velsignelsen som var tiltenkt dem.

Men om et hus eller en by ikke vil ta imot dem og høre på forkynnelsen deres, skal de heller ikke (v. 14) prøve å påtvinge dem den velsignelsen de bringer med seg (jf. 7,6[32]). De skal forlate stedet og riste støvet derfra av føttene sine (jf. Apg 13,51; 18,6), til tegn på at de ikke vil ha noe som helst felles med dem, og særlig ikke ønsker å bli rammet av den dommen som skal ramme dem.

Hvor forferdelig dommen over en slik by blir, viser Jesus så (v. 15) med en høytidelig forsikring: På dommens dag skal det gå den langt verre enn selv det landet der Sodoma og Gomorra lå (1 Mos 19).

Innbyggerne i disse byene er allerede i Det gamle testamente nevnt som særlig ugudelige mennesker og som et skremmende eksempel på Guds straffende rettferdighet (jf. 5 Mos 29,23; Jes 1,9; 13,19 og flere steder; jf. også 2 Pet 2,6; Åp 11,8). For jo fullkomnere den åpenbaringen av Guds vilje er som menneskene har møtt og avvist, desto større blir skylden, slik Jesus selv vitner i Luk 12,47 (jf. Matt 11,20 ff.).

c) Forutsigelse av trengslene som venter apostlene, med formaninger og trøstegrunner (10,16–39)

Denne andre delen av talen hos Matteus har ingen motsvarighet i de parallelle beretningene hos Markus og Lukas om Jesu tale da de tolv ble sendt ut (Mark 6,7 ff.; Luk 9,1 ff.), og heller ikke i Lukas' lignende beretning om det Jesus sa da han litt senere sendte ut sytti andre disipler (Luk 10,1 ff.). Unntaket er v. 16, som har en parallell i Luk 10,3.

Derimot finner vi det meste av denne delen igjen dels i en annen tale av Jesus, som bare Lukas gjengir (12,2–12), og dels i Markus' og Lukas' gjengivelse av den store endetidstalen som Jesus holdt noen få dager før sin død (Mark 13,9–13; Luk 21,12–19).

Innholdet i den foregående delen (v. 5–15) faller derimot i alt vesentlig sammen med det Jesus også ifølge de to andre evangelistene sa da de tolv ble sendt ut, og med det han ifølge Luk 10,1 ff. sa da de sytti ble sendt ut.

Av dette ser det ut til at Matteus her har knyttet den talen som virkelig ble holdt første gang de tolv ble sendt ut, sammen med ord av Jesus som er beslektet i innhold, men som ble sagt ved andre anledninger. Slik tok han også med det vi leser i 6,7–15, i gjengivelsen av Bergprekenen, enda disse ordene åpenbart ikke kan ha hørt til Bergprekenen i dens opprinnelige skikkelse.

At det virkelig forholder seg slik, bekreftes ytterligere av at det i våre vers (10,17–39) står utsagn som slett ikke passer til tidspunktet da de tolv ble sendt ut. Se særlig v. 18, der det heter at apostlene skal føres fram for landshøvdinger og konger, og v. 23, der Jesus sier at de ikke skal bli ferdig med byene i Israel før Menneskesønnen kommer. Hvordan en enn forstår dette utsagnet, er det selvinnlysende at denne forholdsvis korte reisen deres ville være avsluttet lenge før Jesu gjenkomst.

[32]Trykket har «7, 5»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Vi må derfor trolig anta, med Zahn, at Matteus i kap. 10 har villet samle det viktigste av det Jesus ved forskjellige anledninger sa til disiplene om deres hovedoppgave som omvandrende forkynnere av himlenes rike. Slik har han villet gi leserne sine et inntrykk av det kallet som var betrodd de tolv, og særlig av den betydningen denne gjerningen hadde både for Israel og for apostlene selv.

Dermed er det selvsagt ikke utelukket at Jesus virkelig forberedte de tolv på trengsler av forskjellig slag allerede første gang han sendte dem ut. Matteus har i så fall byttet ut slike utsagn med de tydeligere utsagnene i samme retning som falt ved andre anledninger.

Derfor synes ingenting å være i veien for å regne v. 16 her som en del av den opprinnelige talen da de tolv ble sendt ut. Lukas har nok, som nevnt, en parallell til dette verset i 10,3, men en kan godt anta at Jesus har sagt et slikt ord ved to forskjellige anledninger.

Dessuten er en slik forutsigelse av forfølgelser fra verdens side allerede forberedt i de siste ordene i den foregående delen av talen (jf. v. 13b–15), der det sies at ikke bare enkelte personer, men til og med hele byer kunne komme til å avvise dem og forkynnelsen deres.

«[16]Se, jeg sender dere som får blant ulver. Vær da kloke som slanger og enfoldige som duer. [17]Men ta dere i vare for menneskene! For de skal overgi dere til domstolene og hudstryke dere i sine synagoger. [18]Og dere skal føres fram for landshøvdinger og konger for min skyld, til vitnesbyrd for dem og for hedningene. [19]Men når de overgir dere, vær da ikke bekymret for hvordan dere skal tale eller hva dere skal si. For det skal bli gitt dere i samme stund hva dere skal si. [20]For det er ikke dere som taler, men deres Fars Ånd taler i dere. [21]Bror skal overgi bror til døden, og en far sitt barn. Og barn skal reise seg mot foreldre og volde deres død. [22]Og dere skal bli hatet av alle for mitt navns skyld. Men den som holder ut til enden, han skal bli frelst. [23]Når de forfølger dere i én by, så flykt til en annen. For sannelig sier jeg dere: Dere skal ikke bli ferdig med byene i Israel før Menneskesønnen kommer! [24]En disippel står ikke over sin mester, heller ikke står en tjener over sin herre. [25]Det er nok for disippelen at han blir som sin mester, og for tjeneren å bli som sin herre. Har de kalt husherren Be'elsebul, hvor mye mer da hans husfolk! [26]Frykt da ikke for dem! For ingen ting er tildekket som ikke skal bli åpenbart, og ikke noe er skjult som ikke skal bli kjent. [27]Det jeg sier dere i mørket, tal det i lyset! Det som dere får hvisket i øret, forkynn det fra hustakene! [28]Frykt ikke for dem som dreper legemet, men ikke kan drepe sjelen. Frykt heller for ham som kan ødelegge både sjel og legeme i helvete! [29]Selges ikke to spurver for en skilling? Men uten deres Far faller ikke én av dem til jorden. [30]Men endog hårene dere har på hodet, er talt alle sammen. [31]Frykt derfor ikke! Dere er mer verd enn mange spurver. [32]Derfor, hver den som bekjenner meg for menneskene, ham skal også jeg kjennes ved for min Far i himmelen. [33]Men den som fornekter meg for menneskene, ham skal også jeg fornekte for min Far i himmelen. [34]Dere må ikke tenke at jeg er kommet for å bringe fred på jorden. Jeg er ikke kommet for å bringe fred, men sverd. [35]Jeg er kommet for å sette skille mellom en mann og hans far, mellom en datter og hennes mor, mellom en svigerdatter og hennes svigermor, [36]og en manns husfolk skal bli hans fiender. [37]Den som elsker far eller mor mer enn meg, er meg ikke verd. Den som elsker sønn eller datter mer enn meg, er meg

ikke verd. [38]Og den som ikke tar sitt kors og følger etter meg, er meg ikke verd.
[39]Den som finner sitt liv, skal miste det. Men den som mister sitt liv for min skyld, skal finne det.»

V. 16. At Jesus sender apostlene sine «som får blant ulver», betyr at han ved å sende dem ut setter dem i samme stilling som får som er omringet av ulver. De er altså alltid truet av fiendtlig sinnede mennesker, uten å kunne verge seg mot dem. Vi må likevel legge merke til at ordet «jeg» har sterkt ettertrykk i grunnteksten. De skal være seg bevisst at det nettopp er han som sender dem, og at det altså er ham og hans sak de representerer.

Derfor (v. 16b) må de opptre slik det sømmer seg for hans utsendinger, altså slik at de ikke skader hans sak. Først gjelder det å øve den vanskelige kunsten å forene slangens klokskap med duens enfold. Ut fra 1 Mos 3,1 ble nemlig slangen (ormen) regnet som et bilde på klokskap, mens duen gjaldt som et bilde på det oppriktige sinnet, som er rent for all svik og falskhet.

Apostlenes klokskap skal vise seg i at de i rett tid oppdager faren som truer, og finner de rette midlene og veiene til å unngå den. Men for at klokskapen ikke skal utarte slik at de tar uverdige og utillatte midler i bruk, må den være forent med det enfoldige, det vil si oppriktige og rene, sinnet, slik at de ikke ligner den gamle slangen i å bruke klokskapen til å bedra og skade menneskene.

V. 17–18. Selv om de skal forene klokskapen med duens enfold, må de likevel ikke sette sitt håp eller sin lit til menneskene; de må tvert imot ta seg i vare for dem. Med «menneskene» menes det store flertallet, slik de er i sin naturlige sjelstilstand: fiendtlig innstilt mot evangeliet og forkynnerne av det (jf. 5,11 f., der det allerede var sagt at menneskene i det store og hele ville komme til å forfølge Jesu disipler).

Samtidig viser v. 5 f. at vi med «menneskene» åpenbart må tenke på det store flertallet av disiplenes landsmenn, jødene i Israels land. Det går ytterligere fram av begrunnelsen i v. 17b, som er føyd til formaningen om å ta seg i vare for menneskene. Med «domstolene» skal vi her nemlig forstå de lokale jødiske domstolene (jf. utlegningen av 5,22b). Og hudstrykingen i synagogene, som nevnes her, var en av de verste disiplinærstraffene de jødiske menighetenes eldsteråd hadde rett til å idømme (jf. 23,34; Apg 22,19; 26,11).

Begrunnelsen fortsetter imidlertid i v. 18, som derfor bare burde vært skilt fra v. 17b med komma: «Og dere skal (bedre: «ja, dere skal til og med») føres fram for landshøvdinger og konger.» Også her er jødene åpenbart tenkt som apostlenes anklagere, slik at det like godt kunne ha stått: «og de (jødene) skal føre dere fram» osv.

Den nye tanken i dette verset er at jødene skal dra apostlene ikke bare for jødiske domstoler, men til og med for hedenske myndigheter, og det «for Jesu skyld», det vil si på grunn av deres bekjennelse til ham.

I tilføyelsen til slutt i v. 18, «til vitnesbyrd for dem og for hedningene», må «dem» sikkert forstås om jødene, som fører all denne trengselen over apostlene. Med «hedningene» menes da landshøvdingene og kongene som nettopp er nevnt, med sine hedenske omgivelser. Guds hensikt med å la jødene forfølge

apostlene på denne måten er at det slik blir avlagt et vitnesbyrd om Jesus, eller – som blir det samme – om evangeliet.

Men vitnesbyrdet får en annen betydning for jødene enn for hedningene. For jødene, som kjenner evangeliet og derfor forfølger forkynnerne av det, blir det et vitnesbyrd til dom. For hedningene, som mangler dette kjennskapet, blir det derimot et nådetilbud. Det kan de så enten ta imot til sin frelse eller avvise, slik at det også blir dem til dom.

V. 19–20. Jesus gir så apostlene en oppmuntrende formaning for den situasjonen at de virkelig blir stilt for domstolene. Da kunne de lett frykte at de med sin opptreden heller ville skade enn fremme Jesu sak. Men de skal verken være bekymret for hvordan de skal føre forsvaret sitt, eller for hvilke ord de skal bruke. Det de skal si, skal de få i samme stund som en gave fra Gud. Guds Ånd, som bor i dem fordi Gud er blitt deres Far, skal nemlig (v. 20) selv tale i og gjennom dem i slike tilfeller.

Det er likevel klart at det her ikke er tale om noe som er særegent for apostlene til forskjell fra Jesu andre disipler. Det som gjelder dem, gjelder mer eller mindre alle disipler. Eller rettere: Det som gjelder alle Jesu disipler som Guds barn, gjelder også apostlene, om enn kanskje i høyere grad.

Vi ser også at talen i det følgende får en mer allmenn karakter. Allerede i v. 21 skildres den framtidige situasjonen med ord som åpenbart ikke kan gjelde bare de tolv, men gjelder dem bare som en del av disippelflokken.

V. 21–23. Her fortsetter først skildringen av fiendskapet som skal møte dem. Selv deres egen nærmeste slekt skal opptre som anklagere mot dem for å volde deres død. Og den rettslige forfølgelsen blir ikke mindre farlig når de (v. 22) blir hatet av alle fordi de bekjenner Jesu navn.

Men (v. 22b) midt i dette skal de trøste seg med løftet: Den som holder stand til enden under trykket fra trengslene og ikke oppgir bekjennelsen av ham, skal bli «frelst». Det skjer ved at han i den kommende dommen blir frikjent fra den evige fortapelsen (7,23) og dermed får del i saligheten i det fullendte Guds rike.

Med «enden» skal vi etter sammenhengen forstå enden på alle disse trengslene. Men siden det ikke er sagt at ingen av dem som bekjenner Jesus, skal miste livet under forfølgelsene (se tvert imot v. 28 og v. 39), vil «enden» for noen være deres død. For flokken av dem som bekjenner ham, vil den derimot i det store og hele falle sammen med at hele trengselstiden tar slutt, og altså ifølge v. 23 med Menneskesønnens gjenkomst.

Men (v. 23) denne standhaftigheten i bekjennelsen skal likevel ikke utelukke at de bruker klok forsiktighet (jf. v. 16 f.). Når de på grunn av det alminnelige hatet ikke kan bli lenger i én by, skal de tvert imot flykte til en annen, der det ennå ikke har reist seg noe fiendskap mot dem, og der de derfor kan finne et tilfluktssted.

Denne anvisningen bekrefter Jesus så til trøst for dem med den høytidelige forsikringen at de «ikke skal bli ferdig med byene i Israel». Det vil si at det aldri skal mangle byer i Israel som de kan ty til, før Menneskesønnen kommer igjen for å gjøre ende på trengslene.

Dermed er det forutsatt at apostlene vil bli boende i Israels land helt til hans gjenkomst og virke der som omvandrende forkynnere. Da kunne det se ut som om dette utsagnet strider mot andre ord der Jesus erklærer at evangeliet skal være forkynt for alle jordens folkeslag før hans gjenkomst, og likeledes mot hvordan historien faktisk har gått.

Her reiser det seg også et annet spørsmål: Hvordan skal vi forstå at Jesus i vårt vers etter alt å dømme har tenkt seg at hans gjenkomst, og dermed verdens avslutning, skulle skje mens disiplene han da hadde, ennå levde, og altså var forholdsvis nær forestående (jf. det beslektede utsagnet i 16,28)?

Løsningen på disse vanskelighetene må uten tvil (med Zahn) søkes i dette: Jesus har noen ganger talt slik om sin gjenkomst at han – i samsvar med det som er alminnelig for profetisk tale – har sammenfattet de forberedende begynnelsene på verdens avslutning, og da særlig Jerusalems ødeleggelse, med midtpunktet i endetidens hendelser, sin personlige gjenkomst.

Slik har ordene hans om gjenkomsten både her og i 16,28 i virkeligheten fått sin oppfyllelse: Som den som er opphøyet til himmelen, har han grepet inn i de jordiske begivenhetene til frelse og dom i og gjennom Jerusalems ødeleggelse. Denne antakelsen vil vi imidlertid begrunne nærmere når vi går gjennom endetidstalen i kap. 24.

V. 24–25. For at apostlene ikke skal ta anstøt av fiendskapet som skal møte dem, holder Jesus her fram for dem at de nettopp som hans egne ikke kan vente seg noen annen skjebne, ettersom han selv, deres mester og herre – ja, deres husherre – har måttet lide det samme. Denne tanken uttrykkes nærmest i form av et dobbelt billedord (v. 24–25a), og anvendelsen kommer så i v. 25b.

Disse billedordene bruker Jesus også ved andre anledninger (Luk 6,40; Joh 13,16; 15,20), men bare i Joh 15,20 i samme betydning som her: om forholdet mellom underordnede og overordnede når det gjelder skjebne. En disippel kan ikke regne med bedre behandling enn læreren sin, og en tjener kan ikke vente en gunstigere lodd enn herren sin.

I anvendelsen (v. 25b) kaller Jesus seg imidlertid verken apostlenes lærer eller deres herre, men deres «husherre» – egentlig «herren i huset» – det vil si herren i det huset som disiplene hans er tatt opp i, slik at de sammen med ham utgjør likesom en familie.

Har menneskene, hans motstandere, kalt ham selv Be'elsebul, hvor mye mer (det vil si: hvor mye sikrere) vil de da kalle disiplene, medlemmene av familien hans, det samme!

Ellers bruker Jesus aldri denne betegnelsen på seg selv, og den virker derfor ganske påfallende. Forklaringen ligger etter alt å dømme i at Jesus her bruker et ordspill. «Be'elsebul», som ifølge 12,24 var et navn på djevelen, betyr etter all sannsynlighet nettopp «boligens (husets) herre». Djevelen ble kanskje kalt slik, som Zahn har antatt, fordi han ved besettelsene – gjennom sine tjenere, de underordnede onde åndene – tok bolig i mennesket som i sitt «hus» og hadde full makt over det (jf. 12,44).

Ellers har en vanligvis knyttet denne betegnelsen på djevelen til «Ba'al (Be'el) Sebub», som vi finner nevnt i 2 Kong 1,2 ff. som navnet på en filisteisk avgud.

Det betyr egentlig «herren over fluene», «fluguden». Flere mener at jødene da skal ha forandret formen på navnet ved å sette «l» i stedet for «b». Slik fikk de fram et arameisk uttrykk med betydningen «møkkguden», og brukte så navnet i denne forandrede formen som betegnelse på djevelen – noe som likevel synes svært lite nærliggende.

Til v. 25b må vi for øvrig også merke oss at det ellers aldri sies at Jesu motstandere rett ut har kalt ham «Be'elsebul». Det synes derfor rimelig å anta at vi her har en forsterkende, sammentrengt form av beskyldningene mot ham om at han stod i pakt med djevelen (jf. 12,24; 9,34).

V. 26–27. Fra nå av (til og med v. 33) formaner Jesus sine utsendinger til fryktløshet når de forkynner evangeliet. I v. 26 er denne formaningen knyttet med «da» (egentlig «derfor») til den foregående forutsigelsen av forfølgelsene: Fordi forfølgelse er uunngåelig for dem som Jesu vitner, må de ikke være redde for menneskene hvis de skal være skikket for det store oppdraget de har fått: å kunngjøre for all verden evangeliets sannhet, som hittil bare har vært betrodd de få, men som er bestemt til en gang å bli forkynt for alle.

Også her, som i de to foregående versene, uttrykkes den nye tanken nærmest i form av et dobbelt billedord (v. 26b), og anvendelsen følger i v. 27. Det er en grunnlov i den alminnelige sedelige verdensordenen at alt som har vært skjult, en gang kommer for dagen. Slik er også sannheten Jesus har betrodd disiplene sine, bestemt til å bli åpenbart for alle. Og apostlene er, som det går fram av oppfordringen til dem i v. 27, nettopp kalt til å virke for at sannheten blir åpenbart.

Av pedagogiske grunner må Jesus ennå begrense undervisningen om mangt og mye av evangeliets innhold til den snevre disippelkretsen, slik at det kunne se ut som om det skulle forbli skjult i mørket. Men i virkeligheten meddeler han dem alt dette nettopp for at de i sin tid skal forkynne det videre i offentlighetens fulle lys. Eller – som han også kan uttrykke det – det han sier dem i all fortrolighet, som om han hvisket dem det i øret, skal de en gang rope høyt ut for all verden, som om de stod på de flate hustakene for å bli hørt av så mange som mulig.

V. 28. Og det skal de gjøre uten å frykte for menneskene. Menneskene kan likevel ikke gjøre dem noe verre enn å drepe legemet; sjelen kan de ikke drepe. Derfor er all frykt for dem egentlig helt grunnløs. «Heller» (det vil si «snarere», «tvert imot») skal Jesu vitner frykte for ham som det i sannhet er grunn til å frykte, nemlig Gud. For han kan i den endelige dommen overgi både sjel og legeme til den evige fortapelsen i helvete (jf. Jak 4,12), og frykten for ham driver ut all frykt for mennesker.

Merkelig nok har enkelte fortolkere ment at det her siktes til djevelen, ikke til Gud. Men dermed er de helt åpenbart kommet i strid både med sammenhengen på vårt sted og med Det nye testamentes lære generelt. Like klart viser sammenhengen at denne frykten for Gud ikke er ærefrykten for ham, men frykten for å få Gud til fiende eller vekke hans vrede. Det ville bli følgen hvis en av Jesu utsendinger sviktet sin plikt som hans vitne.

V. 29–31 kommer med en ny grunn til fryktløshet. Jesus minner her sine utsendinger om at de som Guds barn står under hans farsomsorg, også når det gjelder deres legemlige liv, slik at mennesker ikke kan gjøre dem noe ondt uten at Gud, deres Far, tillater det. Selv så lite verdifulle skapninger som spurvene er omfattet av hans forsyn, og som Guds barn er disiplene noe ganske annet enn spurvene (jf. 6,31). Derfor omfatter hans særlige omsorg til og med så ubetydelige deler av legemet deres som hårene på hodet. Hvilken grunn har de da til å frykte menneskers fiendskap?

For å bli fri for menneskefrykt skal Jesu vitner altså på én og samme gang være gjennomtrengt av frykt for Gud (v. 28) og av barnlig tillit til ham. Dette er nemlig slett ikke uforenlige motsetninger. Forholdet er snarere dette: Jo sannere og inderligere barnetilliten er, desto alvorligere blir frykten for å falle ut av barneforholdet og få Gud til fiende.

V. 32–33. Apostlene skal altså ikke frykte mennesker, men bare Gud, for det er hans domstol som skal avgjøre deres evige skjebne – etter om de har bekjent eller fornektet Jesus, altså etter om de har oppfylt sin plikt som vitner eller ikke (v. 27).

«Derfor» legger Jesus dem også på hjertet at han på dommens dag for sin himmelske Far skal kjennes ved alle som har bekjent ham her i verden, som sine egne, og slik sikre dem frelse fra den evige fortapelsen. Omvendt skal han si fra seg alt fellesskap med dem som har fornektet ham her i verden, og følgen blir at de går glipp av denne frelsen (jf. 7,21–23). Med dette utsagnet, som både er et løfte og en trussel, avslutter han begrunnelsen for formaningen til å være uten frykt for menneskene.

Til disse versene skal bare nevnes én ting til: Selv om Gud her er tenkt som dommer, er hans avgjørelse likevel tenkt å avhenge av Jesu dom over det forholdet hver enkelt disippel har hatt til ham gjennom sin opptreden her i livet. Det er altså ingen reell forskjell mellom vårt sted og 7,21 ff., der Jesus framstiller seg selv som den som holder verdensdommen på Guds vegne.

V. 34–36. Med v. 34 tar talen om forfølgelsene som venter dem som bekjenner Jesus, en ny vending. Fra dette verset av (til og med v. 39) gjør Jesus sine utsendinger kjent med den nødvendige indre sammenhengen mellom disse forfølgelsene og hans eget kall i verden.

De skal vite at forfølgelsene ikke rammer dem som noe tilfeldig eller mot deres Herres og Mesters vilje, men etter en høyere nødvendighet. Det hører nemlig med til hans kall, og ligger derfor også i hans hensikt, å føre med seg all den strid og splid i verden som de kommer til å lide under i forfølgelsene.

Først advarer han dem mot å la seg styre av en falsk oppfatning av kallet hans – en oppfatning som i og for seg lett kunne melde seg hos disiplene. De kunne være tilbøyelige til å tro at han var «kommet» (jf. utlegningen av 5,17) for å bringe fred og bare fred, og at det derfor måtte stride mot hans hensikt at forkynnelsen til utsendingene hans skulle tenne strid blant menneskene.

Men i virkeligheten er han nettopp kommet for å framkalle den striden han hadde forutsagt i det foregående, mellom disiplene hans og menneskene i det store og hele.

Hans framtreden i verden tar slett ikke sikte på å samle alle mennesker, slik de er av naturen, til fredelig enighet. Hans evangelium krever omvendelse som vilkår for å ta imot den freden han ganske visst er kommet for å bringe. Men nettopp derfor må og skal det også egge dem som ikke vil bøye seg for dette kravet, til å bære sverd mot vitnene for det.

I v. 35 f. skildres denne kampen som så inngripende og omfattende at den til og med skal rive i stykker de nærmeste båndene. Skildringen er åpenbart formet etter Mika 7,6, selv om sammenhengen og tanken der er en ganske annen.

V. 37. I denne kampen må hver disippel ta et helt og klart standpunkt for Jesus og bekjennelsen av ham. Her kreves full vilje og beredskap til å bryte selv med dem som står en nærmest og er en kjærest, hvis kjærligheten til dem skulle komme i strid med kjærligheten til Jesus.

Den som svikter her, slik at han lar foreldre eller barn gå foran Jesus, «er ham ikke verd». Det vil si at han åndelig sett står for lavt til å kunne høre Jesus til og i sannhet være hans disippel – nettopp fordi han ikke verdsetter Jesus etter hans virkelige betydning, som langt overgår alt annet.

V. 38. Her utvides kravet i v. 37 om å gi avkall på fred med sine nærmeste: En Jesu disippel må generelt være villig og beredt til å gå inn under selv de mest smertelige og vanærende lidelser for Jesu skyld. Å «ta sitt kors» er nemlig et billedlig uttrykk for frivillig å bære slike lidelser som rammer en for Jesu skyld. Bildet er hentet fra en vanlig skikk hos romerne: De som var dømt til korsfestelse, skulle selv bære korset sitt til rettersstedet.

Etter Jesu mening er altså ikke enhver lidelse som kan ramme en disippel, et «kors». Ellers kunne det ikke være tale om å «ta sitt kors», for det forutsetter at en, om en vil, også kan la det ligge og la være å bære det. Og like klart er det at «kors» bare sikter til lidelser som rammer en disippel nettopp som følge av at han er disippel, det vil si for hans tros og bekjennelses skyld.

Med de tilføyde ordene «og følger etter meg» menes ikke det vi pleier å forstå med «Jesu etterfølgelse», altså ikke å søke å ligne Jesus i hans lidelse. Uttrykket som er brukt i grunnteksten, viser at det her menes det å være hans disippel og å vise at en er det ved å oppfylle sin plikt som disippel. Tanken i verset vårt kan derfor omskrives slik: «Og den som ikke tar sitt kors og på den måten oppfyller sin plikt som min disippel, er meg ikke verd.»

V. 39. Til og med sitt jordiske liv må en Jesu disippel være villig og beredt til å ofre for sin Herre og Mester. Men det offeret er bare tilsynelatende et tap; i virkeligheten er det den største vinning. Omvendt: Den som redder sitt jordiske liv ved å fornekte Jesus, lider det størst tenkelige tapet, fordi han faller i den evige fortapelsen.

Verset vårt er det som med et gresk fremmedord pleier å kalles et «paradoks», det vil si et utsagn som tilsynelatende er helt urimelig. Brodden i dette paradokset ligger i at ordene «finne» og «miste» er brukt i forskjellig betydning i de to halvdelene av verset.

I første halvdel betyr å «finne» at en redder sitt liv (egentlig: sin sjel) fra den timelige døden. Tanken er da at livet (sjelen) under forfølgelsen allerede er så godt som tapt, slik at en ved å redde det likesom finner det igjen.

I andre halvdel av verset er «finne» derimot brukt med tanke på dommen på den ytterste dag. Det betyr altså å få berget sitt liv (sin sjel), som en har ofret i den timelige døden, fra den evige døden. På tilsvarende måte betyr «miste» i første halvdel av verset å gå fortapt (jf. 7,13), mens det i andre halvdel betyr å miste det timelige livet frivillig i forfølgelsen.

d) Oppmuntrende sluttord (10,40–42)

Uten tvil har disse sluttordene hørt med til den opprinnelige talen da de tolv ble sendt ut. Innholdsmessig knytter de seg også svært naturlig til trusselen mot dem som avviser apostlene og ordet deres (v. 14 f.), for de viser til den lønnen som skal tilfalle dem som tar imot Jesu utsendinger.

Og noen mer oppmuntrende ord kunne Jesus heller ikke gi sine sendebud med på veien. Det han her sier, måtte gi dem et levende inntrykk av hvilket verd de nettopp som hans sendebud har i hans og dermed også i Guds øyne, og hvilket høyt kall som var betrodd dem.

> «[40]Den som tar imot dere, tar imot meg. Og den som tar imot meg, tar imot ham som har sendt meg. [41]Den som tar imot en profet fordi han er profet, skal få en profets lønn. Og den som tar imot en rettferdig fordi han er rettferdig, skal få en rettferdig manns lønn. [42]Og den som gir én av disse små om så bare et beger kaldt vann fordi han er en disippel, sannelig sier jeg dere: Han skal ikke miste sin lønn!»

V. 40. Selv om apostlene må være forberedt på å bli avvist både her og der, vil det likevel alltid finnes noen som med glede åpner husene sine for dem og samtidig hjertene sine for budskapet de bringer.

Og siden apostlene i sin virksomhet er Jesu befullmektigede utsendinger og representanter, er det å ta imot dem i virkeligheten å ta imot Jesus, ja, Gud selv, for Jesus er hans sendebud og representant. Dermed er det indirekte også sagt at Gud en gang vil bedømme og gjengjelde dem som tar imot apostlene, akkurat som om de hadde tatt imot Jesus, ja, Gud selv. At denne tanken om en framtidig lønn for dem som tar imot apostlene, må tas med her, går helt klart fram av de to neste versene.

V. 41. Hvor stor lønnen for å ta imot apostlene skal bli, gjør Jesus her anskuelig med to nærliggende eksempler. Den første: Om en profet skulle stå fram, skal den som tar imot ham *fordi* han er en profet sendt av Gud – altså ikke av alminnelig menneskekjærlighet, medlidenhet eller lignende beveggrunner – i det fullendte Guds rike få samme lønn som profeten.

Han blir selvsagt ikke selv profet ved å ta imot en profet. Men ved å ta imot profeten viser han at han i tro har tatt imot profetens ord, og at han altså er besjelet av troens sinnelag overfor Gud. Derfor får han profetens lønn. Lønnen måles altså ikke etter selve ytelsen, men etter sinnelaget bak den. Derfor kan lønnen bli den samme, selv om ytelsen kan og vil være svært forskjellig alt etter stilling og kall.

I det andre eksemplet (v. 41b) er det tale om å ta imot en «rettferdig», det vil si en som i tro på Guds ord lever sitt liv etter Guds vilje. Den som tar imot en slik rettferdig fordi han er rettferdig, viser dermed at han selv elsker det rettferdige livet. Ja, han utøver dermed selv et stykke av rettferdigheten, og derfor får han også den rettferdiges lønn.

V. 42 anvender så de to eksemplene på apostlene og vender dermed tilbake til v. 40. Med «disse små» menes nemlig tydeligvis ingen andre enn de tolv, de disiplene som var til stede, og som Jesu ord her er rettet til. På dem peker han likesom direkte med pronomenet «disse». Og «små» kalles de fordi de etter vanlig menneskelig vurdering var ringe og ubetydelige folk, uten rikdom, makt eller anseelse i verden.

Jesus forsikrer høytidelig at selv den aller enkleste velgjerning som vises mot en av dem fordi han er disippel, ikke skal være uten lønn. Hvilken lønn, sier han ikke direkte, men ut fra eksemplene i v. 41 må det åpenbart menes en apostels lønn. Så høyt verdsetter altså Gud apostlene – og derfor kan de også gå til sin gjerning med frimodighet.

e) Evangelistens historiske sluttmerknad (11,1)

> «[1]Og det skjedde da Jesus var ferdig med å gi sine tolv disipler disse forskriftene, da dro han derfra for å lære og forkynne i byene deres.»

I dette verset markerer evangelisten slutten på talen da de tolv ble sendt ut, med en vending som ligner den han brukte i 7,28 etter gjengivelsen av Bergprekenen. Men her forteller han ingenting om hvilket inntrykk talen gjorde på tilhørerne, og heller ikke om hvordan apostlene utførte oppdraget de hadde fått. Også dette viser helt klart at han ikke har vært opptatt av å gi en kronologisk ordnet framstilling av Jesu liv og virke.

Med det han har fortalt i 9,35–10,42, har han bare villet vise hvordan Jesus i inderlig medfølelse med sitt åndelig forkomne folk satte inn de tolv som sine medarbeidere. Samtidig har han samlet forskjellige utsagn av Jesus om apostlenes nåværende og framtidige virksomhet i kallet, for å gi leserne et inntrykk av denne virksomheten og av betydningen den hadde for Israel og for de tolv selv.

Derfor nøyer han seg i verset vårt med å fortelle at Jesus, etter å ha holdt denne talen til de tolv da de ble sendt ut, fortsatte sin egen virksomhet med å lære og forkynne rundt om i byene i Galilea. Dermed peker han åpenbart tilbake til den sammenfattende, men langt mer utførlige skildringen han hadde gitt av Jesu virksomhet i Galilea i 9,35 og 4,23. På denne måten avslutter han den store delen av boka si som begynte med 4,12.

Jesu virksomhet i Galilea, annet avsnitt (11,2–14,12)

a) Døperens spørsmål og Jesu svar (11,2–6)

Den forskjellige holdningen til Jesu virksomhet (se innledningen, «Evangeliets inndeling»).

> «[2]Da nå Johannes i fengselet fikk høre om Messias' gjerninger, sendte han bud
> med disiplene sine og spurte ham: [3]Er du den som skal komme, eller skal vi
> vente en annen? [4]Og Jesus svarte og sa til dem: Gå og fortell Johannes hva dere
> hører og ser: [5]Blinde ser og lamme går omkring, spedalske blir renset og døve
> hører, døde står opp, og evangeliet forkynnes for fattige. [6]Og salig er den som
> ikke tar anstøt av meg.»

V. 2–3. I disse versene får vi høre hvilket inntrykk døperen hadde fått av Jesu virksomhet, men vi får ikke vite noe om tid og sted for det som fortelles. Vi får bare vite at Jesus allerede må ha virket en tid. Døperens disipler har trolig hatt adgang til mesteren sin mens han satt i fengsel (jf. 4,12 og nærmere om dette i utlegningen av 14,3), og gjennom dem har han trolig fått høre om «Messias' gjerninger», det vil si hele Jesu virksomhet i dens mangfold, ikke bare undergjerningene hans, men også undervisningen og forkynnelsen hans (jf. v. 1).

Det virker påfallende at Matteus her kaller Jesus «Kristus» (Messias), siden han ellers overalt i skildringen av Jesu virksomhet bruker personnavnet hans. Trolig har han med denne betegnelsen villet uttrykke at «gjerningene» hans i virkeligheten vitnet om at han var den lovede frelserkongen.

I alle fall var det meldingene om Jesu virksomhet som fikk Johannes til å sende noen av disiplene sine til Jesus med spørsmålet: «Er du den som skal komme» – det vil si han som de troende israelittene ifølge løftene ventet på framfor noen annen, altså Messias – «eller skal vi vente en annen», slik at du, likesom jeg selv, ennå bare er en forløper for ham, den store, ventede, som skal opprette Guds rike?

I eldre tider var det svært utbredt å mene at Johannes ikke sendte dette budet for sin egen skyld, men for disiplenes: De holdt seg ennå på avstand fra Jesus og skulle bli ført til tro på ham. En fant det nemlig helt utenkelig at Johannes skulle ha kunnet komme i tvil om Jesus virkelig var den lovede frelserkongen. Han hadde jo avlagt så mektige vitnesbyrd om Jesus (3,14; Joh 1,26.29 ff.) og til og med mottatt guddommelig åpenbaring om at Jesus var Messias (Joh 1,33).

Denne oppfatningen strider likevel helt åpenbart mot den klare meningen i beretningen. I v. 4 sier jo Jesus uttrykkelig at svaret hans gjelder Johannes selv. Og like innlysende er det at den følgende talen hans til folket om Johannes (v. 7 ff.) bare lar seg forstå hvis døperen med spørsmålet sitt virkelig har gitt uttrykk for sin egen tvil.

Psykologisk er det også fullt forståelig at Johannes har kunnet komme inn i en slik anfektelse – en må bare ikke overse at også en profet må kjempe i tro for å holde fast ved det som en gang ble åpenbart for ham, særlig når virkeligheten synes å komme i strid med innholdet i åpenbaringen.

Ifølge evangelistens framstilling var det meldingene Johannes hadde fått om Jesu virksomhet, som fikk ham til å sende bud til Jesus. Dermed ligger det nær å anta at han ikke har kunnet få denne virksomheten til å stemme med det bildet av Messias som han i profetisk syn hadde skuet og vitnet om.

Etter det han hadde fått høre om «Messias' gjerninger», hadde Jesus i det vesentlige bare tatt opp og ført videre hans egen, rent forberedende forkynnelse. Riktignok var Jesu forkynnelse – til forskjell fra hans egen (jf. Joh 10,41) – ledsaget av tegn og under, men lignende gjerninger hadde også de gamle profetene, en Elia og en Elisa, gjort.

I alle fall var dette noe helt annet enn den dåpen med Ånden og den dommens ild som hans sterkere etterfølger skulle bruke for med ett slag å fornye verdens skikkelse og føre fram til at Guds rike ble opprettet (jf. 3,10 ff.).

Til dette kommer situasjonen Johannes var i på den tiden: Han hadde lenge vært innesperret i den nakne fengselscellen, i ufrivillig uvirksomhet og uten utsikt til å bli løslatt, og var påvirket av de mange og mangeartede grublerier som fengselets ensomhet uvilkårlig fører med seg. Tar en det i betraktning, kan en enda bedre forstå at han kunne kjenne grunnen vakle under føttene, og at han måtte spørre seg hvordan alt dette kunne henge sammen.

Likevel har han ikke helt mistet troen på Jesus som Messias. I alle fall har han ennå full tillit til hans person. Det ser vi av at han sender bud til ham og legger fram tvilen sin for ham, åpenbart i full fortrøstning om at han hos Jesus vil få en tilfredsstillende løsning på den.

V. 4–5. I svaret sitt viser Jesus Johannes til de gjerningene han allerede hadde hørt om, og som nettopp hadde framkalt tvilen hans. Jesus mener tydeligvis at Johannes burde tenke gjennom denne virksomheten hans på nytt. Først nevner han undergjerningene sine, fordi nettopp de var en helt håndgripelig forskjell mellom hans og døperens virksomhet – en forskjell Johannes ikke hadde gitt nok oppmerksomhet. I dem skulle Johannes se «et vitnesbyrd om at det likevel hadde skjedd et stort framskritt i den tiden som var gått siden Jesus avløste ham – framskrittet fra ord til handling» (Zahn).

Deretter nevner Jesus hovedsaken i sin virksomhet, forkynnelsen sin. Den tok riktignok opp og førte videre Johannes' forkynnelse, men hadde likevel et vesentlig annet preg: Grunntonen var ikke lenger trusselen om dom, men det glade budskapet om nåde. Det lot han lyde for «fattige», det vil si ulykkelige, elendige mennesker, i virkeligheten for hele folket, som i hans øyne lignet ille medfarne og forkomne får (jf. 9,36).

Men her må vi legge merke til at Jesus åpenbart har formet denne skildringen av sin virksomhet i tilknytning til to store messianske profetier hos profeten Jesaja (jf. Jes 35,5 f. og 61,1). Han har da forutsatt at døperen, som kjente profetiene i Det gamle testamente så godt, ikke kunne unngå å komme disse profetiene i hu. Slik måtte han se at de kjennetegnene på den messianske tiden som profeten hadde angitt, allerede utvetydig hadde begynt å vise seg, og at det lovede Guds rike altså allerede var i ferd med å bli grunnlagt gjennom denne virksomheten til Jesus.

V. 6. Først i dette verset taler Jesus om sin egen person, og det var jo nettopp hans person døperens spørsmål egentlig gjaldt. I v. 5 hadde han beskrevet sin virksomhet uten å kalle den sin.

Nå framhever han et nytt, særegent trekk ved den nåværende tiden, som Johannes hadde så vanskelig for å finne seg til rette med: Den og bare den som ikke tar anstøt av ham, skal prises salig. Med andre ord: Nå som han er kommet og har begynt sin virksomhet, er det den troende tilslutningen til ham og det å holde fast ved ham som er avgjørende for et menneskes frelse. Men da må Jesus altså virkelig være han som skulle komme og opprette Guds rike.

Riktignok innrømmer Jesus samtidig med dette ordet at virksomheten hans er av et slikt slag at den kan vekke anstøt selv hos oppriktige sjeler i Israel. Men sammenhengen med v. 5 viser på den andre siden at ethvert slikt anstøt kan fjernes, om en bare ser virksomheten hans i lyset av det profetiske ordet.

Med «anstøt» skal vi da her, som ofte i Skriften, forstå noe som får en til å falle ut av troen (eller, for dem som ennå ikke er kommet til tro, noe som får dem til å nekte å tro).

I svaret til Johannes bruker Jesus det negative uttrykket «ikke tar anstøt av meg» i stedet for det positive «tror på meg». Av det går det tydelig fram at døperen virkelig selv må være kommet til å tvile på at Jesus var Messias – noe han før hadde vært så fullt forvisset om – og at han altså stod i fare for å oppgi troen på ham.

b) Jesu tale til folket om Johannes (11,7–19)

«[7]Da disse var gått bort, begynte Jesus å tale til folket om Johannes: Hva gikk dere ut i ørkenen for å se? – et siv som svaier i vinden? [8]Eller hva gikk dere ut for å se? – en mann kledd i fine klær? Se, de som bærer fine klær, er i kongenes hus. [9]Men hva gikk dere da ut for å se? – en profet? Ja, jeg sier dere: endog mer enn en profet. [10]Det er om ham dette er skrevet: Se, jeg sender min budbærer foran deg, han skal rydde din vei for deg. [11]Sannelig sier jeg dere: Noen større enn døperen Johannes er ikke reist opp blant dem som er født av kvinner. Men den minste i himlenes rike er større enn han. [12]Men fra døperen Johannes' dager til nå trenger de seg inn i himlenes rike med makt, og de som trenger seg inn, river det til seg. [13]For alle profetene og loven, like til Johannes, profeterte. [14]Og om dere vil ta imot det: Han er den Elia som skal komme. [15]Den som har ører, han høre! [16]Men hvem skal jeg ligne denne slekt med? Den ligner små barn som sitter på torgene og roper til sine lekekamerater: [17]Vi spilte på fløyte for dere, men dere ville ikke danse. Vi sang klagesanger, men dere ville ikke gråte! [18]For Johannes kom, han verken åt eller drakk, og de sier: Han er besatt av en ond

ånd! [19]Menneskesønnen kom, han eter og drikker, og de sier: Se, for en storeter og vindrikker, tolleres og synderes venn! Men visdommen er rettferdiggjort av sine barn.»

V. 7–9. Med vitnesbyrdet om Johannes i disse versene har Jesus åpenbart først og fremst villet viske ut det dårlige inntrykket som døperens tvilende spørsmål kunne ha gjort på folkemengden som var til stede. Det lå ham sterkt på hjertet å forebygge alle gale forestillinger om Johannes' karakter, og dermed også om hans kall som Guds utsending. Det ser vi av at han, som det heter her, begynte å tale til folket om ham allerede mens Johannes' sendebud så vidt hadde begitt seg på hjemveien.

Han spør tre ganger hva som hadde fått dem til å strømme ut til Johannes i ørkenen da han ennå virket som forkynner. Slik appellerer han til folkets egen erindring om inntrykket de den gangen hadde fått av ham.

De vet jo selv at det som hadde ført dem ut dit, ikke var ønsket om å få se et menneske som lignet et siv som svaier i vinden, det vil si et vaklende menneske uten fasthet. Det var noe ganske annet som hadde dratt dem så sterkt, og det skal de ikke glemme nå. For heller ikke nå ligner Johannes et slikt siv. Vaklingen som hadde vist seg i spørsmålet hans, hadde nok helt andre årsaker.

Heller ikke (v. 8) var det ønsket om å få se et forfinet, bløtaktig menneske som dro dem ut i ørkenen. De vet selv bare altfor godt at slike mennesker må søkes helt andre steder. Men da burde de også vite at Johannes heller ikke nå var slik. Han hadde ikke sendt bud til Jesus fordi han lengtet etter å bytte fengselslivets harde kår mot et liv i ytre velvære og komfort.

Nei (v. 9), det de søkte i ørkenen, var å få se (møte) en profet. Og det var også det de fikk se, ja, de fikk til og med se noe som var «mer enn en profet». Hva Jesus mener med det, forklarer han i v. 10–11.

V. 10–11. Her erklærer han at Johannes er den som profetien i Mal 3,1 gjelder. Johannes er altså ikke bare profet; han er selv gjenstand for og oppfyllelse av en profetisk forutsigelse – en forutsigelse som angår selve den messianske tiden. Han er nemlig det sendebudet fra Gud som ifølge dette profetordet skal gå umiddelbart foran Messias og berede veien for ham.

Riktignok heter det i Mal 3,1 at Gud vil sende sitt bud foran seg når han selv kommer til sitt folk, mens vi hos Matteus leser at Gud taler til Messias og sier at han vil sende sitt bud foran ham. Men saklig sett er dette avviket fra den gammeltestamentlige ordlyden uten betydning, for det er nettopp i Messias Gud kommer til sitt folk.

Forholder det seg slik med Johannes, kan det også med full sannhet sies (v. 11) at Gud blant alle som er født av kvinner, ikke har latt noen stå fram som i frelseshistorisk betydning er «større enn han». For han avslutter den gamle paktens husholdning som den umiddelbare forløperen for Guds siste og største sendebud, Messias. (Merk: Ved en skjødesløshet fra en eller annen kant er ordene «Sannelig sier jeg dere» i begynnelsen av v. 11 falt ut i vår nye bibeloversettelse.) Så høyt stilt er altså Johannes når det gjelder det kallet som var betrodd ham.

Og likevel (v. 11b) må ingen mene at det er nok å bli stående på hans standpunkt. Johannes hører nemlig ennå bare til den gamle pakt og står derfor

ennå personlig utenfor himlenes rike (jf. utlegningen av 3,2). Som oppfyllelsen av alle Guds løfter er dette riket hevet så høyt over den gamle, forberedende husholdningen med all dens ufullkommenhet at selv den minste i riket når det gjelder kall eller gaver, likevel er «større enn» – det vil si står høyt over – ham, den største i den gamle pakt.

I himlenes rike hører nemlig bare de hjemme som har mottatt den messianske dåpen med Ånden. Det hadde døperen selv allerede hevdet på grunnlag av profetien i Det gamle testamente (jf. utlegningen av 3,11), men han hadde ikke selv opplevd det. Nettopp derfor er alle i himlenes rike større enn han, selv den minste av medlemmene.

Fortolkerne er uenige om himlenes rike her er tenkt som noe som først hører til «den kommende verden», eller som noe som allerede er til stede, det vil si allerede den gangen virkeliggjort i sin begynnelse i Jesu disipler.

Det riktige er sikkert at ingen av disse oppfatningene holder stikk. Jesus tenker her på himlenes rike slik det i den nærmeste framtid – så snart han har fullført sitt jordiske kallsverk – skal bli virkeliggjort i denne verdenstiden ved Åndens utgytelse på pinsedagen (jf. Joh 7,39; 3,3.5). Uten gjenfødelse kan ingen komme inn i det Guds rike som Messias skulle opprette – det sier Jesus selv så bestemt i Joh 3,3.5.

V. 12. Men selv om Johannes personlig står utenfor himlenes rike, er han likevel den umiddelbare forløperen for den som skal opprette riket. Det har også faktisk vist seg, for «fra hans dager», det vil si fra den tiden da han ennå var i virksomhet, og til det nåværende tidspunktet da Jesus sier disse ordene, gjør noe helt nytt seg gjeldende i Israels åndelige historie.

Dette nye er at mennesker «trenger seg inn i himlenes rike med makt», eller – som grunntekstens uttrykk kanskje gjengis bedre – at himlenes rike nå blir stormet. Her tenkes det sikkert på dem blant folket som ved Johannes' og senere ved Jesu forkynnelse hadde latt seg føre inn i botens alvorlige strid for helt og fullt å gi seg hen til Gud og hans frelsende nåde.

Og når det føyes til at «de som trenger seg inn» (eller: «de som stormer riket») «river det til seg», er meningen at det den gangen faktisk fantes slike som gjennom omvendelsens kamp hadde tilegnet seg riket som en sikker eiendom i framtiden.

V. 13–15. Jesus begrunner her nærmere det han i v. 12 hadde sagt om den store forandringen som hadde skjedd siden Johannes trådte fram, og talen vender dermed tilbake til det som allerede var sagt i v. 10.

Med «alle profetene og loven» skal vi da forstå Det gamle testamentes skrifter i deres fulle omfang. At hele denne Skriften «profeterte like til Johannes», kan åpenbart bare bety dette: I den lange tiden uten profeter etter den siste skriftprofeten, Malaki, har Skriften tjent som erstatning for nye profetiske åpenbaringer – inntil det nå med Johannes endelig igjen har stått fram en profet som Gud har talt direkte til sitt folk gjennom.

Og denne Johannes er, som det heter i v. 14, den Elia som ifølge Malakis profeti (4,5) skulle komme som Messias' umiddelbare forløper (jf. Matt 17,10–13; Luk 1,17). Med Johannes begynner altså virkelig oppfyllelsen av profetien i Det

gamle testamente, og dermed står også opprettelsen av himlenes rike rett for døren.

Men før Jesus kaller Johannes den ventede Elia, skyter han inn ordene «om dere vil ta imot det», det vil si godta at det jeg her sier, er riktig. Med dette innskuddet tar han åpenbart hensyn til den vanlige jødiske forestillingen at Elia skulle komme igjen fra himmelen i egen person (jf. 16,14; Joh 1,21).

Men Jesus tviler på om tilhørerne vil ta imot denne forklaringen hans på hvem den Elia er som profeten taler om. Grunnen til denne tvilen må sikkert også være at folket i det store og hele hittil hadde vist en altfor lettsindig og overflatisk holdning når de bedømte Johannes og den nye, alvorsfulle tiden som var kommet med ham, og som hadde Jesus selv som midtpunkt.

Derfor spørres det her nettopp om folket «vil» ta imot denne forsikringen fra Jesus. For om en kommer til den rette forståelsen av døperens stilling i frelseshistoriens husholdning, og dermed også av den nye tiden som begynte da han trådte fram, i dens enestående betydning, beror ikke på forstandens overveielser, men på etiske avgjørelser. Med stort alvor formaner Jesus da også tilhørerne sine (v. 15) til å gi akt på det han her har sagt om Johannes.

V. 16–19. Jesus har altså inntrengende framholdt hvor alvorlig den nye tiden er som begynte da Johannes trådte fram. Likevel er han seg fullt bevisst at det er lite håp om at hans samtidige («denne slekt») stort sett vil la seg vekke til å følge eksemplet til dem som stormer himlenes rike. Det vises tydelig nok av den holdningen folkemengden hittil har inntatt både overfor Johannes og overfor ham selv, og som Jesus nå belyser med lignelsesordet om barna som leker.

Slekten ligner virkelig lunefulle barn som alltid krever at lekekameratene skal danse etter deres pipe, uansett hva de i sin egenrådighet finner på å leke – bryllupslek eller begravelseslek. Når de ikke får de andre til å være med på det de foreslår, bebreider de dem gretne for å ødelegge leken for dem. (Ordet «ville» står ikke i grunnteksten, der det bare heter «dere danset ikke» og «dere gråt ikke»; men etter sammenhengen betyr det likevel det samme som «dere ville ikke …».)

Nettopp slik har det store flertallet av folket opptrådt både overfor Johannes og overfor Jesus (v. 18–19). Først kom Johannes med sin strenge, asketiske levemåte, som her karakteriseres med et sterkt uttrykk: Han «verken åt eller drakk» (jf. 3,4).

Folket hadde riktignok beundret ham i begynnelsen, men siden var stemningen slått helt om: I lengden følte de askesen hans som en anklage mot sitt eget verdslige sinn. Så sier de: Nei, slik lever da ikke noe fornuftig menneske; han må være besatt av en ond ånd som har tatt forstanden fra ham (jf. den lignende beskyldningen mot Jesus i Joh 7,20; 8,48; 10,20).

Deretter kom Menneskesønnen; han «eter og drikker», det vil si lever som andre mennesker. Men heller ikke hans levemåte passet dem. Den var for verdslig for dem – i alle fall for en som gjorde krav på å være profet. Og så peker de på ham og beskylder ham for umåtelighet i både mat og drikke, ja, for å finne særlig behag i omgang med folk med dårlig rykte (jf. 9,11; Luk 7,39). Det var

virkelig lite utsikt til at dette lunefulle og egenrådige folket skulle la seg vekke til å forstå tidens alvor.

Og likevel (v. 19b) – helt uten frukt har Johannes' og Jesu virksomhet ikke vært: «Visdommen er rettferdiggjort av sine barn» (eller etter en annen og mer sannsynlig lesemåte: «av sine gjerninger»).

Med «visdommen» må vi etter sammenhengen sikkert forstå Guds visdom, slik den hadde åpenbart seg i sendelsen av Johannes og Jesus og i deres forskjellige levesett: Johannes kom først med sin strenge askese som et symbolsk uttrykk for botens alvor, som folket trengte å bli ført inn i, og deretter Jesus med sitt friere levesett som uttrykk for det særegne ved hans kall som evangelisk forkynner. At denne Guds visdom er blitt «rettferdiggjort», vil da si at den er blitt godtgjort som det den er – nettopp guddommelig visdom – tross folkets blindhet for den.

Leser vi her, som i vår bibeloversettelse, «av sine barn» (mer nøyaktig: «fra sine barns side» eller «ved sine barn»), må det semittiske uttrykket «visdommens barn» åpenbart forstås om de menneskene som i hele sitt liv hadde latt seg bestemme eller prege av den guddommelige visdommen. Det er altså alle som ved døperen hadde latt seg bøye i bot og føre til Jesus, eller som ved Jesu egen virksomhet var kommet til tro på ham – det vil si det samme som alle Jesu sanne disipler.

Meningen blir da at Guds visdom er fullt ut rettferdiggjort ved at det likevel finnes en troende disippelflokk, tross folkets avvisning av både Johannes og Jesus.

Leser vi derimot «av sine gjerninger» (mer nøyaktig: «ved sine gjerninger»), blir tanken at visdommen er godtgjort som guddommelig visdom ved det den har utrettet, det vil si ved de resultatene som Johannes og Jesus har nådd i sin gjerning hos de menneskene som ved dem hadde latt seg føre til omvendelse og tro på Jesus. Som en ser, betyr de to lesemåtene i det vesentlige det samme.

Lesemåten med «barn» er trolig kommet inn her fra parallellstedet Luk 7,35. Ellers beror vel forskjellen mellom Matteus («gjerninger») og Lukas («barn») på at et arameisk ord er oversatt ulikt til gresk; alt etter vokaliseringen må det gjengis enten med «tjener» eller med «gjerning» («verk»). En må da anta at «tjener» allerede var blitt til «barn» i den greske overleveringen av Jesus-ordet som Lukas hadde for seg.

2. Ve-rop over de ubotferdige byene i Galilea (11,20–24)

«[20]Så begynte han å refse de byene hvor de fleste av hans kraftige gjerninger
var gjort, fordi de ikke hadde omvendt seg. [21]Ve deg, Korasin! Ve deg, Betsaida!
Dersom de mektige gjerningene som er gjort i dere, var blitt gjort i Tyrus og
Sidon, da hadde de for lenge siden omvendt seg og kledd seg i sekk og aske.
[22]Det sier jeg dere: Tyrus og Sidon skal få det tåleligere enn dere på dommens
dag! [23]Og du Kapernaum, som er blitt opphøyet like til himmelen! Like til
dødsriket skal du bli nedstøtt. For dersom de kraftige gjerningene som er gjort
i deg, var gjort i Sodoma, da var den blitt stående til denne dag. [24]Det sier jeg
dere: Sodomas land skal få det tåleligere enn du på dommens dag.»

V. 20–22. Tidsordet «så», som stykket begynner med, trenger ikke å bety at det som nå fortelles, skjedde umiddelbart eller kort etter det som var fortalt foran. Det kan like godt bare bety at det hørte til samme tidsrom som det foregående, altså tiden etter at døperen i fengselet hadde fått høre om Jesu virksomhet. Ifølge Luk 10,13–15 hørte disse ve-ropene med til Jesu tale da han sendte ut de sytti disiplene.

«Korasin» nevnes ikke noe annet sted i Den hellige skrift enn her og på parallellstedet hos Lukas, men byen omtales i Talmud. En mener å ha funnet den igjen i den nåværende ruinplassen Kerāze, noen kilometer nordvest for Kapernaum.

Med «Betsaida» menes trolig den byen som ofte kalles Betsaida Julias. Den lå på nordsiden av Gennesaretsjøen, nær Jordans utløp i sjøen og på den andre siden av elva. Navnet Julias fikk den av fjerdingsfyrsten Filip, som hadde utvidet og forskjønnet byen og oppkalt den etter keiser Tiberius' hustru Julia, en datter av keiser Augustus.

Andre antar likevel at det Betsaida som nevnes her, er en annen by, som de mener har ligget på vestkysten av sjøen. De viser da til Joh 12,21 og Mark 6,45.53, men med tvilsom rett.

Ellers forteller ikke Matteus noe om at Jesus gjorde under i disse to byene. Her har vi altså igjen et avgjørende vitnesbyrd om at han slett ikke har hatt til hensikt å gi noen uttømmende framstilling av Jesu liv eller å meddele alt han visste om det, og at han heller ikke har villet gi inntrykk av noe slikt.

I ve-ropet blir disse to byene stilt sammen med de to berømte hedenske byene Tyrus og Sidon, åpenbart fordi de gammeltestamentlige profetene så ofte hadde truet dem med Guds straff for deres store synders skyld (jf. Jes 23; Esek 26 og 27).

Uttrykket «i sekk og aske» viser til den østerlandske skikken ved dyp sorg: En tok på seg et plagg av mørkt, grovt stoff som hang ned over den bare kroppen som en sekk, og en enten strødde aske på hodet (jf. 2 Sam 13,19) eller satt i asken (jf. Job 2,8 og flere steder). Til ordet «dog» («Dog, jeg sier dere») i v. 22 må en i tanken legge til: «for ikke å si noe mer om dette».[1] Jf. ellers utlegningen av 10,15 om dette verset.

V. 23–24. Kapernaum blir stilt sammen med Sodoma, som var mer kjent for den forferdelige straffen som hadde rammet det, enn for syndene sine. Like til himmelen var Kapernaum blitt opphøyet ved at Jesus hadde gjort det til midtpunktet for sin messianske virksomhet, slik at denne byen mer enn noen annen hadde stått under innflytelsen av hans kraftige gjerninger, som så sterkt kalte til omvendelse.

Fordi Kapernaum ikke har aktet på dette store nådebeviset, skal det på den ytterste dag bli «nedstøtt like til dødsriket» – et billedlig uttrykk for den dypeste fornedrelse: at innbyggerne overgis til den evige fortapelses dom. – Om v. 24, jf. utlegningen av v. 22.

[1] NB har «Det sier jeg dere», uten «dog».

3. Jubelrop og frelserrop (11,25–30)

«[25]På den tiden tok Jesus til orde og sa: Jeg priser deg, Far, himmelens og jordens herre, fordi du har skjult dette for vise og forstandige, men åpenbart det for umyndige. [26]Ja, Far, for slik skjedde det som var deg til behag. [27]Alt er overgitt til meg av min Far. Og ingen kjenner Sønnen uten Faderen, heller ikke kjenner noen Faderen uten Sønnen, og den som Sønnen vil åpenbare det for. [28]Kom til meg, alle som strever og har tungt å bære, og jeg vil gi dere hvile! [29]Ta mitt åk på dere og lær av meg, for jeg er nedbøyd og ydmyk av hjertet. Så skal dere finne hvile for deres sjeler. [30]For mitt åk er gagnlig, og min byrde er lett.»

V. 25–26. Stykket rett foran fortalte om utsagn av Jesus som vitnet om hvor dypt det smertet ham at folket mer og mer begynte å vise seg uimottakelig. Det står i meget sterk kontrast til dette når vi her får høre at han en annen gang, «på den tiden» – det vil si i det samme tidsavsnittet av livet hans som det var tale om foran (jf. «så» i v. 20) – bryter ut i et jubelrop til sin Far ved tanken på det resultatet virksomheten hans hittil kunne vise til.

Ingen smerte makter å tilintetgjøre den gleden som innerst inne besjeler ham i vissheten om at både arbeidet hans og resultatet av det er i den fullkomneste overensstemmelse med Faderens egen gode og hellige vilje, og at det er Faderen som virker i og gjennom ham.

Ifølge Luk 10,21 f. er ordene vi leser her i v. 25–27, knyttet til at de sytti disiplene kom tilbake, og av Luk 10,23 går det dessuten fram at også andre har vært til stede. Etter sin vane forteller Matteus heller ikke her noe om de ytre omstendighetene; men også han har tydeligvis ment at Jesus ved denne anledningen har vært omgitt av en større eller mindre flokk mennesker som har hørt ordene hans (jf. særlig v. 28 ff.).

Når Jesus så her vender seg i bønn til Gud, kaller han ham ikke bare sin «Far», men også «himmelens og jordens herre». Det er åpenbart fordi det ved denne anledningen ikke er tanken på hans eget personlige forhold til Gud som framkaller lovprisningen, men tanken på hva Gud har virket i og gjennom ham etter sin egen frie beslutning – nettopp som den allrådende verdensstyreren.

Det han priser Faderen for, er jo nettopp at han «har skjult dette for vise og forstandige og åpenbart det for umyndige», og (v. 26) at han har gjort dette fordi han selv har besluttet det slik. Hva som er ment med «dette», er ikke sagt nærmere; men selvsagt må det forstås om det som fylte hans sjel og alltid var i hans tanke: frelsessannheten fra Gud, som han selv både forkynte og var det sentrale innholdet i (jf. utlegningen av «dette» i 24,14; 26,13).

Videre må vi her legge merke til at det ikke er helt nøyaktig når det i vår bibeloversettelse står «de vise og forstandige», «de umyndige». I grunnteksten står disse tre adjektivene uten artikkel, altså bare «vise og forstandige», og likeså i det andre leddet av setningen bare «umyndige». Det er altså ikke sagt at Gud hadde skjult sannheten for alle vise og forstandige og åpenbart den for alle umyndige.

Riktignok går det klart nok fram av sammenstillingen av de to setningsleddene at den frelsende sannheten stort sett var blitt skjult for de vise og forstandige, og at de fleste av dem den var blitt åpenbart for, hørte til de umyndiges klasse.

Med de «vise og forstandige», det vil si dem som utmerket seg ved lærdom og intelligens, er det da i alle fall hovedsakelig tenkt på de skriftlærde (og alle som lot seg lede av dem).

På tilsvarende måte må en ved de «umyndige» – det vil si dem som i kunnskap og forstand lignet små barn – forstå det jevne, ulærde folket.

Endelig må vi her være oppmerksom på at Jesus ikke bare priser Faderen fordi han har «åpenbart» sannheten for umyndige – det vil si åpnet øynene deres for at den virkelig er sannheten fra Gud til menneskers frelse – men også fordi han har «skjult» den, det vil si latt den forbli skjult for vise og forstandige ved å virke slik på dem at de ikke har erkjent den.

Hovedvekten hviler riktignok sikkert på det andre leddet i verset, «åpenbart det for umyndige». Begge deler hører uløselig sammen, ja, betegner i virkeligheten bare to sider av samme sak.

Denne dobbeltsidige virksomheten fra Guds side beror nemlig åpenbart på at Gud har ordnet det slik med frelsen at erkjennelsen av den er gjort helt uavhengig av naturlig menneskelig lærdom og intelligens. Disse fortrinnene er derfor snarere en hindring enn en betingelse for å tilegne seg frelsessannheten. Og omvendt: Den som mangler dem, er slett ikke utelukket fra den frelsende erkjennelsen; mangelen letter snarere enn hindrer adgangen til den.

Ut fra dette forstår vi da at Jesus kan prise sin Far fordi Faderen gjennom hans virksomhet har latt denne ordningen av frelsen bli til åpenbar virkelighet. For nettopp ved å ordne frelsen slik har Gud åpnet adgangen til å erkjenne den for alle mennesker. Hadde frelsen – eller, som i det vesentlige blir det samme, erkjennelsen av sannheten – vært ordnet slik at det krevdes en høyere grad av viten og intelligens for å få del i den, ville de uvitende og mindre begavede vært helt utelukket.

De lærde og intelligente kan derimot bli som de «umyndige», bare de vil erkjenne at fortrinnene deres er helt uten betydning i frelsens sak, og at det for å nå frelsen bare gjelder dette ene: at de i levende erkjennelse av sin trang til frelse tar imot sannheten om frelsen i enfoldig tro.

Og når Jesus i v. 26 fortsetter: «Ja, Far (jeg priser deg), for …», stadfester han det han hadde sagt i v. 25. Men samtidig fører han Guds handlemåte mot de to klassene av mennesker her i tiden tilbake til en guddommelig rådslutning, og som rådslutning hører den nettopp evighetens verden til. Det som var blitt fullbyrdet i og gjennom Jesu virksomhet, var bare det Gud hos seg selv hadde besluttet.

Uttrykket i grunnteksten bør likevel helst gjengis noe annerledes enn i vår bibeloversettelse: «for slik ble det besluttet hos deg», eller, som i det vesentlige kommer ut på det samme: «for slik har du villet det».

V. 27. Etter jubelropet til Faderen vender Jesus seg til tilhørerne omkring seg med et mektig selvvitnesbyrd. Det skal åpenbart tjene til å forklare lovprisningen nærmere, og den indre sammenhengen med det foregående er antydet ved at begrepet «åpenbare» blir tatt opp igjen.

Først framhever han at «alt er overgitt til ham av hans Far». Hovedtrykket faller her på de siste ordene, «av min Far», selv om også ordet «alt» har sterk

vekt. Sammenhengen viser at vi ved dette «alt» må tenke på åpenbaringen av sannheten. Meningen må altså være at alt han forkynner, er blitt meddelt eller kunngjort ham av hans Far, og at ingenting av læren hans er hans eget påfunn eller noe han har lært av andre mennesker (jf. Joh 7,16; 8,28).

Som en ny forklaring føyes det så til at Faderen er den eneste som fullt ut kjenner Sønnen, hvem og hva han er. Ingen kan altså komme til erkjennelse av Sønnen uten at Faderen åpenbarer ham hvem Sønnen er (jf. v. 25, der det jo nettopp var tillagt Gud en slik åpenbarende virksomhet med hensyn til frelsessannheten, som Sønnen nettopp er det sentrale innholdet i; jf. også 16,17).

Og dermed er det i virkeligheten også sagt: For å nå fram til den frelsende erkjennelsen må en først erkjenne Sønnen som Sønnen, det vil si som den eneste Guds Sønn i ordets fulle betydning, og dermed som Frelseren. Men denne erkjennelsen har Gud etter v. 25 nettopp latt bli de umyndige til del, nemlig i og gjennom Jesu virksomhet.

Vi legger her merke til at Jesus i den andre setningen i verset går over til å omtale seg selv i tredje person og kaller seg «Sønnen». Denne selvbetegnelsen forekommer her ikke mindre enn tre ganger, og den betyr at han står i et helt enestående sønneforhold til Gud.

I en slik selvbetegnelse i tredje person ligger det alltid en begrunnelse. Nettopp fordi han er Guds eneste Sønn, kjenner ingen ham fullt og helt uten Faderen. Men derfor har han også selv et kjennskap til Faderen som all annen gudserkjennelse er for ingenting å regne mot, slik han selv sier i den tredje setningen i verset.

Men er Sønnen den eneste som kjenner Faderen rett, kan ingen lære Faderen rett å kjenne uten at Sønnen gir ham kjennskap til ham. For ingen kjenner Gud rett som ikke har lært ham å kjenne som Sønnens Far (jf. 1 Joh 2,23[2]).

Når det her heter at kjennskapet til Faderen avhenger av Sønnens vilje, viser hele sammenhengen tydelig at det ikke gjelder et vilkårlig utvalg. Som det sier seg selv, har Jesu vilje på dette punktet nettopp samme innhold som den virksomheten og beslutningen fra Guds side som han priste Gud for i jubelropet.

Jesus innretter sin åpenbarende virksomhet slik at frelsessannheten blir skjult for alle som mener de har nok i sin naturlige menneskelige viten og klokskap, og bare åpner seg for dem som i enfoldig tro går inn på forkynnelsen hans. Altså: Faderen må åpenbare Sønnen, og Sønnen Faderen. Men ettersom begge disse erkjennelsene bare er to sider av den ene og samme sannheten som Jesus forkynte, følger det at Faderen og Sønnen sammen er både subjekt og objekt for åpenbaringen (Zahn).

Like klart synes det å være at dette kjennskapet bare kan tenkes å bero på et vesensslektskap mellom ham og Faderen. For Jesus taler her om et gjensidig kjennskap mellom seg og Faderen som er av en slik art at alle andre er helt utelukket. Ordene hans her er altså talt ut fra hans bevissthet om seg selv som Guds Sønn i vesen, det vil si som født av Faderen fra evighet og delaktig i Faderens guddomsvesen (jf. utlegningen av 3,17).

[2]Trykket har «1 Joh. 2, 25»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

For øvrig minner Jesu ord her påfallende sterkt, både i innhold og form, om flere av hans selvvitnesbyrd i Johannesevangeliet (jf. Joh 6,44.46; 10,15; 14,6 ff. og flere steder).

V. 28–30. I ordene foran har Jesus gitt uttrykk for at han vet at all frelse er betinget av det troende forholdet til ham som den som åpenbarer Faderen. Nå lar han sitt frelserrop lyde igjen. Han innbyr i kjærlighet alle blant de tilstedeværende som «strever og har tungt å bære» (mer nøyaktig: «er belesset» eller «bærer byrder»), til å komme til ham, og han lokker dem med løftet om å gi dem hvile.

Ved å «streve» må vi da, som det går fram av det følgende, forstå det anstrengte og møysommelige arbeidet med å oppfylle loven slik de fariseiske skriftlærde tolket den. På tilsvarende måte må vi ved å «ha tungt å bære» tenke på de tyngende fariseiske lovkravene (jf. 23,4; Luk 11,46). Når de kommer til Jesus, det vil si slutter seg til ham i troen som hans disipler, vil alle slike få «hvile» av ham, det vil si bli befridd fra sitt strev og de tyngende byrdene.

Hvordan de skal kunne få denne hvilen, sies så i v. 29: De skal «ta hans åk på seg», det vil si i troen gi seg inn under hans ledelse og tukt, gå i hans skole og «lære av ham», slik at de fører sitt liv etter hans anvisning; da «skal de finne hvile for sine sjeler».

Også Jesus legger altså et åk på disiplene sine; men det åket er helt annerledes enn det lovåket som fariseismen la på menneskene, så de trenger ikke å vike tilbake for det eller frykte alvoret i det. Som deres lærer vil han ikke gå fram med ubarmhjertig strenghet som de fariseiske lovlærerne, eller se ned på dem i hovmod. Han kan nemlig vitne om seg selv at han er «saktmodig og ydmyk» – ikke bare tilsynelatende, men virkelig av hjertet.

Med rette har en bemerket at de to egenskapene Jesus her tillegger seg, ikke er ment om hans forhold til Gud, men om hans forhold til disiplene: Han lar seg ikke egge til syndig vrede om de snubler og faller, og han er inderlig villig og beredt til når som helst å bøye seg ned til de laveststående.

Til slutt (i v. 30) begrunner han hvorfor de som slik kommer til ham og tar hans åk på seg, virkelig skal finne den hvilen for sjelene sine som han har lovet dem: Han kaller sitt åk «gagnlig» og sin byrde (den byrden han legger på disiplenes skuldre, det vil si de kravene han stiller til dem) «lett», nemlig for dem som i troen på ham virkelig har gitt seg inn under hans ledelse.

Det kan likevel spørres om ordet i grunnteksten, som vår bibeloversettelse gjengir med «gagnlig», ikke heller burde vært oversatt med «mildt», det vil si ikke tyngende – en betydning som det greske ordet også kan ha, og som synes å passe best her i sammenhengen.

a) Jesu forsvar for disiplenes aksplukking på sabbaten (12,1–8)

«[1]På den tiden gikk Jesus gjennom kornåkrene på en sabbat. Disiplene hans var sultne, og begynte å plukke aks og ete. [2]Men da fariseerne så det, sa de til ham: Se, disiplene dine gjør noe som det ikke er tillatt å gjøre på sabbaten. [3]Men han svarte: Har dere ikke lest hva David gjorde, da han var sulten, både

han og de som var med ham, [4]hvordan han gikk inn i Guds hus og åt skuebrødene, som verken han selv eller de som var med ham, hadde lov til å ete, men bare prestene? [5]Eller har dere ikke lest i loven at prestene på sabbaten vanhelliger sabbaten i templet, og likevel er de uten skyld? [6]Jeg sier dere: Her er det som er større enn templet! [7]Hadde dere visst hva dette betyr: Jeg har behag i barmhjertighet, ikke i offer, så hadde dere ikke fordømt de uskyldige. [8]For Menneskesønnen er herre over sabbaten.»

V. 1–2. Med den samme ubestemte tidsangivelsen som i 11,25 knytter evangelisten den nye fortellingen til det foregående. Likevel kan det absolutte tidspunktet her bestemmes nokså nøyaktig ut fra at disiplene begynte å plukke aks og spise kornene for å stille sulten. Det viser at kornet allerede holdt på å bli modent, og at høsttiden altså snart var inne. Og ettersom vi vet at kornhøsten i Israels land foregikk ved påsketider, må det som fortelles her, ha skjedd omtrent et år før Jesu død.

Med «fariseerne» (v. 2) menes også her noen medlemmer av partiet som nettopp var til stede (jf. utlegningen av 3,7 om dette partiet). De finner disiplenes handlemåte lovstridig, ikke fordi de plukket aks på en annen manns åker – det var tillatt etter lovens egne uttrykkelige ord (jf. 5 Mos 23,25) – men fordi de dermed etter fariseernes oppfatning utførte et slags høstarbeid og altså gjorde noe som loven hadde forbudt å gjøre på sabbaten (jf. 2 Mos 34,21).

V. 3–4. Jesus tar på seg ansvaret for disiplenes handlemåte og avviser fariseernes angrep som helt uberettiget. Først viser han til Davids eksempel (1 Sam 21): hvordan han i Nob, da han og mennene hans var sultne, gikk inn i «Guds hus», det vil si tabernaklet, og åt skuebrødene, som loven jo uttrykkelig hadde forbeholdt prestene (jf. 3 Mos 24,5–9[3]).

Som en ser, framhever Jesus her svært ettertrykkelig at det David gjorde, var i klar strid med lovens bokstav, åpenbart for at fariseerne så mye sterkere skulle føle sin urett. Riktignok gjaldt det i dette eksemplet ikke sabbatsbudet, men en annen seremoniell forskrift. Men eksemplet viser likevel at GT selv fullt ut respekterer livets krav og dets rett overfor bestemmelsene i seremoniloven, og at den fariseiske lovstrengheten altså må være i strid med lovens egen ånd – ettersom Skriften ikke uttaler den minste misbilligelse av det David gjorde ved denne anledningen.

Det sier seg likevel selv at Jesus med dette slett ikke har innrømmet at disiplenes aksplukking virkelig var en lovovertredelse – det var den jo heller ikke i virkeligheten. Han mener åpenbart bare dette: Selv om en ville innrømme at disiplene hadde gjort seg skyldige i en virkelig overtredelse av sabbatsbudet, ville Davids eksempel til fulle godtgjøre at fariseernes angrep på dem var uberettiget.

Fariseerne kunne imidlertid tenkes å innvende mot dette eksemplet at sabbatsbudet likevel gjelder noe mye høyere og helligere enn en enkelt seremoniell forskrift som den om skuebrødene – og vi vet at fariseerne nettopp tilla sabbatsbudet en helt særlig betydning. Derfor går Jesus videre i v. 5.

[3] Trykket har «3 Mos. 29, 5—9»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

V. 5. Her avskjærer han en slik mulig innvending ved å minne om at loven selv likevel foreskriver visse handlinger på sabbaten som måtte regnes som en vanhelligelse av sabbaten – i alle fall etter fariseernes forståelse av forbudet mot arbeid på sabbaten («eller» = hvis dere ikke finner det eksemplet jeg har nevnt, overbevisende nok, vil jeg stille dere et annet spørsmål).

Det siktes til de embetsoppgavene som prestene etter lovens egne forskrifter skulle utføre på sabbaten (ofringer og annet), og som etter fariseernes ytre oppfatning åpenbart var en krenkelse av sabbaten – enda prestene selvfølgelig var «uten skyld» i så måte, fordi det nettopp var loven selv som foreskrev disse oppgavene.

Også ved disse forskriftene for prestene har GT gitt veiledning til den rette forståelsen av hva Gud mente med sabbatsbudet. Ethvert seremonielt bud i loven, som sabbatsbudet, er i seg selv uten verdi og har bare verdi som middel for et høyere formål. Fariseerne burde derfor først og fremst ha spurt seg selv om ikke disiplenes handlemåte muligens kunne tjene et slikt høyere formål, selv om den formelt kunne stemples som sabbatsbrudd.

Jesus tenker seg imidlertid at fariseerne her igjen kunne komme med en innvending, nemlig at prestenes formelle overtredelse av sabbatsbudet likevel hadde sin saklige berettigelse i at loven selv hadde pålagt dem oppgavene deres, og at sabbatsarbeidet deres nettopp skjedde i templets tjeneste. Men denne innvendingen kommer Jesus i forkjøpet i v. 6.

V. 6. Her erklærer han at «her», det vil si i hans person, er noe som er «større enn templet». Dermed vil han åpenbart si at Gud er nærværende og virksom i ham på en helt annen og fullkommen måte enn i templet, som jo bare i forbilledlig forstand var Guds bolig blant folket (jf. Joh 1,14; 2,19 ff.).

Står prestene i templets tjeneste, står disiplene hans i tjenesten for det som er større enn templet. Følgelig må det i langt høyere grad gjelde om dem enn om prestene at de er uten skyld. Det var jo deres del i hans kallsarbeid som hadde ført dem i en situasjon der de for å stille sulten hadde sett seg nødt til å gjøre noe som i alle fall etter fariseernes mening var i strid med lovens bokstav.

V. 7–8. Til slutt foreholder Jesus motstanderne sine at deres fordømmelse av disiplenes handlemåte beror på at de ikke forstår hva lovens egentlige grunnkrav er, dens sanne ånd og sentrale innhold. Dette grunnkravet kommer til uttrykk i ordet hos profeten Hosea, som han allerede ved en annen anledning hadde anført mot hele fariseernes tankegang (jf. utlegningen av 9,13).

Fariseerne underordner det moralske under det seremonielle, fordi de ikke forstår at det Gud først og sist vil ha, er barmhjertig, oppofrende kjærlighet, og at offeret – ja, hele seremonitjenesten overhodet – mishager ham når den bare er en ytre ytelse. Derfor fordømmer de disiplene hans, enda de – som han her så klart har påvist – er «uskyldige» (det vil si uten skyld i dette tilfellet).

At han har rett til å kalle disiplene sine skyldfrie tross fariseernes fordømmelse, begrunner han så med erklæringen i v. 8: Fordi han er Menneskesønnen, «er han herre over sabbaten», det vil si at han har fullmakt til å tolke den innerste tanken og meningen i sabbatsbudet og altså også til å avgjøre hva disiplene hans har lov til og ikke har lov til å gjøre på sabbaten.

Zahn bemerker treffende at det som gjelder om mennesket etter dets idé, gjelder i uinnskrenket mål om Menneskesønnen: Mennesket er ikke til for å tjene som slave eller redskap for den seremonielle forskriften, men tvert imot for å bruke den som et middel for det formålet som ligger i mennesket selv.

Videre bemerker han at dermed er det samtidig gitt den muligheten at Menneskesønnen har rett ikke bare til å la overholdelsen av forskriften vike for høyere formål i enkelte tilfeller, men også til å omforme hele menneskets forhold til forskriften, altså til å oppheve forskriftens gyldighet – selv om Jesus i sitt jordeliv verken i gjerning eller med sin lære har foretatt en slik omforming.

b) Et nytt sammenstøt med fariseerne (12,9–14)

> «[9]Så gikk han videre og kom til synagogen deres. [10]Og se, der var en mann som hadde en vissen hånd. Og de spurte ham: Er det tillatt å helbrede på sabbaten? Det var for å få noe å anklage ham for. [11]Men han sa til dem: Hvem blant dere som har en sau, ville vel ikke gripe fatt i den og dra den opp, dersom den falt ned i en grøft på en sabbat? [12]Hvor mye mer verd er ikke et menneske enn en sau! Så er det da tillatt å gjøre godt på sabbaten. [13]Så sier han til mannen: Rekk hånden ut! Og han rakte den ut, og hånden ble frisk igjen som den andre. [14]Men fariseerne gikk ut og la planer mot ham om å få ryddet ham av veien.»

V. 9–10. Ifølge Luk 6,6 skjedde det som fortelles her, på en annen sabbat, mens Matteus bare har det mer ubestemte uttrykket «han gikk videre». Med «synagogen deres» kan det vel bare menes synagogen til de fariseerne som er omtalt foran. Det må da være synagogen i en by i nærheten av stedet der det som er fortalt i v. 1–8, hadde skjedd.

Her var det nå nettopp en mann til stede som hadde en vissen hånd, og fariseerne reiser da spørsmålet om det er tillatt å helbrede på sabbaten. Det gjør de enda de uten tvil selv holdt seg til de skriftlærdes lære om at slikt bare var tillatt der det var direkte livsfare. De forutsetter åpenbart at Jesus var av en annen mening, og de spør bare for å egge ham til å si eller gjøre noe som kunne gi dem anledning til å anklage ham som en opprører mot den hellige sabbatsordningen.

V. 11–12. Jesus svarer med et motspørsmål. Han viser til det som uten tvil hver av dem ville gjøre hvis han hadde én sau – som var så mye mer verdifull for ham fordi den var den eneste han hadde – og denne sauen falt i en grøft på en sabbat. I et slikt tilfelle ville eieren sikkert ikke nøle av hensyn til sabbatsbudet, men skynde seg å hjelpe det nødstedte dyret og dra det opp – noe som jo etter fariseisk tankegang egentlig måtte stemples som lovovertredelse.

Må fariseerne nå innrømme at de tross sabbatsbudet virkelig ville handle slik Jesus forutsetter i spørsmålet sitt, trenger han bare å kreve at de godtar dommen at et menneske er uten sammenligning mer verdifullt enn en sau (v. 12a). Fariseerne må utvilsomt innrømme at han hadde rett til å si det han har sagt i v. 11–12a. Og ut fra det kan han så (v. 12b) trekke slutningen («så … da») at det må være «tillatt å gjøre godt på sabbaten».

Ved første øyekast virker det noe overraskende at Jesus her bruker det mer omfattende uttrykket «å gjøre godt» – det vil si å gjøre en god gjerning, handle

rett – i stedet for «å helbrede», som en uvilkårlig venter. Men med det har han åpenbart villet vise at helbredelsen slett ikke er et lovstridig arbeid, men mye mer må ses som en moralsk god handling, altså fra pliktens synsvinkel. Og dermed har han i virkeligheten avslørt det moralsk urimelige i fariseernes spørsmål (v. 10). For det som er en plikt, kan jo aldri være forbudt å gjøre, altså heller ikke på en sabbat.

V. 13–14. Etter først å ha godtgjort sin rett til å helbrede sier Jesus det helbredende ordet. Virkningen inntraff straks, og det var jo et nytt guddommelig vitnesbyrd om hans fullmakt til å tolke loven etter Guds virkelige mening med den. Men verken ordet hans eller det beviset han igjen hadde levert med en kjensgjerning, maktet å overbevise fariseerne om deres urett. Uviljen deres mot ham ble snarere egget opp til dødsfiendskap.

Etter det nederlaget de nå hadde lidd, merket de åpenbart godt at deres autoritet som folkets åndelige førere – en autoritet de hittil hadde kunnet glede seg over – sto alvorlig på spill, og at det altså her i virkeligheten dreide seg om et enten–eller: enten han eller de. Derfor begynte de, etter å ha forlatt synagogen, der de ikke kunne utrette noe mer, å rådslå seg imellom om måter og midler til å få ryddet ham av veien.

c) Jesus unndrar seg videre strid med fariseerne og fortsetter i stillhet sin virksomhet som folkets lege (12,15–21)

«[15]Men da Jesus fikk vite det, dro han bort derfra. Mange fulgte ham, og han helbredet dem alle. [16]Og han påla dem strengt at de ikke skulle gjøre ham kjent, [17]for at det skulle bli oppfylt som er talt ved profeten Jesaja, som sier: [18]Se, min tjener som jeg har utvalgt, ham som jeg elsker, som min sjel har behag i; jeg vil legge min Ånd på ham, og han skal forkynne rett for hedningefolkene. [19]Han skal ikke trette og ikke rope. Heller ikke skal noen høre hans røst på gatene. [20]Han skal ikke knuse et knekket siv, og ikke slokke en rykende veke, inntil han har ført retten fram til seier. [21]Og til hans navn skal hedningefolkene sette sitt håp.»

V. 15–16. Her fortelles det hvordan Jesus opptrådte da han hadde fått vite om fariseernes hensikter (v. 14). Han dro bort fra stedet der han hadde hatt sammenstøtet med dem, for ikke å hisse dem opp ytterligere, siden han visste at hans time ennå ikke var kommet. Likevel fortsatte han sin legevirksomhet blant de mange som fremdeles strømmet til ham og fulgte ham der han ferdedes.

At han helbredet «dem alle», er vel bare et noe unøyaktig uttrykk for at han helbredet alle de syke som fantes blant de «mange». Men samtidig påla han de helbredede strengt at de ikke skulle gjøre ham kjent, det vil si enda mer kjent enn han likevel ble (jf. utlegningen av 9,30). Han trakk seg altså ikke bare tilbake fra striden, men søkte også å forebygge ny strid ved så vidt mulig å unngå all oppsikt.

V. 17–21. I denne stille virksomheten til Jesus ser evangelisten en oppfyllelse av profetien om Herrens tjener i Jes 42,1–4, som her er sitert fritt etter hukommelsen og delvis forkortet. Med uttrykket «rett» i v. 18 og 20 må en forstå Guds

hellige vilje, som også skal kunngjøres for hedningene, eller den sanne religion tenkt som norm for livet.

I v. 19[4] har evangelisten satt «trette» der den hebraiske grunnteksten har «skrike» – åpenbart med tanke på at Jesus unndro seg striden med fariseerne (jf. v. 15). At Herrens tjener «ikke skal trette og ikke rope», og at ingen skal «høre hans røst på gatene», betegner ellers hans stille, saktmodige ferd, fri for alt markskrikeri (jf. v. 16).

I v. 20 tegnes bildet av ham i hans utrettelige kjærlighet og mildhet mot dem som ligner «et knekket siv» og «en rykende veke», det vil si dem som har et sønderknust hjerte eller er fattige i ånden. Med dette barmhjertige arbeidet skal han ikke holde opp før han har «ført retten fram til seier», det vil si før han, etter å ha overvunnet all motstand, har brakt det dit at Guds vilje skjer på jorden like fullkomment som den allerede nå skjer i himmelen.

I v. 21 er sitatet i det vesentlige gjengitt etter Septuaginta, mens den hebraiske grunnteksten har: «og på hans lov (lære) venter øyene». Det vil si at øyene eller de fjerne kystlandene i vest – i virkeligheten det samme som de fjerntboende hedningefolkene – venter lengselsfullt på kunnskapen om den sanne Gud, som Herrens tjener skal gi dem.

I Septuaginta og hos Matteus er tanken at hedningene skal sette sitt håp (om frelse) til, eller bygge sitt håp på, Herrens tjeners navn, det vil si på det som navnet hans, Messias-navnet, uttrykker; og nettopp slik vil de få sin lengselsfulle forventning oppfylt.

– Det er påfallende at Matteus har forkortet sitatet, men likevel tatt med alt som sies om hedningene, enda det ikke synes å passe inn i sammenhengen her. Men det er sikkert ikke skjedd uten hensikt. Det henger uten tvil sammen med det apologetiske formålet med evangeliet vårt (jf. om dette innledningen, § 4).

5. Fariseernes beskyldning mot Jesus for å drive ut onde ånder ved Be'elsebul, og Jesu tale i den anledning (12,22–37)

«[22]Deretter førte de til ham en besatt som var blind og stum. Jesus helbredet ham, slik at den stumme kunne både tale og se. [23]Hele folkemengden ble slått av undring og sa: Han skulle vel ikke være Davids-sønnen? [24]Men da fariseerne hørte det, sa de: Det er bare ved Be'elsebul, de onde ånders fyrste, at han driver de onde åndene ut. [25]Men Jesus visste hva de tenkte, og sa til dem: Hvert rike som ligger i strid med seg selv, blir lagt øde, og ingen by og ikke noe hjem som ligger i strid med seg selv, vil bli stående. [26]Dersom nå Satan driver Satan ut, da er han kommet i strid med seg selv. Hvordan kan da riket hans bli stående? [27]Og dersom det nå er ved Be'elsebuls hjelp jeg driver de onde åndene ut, ved hvem er det da deres egne sønner driver dem ut? Derfor skal de dømme dere. [28]Men er det ved Guds Ånd jeg driver ut de onde åndene, da er jo Guds rike kommet til dere. [29]Eller hvordan kan noen gå inn i den sterkes hus og røve eiendelene hans, om han ikke først har bundet den sterke? Da først kan han plyndre huset hans. [30]Den som ikke er med meg, er mot meg, og den som

[4]Trykket har «v. 20»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

ikke samler med meg, han sprer. [31]Derfor sier jeg dere: All synd og spott skal
menneskene få forlatelse for, men spott mot Ånden skal ikke bli forlatt. [32]Den
som taler et ord mot Menneskesønnen, skal få forlatelse. Men den som taler
mot Den Hellige Ånd, skal ikke få forlatelse, verken i denne tidsalder eller i den
som kommer. [33]La enten treet være godt og dets frukt god, eller la treet være
dårlig og dets frukt dårlig. For på frukten skal treet kjennes. [34]Ormeyngel!
Hvordan kan dere tale godt, dere som er onde? For det hjertet flyter over av, det
taler munnen. [35]Et godt menneske bærer fram gode ting fra sitt gode forråd,
og et ondt menneske bærer fram onde ting fra sitt onde forråd. [36]Men det sier
jeg dere: Hvert unyttig ord som menneskene sier, skal de gjøre regnskap for på
dommens dag. [37]For etter dine ord skal du bli kjent rettferdig, og etter dine ord
skal du bli fordømt.»

V. 22–24. En tid etter at Jesus hadde trukket seg tilbake fra striden med fariseerne (v. 15), hendte det at noen førte til ham en besatt som var både blind og stum. Da Jesus helbredet ham, gjorde det et så overveldende inntrykk på folkemengden som var til stede, at en rundt omkring kunne høre folk drøfte om ikke Jesus kanskje kunne være den lovede Davids-sønnen. Folket begynte altså å tvile på om det hadde dømt riktig om Jesus tidligere; i sin framferd syntes han dem ellers å svare svært lite til de vanlige forestillingene om Messias.

Noen fariseere som var til stede og hørte hva det ble talt om blant folket, grep straks inn for å motvirke dette inntrykket. De prøvde å få folket til å tro at Jesus sto i pakt med djevelen, og at det var grunnen til at han kunne drive ut de onde åndene (jf. utlegningen av 9,34, og om «Be'elsebul» utlegningen av 10,25).

V. 25–26. Fariseernes beskyldning viser for øvrig at de ikke kunne nekte at Jesus virkelig drev ut onde ånder, og at de heller ikke har kunnet unndra seg inntrykket av at det her måtte være overmenneskelige krefter i virksomhet. Jesus imøtegår nå beskyldningen og gjendriver den med en logisk helt uimotståelig bevisførsel.

At han «visste hva de tenkte», kan selvsagt ikke gjelde selve beskyldningen, men er sikkert ment om det onde, fiendtlige sinnelaget som hadde drevet dem til å komme med en meningsløs beskyldning som de åpenbart ikke selv trodde på – og det for å vende folkets hjerte bort fra ham. I disse versene påviser Jesus likevel først og fremst det selvmotsigende i beskyldningen ved hjelp av to helt parallelle lignelsesord (v. 25), som anvendes i v. 26.

Et menneskelig samfunn kan jo ikke bestå, men må gå til grunne, hvis det splittes i partier som bekjemper hverandre innbyrdes. Men da må det samme gjelde om det riket, det organiserte samfunnet, som de onde åndene utgjør under Satan som sin hersker.

Dersom det er Satan som gir Jesus kraften til å drive ut onde ånder – eller, som Jesus her uttrykker det for å gjøre det riktig innlysende hvor selvmotsigende og meningsløs fariseernes beskyldning er: dersom «Satan driver Satan (det vil si seg selv) ut» – da er han jo kommet i strid med seg selv, og riket hans kan da ikke bli stående.

Riktignok har en her innvendt at Satan i et enkelt tilfelle kunne tenkes å påføre seg selv et tilsynelatende nederlag for å narre menneskene eller begå troløshet mot sine tjenere. Men denne innvendingen treffer ikke, for her er

det jo ikke tale om å drive ut én eller noen enkelte onde ånder, men om Jesu regelmessige og stadige virksomhet med å fri mennesker ut av Satans vold. Den virksomheten står nettopp i direkte strid med Satans interesse, som går ut på å ha menneskene i sin makt så langt han makter.

V. 27. I dette verset avslører Jesus det urettferdige og ondskapsfulle i fariseernes beskyldning. Den dommen de har felt over Jesus, vil de sikkert ikke overføre på «deres barn»,[5] som også driver ut onde ånder (jf. utlegningen av 9,33 f.). Men nettopp fordi de ikke vil stemple sine egne barn som Be'elsebuls redskaper, skal disse barna «derfor» «dømme» dem, det vil si faktisk, i og med selve virksomheten sin, felle den dommen eller gjøre det klart for alle at beskyldningen deres mot Jesus er urettferdig og ondskapsfull.

«Deres barn» er et semittisk uttrykk som her betyr omtrent «folk som hører til partiet deres»; på vårt språk gjengis det best med «deres egne folk» (i motsetning til det trykksterke «jeg»).

Hvordan Jesus selv dømte om disse jødiske åndeutdriverne og virksomheten deres, sier han ingenting om. Derimot går det klart fram av ordene hans her at fariseerne har hatt en levende følelse av at hans åndeutdrivelser var av en helt annen art enn dem deres egne folk foretok, siden de bare om ham påsto at han drev åndene ut ved Satans hjelp. Og partifellenes åndeutdrivelser har de da åpenbart ikke sett som et inngrep av overjordiske krefter, men bare som noe som skjedde ved naturlige midler.

V. 28–29. Fariseerne må altså selv innrømme at Jesu utdrivelse av de onde åndene bare kan forklares ved at overjordiske krefter er virksomme. Og han har på sin side ugjendrivelig påvist at det her ikke kan være tale om sataniske krefter. Dermed er det gitt hvordan det i virkeligheten henger sammen med hans åndeutdrivelser. Her foreligger nemlig et klart enten–eller: Er det overjordiske krefter som er virksomme, og er det ikke sataniske, da må det nødvendigvis være guddommelige krefter han utfører disse undrene med – eller, som Jesus her uttrykker det, da må det være ved Guds Ånd han driver de onde åndene ut. Noen tredje mulighet kan ikke tenkes.

Men da er det også klart at nå er den tiden kommet da løftene om det kommende Guds rike (herredømme) har begynt å gå i oppfyllelse; med andre ord: Guds rike er kommet til dem i og gjennom ham og hans virke. For der Satans herredømme trenges tilbake, må det være Guds herredømme som holder på å trenge fram.

Eller (v. 29): Hvis Jesu motstandere fremdeles skulle tvile på at hans utdrivelse av de onde åndene er bevis for at Guds rike er kommet i hans person, må de likevel uten all tvil innrømme at han umulig kunne drive ut disse Satans redskaper hvis han ikke først i en avgjørende kamp hadde overvunnet Satan og brutt hans makt.

Denne tanken framholder Jesus i form av et lignelsesord som minner sterkt om Jes 49,24 f., og som trolig har vært alminnelig kjent og brukt. Ingen kan jo trenge inn i en kjempes hus og røve eiendelene hans uten først å ha bundet kjempen; men da kan han også plyndre huset hans.

[5] NB har «deres egne sønner».

Slik er det også med Jesus: Siden han viser seg i stand til å rive fra Satan de menneskene som Satans redskaper har tatt i besittelse, må han først ha overvunnet Satan og altså vist at han eier en makt som er sterkere enn den Satan rår over. Og den kan jo ikke være noen annen enn Guds egen makt, som er virksom i og gjennom Guds Ånd. Men er Jesus bærer av Guds Ånd, da er altså Guds rike i og med ham kommet til det folket han virker iblant.

Uten tvil sikter Jesus her til den seieren han hadde vunnet over Satan i ørkenen, etter at han ved dåpen var blitt salvet med Guds Ånd (jf. utlegningen av 4,1–11 ovenfor).

V. 30. Etter å ha gjendrevet fariseernes beskyldning som uholdbar i alle henseender (v. 25–29), går Jesus nå over fra forsvar til angrep. Først og fremst foreholder han dem at det er umulig å innta en nøytral stilling til ham og virket hans. Med sin tilsynelatende objektive holdning til ham, der de ikke går over på hans side i kampen mot Satan, er de i virkeligheten fiendene hans. Og når de ikke støtter ham i arbeidet hans, som går ut på å frelse folket fra den elendige tilstanden det befinner seg i på grunn av Satans makt, gjør de elendigheten enda verre og styrker Satans herredømme.

Ved uttrykkene «samle» og «spre» er bildet trolig hentet fra den spredte hjorden uten hyrde (jf. 9,36; 10,6 og flere steder) og ikke, som flere har ment, fra kornhøsten.

Men nettopp fordi fariseerne står slik i forhold til Jesus, må han også advare dem mot den synden det ikke er noen tilgivelse for. Det gjør han i v. 31–32.

V. 31–32. I begge disse versene hviler trykket på det siste utsagnet (om spott mot Ånden), mens det første utsagnet (om all synd og spott og om spott mot Menneskesønnen) er ment som en forberedende innledning til det. Det uttrykkelige skillet mellom spott mot Menneskesønnen og spott mot Ånden viser at fariseernes beskyldning mot Jesus ennå ikke går inn under den utilgivelige synden, og at han altså ennå bare advarer dem mot å begå den – selv om de etter Jesu mening åpenbart sto i fare for det.

Riktignok var det fra Guds Ånd Jesus hadde kraften til å drive ut de onde åndene; men fariseerne hadde ennå ikke erkjent Guds Ånd som den høyere makten som virket i Jesus. Derfor kunne de ennå få tilgivelse for den spotten mot Menneskesønnen som de ganske visst hadde gjort seg skyldige i med beskyldningen sin mot ham. Hvis de imidlertid holder fast ved denne spotten mot ham etter at han har påvist at beskyldningen deres er uholdbar, blir den åpenbart spott mot Ånden.

Når Jesus her sier at «all synd og spott skal menneskene få forlatelse for», er det selvfølgelig ment på vilkår av omvendelse og tro. Den eneste synden en ikke lenger kan få tilgivelse for, er synd mot Ånden – en synd som her, i samsvar med sammenhengen, kalles «spott» mot Ånden, og som i v. 32b omskrives med uttrykket «å tale (fiendtlig) mot Ånden».

I v. 31a var «spott» stilt ved siden av det omfattende begrepet «synd» som et enkelt eksempel. Likeså sier det seg selv at det som sies i v. 32 om den fiendtlige talen mot Ånden, gjelder alle tanker, ord og gjerninger der fiendskapet mot Ånden gir seg utslag.

Spør vi så hva denne synden mot Ånden nærmere består i, må vi først og fremst legge merke til at Jesus, som allerede nevnt, uttrykkelig skiller den fra spotten mot Menneskesønnen, og at han samtidig, i anledning av fariseernes beskyldning mot ham, advarer dem mot å begå denne synden. Selvsagt var beskyldningen deres mot Jesus synd, og det av den mest straffverdige art; men den var likevel ennå tilgivelig, forutsatt anger og bot.

På den andre siden er jo all synd egentlig et utslag av motstand mot Guds Ånd (jf. Apg 7,51; Rom 8,6; Ef 4,30 og flere steder). Det må altså være noe helt særegent ved den synden som her kalles synd mot Ånden. Og det særegne kan da bare være dette: En erkjenner fullt bevisst at en har med Guds Ånd – eller med det guddommelige overhodet – å gjøre, men vil likevel ikke anerkjenne det guddommelige som det en har erkjent at det er, og avviser og håner det.

Forutsetningen for at denne synden kan begås, er altså at det guddommelige har vitnet om seg selv med en slik klarhet for menneskets samvittighet at all tvil om dets guddommelige karakter, og all miskjenning av den, er utelukket.

Derfor kan en til og med spotte Menneskesønnen, i alle fall for en tid, uten dermed ennå å ha gjort seg skyldig i synden mot Ånden. Det gjelder så lenge en ennå ikke har fått øynene opp for hvem han er, fordi han er trådt fram i ringhet, og en derfor kan ta anstøt av ham. Men da blir det en synd «i uvitenhet» (jf. Luk 23,34; Apg 3,17; 13,27[6] 1 Tim 1,13), og om all slik synd gjelder det at den er tilgivelig.

Annerledes med synden mot Ånden: Det særegne ved den består nettopp i at menneskets vilje med full bevissthet vender seg direkte mot det guddommelige som sådant og avviser det. I og med denne synden har hjertet altså forherdet seg helt og stengt seg for all tid mot enhver innvirkning av Guds Ånd, og der ligger også grunnen til at det ikke er noen tilgivelse for den. Uten Åndens innvirkning kan mennesket nemlig ikke komme til omvendelse og tro.

Noen har ment at synden mot Ånden bare kan begås av gjenfødte mennesker. Men Jesu ord her viser klart at denne meningen ikke er riktig: Også mennesker som ennå bare står under innflytelse av den kallende nåde, kan gjøre seg skyldige i den utilgivelige synden. En annen sak er at der NT ellers noen steder taler om synd mot Den Hellige Ånd, er det ganske visst bare tenkt på gjenfødte kristne (jf. Hebr 6,4 ff.; 10,26 f.; 1 Joh 5,16).

– Ellers må vi ved v. 32 også legge merke til at når Jesus sier at synden mot Ånden «ikke skal bli forlatt, verken i denne verden eller i den kommende»,[7] har han dermed slett ikke stilt i utsikt at andre synder kan bli forlatt i den kommende verden. En slik oppfatning av ordene hans strander klart på den rette forståelsen av uttrykket «den kommende verden».

Allerede de jødiske skriftlærde skjelnet mellom «denne verden» (egentlig «dette tidsløpet» eller «denne verdensalderen») og «den kommende verden», og de satte Messias' komme som grenseskillet. Da Jesus og de nytestamentlige forfatterne tok opp denne språkbruken, ble Jesu gjenkomst tenkt som grenseskillet.

[6] Trykket har «13, 37»; rettet til det stedet Odland trolig mente.
[7] NB har «verken i denne tidsalder eller i den som kommer».

Med «den kommende verden» må vi altså i verset vårt forstå tiden etter Jesu gjenkomst, eller, som i det vesentlige blir det samme, tiden etter den endelige dommen, som jo avgjør alle menneskers evige skjebne og altså for all evighet utelukker enhver mulighet for syndstilgivelse. Den som ikke i denne dommen er blitt frikjent for sin syndeskyld, er altså ugjenkallelig hjemfalt til den evige fortapelsen. Helt galt er det også når en ofte har villet tenke på tiden mellom døden og dommen her; for denne tiden hører overhodet ikke med til «den kommende verden».

V. 33. Med lignelsesordet i dette verset oppfordrer Jesus motstanderne sine til å oppgi sin selvmotsigende holdning til ham. Enten får en si om et tre at det er godt, men da må en riktignok også erklære at frukten er god; eller en får si at treet er dårlig, men da riktignok også erklære at frukten er dårlig. En kan ikke på samme tid erklære treet for godt og frukten for dårlig, eller omvendt treet for dårlig og frukten for god, for det er jo nettopp av frukten en kan lære å kjenne hvordan treet er (jf. utlegningen av 7,16–20).

På tilsvarende måte kan ikke fariseerne, uten å gjøre seg skyldige i en håndgripelig selvmotsigelse, anerkjenne at Jesus kjemper mot Satans herredømme når han driver ut onde ånder, og altså gjør det som er godt, og samtidig erklære at han står i pakt med Satan eller er hans redskap. Enten får de derfor kalle tilbake sin spottende beskyldning mot ham og slutte fra at virksomheten hans er god, til at han selv er god, eller også får de erklære hans velgjerninger mot de lidende for et ondt verk.

Med andre ord: Jesus vil at fariseerne skal treffe sitt valg – enten å si seg løs fra sin synd i oppriktig anger og bot, eller å forherde seg i sin synd, så den blir til synd mot Guds Ånd. Noe stort håp om at de vil treffe det rette valget, har Jesus likevel ikke, som det går fram av v. 34–35.

V. 34–35. Her tiltaler han dem på samme måte som døperen i sin tid hadde gjort: «Ormeyngel» (jf. utlegningen av 3,7). Ubotferdige som de er, er de helt behersket av sin medfødte onde natur. Derfor er det moralsk umulig for dem å tale godt; munnens ord strømmer jo ut fra menneskets indre og åpenbarer bare det hjertet flyter over av.

Både hos det gode og hos det onde mennesket (v. 35) ligner hjertet et forrådskammer, og hjertets tanker og ønsker et forråd som mennesket rår over og henter fram av. Men det kan heller ikke hente fram noe annet enn det som finnes i forrådet.

V. 36–37. Fariseerne kunne tenkes å innvende at et ord da vel ikke kan ha så mye å si. Mot det legger Jesus dem til slutt på hjertet: På dommens dag skal menneskene gjøre regnskap for hvert unyttig ord, det vil si hvert tomt og moralsk verdiløst ord.

At det i dommen virkelig vil bli tatt så nøye med ordene, bekrefter han i v. 37: Både den frikjennende og den fellende dommen skal bygge på menneskets ord. Ordene er jo, etter det som var sagt i v. 34 f., uttrykk for hjertets moralske beskaffenhet. Denne framhevingen av menneskets ord har selvsagt sin grunn i sammenhengen her. Den utelukker altså ikke at et menneske også skal dømmes etter sine gjerninger (jf. 16,27; Rom 2,6; 2 Kor 5,10; Åp 2,23).

6. Jesus avviser noen fariseiske skriftlærdes krav om et særlig tegn (12,38–45)

«[38]Noen av de skriftlærde og fariseerne svarte ham da og sa: Mester, vi vil gjerne se et tegn av deg. [39]Men han svarte og sa til dem: En ond og utro slekt krever tegn. Men tegn skal ikke gis den, uten profeten Jonas tegn. [40]For likesom Jona var tre dager og tre netter i storfiskens buk, slik skal Menneskesønnen være tre dager og tre netter i jordens hjerte. [41]Menn fra Ninive skal stå fram i dommen sammen med denne slekt og fordømme den. For de omvendte seg ved det som Jona forkynte – og se, her er mer enn Jona! [42]Dronningen fra Syden skal stå fram i dommen sammen med denne slekt og fordømme den. For hun kom fra de fjerneste strøk av jorden for å høre Salomos visdom – og se, her er mer enn Salomo! [43]Når den urene ånden har forlatt et menneske, flakker den om i tørre trakter og leter etter et hvilested, men finner det ikke. [44]Da sier den: Jeg vil vende tilbake til huset mitt som jeg gikk ut av. Når den så kommer dit, finner den det ledig, feid og pyntet. [45]Da går den bort og tar med seg sju andre ånder, verre enn den selv, og de flytter inn og bor der. Og for det mennesket blir det siste verre enn det første. Slik skal det også gå med denne onde slekt.»

V. 38. Det som nå fortelles, knytter seg i tid svært nært til det som går like foran. Det kan en se av at kravet om et tegn kom som svar på det Jesus hadde sagt til fariseerne i v. 25–37. Det sies likevel ikke at de som nå krevde et tegn av ham, var de samme som hadde beskyldt ham for å stå i ledtog med Be'elsebul, men bare at de hørte til samme parti (fariseerne) og dessuten var skriftlærde.

Etter alt å dømme har fariseerne som er omtalt foran, rådført seg med partifeller som var til stede, og fått noen skriftlærde blant dem til å vende seg til Jesus på denne måten, for slik å rettferdiggjøre sin egen opptreden mot ham.

Disse skriftlærde tiltaler ham tilsynelatende med respekt som en av sine likemenn («Mester»), men forlanger likevel å få se «et tegn» av ham. Med dette uttrykket mener de åpenbart et under som helt utvetydig kunne godtgjøre at han hadde rett til å opptre slik han hadde gjort – og da særlig at han hadde rett til å kreve å bli anerkjent som den som Guds rike allerede var kommet til dem med (jf. v. 28 ff.). De undrene Jesus hittil hadde gjort, har de altså ikke villet godta som et tydelig nok vitnesbyrd om at han var sendt av Gud.

V. 39–40. Av svaret går det fram at Jesus ser kravet om et tegn som en åpenbaring av den moralske og åndelige tilstanden Israel i hans samtid stort sett befinner seg i. Påvirket av sine åndelige førere er folkets daværende generasjon blitt «en ond og utro slekt». Nettopp derfor vil den ikke nøye seg med å tro hans vitnesbyrd om seg selv i ord og gjerning, men krever et tegn som skal gjøre troen overflødig.

For «utro» har grunnteksten et uttrykk som egentlig betyr «ekteskapsbrytersk». Bruken av det hviler på den kjente gammeltestamentlige tanken at pakten mellom Gud og Israel er et ekteskap, og at Israels avgudsdyrkelse er ekteskapsbrudd. Her bruker Jesus uttrykket som bilde på den åndelige utroskapen mot Gud – frafallet fra ham – som viser seg i folkets ubotferdighet og vantro mot Jesu vitnesbyrd om seg selv.

Når han så i v. 39b sier at denne slekt ikke skal få noe annet tegn enn Jona-tegnet, er det etter sammenhengen helt klart at han med «tegn» mener det samme som de skriftlærde: et under av en helt særlig art, som utvetydig kunne godtgjøre hans rett til å opptre slik han hadde gjort.

Av v. 40 ser en at «profeten Jonas tegn» er det underet som skjedde med Jona, altså den underfulle redningen hans, og at Jesus har ment uttrykket om sin egen oppstandelse fra de døde. Der viser Jesus helt likefram til hendelsen som er omtalt i Jona 2,1, og framstiller den samtidig som et forbilde på sin egen skjebne.

Med «jordens hjerte», det vil si jordens aller innerste, menes åpenbart Hades, dødsriket. Ettersom Jesus i virkeligheten bare lå én dag og to netter i graven, må uttrykket «tre dager og tre netter» om Menneskesønnen trolig forstås som en betegnelse på det korte tidsrommet mellom hans død og oppstandelse; det er forbildet som har gitt anledning til denne betegnelsen.

Riktignok nevnes bare oppholdet hans i dødsriket i dette utsagnet, men selvsagt peker det samtidig på oppstandelsen som fulgte. Og nettopp hans oppstandelse kunne og skulle være det avgjørende tegnet for folket på at han var sendt av Gud, det avgjørende beviset for at han virkelig var den han hadde sagt at han var.

For selv om den daværende generasjonen ikke ble vitne til selve oppstandelsen og heller ikke fikk se ham som den oppstandne, møtte hans oppstandelse likevel slekten i og gjennom den apostoliske forkynnelsen. Men dermed er det riktignok også gitt at heller ikke Jona-tegnet i virkeligheten var et slikt tegn som de fariseiske skriftlærde hadde ment. Det gjør ikke troen overflødig, men krever tvert imot selv tro – i like høy grad som hele Jesu vitnesbyrd om seg selv i hans kjøds dager.

Jesus sier heller ikke her at dette tegnet ville føre til at den onde og utro slekten omvendte seg. Han mener snarere bare at tegnet ville bli avgjørende for hvordan folket stilte seg til ham: en kilde til velsignelse for de troende, men for de vantro et middel til å gjøre dem modne for dommen. Av det han sier i v. 41–42, går det klart fram hvor fjernt det lå for ham å tenke at Jona-tegnet stort sett ville føre slekten til omvendelse.

V. 41–42. Her taler han om den skjebnen som skal ramme slekten på dommens dag for dens ubotferdighets skyld. Uttrykket «stå opp» betyr i begge disse versene å tre opp eller, bedre, stå fram (for domstolen). Mennene fra Ninive er ikke tenkt verken som anklagere eller som dommere, men – som en ser av uttrykket «sammen med denne slekt» – som slike som selv skal motta sin dom av Gud. Det samme gjelder da «dronningen fra Syden» (v. 42).

Når det likevel sies om disse hedningene fra fortiden at de skal «fordømme» denne slekt, kan det bare bety at det de gjorde, skal vise hvor straffskyldig Israel i samtiden var i måten det hadde stilt seg og fortsatt stilte seg til Jesus og hans vitnesbyrd om seg selv. Slik skal de indirekte føre til Israels fordømmelse (jf. utlegningen av 12,27).

Om «dronningen fra Syden», det vil si fra Saba (Sabea) i det sørlige Arabia, jf. 1 Kong 10 og 2 Krøn 9. «Fra de fjerneste strøk av jorden» – et uttrykk som selvsagt

må forstås ut fra tidens geografiske forestillinger – framhever hvor sterkt hun lengtet etter selv å få nyte godt av Salomos visdom, som hun hadde hørt om: den mektige dronningen vek ikke engang tilbake for en så lang og besværlig reise. Om «her er mer enn Jona (Salomo)», se utlegningen av 12,6.

V. 43–45. Med billedtalen i v. 43–45a, som blir anvendt i v. 45b, viser Jesus til slutt hvordan «denne slekt» kommer til å synke stadig dypere i ubotferdighet og vantro, til det ender med at den blir fullstendig forherdet mot sannheten. Det er utvilsomt demonutdrivelsen som nettopp hadde funnet sted (v. 22), som fikk ham til å velge denne billedtalen. Og innholdet bygger sikkert på det en hadde iakttatt: «det ganske visst ikke sjeldne tilfellet at besatte som var helbredet, eller syntes å være det, senere ble rammet av et enda verre anfall av sykdommen» (Zahn).

Når den urene ånden har måttet fare ut av et menneske som den hadde besatt, leter den forgjeves etter et hvilested, selv i de tørre traktene (det vil si i ørkenen), som fra gammel tid ble regnet som tilholdssteder for demonene. Den bestemmer seg da for å vende tilbake til sitt tidligere hus, det vil si det mennesket som før hadde vært boligen dens.

Når den så finner dette huset sitt «ledig, feid og pyntet», det vil si innbydende å ta bolig i, blir den drevet av sin djevelske lyst til å pine og plage mennesket. Den slår seg sammen med sju andre ånder, verre enn den selv, og drar inn i huset sammen med dem. Slik blir da «det siste» – den nye besettelsen med åtte demoner – «verre enn det første» for det mennesket, altså verre enn den tidligere tilstanden, da det bare var besatt av én demon.

«Slik», legger Jesus til, «skal det også gå med denne slekt.» Tanken hans må da ha vært at folkets daværende generasjon hadde opplevd noe som kunne sammenlignes med at et besatt menneske var blitt helbredet for sykdommen sin. Og dermed har han etter alt å dømme siktet til den åndelige vekkelsen som døperens og hans egen virksomhet hadde ført med seg, og som i alle fall for en tid hadde gjort folket «fri fra de onde påvirkningene det tidligere hadde stått under» (Zahn).

Men Jesus så klart at denne vekkelsen manglet dypere alvor, og at folket derfor i virkeligheten fremdeles var innstilt på å følge sine gamle ledere, som forførte det. Derfor måtte han foreholde folket at det uunngåelig ville bli straffet fordi det var lukket for sannheten han forkynte: tilstanden ville bli verre enn den hadde vært før vekkelsen – fullstendig forherdelse mot sannheten og dermed full modenhet for dommen.

7. Jesu sanne slektninger (12,46–50)

«[46]Mens han ennå talte til folket, se, da sto hans mor og hans brødre utenfor og ville få ham i tale. [47]Og en sa til ham: Se, din mor og dine brødre står utenfor og vil få deg i tale! [48]Men han svarte den som sa det til ham: Hvem er min mor, og hvem er mine brødre? [49]Og han rakte hånden ut mot disiplene sine og sa: Se, det er min mor og mine brødre! [50]For den som gjør min himmelske Fars vilje, han er min bror og søster og mor.»

Like etter den strenge dommen over Israel i hans samtid, som er gjengitt i v. 39–45, fikk Jesus anledning til å si et ord som viser at han likevel hadde en krets som sto i det innerste åndelige fellesskap med ham. Det forteller evangelisten nå. Dommen gjaldt altså ikke alle enkeltmennesker i «denne slekt». Det er da en saklig motsetning mellom dette ordet av Jesus og straffetalen like foran, og i denne motsetningen ligger sikkert grunnen til at Matteus tar med ordet her.

Mens Jesus ennå talte til folket, var hans mor og brødre kommet, og de ønsket å få ham i tale. Av uttrykket «sto utenfor» ser vi at Jesus var inne i et hus (jf. også 13,1), der et større antall tilhørere var samlet om ham i tillegg til disiplene hans. Evangelisten er åpenbart bare opptatt av det Jesus sa ved denne anledningen. Derfor sier han ingenting om hvorfor hans mor og brødre ville tale med ham, eller noe om de nærmere omstendighetene.

Bare så mye er klart: Jesus var nettopp opptatt med læregjerningen sin og har ikke villet la slektningene forstyrre ham i dette kallsarbeidet. Derfor sier han at der kallsplikten legger beslag på ham, vet han seg bundet med langt sterkere bånd enn det kjødelige slektskapets (jf. 8,22; 10,34–37; Joh 2,4).

Allerede med spørsmålet i v. 48, som han bare stiller for selv å gi svaret, antyder han at han ikke ser det naturlige slektskapet som slektskap i ordets høyeste eller sanne betydning: «Hvem er mine nærmeste slektninger i dette uttrykkets høyeste mening, min sanne familie?» Men når han så peker med hånden på disiplene sine som er til stede, erklærer han rett ut at det er de som er hans nærmeste slektninger, det vil si at de står ham langt nærmere enn selv de nærmeste slektninger i vanlig betydning.

Det sanne slektskapet med ham beror ikke på legemlig samhørighet, men på åndelig fellesskap. Hans sanne familie består nemlig (v. 50) av alle de disiplene hans som ikke bare har lært hans himmelske Fars moralske vilje å kjenne gjennom ham, men også strever etter å virkeliggjøre den i hele sitt liv.

Med dette ordet har han likevel ikke sagt noe om hvorvidt hans mor og brødre hørte med til denne sanne familien. De kommer her bare i betraktning som hans legemlige pårørende, og som slike kan de ikke kreve noen særstilling hos ham i kallet hans.

Anmerkning: Jesu brødre

Hva menes med uttrykket «Jesu (Herrens) brødre» i evangeliene og ellers i Det nye testamente? I tidens løp har det gjort seg gjeldende tre hovedoppfatninger: 1) virkelige brødre, altså sønner av Josef og Maria, født etter Jesu fødsel; 2) stebrødre, det vil si sønner av Josef i et tidligere ekteskap; og 3) fettere av Jesus.

Vi ser da bort fra at noen enkelte fortolkere i nyere tid på en måte har kombinert den første og den siste av disse oppfatningene. De har nemlig antatt at det i evangeliene (og i Apg 1,14) menes virkelige, kjødelige brødre, men at Paulus derimot mener fettere når han i brevene sine taler om brødre av Herren. Dersom Jesus virkelig hadde brødre i ordets egentlige og vanlige betydning, er det sikkert rent utenkelig at en i apostlenes tid skulle ha kalt fettere av ham for hans brødre.

Uttalelser av Tertullian, Klemens av Aleksandria og Origenes viser at den førstnevnte oppfatningen var den alminnelig rådende blant de kristne i det 2. og i begynnelsen av det 3. århundre. Men allerede svært tidlig dukket oppfatning nr. 2 opp.

Første gang vi støter på denne oppfatningen i litteraturen, er i et apokryft evangelium, det såkalte *Protevangelium Jacobi*, som trolig senest stammer fra midten av det 2. århundre. Dette skriftet er fra ende til annen behersket av interessen for Marias «stadige jomfruelighet». Denne interessen har utvilsomt hatt sin rot i den stadig mer utbredte tilbøyeligheten til å undervurdere ekteskapet og se den ugifte stand som et høyere moralsk trinn. Også i et annet apokryft evangelium fra omtrent samme tid, det såkalte Peters evangelium, fantes den samme forståelsen av «Jesu brødre», og senere finner vi den i en hel rekke lignende skrifter.

Etter hvert begynte også ledende kirkemenn å ta den opp. Den første kirkelæreren som vi med sikkerhet vet holdt fast på den, er Klemens av Aleksandria (død omkring 216). For ham er Marias stadige jomfruelighet en avgjort sak, og i samsvar med det lar han Jesu brødre være sønner av Josef i et tidligere ekteskap – selv om han klart viser at han dermed avvek fra den oppfatningen som den gang var den herskende i kirken.

I hans spor fulgte hans framstående disippel Origenes. Uttalelsene hans viser at han er seg bevisst ikke å ha noe positivt historisk grunnlag for oppfatningen sin. Bare av dogmatiske grunner slutter han seg til en mening som var satt fram av «noen» som her holdt seg til Peters evangelium eller til *Protevangelium Jacobi* – for slik å hevde at Maria forble jomfru helt til sin død.

I tiden etter Origenes fikk denne stebrorhypotesen stadig større utbredelse blant kirkens menn. Det gjaldt ikke bare i den greske kirken, der den for alltid ble den rådende, men også i Vesten, der den i alle fall var den fremherskende helt til det kom en vending med Hieronymus (død 420)[8].

Også Hieronymus, en av munkevesenets ivrigste forkjempere, var sterkt drevet av den samme dogmatiske interessen som opprinnelig hadde fått fram stebrorhypotesen. Likevel forkastet han denne hypotesen, fordi den ikke hadde noe annet å støtte seg til enn de apokryfe skriftenes grunnløse og meningsløse påfunn. Dermed måtte han slå inn på en ny vei: Han gjør Jesu brødre til fettere av Jesus. Denne oppfatningen framhever han med styrke som sin egen, originale forståelse, og den hadde i virkeligheten heller ikke vært hevdet av noen tidligere kirkelig autoritet.

Likevel mente han å kunne bevise denne hittil helt uhørte oppfatningen ut fra Det nye testamente selv. Særlig påberopte han seg Gal 1,19 og Joh 19,25 (sammenholdt med tilsvarende steder i de synoptiske evangeliene).

Etter at også Augustin, som først var svært vaklende, hadde sluttet seg til Hieronymus' fetterhypotese, trengte den etter hvert igjennom i den vestlige kirken. Den var den rådende oppfatningen der i middelalderen, og den er det den dag i dag i den romersk-katolske kirken, der Marias stadige jomfruelighet rett og slett er fastslått som dogme.

[8] Trykket har «410»; Hieronymus døde i 419/420.

Men også i de evangeliske kirkesamfunnene beholdt fetterhypotesen herredømmet, helt til stadig flere fra slutten av 1700-tallet begynte å tale for den oppfatningen som var den alminnelige i det 2. århundre: at Jesu brødre var sønner av Josef og Maria. I dag er ikke bare stebrorhypotesen, men også fetterhypotesen oppgitt på alle eller så godt som alle hold innenfor den vitenskapelige protestantiske teologien. Og en fordomsfri overveielse av det Det nye testamente sier, gir sikkert også den nyeste teologien ubetinget rett i dette stykket.

Stebrorhypotesen kan imidlertid trygt settes helt ut av betraktning. Den mangler ethvert holdepunkt i Det nye testamente og har ikke noe annet å bygge på enn vilkårlige dogmatiske forestillinger eller en såkalt religiøs følelse som finner det støtende at Maria, Jesu mor, skulle ha levd i ekteskapelig samliv, og at Jesus altså skulle ha hatt kjødelige brødre.

Med fetterhypotesen er det noe annerledes. Riktignok er også den opprinnelig sprunget ut av den samme dogmatiske interessen, og i nyere tid er den vesentlig holdt oppe av den samme «religiøse følelsen» som stebrorhypotesen. Men etter mange eldre og nyere teologers mening har den likevel avgjørende utsagn i Det nye testamente å støtte seg til. Og adskillige prester og kristne lekfolk regner den vel ennå som den egentlige kirkelige eller rettroende oppfatningen.

Derfor er det trolig på sin plass her å gjøre nærmere rede for i alle fall de viktigste grunnene som talsmennene for denne hypotesen pleier å føre fram, og samtidig prøve hvor holdbare de er.

Helt fra hypotesens opphavsmann av har tilhengerne først og fremst bygd på Gal 1,19. Etter å ha omtalt samværet med Kefas (Peter) i Jerusalem i v. 18 fortsetter Paulus der: «men noen annen av apostlene så jeg ikke, uten Jakob, Herrens bror»[9]. Her skal det være klart sagt at Jakob, Herrens bror, har vært en av de tolv.

Han er åpenbart den samme som den Jakob som nevnes uten nærmere kjennetegn i 2,9.12 og likeså flere ganger i Apostlenes gjerninger, altså den høyt ansette forstanderen for modermenigheten i Jerusalem. Ifølge 2,9 var denne Jakob til stede ved det såkalte apostelmøtet i Jerusalem (jf. Apg 15), og han kan altså ikke være Jakob, Sebedeus' sønn, som da allerede var død (Apg 12,2). Derfor må Paulus ha ment den andre apostelen Jakob, Alfeus' sønn.

Og når han likevel kaller denne Jakob «Herrens bror», må han ha brukt det greske ordet for «bror» i utvidet betydning, slik det tilsvarende hebraiske ordet noen steder i Det gamle testamente er brukt i betydningen «frende», «nær slektning» (jf. for eksempel 1 Mos 13,8; 14,14.16).

I nyere tid har en gjerne også vist til Apostlenes gjerninger. I 12,2 forteller Lukas om henrettelsen av Jakob, Sebedeus' sønn, og fra 12,17 av fører han inn Jakob, modermenighetens forstander, uten noe som helst nærmere kjennetegn. Derfor, mener en, må han med denne Jakob ha ment Alfeus' sønn, den eneste personen med dette navnet han ellers har nevnt i den foregående delen av skriftet sitt (Apg 1,13).

[9] NB har «Men noen annen av apostlene oppsøkte jeg ikke, bare Jakob, Herrens bror».

Med disse grunnene skal det da være godtgjort at når evangeliene taler om Jesu brødre – og blant dem var det ifølge Matt 13,55 (= Mark 6,3) virkelig også en Jakob – må ordet «brødre» i denne forbindelsen tas i den utvidede betydningen «nære slektninger». Og spør en så hvordan en kan vite at disse «brødrene» til Jesus nettopp var fettere av ham, viser allerede Hieronymus selv – og i hans spor alle senere forsvarere av hypotesen hans – til Joh 19,25 (sammenholdt med en del tilsvarende steder i de synoptiske evangeliene).

En går da ut fra at det på dette stedet hos Johannes bare er nevnt tre kvinner: Jesu mor; hennes søster, som også het Maria og her er nevnt etter en person ved navn Klopas; og Maria Magdalena. Samtidig antar en at den Maria som her er nevnt etter Klopas, er den samme som Maria, Jakobs og Joses' mor, som er nevnt i Mark 15,40.47; 16,1 og i Matt 27,56 (jf. også Luk 24,10).

Videre antar en at mennene som er omtalt på disse stedene, Jakob den yngre (eller trolig riktigere: den lille) og Joses, er identiske med de brødrene av Jesus som er nevnt med de samme navnene i Matt 13,55 og Mark 6,3. Etter dette skulle da «den andre Maria» (Matt 27,61; 28,1) være Alfeus' hustru, og Alfeus' sønner altså Jesu fettere.

Men når det gjelder hvordan dette fetterforholdet nærmere skal forstås, avviker adskillige nyere teologer fra hypotesens opphavsmann. Hieronymus tok nemlig «søster» i Joh 19,25 i ordets egentlige og vanlige betydning og lot altså Jesu brødre være fettere av ham på morssiden. Men dermed sto han overfor den vanskeligheten at Alfeus' hustru i Joh 19,25 er nevnt etter Klopas.

Vår bibeloversettelse har riktignok «Klopas' hustru», men ordet «hustru» står ikke i grunnteksten. Der står det bare «Maria, Klopas'» (eller: «Klopas' Maria»). Hieronymus lot det imidlertid stå åpent hvordan hennes forhold til Klopas nærmere skal forstås: om Klopas var hennes far eller i slekt med henne på annen måte, eller om det var en annen forbindelse mellom dem.

De fleste nyere tilhengerne av fetterhypotesen har likevel uten tvil med rette ment at ordet «hustru» skal underforstås ved genitiven «Klopas'». Videre har de antatt at Alfeus og Klopas er én og samme person. Enten har de sett de to navnene som bare to forskjellige gjengivelser (på gresk) av ett og samme hebraiske navn (*Chalfai*), eller de har tenkt seg at Alfeus har hatt to forskjellige navn. Vi støter jo også ellers i Det nye testamente på personer med dobbelt navn, et hebraisk og et gresk eller latinsk (jf. Apg 12,12: Johannes Markus; 13,1: Simeon Niger; Kol 4,11: Jesus Justus).

Men ikke så ganske få av disse nyere fortolkerne har, på grunnlag av en opplysning hos den gamle jødekristne forfatteren Hegesipp (fra omkring midten av det 2. århundre), ment at de måtte anta at Klopas (= Alfeus) var en bror av Josef, Jesu pleiefar. Da mente de seg også nødt til å ta «søster» i Joh 19,25 i betydningen «svigerinne» og altså se Jesu brødre som hans fettere på farssiden. Slik slapp de riktignok unna vanskeligheten at to søstre skulle ha hatt samme navn – men bare ved å gi det greske ordet for «søster» en ellers uhørt betydning.

Vi går nå over til å se litt nærmere på de grunnene fetterhypotesens menn har ført fram på denne måten. Da er det naturlig å begynne med det stedet i Det nye testamente som de først og fremst har støttet seg til: Gal 1,19.

Her må vi først merke oss: Like før (v. 18) har Paulus omtalt besøket hos Kefas. Når han så fortsetter: «noen annen av apostlene så jeg ikke», mener han selvsagt «noen annen enn Kefas». Men slik kunne han vel ikke ha uttrykt seg hvis han var seg bevisst at han også hadde vært sammen med en annen av apostlene – og til og med med en apostel som han i 2,9 regner blant menighetens støtter, ja, setter på første plass, foran de to så framstående apostlene Peter og Johannes.

At han her nevner Jakob, Herrens bror, som et etterheng, peker ganske bestemt mot at han ikke har regnet ham med blant de tolv apostlene. Men på grunn av den høye, apostellignende anseelsen denne Jakob hadde blant de jødekristne, har han funnet det riktigst å føye til at han foruten Kefas også hadde truffet denne høyt ansette mannen. Ellers kunne hans judaistiske motstandere, som med forkjærlighet nettopp påberopte seg denne Jakob, ha utlagt tausheten hans om det til hans skade.

Paulus kunne sikkert heller ikke ha nevnt Jakob foran Peter og Johannes i Gal 2,9 hvis Jakob hadde hørt med blant de tolv. At denne Jakob i virkeligheten ikke har vært apostel, går jo dessuten fram av at han var fast bosatt i Jerusalem som forstander for menigheten der, mens apostlene som sådanne nettopp var omreisende misjonærer (jf. min fortolkning av Rom 1,1).

I Gal 1,19 bruker Paulus altså en forkortet uttrykksmåte som også ellers forekommer ofte: Ordet «uten» betyr her «men bare» eller «men ennå bare».

Ellers skal det om dette stedet bare bemerkes at det ikke kan påvises et eneste eksempel i hele Det nye testamente på at «bror» er brukt om et fjernere slektskap enn det ordet ellers betegner på gresk. Og av Kol 4,10[10] går det fram at Paulus hadde det vanlige greske ordet for «fetter» til rådighet, og at han også brukte det når han ville uttrykke det slektskapsforholdet ordet betegner.

Så til argumentet en har ment å kunne hente fra framstillingen i Apostlenes gjerninger. Det må riktignok erkjennes å være det tilsynelatende sterkeste av alle argumentene som overhodet er ført fram for fetterhypotesen. Likevel viser det seg ved litt nærmere overveielse at heller ikke her foreligger det noe avgjørende bevis for at hypotesen er riktig.

At Lukas fra Apg 12,17 av fører inn modermenighetens framstående forstander Jakob uten noe nærmere kjennetegn, kan godt forklares med at han regnet med at leserne hans visste at denne Jakob var en annen enn Alfeus' sønn. Derfor følte han seg ikke oppfordret til å gjøre uttrykkelig oppmerksom på det.

En kan her også legge merke til at han i Apg 8,5 fører inn en Filip uten nærmere kjennetegn, enda han i den foregående delen av skriftet sitt hadde nevnt to menn med dette navnet: først apostelen (1,13) og deretter den Filip som var en av de sju mennene som ble valgt til å sørge for de fattige i menigheten i Jerusalem (6,5).

Dessuten hadde han jo allerede i 1,14 uttrykkelig nevnt Jesu brødre, i tillegg til de tolv apostlene, som en del av disippelflokken etter himmelfarten. Hvis det blant disse brødrene av Jesus også fantes en Jakob som var en annen enn apostelen Jakob, Alfeus' sønn, kan en ikke anta at leserne hans var uvitende om det.

[10] Trykket har «Kol. 4, 11»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Men hvordan skal en så bedømme den bruken en har gjort av Joh 19,25 i denne sammenhengen? Som enhver ser, kan det være et stort spørsmål om det på dette stedet bare er nevnt tre kvinner, eller om ikke Johannes snarere har nevnt fire kvinner, stilt sammen parvis, slik at Jesu mors søster altså blir en annen person enn Maria, Klopas' (hustru). I så fall ville det ligge svært nær å anta, med adskillige nyere fortolkere, at Jesu mors søster er den samme som «mor til Sebedeus-sønnene» som er nevnt i Matt 27,56, og som i Mark 15,40 kalles Salome (altså apostelen Johannes' mor).

Det finnes i virkeligheten også gode grunner for denne oppfatningen, og hvis den er riktig, kan fetterhypotesen selvfølgelig ikke lenger påberope seg dette stedet.

La oss imidlertid anta at det bare er nevnt tre kvinner, og at Jesu mors søster altså er den samme som Maria, Klopas' (hustru). Og la oss også anta – noe som sikkert er riktig – at denne Maria er den samme som Maria, Jakobs og Joses' mor, som synoptikerne nevner. Hva følger så av det? Åpenbart bare at vi da ville kjenne navnene på to fettere av Jesus, nemlig nettopp Jakob (den yngre eller, riktigere, den lille) og Joses. Men dermed er det slett ikke gitt at disse to fetterne er identiske med Jesu brødre Jakob og Joses.

Det ville jo i virkeligheten være nokså underlig at Matteus og Markus nettopp skulle betegne Maria, Klopas' (hustru), som mor til Jakob og Joses, når hun – slik fetterhypotesens tilhengere har antatt og har måttet anta – hadde to sønner til, Simon og Judas (jf. Matt 13,55 = Mark 6,3).

Til dette kommer tilføyelsen «den yngre» (riktigere: «den lille») i Mark 15,40. Dette kjennetegnet brukes ellers aldri om noen Jakob i Det nye testamente, og det synes bare å få sin naturlige forklaring hvis evangelisten dermed har villet skille denne Jakob fra en annen Jakob i samme krets, nemlig Jakob, Jesu bror.

Åpenbart har Maria, Klopas' (hustru), først og fremst vært kjent dels som Jakobs mor og dels som Joses' mor (jf. Mark 15,47; 16,1), slik at ingen som hadde noe kjennskap til disse forholdene, kunne være i tvil om hvilken Maria og hvilken Jakob det var tale om. Påstanden om at Jakob den yngre (den lille) er identisk med Jakob, Jesu bror, er altså rent vilkårlig. Derfor kan en heller ikke hente noe som helst bevis fra disse stedene i evangeliene for at Jakob, Jesu bror, i virkeligheten var hans fetter, eller noen forklaring på at Alfeus' sønn kunne kalles Jesu bror.

Og når mange endelig har villet gjøre Alfeus og Klopas til samme person, er også det den rene vilkårlighet. Disse to navnene har ingenting med hverandre å gjøre. Alfeus er en gresk gjengivelse av det hebraiske *Chalfai*, mens Klopas er en forkortet form av det kjente greske navnet Kleopatros. Riktignok bar jøder ofte to (eller flere) navn, særlig et jødisk og et gresk eller latinsk. Men at den Alfeus det her er tale om, også het Klopas, lar seg ikke på noen måte godtgjøre, verken ut fra Det nye testamente eller på annen måte.

Etter det som er framholdt, er i alle fall så mye utvilsomt: Fetterhypotesen lar seg ikke godtgjøre med tvingende grunner. Men i virkeligheten betyr det at den slett ikke lar seg holde. For det skal sannelig absolutt tvingende grunner til bare

for å oppveie de mange og sterke vitnesbyrdene i motsatt retning, dels direkte og dels indirekte, som Det nye testamente unektelig inneholder:

For det første burde allerede den kjensgjerningen som er nevnt ovenfor i en annen sammenheng, være avgjørende her: Den bruken av ordet «bror» for «nær slektning» som forekommer noen ganger i Det gamle testamente, lar seg ikke påvise et eneste sted i Det nye testamente.

For det andre: Når Matteus i 1,25, etter like før å ha fortalt at Josef giftet seg med Maria, fortsetter: «Men han levde ikke med henne før hun hadde født sin sønn», er det dermed utvilsomt gitt til kjenne, om enn bare indirekte, at forholdet hans til Maria i så måte ble et annet etter Jesu fødsel.

Mot dette har en riktignok ofte innvendt at en tidsbisetning med «før» (eller «inntil») noen ganger brukes uten at det dermed er sagt at det på det angitte tidspunktet inntrer et forhold som er det motsatte av det som var før. Og så langt har en ganske rett (jf. for eksempel 1 Kor 4,5).

Men en har oversett at hvordan en slik tidsbisetning er ment, alltid må avgjøres ut fra sammenhengen og sakens natur. Og det ekteskapelige samlivet er nettopp av en slik art at evangelisten måtte ha gjort uttrykkelig oppmerksom på det hvis han hadde ment at Josef heller ikke etter Jesu fødsel levde i ekteskapelig samliv med sin hustru. Ellers ville uttrykksmåten hans virke villedende på alle lesere som ikke kjente nærmere til tingene.

For det tredje har vi i Luk 2,7 et helt direkte vitnesbyrd om at Jesus ikke var Marias eneste barn: «Og hun fødte sin sønn, den førstefødte.» Helt fra Hieronymus av har fetterhypotesens tilhengere også søkt å unndra seg beviskraften i dette stedet. De hevder at uttrykket «førstefødt» ikke behøver å si noe om hvorvidt Maria senere fikk flere barn, men godt kan tenkes bare å framheve at dette var hennes første fødsel.

En viser da gjerne til et sted som 2 Mos 13,2, der det heter: «Du skal hellige alle førstefødte til meg. Alt det som *åpner mors liv* …», og der den uthevede tilføyelsen viser at uttrykket «førstefødt» ikke nødvendigvis forutsetter én eller flere senere fødsler.

Det skulle likevel si seg selv: I en lovbestemmelse gitt for framtidige tilfeller er det naturlig at ordet «førstefødt» bare forutsetter at senere fødsler er sannsynlige eller i alle fall mulige. Men like unaturlig ville det være om forfatteren av et historisk verk brukte dette ordet om et barn som han visste var og forble sin mors eneste barn – en forfatter som dessuten skriver mange år etter den hendelsen han forteller om, og som har kjent til hvordan tingene utviklet seg videre.

Hadde Lukas visst at Maria senere ikke fikk flere barn, ville han sikkert ha brukt uttrykket «den eneste», slik han gjør i fortellingen om enkens sønn i Nain (7,12).

Det er heller ikke lett å se hvorfor Lukas i 2,7 uttrykkelig skulle framheve at Maria ikke hadde hatt barn tidligere, når han i den foregående delen av skriftet sitt gjentatte ganger hadde understreket at hun var jomfru (1,27.34; jf. også 2,5). Som ytterligere bevis for at Lukas har ment «den førstefødte» her i den betydningen at Maria senere fikk andre barn, kan en også nevne at han i 8,19 fører inn

Jesu brødre uten noen forklaring om at «brødre» her ikke skulle bety virkelige brødre, men fettere.

For det fjerde: Var Jesu brødre i virkeligheten fettere av ham, skulle en ha ventet å finne det greske ordet som direkte betegner fetterforholdet, brukt i alle fall på ett eller noen få steder.

For det femte er det også verdt å merke seg at Jakob, Herrens bror, ikke noe sted kalles Alfeus' sønn.

For det sjette nevnes Jesu brødre som oftest i evangeliene (jf. også Apg 1,14) i umiddelbar forbindelse med Jesu mor, uten at det finnes noe spor av at «brødre» ikke skulle være ment i samme egentlige betydning som «mor».

For det sjuende ville det, hvis fetterhypotesen var riktig, også være svært påfallende at en i evangeliene aldri ser Jesu brødre opptre sammen med sin egen mor, som jo levde i alle fall helt til Jesu død og oppstandelse.

For det åttende går det helt ubestridelig fram av Matt 13,55 f. (= Mark 6,3) at nasaretanerne, Jesu egne bysbarn, gikk ut fra som en gitt og kjent sak at Jesu brødre og søstre var hans virkelige brødre og søstre, altså sønner og døtre av Josef og Maria.

For det niende omtales Jesu brødre på en hel rekke steder ved siden av apostlene som en krets som er helt forskjellig fra dem. Ja, i Joh 7,5 sies det til og med uttrykkelig at de ennå et halvt års tid før Jesu død «ikke trodde på ham» – og like før (6,68 f.) har evangelisten fortalt hvordan Peter på alle apostlenes vegne bekjente deres tro på Jesus som Messias. Dermed er det jo helt utelukket at noen av Jesu brødre kan ha hørt med blant de tolv.

For det tiende gir også apostellistene i Det nye testamente et viktig indirekte vitnesbyrd mot fetterhypotesen: Ingen av dem antyder at noen av apostlene var knyttet til Jesus med blodsbånd.

– De to siste grunnene får selvfølgelig økt vekt overfor de mange forsvarerne av fetterhypotesen som har antatt at ikke mindre enn to av Jesu fire brødre har vært apostler. De har nemlig ment at apostelen Judas Jakobi (Luk 6,16[11] Apg 1,13) er identisk med den Judas som er nevnt blant Jesu brødre i Matt 13,55 (= Mark 6,3). Helt vilkårlig har en da villet ta den latinske genitiven «Jakobi» i betydningen «Jakobs bror» (jf. Jud 1).

Men etter vanlig språkbruk er den mest naturlig å forstå som «Jakobs sønn», Da møter vi her igjen en person ved navn Jakob, som vi ikke vet noe annet om enn nettopp dette: at han var far til den ene av de to apostlene som bar navnet Judas.

8. Jesu tale i lignelser (13,1–53)

Også i dette avsnittet viser det seg klart hvilken gjennomgripende forskjell det etter Jesu dom var mellom disiplenes og folkets stilling til ham: Han meddeler disiplene Guds rikes hemmeligheter, men lar dem forbli lukket for folket.

[11] Trykket har «Luk. 6, 15»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

a) Historisk innledning (13,1–3a)

«[1]Samme dag gikk Jesus ut av huset og satte seg ved sjøen. [2]Det samlet seg mye folk omkring ham, så han steg ut i en båt og satte seg der. Og alt folket sto på stranden. 3a Han talte mye til dem i lignelser og sa:»

Jesus gikk ut av huset (det var allerede antydet i 12,46) og satte seg ved «sjøen», det vil si Gennesaretsjøen. Men etter hvert samlet det seg så mye folk om ham at han steg ut i en båt og satte seg der, mens folket sto langs stranden. Fra båten fortalte han dem så flere lignelser («talte mye til dem i lignelser»). Han begynte med den som vi pleier å kalle såmannslignelsen.

b) Lignelsen om de fire slags jord (såmannslignelsen) (13,3b–9)

«3b Se, en såmann gikk ut for å så. [4]Og da han sådde, falt noe ved veien, og fuglene kom og åt det opp. [5]Noe falt på steingrunn, hvor det ikke hadde mye jord. Det skjøt straks opp fordi det ikke hadde dyp jord. [6]Men da solen steg opp, ble det avsvidd, og fordi det ikke hadde rot, visnet det. [7]Noe falt blant torner, og tornene vokste opp og kvalte det. [8]Men noe falt i god jord og bar frukt: noe hundre foll, noe seksti foll, og noe tretti foll. [9]Den som har ører, han høre!»

Det som ofte, ja, vel alltid skjer når en åker blir tilsådd, blir her skildret som noe som skjedde en gang, slik det jo også ofte er med de såkalte lignelsesfortellingene (jf. anmerkningen om Jesu lignelser ovenfor). Når det i v. 4 heter at noe av såkornet falt «ved veien», må dette uttrykket forstås om kanten av åkeren: De som går forbi på veien, tråkker lett ut på den, så den blir fast og hard som selve veien. Andre forstår likevel uttrykket i grunnteksten slik at noe falt på veien (egentlig «bortover eller langs veien»).

Ellers skal det om denne lignelsen bare bemerkes at en grøde som den som skildres i v. 8, ikke skal være uvanlig i Orienten. Om den avsluttende formaningen i v. 9, se utlegningen av 11,15.

c) Jesu svar på disiplenes spørsmål om hvorfor han taler til folket i lignelser (13,10–17)

«[10]Disiplene kom da til ham og sa: Hvorfor taler du til dem i lignelser? [11]Han svarte dem og sa: Fordi dere er det gitt å få kjenne himlenes rikes mysterier, men dem er det ikke gitt. [12]For den som har, til ham skal det bli gitt, og han skal ha overflod. Men den som ikke har, skal bli fratatt endog det han har. [13]Derfor taler jeg til dem i lignelser. For de ser, og likevel ser de ikke. De hører, og likevel hører de ikke, og forstår ikke. [14]På dem blir Jesajas profeti oppfylt som sier: Dere skal høre og høre, men ikke forstå, se og se, men ikke skjelne. [15]For dette folks hjerte er blitt sløvt, og med ørene hører de tungt, og sine øyne har de lukket til, så de ikke skal se med øynene eller høre med ørene og forstå med hjertet, og omvende seg så jeg kunne få lege dem. [16]Men dere – salige er deres øyne fordi de ser, og deres ører fordi de hører. [17]Sannelig sier jeg dere: Mange profeter og rettferdige har lengtet etter å se det som dere ser, men fikk ikke se det, og å høre det som dere hører, men fikk ikke høre det.»

V. 10. Ved første øyekast kunne det se ut som om det som fortelles her, fulgte like etter at såmannslignelsen var fortalt, mens Jesus ennå satt i båten og folkemengden fremdeles var til stede. Ifølge Mark 4,10 spurte disiplene derimot Jesus da de var blitt alene, og i virkeligheten har sikkert også Matteus tenkt seg saken slik.

Allerede uttrykket i vårt vers, at disiplene «kom til ham», synes å gjøre det lite sannsynlig at evangelisten her har tenkt seg at Jesus fremdeles satt i båten. Likeså synes den ganske utførlige samtalen i v. 10–23 å tyde på at situasjonen her må ha vært en annen, for den var åpenbart ikke ment for folket.

Det samme viser disiplenes spørsmål: De spør hvorfor han taler til folket «i lignelser» (merk: flertall; jf. v. 3), mens han i det foregående bare har fortalt én eneste lignelse.

Åpenbart får vi også i v. 24–33 fortsettelsen av talen hans til folket, noe som særlig går klart fram av v. 34 og v. 36. Derfor må vi trolig anta (med Zahn) at Matteus – som ellers ikke viser at han legger noen vekt på å framstille det ytre hendelsesforløpet tydelig – bevisst har avbrutt beretningen om Jesu tale i lignelser til folket ved å skyte inn denne samtalen med disiplene her. Og han har gjort det fordi han ville at leserne helt fra begynnelsen av skulle se den undervisningsformen Jesus brukte overfor folket ved denne anledningen, i lys av det han sier til disiplene om hvorfor han brukte den.

En annen forskjell mellom Matteus og Markus er at disiplene hos Markus ber om at lignelsen må bli tydet (jf. Luk 8,9), mens disiplene hos Matteus har funnet det påfallende at Jesus ved denne anledningen fortalte en hel rekke lignelser og utelukkende talte til folket i denne formen (jf. v. 34), uten å gi noen som helst veiledning om hvordan lignelsene skulle anvendes. Det sier seg selv at denne forskjellen ikke betyr noen motsigelse mellom de to evangelistene.

V. 11–13. I svaret sitt framhever Jesus svært sterkt forskjellen mellom disiplene og folkets store masse. Grunnen til at han nå utelukkende taler til folket i lignelser, er at det (av Gud, i hans rådslutning) er gitt disiplene, men ikke folket, å lære å kjenne Guds rikes «hemmeligheter»[12]. Det vil si de forskjellige sannhetene om rikets vesen og virkeliggjørelse som mennesket ikke kan vite noe om av seg selv, og som Gud derfor må åpenbare hvis menneskene skal kunne lære dem å kjenne. Det er altså disse hemmelighetene de lignelsene Jesus fortalte ved denne anledningen, sikter til.

Men mens disiplene etter Guds rådslutning skal lære hemmelighetene å kjenne ved at lignelsene blir tydet for dem, skal de – også etter Guds rådslutning – forbli lukket for folket, som ikke får høre annet enn selve lignelsene (uten tydning).

Likevel er det ingen vilkårlighet fra Guds side i dette. Hans rådslutning er begrunnet i at disiplene og folket har stilt seg ulikt til den forkynnelsen av sannheten de allerede tidligere hadde fått. Det viser erfaringssetningen fra dagliglivet som Jesus fører fram i v. 12 som begrunnelse for det han nettopp hadde sagt, og som selvsagt skal anvendes på saken det gjelder: Den rike blir

[12] NB har «mysterier».

gjerne stadig rikere og får til slutt til og med overflod, mens den fattige derimot blir stadig fattigere, til han blir fratatt endog det lille han har.

Overført på det åndelige området det her er tale om, må meningen med denne erfaringssetningen åpenbart være denne: Den sannhetserkjennelsen disiplene allerede har fått, vil stadig vokse og øke helt til de eier sannheten fullt ut, fordi de virkelig har gjort Jesu forkynnelse hittil til sin personlige eiendom. Folket derimot kommer nødvendigvis etter hvert til å miste den sannhetserkjennelsen det allerede hadde, for det hadde i virkeligheten ikke latt den få makt over sitt personlige liv.

Og nettopp fordi folket står slik i forhold til sannheten, at de «har» og likevel «ikke har», «derfor» (v. 13) taler Jesus nå utelukkende til dem i lignelser. Nettopp slik vil han føre til at de mister den åndelige erkjennelsen de i en viss forstand kan sies å ha.

For å utfolde nærmere hva som ligger i ordet «derfor» – eller, som en også kan uttrykke det, for å vise nærmere hva det vil si at folket «ikke har» – føyer Jesus så i v. 13b til at «de ser» (nemlig trolig gjerningene hans), «og likevel ser de ikke» (hva gjerningene hans vitner om), og at «de hører» (forkynnelsen hans), «og likevel hører de ikke» (på rett måte), «og» (derfor heller) «forstår» (levende) «ikke» det han har forkynt dem.

V. 14–15. Jesus går imidlertid enda et skritt videre i svaret på disiplenes spørsmål. I disse versene sier han at Jesajas profeti (Jes 6,9 f.) blir oppfylt på folket i og med denne forkynnelsen hans i lignelser. Ordet han siterer, ble i en viss grad oppfylt alt på profetens egen tid. Men nå blir det virkeliggjort fullt ut ved at Jesus bruker lignelser som undervisningsform – det ligger i uttrykket for «blir oppfylt» i den greske teksten. Nettopp derfor kan dette ordet betegnes som en «profeti» som sikter til Jesu samtidige.

Sitatet er her gjengitt etter Septuaginta, som avviker temmelig sterkt fra den hebraiske grunnteksten, men likevel tar vare på stedets egentlige hovedtanke. Ifølge grunnteksten gir Gud Jesaja i oppdrag å rette en forkynnelse til folket som ikke bare ikke vil bli forstått, men til og med skal tjene som middel til å forherde folket mot den frelsende sannheten som blir forkynt det.

I Septuaginta henvender Gud seg derimot først (v. 14 hos Matteus) direkte til folket selv og bestemmer at de skal være uimottakelige for profetens forkynnelse. Deretter (v. 15 hos Matteus) føres denne uimottakeligheten tilbake til at Gud allerede har forherdet folkets hjerte, med det resultat at de er blitt tunghørte og går med lukkede øyne. Guds hensikt med det var at de verken skulle se eller høre, forstå eller omvende seg, så han kunne få lege dem.

I lyset av denne forherdelsesdommen over Israel vil Jesus at vi skal se talen hans i lignelser til folket: Jesajas forkynnelse skulle forherde folket som straff for at det stadig hadde forherdet seg selv i tidene før. Slik sikter også Jesu forkynnelse i lignelser på å øke den forherdelsen folket alt var kommet i ved egen skyld.

Det er nemlig en lov i Guds frelsesordning: Selv om Gud vil at alle skal bli frelst og komme til sannhets erkjennelse, straffer han menneskenes selvforherdelse mot sannheten ved selv å gripe inn og mer og mer forherde hjertene, for

at de vantro skal fylle målet for sin syndige motstand og bli helt modne for dommen.

Men her melder spørsmålet seg naturlig: Hvordan kunne Jesus se sin tale i lignelser som et middel til å forherde folket? I og for seg kunne det ligge nær å anta, med enkelte fortolkere, at Jesus har valgt lignelsesformen av hensyn til folkets svake fatteevne, som en slags anskuelsesundervisning – altså for å gjøre sannheten riktig klar og innlysende for de uvitende og åndelig lite utviklede massene. Disse fortolkerne kaller da gjerne lignelsene helt enkle og lettfattelige.

Samtidig hevder de – og det kan i og for seg være riktig nok – at jo klarere sannheten blir forkynt, desto sterkere virker den forherdende på dem som ikke vil ta imot den. Men denne forklaringen treffer sikkert ikke Jesu tanke.

For oss kan disse lignelsene nok synes helt enkle og lettfattelige, fordi vi har kjent dem så godt fra barnsben av og også kjenner Jesu tydning av et par av dem. Men i seg selv, slik de ble fortalt for folket (uten tydning), er de alt annet enn lettfattelige. Og hvordan skulle vel folket ved denne anledningen ha kunnet få noe ordentlig ut av dem, når ikke engang Jesu egne disipler forsto dem, men måtte be ham tyde dem – enda de hadde forutsetningene for å oppfatte og tilegne seg de tilsvarende sannhetene og var bestemt til å lære dem å kjenne?

Først når lignelsen er tydet, er den et særlig godt middel til å gjøre sannheten klar og innlysende. Der det derimot ikke gis noen veiledning om hvordan den skal anvendes rett, kan den høyst være en spore til ettertanke og vekke ønsket om å få den tydet.

Men slik virker den utydede lignelsen bare på dem som ennå har en viss trang til mer åndelig undervisning. Det var åpenbart ikke tilfellet med det sløve og uimottakelige folket, som i vantro hadde stengt hjertedøren for den sannheten Jesus tidligere hadde forkynt. Når de nøyde seg med ordlyden i lignelsene uten å søke nærmere forklaring, lukket de seg inne i sin uimottakelighet og ble bare enda mer uimottakelige.

Annerledes med disiplene: I og med sin tro på Jesus hadde de forutsetningene for å trenge stadig dypere inn i Guds sannhet og også for å lære Guds rikes hemmeligheter å kjenne. Derfor ba de om å få lignelsene tydet, og da de fikk tydningen, ble forkynnelsen i lignelser for dem et middel til å fremme deres sannhetserkjennelse.

V. 16–17. Derfor kan Jesus også prise dem salige i motsetning til folket, fordi de har seende øyne og hørende ører, det vil si den rette åndelige mottakeligheten for den guddommelige sannheten som har møtt dem i ham og hans virke.

Han begrunner saligprisningen (i v. 17) ved å framheve hvor stort det er som de ser og hører: oppfyllelsen av Guds løfter. Den hadde allerede mange profeter og rettferdige (jf. utlegningen av 10,41 om dette ordet) i den gamle pakt lengtet etter å få oppleve. Nå kunne den ses og høres i Jesu gjerninger og ord – om enn bare av dem som hadde de åndelige forutsetningene for det, noe folket stort sett ikke hadde.

Og fordi disiplene altså både ser og hører, skal de nå også, i motsetning til folket, få økt kjennskap til sannheten (jf. v. 18): Jesus tyder lignelsen om sådannen for dem.

d) Tydningen av sådannslignelsen (13,18–23)

«[18]Så hør da dere lignelsen om sådannen: [19]Hver den som hører ordet om riket og ikke forstår det, til ham kommer den onde og røver det som er sådd i hjertet. Dette er den som ble sådd ved veien. [20]Den som ble sådd på steingrunn, er den som straks tar imot ordet med glede når han hører det, [21]men han har ingen rot i seg, og holder ut bare en tid. Når det blir trengsel eller forfølgelse for ordets skyld, faller han straks fra. [22]Den som ble sådd blant torner, er den som hører ordet, men tidens bekymring og rikdommens bedrag kveler ordet, så det blir uten frukt. [23]Men den som ble sådd i den gode jord, det er den som hører ordet og forstår det. Han bærer frukt, og en gir hundre foll, en seksti foll, en tretti foll.»

V. 18. Når Jesus først oppfordrer disiplene til å «høre lignelsen om sådannen», betyr det selvsagt at de nå skal få høre hva han har ment med den. Likevel sier han i tydningen ikke direkte hva som er lignelsens grunntanke, det springende punktet i den. Han nøyer seg med å angi de viktigste av de mer spesielle likhetspunktene han hadde for øye da han fortalte den, og forutsetter åpenbart at grunntanken dermed er tilstrekkelig antydet.

Og i virkeligheten kan det heller ikke være tvil om hva som er denne lignelsens springende punkt: Likesom resultatet av sådannens arbeid avhenger av hvordan jorden er der kornet faller, slik blir også resultatet av forkynnelsen av Guds ord forskjellig, alt etter hvordan tilhørernes hjerter er.

Verken lignelsen eller tydningen sier noe om hvordan den ulike åndelige tilstanden hos de forskjellige er blitt til. De sier bare at den som forkynner Guds ord for alle som vil høre på ham, møter denne forskjellen, og at det er den som gjør at han oppnår så høyst ulike resultater.

Men dermed er det også klart at Jesus med denne lignelsen har villet lære disiplene sine ikke å nære overdrevne forventninger til hva forkynnelsen av Guds ord vil føre til. De må være forberedt på skuffelser, så de verken mister motet når forkynnelsen ikke fører til det de hadde håpet, eller lar seg blende av begynnelser som ser lovende ut.

Bare i de sjeldneste tilfeller vil forkynnerne finne virkelig mottakelig jordsmonn for ordets såkorn. Som oftest vil de støte på en uimottakelighet som er så mye verre fordi den ser ut som mottakelighet.

V. 19. Det finnes mennesker som har hjerter som kan lignes med den harde åkerkanten (jf. utlegningen av 13,4). De blir nok berørt av «ordet om riket», det vil si evangeliet, men de tar ikke imot det med levende forståelse. Derfor får det ikke trenge inn i deres indre liv og utfolde kraften sin der. Derfor er det like lett for djevelen å ta det bort fra hjertene deres som det er for fuglene å plukke opp de sædkornene som er blitt liggende på åkerkanten.

Ordene «dette» (det vil si en slik tilhører) «er den som ble sådd ved veien» er en sammentrengt måte å si at det var en slik tilhører Jesus siktet til da han i lignelsen talte om kornet som ble sådd ved veien.

V. 20–21. Andre menneskers hjerter ligner steingrunnen som er dekket av et tynt jordlag. Hos dem finnes en viss overflatisk mottakelighet: Ordet taler til følelseslivet deres, så de straks tar imot det med glede.

Men steingrunnen i hjertet – selvsyken og så videre – er ikke blitt brutt ved alvorlig bot, så ordet kan ikke få feste dyp nok rot, det vil si ikke bli virkelig tilegnet i sjelens innerste. Disse menneskene holder seg derfor bare en tid til ordet, nemlig så lenge de kan leve på de lett vakte, søte følelsene.

Kommer det trengsel eller særlig forfølgelse for ordets skyld, så det kreves at de tar opp sitt kors i selvfornektelse, blir slike opplevelser straks et «anstøt»[13] for dem, det vil si en fristelse til å oppgi den troen som ordet tilsynelatende hadde virket hos dem (jf. utlegningen av 11,6).

V. 22. Atter andres hjerter ligner et åkerstykke som nok har dyp jord, men der det finnes tornefrø som vokser opp samtidig med eller raskere enn det gode kornet og kveler det. Med dette siktes det til mennesker som ordet har trengt dypere ned i.

Men hos dem fantes det allerede før ordet ble forkynt – om enn usynlig for menneskeøyne – spirer til et verdslig sinn som elsker mammon. Det kan være i form av «tidens bekymring» (det vil si bekymring som hører med til denne verdens løp, altså verdslig, jordisk bekymring; jf. 6,25 ff.; 2 Tim 4,10), eller ved at de er åpne for «rikdommens bedrag» (det vil si de bedragerske, skuffende tillokkelsene som utgår fra rikdommen, fordi den innbiller hjertet at skingoder er virkelige goder).

Det er altså slike mennesker som vil forsøke å tjene to herrer, og som ikke i en hel omvendelse har latt ordet få makten over seg. Hos dem fører forkynnelsen da til at ordet blir berøvet livskraften sin og derfor heller ikke får virke den sanne troen og det livet som springer ut av den.

V. 23. Endelig finnes det også mennesker som har hjerter som kan lignes med «den gode jord». Disse menneskene hører ikke bare ordet, men tilegner seg det også i levende erkjennelse. Bare de – den ene av de fire gruppene som er skildret her – bærer virkelig frukt, om enn utbyttet av forkynnelsen blir ulikt stort hos de forskjellige.

e) Lignelsen om ugresset blant hveten (13,24–30)

«[24]En annen lignelse fremsatte han for dem og sa: Himlenes rike kan lignes
med en mann som hadde sådd godt korn i åkeren sin. [25]Mens folkene sov, kom
fienden hans og sådde ugress blant hveten, og gikk så bort. [26]Men da stråret
skjøt opp og satte aks, da kom også ugresset til syne. [27]Tjenerne gikk da til
husbonden og sa: Herre, var det ikke godt korn du sådde i åkeren din? Hvor
har den da ugresset fra? [28]Han sa til dem: Dette har en fiende gjort. Da spurte
tjenerne ham: Vil du at vi skal gå og sanke det sammen? [29]Han sa: Nei, for da
ville dere også komme til å rive opp hveten når dere sanker ugresset sammen.
[30]La dem begge vokse sammen til høsten. Når det så er tid for innhøsting, vil
jeg si til høstfolkene: Sank først ugresset sammen og bind det i bunter for å
brenne det. Men hveten skal dere samle i låven min.»

[13] NB har «faller han straks fra».

Som allerede nevnt ovenfor, får vi her fortsettelsen av beretningen om Jesu tale i lignelser til folket. Ordet «dem» (v. 24) må nemlig etter v. 34 forstås ikke om disiplene, men om folkemengden som sto på stranden (jf. v. 2). Denne lignelsen fulgte sikkert svært kort etter såmannslignelsen (jf. v. 36), slik den også innholdsmessig henger svært nær sammen med den.

At himlenes rike «kan lignes med en mann» og så videre, er en kortfattet måte å si at det går med riket omtrent som når en mann opplever det som fortelles her. Ellers fører lignelsesfortellingen oss til tiden etter at såarbeidet er fullført.

At «folkene sov» (v. 25), er ikke framhevet som noe klanderverdig. Når bonden er ferdig med såarbeidet, har han inntil videre ikke mer å gjøre på åkeren (jf. Mark 4,26–29), og etter utført arbeid skal en hvile. Dette trekket tjener bare til å male ut situasjonen: Fienden brukte den tiden som var gunstig for ham, da han følte seg sikker på ikke å bli oppdaget.

Ordet i grunnteksten som er gjengitt med «ugress», antas å betegne den planten som i botanikken kalles *Lolium temulentum*, «svimling» («svingel», «skjak»). Den ligner hveten så sterkt at den først kan skjelnes fra den når den setter aks. Aksene er nemlig forskjellige, og de giftige kornene dens er mørkere og mindre enn hvetens. At ugresset «kom til syne» (v. 26), betyr at det kunne skjelnes fra hveten.

f) Lignelsene om sennepsfrøet og surdeigen (13,31–33)

> «[31]Han fremsatte en annen lignelse for dem og sa: Himlenes rike er likt et sennepsfrø som en mann tok og sådde i åkeren sin. [32]Det er mindre enn noe annet frø, men når det vokser opp, er det større enn hagevekstene og blir til et tre, slik at fuglene under himmelen kommer og bygger rede i greinene. [33]En annen lignelse fortalte han dem: Himlenes rike er likt en surdeig som en kvinne skjulte i tre kar mel, til alt var blitt gjennomsyret.»

V. 31–32. Ettersom sennepsfrøet sammenlignes med hagevekstene, skal vi her ikke tenke på sennepstreet, men på sennepsbusken, som i Orienten likevel kan bli omkring 3–4 meter høy. Den ble dyrket i hager, og det greske ordet som er gjengitt med «åker», kan også brukes om hagejord. I folkemunne regnet man sennepsfrøet som det minste av alle slags frø, og det ble derfor brukt som et vanlig bilde på det aller minste (jf. 17,20, der det tales om «tro som et sennepsfrø»). At det i virkeligheten finnes mindre frø (for eksempel valmuens), har derfor ingen betydning her.

At fuglene bygger rede i greinene på treet, skal bare gjøre anskuelig hvor stort det er når det har vokst seg like høyt som et tre. Det må altså ikke forstås som et selvstendig trekk som skal tydes særskilt. Det er helt klart særlig i gjengivelsen hos Markus (jf. Mark 4,32, der det heter: «slik at fuglene under himmelen kan bygge rede»).

Denne lignelsen skal åpenbart bare framstille motsetningen mellom Guds rikes ubetydelige begynnelse og den utbredelsen det til slutt skal nå – større enn noe annet rike. Det begynner med de få troende disiplene, men skal til slutt være utbredt over hele verden, nemlig når dette tidsløpet er til ende.

V. 33. Mens den foregående lignelsen dreide seg om Guds rikes vekst i utbredelse, tales det her om rikets indre fornyende kraft. Det er tydeligvis en misforståelse når enkelte fortolkere, med henvisning til at surdeigen ellers i Skriften er bilde på noe ondt, har villet tyde surdeigen om fordervelsen som skal trenge inn i kirken.

Overalt der surdeigen er brukt som bilde, ligger sammenligningspunktet i virkeligheten i at den kan gi sine egenskaper videre til deigen den eltes inn i. På vårt sted er det tenkt på surdeigen som et godt og nyttig stoff, som tjener til å gi brødet frisk smak.

Det er sikkert også en misforståelse når mange har villet finne bestemte likhetspunkter mellom denne lignelsesfortellingen og forholdene i Guds rike, og derfor har spurt hva «kvinnen», «de tre kar» og «melet» betyr. Åpenbart framstiller fortellingen her bare det som var vanlig ved brødbakingen, som nettopp ble utført av kvinnene i huset, og til det hørte sikkert også de tre kar mel (jf. 1 Mos 18,6).

Det Jesus har villet framstille med denne lignelsen, er derfor uten tvil en motsetning: Guds rikes virkekraft er i begynnelsen skjult og innvortes, men riket har evne og bestemmelse til å fornye hele tilværelsen hos dem det blir virkeliggjort i hjertene til.

Dette riket eier en smittende kraft. Riktignok er det bare de som i tro tilegner seg evangeliet, som får erfare den personlig. Men hos dem gjør den seg da også merkbart gjeldende: Livet deres blir mer og mer gjennomtrengt av de guddommelige fornyende kreftene, til alt hos dem er blitt nytt.

At alle mennesker eller alle forhold i verden litt etter litt skal bli gjennomtrengt av Kristi ord og ånd, er en tanke som bare kan leses vilkårlig inn her, og som dessuten står i åpenbar strid med Jesu forkynnelse ellers. Og enda mindre skal en her, som Zahn med rette bemerker, tenke på «folkeslagenes ytre kristning» eller på at «den alminnelige tenkemåten og moralen blir påvirket av kristelige tanker».

g) Evangelistens tilbakeblikk på Jesu tale i lignelser til folket (13,34–35)

> «[34]Alt dette talte Jesus til folket i lignelser, og uten lignelser talte han ikke noe til dem, [35]for at det skulle bli oppfylt som er sagt ved profeten: Jeg vil åpne min munn i lignelser, jeg vil fremsi det som har vært skjult fra verdens grunnvoll ble lagt.»

Matteus ser her tilbake på alt det Jesus hadde talt til folket i de fire lignelsene ved den anledningen som er omtalt i v. 1–3. Han framhever enda sterkere enn før at Jesus denne dagen bare brukte lignelser når han underviste folket, og sier deretter at dermed ble et profetord i Det gamle testamente oppfylt, nemlig Sal 78,2, som han åpenbart ser på som en indirekte (typisk) profeti.

Ifølge overskriften er denne salmen skrevet av Asaf, som i 2 Krøn 29,30 betegnes som «seer» (i Septuaginta gjengitt med «profet»). Likevel har evangelisten neppe hentet uttrykket «profeten» fra 2 Krøn 29,30. Det er mer sannsynlig at han har sett forfatteren av Sal 78 som profet fordi han fant en profeti om Messias

i denne salmen (jf. 22,43; Apg 2,30; Rom 1,2). Første halvdel av sitatet er en nøyaktig gjengivelse av Septuaginta, mens andre halvdel synes å være gjengitt etter den hebraiske grunnteksten, om enn svært fritt.

I denne salmen, som den kjente bibelfortolkeren Delitzsch kaller «et speil til advarsel, hentet fra historien fra Moses til David», er Israels tidligere historie – særlig utfrielsen fra Egypt og ørkenvandringen – brukt som en lignelse for salmistens samtidige: De skal anvende de historiske kjensgjerningene han minner om, på bestemte tilstander og forhold i sin egen tid. Denne undervisningen av folket i lignelser og gåter har Matteus sett som et forbilde på Jesu undervisning i lignelser, et forbilde skapt av Guds Ånd.

Likesom Jesus overhodet er oppfyllelsen av den gammeltestamentlige historien, slik er han det også som profet i alt som er særegent for profeten. Og til det særegne ved den profetiske forkynnelsen hørte blant annet evnen til å forkynne Guds sannhet i de formene som til enhver tid tjente formålet – også, når det trengtes, slik at det krevdes ettertanke for å finne den virkelige meningen.

I stedet for uttrykket i den hebraiske grunnteksten, «gåtefulle ord fra gammel tid», har Matteus satt «det som har vært skjult fra verdens grunnvoll ble lagt». Og med det har han åpenbart tenkt på Guds rikes «hemmeligheter», som hittil har vært skjult (jf. utlegningen av 13,11).

h) Tydningen av lignelsen om ugresset (13,36–43)

«[36]Deretter lot han folket dra bort, og gikk inn i huset. Og disiplene hans gikk til ham og sa: Forklar oss lignelsen om ugresset i åkeren. [37]Han svarte og sa: Den som sår det gode kornet, er Menneskesønnen. [38]Åkeren er verden. Det gode kornet er rikets barn. Ugresset er den ondes barn. [39]Fienden som sådde det, er djevelen. Høsten er enden på denne tidsalder. Høstfolkene er engler. [40]Likesom ugresset blir sanket sammen og oppbrent med ild, slik skal det gå ved enden på denne tidsalder. [41]Menneskesønnen skal sende ut sine engler, og de skal sanke ut av hans rike alt som volder anstøt, og de som lever i lovløshet. [42]Og de skal kaste dem i ildovnen. Der skal de gråte og skjære tenner. [43]Da skal de rettferdige skinne som solen i sin Fars rike. Den som har ører, han høre!»

V. 36. Etter å ha fortalt lignelsene som er gjengitt foran, lot Jesus folket dra bort og gikk inn i huset. Der kom disiplene til ham og ba ham tyde lignelsen om ugresset. Det kan være uvisst hvilket «hus» som menes – huset som er omtalt i v. 1, eller det huset der Jesus selv bodde i Kapernaum – men det har heller ingen større betydning.

V. 37–39. Også ved denne lignelsen tyder Jesus bare en del av de viktigste enkelttrekkene, men slik at grunntanken dermed blir tilstrekkelig angitt. Jesus selv er den som sår det gode kornet (hveten), og det gjelder også når han bruker andre mennesker til å forkynne det ordet han selv forkynte. Riktignok er såkornet her ikke ordet, som i såmannslignelsen, men åpenbart (jf. v. 38) de menneskene som nettopp ved forkynnelsen av ordet er blitt «rikets barn», det vil si slike som i sannhet hører riket til (annerledes i 8,12).

I såmannslignelsen siktet åkeren til den kretsen av tilhørere som var til stede hver gang. Her sies den derimot (v. 38) å være «verden», det vil si hele menneske-

verdenen, som her åpenbart er tenkt som misjonsmark. Det svarer til at denne lignelsen har et mer omfattende synspunkt.

Den tilsådde marken skal altså forstås om det organiserte fellesskapet av «rikets barn». Men på den har også «fienden», det vil si djevelen, sådd sin sæd, ugresset, «den ondes barn». Det er mennesker som har fått sitt åndelige preg fra djevelen, og de befinner seg altså midt blant rikets barn, enda de ikke i sannhet hører riket til.

Med «riket» er det her altså tenkt på et synlig fellesskap som en nok kan tilhøre i det ytre uten likevel å høre det til i det indre. Det er med andre ord menigheten som Guds rikes foreløpige skikkelse som Jesus her har for øye. Denne lignelsen vil tydeligvis lære hvordan de fremmede elementene er kommet inn i menigheten, og hvordan rikets sanne barn, Jesu disipler, skal stille seg til dem når de merker eller tror de merker dem.

Merkelig nok har flere ment at det her er tale om at troende og vantro lever sammen i verden, og at lignelsen bare vil advare disiplene mot det kjødelige sinnet de ifølge Luk 9,54 hadde vist overfor innbyggerne i en samaritansk landsby. Disse var fiendtlig innstilt mot Jesus, og disiplene ville gjøre ende på livet deres med ild fra himmelen.

Men selve lignelsesfortellingen viser klart nok at denne oppfatningen er helt uholdbar. Der sies det uttrykkelig at fienden sådde sin sæd først etter at det gode kornet allerede var sådd. Ugresset kan altså umulig bety de vantro bare som slike som er i verden sammen med de troende.

Men når det dermed er innlysende at det her er tenkt på vantro som lever sammen med de troende i menigheten, er det like innlysende hva «tjenerne» (v. 28), det vil si Jesu sanne disipler, mente med spørsmålet sitt: om de ikke skulle skille de fremmede elementene ut av menigheten.

Og med denne lignelsen har Jesus villet innprente disiplene sine at det her i verden aldri vil kunne bli noen «ren menighet», fordi det alltid vil blande seg inn fremmede elementer. Denne tilstanden skal de bære med tålmodighet, og de skal ikke forsøke å tvinge fram en renhet i Guds rike som først hører den kommende verden til. Selvfølgelig er det dermed ikke forbudt å utøve tukt overfor menighetslemmer som åpenbart og vitterlig er «den ondes barn» (jf. 18,15 ff., der Jesus selv påbyr at slike mennesker skal skilles ut).

At «tjenerne» (de sanne disiplene) ikke skal forsøke å rive opp ugresset, begrunnes i lignelsesfortellingen med at de da lett kunne komme til å rive opp hveten også. Men verken i lignelsen eller i tydningen sies det noe nærmere om hvorfor de ville sette det gode kornet i fare ved et slikt forsøk. Lignelsesfortellingen antyder bare at de som mennesker ikke har sikkert nok øye og sikker nok hånd til å rive opp ugresset slik.

Derimot uttaler Jesus seg utførlig i de følgende versene om hva han selv vil gjøre gjennom høstfolkene (englene) når høsten kommer, det vil si ved verdens ende.

V. 40–43. Da skal den nødvendige atskillelsen skje, som ikke lar seg gjennomføre her i verden. Menneskesønnen skal sende ut sine engler, og de skal «sanke ut av hans rike» – det vil si menigheten, som altså her uttrykkelig betegnes som

den foreløpige skikkelsen av Guds rike – «alt som volder anstøt». Det er alle de medlemmene av menigheten som ved vantro og synd blir til forførelse for andre, og ellers alle «som lever i lovløshet» (jf. utlegningen av 7,23). Englene skal kaste dem i «ildovnen», det vil si helvetes ild, der de skal «gråte og skjære tenner» (jf. utlegningen av 8,12).

Og når de uekte medlemmene er skilt ut av menigheten på denne måten, da (v. 43a) skal de «rettferdige» – det vil si de som i sannhet har virkeliggjort Guds vilje – «skinne som solen i sin Fars rike». I fullendelsens rike når de nemlig den herligheten som er lovet Guds sanne barn, og først den åpenbarer fullt ut hva de er (jf. 5,9; 1 Joh 3,2).

Med formaningen han føyer til (v. 43b), viser Jesus hvor stor vekt han legger på det han har lært disiplene sine med denne lignelsen og tydningen av den.

i) Lignelsene om skatten, perlen og noten, med sluttord om lignelsesundervisningen for Jesu disipler (13,44–53)

De tre lignelsene i v. 44–50 er ifølge v. 36 talt til disiplene alene og har altså ikke det formålet som er angitt i v. 10–17 (jf. v. 51 f.).

> «[44]Himlenes rike er likt en skatt som var skjult i en åker. En mann fant den, og gjemte den igjen. I sin glede gikk han så bort og solgte alt han eide, og kjøpte åkeren. [45]Igjen er himlenes rike likt en kjøpmann som søkte etter vakre perler. [46]Da han så fant en meget verdifull perle, gikk han bort og solgte alt han eide, og kjøpte den. [47]Igjen er himlenes rike likt en not som kastes i havet og samler fisk av alle slag. [48]Når den er full, drar fiskerne den opp på stranden. De setter seg ned og samler de gode fiskene i kar, men kaster ut de dårlige. [49]Slik skal det skje ved verdens ende. Englene skal gå ut og skille de onde fra de rettferdige, [50]og kaste dem i ildovnen. Der skal de gråte og skjære tenner. [51]Har dere forstått alt dette? De sier til ham: Ja! [52]Da sa han til dem: Derfor er hver skriftlærd som er opplært for himlenes rike, lik en husbond som bærer fram av sitt forråd, nytt og gammelt. [53]Og det skjedde da Jesus hadde endt disse lignelsene, da dro han bort derfra.»

V. 44. Med denne og den neste lignelsen vil Jesus vise hvordan det enkelte mennesket får del i himlenes rike. I vårt vers er det tale om en mann som oppdager en skatt uten å vente noe særlig og uten å søke etter noe – altså helt uforvarende. Skatten er skjult i jorden på en annen manns åker. Han gjemmer den igjen, og i sin glede selger han straks alt han eier og kjøper åkeren, og dermed blir skatten hans.

Som en kunne vente, har mange spurt om mannens framgangsmåte var moralsk og juridisk forsvarlig, og noen har ment å kunne påvise at den i alle fall ikke stred mot jødisk lov. I virkeligheten er dette spørsmålet uten noen interesse for det egentlige formålet med lignelsen. Jesus bruker bare et tilfelle som kan forekomme i livet, uten dermed å ville lære noe om hva som er den rette framgangsmåten i et slikt tilfelle.

Samtidig må vi legge merke til at mannen i fortellingen må grave skatten ned igjen for å kunne komme i besittelse av den ved å selge det han eide fra før, og kjøpe åkeren. Det sier seg jo selv at en ikke kan kjøpe en skatt som den det her er

tale om – åpenbart en større pengesum gjemt i jorden. Men nettopp derfor skal vi heller ikke spørre hva åkeren eller det at han skjuler skatten, skal bety.

Det springende punktet i denne lignelsen er at et menneske som plutselig får øye på himlenes rike og dets høye betydning, må gi opp alt annet for å få del i det.

V. 45–46. I denne lignelsen er det tale om en kjøpmann som for forretningens skyld reiser omkring for å få tak i verdifulle perler. Han finner en som overgår alle andre i verdi, og for å kunne kjøpe den selger han alt han eier. Denne lignelsen ligner mye på den forrige, men med en iøynefallende forskjell: Her søker mannen før han finner den verdifulle perlen.

Med disse to lignelsene har Jesus uten tvil villet lære disiplene sine at det kan gå forskjellig for seg når mennesker kommer i personlig forhold til himlenes rike. Forskjellen er likevel selvfølgelig ikke ment absolutt; det finnes mange slags overgangsformer.

Men like selvsagt er det at Jesu formaning i 6,33 om å «søke Guds rike», og hans ord i 11,12 om at en må trenge seg inn i himlenes rike med makt, under alle omstendigheter gjelder. Men denne «søkingen» kan først settes i verk når skatten eller perlen er funnet. Den svarer til det som er felles for de to lignelsene: Finneren selger alt han eide fra før, for å kunne vinne det kostelige godet. Det vil si: Den som har fått øye for himlenes rike og dets verdi, skal med glede ofre alt annet for å vinne det.

Og med denne grunntanken utfyller disse to lignelsene, som Zahn med rette bemerker, lignelsen om såmannen. Etter den kunne det se ut som om riket blir plantet og vokser i hjertene som ved en selvfølgelig naturprosess, så sant den rette mottakeligheten bare er til stede. I våre to lignelser framheves det derimot at det likevel kreves et personlig valg, en moralsk avgjørelse fra menneskets side: troens udelte hengivelse av seg selv.

V. 47–50. I selve lignelsesfortellingen sies det at noten (jf. Jesu ord i 4,19b) samler fisk «av alle slag». Det skal vi sikkert ikke forstå som gode og råtne fisker (jf. v. 48), men generelt som fisk av alle sorter. Dette trekket lar seg da naturlig overføre på mennesker av alle folkeslag, alle stender, alle aldre og så videre, og kan altså oppfattes som uttrykk for at det i Guds rike slett ikke gjøres forskjell på folk.

Det greske ordet i v. 48 betyr egentlig «råtne»,[14] men er trolig brukt i en svekket betydning her: dårlige, ubrukelige.

Tydningen av denne lignelsen (v. 49–50) begrenser seg til kjernepunktet, som her er det samme som i lignelsen om ugresset. Etter sitt egentlige vesen består menigheten bare av sanne kristne, men her i verden vil den alltid være blandet med slike som ikke er noe verd. De vil først bli skilt ut ved verdensløpets ende. Det er nemlig ikke disiplenes sak, men Guds, å framstille den fullkomment rene menigheten, eller riket i dets fullendte form.

Denne lignelsen knytter seg altså til de to foregående (om skatten og perlen) på samme måte som lignelsen om ugresset knyttet seg til lignelsen om såmannen. Lignelsen om såmannen siktet til forholdet mellom de enkelte

[14] NB har «dårlige».

menneskene og ordet om riket, mens blikket i lignelsen om ugresset var rettet mot hele menigheten og dens utvikling.

V. 51–53. Jesus spør disiplene om de har forstått alt det han har talt til dem ved denne anledningen. De svarer frimodig ja. Det viser at de ikke føler behov for å få de fem siste lignelsene tydet, og at de nå har begynt å forstå Jesu tanker også i denne formen.

Til dette «ja» knytter Jesus sitt svar med ordet «derfor». Det kan omskrives slik: «Fordi dere altså har forstått alt dette og slik har begynt å få innsikt i hemmelighetene i Guds rike, derfor kan jeg nå si til dere at ‹hver skriftlærd …›» (eller: «Så ser dere da at hver skriftlærd …»). Her har Jesus åpenbart disiplenes framtidige kall for øye; det var tydeligvis også med tanke på dette kallet at han ved denne anledningen hadde undervist dem om himlenes rikes hemmeligheter.

Likevel må vi merke oss at det her ikke egentlig dreier seg om kallet deres som forkynnere av evangeliet for verden (misjonærer), men om deres framtidige virksomhet som «skriftlærde», det vil si som skriftkyndige lærere for menigheten hans (jf. 23,34). Også i sin nye menighet vil Jesus altså ha «skriftlærde». Det gamle testamente, som bærer Guds forberedende åpenbaring, beholder jo sin store betydning og høye verdi også i hans nytestamentlige menighet.

Men det er riktignok skriftlærde av en annen art enn dem jødedommen hadde den gangen, nemlig slike som er «opplært for (det vil si med tanke på eller om) himlenes rike» – altså kristent opplyste skriftlærde.

Muligens skal uttrykket i grunnteksten likevel gjengis med «hver skriftlærd som er blitt disippel av himlenes rike». Da ville himlenes rike være tenkt som en person som den rette kristne skriftlærde må ha gått i skole hos. Og i den skolen har Jesu disipler nå begynt å gå, ettersom de gjennom Jesu undervisning har begynt å lære himlenes rikes hemmeligheter å kjenne.

En slik rett kristen skriftlærd ligner da en husbond som henter fram både nytt og gammelt av forrådet sitt, alt etter de skiftende behovene i husholdningen. Ved å lære av Jesus, himlenes rikes personlige bærer, vil disiplene samle seg en åndelig skatt, et forråd av kristen kunnskap og innsikt. Av dette forrådet kan de som lærere i menigheten bære fram snart nye ting – det som hittil ikke var lært i Israel – snart gamle ting – det som allerede fantes i den gammeltestamentlige åpenbaringen, men som først nå kan forstås i det rette lyset. Alt avhenger av hva menigheten trenger til de ulike tider.

Dermed kommer de som skriftlærde til å stå i skarp motsetning til de jødiske skriftlærde, som engstelig voktet på det som var sagt til de gamle, og ikke fryktet noe mer enn «nye ting».

I v. 53 føyer så evangelisten til en historisk bemerkning som avslutter avsnittet som begynte med 13,1, på samme måte som den tilsvarende formelen i 7,28 og i 11,1. Med «derfra» menes selvfølgelig det stedet der han hadde fortalt lignelsene sine, dels for folket og disiplene, dels for disiplene alene.

9. Jesus i Nasaret (13,54–58)

«[54]Han kom til hjemstedet sitt og lærte dem i synagogen deres, så de ble slått av undring og sa: Hvor har han slik visdom fra og slike kraftige gjerninger? [55]Er

> han ikke tømmermannens sønn? Heter ikke hans mor Maria, og hans brødre Jakob og Josef og Simon og Judas? [56]Og søstrene hans, er de ikke alle her hos oss? Hvor har han vel alt dette fra? [57]Og de tok anstøt av ham. Men Jesus sa til dem: En profet blir ikke foraktet noe annet sted enn på sitt hjemsted og i sitt hus. [58]Og han gjorde ikke mange kraftige gjerninger der, på grunn av deres vantro.»

Evangelisten sier ingenting om når det som fortelles her, fant sted. Det kan for den saks skyld ha skjedd en god stund før lignelsesforkynnelsen. Evangelisten forteller det åpenbart bare som et nytt ledd i framstillingen av hvordan Jesu virksomhet ble tatt imot i de ulike kretsene av befolkningen i Galilea.

Med Jesu «hjemsted» menes selvsagt Nasaret, der han vokste opp som barn og ung mann (jf. 2,23). Undervisningen hans i byens synagoge gjorde et sterkt inntrykk, men det ble ikke mer enn undring blandet med tvil: Hvordan kunne det henge sammen med hans innsiktsfulle forkynnelse og hans kraftige gjerninger?

I ordet «denne»[15] ligger en viss forakt, for de mente å ha full rede på hans ungdomsliv og hans ringe herkomst. Kjennskapen til familien hans (v. 55 f.) blir dem til anstøt, det vil si til en hindring for å tro på ham (v. 57). Det greske ordet som er gjengitt med «tømmermannen», brukes oftest i den betydningen, men kan også betegne smedhåndverket og snekkerhåndverket. Enkelte har villet gjøre Josef, Jesu pleiefar, til murmester, men det passer ikke til uttrykket i grunnteksten.

Spørsmålet om Jesu «søstre» (v. 56) viser at de alle ennå bodde i Nasaret på denne tiden, trolig som gifte kvinner. En får også inntrykk av at de var de eneste av Jesu nærmeste pårørende som ikke hadde forlatt byen; Jesu mor og brødre må da antas å ha flyttet med ham til Kapernaum. Jesu pleiefar synes å ha vært død en god stund; ellers ville vel også han vært nevnt her.

I nasaretanernes vantro finner Jesus (v. 57) en stadfestelse av en erfaringssetning som sikkert var kjent og i bruk fra gammel tid, enda den i seg selv bare er relativt sann: «En profet blir ikke foraktet noe annet sted enn på sitt hjemsted …» De siste ordene, «i sitt hus», er likevel trolig føyd til her av Jesus selv (jf. Luk 4,24; Joh 4,44).

I alle fall viser de at det også i Jesu egen familie var noen som stilte seg vantro til ham. Det svarer til bemerkningen om brødrene hans i Joh 7,5, selv om vi etter sammenhengen her nærmest må tenke på søstrene hans som bodde i Nasaret, og deres menn.

På grunn av den vantroen han møtte på sitt hjemsted, gjorde han ikke mange undere der, som evangelisten føyer til i v. 58. Som vi alt flere ganger har sett, krevde Jesus alltid tro som betingelse for helbredelsesunderne sine, og han gjorde slett ikke underne sine for å tvinge fram tro eller for å imponere den vantro massen.

[15] NB har «Hvor har han slik visdom fra …».

10. Hvordan Galileas hersker stilte seg til Jesus og til hans forløper (14,1–12)

«[1]På den tiden fikk fjerdingsfyrsten Herodes høre ryktet om Jesus. [2]Han sa da til sine tjenere: Dette er døperen Johannes. Han er stått opp fra de døde, og derfor virker disse kreftene i ham. [3]Herodes hadde nemlig latt Johannes gripe, han hadde lagt ham i lenker og kastet ham i fengsel på grunn av Herodias, som var hans bror Filips kone. [4]For Johannes hadde sagt til Herodes: Det er ikke tillatt for deg å ha henne. [5]Han ville helst ha drept ham, men fryktet for folket, for de holdt Johannes for en profet. [6]Men da Herodes feiret fødselsdagen sin, danset Herodias' datter for gjestene, og Herodes syntes godt om henne. [7]Derfor lovte han med ed å gi henne hva hun så ba om. [8]Da fikk moren henne til å si: Gi meg døperen Johannes' hode på et fat. [9]Kongen ble ille til mote, men på grunn av eden og av hensyn til gjestene, bød han at det skulle gis henne. [10]Han sendte folkene sine av sted og lot Johannes halshogge i fengselet. [11]Hans hode ble så båret inn på et fat og gitt til piken, og hun bar det til sin mor. [12]Men Johannes' disipler kom og tok hans legeme og begravde det. Så gikk de og fortalte det til Jesus.»

V. 1–2. I disse versene forteller evangelisten hvilket inntrykk det gjorde på Jesu landsherre da han fikk høre ryktet om Jesus, og særlig om underne hans. Den ubestemte tidsangivelsen («på den tiden»; jf. utlegningen av 11,25) plasserer bare generelt det som nå fortelles, i samme tidsrom som den forrige hendelsen.

Ifølge Josefus bar fjerdingsfyrsten Herodes som omtales her, også navnet Antipas ved siden av slektsnavnet Herodes. Etter at hans far, Herodes den store, døde i år 4 f.Kr., ble han hersker over landskapene Galilea og Perea (jf. utlegningen av 2,22). Han var opprinnelig gift med en datter av den arabiske kongen Aretas (jf. 2 Kor 11,32), men skilte seg fra henne for å kunne gifte seg med Herodias, som var hustru til hans halvbror Filip (jf. v. 3) og sønnedatter av Herodes den store. I år 39 ble han avsatt av keiser Caligula og forvist til Gallia.

At han først «på den tiden» fikk høre ryktet om Jesus, kom trolig dels av at han var innviklet i en krig med sin svigerfar Aretas og ofte måtte være borte fra residensbyen sin, Tiberias, dels av at han hadde liten interesse for åndelige ting. Den overtroiske meningen han uttaler til sine «tjenere» (det vil si hoffolkene) i v. 2, at Jesus er døperen Johannes, oppstått fra de døde, ble ifølge Luk 9,7 satt fram av visse andre, mens Herodes selv stilte seg tvilende.

Likevel lar de to framstillingene seg godt forene: Matteus kan ha vært særlig opptatt av å vise hvordan den onde samvittigheten (jf. Luk 9,9) gjorde Herodes mottakelig for denne overtroiske forestillingen.

V. 3–11. Først og fremst for å forklare utsagnet til Herodes i v. 2 («nemlig») forteller Matteus her hva som tidligere hadde skjedd mellom ham og døperen. Men beretningen er åpenbart altfor utførlig til bare å være ment som en slik forklaring. Som allerede Zahn har gjort oppmerksom på, har evangelisten med denne fortellingen sikkert også villet vise hvordan denne jødiske fyrsten stilte seg til Guds rike. Det var jo kommet ham nær – ikke bare i ryktet om Jesus, men også, og på en viss måte enda mer direkte, i døperens person og gjerning.

Matteus har allerede flere ganger gjengitt utsagn av Jesus som viser at Jesu og døperens framtreden i virkeligheten må forstås som to stadier av Guds rikes komme som hører inderlig sammen (jf. særlig 11,12.16–19; jf. også 4,17 med 3,2). Tilsvarende utsagn av Jesus finner vi også senere (jf. 17,12; 21,23–27).

Med denne beretningen avslutter evangelisten det større avsnittet som begynte med 11,2, og en kan si at han her vender tilbake til begynnelsen: Med Johannes' tvilende spørsmål begynte det, med hans martyrdød slutter det (jf. Zahn).

V. 3–5. Ifølge Josefus ble Johannes holdt fanget i festningen Makærus, sørligst i Perea. Der fant sikkert også festen i v. 6 ff. sted – nærmere bestemt i det prektige slottet i festningen. Josefus kaller Herodias' første mann Herodes, mens han her kalles Filip. Lesemåten er riktignok usikker her, men navnet står i alle håndskriftene i Mark 6,17. Denne Herodes Filip må ikke forveksles med fjerdingsfyrsten Filip, som omtales i Luk 3,1. «Herodes» var bare et slektsnavn, og det er heller ingenting i veien for å anta at to av sønnene til Herodes den store (med forskjellige hustruer) har båret navnet Filip.

Herodes Filip, som det er tale om her, levde som privatmann, og det tilfredsstilte ikke den ærgjerrige Herodias. Hun lyktes i å vinne Antipas, så han, som allerede nevnt, skilte seg fra sin første hustru.

Som det sies i v. 4, hadde døperen ved en eller annen anledning holdt fram for Antipas at det nye ekteskapet hans stred mot loven (jf. 3 Mos 18,16; 20,21). Følgen var at Antipas ville drepe ham, sikkert egget av Herodias (jf. v. 8 og v. 11b). På den andre siden fryktet han folket, som holdt døperen for en profet. At det også var andre motiver som holdt ham tilbake fra å henrette Johannes, antyder Matteus i v. 9, og det sies direkte i Mark 6,19 f.

V. 6–11. Herodias' datter (fra hennes første ekteskap) het Salome. Hun ble senere gift med sin onkel, fjerdingsfyrsten Filip. At hun danset «for dem»,[16] forutsetter at fødselsdagen til Antipas ble feiret med et selskap (jf. v. 9, der det tales om «gjestene»). Om den unøyaktige tittelen «kongen» (v. 9), jf. utlegningen av 2,22.

I dette øyeblikket ønsket Antipas i alle fall ikke at Johannes skulle dø. Men av falsk hensyn til gjestene ga han likevel etter, siden han hadde bekreftet løftet sitt i v. 7 med ed – en ed han i et tilfelle som dette hadde hatt plikt til ikke å holde.

V. 12. Til slutt forteller evangelisten også at Johannes' disipler begravde ham og kom til Jesus med budskapet om hans død. Det henger trolig sammen med at han like etter (v. 13) vil fortelle hva Jesus gjorde som følge av dette budskapet.

[16] NB har «for gjestene».

Jesu virksomhet i Galilea, tredje avsnitt (14,13–18,35)

Jesu virksomhet i Galilea, tredje avsnitt (14,13–18,35)

Jesus trekker seg så langt det lar seg gjøre tilbake fra offentligheten og vier seg til arbeidet med å undervise og oppdra disiplene sine.

Dette avsnittet er umiskjennelig – til forskjell fra det foregående (11,2–14,12) – en beretning som går kronologisk fram. Den forteller om de viktigste hendelsene innenfor ett enkelt, avgrenset stadium av Jesu virksomhet i Galilea, nærmere bestemt det siste.

Like umiskjennelig er det at Jesus i denne tiden opptrer helt annerledes enn før, i samsvar med den holdningen folket i Galilea hadde inntatt til ham. Han unndrar seg nå åpenbart folkets tilstrømning så langt det lar seg gjøre, og begrenser seg mer og mer til å undervise og oppdra disiplene sine, særlig de tolv. Jf. ellers utlegningen av 14,13a.

1. Bespisningen av de 5000 menn (14,13–21)

«[13]Da Jesus hørte dette, dro han bort derfra i en båt til et øde sted, hvor han kunne være for seg selv. Men folk fikk vite det, og de fulgte etter ham til fots fra byene. [14]Og da han steg i land, fikk han se mye folk. Han kjente inderlig medynk med dem og helbredet de syke blant dem. [15]Men da det led mot kveld, kom disiplene til ham og sa: Stedet er øde, og det er alt sent på dagen. Send derfor folket fra deg, så de kan dra bort i landsbyene og kjøpe seg mat! [16]Jesus sa da til dem: De behøver ikke gå bort. Dere skal gi dem mat! [17]Men de sa til ham: Vi har ikke her noe annet enn fem brød og to fisker. [18]Da sa han: Bring dem hit til meg. [19]Så bød han folket å sette seg ned i gresset, og han tok de fem brødene og de to fiskene, så opp mot himmelen og ba velsignelsesbønnen. Og han brøt brødene og ga dem til disiplene, og disiplene delte ut til folket. [20]Alle spiste og ble mette. Og de samlet opp stykkene som ble til overs – tolv kurver fulle. [21]Men de som hadde spist, var omkring fem tusen menn, utenom kvinner og barn.»

V. 13a. Evangelisten sier ikke direkte hvorfor budet om døperens henrettelse fikk Jesus til å dra bort fra stedet der han var da budet kom – åpenbart et sted på vestsiden av Gennesaret-sjøen, sannsynligvis Kapernaum. Han forteller bare at

da Jesus hadde fått budet, dro han av sted i båt til et øde sted for å være for seg selv, men likevel, som det går fram av v. 15, sammen med disiplene sine.

Men ser vi denne bemerkningen i lys av det som ellers fortelles i dette tredje større avsnittet av evangeliets tredje hoveddel, kan det neppe være tvil om hva evangelisten har villet antyde med uttrykket «dro han bort derfra … til et øde sted, hvor han kunne være for seg selv» (mer nøyaktig: «trakk seg tilbake derfra til et øde sted for å være alene»).

Fra nå av begynte Jesus å gå fram på en ny måte: Han innstilte etter hvert sin offentlige virksomhet blant befolkningen i Galilea og viet seg mer og mer til å undervise og oppdra disiplene. Og den ytre foranledningen til denne endringen var budet om døperens henrettelse.

Zahn bemerker treffende: «Denne voldsdåden (døperens henrettelse) minnet også Jesus om den voldsdåden som skulle gjøre ende på hans egen virksomhet (9,15; 10,38). Det var ikke utelukket at Herodes og hans håndlangere ville komme til å medvirke til det (Mark 3,6; Luk 13,31). Selv om det ikke umiddelbart truet noen fare fra den siden, måtte Jesus likevel se det som sin plikt – for at enden ikke skulle komme før tiden – å begrense virksomheten blant massene så mye som mulig, for den satte hele folket i bevegelse. Den tiden han ennå hadde igjen, måtte han bruke til å oppdra dem som skulle utgjøre kjernen i hans framtidige menighet.»

Av Luk 9,10 får vi vite at det «øde stedet» var i nærheten av Betsaida Julias (jf. utlegningen av 11,21), altså på nordøstbredden av Gennesaret-sjøen.

V. 13b–14. Denne gangen fikk Jesus likevel ikke være alene med disiplene sine. Da folket i byene omkring fikk høre at han hadde reist – noen hadde vel sett og kjent igjen båten Jesus pleide å bruke – skyndte de seg nemlig etter ham over land, så i alle fall en stor del av dem nådde fram til landingsstedet før ham (v. 14).

Ifølge Joh 6,4 skjedde dette kort før påske, og det stemmer godt med at det i Mark 6,39 tales om «det grønne gresset». Det ser ut til at det denne gangen særlig var synet av de syke som vakte Jesu medynk med folket (jf. 9,36), og dem helbredet han da også. Etter denne innledningen (v. 13–14) går evangelisten i de følgende versene over til selve bespisningsunderet.

V. 15–21. Med «kveld» i v. 15 («da det led mot kveld») menes den såkalte første aftenen, fra klokken tre til klokken seks om ettermiddagen, da dagen begynte å helle. I v. 23 («da kvelden kom») menes derimot den sene kvelden, tiden etter solnedgang.

Når Jesus avviser disiplenes forslag (v. 16), er det sikkert fordi han allerede hadde i sinne å skaffe folket mat på underfullt vis (jf. Joh 6,6). Men det skulle skje ved disiplenes hender: «Dere skal gi dem mat!» Ordet «dere» har trykk og står i motsetning til at mengden skulle hjelpe seg selv – mens en helst skulle ha ventet: «Jeg vil gi dem mat.»

Evangelisten skildrer i v. 19 disiplenes rolle som utdelere med en viss utførlighet, og tallet på kurvene i v. 20 svarer til tallet på apostlene. Legger vi merke til dette, ledes vi naturlig til den tanken at Jesus her særlig ville lære apostlene noe: «at de på Jesu oppdrag kan gi sultne mennesker mat selv der de naturlige forutsetningene for det mangler» (Zahn).

Likevel er det selvfølgelig Jesus selv som egentlig handler. Han utfører underet, åpenbart i og gjennom bordbønnen, som han ba slik de jødiske husfedrene gjorde. Det er den som er ment her med uttrykket «velsignet (dem)».[1]

I grunnteksten står det ikke noe «dem». Derfor har ordet «velsigne» her trolig Gud som objekt og betyr, som ofte, «love», «lovprise» (jf. Joh 6,11, der vi finner ordet «takke», som betyr det samme). Om bordbønnen like før måltidet brukte jødene et hebraisk (arameisk) ord som nettopp betyr «velsigne», det vil si «love». Den lød: «Velsignet (lovet) være du, Herre (Jahve), vår Gud, evige konge, som har latt brød komme fram av jorden.» Jf. ellers om dette punktet anmerkningen om Jesu undere ovenfor.

2. Jesus går på sjøen (14,22–36)

«[22]Og straks nødde han disiplene til å gå i båten og dra i forveien for ham over
til den andre siden, mens han sendte folket fra seg. [23]Da han hadde sendt folket
fra seg, gikk han opp i fjellet for å være for seg selv og be. Og da kvelden kom,
var han der alene. [24]Men båten var alt midt ute på sjøen, og den stampet hardt
mot bølgene, for vinden var imot. [25]Men i den fjerde nattevakt kom han til
dem, gående på sjøen. [26]Da disiplene fikk se ham der han gikk på sjøen, ble de
slått av skrekk og sa: Det er et spøkelse! Og de skrek av redsel. [27]Men Jesus talte
straks til dem og sa: Vær ved godt mot, det er meg. Frykt ikke! [28]Da svarte Peter
ham og sa: Herre, er det deg, da byd meg å komme til deg på vannet! [29]Han
sa: Kom! Og Peter steg ut av båten og gikk bortover vannet mot Jesus. [30]Men
da han så det veldige uværet, ble han redd, og begynte å synke. Da ropte han:
Herre, frels meg! [31]Jesus rakte straks hånden ut og grep tak i ham, og han sa til
ham: Du lite troende! Hvorfor tvilte du? [32]Og da de steg opp i båten, la stormen
seg. [33]Men de som var i båten, kom og falt ned for ham og sa: Sannelig, du er
Guds Sønn! [34]Da de var kommet over, la de til ved Gennesaret-landet. [35]Folk
der på stedet kjente ham igjen, og de sendte bud rundt i hele omlandet, og førte
til ham alle som hadde ondt. [36]Og de ba ham om at de bare måtte få røre ved
minnedusken på kappen hans. Og alle som rørte ved ham, ble helbredet.»

V. 22–23. Det heter at Jesus «nødde» disiplene til å dra i forveien over til den andre siden (det vil si vestsiden), altså uten ham. Det antyder at disiplene hadde gjort innvendinger mot befalingen hans; de ville åpenbart vente på ham for å få ham med i båten. Så vidt en kan se, kan grunnen til befalingen bare ha vært at han hadde i sinne å gjøre det underet som fortelles i de følgende versene, og som i høy grad var egnet til å styrke disiplenes tro på ham.

De siste ordene i v. 22 («mens han sendte folket fra seg») utelukker selvfølgelig ikke at han også ville noe mer, nemlig å tilbringe en tid i ensom bønn (v. 23). De antyder bare at han selv senere vil følge etter til vestkysten. At han «gikk opp i fjellet» (v. 23), må forstås på samme måte som i 5,1 (jf. utlegningen av 5,1). Om uttrykket «kveld» her, jf. utlegningen av v. 15.

V. 24–27. Med «den fjerde nattevakt» (v. 25) menes tiden mellom klokken tre og klokken seks om morgenen. I eldre tid hadde jødene delt natten i tre deler på fire timer hver, men fra Pompeius' tid brukte de den romerske inndelingen i fire nattevakter på tre timer hver (jf. Mark 13,35).

[1]NB har «ba velsignelsesbønnen».

V. 28–32. Peters ord viser at han tiltror Jesus et slikt herredømme over naturen som vandringen på sjøen vitner om, og at han er villig til å våge det samme på Jesu ord. Og da Jesus byr ham å komme ut på vannet (v. 29), gjør han det virkelig. I troen på Jesu befaling og makt kan han gjøre det hans Herre gjør, men også bare så lenge han har denne troen (jf. 17,20; 21,22).

Så snart troen på Jesus ikke lenger klarer å hevde seg mot sanseinntrykkene som synes å motsi den («da han så det veldige uværet»), svikter også underkraften ham. Det er åpenbart dette Jesus vil at Peter (og apostlene generelt) skal lære her.

Samtidig rommer den erfaringen den synkende Peter gjør, en viktig lærdom for dem: Jesus kommer den vaklende troen til hjelp når den likevel påkaller ham i nødens stund. Og Jesu bebreidende ord til Peter (v. 31) legger dem i virkeligheten enda mer på hjertet hvor stor betydning den ubetingede troen har.

V. 33 skildrer inntrykket på «de som var i båten», det vil si de andre disiplene, som var blitt igjen om bord. Overveldet av det de her hadde opplevd av Jesu makt over naturen, faller de på kne for ham med det uvilkårlige utropet: «Sannelig, du er (en) Guds sønn.»[2] Det er første gang vi i evangeliet vårt møter denne bekjennelsen i menneskers munn (jf. 3,17; 4,3; 8,29; 11,27).

Men vi må merke oss at det i grunnteksten ikke står bestemt artikkel ved ordet «sønn»; det heter altså ikke «Guds-Sønnen» (den bestemte eller kjente Guds Sønn). Dermed kan uttrykket ikke rett og slett bety det samme som Messias, slik flere fortolkere har villet. Her sies det ikke *hvem* Jesus er, men hva slags person han er. Den som viser en slik makt over naturkreftene, kan ikke være et vanlig menneskebarn; han må være en Guds sønn. Om uttrykket «Guds sønn» her, jf. ellers utlegningen av 8,29.

V. 34–36. «Gennesaret-landet», der båten la til, er den overmåte fruktbare sletten langs sjøen fra et punkt et stykke sør for Kapernaum ned til Magdala. Ifølge Josefus har sjøen navnet sitt fra dette landskapet. Det sies ikke hvordan folket ved landingsstedet kunne «kjenne ham igjen» (v. 35). Kanskje hadde Jesus vært på dette stedet en gang før, eller noen av dem hadde sett ham et annet sted, for eksempel i Kapernaum.

I v. 36 heter det så at de ba ham om at de syke «bare måtte få røre ved minnedusken på kappen hans» (jf. utlegningen av 9,20), og det fortelles bare om helbredelser som skjedde ved en slik berøring. Det synes å peke på at Jesus «ikke viste seg tilbøyelig til å oppholde seg der og å gi seg nærmere i lag med folket» (Zahn).

Av Mark 6,56 går det også klart nok fram at Jesus straks etter landingen dro videre til et annet sted, og ut fra Joh 6,24 f. og 6,59 må vi uten tvil anta at målet var Kapernaum. Der fant trolig også den hendelsen sted som Matteus forteller om i 15,1–20.

[2] NB har «Sannelig, du er Guds Sønn!».

3. Sammenstøt med fariseere og skriftlærde fra Jerusalem om håndvaskingen (15,1–20)

«[1]Da kom fariseere og skriftlærde fra Jerusalem til Jesus og sa: [2]Hvorfor bryter disiplene dine de gamles forskrifter? De vasker jo ikke hendene når de holder måltid. [3]Men han svarte dem og sa: Og hvorfor bryter så dere Guds bud på grunn av deres egne forskrifter? [4]For Gud har påbudt og sagt: Hedre din far og din mor! – og: Den som bruker vondord mot far eller mor, skal visselig dø. [5]Men dere sier: Dersom noen sier til sin far eller mor: Det du skulle hatt av meg til hjelp, skal være en gave til templet! [6]– så trenger han slett ikke å hedre sin far eller sin mor. Dermed har dere gjort Guds bud ugyldig på grunn av deres egne forskrifter. [7]Hyklere! Rett profeterte Jesaja om dere da han sa: [8]Dette folket ærer meg med leppene, men deres hjerte er langt borte fra meg. [9]Men de dyrker meg forgjeves idet de kommer med lærdommer som er menneskebud. [10]Og han kalte folket til seg og sa til dem: Hør og forstå! [11]Ikke det som kommer inn gjennom munnen, gjør mennesket urent, men det som går ut av munnen, det gjør mennesket urent. [12]Da gikk disiplene hans til ham og sa: Vet du at fariseerne tok anstøt da de hørte dette ordet? [13]Men han svarte og sa: Hver plante som min himmelske Far ikke har plantet, skal bli rykket opp med rot. [14]La dem fare! De er blinde veiledere for blinde, og når en blind leder en blind, faller de begge i grøften. [15]Da svarte Peter og sa til ham: Forklar denne lignelsen for oss! [16]Men Jesus sa: Er dere ennå uten forstand, dere også? [17]Forstår dere ikke at alt som kommer inn gjennom munnen, går ned i magen og kastes ut den naturlige veien? [18]Men det som går ut av munnen, det kommer fra hjertet, og dette er det som gjør mennesket urent. [19]For fra hjertet kommer onde tanker, mord, hor, utukt, tyveri, falskt vitnesbyrd, spott. [20]Disse tingene er det som gjør mennesket urent. Men å ete med uvaskede hender gjør ikke mennesket urent.»

V. 1–2. Her sies det uttrykkelig at fariseerne og de skriftlærde som trer fram, var kommet fra Jerusalem (annerledes i 9,3.11 og 12,2.24). Det ligger da nær å anta at en nå også der, i sentrum og hovedsetet for de skriftlærdes lærdom, har funnet grunn til å holde skarpere oppsyn med Jesus og virksomheten hans.

«De gamle» (v. 2) gjengir her et helt annet ord enn i 5,21 ff. Det må forstås som i Hebr 11,2 om forfedrene, og etter sammenhengen særlig om fortidens vise. Med de gamles «forskrifter» (mer nøyaktig: overlevering) menes den uskrevne tradisjonen, det vil si den tydningen og videreutviklingen av Moseloven som de skriftlærde hadde utformet fra Esras tid. Den ble overlevert muntlig i de lærde skolene (og senere skrevet ned i Talmud). Med henvisning til 5 Mos 4,14 og 17,10 ble denne overleveringen ført tilbake til Moses og satt nesten høyere enn den skrevne loven.

Særlig vekt ble det lagt på håndvaskingen før måltidet, etter 3 Mos 15,11. Fariseerne lærte at den som spiste med uvaskede hender, ble levittisk uren – det vil si uskikket til å ta del i gudstjenesten – som om han hadde spist uren mat. Til grunn for denne læren lå den oppfatningen at hendene selv ble «urene» når de i det daglige livet rørte ved noe urent, og at denne urenheten ble overført til maten.

V. 3–6. På motstandernes spørsmål (v. 2) svarer Jesus med et motspørsmål. I det anklager han dem for at de selv også bryter bud – og ikke bare menneskelige overleveringer, som han ikke godtar som gyldige, men Guds egne bud, som de setter til side av hensyn til sin overlevering. («Deres egne forskrifter» sier Jesus her, åpenbart fordi de gjør de gamles overlevering til sin egen lære ved å hevde at den er forpliktende.)

Som begrunnelse for anklagen siterer han først (v. 4) budet om foreldrene (2 Mos 20,12). Det byr å hedre far og mor både i ord og gjerning, altså også å støtte dem om det trengs. Så knytter han ordet i 2 Mos 21,17 til – sikkert for å framheve hvor stor betydning dette budet har. Det truer enhver som bruker vondord mot far eller mor, med dødsstraff.

Mot det Gud har sagt, setter han så (v. 5) det de skriftlærde («dere») av og til sier: at en kan unndra seg plikten til å støtte foreldrene sine ved å bestemme den summen de skulle hatt, til hellig bruk som en gave til templet.

I v. 6 går han enda et skritt videre i anklagen. Her hevder han at motstanderne med denne læren ikke bare bryter Guds lov i det enkelte tilfellet (v. 3), men til og med prinsipielt har satt den ut av kraft for sin overleverings skyld.

Etter Moseloven var løfter (om å vie Gud noe av det en eide, for hjelp en hadde fått, eller for at et ønske var blitt oppfylt) helt og holdent en sak for den frivillige beslutningen, men når de først var uttalt, skulle de holdes samvittighetsfullt. Loven påbyr altså ikke løfter, men erklærer til og med uttrykkelig at det ikke er synd å la være å gi slike løfter (5 Mos 23,22). Derfor skulle et løfte selvsagt aldri gå ut på at en forsømte eller brøt en plikt som Gud har påbudt.

V. 7–9. Jesus har påvist at forskriften til fariseerne og de skriftlærde strider mot Guds bud. Nå avdekker han også det hykleriske i hele deres ferd. Han kaller dem rett ut hyklere, altså folk som gir seg skinn av å være eller gjøre noe annet enn det de virkelig er eller gjør. De gir seg ut for å være ivrige for Guds sak, men i hjertet er de blottet for sann, levende gudsfrykt. Det viser seg nettopp i at de til og med setter Guds klare bud til side for menneskelige forskrifters skyld.

Deretter anvender han på dem et ord av Jesaja (Jes 29,13), der profeten bebreider folket sitt for en hyklersk gudsdyrkelse og en fromhet som har mistet all indre verdi fordi den er avhengig av menneskelærdommer. Jesus anfører ordet som en profeti som passer treffende («rett») på fariseerne og de skriftlærde som folkets lærere og representanter. Selvfølgelig mener ikke Jesus at Jesaja i dette ordet har profetert direkte om dem; men det Jesaja den gangen sa om Israel i sin tid, blir oppfylt også i dette tilfellet.

Jesus gir seg imidlertid ikke inn i noen nærmere drøfting med dem. I stedet vender han seg nå, som vi ser av

V. 10–11, til folket, som hittil hadde holdt seg et stykke unna. Han kaller det til seg for med et kort ord å vise det hvor forkjært fariseernes oppfatning er på dette punktet. Først oppfordrer han dem til å høre, men samtidig til å forstå det han har å si. Deretter uttaler han det korte ordet vi leser i v. 11, og som han senere (v. 17 ff.) forklarer nærmere for disiplene.

V. 12–14. Det som fortelles her, har vel skjedd etter at Jesus var blitt alene med disiplene. Med «dette ordet» (v. 12) menes åpenbart ordet til folket (v. 11). At

fariseerne «tok anstøt» av det, betyr sikkert at det støtte dem enda lenger bort fra Jesus. For med dette ordet syntes han å oppfordre folket til å bryte med deres autoritet og ringeakte forskriftene deres.

Disiplenes spørsmål rommet en advarsel. Jesus svarer på den (v. 13 f.) med uforstyrret og uforstyrrelig ro og sikkerhet: Disse motstanderne hans er modne for dommen, fordi de i sitt innerste vesen ikke i sannhet hører til Guds folk.

Denne tanken uttrykker Jesus i billedtalen i v. 13. Den gjelder sikkert ikke fariseernes lære, men dem selv som personer (jf. v. 14). Fariseerne er i en viss forstand ugress i Guds hage, det vil si i den gammeltestamentlige menigheten, som jo var plantet, ikke av Jesus, men av «hans himmelske Far». Men da er det også snart forbi med dem. Derfor skal disiplene (v. 14) «la dem fare», det vil si overlate dem til sin skjebne og bryte helt med dem og deres autoritet.

Fariseerne ville riktignok være veiledere for det uvitende folket, men de var selv blinde. Derfor kunne de ikke annet enn dra de uvitende som lot seg lede av dem, med seg i den undergangen som ventet dem selv.

V. 15–20. Med «denne lignelsen» siktes det, som vi ser av Jesu svar, ikke til v. 14, men til v. 11 (om denne bruken av ordet «lignelse», jf. anmerkningen om Jesu lignelser ovenfor). Jesus undrer seg (v. 16) over at disiplene mangler forståelse. Nå som de har gått så lenge i hans skole («ennå»), burde de av seg selv kunne forstå (v. 17) hva han mente med ordet til folket.

Alt som kommer inn gjennom munnen, det vil si all mat, har jo direkte bare med den legemlige næringen å gjøre og ikke med hjertet (jf. 1 Kor 8,8). Det «går ned i magen og kastes ut den naturlige veien» og har altså i seg selv ingen betydning for det moralske og åndelige livet. Derfor kan heller ikke uren mat gjøre et menneske urent (v. 11).

Det som går ut av munnen (v. 18), altså menneskets ord, kommer derimot fra hjertet, midtpunktet for det personlige livet, og det er det som gjør mennesket urent. For hjertet er kilden til de onde, syndige tankene, av hvilken art de enn er (v. 19).

Av denne begrunnelsen ser vi klart – selv om det egentlig sier seg selv – at Jesus i v. 18 nevnte den menneskelige talen bare som et eksempel på det som gjør et menneske urent. Han valgte den i motsetning til maten, som går inn i munnen, for å vise hva som har en slik fordervelig virkning. Etter hans mening gjelder det samme like fullt om alle andre synder, både de onde tankene selv og de onde handlingene, mens det (v. 20) ikke gjelder noe slikt som å ete med uvaskede hender.

Like klart går det fram av alt Jesus har sagt her, at han ville innprente disiplene sine at den levittiske renheten ikke må forveksles eller blandes sammen med den moralske renheten, og at det til syvende og sist bare er den indre moralske renheten som har betydning for forholdet til Gud.

Ordene hans her rammer altså i virkeligheten ikke bare det ene punktet i fariseernes fromhetspraksis som det var tale om denne gangen – håndvaskingen før måltidet, som ikke er foreskrevet i Det gamle testamente – men selve lovens egne forskrifter om rituell eller levittisk renhet og urenhet. Slik sett framstil-

ler de disse forskriftene som noe som bare hadde en forbigående, pedagogisk betydning for det folket loven var gitt til.

Likevel mente han slett ikke med dette å antyde at disse forskriftene i loven ikke lenger skulle være forpliktende verken for folket eller for disiplene hans – det vet vi av ordene hans i 5,17–19. Men han har nok dermed stilt i utsikt en helt ny ordning av forholdet mellom Gud og hans folk.

4. Jesus og den kana'aneiske kvinnen (15,21–28)

«[21]Så brøt Jesus opp derfra, og dro bort til bygdene ved Tyrus og Sidon. [22]Og se, en kana'aneisk kvinne fra disse traktene kom og ropte til ham og sa: Herre, du Davids sønn, miskunn deg over meg! Min datter plages ille av en ond ånd. [23]Men han svarte henne ikke et ord. Disiplene hans kom da og ba ham og sa: Vis henne bort, for hun går og roper etter oss! [24]Men han svarte og sa: Jeg er ikke utsendt til andre enn de fortapte får av Israels hus! [25]Da kom hun og falt ned for ham og sa: Herre, hjelp meg! [26]Han svarte og sa: Det er ikke pent å ta brødet fra barna og kaste det til de små hundene! [27]Men hun sa: Det er sant, Herre! Men de små hundene eter jo av smulene som faller fra bordet hos deres herrer. [28]Da sa Jesus til henne: Kvinne, din tro er stor! Det skal skje deg som du vil. Og datteren hennes ble helbredet fra samme stund.»

V. 21–24. For å unndra seg folket i og omkring Kapernaum og gå av veien for fariseernes angrep la Jesus sammen med disiplene sine ut på en reise til «bygdene ved Tyrus og Sidon», det vil si det hedenske landskapet Fønikia, som hørte til den romerske provinsen Syria. Han hadde ennå ikke gått over grensen for Israels land da en kana'aneisk, altså hedensk, kvinne kom mot ham fra den andre siden av grensen (v. 22). Allerede på avstand ropte hun til ham om hjelp for datteren sin, som var besatt av en ond ånd.

Denne hedningekvinnen må åpenbart ha hørt om Jesu helbredelser allerede tidligere (jf. 4,24) og dessuten visst at mange i Israel holdt ham for å være den lovede Davids sønn.

Jesus fortsetter (v. 23) veien sin uten å svare henne et ord, så hun nå bare kan fortsette å rope og be bak ham. Da oppfordrer disiplene ham til å «bli kvitt henne»,[3] nemlig ved å oppfylle bønnen hennes. Men det var ikke barmhjertighet som drev dem; som vi ser av begrunnelsen, ville de bare bli kvitt den brysomme påtrengenheten hennes.

Jesus avviser imidlertid (v. 24) oppfordringen. Han holder fram for dem at om han gikk med på det kvinnen ba om, ville han være utro mot det kallet Gud hadde gitt ham, for han er bare utsendt til «de fortapte får av Israels hus» (om dette uttrykket, jf. utlegningen av 10,6).

Jesus var seg altså bevisst at hans virksomhet etter Guds vilje skulle være begrenset til Israel. Den begrensningen påla han jo også de tolv da han sendte dem ut første gang (10,5 f.).

Men det sier seg selv at en ikke med rette kan forstå dette ordet hans slik at han tenkte seg Guds rike eller forkynnelsen av evangeliet begrenset til dette folket for all tid. Hans lære om Gud og om Guds rike, om frelsen og vilkårene

[3] NB har «Vis henne bort».

for den, er i sin helhet og i sitt innerste vesen så absolutt fri for og hevet over all trangsynthet som vil begrense frelsen til ett enkelt folk. Derfor kan en ikke unngå å se den likefremme, nødvendige konsekvensen: Guds rike og frelsen er bestemt for alle folk.

Og ikke minst i vårt evangelium er det jo også bevart ord av ham der han på det mest utvetydige sier at evangeliet og Guds rike er bestemt for hele verden (jf. 5,13.16; 8,11 f.; 10,18; 12,18.21; 13,38 og flere).

Ordene hans til disiplene her kan derfor bare vitne om at han for sin egen del visste at arbeidet hans med å grunnlegge Guds rike etter Guds vilje var begrenset til hans eget folk, og at evangeliet først skulle bringes ut til den store hedningeverdenen etter at hans jordeliv var avsluttet. Riktignok hadde Jesus gitt den hedenske offiseren sin hjelp (8,5 ff.). Men den gangen gjaldt det en hedning som bodde midt blant Israels folk og sto jødedommen nær. Å oppfylle bønnen hans kunne derfor ikke sies å dra Jesus bort fra kallet overfor hans eget folk.

Her var stillingen en helt annen. Om han gikk med på det den kana'aneiske kvinnen ba om, kunne han lett bli ført inn i en mer omfattende virksomhet blant hedningene i Fønikia. Og særlig nå som han nettopp hadde vendt folket i Galilea ryggen, ville han dermed bli et uovervinnelig anstøt for sitt eget folk – til og med for dem i dette folket som ennå var mottakelige for frelsen (slik også Zahn, sikkert med rette). Derfor erklærer han her, på grensen til det hedenske landet, helt avgjort at han slett ikke har i sinne å utvide virksomheten sin til hedningene.

V. 25–26. Kvinnen, som i mellomtiden er kommet helt nær, kaster seg ned for Jesu føtter og gjentar bønnen sin med de enfoldige og tillitsfulle ordene: «Herre, hjelp meg!»

Og nå svarer Jesus henne (v. 26), riktignok med et ord som viser at han fortsatt ikke vil, men samtidig forklarer han henne hvorfor: Det ville være galt å ta det brødet som barna trenger, og gi det til de små hundene (som hører til i huset og får lov til å oppholde seg inne i stuen).

Slik ville det også være galt av ham å la hedningene få del i velgjerningene hans, som etter Guds vilje tilhører det utvalgte folket (jf. Mark 7,27, der tanken er: så lenge det ennå er sultne barn, skal en ikke gi hundene brødet deres).

V. 27–28. Kvinnen gir ikke opp, men går i ydmyk selverkjennelse inn på Jesu tankegang. Hun bøyer seg under den sannheten som til nå har gjort ham døv for bønnen hennes, og slik kjemper hun seg til at bønnen blir oppfylt. Hun godtar det billedlige uttrykket han hadde brukt, helt og fullt som sant, men henter fram noe i det som taler til hennes egen fordel. Hun minner om at de små hundene likevel får lov til å ete smulene som faller ned fra bordet når familien spiser.

Ordene hennes her kan omskrives slik: «Det er sant, det du sier, Herre. Det er ikke rett å ta barnas brød og kaste det til de små hundene, så barna ikke skulle få stilt sulten sin. For de små hundene tar jo heller ikke brødet fra barna, men får bare lov til å ete smulene som faller ned.»

Slik vil også hun som hedning nøye seg med å få en liten brøkdel av den store rikdommen som er bestemt for Israel, uten at det derfor behøver å gå ut over det utvalgte folket og dets glede av rikdommen sin. Så stor var troen hennes, det vil si tilliten til å finne hjelp hos Jesus, at hun ikke lot seg skremme bort av de avvisende ordene hans – hun maktet til og med å vende dem til sin egen fordel.

Og i denne store troen så Jesus (v. 28) grunn nok til å gjøre et unntak med henne. Hun hadde jo selv med ordene sine liksom vist ham en vei der han kunne oppfylle ønsket hennes uten å komme i strid med kallsplikten sin. Ellers har en med rette sett denne helbredelsen som et varsel om at frelsen en gang også skal bli gitt hedningene. – Til «fra samme stund», jf. utlegningen av 9,22.

5. Bespisningen av de fire tusen menn (15,29–39)

«[29]På vei videre derfra gikk Jesus langs Galilea-sjøen, og han gikk opp i fjellet og satte seg der. [30]Og mye folk kom til ham. De hadde med seg lamme, blinde, vanføre, stumme og mange andre, og de la dem ved føttene hans, og han helbredet dem. [31]Og folket undret seg da de så at stumme talte, vanføre ble friske, lamme gikk og blinde så. Og de lovpriste Israels Gud. [32]Men Jesus kalte disiplene til seg og sa: Jeg har medynk med folket, for de har alt vært hos meg i tre dager, og har ikke noe å spise. Jeg vil ikke sende dem bort fastende, for da kunne de bli ganske utmattet på veien. [33]Disiplene sa til ham: Hvor skal vi få brød fra her i ødemarken til å mette så mange? [34]Og Jesus sa til dem: Hvor mange brød har dere? De sa: Sju – og noen få småfisker. [35]Da bød han folket å sette seg ned på marken. [36]Så tok han de sju brødene og fiskene, og da han hadde bedt takkebønn, brøt han dem og ga dem til disiplene, og disiplene ga til folket. [37]Og de spiste alle sammen og ble mette. Så tok de opp de stykkene som ble til overs – sju store kurver fulle. [38]Men de som hadde spist, var fire tusen menn, utenom kvinner og barn. [39]Og da han hadde sendt folket bort, steg han i båten, og kom til traktene ved Magadan.»

V. 29–31. Ifølge Mark 7,31 ff. dro Jesus med disiplene fra traktene ved Tyrus og Sidon til Dekapolis (jf. utlegningen av 4,25), og der fant det sted som fortelles her.

Også Matteus har åpenbart forutsatt at Jesus etter å ha forlatt Fønikia dro til østkysten av «Galilea-sjøen» (det vil si Gennesaretsjøen). Det går fram av det som sies i 15,39–16,1. Der heter det nemlig at Jesus reiste over sjøen til traktene ved Magadan (et sted vi ellers ikke kjenner) og der hadde et møte med fariseere og saddukeere. Og de – særlig saddukeerne – har sikkert ikke oppsøkt ham på østsiden av sjøen. En må derfor anta at Magadan har ligget på vestkysten, og altså at det som fortelles her, har hendt et eller annet sted på østkysten.

I v. 31 sier Matteus at folket som fikk se de mange underfulle helbredelsene denne gangen, lovpriste «Israels Gud». Da kan det neppe være tvil om at også han har tenkt seg at dette hendte nettopp i Dekapolis. Uttrykket «Israels Gud» synes nemlig, slik enkelte nyere fortolkere har hevdet, å forutsette at de som brukte det, i alle fall for det meste har vært ikke-jøder. Og som allerede nevnt tidligere var også befolkningen i Dekapolis for største delen hedninger.

Ellers gir den utførlige skildringen i v. 30 f. inntrykk av at Jesus ikke har vært på dette stedet før. Det stemmer også svært godt med at det i v. 31 heter at folket

«undret seg da de så» de mange bli helbredet. Meningen kan godt være at de nå fikk «se» det de før bare hadde hørt om.

V. 32–39. Ved første øyekast kan det synes påfallende at disiplene denne gangen (v. 33) ikke nevner at de nylig hadde opplevd en helt tilsvarende situasjon, men bare spør hvor de her i ødemarken skal få brød fra til å mette så mange. At de rett og slett skulle ha glemt det tidligere bespisningsunderet, synes likevel helt utenkelig.

Men folkeskarene omkring Jesus var nå trolig for største delen hedninger. Tør en gå ut fra det, ligger det svært nær å anta at disiplene ikke har regnet med at Jesus ville gjøre et så stort under for en folkemengde som etter deres mening ikke var verdt det. Noe annet var det jo med helbredelsesunderne han nettopp hadde utført. Dem synes de ikke å ha tatt anstøt av, fordi disse hedningene likevel bodde innenfor grensene til Israels land og vel var mer eller mindre berørt av jødedommen.

For øvrig skiller dette bespisningsunderet seg fra underet i 14,15 ff. bare i mengden. Ytre sett er det mindre enn forrige gang: her sju brød til fire tusen menn og sju kurver til overs, der fem brød til fem tusen menn og tolv kurver til overs. I 16,9 f. minner Jesus selv disiplene om denne forskjellen. Han vil åpenbart at de skal sammenligne tallene ved de to bespisningene og av det, som Zahn bemerker, lære at for Herren gjør det ingen forskjell å hjelpe ved mye eller ved lite (jf. 1 Sam 14,6).

Muligens har Zahn også rett i en annen formodning. Rekkefølgen av hendelsene skulle kanskje samtidig lære disiplene at Jesus i virkeligheten fullt ut respekterte forrangen til løftets folk (jf. ordet «først» i Mark 7,27). Det samme gjelder at bespisningen i Dekapolis ytre sett var et mindre under enn den forrige, der Jesus bare hadde med jøder å gjøre.

6. Jesus advarer disiplene mot fariseernes og sadduke-ernes surdeig (16,1–12)

«[1]Fariseerne og saddukeerne kom til ham og fristet ham, og ba ham vise dem
et tegn fra himmelen. [2]Men han svarte og sa til dem: Om kvelden sier dere: Det
blir godvær, for himmelen er rød. [3]Og om morgenen: I dag blir det uvær, for
himmelen er rød og mørk. Himmelens utseende vet dere å tyde, men tidenes
tegn kan dere ikke tyde! [4]En ond og utro slekt krever tegn, men tegn skal ikke
gis den, uten Jona-tegnet. Og han forlot dem og gikk bort. [5]Og da de kom over
til den andre siden, hadde disiplene glemt å ta med brød. [6]Jesus sa til dem: Se
til å ta dere i vare for fariseernes og saddukeernes surdeig. [7]Da tenkte de ved
seg selv og sa: Det er fordi vi ikke har tatt med brød. [8]Men Jesus visste det, og
sa: Dere lite troende! Hvorfor tenker dere ved dere selv at det er fordi dere ikke
har tatt brød med? [9]Forstår dere ennå ikke? Husker dere ikke de fem brødene
til de fem tusen, og hvor mange kurver dere tok opp, [10]eller de sju brødene
til de fire tusen, og hvor mange store kurver dere da tok opp? [11]Dere må da
skjønne at jeg ikke snakket til dere om brød! Men ta dere i vare for fariseernes
og saddukeernes surdeig! [12]Da forsto de at han ikke hadde ment at de skulle ta
seg i vare for surdeigen i brød, men for fariseernes og saddukeernes lære.»

V. 1–4. Her opptrer representanter for to retninger som ellers pleide å bekjempe hverandre, sammen mot Jesus. Begge så de i ham en farlig folkeforfører. Evangelisten sier at de «fristet» ham, og betegner med det den fiendtlige hensikten bak oppfordringen. De har åpenbart regnet med at han ikke kunne vise dem et slikt «tegn» som de krevde, og håpet at kravet skulle sette ham i et dårlig lys overfor folket.

Med «et tegn fra himmelen» kan de enten ha ment et under som ble åpenbart fra himmelen, slik som dem det fortelles om i 1 Kong 18,38 og 2 Kong 1,10.12, eller kanskje et eller annet påfallende fenomen på himmelen eller blant stjernene. Bare ved et slikt under kunne Jesus bevise at han hadde rett til å opptre slik han gjorde, og forkynne at det lovede Guds rike nå brøt fram med ham (jf. 12,38 f.).

Først i v. 4 får vi det direkte svaret på motstandernes krav. Der avviser Jesus dem med det samme ordet om Jona-tegnet som han allerede hadde brukt i 12,39, da noen skriftlærde og fariseere kom med en lignende henvendelse (jf. utlegningen av 12,39 om betydningen av uttrykket «Jona-tegnet» og ellers om innholdet i verset vårt).

Foran dette ordet står det imidlertid i bibelutgavene våre et utsagn (v. 2 f.) som er av nokså tvilsom ekthet. Det mangler nemlig i våre to eldste håndskrifter og hos flere andre av de bedre tekstkritiske vitnene våre (blant annet også hos Origenes), og Hieronymus bemerker også at det manglet i de fleste greske håndskriftene. Muligens er disse to versene føyd inn her som en passende forklaring fra en svært gammel kilde. I seg selv er utsagnet sikkert troverdig, og det passer også svært godt inn i sammenhengen.

Jesus bebreider her motstanderne at de nok er flinke til å iaktta og tyde værtegnene, men ikke forstår å tyde «tidenes tegn» – det vil si de store, betydningsfulle hendelsene som preger de forskjellige tidene og vitner om hva de bærer i sitt skjød. Jesus tenker naturligvis særlig på «tegnene» i sin egen tid, på det den varslet med alle sine store hendelser: hans og døperens nye forkynnelse og alle de mange underne han hadde utført blant folket (jf. 11,4–14). – Hvor Jesus dro da han forlot motstanderne (v. 4b) – nemlig til østsiden av sjøen – ser vi av

V. 5. Evangelisten nevner riktignok bare disiplene her, men åpenbart bare fordi det er dem han nå vil fortelle om (jf. også v. 6, der Jesus igjen er subjekt). En kan spørre om en ikke heller burde ha oversatt dette verset slik: «Da disiplene dro av sted til den andre siden, glemte de å ta med brød.» I hvert fall har Matteus sikkert tenkt seg at denne reisen til østsiden foregikk med båt, noe Markus (8,13) uttrykkelig nevner.

V. 6–12. Det advarende ordet Jesus retter til disiplene, minner dem om forsømmelsen deres, men de misforstår det fullstendig. Da han brukte uttrykket «surdeig», tenkte de straks på brød og trodde at han ville innprente dem at de ikke skulle ta imot brød av fariseerne og saddukeerne.

Da Jesus merket hva de tenkte (v. 8), refser han dem – likevel ikke for selve misforståelsen, men for tankegangen bak den: at han skulle ha villet oppfordre dem til å skaffe brød fordi han var redd for å sulte på den videre reisen. Det kan vi se av tiltalen hans: «Dere lite troende!» Hadde de hatt større tro, ville de aldri ha kunnet tro at han gjorde seg bekymringer fordi de manglet brød.

Bebreidende spør han dem (v. 9a) om de «ennå ikke forstår», det vil si om de ennå ikke forstår tankegangen hans og måten han uttrykker seg på. Og han spør (v. 9b–10) om de rett og slett har glemt de to underfulle bespisningene som de selv hadde vært med på. Disse burde jo ha fått dem til å forstå (v. 11a) at det ikke var brød han hadde talt om.

Deretter (v. 11b) gjentar han bare den opprinnelige advarselen ord for ord. Han er sikker på at de nå vil forstå den rett, og det gjorde de også, som det sies i v. 12: «Da» – det vil si først da, etter disse ordene fra Jesus – forsto de at uttrykket «surdeig» var ment billedlig om fariseernes og saddukeernes «lære» og den smittende virkningen den hadde på folket.

7. Peters bekjennelse og Jesu løfte til ham (16,13–20)

«[13]Da Jesus var kommet til traktene ved Cæsarea Filippi, spurte han disiplene sine: Hvem sier folk at Menneskesønnen er? [14]De svarte: Noen sier døperen Johannes, andre Elia, andre igjen Jeremia eller en av profetene. [15]Han sier til dem: Men dere, hvem sier dere at jeg er? [16]Da svarte Simon Peter og sa: Du er Messias, den levende Guds Sønn. [17]Jesus svarte ham og sa: Salig er du, Simon, Jonas sønn! For det er ikke kjøtt og blod som har åpenbart dette for deg, men min Far i himmelen. [18]Jeg sier deg at du er Peter, og på denne klippen vil jeg bygge min menighet, og dødsrikets porter skal ikke få makt over den. [19]Jeg vil gi deg nøklene til himlenes rike, og det du binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og det du løser på jorden, skal være løst i himmelen. [20]Så bød han disiplene strengt at de ikke skulle si til noen at han var Messias.»

V. 13–15. Ifølge v. 5 reiste Jesus og disiplene med båt til østsiden av Gennesaretsjøen. Ut fra Mark 8,13.22 tør en trolig anta at de gikk i land ved eller i nærheten av Betsaida Julias (jf. utlegningen av 11,21). Derfra har de etter all sannsynlighet gått nordover langs Jordan til traktene ved Cæsarea Filippi.

Denne byen het opprinnelig Paneas, men var blitt bygd om og gjort vakrere av landsfyrsten Filip, sønn av Herodes den store. Til ære for den romerske keiseren Tiberius hadde han gitt den det nye navnet Cæsarea (det vil si keiserbyen). Til forskjell fra den mer kjente og betydeligere byen Cæsarea ved havet (jf. Apg 8,40 og flere steder) ble den vanligvis kalt Cæsarea Filippi (det vil si Filips Cæsarea).

Den lå ved foten av Hermon, i nærheten av Jordans kilder, og hørte til landskapet Gaulanitis, som var en del av landsfyrsten Filips rike. Befolkningen både i selve byen og i omegnen var for det meste hedninger.

Et sted innenfor området som hørte til denne byen, var Jesus alene med de tolv disiplene sine. Der spurte han dem hva folk (egentlig «menneskene», det vil si folk som sto utenfor disippelkretsen; jf. utlegningen av 5,16) mente om ham. Dette spørsmålet skulle sikkert bare tjene som innledning til det neste (v. 15): hva disiplene selv mente om ham. Han vil at disiplene skal se fullt og klart den motsetningen som i det store og hele var mellom dem og folket, og som han jo så ofte hadde holdt fram for dem. Og nettopp ut fra denne bevisstheten skulle de bekjenne hvem han var.

Disiplene svarer på Jesu første spørsmål (v. 14) at meningene om ham var svært delte blant folket. Noen holder ham for døperen Johannes, slik vi allerede

i 14,2 hørte at Herodes Antipas gjorde. Andre mente han var Elia, han som profeten Malaki hadde forutsagt skulle opptre som Messias' forløper (jf. utlegningen av 11,14). Begge disse gruppene har altså trodd at himlenes rike snart skulle opprettes. Men de var ikke kommet lenger enn til å se Jesus som en av Messias' forløpere.

En tredje gruppe var ikke engang nådd så langt: Etter deres mening måtte Jesus vel være en av de gamle profetene. Noen av dem tenkte likevel særlig på Jeremia, åpenbart fordi de syntes at Jesus lignet slående på denne profeten. Jeremia utmerket seg nettopp ved sin inderlige medynk med folket sitt og sin gripende sorg over ulykken dets.

Mange fortolkere har ment at en på Jesu tid ventet Jeremia som en av Messias' forløpere, men det finnes det ikke noe historisk vitnesbyrd om. Uttrykksmåten her («andre igjen Jeremia eller en av profetene») utelukker det også. Den viser jo at det nok var en viss forskjell innenfor denne tredje gruppen, men ikke større enn at noen særlig nevnte Jeremia, mens andre nøyde seg med helt alminnelig å si at det vel måtte være en av profetene som hadde stått fram igjen blant folket sitt. En har altså åpenbart ikke tenkt seg at Jeremia hadde noen særstilling blant profetene som forløper for Messias.

– Etter dette svaret oppfordrer Jesus dem med det neste spørsmålet (v. 15) til å si fram den erkjennelsen av ham som de visste at de eide i motsetning til folket («men dere»).

Som vi ser, legger Jesus ikke fram noen bekjennelsesformel for dem og spør om de vil eller kan slutte seg til den. Han stiller dem heller ikke et problem eller en gåte som de nå skal prøve å løse, hver så godt han kan. Han vil snarere at de helt fritt skal gi uttrykk for den erkjennelsen de allerede har tilegnet seg – ene og alene på grunnlag av det de til nå har lært og opplevd i samværet med ham.

V. 16. Peter tar ordet på vegne av alle disiplene. Også av det ser vi at det han sier, ikke er en ny erkjennelse som først i dette øyeblikket er oppstått i hans indre. Det er snarere et uttrykk for den troen han visste at han delte med de andre disiplene – det felles resultatet for dem alle av den undervisningen og oppdragelsen de hadde fått i Jesu skole. Og først og fremst uttaler Peter her sin og meddisiplenes overbevisning om at Jesus er Messias, den lovede og ventede frelserkongen (jf. utlegningen av 1,1).

Dette synet på Jesus hadde allerede døperen Johannes uttalt, og ifølge Joh 1,35 ff. hadde flere av apostlene vært hans disipler før de sluttet seg til Jesus. Ja, av Joh 1,41.45.49 ser vi til og med at tre av disse disiplene av Johannes med varme ord bekjente sin tro på at han var Messias, allerede første gang de møtte Jesus. Riktignok viser evangelistens videre framstilling at denne bekjennelsen ennå bare var det første glimtet av troen, og den måtte vokse videre i troens visshet.

Og av det vi i vårt og i de to andre synoptiske evangeliene får vite om Jesu samvær med disiplene, er det helt klart at han allerede før Peters bekjennelse ved Cæsarea Filippi hadde forutsatt at de stadig dypere erkjente at han var Messias. Det svarte til at han selv i forkynnelsen sin på mange måter hadde gitt

uttrykk for at han visste seg å være Messias, om enn uten å bruke selve ordet «Messias».

Som vi imidlertid ser av Jesu svar på Peters bekjennelse her (v. 17), hadde ingen av disiplene tidligere avlagt en slik direkte bekjennelse. Vi har derfor sikkert rett til å se denne bekjennelsen av Jesus som Messias som det foreløpige målet Jesus har villet føre disiplene fram til. Og dermed har vi også rett til å se hele hans samvær med dem slik: Gjennom det har han nettopp villet oppdra dem til en fast og klart bevisst tro på ham som Messias, slik Peter her uttaler den på egne og meddisiplenes vegne.

Peter blir imidlertid ikke stående ved å bekjenne sin tro på Jesus som Messias, men føyer også til: «den levende Guds Sønn». Da spør vi hvordan dette tillegget er ment.

Flere fortolkere har antatt at «Guds Sønn» her betyr det samme som «Messias». Men da ville dette høytidelige tillegget unektelig bli i det vesentlige betydningsløst, og særlig ville det bli uforklarlig hvorfor Gud her uttrykkelig kalles «den levende». Det ligger mye nærmere å minne om 14,33. Der hadde apostlene opplevd Jesu underfulle makt over naturkreftene på en mektig måte og brøt uvilkårlig ut i bekjennelsen at Jesus sannelig var en Guds sønn – et vesen av høyere, overmenneskelig art, en som på en særlig måte hadde sin herkomst fra Gud og derfor rådet over guddommelige krefter.

På vårt sted har imidlertid ordet «Sønn» bestemt artikkel, og dermed er Jesus betegnet ikke bare som en Guds sønn, men som Guds Sønn, den eneste Guds Sønn, han som i enestående betydning er Guds Sønn. Og når Gud, som Jesus er Sønn av i en helt enestående forstand, her uttrykkelig kalles «den levende Gud», må meningen sikkert være at Gud nettopp i og gjennom Jesus har vist seg som den levende. Det er ved denne selvåpenbaringen av den levende Gud at disiplene har erkjent Jesus som *Sønnen*.

Men da følger det at Peter med dette tillegget har villet uttrykke hva disiplenes erkjennelse av Jesus som Messias bygde på. Deres erkjennelse av Jesus som Messias hviler på den erfaringen de har gjort av Jesu særegne person som Guds Sønn i enestående forstand. «Messias» betegner hans gjerning. «Guds Sønn» uttrykker derimot det inntrykket disiplene i samværet med Jesus stadig sterkere hadde fått av hans særegne og helt enestående vesen – og i det hadde hans verdighet som Messias sin forutsetning og grunn.

Hvordan Peter og de andre apostlene nærmere har tenkt seg Jesu særegne herkomst fra Gud, kan vi ikke si noe bestemt om ut fra ordene her. Men en kan sikkert ikke anta at disiplene på dette tidspunktet allerede skulle ha nådd fram til den fulle kristne erkjennelsen av Jesus som den personlige foreningen av guddommelig og menneskelig natur.

V. 17. Jesus priser i dette verset bare Peter salig for bekjennelsens skyld. Men han mener selvsagt ikke at saligprisningen tilkommer ham alene og ikke også de andre apostlene, som jo delte Peters troserkjennelse. Det er helt naturlig at han retter den nettopp til Peter, fordi det var han som i dette betydningsfulle øyeblikket hadde funnet det klare og treffende uttrykket for disiplenes erkjennelse og så kraftig og bestemt hadde bekjent deres felles tro.

Og når han tiltaler Peter med hans opprinnelige navn, «Simon, Jonas sønn», minner han ham først, og med ettertrykk, om hva han er i og av seg selv, etter fødsel og natur, i motsetning til hva han nå er som troende og bekjennende disippel.

Ellers skal «Jonas» her trolig forstås som en forkortet form av det hebraiske navnet Johanan (= «Herren er nådig»; på gresk «Johannes»). Det skal altså ikke settes likt med navnet til profeten Jona, som kommer av en helt annen rot og betyr «due» (jf. Joh 1,42; 21,15–17, der Peters far rett og slett kalles Johannes).

Jesus begrunner så saligprisningen med at det ikke er «kjøtt og blod» som har åpenbart for Peter innholdet i bekjennelsen hans, men Jesu Far i himmelen.

«Kjøtt og blod» er et uttrykk som aldri forekommer i Det gamle testamente, men derimot ofte i den rabbinske litteraturen og, foruten her, også på enkelte andre steder (Gal 1,16; 1 Kor 15,50; Ef 6,12; Hebr 2,14). Det betegner egentlig det naturlig-menneskelige vesen i motsetning til det guddommelige. På vårt sted er meningen at Peter ikke skylder mennesker, slik menneskene er i seg selv, denne åpenbaringen – altså verken seg selv og sin egen forstandige overveielse eller noe annet menneske – men Gud selv.

Men når Jesus her betegner Gud som sin Far, har han utvilsomt villet antyde at denne åpenbarende virksomheten fra Faderen har vært formidlet ved Jesus selv, ved hans ord og hele hans framferd, og altså også ved de personlige erfaringene som Peter, liksom de andre disiplene, hadde gjort i samværet med ham.

Peters erkjennelse av Jesus som Messias hvilte på erkjennelsen av ham som Guds Sønn. Derfor skal vi vel med denne åpenbaringen først og fremst tenke på det andre leddet i Peters bekjennelse: «du er den levende Guds Sønn». Da ligger det nær å minne om Jesu ord i 11,27, at ingen kjenner Sønnen uten Faderen. Med det var det jo også sagt at ingen kan erkjenne Jesus som Guds Sønn uten at Faderen åpenbarer ham det.

V. 18. Til saligprisningen knytter Jesus så et løfte til Peter om hva han skal bli for og i den menigheten Jesus en gang vil grunnlegge. Dette løftet innledes imidlertid med vitnesbyrdet om Simon, Jonas sønn, at han «er Peter». Slik Simon hadde bekjent seg til Jesus som Messias, Guds Sønn, bekjente Jesus seg til Simon som Peter.

Mot apostelens opprinnelige navn (v. 17) stilles altså det nye navnet som Jesus for lenge siden hadde gitt ham (jf. Joh 1,42). Jesus bevitner med ettertrykk at han i sannhet svarer til dette nye navnet og har vist seg å være det navnet betyr. «Peter» (eller egentlig «Petros») er et gresk ord som betyr stein, klippe, og er oversettelse av det arameiske ordet «Kefa» (i gresk form «Kefas»; jf. Joh 1,42 og flere steder).

Sammenhengen viser helt klart at Jesus med dette navnet ikke har villet si noe om Simons naturlig-menneskelige karakter, for eksempel at han som naturlig menneske utmerket seg ved en særlig fast karakter. Navnet Peter er nettopp stilt i motsetning til hans opprinnelige navn. Det beror altså på det han er blitt ved den åpenbaringen fra Gud som Jesus hadde talt om i v. 17.

Av naturlig karakter svarte apostelen heller ikke i særlig grad til det nye navnet sitt – en trenger i så måte bare å tenke på fornektelsen hans og på det som

fortelles om ham i Gal 2,11. Det er åpenbart på grunn av den troen Gud hadde virket i ham, og som han nettopp så avgjort og tillitsfullt hadde bekjent, at Jesus vitner om ham at han i sannhet er det navnet Peter sier – en klippe.

Svært treffende bemerker Zahn: «Til tross for de naturlige svakhetene som henger ved ham som et menneske av kjøtt og blod og som dette mennesket med navnet Simon, og til tross for all den vaklingen som hans framferd som følge av det kan komme til å vise i det enkelte, har Jesus den tillit til ham, eller rettere til Gud, som har avslørt hemmeligheten om Sønnen for ham, at han inntil enden vil bli stående fast i den troen han har bekjent, som en klippe (jf. Luk 22,32).»

Ut fra dette skal vi også forstå løftet som følger: Peter var den første som uttalte en så klar og sikker bekjennelse av troen på Jesus, og Jesus lover ham den ærefulle stillingen å være den «klippen» han vil bygge menigheten sin på.

For det kan det ikke være tvil om: Jesus peker med uttrykket «denne klippen» direkte på Peter, som han nettopp hadde betegnet som en klippe. En skal altså ikke tenke på Jesus selv, som Augustin mente, eller, som andre har ment, på bekjennelsen, troen eller lignende – om det enn alltid må holdes fast at det var for sin tros og bekjennelses skyld Peter ble betegnet som den klippen Jesus ville bygge menigheten sin på.

Men Peter hører selvsagt selv med til denne menigheten. Derfor kan Jesus åpenbart ikke ha villet kalle ham den faste byggegrunnen menigheten skal hvile på. Med «klippe» er han her snarere betegnet som en klippeblokk som skal være den første byggesteinen i menighetens grunnvoll, altså som den grunnsteinen som alle de andre steinene i bygningen skal føyes til (jf. Ef 2,20, der apostlene og de nytestamentlige profetene er framstilt som menighetens grunnvoll, altså som det nederste laget av byggesteiner).

At Jesus selv både i Ef 2,20 og på andre steder i Det nye testamente (Matt 21,42; Apg 4,11; 1 Pet 2,4 ff.) kalles bygningens hjørnestein, er en sak for seg. Det kommer ikke i betraktning her, der Jesus jo framstiller seg selv som byggmesteren («jeg vil bygge»). Med andre ord ser Det nye testamente Jesu forhold til menigheten hans fra to forskjellige synspunkter: han er den som bygger menigheten, men han er også – sett fra en annen side – menighetens hjørnestein. Derfor er det ingen motsigelse mellom de stedene der Jesus kalles hjørnesteinen, og vårt sted, der Peter framstilles som den første steinen i grunnvollen.

Her skal det bare pekes på hvor godt den særlige stillingen Jesus gir Peter, stemmer med at han har førsteplassen i alle apostellistene. Det stemmer også med at det var ved hans trosvitnesbyrd om Jesus at den første menigheten i Jerusalem ble grunnlagt (Apg 2), og likeledes at førstegrøden av hedningene ble ført inn i menigheten (Apg 10).

– Her møter vi for første gang ordet «menighet» (på gresk *ekklesia*), som for øvrig bare forekommer her og i 18,17 i evangeliene. I vanlig gresk språk betegnet ordet et lovlig sammenkalt møte av borgerne i de greske byrepublikkene, der de forhandlet om offentlige saker. I Septuaginta ble ordet imidlertid brukt i åndelig betydning, som den faste gjengivelsen av det hebraiske *kahal*, slik dette ordet brukes i Det gamle testamente om Israels folk: enten om folket når det var

samlet til gudstjeneste, eller som betegnelse på Israel som et eget trossamfunn, som Guds (Herrens) folk.

Når Jesus her sier at han vil bygge «sin menighet», mener han altså at han vil stifte et nytt trossamfunn som tilhører ham og styres av ham, forskjellig fra Israels folkemenighet og med et selvstendig liv ved siden av den. Han tenker da på fellesskapet av alle som tror på ham som Guds Sønn og Messias. Det går klart fram av at forutsigelsen om menigheten er en del av svaret hans på Peters bekjennelse.

Når denne nye menigheten skal bli til, sier Jesus ikke her, om det enn synes antydet at det først vil skje etter at han selv er gått bort. Mer bestemt uttaler han seg om det i lignelsen om de onde vingårdsmennene (21,33 ff.), og særlig i ordet som er knyttet til denne lignelsen, om steinen som bygningsmennene forkastet, og som Gud gjør til hjørnestein for sitt rike på jorden. Av det ser vi at den nye menigheten først vil bli grunnlagt etter hans død og oppstandelse.

I den disippelflokken Jesus til nå hadde samlet om seg, ser han altså ennå ikke «sin menighet» opprettet, men bare byggematerialer som en gang skulle brukes til å reise den nye bygningen. Likevel hadde han allerede ved enkelte anledninger talt til disiplene om forskjellige forhold i det nye trossamfunnet (jf. for eksempel 7,15 ff.; 13,24–30.37–42).

– Med forsikringen i den siste setningen i verset vil Jesus åpenbart gi Peter et levende inntrykk av hvor stor grunn han hadde til å glede seg over den ærefulle stillingen i menigheten som var lovet ham. «Dødsrikets porter» er et billedlig uttrykk som allerede forekommer i Det gamle testamente, om enn bare på ett sted, Jes 38,10 (men jf. Job 38,17; Sal 9,14; 107,18, der vi har det helt ensbetydende «dødens porter»).

Opprinnelig har dette uttrykket trolig bygd på forestillingen om dødsriket som en borg eller et fengsel med murer og porter. Men med tiden synes det mer og mer å være brukt som en billedlig omskrivning for dødsriket (eller døden) selv, tenkt som en sterk makt. I hvert fall er meningen på vårt sted uten tvil at dødsriket (døden) ikke skal få makt over Jesu menighet så den blir tilintetgjort. Menigheten skal altså bestå til evig tid, til tross for alle vanskeligheter og farer den kan komme til å måtte gå igjennom i denne syndens og dødens verden.

V. 19. I dette verset vender tanken tilbake til Peters person og hans stilling i menigheten. Jesus bruker her et nytt bilde, men holder fast ved forestillingen om menigheten som et hus: Han lover Peter at han vil overdra ham tjenesten som husholder eller forvalter i huset når huset er grunnlagt.

Riktignok tales det her ikke om menighetens nøkler, men om nøklene til himlenes rike. Men det er ingen tvil om at Jesus med «himlenes rike» her mener det samme som i 13,41 kalles Menneskesønnens rike, altså himlenes rike i den foreløpige skikkelsen det har her på jorden i menigheten hans. Det går tydelig fram av at bildet med «nøklene» åpenbart svarer til og peker tilbake på bildet med huset i v. 18.

At Peter her er tenkt som forvalter i menigheten og ikke som portvokter, ser vi klart av at det tales om flere nøkler, ikke bare én. Det dreier seg altså ikke om den ene døren som fører inn i huset, men om flere dører, og da kan en ikke tenke

på noe annet enn de mange forskjellige rommene der husets skatter og goder blir oppbevart.

Nøkkelknippet er kjennetegnet på husholderen eller forvalteren. Han har den øverste ledelsen av husholdet og tilsynet med tjenerne, har adgang til alle rom og rår over alle forråd. Det er med andre ord den øverste ledelsen av menigheten som her blir lovet Peter – ikke fullmakten til å gi og nekte adgang til himlenes rike ved å forvalte nådemidlene, ordet og dåpen, slik mange fortolkere har ment.

V. 19b. Det synes straks innlysende at det som sies her, må stå i svært nær sammenheng med løftet i første halvdel av verset. Retten til å «binde» og «løse» som Jesus her gir Peter, nevner han ikke som noe nytt i en selvstendig setning. Han forutsetter den åpenbart som noe som hører med til forvalterstillingen, eller som følger nødvendig av den.

Men hva menes så med disse billedlige uttrykkene «løse» og «binde»? Den vanligste tolkningen går ut på at «binde» betyr å holde synden fast (ikke forlate den), og «løse» det motsatte, altså forlatelse av synden. Utsagnet skulle altså ha den samme tanken som Joh 20,23.

Svært ofte forstår en da utsagnet om forholdet til mennesker som ennå står utenfor himlenes rike: Peter får fullmakt til enten å lukke dem inn eller holde dem ute ved å gi eller nekte dem dåpen og den syndsforlatelsen som blir gitt i dåpen. En viser da både til Johannesstedet og til sammenhengen med v. 19a, der en finner fullmakten til å gi og nekte adgang til himlenes rike omtalt.

Denne tolkningen holder imidlertid ikke. Det er åpenbart tale om noe helt annet her enn i Joh 20,23. Det viser allerede at makten til å binde her er nevnt før makten til å løse. Peters første og egentlige oppgave må jo være å løse syndebyrden og ikke å binde den fast til menneskene, og i Johannesstedet er det da også forlatelsen av synden som står først. Dessuten er det, som vi har sett, sikkert ikke tale om å gi eller nekte adgang til menigheten i v. 19a.

En kunne da heller anta, slik andre fortolkere gjør, at det her er tenkt på dem som allerede er medlemmer av menigheten, og at Jesus har fulgt en jødisk språkbruk der «binde» = å sette i bann og «løse» = å oppheve bannet. Men i så fall ville det være helt uforklarlig at Jesus skulle framheve et så spesielt moment i fullmakten hans så sterkt nettopp her, der han uttaler seg om Peters tjeneste i menigheten.

Derfor er det sikkert riktig, slik atter andre fortolkere gjør, å forstå ordene «binde» og «løse» ut fra en annen og svært vanlig rabbinsk språkbruk, der «binde» = å forby (å erklære for forbudt) og «løse» = å tillate (å erklære for tillatt). Da er det tenkt på retten til å gi regler og forskrifter, eller å «treffe bestemmelse om alt det husets livsordning og dens behov fører med seg» (B. Weiss).

Jesus har med andre ord den lovgivende myndigheten i menigheten for øye. Men som allerede nevnt forutsetter han at denne myndigheten er gitt i og med forvalterstillingen. Det han sier direkte her, er altså egentlig at avgjørelser og bestemmelser av dette slaget som Peter treffer, vil bli godkjent som gyldige «i himmelen», det vil si av Gud.

Men som Zahn med rette bemerker, er det selvsagt ikke dermed sagt at slike forordninger av Peter skal ha evig gyldighet. Det har bare Guds moralske vilje slik den er uttalt i hans ord. De reglene og forskriftene det er tale om her, er slike som gjelder de skiftende forholdene og behovene i den menigheten som lever på jorden, og som derfor må gis for de enkelte tilfellene.

Jesus mente likevel ikke at denne lovgivende myndigheten var begrenset til Peter. Det ser vi av at den i 18,18 blir gitt alle apostlene, eller rettere hele menigheten. Og alle apostlene har da også faktisk utøvd både denne myndigheten og menighetsledelsen ellers. Men dermed er likevel ikke Peters verdighet som den første i rang blant apostlene opphevet. Vi ser jo også av Apg 1–15 at han faktisk var «føreren, som i ord og gjerning gikk foran de andre apostlene og hele kirken» (Zahn).

V. 20. Jesus hadde rettet blikket til Peter og de andre apostlene mot framtiden. Nå vender tanken hans seg til nåtiden, og han forbyr dem inntil videre å tale til noen om at han var Messias. Hovedgrunnen var uten tvil at han ikke ville tenne eller nære kjødelige forhåpninger om Messias hos det ubotferdige folket.

Som vi ser av de synoptiske evangeliene, unngikk han også selv å kalle seg rett ut Messias når han forkynte for folket. Samtidig søkte han konsekvent å hindre at andre ropte ham ut som Messias, helt til han ved inntoget i Jerusalem åpent og i handling ga til kjenne at han gjorde krav på å være den lovede kongen i Guds rike.

Også denne tilbakeholdenheten var uten tvil i alle fall hovedsakelig begrunnet i hensynet til de nasjonalpolitiske forestillingene som preget folkets forventning om Messias (jf. 17,9). Delvis skyldtes forbudet her vel også at disiplenes egne forestillinger om ham som Messias ennå var svært mangelfulle på flere måter (jf. v. 21 ff.).

8. Jesu forutsigelse av sin lidelse, død og oppstandelse og hans krav til disiplene om etterfølgelse (16,21–28)

«[21]Fra den tiden begynte Jesus å gjøre det klart for disiplene sine at han måtte dra til Jerusalem, og at han skulle lide meget av de eldste og yppersteprestene og de skriftlærde, at han skulle bli slått i hjel, og at han skulle reises opp på den tredje dagen. [22]Da tok Peter ham til side og ga seg til å irettesette ham og sa: Gud fri deg, Herre! Dette må aldri skje deg! [23]Men han snudde seg og sa til Peter: Vik bak meg, Satan! Du er til anstøt for meg, for du har ikke sans for det som hører Gud til, men bare for det som hører menneskene til. [24]Da sa Jesus til disiplene sine: Om noen vil komme etter meg, da må han fornekte seg selv, ta sitt kors opp og følge meg. [25]For den som vil berge sitt liv, skal miste det. Men den som mister sitt liv for min skyld, skal finne det. [26]For hva gagner det et menneske om han vinner hele verden, men tar skade på sin sjel? Eller hva kan et menneske gi til vederlag for sin sjel? [27]For Menneskesønnen skal komme i sin Fars herlighet med sine engler, og da skal han gi enhver igjen etter hans gjerning. [28]Sannelig sier jeg dere: Noen av dem som her står, skal ikke smake døden før de ser Menneskesønnen komme i sitt rike.»

V. 21. Allerede tidligere hadde Jesus mer indirekte varslet hvordan hans jordiske livsvei skulle ende (jf. Joh 2,19; Matt 9,15; 12,39 f.; 16,4). Gjennom Peters

bekjennelse hadde disiplene nå vist at de var nådd fram til en klar og sikker erkjennelse av ham som Guds Sønn og Messias. Først nå, etter dette, finner han at tiden er inne til å prøve å føre dem dypere inn i forståelsen av forløsningsverket sitt.

Særlig ville han åpne øynene deres for at nettopp den siden av verket som lettest kunne vekke anstøt hos dem, var nødvendig. Derfor «begynte» han fra nå av («fra den tiden») å undervise dem mer direkte og inngående om hvordan livet hans skulle ende. Han søkte å vise dem at hans forestående lidelse, død og oppstandelse var nødvendig, fordi den var begrunnet i Guds rådslutning om ham og hans kall («at han måtte», nemlig ifølge Guds råd).

Hvordan Jesus viste disiplene at hans livsvei nødvendigvis måtte ende slik, står det ikke noe om. Men vi må uten tvil tenke oss at han, slik som i Luk 24,44 ff., førte dem nærmere inn i profetiene i Det gamle testamente, der Guds rådslutning allerede var åpenbart på forhånd og i antydninger. – «De eldste og yppersteprestene og de skriftlærde» er en høytidelig betegnelse for Rådet, den høyeste jødiske domstolen (jf. utlegningen av 2,4).

V. 22. Hvor fremmed og uforståelig tanken om en lidende Messias ennå var for disiplene på dette tidspunktet, ser vi av det som fortelles her om inntrykket Jesu ord gjorde på Peter (jf. Mark 9,32; Luk 18,34). At han «ga seg til å irettesette ham», vil si at han vedvarende eller gang på gang trengte inn på Jesus med heftige bebreidelser: «Gud fri deg» – nemlig fra å oppleve noe slikt (i grunnen = «Gud forby det!») – «Dette må aldri skje deg!»

Peter og de andre disiplene har formodentlig tenkt seg at Jesu ord om lidelsen og døden hans (v. 21) var billedlig ment, selv om det måtte være klart for dem at ordene varslet opplevelser som sto i avgjort strid med deres egne forestillinger om Messias' skjebne.

V. 23. Jesus vender seg med uvilje bort fra Peter og tiltaler ham med et strengt refsende ord – i skarpest mulig motsetning til de ordene han nettopp hadde rettet til ham i v. 17–19. Likevel tar han ikke noe tilbake av det han hadde lovet ham. Han lar ham bare – til ydmykelse – få kjenne hvor mye av det naturlige menneskets tankegang det ennå fantes hos ham. Det måtte renses ut før han i sannhet kunne bli skikket for den stillingen Jesus hadde lovet ham.

Jesus kaller den apostelen han nettopp hadde prist salig, for «Satan», fordi han denne gangen kjenner Satans fristelse gjennom Peters ord.

Tiltalen begrunnes så med ordene som følger: «Du er til anstøt for meg», det vil si: Du legger deg med ordene dine som en snublestein i veien min og søker slik å få meg til å falle. «For du har ikke sans for det som hører Gud til» (det vil si det som stemmer med Guds vilje og tankegang), «men bare for det som hører menneskene til» (det vil si de naturlige menneskenes tanker og interesser).

Det naturlige mennesket setter seg bare som mål å vinne og bevare lykke i livet på jorden, og skyr derfor lidelse og død. En lidende Messias strider derfor helt mot naturlig-menneskelig tankegang.

V. 24–28. Etter den skarpe irettesettelsen av Peter vender Jesus seg til alle disiplene og oppfordrer dem til villig å følge ham på lidelsens vei. Det gjør han åpenbart fordi Peter, da han protesterte mot Jesu ord om lidelsen, bare hadde

gitt uttrykk for det som rørte seg i hjertene til dem alle. Liksom Jesus selv går lidelsen i møte, må også disiplene hans være forberedt på det samme.

Vil noen «komme etter» Jesus, det vil si være hans disippel (jf. utlegningen av 4,19), da må han «fornekte seg selv» – si nei til sitt eget, naturlige selv og gi opp å leve for og omkring seg selv – og «ta sitt kors opp» (jf. utlegningen av 10,38). Da vil han i sannhet kunne «følge» ham som hans disippel. Jesus krever altså ubetinget selvfornektelse av disiplene sine.

Dette alvorlige kravet begrunner han så (v. 25) ved å vise hvor hver av de to veiene ender – de eneste et menneske kan slå inn på i denne saken (jf. utlegningen av 10,39): Det som framfor alt gjelder, må jo være å «finne sitt liv» og unngå den evige fortapelsen.

For (v. 26) om noen vinner aldri så mye her i livet, ja, «hele verden», kan det likevel ikke gagne ham noe hvis han «tar skade på sin sjel». Etter grunnteksten vil det si: «mister sin sjel eller sitt liv» (egentlig «lider det tapet å miste sin sjel eller sitt liv»). Alle denne verdens goder kan ikke veie opp tapet av sjelen (livet) i den andre verden.

«Eller», som tanken også kan uttrykkes (v. 26), «hva kan et menneske gi til vederlag for sin sjel?» – nemlig for å løse den ut fra undergangen som truer (jf. Sal 49,8 ff.), eller for å kjøpe den tilbake igjen etter at den en gang er tapt. Mennesket eier ikke, og kan aldri komme til å eie, noe gode som det kan gi bort og slik frelse sjelen sin fra den evige fortapelsen. Tapet av sjelen kan altså aldri gjøres godt igjen.

I v. 27 viser Jesus så til den dommen han selv, Menneskesønnen, skal holde, der han skal gi enhver igjen etter «hans gjerning» (det vil si hans livsførsel). Med det vil han åpenbart begrunne kravet i v. 24 f. om en selvfornektelse som blir øvd i etterfølgelsen av ham og for hans skyld.

Etter Guds vilje «skal» han selv, Menneskesønnen som nå lever i fornedrelse, sikkert komme (igjen), kledd i den herligheten som hører hans Far til, og fulgt av englene sine, som skal tjene ham når han fullbyrder dommen. Og da skal han treffe den endelige avgjørelsen om hvert menneskes evige skjebne, alt etter det forholdet hver enkelt har inntatt til ham. Når det særlig gjelder disiplene hans, skal det skje etter det forholdet de har inntatt til hans krav om ubetinget selvfornektelse i etterfølgelsen av ham.

Alvoret i denne henvisningen til den forestående dommen forsterkes så enda mer (v. 28) ved den høytidelige forsikringen: Noen av dem som var til stede, skal ennå oppleve at han kommer igjen i kongelig makt og høyhet («i sitt rike»). Om dette utsagnet se ellers utlegningen av 10,23 og særlig av 24,36.

9. Jesu forklarelse på fjellet (17,1–13)

«[1]Seks dager etter tok Jesus med seg Peter, Jakob og hans bror Johannes, og førte dem opp på et høyt fjell, hvor de var for seg selv. [2]Og han ble forvandlet for øynene deres. Hans ansikt skinte som solen, og klærne hans ble hvite som lyset. [3]Og se, Moses og Elia viste seg for dem, og talte med ham. [4]Da tok Peter til orde og sa til Jesus: Herre, det er godt at vi er her! Om du vil, så skal jeg bygge tre hytter her, en til deg, en til Moses og en til Elia. [5]Ennå mens han talte, se, da kom en lysende sky og skygget over dem. Og se, det lød en røst ut fra skyen,

som sa: Dette er min Sønn, den elskede! I ham har jeg velbehag: Hør ham! [6]Da disiplene hørte dette, falt de ned på sitt ansikt, fylt av frykt. [7]Og Jesus gikk bort og rørte ved dem og sa: Stå opp og frykt ikke! [8]Men da de så opp, så de ingen uten Jesus alene. [9]Og da de var på vei ned fra fjellet, bød Jesus dem og sa: Fortell ingen om dette synet før Menneskesønnen er reist opp fra de døde. [10]Og disiplene spurte ham og sa: Hvorfor sier da de skriftlærde at Elia først må komme? [11]Han svarte: Elia kommer nok, og han skal sette alt i rette stand. [12]Men jeg sier dere at Elia allerede er kommet, og de kjente ham ikke, men gjorde med ham det som de ville. Slik skal også Menneskesønnen lide under dem. [13]Da forsto disiplene at det var om døperen Johannes han talte til dem.»

V. 1. Som det synes å gå fram av tidsangivelsen «seks dager etter», mener evangelisten at det han nå vil fortelle, står i indre sammenheng med det som går rett foran, og skal ses i lys av det. Og det gjelder sikkert allerede det som sies i verset vårt: at Jesus tok med seg Peter og de to Sebedeus-sønnene – som også ellers viser seg å ha vært en gruppe innenfor apostelkretsen som sto Jesus særlig nær (jf. Mark 5,37; Matt 26,37 ff.) – og førte dem opp på et høyt fjell, der de var «for seg selv».

Jesus ville altså nå være alene, uforstyrret av folkemengden, som fulgte ham også her (jf. v. 14), selv om han tok med seg de tre mest fortrolige disiplene sine.

Hensikten har åpenbart vært å søke styrke i bønn og samfunn med sin himmelske Far til den indre kampen han måtte kjempe i denne tiden (jf. 16,23). Han hadde jo måttet erfare hvor fullstendig disiplene ennå manglet forståelse for det han sa til dem om sin forestående lidelse. I Luk 9,28 sies det også uttrykkelig at Jesus gikk opp på fjellet nettopp for å be.

Hvilket fjell Jesus gikk opp på denne gangen, er ikke oppgitt og kan heller ikke bestemmes nærmere. En gammel kirkelig tradisjon nevner Tabor, omkring 10 kilometer rett øst for Nasaret, som stedet for Jesu forklarelse. Men det kan ikke være riktig, om ikke for annet så fordi det på Jesu tid lå en befestet by på toppen av dette fjellet.

Ingen av evangelistene antyder at Jesus i løpet av de seks dagene har forlatt traktene omkring Cæsarea Filippi. Derfor er det mest sannsynlig at forklarelsens fjell ikke har ligget langt derfra, uten at det lar seg bestemme nærmere hvor det lå.

Av uttrykket i v. 7, at «Jesus gikk bort» til disiplene, ser vi at han oppe på fjellet også har gått et stykke bort fra de tre følgesvennene sine for å være helt alene med Gud i bønnen. Disiplene har altså sett og hørt på noe avstand det som fortelles i det følgende.

V. 2–3. Først fikk de se at Jesus, mens han ba (jf. Luk 9,29), «ble forvandlet», eller mer nøyaktig etter grunnteksten: «ble forandret i skikkelse» (utseende). Hva denne forandringen besto i, sies i de to neste setningene: Ansiktet hans skinte som solen, og klærne hans ble hvite som lyset.

Derimot sies det ingenting om hva som var den virkende årsaken til denne «forklarelsen». I seg selv kunne det ligge nær å tenke seg, slik flere fortolkere gjør, at den skjulte herligheten i Jesu guddommelige natur her et øyeblikk brøt igjennom menneskeligheten hans og lyste fram gjennom tjenerskikkelsen. Men evangelistenes beretninger gir ikke noe sikkert vink i den retningen.

Av selve teksten ser vi bare at forklarelsen skal forstås som virket av Gud, nærmere bestemt som Guds svar på bønnen hans. Den er altså en hendelse av full, objektiv virkelighet og ikke en drøm eller en rent subjektiv visjon som de tre apostlene eller en av dem har hatt. Men når Jesus i v. 9 stiller denne opplevelsen sammen med oppstandelsen sin, viser det tydelig nok at forklarelsen samtidig skal forstås som et forvarsel om at han ved oppstandelsen skal få tilbake den herligheten som han (etter Guds rådslutning) hadde gitt avkall på da han ble menneske (jf. Joh 17,5).

Men dermed har vi også fått et fingerpek om hva denne hendelsen betydde for Jesus. Gjennom den skulle han sikkert få en forsmak av og et pant på den herligheten han skulle nå når han gjennom lidelsen og døden hadde fullført forløsningsverket sitt. Slik skulle han her bli styrket til å gå lidelsen og døden i møte.

Men hendelsen måtte også ha den største betydning for de tre disiplene. Han hadde tatt dem med seg for at de skulle kunne vitne for de andre om det de hadde opplevd her. Ved den skulle de sikkert bli styrket og grunnfestet i troen på Jesus som Guds Sønn og Messias, og slik bli rustet til ikke å ta anstøt av hans lidelse og død når tiden for det kom.

Og på lignende måte må vi utvilsomt også tenke om betydningen av det som videre fortelles i v. 3: at Moses og Elia viste seg for disiplene i samtale med Jesus. Hvordan disiplene straks kunne kjenne dem igjen (jf. v. 4), sies ikke, og det kan vi ikke vite noe sikkert om; men det har heller ingen større interesse.

Ser vi dette verset i sammenheng med v. 2, tør vi derimot med temmelig stor sikkerhet anta at også synet av de to framstående representantene for den gamle pakt – paktens grunnlegger og den som gjenreiste den – og samtalen med dem skulle styrke Jesus til den tunge lidelsesveien han måtte gå for å fullføre verket sitt. Hos Lukas (9,31) heter det i hvert fall uttrykkelig at de talte med ham om «hans bortgang, som han skulle fullbyrde i Jerusalem».

At det er nettopp disse to som viser seg her, henger kanskje sammen med at Gud ifølge Det gamle testamente på en særlig, underfull måte hadde vært virksom da de gikk ut av livet (jf. 5 Mos 34,1–6 og 2 Kong 2,9 ff.).

Og for de tre apostlene måtte det selvsagt ha den største betydning å få være vitner til dette møtet mellom mesteren deres og de to store gudsmennene fra den gamle pakt. I dette møtet måtte de se beviset for at Jesus likevel var i full samklang med representantene for den gamle pakt, selv om det han forutsa om sin lidelse og død, syntes dem å stå i den mest skjærende motsetning til det de mente å kunne vente av Messias etter den gamle pakts hellige skrifter.

V. 4. Peters ord i verset vårt viser hvilket overveldende inntrykk synet gjorde på disiplene. Han har åpenbart ikke noe høyere ønske i øyeblikket enn at samværet mellom Jesus og de to sendebudene fra den andre verden kunne bli forlenget, så han og meddisiplene hans enda en tid kunne få glede seg over synet av den herligheten som her hadde åpenbart seg for dem.

Han vender seg til Jesus og erklærer at det er «godt», det vil si heldig, at han og de to meddisiplene («vi») er til stede. For nå kan de være til tjeneste for Jesus

og de overjordiske gjestene hans – som de siste ordene hans viser – ved å bygge hytter (av løv) og slik gjøre et lengre samvær mulig for dem.

Matteus nøyer seg med å gjengi Peters ord, mens Markus (og etter ham Lukas) føyer til at han (Peter) «ikke visste hva han sa». Det er åpenbart ment som en slags unnskyldende forklaring på en så naiv, ja helt urimelig ytring.

V. 5. Disiplenes opplevelse nådde sitt høydepunkt da en lysende sky senket seg før Peter ennå hadde talt ut, og skygget over «dem» (det vil si Jesus, Moses og Elia; jf. v. 4). Ut fra denne skyen, symbolet på Guds nærvær (jf. 2 Mos 40,34 f.), lød de samme ordene som Jesus og forløperen hans hadde hørt fra himmelen da Jesus ble døpt (3,17). Denne gangen var ordene likevel først og fremst ment for disiplene, som vi ser av tillegget som minner om 5 Mos 18,15: «Hør ham!»

Denne røsten, Guds egen stemme, setter det kraftigste segl på Peters bekjennelse (16,16). Samtidig oppfordrer den disiplene med sterkest mulig ettertrykk til å gi akt på Mesterens ord og ta dem til hjerte, også når han taler til dem om ting som strider mot deres egne vante tanker og forhåpninger.

V. 6–9. Da disiplene hørte røsten fra skyen, ble de seg bevisst at Gud selv var nær, og de falt forferdet ned på sitt ansikt (jf. Dan 10,9; Åp 1,17). Så rørte Jesus ved dem og talte sitt beroligende ord til dem («frykt ikke», v. 7). Da de løftet blikket (v. 8), var hele synet forsvunnet, og de så ingen uten Jesus alene.

På veien ned fra fjellet (v. 9) forbød Jesus dem imidlertid å fortelle noen om det de hadde sett, før han var reist opp fra de døde. Dette forbudet skal sikkert forstås helt på samme måte som forbudet i 16,20, og gjelder da vel også bare folket i sin alminnelighet, ikke de andre apostlene.

En kan spørre hvordan uttrykket «syn» skal forstås her. Ordet i grunnteksten betyr i seg selv vanligvis bare noe en har sett. Men både i Septuaginta og i Det nye testamente forekommer det oftest om syner (visjoner) virket av Gud, som formidler guddommelige åpenbaringer (jf. Apg 9,10; 10,3; 16,10 og flere steder). Her har ordet vel mest sannsynlig denne siste betydningen.

Åpenbaringen av Moses og Elia var jo i hvert fall en slik visjon, for disse personene fra Det gamle testamente, som for lenge siden var gått inn i den usynlige verden på den andre siden, viste seg her i synlig skikkelse for disiplene. Men som allerede sagt ovenfor (ved v. 2) er det ikke tale om noen rent subjektiv visjon, men om noe fullt virkelig og objektivt. Vi tør vel anta at det her har vært slik som ved de to underfulle hendelsene som var knyttet til Jesu dåp (jf. utlegningen av 3,16b–17).

V. 10–13. Det som fortelles her, skjedde åpenbart ennå mens de var på vei ned fra forklarelsens fjell. Som en kan se av ordet «da» i disiplenes spørsmål («Hvorfor sier da …»), har de i sitt indre fortsatt vært opptatt av det de nettopp hadde opplevd. Slik er de kommet til å tenke på de skriftlærdes lære om at Elia skulle komme «først», det vil si før Messias.

Denne læren, som bygde på Mal 4,5 f., kunne de ikke få til å stemme med det de nettopp hadde opplevd. De hadde jo erkjent Messias i Jesus, og han hadde allerede virket i lengre tid, mens Elia først nå hadde vist seg, og det bare helt flyktig.

I svaret sitt (v. 11) godtar Jesus at rabbinernes lære er riktig på dette punktet. Han bruker tydeligvis deres egen formulering, og meningen med ordene hans er denne: Det er nok riktig når de skriftlærde sier at Elia kommer og skal «sette alt i rette stand», det vil si vekke folket til bot, så veien blir banet for Messias.

Men (v. 12) i virkeligheten er den forutsigelsen som de skriftlærde her bygger på, allerede oppfylt – nemlig etter Jesu mening, som vi vet av 11,14[4], i døperen Johannes – så en ikke lenger skal vente på at Elia kommer.

Og når han ikke fikk folket som helhet til i sannhet å vende om til fedrenes troende sinnelag (jf. Luk 1,16 f.), var grunnen at «de» ikke erkjente ham som den ventede Elia – det vil si folket som helhet, representert ved de skriftlærde og ved fyrsten i Galilea (jf. 14,1–11). Derfor bøyde de seg heller ikke under ordet hans, men gjorde med ham etter sin egen onde vilje.

Men i dette vil Jesus at disiplene hans skal se et forvarsel om hva som skal skje med ham selv, så de ikke skal ta anstøt av den lidelsen som venter ham. For «liksom døperen er den ventede Elia, til tross for den fiendtlige framferden de jødiske makthaverne viste mot ham, slik er også Menneskesønnen, til tross for alt han uunngåelig må lide fra jødenes side, den lovede Messias, som skal komme igjen som konge» (Zahn).

– I v. 13 avslutter evangelisten beretningen om samtalen mellom Jesus og disiplene med å bemerke at disiplene etter Jesu ord i v. 12 straks forsto at det var om døperen Johannes han talte til dem.

10. Helbredelsen av den månesyke gutten (17,14–21)

«[14]Da de var kommet til folkemengden, kom en mann fram til ham, falt på kne
for ham [15]og sa: Herre, forbarm deg over sønnen min! Han er månesyk og lider
ille, for ofte faller han i ilden og ofte i vannet. [16]Jeg brakte ham til disiplene
dine, men de var ikke i stand til å helbrede ham. [17]Da svarte Jesus og sa: Å du
vantro og fordervede slekt! Hvor lenge skal jeg være hos dere? Hvor lenge skal
jeg tåle dere? Før ham hit til meg! [18]Og Jesus truet ham, og den onde ånden for
ut av ham. Og gutten ble helbredet fra samme stund. [19]Da disiplene ble alene
med Jesus, gikk de til ham og spurte: Hvorfor kunne ikke vi drive den ut?
[20]Han sa til dem: For deres vantros skyld! Sannelig sier jeg dere: Om dere har
tro som et sennepsfrø, kan dere si til dette fjellet: Flytt deg herfra og dit! Og
det skal flytte seg. Og ingen ting skal være umulig for dere. [21]Men dette slaget
farer ikke ut uten ved bønn og faste.»

V. 14–16. Ifølge Luk 9,37 var det dagen etter forklarelsen at Jesus og de tre apostlene møtte folket som var samlet på sletten ved foten av fjellet, og at han helbredet den månesyke, det vil si epileptiske, gutten (jf. utlegningen av 4,24). Som vi ser av v. 18, skyldtes epilepsien her en ond ånd (jf. den langt mer utførlige skildringen av sykdommen i Mark 9,17 ff.).

Som vanlig er Matteus også her ytterst sparsom med detaljer. Det som særlig opptar ham, er åpenbart det guttens far forteller Jesus i v. 16 om sin resultatløse henvendelse til disiplene – det vil si til de ni apostlene som ikke hadde vært med

[4]Trykket har «11, 17»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

på fjellet (v. 16) – og det Jesus deretter selv sier i de neste versene, dels mens folket hørte på (v. 17), dels i enerom til disiplene (v. 20).

Disiplene hadde riktignok tidligere helbredet slike syke (jf. 10,1.8; Luk 9,1; 10,17), men denne gangen hadde de ikke maktet å hjelpe, og det til tross for at de – som det går fram av farens ord – hadde prøvd.

V. 17–18. Etter sammenhengen med det foregående gjelder utropet av harme og smerte fra Jesu lepper sikkert først og fremst disiplene. De hadde ikke maktet å helbrede gutten, åpenbart fordi troen deres på Guds allmakt hadde sviktet overfor dette særlig sterke besettelsesfenomenet. Dermed hadde det vist seg hvor sterkt de ennå var smittet av vantroen i den slekten som levde da.

Når Jesus da bebreider dem at de manglet tillit i troen, ser han dem som representanter for hele den vantro slekten og tiltaler derfor den – en slekt der «vrangheten»[5] nettopp besto i at den ikke lot seg vekke til en virkelig levende tro.

Bebreidelsen går så uvilkårlig over i et utbrudd av den dype smerten han føler over at arbeidet hans blant dem tilsynelatende bærer så lite frukt, og over all den mangelen på mottakelighet og tro som han må tåle hos dem. I dette smertefulle utbruddet lyder samtidig «et sukk av himmelsk hjemlengsel» (Schat Petersen). Likevel viser han også denne gangen barmhjertighet mot den lidende og helbreder ham (v. 18).

Når det ellers heter her at Jesus truet «ham», skal vi åpenbart ikke tenke på gutten, men på den onde ånden. Den nevnes direkte først i neste setning, men evangelisten har den allerede i tankene her.

V. 19–21. Det foregående har vist klart nok hvor langt disiplene ennå sto tilbake åndelig, og hvor godt de trengte at Jesus fortsatt oppdro dem i tålmodig kjærlighet. Det samme går like klart fram av det evangelisten forteller om et spørsmål de stilte Jesus da de var blitt alene med ham. De har åpenbart ikke engang forstått at Jesu ord i v. 17 først og fremst gjaldt dem selv, for nå spør de ham ganske likefram hvorfor de ikke kunne drive den onde ånden ut.

Jesus sier dem da (v. 20) rett ut at det var for deres vantros skyld. Dermed menes sikkert ikke at de slett ikke hadde noen tro, men at de ikke hadde hatt den rette tillit i troen i dette tilfellet.

Det er heller ikke her tale om den troen Peter hadde bekjent, troen på Jesus som Guds Sønn og Messias, men om den undergjørende troen. Etter Jesu ord i 7,22 (jf. utlegningen av det stedet) kan en ha den selv om en ikke har den frelsende troen; det er altså den troen som Paulus i 1 Kor 12,9; 13,2 og flere steder regner blant de overordentlige nådegavene.

Denne «nådegaven» hadde Jesus gitt de tolv da han sendte dem ut (jf. 10,1.8). Når den hadde sviktet dem denne gangen, kunne grunnen bare være at de hadde vanskjøttet gaven sin (jf. 1 Tim 4,14). Nettopp derfor kan Jesus også med full rett bebreide dem at de manglet tro.

Riktignok hadde disiplene i dette tilfellet stått overfor en uvanlig voldsom besettelse. Men Jesus må likevel rette bebreidelsen for vantro mot dem. For han vet – og kan derfor også forsikre dem om – at ingenting skal være umulig for

[5] NB har «Å du vantro og fordervede slekt!».

dem, i hvilket som helst tilfelle, hvis de bare har det minste grann av virkelig livskraftig tro.

Når troen sammenlignes med «et sennepsfrø», skal vi nemlig åpenbart ikke bare tenke på hvor lite sennepsfrøet er, men også på den livskraften eller livsspiren det har i seg (jf. 13,31 f.). Like klart er det at når Jesus forsikrer disiplene om at «dette fjellet» – det fjellet de står ved foten av, og som Jesus peker på med fingeren – virkelig skal flytte seg fra stedet sitt på deres ord, er det nettopp for å gjøre det helt innlysende at absolutt ingenting er umulig for den ekte, livskraftige troen, selv om den bare finnes i det minste mål.

Både troens vesen og Jesu forkynnelse som helhet viser ellers at han her ikke mener at disiplene med troen sin skal kunne utrette hva som helst de måtte få lyst til. Når han lover at ingenting skal være umulig for dem, tenker han bare på de oppgavene som kallsgjerningen deres fører med seg.

– Når det gjelder v. 21, er ektheten mildest talt svært tvilsom, å dømme etter det tekstkritiske materialet vi har. Muligens er verset føyd inn her fra Mark 9,29, om enn i noe endret form. Men en må i alle fall innrømme at tanken passer svært godt i sammenhengen her. Meningen er åpenbart at den onde ånden som nettopp var drevet ut, hørte til et særlig slemt slag demoner, og at dette slaget bare lar seg drive ut ved bønn og faste – som midler til å styrke og flamme opp troen hos den som skal gjøre undergjerningen.

11. Jesus forutsier for annen gang sin død og oppstandelse (17,22–23)

> «[22]Mens de gikk omkring i Galilea, sa Jesus til dem: Menneskesønnen skal overgis i menneskers hender, [23]og de skal slå ham i hjel, og på den tredje dagen skal han reises opp. Da ble de dypt bedrøvet.»

Etter å ha vandret omkring en tid utenfor Galilea (jf. 16,13) er Jesus med de tolv vendt tilbake dit. Nå vier han seg, som det synes, utelukkende til arbeidet med å undervise og oppdra disiplene sine før han for godt bryter opp derfra (19,1). Som et betydningsfullt ledd i dette arbeidet blir det da først fortalt at han igjen prøvde å gjøre disiplene fortrolige med tanken på sin forestående lidelse, død og oppstandelse.

Forutsigelsen av lidelsen er denne gangen atskillig kortere enn i 16,21, men er også noe forskjellig i innholdet. Her kaller Jesus seg «Menneskesønnen» og antyder dermed at den særegne slutten på livet hans henger sammen med hans enestående kall: Etter Guds rådslutning kan han bare gjennom lidelse og død nå fram til den høyhet og herlighet han er bestemt til.

Og mens han i 16,21 talte om at han skulle overgis til jødenes øverste myndighet, sier han her at han skal overgis i «menneskers hender». Det skal trolig forstås som en motsetning til det vitnesbyrdet Gud selv nylig hadde gitt om ham som Guds Sønn på forklarelsens fjell.

Denne gangen hører vi ikke om noen protest fra disiplenes side, men riktignok heller ikke om at de sluttet seg til ordene hans. Det heter bare at de «ble dypt bedrøvet», åpenbart fordi de utelukkende festet seg ved det han hadde sagt om sin forestående død, mens forutsigelsen om oppstandelsen var og ble en gåte for

dem (jf. Mark 9,32, der det heter at de ikke skjønte det han sa, og ikke våget å spørre ham).

12. Jesus betaler tempelskatten (17,24–27)

«[24]Da de kom til Kapernaum, gikk de som krevde inn tempelskatten, til Peter og sa: Betaler ikke deres mester tempelskatt? [25]Han svarte: Jo! Men da han kom inn i huset, kom Jesus ham i forkjøpet og sa: Hva mener du, Simon? Hvem er det kongene på jorden krever toll eller skatt av? Er det av sine barn eller av fremmede? [26]Han sa: Av de fremmede! Da sa Jesus: Så er altså barna fri! [27]Men for at vi ikke skal støte dem, gå ned til sjøen og kast ut en fiskekrok, og ta den første fisken som kommer opp. Når du åpner munnen på den, vil du finne en stater. Ta den og gi dem for meg og for deg!»

V. 24. I denne lille fortellingen, der tyngdepunktet sikkert ligger i Jesu ord til Peter i v. 25–27, gir Matteus enda et trekk fra Jesu arbeid med å undervise disiplene. Enda en gang – trolig for siste gang – kommer Jesus sammen med de tolv til Kapernaum, hans «egen by» (9,1). Der henvender de som krever inn tempelskatten, seg til Peter og spør om ikke mesteren hans betaler denne skatten.

I tiden etter hjemkomsten fra Babel var det på grunnlag av 2 Mos 30,12 ff. fastsatt at alle israelittiske menn fra tjue år og oppover skulle gi et visst årlig beløp (en halv sekel) til templet for å dekke utgiftene til gudstjenesten (jf. 2 Krøn 24,6; Neh 10,32). Denne avgiften ble krevd inn på en bestemt tid av året (litt før påske).

Som en kan se av grunnteksten, gjaldt ikke innkrevernes spørsmål om Jesus hadde betalt skatten for inneværende år eller var uvillig til å betale den, men hvordan han generelt pleide å forholde seg i denne saken. Siden Jesus så ofte var ute på reise og særlig i den siste tiden nesten stadig hadde vært borte fra Kapernaum, er det forståelig at innkreverne ikke visste hvordan han hadde gjort det. Og siden han gjorde mye som syntes å stride mot loven, kan de ganske naturlig ha regnet det for mulig at han av prinsipp lot være å betale denne skatten.

Men Jesus betalte straks skatten, som vi ser av v. 27. Derfor har han sannsynligvis på en eller annen måte vært forhindret fra å betale den pliktige avgiften ved forrige innkreving. I så fall ville jo innkrevernes spørsmål bli enda lettere å forstå (slik Zahn sikkert med rette mener).

V. 25. Av Peters svar («Jo!») går det fram at han enten har visst at Jesus hadde betalt tempelskatten tidligere år, eller har sluttet det ut fra at Jesus generelt var lydig mot loven. Slik har vi her, som i hele denne fortellingen, et vitnesbyrd om at Jesus også i denne saken har handlet etter det prinsippet som kom til uttrykk allerede i 3,15 (jf. 5,17; 8,4; se også innledningen om evangeliets formål).

Som allerede nevnt knytter evangelistens interesse seg likevel åpenbart mest til samtalen mellom Jesus og Peter som han så gjengir – nærmere bestemt til måten Jesus belyser hvordan han oppfyller denne plikten.

Peter hadde møtt skatteinnkreverne på gaten. Da han kom inn i huset der Jesus holdt til, og før han ennå hadde fått fortalt ham om samtalen med innkreverne, kom Jesus ham i forkjøpet. I kraft av sitt profetiske seerblikk visste han hva som hadde hendt. Han la fram for Peter et spørsmål der det rette svaret ikke

kunne være i tvil, og som skulle gjøre det klart for ham hvor lite det egentlig passet seg for Jesus og disiplene hans å betale tempelskatten. «Kongene på jorden», sier Jesus, åpenbart i motsetning til Gud, den himmelske kongen, for hvis bolig tempelavgiften skulle betales.

Det kan være tvilsomt hva Jesus har ment med kongenes «barn» og «de fremmede». For oss ligger det jo nærmest å forstå «barna» som medlemmene av kongefamilien (prinsene), og «de fremmede» som dem som ikke hører til kongenes familie, altså undersåttene deres. Men som flere nyere fortolkere har gjort oppmerksom på, kan «barna» muligens være kongenes eget folk og «de fremmede» utlendingene. Etter orientalsk oppfatning ble nemlig både toll og skatt bare betalt av de undertvungne (trellene) og ikke av herskernes eget folk.

V. 26–27. Av Peters riktige svar trekker Jesus den slutningen at «barna» altså er fritatt for skatt. Hvordan dette skulle anvendes på spørsmålet de sto overfor, var jo selvsagt, så Jesus hadde ingen grunn til å si det uttrykkelig: Når de jordiske kongenes barn er fri for avgiftene, må det samme gjelde den himmelske kongens barn – altså i første rekke Jesus selv som Guds Sønn i enestående forstand, men dermed også disiplene hans, ettersom de ved troen på ham også er blitt Guds barn (eller Guds eget folk), til forskjell fra alle andre mennesker.

Flere fortolkere mener at Jesu ord her bare gjelder Jesus selv og ikke disiplene, siden flertallsformen «barna» bare skyldes eksemplet. Men mot dette taler at Jesus i v. 27 uttrykkelig regner seg sammen med Peter («for at vi ikke skal støte dem» osv.) og betaler skatten også for ham.

Fordi Jesu og disiplenes forhold til Gud er helt uavhengig av alt nasjonalt, også av den nasjonale kultusen, har de egentlig ingen religiøs plikt til å bidra til å holde tempeltjenesten oppe (jf. 12,6; Joh 4,20 ff.). Men så lenge den tempelkultusen som loven foreskriver, består i Jerusalem, regner Jesus det likevel både som sin og disiplenes plikt å betale tempelskatten. Av kjærlighet til folket sitt, som henger fast ved loven og templet, skal de unngå å vekke unødig anstøt.

«Dem» er først og fremst skatteinnkreverne, men dermed også alle lovtro israelitter – i den grad de ennå ikke hadde forherdet seg mot Jesus og evangeliet. Med de avgjorte motstanderne var det annerledes, som i 15,12 ff. Hvis han og disiplene nektet å betale tempelskatten, ville de nemlig gjøre det enda vanskeligere for dem som var mottakelige, å komme til tro på ham og hans forkynnelse.

Men av måten Jesus oppfyller sin lovpålagte plikt på denne gangen, skal Peter og de andre disiplene også forstå at han oppfyller den i frihet, ikke som en trell under loven, men som Guds Sønn, som står over loven og templet. Med den «stateren» (en attisk mynt som var verdt én sekel og altså var nok for to) som Peter etter Jesu profetiske forutsigelse vil finne i fiskens munn, skal han betale tempelskatten for dem begge, siden Peter åpenbart heller ikke hadde betalt.

At Peter gjorde som Jesus sa, og at det virkelig gikk slik med fiskefangsten som Jesus hadde forutsagt, har evangelisten latt være å fortelle. Han har forutsatt det som helt selvsagt og har bare vært opptatt av det Jesus ved denne anledningen lærte Peter og med ham alle sine andre disipler: at «kjærlighetens lov gjelder også for kongesønnene, som er fri for lovens tvang» (Zahn), og at de derfor har plikt til å unngå alt unødig anstøt.

13. Disiplenes rangstrid og Jesu lære om barnesinnet (18,1–14)

«[1]I samme stund kom disiplene til Jesus og sa: Hvem er den største i himlenes rike? [2]Han kalte da et lite barn til seg og stilte det midt iblant dem, og sa: [3]Sannelig sier jeg dere: Uten at dere omvender dere og blir som barn, kommer dere slett ikke inn i himlenes rike. [4]Den som gjør seg liten som dette barnet, han er den største i himlenes rike. [5]Og den som tar imot ett slikt lite barn for mitt navns skyld, tar imot meg. [6]Men den som forfører én av disse små som tror på meg, for ham var det bedre om en kvernstein ble hengt om halsen på ham og han ble senket i havets dyp. [7]Ve verden for forførelser! For forførelser må komme, men ve det mennesket som forførelsen kommer ved! [8]Om din hånd eller din fot frister deg til fall, da hogg den av og kast den fra deg! Det er bedre for deg å gå halt eller vanfør inn til livet, enn å ha begge hender eller begge føtter og bli kastet i den evige ild. [9]Og om ditt øye frister deg til fall, da riv det ut og kast det fra deg! Det er bedre for deg å gå enøyd inn til livet, enn å ha begge øyne og bli kastet i helvetes ild. [10]Se til at dere ikke forakter én av disse små! For jeg sier dere at deres engler i himmelen ser alltid min himmelske Fars åsyn. [11]For Menneskesønnen er kommet for å frelse det som var fortapt. [12]Hva mener dere? Dersom en mann har hundre sauer og én av dem går seg vill, forlater han ikke da de nittini i fjellet, og går av sted og leter etter den som har gått seg vill? [13]Og skulle han finne den, sannelig sier jeg dere: Han gleder seg mer over den ene enn over de nittini som ikke har gått seg vill. [14]Slik er det heller ikke deres himmelske Fars vilje at en eneste av disse små skal gå fortapt.»

V. 1. Også her har Matteus trukket hendelsene sterkt sammen (jf. Mark 9,33 f.). Det er lett å forstå at disiplene kunne komme til å drøfte rangordningen i himlenes rike seg imellom. De har sikkert ventet levende på at himlenes rike snart skulle opprettes, og det desto mer jo mindre de kunne finne seg til rette med Jesu forutsigelse av hans lidelse og død. På «forklarelsens fjell» hadde Jesus bare tatt med seg de tre mest fortrolige disiplene, og særlig hadde Peter spilt en framtredende rolle i den siste tiden (jf. 14,28; 15,15; 16,16 ff.; 17,24 ff.).

V. 2–3. Før Jesus svarer på disiplenes spørsmål med ord, stiller han et lite barn midt iblant dem. Dermed har han åpenbart villet gjøre dem riktig oppmerksomme på barnets særegne vesen som et forbilde for dem selv.

Deretter (v. 3) sier han dem ganske likefram og med største ettertrykk at det som først og fremst gjelder for dem, er at de overhodet kommer inn i himlenes rike. Vilkåret for det er at de vender om fra den veien med selvgodhet og ærgjerrighet som spørsmålet deres viste at de hadde slått inn på, og slik «blir som barn». Det vil si at de tilegner seg barnesinnet, den fordringsløse ydmykheten som føler seg svak og hjelpeløs. Den vil så langt fra være noe ved egen kraft at den tvert imot har en umiddelbar trang til å overgi seg til andre og la dem stelle med seg som de vil.

V. 4. Men må den selvgode og ærgjerrige voksne vende tilbake til barnesinnet ved en forandring av sinnet, så følger det («derfor»[6]) for spørsmålet om rangen i himlenes rike: Storheten der måles etter hvor fullt en utøver eller virkeliggjør

[6]NB har ikke med «derfor» i v. 4.

barnesinnets fordringsløse mottakelighet i en ydmyk ferd overfor Gud og mennesker. Å «gjøre seg liten» vil nemlig her si å holde seg lavt i egne tanker og se opp til dem som er større, i stedet for å opphøye seg selv eller strebe etter å være stor.

Men her er det vel verdt å merke seg at «i samme øyeblikk som vi gjør det (det vil si gjør oss små) for å bli den største, i samme øyeblikk er vi langt fra idealet» (Schat Petersen).

V. 5. Med Jesu ord i v. 4 var disiplenes spørsmål egentlig besvart. Men siden spørsmålet nettopp hadde vist hvor fremmed det rette barnesinnet ennå var for dem, legger Jesus dem videre på hjertet hvordan barnesinnet skal åpenbare seg i livet, og hvilken velsignelse det fører med seg for dem å utøve det.

Med «ett slikt lite barn» kan det her ikke menes et virkelig barn som det Jesus hadde stilt midt iblant disiplene, slik flere fortolkere har antatt. Det går klart fram av at talen i så fall ville gli over i et helt annet spor, som lå utenfor sammenhengen. Det ville også bli helt uforståelig hvorfor ordet «slikt» er føyd til, når det jo slett ikke sies noe om noen særegen egenskap ved det barnet disiplene denne gangen hadde for øynene.

Med andre fortolkere må vi derfor sikkert anta at ordet «slikt» nettopp skal peke på slike barn som Jesus hadde talt om i v. 3 og 4, til forskjell fra virkelige barn – altså på disipler som ved omvendelse fra alt selvgodt og ærgjerrig vesen er blitt som barn.

Den kjente fortolkeren Meyer sier med rette: «Jesus visste godt hvor mye nettopp den barnlige fordringsløsheten, som ikke gjør seg selv gjeldende, blir oversett og skjøvet til side av det motsatte sinnelaget hos andre.» I Guds øyne står slike barn, slike små disipler, høyt (v. 4); men så skal de også settes høyt av sine meddisipler (v. 5). «Ett slikt lite barn», sier Jesus, for å framheve hvor verdifulle slike disipler er for Gud og altså også for ham selv (jf. v. 10.12.14). Og å «ta imot» vil da her si å ta seg av dem i kjærlighet og med omsorg for deres åndelige og timelige vel.

Men siden det her ikke dreier seg om noen naturlig kjærlighet eller sympati, føyer Jesus også til «for mitt navns skyld» (egentlig «på grunnlag av mitt navn»). Dermed mener han sikkert at de skal ta imot et slikt barn fordi det bekjenner navnet hans, eller – som i det vesentlige blir det samme – fordi det tror på ham (jf. v. 6). Men nettopp derfor vil også Jesus på sin side se på en slik kjærlighet mot de små som om den var vist mot ham selv.

V. 6. Den ytterste motsetningen til det forholdet som kreves i v. 5, er å «forføre» de små (egentlig: å volde dem anstøt), det vil si ved ord eller handling å føre dem til fall, og her vel særlig til tvil eller frafall fra troen. I og for seg kunne alle Jesu disipler kalles «små» (jf. utlegningen av 10,42); men her menes etter sammenhengen åpenbart de ydmyke og fordringsløse disiplene som det var tale om i v. 4 og 5, og som han derfor også liksom peker på («disse små»).

Tilføyelsen «som tror på meg» framhever at de har det høye åndelige fortrinnet å tro på ham, selv om de er beskjedne og ikke gjør seg gjeldende, og selv om verden derfor overser og forakter dem. Derfor ville det være en av de verste forsyndelser å forføre dem.

Den skylden en pådrar seg ved å volde slike små anstøt, er så tung at det i sammenligning ville være en lykke for vedkommende å lide den verste død før han fikk anledning til å pådra seg den – så han ble bevart fra å begå den forferdelige synden.

V. 7. Hvor sterkt Jesus er blitt grepet ved tanken på at en av hans «små» kunne bli forført av noen av sine meddisipler, ser vi også av veropet over verden som han nå bryter ut i. Helt naturlig vender tanken hans seg her til den store «verden» omkring, det vil si den gudfiendtlige menneskeheten. Alt som kan finnes av forførelse hos disiplene hans, er nemlig et vitnesbyrd om at verdens syndige art ennå slett ikke er utryddet hos dem. Guds straff vil en gang sikkert ramme verden for de mange forførelsene som med nødvendighet går ut fra den, fordi den ligger i det onde.

Men selv om det er slik at forførelser ikke kan unngås i verden, må disiplene på ingen måte ta lett på det å volde anstøt. Straff fra Gud truer hvert eneste menneske som forførelsen kommer fra, enten vedkommende hører til «verden» eller til disippelflokken.

V. 8–9. Men skal disippelen unngå å volde meddisiplene sine anstøt, gjelder det ikke minst at han øver den strengeste selvfornektelse for å overvinne de anstøtene eller fristelsene som hans egen natur volder ham selv. Det er den alvorlige tanken i disse to versene. De er i alt vesentlig en gjentakelse av det kravet Jesus allerede hadde stilt til disiplene i Bergprekenen, 5,29 f. (jf. utlegningen av de versene). Som en ser av uttrykket «den evige ild», «anerkjenner Jesus den læren om evige helvetesstraffer som var vanlig blant jødene på den tiden» (Schat Petersen).

V. 10. Her vender Jesus tilbake til tanken i v. 6. Men nå advarer han disiplene ikke bare mot å forføre de små rett ut, men generelt mot å ringeakte så mye som en eneste av dem. Det kan jo også gi seg utslag i at en unndrar dem den hjelpen de trenger, og overlater dem til sin egen skjebne når de er i fare. At Jesus her særlig har denne formen for ringeakt for øye, ser vi av v. 12 ff.

Først begrunner han likevel advarselen med forsikringen om at de små disiplenes engler alltid «ser hans himmelske Fars åsyn». Det vil si at de til enhver tid har fri og uhindret adgang til Guds trone, så de både kan bære de troendes nød fram for Gud og bli sendt ut av Gud for å hjelpe dem. (Ordet «engel» kommer av et gresk ord som betyr «utsending, sendebud»; jf. Hebr 1,14.)

Ofte har en villet utlede en lære om skytsengler av dette ordet av Jesus – at hvert enkelt menneske eller hver enkelt troende har sin bestemte engel hele livet; men det må kalles en misforståelse.

Det som sies her, er bare at de englene som Gud i de forskjellige tilfellene gir tilsynet med de små disiplene, står i et umiddelbart forhold til Gud og derfor kan ta seg av deres behov overfor ham. Nærmere bestemt er det sagt for å framheve hvor høyt disse små disiplene er skattet av Gud og hans hellige engler, og hvor galt det derfor ville være om noen av de disiplene som mener seg å være store, foraktet dem.

V. 11. Dette verset, som mangler i flere av de eldste håndskriftene og oversettelsene, er sikkert kommet inn her fra Luk 19,10. Skulle det likevel høre med

til den opprinnelige teksten i evangeliet vårt, ville det gi en ny begrunnelse for advarselen mot å forakte de små disiplene. Det ville framholde at en ved slik forakt handlet stikk imot hensikten med at Jesus kom til verden – han som jo nettopp er kommet for å frelse det som var fortapt.

V. 12–14. Til slutt begrunner Jesus her advarselen mot å forakte de små disiplene med en lignelse, som blir anvendt i v. 14. I den stiller han fram for tilhørerne hvordan Gud er til sinns overfor disse små, som kan synes å være av liten verdi: Gud vil at en særlig skal ta seg av de små og med kjærlighet og omsorg søke å føre dem tilbake hvis de er kommet på avveier.

Når Jesus (i v. 14) kaller Gud «deres himmelske Far», vil han dermed legge disiplene på hjertet at Guds vilje, deres Fars vilje, skal være det som bestemmer for dem. De ville stille seg i motsetning til Guds vilje hvis de i likegyldighet overlot sine ringe meddisipler til sin egen skjebne når troslivet deres var i fare, i stedet for å gjøre alt mulig i søkende kjærlighet for å frelse dem fra fortapelsen.

14. Om forholdet til brødre som synder (18,15–35)

«[15]Men om din bror synder mot deg, så gå og tal ham til rette, han og du alene. Hører han på deg, har du vunnet din bror. [16]Men hører han ikke, så ta med deg en eller to andre, for at enhver sak skal stå fast ved to eller tre vitners utsagn. [17]Men vil han ikke høre på dem, da si det til menigheten. Hører han heller ikke på menigheten, da skal han være for deg som en hedning og en toller! [18]Sannelig sier jeg dere: Alt dere binder på jorden, skal være bundet i himmelen, og alt dere løser på jorden, skal være løst i himmelen. [19]Igjen sier jeg dere: Alt det to av dere på jorden blir enige om å be om, skal de få av min Far i himmelen. [20]For hvor to eller tre er samlet i mitt navn, der er jeg midt iblant dem. [21]Da gikk Peter til ham og sa: Herre, hvor mange ganger skal min bror kunne synde mot meg, og jeg tilgi ham – inntil sju ganger? [22]Jesus sa til ham: Ikke sju ganger, sier jeg deg, men sytti ganger sju! [23]Derfor er himlenes rike å ligne med en konge som ville gjøre opp regnskapet med tjenerne sine. [24]Da han begynte med oppgjøret, ble det ført fram for ham en som skyldte ti tusen talenter. [25]Men da han ikke hadde noe å betale med, bød hans herre at han skulle selges, han og hans kone og barn og alt han eide, og gjelden betales. [26]Tjeneren kastet seg da ned for ham og sa: Ha tålmodighet med meg, så skal jeg betale deg alt sammen! [27]Herren hadde da inderlig medynk med denne tjeneren, han løslot ham og etterga ham gjelden. [28]Men da tjeneren kom ut, møtte han en av medtjenerne sine som skyldte ham hundre denarer. Han grep fatt i ham, tok strupetak på ham og sa: Betal det du skylder! [29]Medtjeneren falt da ned for ham, bønnfalt ham og sa: Ha tålmodighet med meg, så skal jeg betale deg! [30]Men han ville ikke. Tvert imot, han gikk av sted og fikk kastet ham i fengsel, der skulle han sitte til han hadde betalt det han skyldte. [31]Men da medtjenerne hans så det som hendte, ble de svært bedrøvet, og de gikk og fortalte sin herre alt som var skjedd. [32]Da kalte hans herre ham for seg og sa til ham: Du onde tjener! Hele gjelden din etterga jeg deg, fordi du ba meg. [33]Burde da ikke også du vise barmhjertighet mot medtjeneren din, slik jeg viste barmhjertighet mot deg? [34]Og hans herre ble vred, og overga ham til dem som piner, inntil han betalte alt han skyldte. [35]Slik skal også min himmelske Far gjøre mot dere, om ikke hver og en av hjertet tilgir sin bror.»

V. 15. I det foregående har Jesus talt om hvordan disiplene skal forholde seg til sine «små» meddisipler med hensyn til troen deres. Nå går han over til å lære dem hvordan de skal forholde seg til en bror (det vil si en meddisippel) som synder. Likevel henger denne læren på det innerligste sammen med den foregående advarselen, for også her gjelder det å vise frelsende kjærlighet, slik at den broren som har syndet, om mulig kan bli frelst fra den fortapelsen som truer ham (jf. v. 14).

I vårt vers byr imidlertid lesemåten på en viss vanskelighet, for en kan spørre om ordene «mot deg» hører til den opprinnelige teksten. Disse ordene finnes nemlig ikke i våre to eldste håndskrifter og er også utelatt i enkelte andre tekstkritiske vitner.

Likevel bør ordene etter all sannsynlighet beholdes. Ikke bare har de det store flertallet av tekstvitner for seg; det kan også anføres atskillig som gjør det naturlig og vel forståelig at de er falt ut. Og Peters ord i v. 21 («synde mot meg») er i virkeligheten også et meget sterkt vitnesbyrd om at de er ekte.

Med «synder» menes her en direkte forsyndelse mot en meddisippel, der den som har syndet, ikke straks erkjenner synden sin og av egen drift ber om tilgivelse for den. I et slikt tilfelle skal den forurettede ikke gå og bære nag eller tenke på hevn, men heller ikke være likegyldig. Han skal tvert imot gjøre alt som står i hans makt for å «vinne» broren som har syndet.

Først skal han da gå til ham og søke å overbevise ham om hans urett, «han og du alene», i en samtale under fire øyne. Hvis den som har syndet mot ham, da «hører på ham», det vil si tar tilrettevisningen til hjertet og erkjenner synden sin, har han «vunnet» broren sin for den evige frelse (jf. 1 Kor 9,19; 1 Pet 3,1).

V. 16–17. Fører forsøket hans likevel ikke fram, skal han ta en eller to andre brødre med seg. De skal sammen med ham søke å tale den syndende broren til rette (jf. v. 17: «vil han ikke høre på dem»), men også være vitner til samtalen mellom de to partene.

Bøyer den som har syndet, seg ikke, kan de da vitne overfor menigheten om hva som er skjedd. At en eller to andre brødre blir tatt med også for dette formålet, går fram av setningen som er føyd til: «for at enhver sak osv.» Jesus anvender her fritt den alminnelige regelen for rettssaker i 5 Mos 19,15 på dette tilfellet. Blir saken brakt inn for menigheten, vil han at det som har skjedd, skal være fullt utredet og fast bevitnet.

Blir nemlig også dette andre forsøket resultatløst (v. 17), skal den forurettede legge saken fram for «menigheten», det organiserte fellesskapet av dem som bekjenner Jesus (jf. utlegningen av 16,18 f.). Det er hans siste middel til å få den syndende broren frelst.

En kan spørre om «menigheten» her er den enkelte lokalmenigheten eller, som i 16,18, hele den kristne menigheten – en enhet som omfatter alle som bekjenner troen på Jesus. Noen større betydning har dette spørsmålet likevel ikke. Det sier seg selv at så snart det er oppstått flere eller færre lokalmenigheter, må hele menigheten tenkes å være representert ved hver enkelt av dem og utøve sin myndighet gjennom dem.

Men kanskje bøyer synderen seg heller ikke for menighetens formaning, slik at også den forurettede brorens siste forsøk blir forgjeves. Da er det dermed godtgjort at han har forherdet seg og ikke vil angre synden sin. Den disippelen han har gjort urett mot, skal da se på ham på samme måte som israelittene så på hedningen og tolleren, det vil si som en som ikke lenger hører menigheten til.

Men det forutsetter selvfølgelig at menigheten selv allerede har felt utelukkelsesdommen over synderen. Menigheten er altså her tenkt som den høyeste dømmende instans på jorden blant Jesu disipler.

V. 18. I denne sammenhengen gir Jesus med en høytidelig forsikring hele disippelflokken som er til stede – de tolv apostlene – den samme myndigheten som han ga Peter i 16,19. Da sier det seg selv at han denne gangen bare ser på dem som representanter for menigheten som skulle bli til, og ikke som om de inntar en særstilling i den. Ordene hans her gjelder altså i virkeligheten menigheten.

Like klart går det fram av sammenhengen med v. 17 at Jesus med denne høytidelige forsikringen ville gjøre menigheten viss på at Gud vil stadfeste dommen dens.

Riktignok var det den lovgivende myndigheten han talte om i 16,19; men denne myndigheten innebærer i seg selv den disiplinære og dømmende myndigheten overfor menighetens lemmer, og det er etter sammenhengen særlig denne siste myndigheten det her dreier seg om.

At Jesus med dette ordet gir menigheten denne myndigheten, utelukker selvfølgelig ikke at apostlene personlig hadde den dobbelte myndigheten som her er gitt menigheten som sådan (jf. Jesu ord til Peter i 16,19), så lenge de ennå var i live og kunne utøve sin ledende virksomhet midt i menigheten. Men den siden av saken ser Jesus her bort fra.

V. 19–20. Den høytidelige forsikringen i v. 18 bekrefter Jesus her med et nytt løfte. Løftet viser hvilken grunnvoll myndigheten han hadde gitt menigheten, hviler på når den opptrer som fellesskap: Ved samstemt bønn kan menigheten alltid være viss på å få lys og kraft fra Gud til å treffe den rette avgjørelsen i alle tilfeller og få den gjennomført.

Som begrunnelsen i v. 20 viser, tenker Jesus i v. 19 fortsatt på menigheten samlet til bønn og til å avgjøre sine felles saker. Og her er vissheten om bønnhørelse ikke avhengig av hvor stor menigheten er. Om menigheten noe sted bare skulle bestå av to eller tre, gjelder løftet om bønnhørelse like fullt.

Men menigheten kan trygt regne med at bønnen blir oppfylt, fordi Jesus selv er midt iblant den (v. 20), om det så bare skulle være to eller tre som er samlet «i hans navn» (egentlig «med tanke på mitt navn»).

Uttrykket («i mitt navn») sier at de kommer sammen på grunn av Jesu navn – det vil si at de er samlet som slike som bekjenner ham, med andre ord at sammenkomsten deres er en sammenkomst av disippelmenigheten.

Er Jesus selv nærværende med sin Ånd i en slik sammenkomst, blir bønnen etter sakens natur en bønn etter hans sinn og vilje, en bønn «i Jesu navn», og en slik bønn er ubetinget viss på å bli hørt av Gud. Derfor hviler all menighetens myndighet over sine lemmer nettopp på kraften i dens samstemte bønn.

V. 21–22. Peters spørsmål er åpenbart framkalt av Jesu ord i v. 15 ff. De forutsetter jo at enhver disippel skal være villig til å tilgi den broren som har forsyndet seg mot ham, men har latt seg føre til anger og bot (jf. Luk 17,3 f.). Peter mener at det likevel må være en grense for tilgivelsen, og som ytterste grense setter han sju ganger, mens rabbinerne lærte høyst tre ganger.

I Jesu svar (v. 22) kommer det selvsagt ikke an på tallet. Derfor spiller det ingen rolle om en forstår uttrykket i grunnteksten slik vår bibeloversettelse gjør, «sytti ganger sju» (det vil si 490 ganger), eller – som også er mulig, og som flere fortolkere antar – «sju og sytti ganger». Meningen er i alle fall at det overhodet ikke skal være noen grense for viljen til å tilgi.

Hvorfor Jesus krevde en slik grenseløs tilgivelse av disiplene sine overfor brødre som synder, viser han dem så på en gripende måte i den følgende lignelsen om «den ubarmhjertige medtjeneren» (v. 23–35). Den kan sies å gi en forklaring av den femte bønnen i Fadervår og av ordene som er føyd til i 6,14 f.

V. 23–27. Med «derfor» knyttes lignelsen til tanken i v. 22: Fordi det er en disippels plikt å tilgi sin syndende bror i det uendelige, «derfor» vil Jesu himmelske Far gjøre det samme med den disippelen som ikke oppfyller denne plikten, som kongen i lignelsen gjorde med den ubarmhjertige tjeneren (jf. v. 35, der vi har anvendelsen av lignelsen).

Som ofte i lignelsene er uttrykksmåten her sterkt forkortet (jf. 13,24.45). Når det altså heter her at «himlenes rike er å ligne (egentlig: «er blitt eller gjort lik») med en konge osv.», er meningen selvfølgelig at Gud – som alle mennesker står i gjeld til ved sin synd – går fram etter samme lov eller regel som kongen i lignelsen.

Ved første øyekast kan det virke noe påfallende at Jesus taler om himlenes rike her, der alt dreier seg om hvordan Gud går fram med syndenes forlatelse. Riket skulle jo ennå opprettes, mens disiplene hans åpenbart forutsettes allerede å ha fått syndenes forlatelse ved at de i tro hadde sluttet seg til ham (jf. v. 35).

Forklaringen ligger imidlertid åpenbart for det første i at rikets grunnlegger, Messias, allerede var trådt fram og i gang med sin virksomhet for riket (jf. utlegningen av 12,28), og for det andre i at syndenes forlatelse nettopp er forutsetningen for å bli innlemmet i riket ved at Ånden blir gitt (gjenfødelsen).

– Kongens «tjenere» er embetsmenn eller funksjonærer som var kommet i gjeld til ham, enten ved lån de hadde fått av ham, eller vel også som forvaltere av godset hans. Den første som ble ført fram for ham (v. 24), var blitt kongens skyldner ved lån, som en ser av grunntekstens uttrykk for «gjeld» i v. 27: Han hadde fått den enorme summen ti tusen talenter som lån.

Etter all sannsynlighet menes her ikke den gammelhebraiske, men den attiske (greske) talenten. Med denne uhyre summen har Jesus sikkert villet hentyde til den uendelig store og ubetalelige syndegjelden som ethvert syndig menneske står i overfor Gud, og som Jesu disipler hadde fått ettergitt ved at de i tro sluttet seg til ham.

– Til v. 25 kan en sammenligne steder som 2 Mos 21,2; 22,3; 3 Mos 25,39; 2 Kong 4,1. Kongen går her fram etter mosaisk rettsordning. – V. 26: Tjenerens løfte, som går langt ut over det mulige, skildrer hans angst og fortvilelse. –

Kongen, som selvsagt ser at løftet umulig kan innfris, får (v. 27) inderlig medynk med ham og lar nåde gå for rett ved å ettergi ham hele gjelden, lånet med renter.

V. 28–34. De «hundre denarene» var et forsvinnende lite beløp sammenlignet med gjelden som var ettergitt. Dette trekket antyder uten tvil at uansett hva vår neste kan ha gjort seg skyldig i mot oss, er det likevel ingenting å regne mot den umålelige skylden som enhver disippel har fått ettergitt av Gud.

Ellers males her levende den første tjenerens hensynsløse ubarmhjertighet. Slik romersk rett tillot, slepte kreditorene ofte skyldnerne sine for retten med et fast tak om strupen. Medtjenernes store bedrøvelse (v. 31) gjaldt vel skyldnerens skjebne, men kanskje også den ubarmhjertige tjenerens framferd.

Hovedpunktet i lignelsen er ellers uttalt i kongens ord i v. 33: «Burde da ikke også du osv.» Det hadde vært hans enkle plikt å vise skyldneren sin den barmhjertigheten han selv hadde fått erfare i så uendelig rikere mål. Men denne plikten hadde han ikke oppfylt. Derfor skal nå den strenge rettferdigheten gå sin gang (v. 34).

«Dem som piner» (bøddelsvennene) kan vel ikke bare være fangevokterne, slik flere fortolkere har antatt. Uttrykket betyr trolig at han ved pinsler skal tvinges til å betale. Om det overhodet er mulig, spiller ingen rolle i lignelsesfortellingen; den vil bare si at i dette tilfellet inntrer rettferdighetens hensynsløse straff.

V. 35. Med «slik» innledes her, som så ofte, anvendelsen av lignelsen. Etter verset vårt ligger det springende punktet i sammenligningen åpenbart i kongens dom og forutsetningene for den. Det som vekker kongens vrede, er ikke bare at tjeneren slett ikke ville vise barmhjertighet mot medtjeneren sin – som om lignelsens lære skulle være uttømmende gitt i ordet vi leser i Jak 2,13[7], at dommen skal være uten barmhjertighet mot den som ikke har vist barmhjertighet.

Det som først og fremst vekker kongens vrede, er tvert imot at tjeneren viste en slik ubarmhjertighet mot en medtjener som bare skyldte ham et ubetydelig beløp, etter at han selv hadde fått et så overveldende bevis på kongens barmhjertighet.

Med andre ord ser Jesus på disiplene sine som mennesker som ved troen på ham har fått en hel og full syndenes forlatelse. Ved denne Guds nåde, som forlater synd, er de blitt i stand til – og dermed forpliktet til – å tilgi sine brødre det de måtte ha syndet mot dem, og det ikke bare utvortes eller tilsynelatende, men «av hjertet».

Gjør de ikke det, vil Gud ta sin tilgivelse tilbake og overgi dem til rettferdighetens ubarmhjertige straff. Bare den som av Guds barmhjertighet lar seg drive til selv å vise barmhjertighet mot sin bror, kan beholde den gode gaven som syndenes forlatelse er.

[7] Trykket har «Jak. 2, 12»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Jesu siste reise til Jerusalem og hans opptreden der, første avsnitt (19,1–20,28)

1. Jesu oppbrudd fra Galilea (19,1–2)

Under reisen fortsetter Jesus å undervise disiplene.

> «[1]Og det skjedde da Jesus hadde endt denne talen, da dro han bort fra Galilea og kom til de trakter av Judea som ligger på andre siden av Jordan. [2]Og mye folk fulgte ham, og han helbredet dem der.»

I v. 1 kan en spørre hvordan «Judea» er ment. Siden det her tales om «Judeas grenser på den andre siden (det vil si østsiden) av Jordan»[1], kunne en anta at «Judea» skal forstås som det jødiske landet, jødeland, og at hele uttrykket betegner den delen av Østjordanlandet som hørte jødene til, altså det såkalte Perea (jf. utlegningen av 4,15).

Likevel er det nok mer sannsynlig at «Judea» her skal forstås som ellers vanlig i evangeliet vårt, altså om landskapet Judea (vest for Jordan), og at ordene «på den andre siden av Jordan» hører sammen med ordet «kom». De angir da den veien Jesus denne gangen tok fra Galilea til Judea, nemlig veien gjennom Perea i stedet for den kortere ruten gjennom Samaria. Men da burde det greske ordet som vår bibeloversettelse gjengir med «kom», helst gjengis med «gikk» eller «dro», som det også kan bety.

Etter begge oppfatningene er det imidlertid klart at Perea var skueplassen for de hendelsene det fortelles om i 19,3–20,16, og at det er dette landskapet som menes med «der» i v. 2. Ellers nevner Matteus i v. 2, som i 14,14, bare Jesu legevirksomhet, mens parallellstedet hos Markus (10,1) bare nevner en lærende virksomhet. Jesus hadde hittil ikke virket i disse traktene, og reisen var ingen hurtig gjennomreise. Derfor kan det sikkert ikke ha vært annerledes enn at han også forkynte for befolkningen i Perea.

[1] NB har «de trakter av Judea som ligger på andre siden av Jordan».

2. Fariseernes spørsmål om skilsmisse og Jesu ord i den anledning (19,3–12)

«[3]Fariseerne kom da til ham for å friste ham, og de sa: Er det tillatt for en mann
å skille seg fra sin kone av hvilken som helst grunn? [4]Han svarte og sa: Har
dere ikke lest at han som skapte dem, fra begynnelsen skapte dem til mann
og kvinne, [5]og sa: Derfor skal mannen forlate far og mor og holde seg til sin
hustru, og de to skal være ett kjød? [6]Så er de ikke lenger to, men ett kjød.
Derfor, det som Gud har sammenføyd, det skal et menneske ikke skille. [7]De sa
til ham: Hvorfor har da Moses bestemt at en skulle gi ektefellen skilsmissebrev
og skille seg fra henne? [8]Han sa til dem: Fordi dere har så hardt et hjerte, tillot
Moses at dere skiller dere fra deres koner. Men fra begynnelsen av var det ikke
slik. [9]Men jeg sier dere: Den som skiller seg fra sin hustru av noen annen grunn
enn hor, og gifter seg med en annen, han begår ekteskapsbrudd. Og den som
gifter seg med en fraskilt kvinne, han begår ekteskapsbrudd. [10]Disiplene sa til
ham: Er mannens forhold til ektefellen slik, er det ikke godt å gifte seg! [11]Men
han sa til dem: Ikke alle fatter dette ordet, bare de som det er gitt. [12]For det
er gjeldinger som er født slik av mors liv. Og det er gjeldinger som er gjeldet
av mennesker, og det er gjeldinger som har gjeldet seg selv for himlenes rikes
skyld. Den som er i stand til å fatte dette, han fatte det!»

V. 3. At fariseerne «fristet» ham (jf. utlegningen av 16,1), vil si at de med spørsmålet sitt ville lokke ut av ham et utsagn som de kunne bruke til skade for ham. Som allerede nevnt i utlegningen av 5,31, regnet de skriftlærde på grunnlag av 5 Mos 24,1 skilsmisse som noe fullt tillatt, så sant mannen hadde funnet noe motbydelig hos hustruen.

Men det var ulike meninger om hva som skulle forstås ved «noe usømmelig»[2]. Mens én retning – Sjammais skole – forsto dette uttrykket om utukt eller uanstendig opptreden, tolket en annen retning – Hillels skole – det om hva som helst som mishaget mannen. Som det går fram av ordene «av hvilken som helst grunn» i verset vårt, gikk fariseernes spørsmål ut på om Jesus holdt med Hillels slappere oppfatning.

Men det kunne ikke være farlig for Jesus å ta standpunkt for den ene eller den andre av de to retningene. Derfor har de åpenbart håpet at Jesus – som de måtte vite forkynte med det største sedelige alvor – skulle erklære all skilsmisse for utillatelig.

Slik ville han etter deres tankegang komme i strid med Moses selv, folkets høyeste åndelige autoritet, så de kunne få anledning til å anklage ham for frafall fra loven. Denne hensikten søkte de å dekke over ved å stille spørsmålet slik at alle som hørte det, måtte tro at de bare ønsket å få vite hvilken av de to retningene som etter hans mening hadde rett.

V. 4–6. Jesus lar seg ikke inn på de forskjellige skoleoppfatningene, men viser spørrerne til Skriften selv. Der finner en Guds opprinnelige ordning av forholdet mellom mann og hustru, og dermed også Guds eget syn på ekteskapet. Først minner han dem om det de jo måtte ha lest i 1 Mos 1,27, og knytter så tett til dette et annet sted i samme skrift, 2,24.

[2]NB har «noe ved henne som byr ham imot».

Helt fra begynnelsen av, allerede ved menneskets skapelse, har Gud selv satt den forskjellen mellom de to kjønnene som ekteskapet har sin grunnvoll i. Og med ordet i 1 Mos 2,24 har han samtidig vist at denne forskjellen er bestemt til å oppheves i en forening av det atskilte – en forening som ikke bare fører til en åndelig, etisk enhet, men til en fysisk enhet, et inderlig fysisk fellesskap mellom én mann og én kvinne som hans hustru.

Jesus anfører her ordet i 1 Mos 2,24[3] som et ord av Gud, enda det etter framstillingen i 1 Mosebok er enten Adams eller forfatterens ord. Det har sin naturlige forklaring.

Selv om dette ordet skulle forstås som Adams ord, inneholder det åpenbart etter forfatterens mening en riktig bestemmelse av forholdet mellom mannen og hustruen hans; og etter Jesu syn på tingene hviler de hellige forfatternes moralske og åndelige lære på guddommelig inspirasjon og er altså Guds ord. Ellers er stedet her sitert etter Septuaginta, som allerede hadde skutt inn tallordet «to»; det står ikke i den hebraiske teksten.

I v. 6a trekker Jesus så en selvsagt konsekvens av dette stedet: Når ekteskapet er inngått, er mannen og kvinnen ikke lenger to personer ved siden av hverandre eller som står hver for seg, men «ett kjød», fordi kjønnsforskjellen nå er opphevet i en ubetinget forening av det atskilte.

Og av det utleder han så videre (v. 6b) det moralske kravet at mennesket ikke skal skille det Gud har sammenføyd. Det vil si at mennesket ikke har noen rett til å oppløse igjen den livsenheten av mann og kvinne som Gud selv satte ved skapelsen, slik den er virkeliggjort i monogamiet (engiftet). Ekteskapet er altså etter Guds vilje og i Guds øyne en uoppløselig, livsvarig forbindelse.

V. 7–9. Fariseerne mener åpenbart at de nå har fanget Jesus, men later fortsatt som om de vil la seg undervise av ham. Derfor spør de ham nå hvordan ordene hans om at ekteskapet ikke kan oppløses, lar seg forene med påbudet Moses har gitt i 5 Mos 24,1: at mannen skal gi hustruen et skilsmissebrev før han sender henne fra seg. Etter deres oppfatning innebar dette påbudet en anerkjennelse av at skilsmisse var fullt tillatt.

Ser en nærmere etter, viser det seg imidlertid at Moses riktignok ikke har forbudt skilsmisse, men bare forutsatt den som noe som faktisk forekom blant folket. Med påbudet sitt har han i virkeligheten bare villet regulere den ved rettsgyldige former for å forebygge det som var verre.

På fariseernes nye spørsmål svarer Jesus (v. 8) at Moses bare påbød å skrive ut skilsmissebrev fordi han fant at han måtte gi dem lov til å skille seg fra hustruene sine – av hensyn til deres harde hjerter, som ikke ville bøye seg for Guds vilje. Moses har altså ikke med forskriften sin uttalt at han godkjente skilsmissen; den hviler tvert imot bare på en innrømmelse til den moralske forherdelsen som faktisk rådet i folket.

Vil en derfor vite hva som er Guds virkelige vilje med ekteskapet, kan en ikke holde seg til en slik bestemmelse i statsloven (jf. utlegningen av 5,31 f.). En må heller gå tilbake til innstiftelsen av ekteskapet ved skapelsen, og da vil en se at

[3] Trykket har «2 Mos. 2, 24»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

det fra begynnelsen av ikke var «slik», det vil si slik at det skulle være tillatt å oppløse ekteskapet.

Den opprinnelige ordningen som Gud satte, er altså ikke opphevet av Moses, selv om han på grunn av folkets forherdelse mot Guds vilje tillot den praksisen som faktisk forekom på hans tid.

Etter at Jesus slik har avvist fariseernes gale forståelse av 5 Mos 24,1, går han i v. 9 videre og erklærer at enhver som skiller seg fra sin hustru av noen annen grunn enn hor og gifter seg med en annen, er en ekteskapsbryter. De lettsindige skilsmissene skulle som regel nettopp gi mannen anledning til å inngå nytt ekteskap. Derfor er det forståelig at Jesus knytter det nye ekteskapet nøye sammen med selve skilsmissen, og at han her bare taler om den mannen som både skiller seg og gifter seg igjen.

Men som i 5,32 unntar han også denne gangen det tilfellet at ekteskapet allerede faktisk er brutt ved utukt fra hustruens side. Han sier likevel ikke noe om hva mannen skal gjøre i dette tilfellet, og antyder heller ikke hvordan han ville dømme om det tilfellet at en mann skiller seg fra sin utro hustru og deretter inngår et nytt ekteskap. Jf. ellers utlegningen av 5,32 når det gjelder dette verset.

V. 10–12. Disiplenes spørsmål her viser hvilket sterkt inntrykk Jesu alvorlige ord om at ekteskapet ikke kan oppløses, hadde gjort på dem, men også hvor dypt de ennå satt fast i tankegangen i sin samtid, der egoismen hersket. Hvis det forholdt seg med ekteskapet slik Jesus hadde sagt, syntes de det var altfor risikabelt å gifte seg; en ville da være bundet for hele livet til en kvinne som en kanskje ville bli ulykkelig med.

– I Jesu svar (v. 11) må «dette ordet» sikkert forstås om det han selv hadde sagt i v. 4–9, altså om at han hevdet ekteskapets ukrenkelige hellighet og uoppløselighet. Og uttrykket «fatte» er da ikke ment om den intellektuelle forståelsen – i så måte voldte Jesu ord i det foregående ingen vanskelighet – men om å ta ordet inn i sitt hjerte og gi det rom hos seg, så det får gjennomtrenge og beherske ens tanke- og viljeliv.

Jesu foregående ord er like lette å forstå teoretisk som de er vanskelige å tilegne seg i praksis og leve etter. Det kan ikke alle gjøre, men bare de som har fått evnen til det av Gud, ved at han har gjort dem i stand til å bøye sin vilje under hans eller gjøre hans vilje til sin. For å forklare dette nærmere føyer Jesus så til ordet i v. 12.

Meningen kan gjengis slik: Likesom det finnes mennesker som fra fødselen av, altså på grunn av en medfødt fysisk mangel, ikke har forutsetningene for ekteskapelig liv, og andre som ved menneskers mishandling er kommet i samme stilling, slik finnes det også mennesker som i overført betydning har «gjeldet seg selv». Det vil si at de frivillig har gitt avkall på ekteskapelig liv for himlenes rikes skyld, enten de nå har gjort det for selv å få del i riket eller for å kunne tjene dets sak bedre i sitt særlige kall.

Vi kan her tenke på en mann som døperen Johannes, men også på slike disipler som Peter, som hadde forlatt alt, altså også hustru og barn, for å følge

Jesus (jf. 19,27; jf. også Luk 14,26). Likeså kan det vel også ha vært noen som ville ha giftet seg hvis ikke Jesus hadde kalt dem til å følge ham.

Jesus viser her til dem som allerede på dette tidspunktet hadde gitt avkall på ekteskapelig liv for himlenes rikes skyld. Slik vil han åpenbart på en anskuelig måte stille fram det sinnelaget enhver må ha som i sannhet skal kunne tilegne seg hans ideelle lære om ekteskapet. De sto nemlig som levende eksempler på dette sinnelaget, eller som Zahn treffende uttrykker det: «I dem var dette sinnelaget legemliggjort på en forbilledlig måte, på samme måte som den rette holdningen til eiendom og liv, som kreves av alle, er forbilledlig legemliggjort i dem som av samme grunn (for himlenes rikes skyld) ofrer eiendom eller liv.»

Jesus har ikke med dette villet kreve av alle disiplene sine at de skulle gi et slikt avkall på ekteskapelig liv, enten helt eller bare delvis gjennomført. Det går fram av at han uttrykkelig og umisforståelig anerkjente ekteskapets sedelige rett i ordene i v. 4–9.

Det han her i virkeligheten krever av alle disiplene sine, er den indre friheten overfor kjønnsdriften som er villig og beredt til også utvortes å gi avkall på å tilfredsstille driften når som helst høyere hensyn krever det. Med andre ord skal de ikke la seg beherske av driften, men tvert imot være herre over den. Bare da kan ekteskapet leves rent og i sann overensstemmelse med det det ble innstiftet til å være: en livsvarig forening av én mann og én kvinne.

Og så slutter Jesus denne samtalen med disiplene ved å oppfordre enhver som «er i stand til» å fatte hans høye lære om ekteskapet (det vil si enhver som det er gitt av Gud; jf. v. 11), til også å gjøre det. I prinsippet hadde disiplene hans fått evnen til det av Gud, så de burde ha kunnet «fatte» ordet hans; men spørsmålet deres (v. 10) hadde vist hvor langt de ennå var fra virkelig å tilegne seg hans høye sedelige krav.

3. Jesus velsigner de små barna (19,13–15)

> «[13]Så bar de små barn til ham for at han skulle legge hendene på dem og be, men disiplene truet dem. [14]Da sa Jesus: La de små barna være, og hindre dem ikke fra å komme til meg, for himlenes rike hører slike til. [15]Og han la sine hender på dem, og dro så bort derfra.»

At barna som ble ført til Jesus denne gangen, stort sett var spedbarn, ser en av uttrykket Lukas bruker om dem (Luk 18,15). Det betyr egentlig «foster», men brukes også svært ofte nettopp om spedbarn. Uten tvil var det mødrene eller andre kvinner som kom med disse barna til Jesus. Det var naturlig at de regnet Jesu bønn for å være særlig kraftig, etter alt de hadde hørt om – og kanskje selv opplevd – av undergjerninger han hadde gjort.

Håndspåleggelsen var en eldgammel skikk i Østen (jf. anmerkningen om Jesu undere ovenfor). Muligens har mødrene hatt overtroiske forestillinger om at guddommelig velsignelse ble overført særlig kraftig nettopp ved Jesu håndspåleggelse; men en viss tro på Jesu overmenneskelige makt og guddommelige sendelse har i alle fall vært til stede.

Som Jesu ord i v. 14 tydelig viser, skjente disiplene på dem som kom med barna, fordi de ikke ville at Jesus skulle bli brydd med slike småbarn – som jo

ikke kunne være skikket til å ha noe med Guds rike å gjøre. Jesus går imidlertid bestemt og avgjort imot disiplenes tankegang og begrunner formaningen sin til dem med forsikringen om at Guds rike «hører slike til».

Med «slike» menes da alle som har barnas egenart, altså både de små barna selv og de voksne som ved omvendelse er blitt som barna (jf. 18,3). At Guds rike «hører dem til», betyr imidlertid ikke at de allerede har riket i eie. Det var jo ennå ikke kommet, siden Ånden ennå ikke var utøst til gjenfødelse (jf. utleggningen av 3,2). Jesu mening her er tvert imot at Guds rike nettopp er bestemt for slike, og det fordi nettopp de og ingen andre er skikket til å ta imot det.

Men forholder det seg slik, var disiplenes framferd åpenbart helt forkjært: De ville hindre barna i å komme til ham som nettopp var kommet for å opprette Guds rike i verden, og som ved sin bønn kunne gi dem en åndelig velsignelse av største betydning for livet deres videre. Derfor oppfylte Jesus også mødrenes ønske, og først etter det forlot han stedet der dette hadde hendt.

Det sier seg selv at Jesu ord ved denne anledningen – sett i sammenheng med ordene hans i Joh 3,3.5 – gir oss et klart og uomstøtelig bevis for at barnedåpen er i samsvar med Skriften. Med andre ord er det i samsvar med Guds vilje at dåpen, det gjenfødelsesmiddelet Jesus har innstiftet, blir brukt på de små barna til troende foreldre.

4. Jesus taler med den unge rikmannen om veien til livet og med disiplene om hvor farlig rikdommen er (19,16–26)

«[16]Og se, det kom en til ham og sa: Mester, hva godt skal jeg gjøre for å få evig liv? [17]Men han sa: Hvorfor spør du meg om det gode? Det er bare én som er god! Men vil du gå inn til livet, så hold budene! [18]Han sa til ham: Hvilke bud? Disse, sa Jesus: Du skal ikke slå i hjel! Du skal ikke bryte ekteskapet! Du skal ikke stjele! Du skal ikke vitne falskt! [19]Du skal hedre din far og din mor! Og du skal elske din neste som deg selv! [20]Den unge mannen sa da til ham: Alt dette har jeg holdt. Hva er det så jeg mangler? [21]Jesus sa til ham: Vil du være fullkommen, da gå og selg det du eier, og gi det til de fattige. Så skal du få en skatt i himmelen. Kom så og følg meg! [22]Men da den unge mannen hørte dette, gikk han bedrøvet bort, for han hadde stor rikdom. [23]Jesus sa til disiplene sine: Sannelig sier jeg dere: Det er vanskelig for en rik å komme inn i himlenes rike. [24]Igjen sier jeg dere: Det er lettere for en kamel å gå gjennom et nåløye, enn for en rik å komme inn i Guds rike. [25]Da disiplene hørte dette, ble de rent forferdet og sa: Hvem kan da bli frelst? [26]Men Jesus så på dem og sa til dem: For mennesker er dette umulig, men for Gud er alt mulig.»

V. 16–17. Med uttrykket «og se» antyder evangelisten at det som nå skal fortelles, fulgte like etter det foregående i tid; det betyr omtrent: knapt hadde Jesus forlatt stedet der han hadde oppholdt seg under det som er fortalt før.

– Når den unge mannen (jf. v. 20) kommer til Jesus og spør hva godt han skal gjøre for å få evig liv, det vil si få del i den evige saligheten, forutsetter han tydeligvis at en kan vinne saligheten ved å gjøre det gode. Han forutsetter også at en derfor bare trenger å få vite hva en skal gjøre, så har en selv både vilje og evne til å gjøre det.

Uten tvil hadde han ikke vært tilfreds med de moralske kravene han hadde hørt andre lærere legge fram. Men ut fra inntrykket han hadde fått av Jesus, mente han å ha grunn til å anta at denne «mesteren» måtte kunne gi ham beskjed.

Jesus svarer da nærmest med et motspørsmål som skal la ham forstå hvor forkjært og nytteløst spørsmålet hans er. Hos Matteus lyder dette motspørsmålet: «Hvorfor spør du meg om det gode?» (etter grunnteksten ligger hovedvekten på verbet og ikke på «meg»). Hvorfor den unge mannens spørsmål er forkjært og overflødig, sier så den neste setningen: «Det er bare én som er god!»

Hos Markus (og Lukas) lyder det noe annerledes, ettersom den unge mannen der sier: «Gode mester …», og Jesus svarer: «Hvorfor kaller du meg god? Ingen er god uten én, det er Gud.»

I virkeligheten lar de to beretningene seg likevel svært naturlig forene. Ved å tiltale Jesus «gode mester» har mannen åpenbart villet vise at han hadde tillit til ham som en lærer som kunne gi beskjed om en høyere moral – høyere enn den han hittil hadde blitt kjent med, men ikke vært tilfreds med.

Først har Jesus nok avvist denne tiltalen. Han ville gjøre mannen bevisst på hva som egentlig ligger i den, og hvor uberettiget det var å kalle ham slik når han ennå bare så på Jesus som en «mester». Og like etter har han så trolig føyd til det andre spørsmålet: «Hvorfor spør du meg om det gode?»

Ved å framheve at Gud er den eneste gode, begrunner han da avvisningen både av tiltalen og av spørsmålet. Er Gud den eneste gode, er det galt å kalle noe menneske godt; men da er det like nytteløst å spørre om det gode, ettersom det sier seg selv at det gode ikke kan være noe annet enn det Gud har åpenbart som sin vilje.

Når Jesus minner om at Gud er den eneste gode, er det samtidig i virkeligheten sagt at ingen mennesker er gode – eller, slik Jesus selv har sagt det helt positivt ved en annen anledning: at de alle er onde (jf. 7,11).

Men er menneskene virkelig onde, kan ren og skjær belæring om hva som er godt, ikke hjelpe dem til å gjøre det gode og dermed til å få evig liv. Det sier seg selv at bare den som personlig er god, kan handle godt; bare det gode treet kan bære god frukt (jf. 7,16 ff.).

Allerede av dette kan vi se hva Jesus tar sikte på med hele denne samtalen med den unge mannen. Han vil åpenbart åpne øynene hans for at han – som alle andre mennesker – mangler den personlige godheten og dermed også evnen til å gjøre det gode. Men han holder ikke fram denne dobbelte sannheten for ham som abstrakt, teoretisk belæring; i det følgende prøver han i stedet å føre ham til en levende, personlig erkjennelse av den.

Derfor viser han ham (v. 17b) til de Guds bud som enhver israelitt hadde vært fortrolig med fra barnsben av. Dermed lar han ham forstå at disse gamle, alminnelig kjente budene inneholder et moralsk ideal som den unge mannen ennå ikke hadde virkeliggjort, og at det overhodet ikke trengs noe nytt eller ekstraordinært bud når det gjelder å gå inn til livet ved egne gjerninger (jf. 2 Mos 20,6.12; 3 Mos 18,5).

V. 18–20. Den unge mannens spørsmål «Hvilke bud?» viser tydelig at han ikke har forstått hva Jesus mente med å vise ham til budene, fordi han fremdeles var fanget i den forestillingen at det måtte kreves noe ekstra som vilkår for å få det evige livet.

Men uten å vise noen misnøye eller vrede over at han ikke forsto, regner Jesus helt jevnt og likefram opp en rekke av de velkjente budene: seks hentet fra den andre tavlen i de ti bud, og som nummer sju budet om kjærlighet til nesten (3 Mos 19,18), det budet som sammenfatter alle de enkelte budene om forholdet til nesten. Disse budene skulle den unge mannen prøve å holde, og gjorde han det, ville han kunne gå inn til livet.

Ved å minne ham om disse budene ville Jesus åpenbart igjen føre ham til å erkjenne at her var det gitt et ideal som han ennå ikke hadde levd opp til.

Men Jesus nådde ikke denne hensikten. For den unge mannen forsikrer – uten tvil helt oppriktig – at han har holdt alle disse budene. Men dermed viser han også hvor overfladisk han har forstått dem, og hvor overfladisk han derfor også har bedømt seg selv og fortsatt bedømmer seg selv.

Spørsmålet han føyer til, «Hva er det så jeg mangler?», viser likevel at han selv hadde en følelse av at det han tidligere hadde prestert, ikke var nok, og at han på ett eller annet punkt ennå sto tilbake. Han søker ennå etter en ny, uløst moralsk oppgave, som han likevel mener han like sikkert kan oppfylle som han trodde han hadde oppfylt de ti bud.

V. 21–22. Jesu ord «Vil du være fullkommen» svarer nøyaktig til den unge mannens spørsmål i v. 20, og «fullkommen» betyr da det samme som «slik at du ikke mangler noe for å være helt sikker på å få del i det evige livet». Jesus stiller ham så en moralsk oppgave som i virkeligheten riktignok ikke gikk ut over det som lå i budene, men som den unge mannen med sin overfladiske tenkemåte ennå ikke hadde fått øye på.

Oppgaven var samtidig av en slik art at han, når han prøvde å løse den, måtte komme til å erkjenne at hjertet hans ikke elsket Gud over alle ting, og at han altså ikke i seg selv hadde evnen til å gjøre det som i sannhet er godt.

Likevel må vi her også legge merke til at Jesus ikke ble stående ved det rene kravet om å gi avkall på det jordiske godset. Han stiller i virkeligheten et dobbelt krav, og de to kravene må tas sammen fordi de hører uatskillelig sammen.

Det er ikke Jesu mening at den unge mannen skulle kunne vinne det evige livet ved å ofre det jordiske godset sitt til de fattige. Å gi fra seg godset er bare ment som en forberedelse til oppfordringen som følger: å komme og følge Jesus, det vil si å slutte seg til ham som hans disippel og lære av ham veien til den rette moralske fullkommenheten og dermed til det evige livet.

Forutsetningen for et slikt disippelforhold er den alvorlige, hele omvendelsen, og til denne omvendelsen hører også den hele, uavkortede forsakelsen av seg selv og verden – altså også at hjertet river seg løs fra trelldommen under mammon. Denne forsakelsen i hjertet er nødvendigvis forbundet med viljen til å gi fra seg alt en eier også i det ytre, om det kreves. For å vinne den kostelige perlen må en selge alt; bare den som søker Gud og det evige livet av hele sitt hjerte, finner i sannhet det han søker.

At det nettopp her ble krevd at han skulle ofre det jordiske godset, hadde sikkert sin grunn i den unge mannens personlige hjertetilstand, som Jesus gjennomskuet. For andre kan det være andre ting som særlig må brytes med. For alle er det nødvendig å bryte med alt som binder hjertet og hindrer den udelte hengivelsen til Gud.

Men i Jesu skole ville den unge mannen da også ha lært at bare troen på og opplevelsen av Guds nåde formår å føre til den personlige godheten som er den nødvendige forutsetningen for sann moralsk fullkommenhet og for å få det evige livet.

Dermed ville han samtidig ha lært noe mer: Når han var kommet inn på veien til livet ved at han i tro sluttet seg til Jesus som hans disippel, var det ikke skjedd fordi han hadde ofret det jordiske godset. Det var skjedd ved den troen på Guds nåde i og ved Jesus som skulle virkes ved Jesu ord, og som alene kunne sette ham i stand til å oppfylle Jesu krav. – Om «skatten i himmelen», jf. utlegningen av 6,20.

Det viste seg imidlertid (v. 22) at den unge mannens hjerte satte det jordiske godset høyere enn den moralske fullkommenheten. Den indre striden som ble vakt i ham, gjorde ham «bedrøvet», fordi han til sin sorg merket hvordan det i virkeligheten sto til med ham. I denne sinnsstemningen gikk han bort uten å bli en av Jesu disipler.

V. 23–26. Hvilke tanker og følelser det som nettopp var hendt, vakte hos Jesus, ser vi av den høytidelige forsikringen han nå gir disiplene: at det for en rik er forbundet med den største vanskelighet å bli frelst. Denne forsikringen skjerper han så ytterligere (v. 24): Det er lettere for en kamel å gå gjennom et nåløye enn for en rik å komme inn i Guds rike. Det som i v. 23 ble betegnet som særlig vanskelig, sies altså i v. 24 å være rett og slett umulig.

Jesus bruker her et ekte østerlandsk bilde på det som åpenbart er helt umulig. Vi finner noe helt tilsvarende i Talmud, der det gjentatte ganger sies å være umulig for en elefant å gå gjennom et nåløye (jf. også det beslektede uttrykket «sluke kamelen» i Matt 23,24).

Som vi ser av disiplenes spørsmål i v. 25, har de av Jesu siste ord sluttet at han dermed hadde erklært det umulig for noe menneske å bli frelst – og Jesus anerkjenner fullt ut at slutningen er riktig (jf. v. 26). For kan en rik ikke bli frelst, kan overhodet ingen bli det.

Disiplene har altså forstått at det som hindrer en i å nå frelsen, ikke er rikdommen i og for seg, men at hjertet henger ved det jordiske godset. Men nettopp derfor har dette ordet av Jesus rammet dem i samvittigheten, så de er blitt bekymret for sin egen salighet. Selv hørte de jo ikke til de rike; men også den som har lite eller ingenting, kan med hjertets kjærlighet henge ved det lille han har, eller ved det han riktignok ikke har, men kunne ønske å få.

Når Jesus da «så på dem» (v. 26), har det trolig vært med et prøvende og mildt bebreidende blikk – som for å spørre om de hadde glemt eller ikke var seg bevisst den trøsterike sannheten han nå holder fram for dem: at det som er umulig for mennesker, likevel er mulig for Gud.

Ved egen kraft kan et menneske, enten han er rik eller fattig, ikke slite over de båndene som knytter hjertet hans til de jordiske tingene; men Gud kan ved sin kallende nåde gi mennesket makt til å rive seg løs fra dem og til å ville bli frelst, hva det enn skal koste.

Men av dette ordet ser vi samtidig at Jesus i v. 23 f. ikke mente at det skulle være vanskeligere for en rik å bli frelst enn for andre. Han hadde framhevet hvor farlig rikdommen er, fordi han ved denne anledningen nettopp hadde hatt med en rik mann å gjøre, og rikdommen hans hadde vist seg å være en hindring for hans frelse.

5. Jesus taler til disiplene sine om lønnen for alt som blir ofret av jordiske goder for hans skyld (19,27–20,16)

> «[27]Da tok Peter til orde og sa til ham: Se, vi har forlatt alt og fulgt deg. Hva skal da vi få? [28]Jesus sa til dem: Sannelig sier jeg dere: I gjenfødelsen – når Menneskesønnen sitter på sin herlighets trone – da skal også dere som har fulgt meg, sitte på tolv troner og dømme Israels tolv stammer. [29]Og hver den som har forlatt hus eller brødre eller søstre eller far eller mor eller barn eller åkrer for mitt navns skyld, skal få hundrefoll igjen, og arve evig liv! [30]Men mange som er de første, skal bli de siste, og de siste de første!»

V. 27. Peters ord her knytter seg i tid direkte til samtalen mellom Jesus og disiplene i v. 23–26 («da»). De viser åpenbart hvor beroligende Jesu trøsterike ord i v. 26 hadde virket på ham. Et øyeblikk før hadde han, sammen med de andre disiplene, vært grepet av dyp bekymring for sin salighet.

Først minner han Jesus om at han og de andre disiplene har gjort det som den rike unge mannen ikke kunne få seg til å gjøre. Riktignok hørte Jesu disipler ikke til de rike; men de hadde likevel gitt opp alt de eide av jordiske goder for å følge Jesus. Derfor spør Peter hvilken lønn de da skal få – åpenbart med tanke på Jesu ord til den rike unge mannen om skatten i himmelen.

V. 28. Jesus klandrer ikke Peter for spørsmålet, som jo viste hans tillit til Jesus og hans ord. Han besvarer det snarere med den høytidelige forsikringen at de tolv disiplene, til forskjell fra alle andre («dere» står med sterkt ettertrykk), skal få en særlig lønn for det de har ofret.

Han har ikke utvalgt dem bare til å dele kår med ham i hans fornedrelse; de skal en gang også få del i hans herlighet, når han sitter på «sin herlighets trone», det vil si den tronen som selv stråler av herlighet, fordi han som sitter på den, nå er herliggjort.

Denne framtiden kalles her «gjenfødelsen». Grunnteksten har her et ord som bare forekommer én gang til i Det nye testamente, nemlig i Tit 3,5, der det er brukt om den åndelige gjenfødelsen som virkes ved dåpen.

På vårt sted viser sammenhengen at ordet ikke kan ha denne betydningen, men må forstås om den forvandlingen og forklarelsen av hele det skapte universet som Den hellige skrift også ellers taler om flere ganger (jf. utlegningen av 5,18). Også jødene ventet at Messias skulle føre med seg en slik nydannelse av hele universet, slik at den kommende verden ble en ny verden.

Det Jesus her lover disiplene sine, er da nærmere bestemt dette: I tiden da verden fornyes, når Menneskesønnen sitter på sin trone, skal også de sitte på hver sin trone og «dømme Israels tolv stammer».

Uttrykket «dømme» har her sikkert, etter velkjent jødisk språkbruk, betydningen «herske over». De tolv apostlene skal med andre ord få dele hans herlighet og herskermakt med ham i det fullendte Guds rike (jf. Rom 8,17; 2 Tim 2,11, der det riktignok tales om alle troende), uten at vi kan si noe nærmere om hva dette herredømmet over tolvstammefolket skal bestå i. Men selvfølgelig gjelder dette løftet apostlene bare forutsatt at de blir tro inntil døden; en Judas må derfor overlate tronen sin til en annen.

V. 29. Til det spesielle løftet til de tolv knytter Jesus så et løfte til alle som på lignende måte har gitt avkall på jordiske goder for hans navns skyld. De skal «få hundrefoll igjen». Det må sikkert forstås om tilsvarende åndelige goder, og om noe de skal få allerede her i verden (jf. Mark 10,30 = Luk 18,30) og på fullkommen måte i den kommende verden, når de skal få evig liv i eie (om det gammeltestamentlige uttrykket «arve», jf. utlegningen av 5,5).

Jesus lover altså her rik og sikker lønn for alt som blir ofret av jordiske goder for hans skyld, og hvert særlig offer skal få sin særlige lønn (jf. 5,12.19b). Men så skal også apostlene, som gjennom Peter har spurt om sin særlige lønn, tenke på advarselen Jesus føyer til:

V. 30. «Mange som er de første (mer nøyaktig: «mange som hører til de første», eller: «mange førstemenn»), skal bli de siste» (mer nøyaktig: «skal bli blant de siste», eller: «skal bli sistemenn»), og omvendt skal mange som er sistemenn, bli førstemenn.

Etter sammenhengen er «førstemenn» da disipler som har brakt særlig store og iøynefallende offer for Jesu og Guds rikes skyld, og som derfor har en framstående stilling i disippelflokken. «Sistemenn» er altså disipler som ikke har utmerket seg slik.

Det skal altså virkelig være forskjell mellom Jesu disipler når det gjelder rang i det fullendte Guds rike, slik at meningen i verset vårt ikke er at alle til slutt skal være likestilt. Det ser vi tydelig av at det ikke heter: «De første skal bli de siste osv.», men: «Mange som er de første, skal bli de siste osv.» Og for å begrunne dette ordet føyer Jesus så til den lignelsen vi leser i 20,1–16.

Lignelsen om arbeiderne i vingården (20,1–16)

At denne lignelsen virkelig er ment som en begrunnelse for advarselen i verset foran (19,30), ser vi helt klart av at den er knyttet til den med ordet «for». Og i likhet med advarselen selv er den da åpenbart særlig foranlediget av Peters spørsmål: «Hva skal da vi få?» (19,27).

Men dermed er det også allerede gitt at den ikke sikter til det åndelige arbeidet som er like nødvendig for alle som skal bli frelst, slik en ofte har ment. Den sikter bare til det arbeidet for Guds rikes sak som er forbundet med særlige anstrengelser og savn.

Likeså er det dermed gitt at det er galt å tyde de forskjellige tidsangivelsene i lignelsesfortellingen om de forskjellige livsaldrene da menneskene kalles til

å gå inn i Guds rike, slik mange har villet. Like galt er det å se de forskjellige folkeslagene, jøder og hedninger, i de forskjellige flokkene av arbeidere.

Men før vi går nærmere inn på hva lignelsen lærer, må vi se litt på selve lignelsesfortellingen og deretter på det avsluttende ordet i v. 16.

> «[1]For himlenes rike er likt en husbond som gikk ut tidlig om morgenen for å leie arbeidere til vingården sin. [2]Da han var blitt enig med arbeiderne om en denar for dagen, sendte han dem av sted til vingården. [3]Da han gikk ut ved den tredje time, så han andre stå ledige på torget. [4]Han sa til dem: Gå også dere bort til vingården, og det som rett er, vil jeg gi dere. [5]Og de gikk av sted. På ny gikk han ut ved den sjette og niende time, og gjorde likedan. [6]Og da han gikk ut ved den ellevte time, fant han noen stående der, og han sa til dem: Hvorfor står dere her ledige hele dagen? [7]De svarte ham: Fordi ingen har leid oss. Han sa til dem: Gå også dere bort til vingården. [8]Da det var blitt kveld, sa eieren av vingården til forvalteren: Kall arbeiderne fram og gi dem lønnen. Begynn med de siste og fortsett til de første. [9]De som var leid ved den ellevte time, kom da fram og fikk en denar hver. [10]Og da de første kom, trodde de at de skulle få mer, men også de fikk en denar hver. [11]Men da de hadde fått den, knurret de mot husbonden [12]og sa: Disse siste har bare arbeidet én time, og du stiller dem likt med oss, vi som har båret dagens byrde og hete! [13]Men han svarte en av dem og sa: Venn, jeg gjør deg ingen urett! Ble du ikke enig med meg om en denar? [14]Ta det som ditt er, og gå! Men jeg vil gi denne siste det samme som deg. [15]Har jeg ikke lov til å gjøre med mitt hva jeg vil? Eller er ditt øye ondt fordi jeg er god? [16]Slik skal de siste bli de første, og de første de siste. For mange er kalt, men få utvalgt.»

V. 1–2. Når det her sies at himlenes rike «er likt en husbond», må det selvsagt forstås som en forkortet uttrykksmåte av samme slag som den vi hadde i 13,24 (jf. utlegningen av det verset).

Husbonden eier, som vi ser, en vingård, og han er åpenbart svært opptatt av å få leid arbeidere til den. Derfor går han ut fra hjemmet sitt «tidlig om morgenen» – etter grunntekstens uttrykk vil det si allerede før arbeidsdagen egentlig begynte ved soloppgang. Av v. 3 ser vi at han gikk til torget, der ledige arbeidere pleide å samle seg allerede ved daggry. Denaren var den vanlige daglønnen.

V. 3–5. Fordi det trengtes flere arbeidere, går husbonden igjen til torget «ved den tredje time», som omtrent svarer til vårt «klokken 9». Dagen ble delt i tolv like store deler («timer») fra soloppgang til solnedgang; og fordi dagens lengde varierte noe med årstiden, ble det også forskjell på timenes lengde.

I Israels land var det en forskjell på 4 timer og 24 minutter mellom den lengste og den korteste dagen, og som følge av det var en time på den lengste dagen 22 minutter lengre enn på den korteste. Bare ved jevndøgn hadde timene samme lengde som våre timer, og siden vinhøsten falt i september og begynnelsen av oktober, vil uttrykket «ved den tredje time» omtrent svare til vårt «klokken 9».

Ellers må vi her legge merke til at det ikke uttales noen som helst kritikk av disse «andre» arbeiderne, som om de egentlig burde ha latt seg kalle til arbeidet tidligere. At noen kalles tidligere og andre senere, er en forskjell som overhodet ikke blir sett fra et moralsk synspunkt.

Som vi ser av v. 4, gjør disse arbeiderne ingen bestemt avtale. Det skyldtes sikkert at det ikke fantes noen fast, vanlig takst å holde seg til i et tilfelle som dette, der en begynte å arbeide tre timer senere enn vanlig. Disse arbeiderne får bare arbeidsherrens løfte om å få det som måtte være rett og rimelig. Slik gikk det sikkert også for seg med de nye arbeiderne som han ifølge v. 5 fikk med i arbeidet i vingården ved den sjette og den niende time (omtrent klokken 12 og klokken 3).

V. 6–7. Heller ikke husbondens spørsmål her inneholder noen bebreidelse. Det ser vi av at han lar også disse arbeiderne, som har vært uten arbeid hele dagen, gå til vingården; dermed viser han at han godtar svaret deres.

Samtalen som fortelles her, tjener åpenbart bare til å gjøre det klart at disse arbeiderne ikke var folk av ringere slag enn de andre. Selvfølgelig har også de ventet å få rimelig betaling for arbeidet sitt. Alle arbeiderflokkene har da det felles at de venter lønn i forhold til det arbeidet de gjør. Men det er forskjell på dem i hvor lenge de arbeider, og dermed også i hvor mye de arbeider og hvor mye møye det koster dem (jf. v. 12).

V. 8. Lønnen pleide å bli utbetalt til dagarbeiderne om kvelden, det vil si like etter at arbeidsdagen sluttet ved solnedgang. Denne gangen vil husbonden at forvalteren skal begynne med de siste og slutte med de første.

Hvorfor denne noe påfallende framgangsmåten er valgt, ser vi klart av hvordan hele fortellingen er bygd opp. Hadde forvalteren begynt med de første, og hadde disse så gått sin vei etter å ha fått sin denar, ville de ikke ha lagt merke til at de siste fikk like høy lønn. De ville altså heller ikke ha fått anledning til å komme med innvendingen sin. Men det er nettopp denne innvendingen og husbondens svar på den hele fortellingen åpenbart sikter mot; alt det foregående er egentlig bare forberedelse.

V. 9–12. De siste arbeiderne får en denar hver, altså full daglønn, og naturlig nok fikk dette dem som var leid først, til å vente høyere lønn, enda de ikke hadde noe rettmessig krav på det. Og da de ser seg skuffet, begynner de å knurre mot husbonden.

V. 13–15. Husbonden irettesetter de knurrende arbeiderne i en mild tone («Venn»), sikkert fordi innvendingen deres stemte med alminnelig menneskelig tenkemåte. Fra rettferdighetens synspunkt har de ingenting å klage over, og hva arbeidsherren vil gi de andre arbeiderne, er helt og holdent opp til ham selv og angår altså ikke dem.

Derfor (v. 14): «Ta det som ditt er, og gå!» Disse ordene betyr ikke, slik flere har ment, at urimelige mennesker blir barskt vist bort. Det samme kunne i så fall vært sagt til de andre arbeiderne. Meningen er tydeligvis: Nå har han fått sitt og kan rå over det fritt; da står det ikke annet tilbake for ham enn å gå hjem og bruke det slik han vil.

Den samme frie rådigheten over sin eiendom forbeholder husbonden seg selv, og som vi ser av v. 15, har han en ubestridelig rett til den. Men dermed er det bevist at den knurrende arbeideren har urett både når han beklager seg over sin egen lønn, og når han knurrer over de andres. Gjør han det likevel, er det bare én forklaring mulig: Han må være drevet av misunnelse (v. 15b: «et ondt

øye» er her, som i Mark 7,22 og i Det gamle testamente, et billedlig uttrykk for det misunnelige sinnet).

V. 16. Her kommer advarselen fra 19,30 igjen, men med to forskjeller. Begrepene «førstemenn» og «sistemenn» står i omvendt rekkefølge, noe som åpenbart henger sammen med hvordan lignelsesfortellingen er bygd opp. Og det heter her ikke «mange førstemenn» og «mange sistemenn», men med bestemt artikkel: «de siste» og «de første» – og det er av større betydning. Likevel må det uten tvil være den samme tanken begge steder. Meningen i verset vårt kan derfor ikke være at alle førstemenn skal bli sistemenn og alle sistemenn førstemenn.

Derfor kan ordet «slik» her ikke forstås slik som for eksempel i 18,35, der det bare knytter anvendelsen til lignelsesfortellingen. I så fall ville det si at det skal gå alle sistemenn og førstemenn i himlenes rike slik det gikk de arbeiderne i lignelsen som ble leid sist og først. Da kunne tanken i verset vårt bare være at alle vil bli stilt likt når lønnen deles ut i himlenes rike, fordi de alle får samme lønn; men det ville stride mot 19,30 og mot Jesu løfte til de tolv apostlene (19,28).

Vi må derfor anta at ordet «slik» her peker tilbake på det lignelsen har sagt, eller i alle fall antydet, om sinnelaget hos de to gruppene av arbeidere. Meningen blir da denne: Med et slikt sinnelag hos de to gruppene av arbeidere for himlenes rike vil sistemennene bli førstemenn og førstemennene sistemenn i det fullendte Guds rike.

Riktignok sier lignelsen bare direkte noe om sinnelaget hos «de første». Men det sier seg likevel selv hvordan de arbeiderne som ble leid sist, tok imot lønnen. De hadde gått til arbeidet i tillit til husbonden, og så fikk de en lønn som langt overgikk deres dristigste forventninger. Den tok de imot med inderlig glede og takk, som en rik og overflødig gave fra arbeidsherrens godhet.

Som antydet ovenfor, er det også klart nok hva Jesus med denne lignelsen har villet ramme og advare disiplene sine mot: nettopp lønnssyken – altså det sinnet som krever lønn som en rett – og misunnelsen som springer ut av dette sinnet.

At denne forståelsen av ordet «slik» i verset vårt er riktig, bekreftes ytterligere av det som ble framhevet ved v. 1: Lignelsen er uttrykkelig betegnet som en begrunnelse for ordet i 19,30. Dermed er det gitt at den ikke skal belyse og stadfeste selve det framtidige faktum som dette ordet uttaler – at mange førstemenn skal bli sistemenn og omvendt – men grunnen til eller forutsetningen for at de to gruppene får så forskjellig skjebne. Og det kan da, som nevnt, bare være deres forskjellige indre stilling til lønnen for arbeidet.

Men dermed er det samtidig sagt hva som er det springende punktet i lignelsen, eller hva den egentlig lærer: I arbeidet for Guds rike må det sinnet som krever lønn som en rett, og som derfor er forbundet med misunnelse, holdes borte. Og hvis denne syndige lønnssyken ikke helt blir overvunnet og utryddet, vil den føre til at arbeidslønnen blir forringet: Selv de disiplene som har arbeidet og ofret mest, vil da ikke få den høyere eller særlige lønnen som de ellers ville ha fått.

Er lignelsens springende punkt riktig angitt her, er det også i hovedsaken gitt hvilke enkelttrekk i fortellingen som skal tas med i anvendelsen, og hvilke

trekk som ikke skal tydes. Ved «førstemennene» både i 19,30 og i 20,16 menes slike disipler som på en særlig framstående måte har utført et selvfornektende og anstrengende arbeid for Guds rike, til forskjell fra andre disipler.

Med andre ord: Forskjellen mellom «førstemenn» og «sistemenn» gjelder hvor mye arbeid og møye de har hatt. Derfor måtte lignelsesfortellingen nødvendigvis sette en forskjell mellom arbeiderne når det gjaldt arbeidstiden.

Forskjellen i arbeidsinnsats kunne ikke komme til uttrykk i lignelsen på annen måte, ettersom arbeidet i vingården i det vesentlige er av samme art for alle som deltar i det. Når arbeidet for Guds rike vurderes, er tiden derimot bare ett enkelt ledd ved siden av andre, som for eksempel større personlige offer eller lidelse og trengsel for evangeliets skyld. Forskjellen i arbeidstid må altså tydes om forskjellen i hvor mye de har arbeidet.

Likevel ligger det nær å feste seg også ved uttrykket Jesus legger de knurrende arbeiderne i munnen i v. 12: «dagens byrde og hete» – et uttrykk som helt svarte til virkeligheten. I «dagens byrde» kan vi sikkert se et bilde på den større anstrengelsen eller møyen, ettersom arbeidskraften avtar etter hvert som tiden går. Og på tilsvarende måte lar «dagens hete» – der vi særlig må tenke på de varme middagstimene – seg naturlig forstå som et bilde på de lidelsesfylte oppofrelsene som kan bli deres lodd som arbeider for Guds rike.

Når Jesus lar arbeiderne bli kalt på forskjellige tider av dagen, kan vi da anta at han samtidig har villet framheve hvor forskjellig møye og lidelse arbeidet for himlenes rike fører med seg for disiplene.

Zahn har trolig også med rette pekt på at lignelsen ikke retter noen bebreidelse mot dem som først ble leid senere på dagen (jf. særlig utlegningen av v. 7). Dette uttrykker etter hans mening at den større eller mindre arbeidsinnsatsen i hovedsaken ikke avhenger av disippelens vilje, men av Guds.

Endelig synes vi å måtte forstå enda et trekk som et bilde: De arbeiderne som ble leid først, må oppleve skuffelse og finne seg i å bli irettesatt av arbeidsherren. Det viser at verdien av arbeidsinnsatsen blir betydelig forringet for de disiplene som ikke har latt tenkemåten sin bli renset for den misunnelige lønnssykens syndige vesen; derfor får de ikke den lønnen de ellers ville ha fått. Lenger kan vi trolig ikke gå i å anvende eller tyde de enkelte trekkene.

Særlig er det klart nok at vi ikke kan feste oss ved det trekket at de arbeiderne som ble leid tidligst, knurrer mot arbeidsherren i selve oppgjørets stund. Flere fortolkere har anført dette som bevis for at det å «bli de siste» her må bety å bli utelukket fra det evige livet.

Men i lignelsen er det jo bare tale om samvittighetsfulle arbeidere, og alle arbeiderne får en denar hver. Dette trekket tjener derfor åpenbart bare til å føre handlingen i lignelsesfortellingen fram og til å vise levende det forkastelige sinnelaget som Jesus her vil advare disiplene sine mot.

Noe mer tvilsomt kan det være om den ene denaren som alle arbeiderne får, skal tas med i anvendelsen eller ikke. I alle fall er det umiddelbart innlysende at den ikke kan anvendes om den særlige lønnen for særlige ytelser som Jesus hadde talt om i 19,28 f. Skal denaren, som den lønnen alle arbeiderne får, over-

hodet tydes, måtte den forstås om det evige livet, som det gode alle disipler til slutt får del i. Og slik har en også vanligvis forstått den.

Til støtte for denne forståelsen har en (slik Zahn) anført at Jesus i 19,29 hadde nevnt det evige livet sist som det viktigste og beste. En har også anført at det var bekymringen for den personlige saligheten, og ikke tanken på en særlig lønn for særlige ytelser, som hadde fått disiplene til å følge Jesu kall til dem. Først når de sammenligner seg med andre, kjenner de kravet på en særlig lønn vokse fram hos seg – og dermed også fristelsen til å misunne dem som får den samme saligheten som lønn tross mindre arbeidsinnsats.

Ved nærmere ettertanke må vi likevel sikkert komme til at denne forståelsen bare kan få én konsekvens: Jesus har rett og slett regnet med at disiplene hans i alle fall kunne bli misfornøyd med at andre troende, som ikke har arbeidet eller ofret så mye som de selv, får del i det evige livet. Og det synes lite trolig. Vi må derfor sannsynligvis anta at også dette trekket bare har betydning for selve lignelsesfortellingen og ikke for den høyere sannheten som skulle belyses ved den. Bare når alle fikk samme lønn, fikk arbeiderne som ble leid først, en naturlig og forståelig anledning i lignelsesfortellingen til å knurre av misunnelse.

Ellers har en ofte funnet hovedtanken i lignelsen i at ingen menneskelig fortjeneste teller når det gjelder å få del i himlenes rikes goder, men at alt er et verk av Guds frie nåde.

Men allerede den kjente fortolkeren Meyer har med rette bemerket at dette ikke er hovedtanken som lignelsen belyser, men lignelsens forutsetning. Nettopp fordi nåden betinger og avgjør alt i himlenes rike, kan Gud gå fram slik lignelsen viser når han deler ut lønn til dem som har arbeidet og ofret for hans rikes sak – på en måte som åpenbart er helt motsatt av det en i det alminnelige menneskelivet ville finne rimelig.

Som jeg allerede har bemerket i skriftet mitt «Det nye testamentes tekst» (s. 75), må de siste ordene i verset vårt («For mange er kalt, men få utvalgt») sikkert anses for å være kommet inn her fra 22,14. Disse ordene mangler blant annet i våre to eldste håndskrifter, og de passer heller ikke inn i sammenhengen her – i alle fall ikke hvis de skulle ha samme betydning her som på det nevnte stedet.

Vil en likevel holde dem for opprinnelige, kan de bare forstås slik: Selv om mange er kalt til en gang å få lønn for sitt arbeid for himlenes rike, er det likevel bare få som er utvalgt av Gud til å få en lønn som utmerker dem framfor de andre. Men den forståelsen er vel lite innlysende.

6. Jesu tredje forutsigelse av sin lidelse, død og oppstandelse (20,17–19)

«[17]På veien opp til Jerusalem tok Jesus de tolv disiplene til side, så de ble for seg selv, og sa til dem: [18]Se, vi går opp til Jerusalem, og Menneskesønnen skal bli overgitt til yppersteprestene og de skriftlærde, og de skal dømme ham til døden. [19]De skal overgi ham til hedningene, til å bli hånet og hudstrøket og korsfestet. Og på den tredje dagen skal han reises opp.»

«Gå opp» er det faste uttrykket i Det nye testamente når det tales om å reise til Jerusalem, uansett hvor reisen begynte; hele Jesu reise fra Galilea til landets hovedstad kunne altså betegnes slik. Likevel er det nok sannsynlig at evangelisten her har ment uttrykket i en mer begrenset betydning: at Jesus allerede hadde gått over Jordan og begynte på selve oppstigningen til Jerusalem.

At Jesus «tok de tolv disiplene til side», viser at han på dette tidspunktet hadde folkeskarer med seg, og da ligger det nær å tenke særlig på strømmen av festpilegrimer som nå dro samme vei opp til den hellige byen, fordi påsken var nær.

Også ved denne anledningen gjaldt det å undervise disiplene. Jesus vil forberede dem på den skjebnen som ventet ham i den aller nærmeste framtid, og det gjør han langt mer utførlig enn i de to forutsigelsene han hadde gitt dem i Galilea om hvordan livet hans skulle ende (16,21; 17,22 f.).

Her nevner han at Rådet skal felle dødsdom over ham, men også at det skal overlate fullbyrdelsen av dommen til hedningene. Derfor nevner han også uttrykkelig korsfestelsen blant de særlige lidelsene han må gjennomgå – denne grusomme henrettelsesmåten som ble brukt hos mange hedenske folk og også hos romerne.

7. Jesus irettesetter Sebedeus-sønnene og lærer disiplene sine at den tjenende ydmykheten er veien til storhet i Guds rike (20,20–28)

> «[20]Så kom mor til Sebedeus-sønnene til ham med sønnene sine, og falt på kne for ham for å be ham om noe. [21]Han sa til henne: Hva vil du? Hun sa til ham: Si at disse to sønnene mine skal sitte hos deg i ditt rike, en ved din høyre side og en ved din venstre. [22]Men Jesus svarte og sa: Dere vet ikke hva dere ber om. Kan dere drikke det begeret jeg må drikke? De sier til ham: Det kan vi. [23]Han sier til dem: Mitt beger skal dere nok drikke. Men å sitte ved min høyre og min venstre side, det står det ikke til meg å gi, men det er for dem som det er beredt for av min Far. [24]Da de ti hørte dette, ble de harme på de to brødrene. [25]Men Jesus kalte dem til seg og sa: Dere vet at fyrstene hersker over folkene sine, og stormennene deres har makt over dem. [26]Slik skal det ikke være blant dere. Men den som vil være stor blant dere, han skal være de andres tjener, [27]og den som vil være den første blant dere, skal være de andres trell, [28]likesom Menneskesønnen ikke er kommet for å la seg tjene, men for selv å tjene og gi sitt liv til en løsepenge i manges sted.»

V. 20–21. Evangelisten forutsetter at leserne kjenner «Sebedeus-sønnene» fra 4,21 (jf. også utlegningen av 10,2). Moren deres het Salome, som vi ser når vi holder Mark 15,40 sammen med Matt 27,56. Etter den trolig riktige forståelsen av Joh 19,25 var hun søster til Jesu mor, Maria.

Når hun her kalles «mor til Sebedeus-sønnene», er forklaringen sikkert at hun denne gangen opptrådte etter oppfordring fra sønnene og på deres vegne. I alle fall synes det å peke i den retningen at Jesus, når han svarer på bønnen hennes (v. 22), bare henvender seg til de to sønnene hennes (jf. også Mark 10,35,

der Jakob og Johannes selv nevnes som dem som trådte fram ved denne anledningen).

Med den helt ubestemte vendingen «for å be ham om noe» har evangelisten trolig villet uttrykke at hun til å begynne med bare ba Jesus i alminnelighet om å oppfylle en bønn hun ville rette til ham (jf. Mark 10,35). Først når Jesus spør hva hun ønsker (v. 21), våger hun å komme fram med det hun hadde på hjertet. Hun vil ha et ord fra ham der han lover de to sønnene hennes de høyeste æresplassene på hver side av seg i det kommende herlighetsriket.

Det ligger nær å anta at denne bønnen hennes har sammenheng med Jesu løfte til disiplene i 19,28. Men den må umiskjennelig også ses i sammenheng med at han like før (jf. «så» i v. 20) hadde knyttet løftet om sin oppstandelse på den tredje dagen til forutsigelsen av sin lidelse og død.

Som det uttrykkelig sies i Luk 18,34, forsto disiplene ennå på dette tidspunktet ikke noe av det Jesus hadde sagt til dem om hvordan livet hans skulle ende. De har trolig tenkt seg at forutsigelsen hadde en eller annen billedlig betydning (jf. utlegningen av 16,22), for eksempel at han i nær framtid skulle lide et tilsynelatende nederlag i kampen mot folkets ledere, men svært kort tid etter få en herlig oppreisning og bestige «sin herlighets trone» (19,28).

I alle fall har tankene deres særlig samlet seg om forutsigelsen av hans oppstandelse på den tredje dagen som et uttrykk for at han snart skulle åpenbares som Messias i kongelig makt og herlighet. Samtidig har de også dvelt ved den rangen de selv skulle få i hans rike (jf. 18,1).

Når de to Sebedeus-sønnene kunne håpe at nettopp de skulle få æresplassene ved Jesu side, har de kanskje tenkt at deres nære slektskap med Jesus ga dem et naturlig krav på å sitte nærmest ham i herlighetsriket. De visste også at Jesus i sitt jordeliv hadde verdiget dem til å høre til den gruppen i apostelflokken – de to og Peter – som sto ham særlig nær (jf. utlegningen av 17,1).

V. 22–23. I svaret sitt sier Jesus først at de to disiplene ikke vet hva som egentlig ligger i bønnen deres. Som vi ser av spørsmålet hans etterpå, mener han med det at de ikke har gjort seg klart hva som skal til for å nå de høye æresplassene i herlighetsriket som de lengter etter: De må underkaste seg og holde ut de tyngste lidelser i etterfølgelsen av ham. Derfor oppfordrer han dem også til å prøve seg selv, om de er i stand til å oppfylle dette vilkåret: «Kan dere drikke det begeret jeg må drikke?»

Om lidelsene bruker han her bildet av et beger en får å drikke av – et bilde som forekommer allerede i Det gamle testamente (jf. Jes 51,17; Jer 49,12[4]).

De to disiplenes svar, «Det kan vi», er sikkert helt oppriktig ment. Men i likhet med Peters ord i 26,33 synes det også å vitne om en lite lutret selvtillit.

Jesus oppholder seg ikke videre ved spørsmålet om hva de evner, men forsikrer dem helt bestemt (v. 23) om at de i gjerning skal vise at erklæringen deres er sann: De skal måtte lide likesom han, det vil si i bitter lidelse erfare det samme fiendskapet fra verden som han. Slik ble det jo også faktisk med dem: Jakob led martyrdøden i år 44 (Apg 12,2), og også Johannes fikk gjennomgå atskillige lidelser i etterfølgelsen av Jesus (jf. Apg 4,3 ff.; 5,18.40; Åp 1,9).

[4] Trykket har «Jer 19,12»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Likevel må han si dem at han ikke kan gi dem det løftet de har bedt ham om. Det er nemlig ikke hans sak å avgjøre etter eget forgodtbefinnende hvem som skal få æresplassene ved hans side i herlighetsriket. For det er noe som allerede er «beredt» (det vil si bestemt) av hans Far, uten at Faderen likevel ennå har åpenbart for ham hvilken avgjørelse han har tatt i denne saken.

V. 24–27. Som det synes å gå fram av Jesu ord i v. 25 ff., var det ærgjerrighet og misunnelse som gjorde de ti andre disiplene «harme på de to brødrene» (jf. 18,1). Derfor kaller Jesus dem til seg for å undervise dem om den rette veien til storhet og herskerstilling i Guds rike.

Blant folkene, altså i de verdslige rikene, kjennetegnes fyrstene og makthaverne ved at de utøver herredømme og myndighet over sine undersåtter. Helt annerledes skal det være i Jesu disippelkrets. Til storhet og førsterang der når bare den som gjør seg til tjener, ja, til trell for andre. Med andre ord: Storheten i Guds rike avhenger av og står i forhold til hvor mye borgerne der legger vinn på å øve tjenende, selvfornektende kjærlighet.

Jesus anerkjenner altså at disiplenes streben etter å bli store, ja, førstemenn i herlighetsriket, er berettiget. Men i stedet for ærgjerrigheten som er forbundet med misunnelse, må det ydmyke, selvoppofrende tjenersinnet komme, det som gjerne hjelper andre opp. Dermed er det selvfølgelig ikke sagt at beveggrunnen til å være andres tjener skal være ønsket om selv å bli stor (jf. utlegningen av 18,4).

Ellers inneholder v. 27 nøyaktig den samme tanken som v. 26, bare med en stigning i uttrykkene: «stor» – «den første», og «tjener» (det vil si en som stiller seg selv og sin vilje til rådighet for en annen) – «trell» (en som så å si ikke har noen vilje selv, fordi han fra først av er helt underlagt herrens vilje).

V. 28. For å gi undervisningen sin om veien til storhet i Guds rike så mye sterkere ettertrykk viser Jesus her til sitt eget liv som forbilde. Der kan disiplene se den fullkomne virkeliggjørelsen av den loven for Guds rike som han nettopp har holdt fram for dem. Da han trådte fram i verden med sitt kall, var målet ikke at andre skulle tjene ham, men tvert imot at han selv skulle være andres tjener i selvfornektende kjærlighet.

Og som høydepunktet i dette tjenende arbeidet til beste for andre nevner han så til slutt at han snart skal gi sitt liv (i døden), og forklarer samtidig hvordan han dermed kan sies å tjene andre. Han skal nemlig gi sitt liv som en løsepenge og med den kjøpe mange fri fra det fangenskapet de holdes bundet i og ikke selv kan gjøre seg fri fra.

Hva slags fangenskap dette er, sies riktignok ikke her; men det går klart nok fram av andre ord. Nærmest ligger det da å tenke på ordet i 16,26, der vi i virkeligheten finner det samme bildet brukt som her.

Som vi så da vi gikk gjennom dette stedet, var Jesu mening der at tapet av sjelen ikke lar seg erstatte, fordi et menneske ikke kan gi vederlag (det vil si løsepenge) for sin sjel. Det kan ikke kjøpe sjelen sin fri fra døden – den evige fortapelsen, den guddommelige straffen en er uhjelpelig hjemfalt til (jf. Sal 49,8 f.).

Ut fra dette må Jesu ord på vårt sted forstås slik: Enda en mann ellers ikke kan utløse sin bror, skal hans liv, gitt i døden – det vil si hans død – likevel

virke som en løsepenge. Med den kjøpes de «mange» fri fra den guddommelige straffedommen som de er bundet under eller fanget i. De «mange» blir altså ved hans død løskjøpt fra den evige dødens fangenskap.

Etter gjennomgående bibelsk lære, og ikke minst etter Jesu forkynnelse, er døden syndens straffefølge. Dødsfangenskapet som de «mange» holdes bundet i, må da ha sin grunn i deres synd. Jesus kjenner da også et syndens fangenskap som det naturlige mennesket befinner seg i, nærmere bestemt et fangenskap i syndeskyld.

På grunn av syndene sine står menneskene overfor Gud omtrent slik betalingsudyktige skyldnere står overfor kreditoren sin (jf. 5,25 f.; 6,12; 18,23 ff.). Og dette skyldfangenskapet måtte fortsette i et evig dødsfangenskap hvis det ikke ble skaffet en utfrielse fra syndeskylden. Når Jesus med sin død ville kjøpe menneskene fri fra døden, må han da nødvendigvis også ha villet befri dem fra skylden, som er syndens nærmeste virkning.

Dermed er det også klart hvem Jesus tenker seg at løsepengen blir betalt til. Overalt i hans forkynnelse der det tales om syndeskylden, er Gud den store og mektige kreditoren. Det er jo også Gud alene som kan ødelegge både sjel og legeme i helvete (10,28).

Men gir Jesus i sin død livet sitt til Gud som «løsepenge i manges sted», så de dermed blir fridd fra syndeskylden og dens følger, da må det at Jesus frivillig gir sitt liv, åpenbart ha en slik verdi for Gud at han dermed blir satt i stand til å utslette eller ettergi skylden – å frikjenne synderen for syndens skyld og straff.

Når Jesus her sier «manges» og ikke «alles», vil han sikkert ikke utelukke et eneste menneske fra det hans tjenende kjærlighet omfatter. Etter hele Jesu forkynnelse står det umiskjennelig fast at Menneskesønnen er kommet for å frelse alt som heter menneske.

Men her gjaldt det ikke å framheve at hans død har en hensikt som omfatter alle, men derimot det faktiske resultatet av hans tjeneste. I virkeligheten finnes det nemlig dem som ikke lar seg tjene av ham, og som altså heller ikke lar seg fri ut av syndeskyldens og dødens fangenskap. Men det er likevel også mange som lar hans, den enes, død bli dem til frelse. Og det er det som kommer an på her, fordi Jesus nettopp her framstiller seg som forbilde for dem som skal nå den sanne storheten ved selvoppofrende tjeneste.

Jesu siste reise til Jerusalem og hans opptreden der, annet avsnitt (20,29–23,39)

1. Jesus lar seg hylle som Messias av de to blinde ved Jeriko (20,29–34)

Jesu siste offentlige framtreden som Messias i Jerusalem.

> «[29]Og da de dro ut fra Jeriko, fulgte mye folk etter ham. [30]Og se, to blinde satt der ved veien. Da de fikk høre at Jesus dro forbi, ropte de og sa: Herre, du Davids sønn, miskunn deg over oss! [31]Folket truet dem og sa at de skulle tie, men de ropte bare høyere: Herre, miskunn deg over oss, du Davids sønn! [32]Da stanset Jesus, og kalte dem til seg og sa: Hva vil dere jeg skal gjøre for dere? [33]De sa til ham: Herre, at øynene våre må bli åpnet! [34]Jesus ble grepet av medynk og rørte ved øynene deres. Straks fikk de synet sitt igjen, og de fulgte ham.»

Dette lille stykket synes å være ment som en innledning eller et slags forspill til fortellingen om inntoget i Jerusalem (21,1 ff.). Her er det ikke lenger tale om noen undervisning av de tolv.

Det er åpenbart et helt annet synspunkt som fra nå av gjør seg gjeldende: Ved denne anledningen, da han igjen har «mye folk» med seg (jf. 19,2), lar Jesus seg helt åpent hylle av de to blinde som «Davids sønn», det vil si som Messias (jf. utlegningen av 9,27). Like etter, ved inntoget i Jerusalem, lar han seg på samme måte hylle av folkeskarene som da fulgte ham (jf. 21,9).

Sammenligner vi stykket vårt med 9,27 ff., der det også var tale om helbredelsen av to blinde, kan vi ikke unngå å legge merke til hvor helt annerledes Jesus opptrådte de to stedene. Her tar han uten videre imot de blindes hyllest mens hele mengden er til stede, og godkjenner den så ytterligere ved å helbrede dem underfullt, også det mens mengden ser på.

Nå, da hans jordiske kallsgjerning nærmer seg slutten, skal det tydeligvis være slutt på den tilbakeholdenheten som hittil stort sett har preget hans vitnesbyrd om seg selv overfor folket (jf. utlegningen av 9,27 f. og særlig av 16,20). Det skal bli kjent for alle i Israel hvem han er: den lovede og ventede store frelserkongen, Messias.

Til enkelthetene i dette stykket bare noen korte merknader: Byen Jeriko, som den gang sto i sin fulle glans, lå omkring 25 kilometer nordøst for Jerusa-

lem. Det «mye folk» som fulgte Jesus fra Jeriko, må trolig først og fremst forstås om de store skarene av festpilegrimer som nettopp på denne tiden var på vei til Jerusalem for å feire påsken der.

Hvorfor folket «truet dem og sa at de skulle tie» (v. 31), sies ikke. Noen har gjettet at skarene som fulgte Jesus, allerede hadde tenkt å rope ham ut som konge ved inntoget i Jerusalem, og at de fryktet å bli hindret i denne planen hvis fiendene hans for tidlig fikk greie på den. Muligens har grunnen likevel bare vært at de syntes de blindes framferd var upassende eller for påtrengende.

Når det på slutten av v. 34 heter at de to blinde «fulgte ham» etter at de var blitt helbredet, må det vel forstås slik at de sluttet seg til skarene som fulgte Jesus videre, og ved inntoget i Jerusalem var med dem på hosiannaropet for «Davids sønn» (jf. 21,9).

2. Inntoget i Jerusalem (21,1–11)

«[1]Da de nærmet seg Jerusalem og kom til Betfage ved Oljeberget, sendte Jesus
to disipler av sted [2]og sa til dem: Gå inn i landsbyen like foran dere. Der skal
dere straks finne en eselhoppe som står bundet, og en fole sammen med den.
Løs dem og lei dem hit til meg. [3]Hvis noen sier noe til dere, skal dere svare:
Herren har bruk for dem! Da skal han straks sende dem. [4]Men dette skjedde
for at det skulle bli oppfylt som var sagt ved profeten: [5]Si til Sions datter:
Se, din konge kommer til deg, ydmyk, ridende på et esel – på trelldyrets fole.
[6]Disiplene gikk da av sted og gjorde som Jesus hadde pålagt dem. [7]De hentet
eselet og folen, og la kappene sine på dem, og han satte seg på dem. [8]Mange i
den store folkemengden bredte kappene sine ut på veien, andre hogg greiner
av trærne og strødde på veien. [9]Folkemengden som gikk foran, og de som fulg-
te etter, ropte og sa: Hosianna, Davids sønn! Velsignet være han som kommer
i Herrens navn! Hosianna i det høyeste! [10]Og da han dro inn i Jerusalem, kom
hele byen i bevegelse, og de spurte: Hvem er dette? [11]Og folket svarte: Dette er
profeten Jesus fra Nasaret i Galilea.»

V. 1–3. Av Joh 12,1 ff. vet vi at Jesus på vandringen fra Jeriko til Jerusalem kom til den lille byen Betania (i den østlige skråningen av Oljeberget, 2–3 kilometer fra Jerusalem) «seks dager før påsken», det vil si i løpet av fredagen den 8. nisan. Vi vet også at han så ble der til søndagen like etter (den 10. nisan), dagen da han holdt sitt høytidelige inntog i den hellige byen.

Som det sier seg selv, har festpilegrimene som hadde fulgt ham fra Jeriko, straks dratt videre til Jerusalem for å feire sabbaten der. Alt dette lar evangelisten vår være uomtalt. Han fører leserne med én gang fram til det tidspunktet da Jesus og følget hans var kommet nær Jerusalem, nærmere bestemt «til Betfage». Følget besto av disiplene og kanskje også andre festreisende, som enten var blitt igjen med ham i Betania eller var kommet dit senere enn han.

Det er uten tvil denne byen det er tale om i v. 2 («landsbyen like foran dere»). Derfor kan meningen ikke være at de var kommet inn i Betfage, bare at de var kommet så langt at de kunne se den et stykke borte ved siden av veien.

Denne lille byen – navnet betyr «fikenhus» – omtales flere ganger i Talmud som en del av den hellige byens ytre område og som liggende øst for Jerusalem. Men mer nøyaktig vet en ikke hvor den lå. Etter evangeliene våre har den ligget

på eller – mer rimelig – ved Oljeberget, og i så fall trolig i senkningen mellom Oljeberget og det sørligere «Forargelsens berg», der veien fra Jeriko til Jerusalem gikk. I alle fall har den ligget nærmere Jerusalem enn Betania.

Her gjorde Jesus holdt og sendte (v. 2) to av disiplene sine inn i byen for å hente en eselhoppe med folen hennes til ham. Åpenbart ut fra en overnaturlig viten (jf. 17,26; 26,18) sa han dem på forhånd, helt ned til de minste enkeltheter, hva som ville hende dem når de kom dit.

Jesus befaler de to han sendte, å løse eselhoppen uten videre og føre begge dyrene til ham. Av det får en uvilkårlig inntrykk av at eieren av eselhoppen har vært en bekjent eller venn av Jesus.

Men særlig synes det å gå klart fram av v. 3: Der pålegger Jesus de to disiplene at de skal svare «Herren har bruk for dem!» hvis noen skulle innvende noe mot deres tilsynelatende egenmektige framferd, og han sier dem på forhånd at da skal vedkommende straks la dem gå av sted med dyrene.

Det synes her ikke å kunne være tvil om at eieren av eselhoppen, selv om han ikke egentlig var disippel av Jesus, likevel hørte til «kretsen av Jesu venner, der han også uten navn pleide å bli kalt herren, og der hans ønske gjaldt som en befaling» (Zahn). Om denne bruken av uttrykket «herren» (omtrent det samme som «mesteren»), jf. Joh 13,13; 20,2.13; 21,7 og utlegningen av Matt 7,21.

Ellers må vi her merke oss at mens det hos de andre evangelistene bare er tale om ett dyr, nevner Matteus to dyr både i v. 2 og i v. 7. Evangelisten vår framhever at det virkelig var to dyr til stede, enda Jesus bare hadde bruk for ett.

Grunnen er uten tvil at han her så et betydningsfullt bokstavelig samsvar mellom hendelsen og det profetiske ordet som han siterer i de følgende versene (jf. utlegningen av 1,22). Det viser at det ikke er tilfeldighetene, men Gud som både i stort og smått ledet og formet Jesu historie – han som ved sin Ånd også ledet og formet profetenes tale.

V. 4–5. Evangelisten skyter inn profetibeviset allerede her, like etter Jesu befaling og altså før han forteller hvordan disiplene utførte den (v. 7). Uten tvil har han dermed villet antyde at Jesus denne gangen handlet bevisst ut fra det profetiske ordet han siterer, Sak 9,9, som nå skulle gå umiskjennelig i oppfyllelse.

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, uten at det likevel skjelnes mellom hans første og hans annet komme. Men når Jesus formet inntoget sitt i samsvar med ordlyden i denne profetien, gjorde han det tydeligvis for at folket hans skulle vite at han var den fredskongen som var lovet å komme.

Eselet var ikke noe foraktet dyr på den tiden, og at dette dyret brukes, er derfor ingen spesiell hentydning til Messias' ydmyke sinnelag. I motsetning til hesten, som er krigens symbol, nevner profeten sikkert eselet som det dyret den vanlige mannen til vanlig brukte som ridedyr i fredstid, og som derfor særlig passet for fredsfyrsten – han som ikke skal opprette sitt kongedømme med ytre makt og vold, men som i saktmodighet bøyer seg for Gud og setter sin lit til ham.

Ellers er profetens ord gjengitt dels noe forkortet, dels noe fritt. Flere fortolkere mener at evangelisten har utelatt profetens innledende oppfordring til jubel fordi han fant at den passet dårlig med de lidelsene som lå foran Jesus, og at han derfor i stedet har latt sitatet begynne med ordene «Si til Sions datter», som kanskje er tatt fra det saklig nært beslektede stedet Jes 62,11.

«Sions datter» er en poetisk betegnelse på Jerusalems innbyggere. Når profeten ellers lar Messias ri på en eselfole, henger det trolig sammen med at en til hellig bruk særlig tok dyr som aldri hadde vært brukt til arbeid (4 Mos 19,2; 5 Mos 21,3; 1 Sam 6,7; jf. Mark 11,2 = Luk 19,30: «som ennå ikke noe menneske har sittet på»).

V. 6–7. De to disiplene utførte Jesu befaling og hentet eselhoppen og folen. Når det så heter at de la klærne sine, det vil si kappene sine, «på dem», altså på begge dyrene, må det forklares med at de ikke visste hvilket dyr Jesus ville ri på.

Av sitatet i v. 4 f. går det likevel helt klart fram at Jesus etter evangelistens mening har brukt folen. Og i virkeligheten finnes det også en svært gammel og godt bevitnet lesemåte, «på den», der «den» viser tilbake på det dyret som er nevnt sist (folen).

Ellers ser vi av dette trekket at disiplene har forstått at Jesus denne gangen ville ri inn i byen – han som hittil hadde gått til fots sammen med de andre festreisende, og som vel også ellers alltid hadde gått til fots når han dro inn i den hellige byen.

Utvilsomt har det da også måttet virke helt ekstraordinært på dem da de så at Jesus gjorde forberedelser til et slikt høytidelig inntog i folkets hovedstad, og da de deretter også så ham sette seg på det mer bekvemme setet de hadde laget i stand for ham. Selv om de den gang ikke kom til å tenke på profetordet som er anført, eller skjønte at dette ordet nå skulle bli oppfylt (Joh 12,16), forsto de likevel sikkert at Jesus med dette inntoget ville tre offentlig fram som folkets Messias.

V. 8–9. Som vi ser av disse versene, har også folkeskarene som var til stede, forstått, eller i alle fall anet, hva Jesus ville. I begeistringens rus gjør de det de kan for å gi ham et festlig inntog i Jerusalem, verdig Messias: De brer kappene sine ut på veien som tepper kongen skal ri over (jf. 2 Kong 9,13[1]), og strør greiner som de hadde hogd av trærne, foran ham.

Og (v. 9) alle stemte de i med det jublende hyllingsropet til ham: «Hosianna, Davids sønn! …» «Hosianna» er et hebraisk ord som betyr «frels (hjelp) da!» eller «gi da lykke (seier)!», og er altså egentlig en bønn til Gud. Dette ordet er her åpenbart hentet fra Sal 118,25, likesom de følgende ordene «Velsignet være han som kommer i Herrens navn!» er tatt fra v. 26 i samme salme.

Denne salmen var en del av den såkalte «lovsangen» (Sal 113–118; jf. Matt 26,30), som ble brukt i liturgien ved de store israelittiske høytidene, og da også ved påsken, både ved påskemåltidet om kvelden den 14. nisan og på første påskedag (15. nisan). Derfor var hosiannaropet noe som hver mann i Israel var godt fortrolig med, og det bød seg da også fram som et naturlig og nærliggende uttrykk for folkets hyllest ved denne anledningen.

[1] Trykket har «2 Kong 9,3»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Det kan imidlertid være et spørsmål om dette uttrykket her skal tas i sin opprinnelige betydning («hjelp, eller gi lykke og seier, til Davids sønn»), noe som unektelig ville passe godt til hele situasjonen.

Men atskillig gjør det minst like sannsynlig at folket, som på denne tiden ikke lenger brukte det hebraiske språket, ikke har forstått ordets egentlige betydning. De har bare hatt en følelse av at det inneholdt et begrep som hell eller lykke, og har da heller ikke ment det som et bønnerop til Gud, men bare som et alminnelig hyllingsrop til Jesus (= «hill deg, du Davids sønn», eller mer nøyaktig: «hell og lykke følge Davids sønn!»).

Heller ikke det neste tilropet inneholder noen bønn til Gud, men et velsignelsesønske eller en lovprisning til Jesus, som folkeskarene ser som Messias, han som nå kommer «i Herrens navn», det vil si med fullmakt fra Gud for å opprette sitt rike.

Og så avsluttes hyllingsropet med et gjentatt «hosianna», og til det er det dessuten føyd ordene «i det høyeste». Holder en fast på den opprinnelige betydningen av «hosianna», må meningen her være: «Gi ham lykke (seier), du som bor i himmelen, så den derfra må stige ned over ham.» Tar en derimot «hosianna» som et alminnelig hyllingsrop, har vi her et ønske om at ropet må gjenlyde fra engleskarene i himmelen, eller at det må gjelde for og bli stadfestet av Gud, eller kanskje begge deler på én gang.

Når ellers Jesus ikke gjør noen innvending mot denne hyllesten, betyr det i virkeligheten at han tar imot den og godkjenner den. Han hadde jo også selv framkalt den ved å la eselhoppen og folen hennes bli hentet, og ved å sette seg på folen.

Han vil altså nå tre åpent fram som Messias, og det kunne han på dette tidspunktet gjøre uten å frykte uheldige følger. Han visste at lidelsen og døden sto like for døren. Det ville slå alle falske nasjonalpolitiske forventninger til jorden og gjøre det klart at det riket han ville grunnlegge, ikke er et rike «av denne verden».

V. 10–11. Da Jesus red inn i Jerusalem, omgitt av folkeskarenes brusende jubel, «kom hele byen i bevegelse». Det er selvfølgelig et sterkt uttrykk for at begivenheten gjorde et veldig inntrykk på folk overalt i byen.

Og når det videre sies at de spurte: «Hvem er dette?», må vi uten tvil tenke dels på fastboende i byen som ikke kjente Jesus personlig, og dels på festpilegrimer som var kommet langveisfra. De vil vite hvem det er en hyller slik som Messias. Derfor lyder heller ikke svaret fra dem som fulgte Jesus (v. 11), at det er Messias, men at det er «profeten», det vil si den kjente profeten som alle likevel må ha hørt om, nemlig Jesus fra byen Nasaret i Galilea.

3. Jesus renser templet og tar imot barnas hyllest (21,12–17)

«[12]Og Jesus gikk inn i Guds tempel og drev ut alle dem som solgte og kjøpte der, og han veltet pengevekslernes bord og duekremmernes benker, [13]og han sa til dem: Det står skrevet: Mitt hus skal kalles et bønnens hus. Men dere gjør det til en røverhule! [14]I templet kom det blinde og lamme til ham, og han helbredet

dem. [15]Men da yppersteprestene og de skriftlærde så de undergjerningene han gjorde, og barna som ropte i templet: Hosianna, Davids sønn! – da ble de harme. [16]Og de sa til ham: Hører du hva disse sier? Men Jesus sa til dem: Ja! Har dere aldri lest: Fra småbarns og diebarns munn har du beredt deg lovprisning? [17]Og han forlot dem og dro ut av byen til Betania, og der overnattet han.»

V. 12. Av Markus' mer nøyaktige framstilling får vi vite at tempelrenselsen først fant sted dagen etter inntoget, altså mandag den 11. nisan. Matteus knytter likevel beretningen om denne opptredenen av Jesus umiddelbart til fortellingen om inntoget med et «og». Det har trolig sin forklaring i at de to hendelsene hører saklig sammen: I begge vitner Jesus offentlig om seg selv som Messias (jf. 8,14, der vi har en ganske lignende sammenstilling av to hendelser som lå atskilt i tid). For bare som Messias kunne Jesus ha rett til å opptre i templet slik han gjorde ved denne anledningen.

Med «Guds tempel» (mer nøyaktig: «Guds helligdom»; jf. utlegningen av 4,5) menes her særlig den ytre forgården. Den var skilt fra de indre forgårdene – kvinnenes, mennenes og prestenes – med en steinmur. Den ble kalt «hedningenes forgård» fordi også ikke-israelitter hadde adgang dit, mens det var forbudt dem under dødsstraff å gå inn i noen av de indre forgårdene.

I denne ytre og svært romslige forgården var det slått opp boder for å gjøre det lettere for festpilegrimene. Der solgte en de forskjellige varene som trengtes til ofringene (offerdyr, røkelse, mel, salt, vin og så videre).

Likeledes hadde pengevekslere satt opp bordene sine her. Det var særlig for de mange utenlandske jødene som kom til festen og ville veksle de utenlandske pengene sine, men trolig også for dem som ennå ikke hadde betalt tempelskatten sin (jf. utlegningen av 17,24) og trengte å få vekslet til seg den bestemte mynten skatten skulle betales i.

I hele denne handelstrafikken har Jesus åpenbart sett en vanhelligelse av templet. I hellig harme griper han inn mot uvesenet, og det ser ikke ut til at handelsmennene og pengevekslerne gjorde motstand. De lot seg uten videre drive ut, sikkert fordi de straks følte at han som opptrådte her, hadde den åndelige myndigheten til det.

V. 13. Jesus rettferdiggjør så framgangsmåten sin. Først minner han om profetordet i Jes 56,7, der Herren selv bestemmer at hans hus skal være et bønnens hus. Så knytter han til det den skarpe dommen over dem han drev ut: Med sin ferd gjorde de Guds hus til en «røverhule».

Uttrykket er åpenbart hentet fra Jer 7,11. Der bebreider Herren gjennom profeten Israel at folket gjør seg skyldig i alle slags synder og laster (v. 9), og så kommer og trer fram for hans åsyn i hans hus og tror seg dermed sikret mot Guds straff for syndene sine – for så å fortsette med alle de samme vederstyggelige tingene (v. 10). Deretter (v. 11) retter han dette spørsmålet til folket: «Er da dette huset som er kalt med mitt navn, blitt en røverhule i deres øyne?»

Det er ut fra dette stedet Jesu ord her må forstås. Meningen er altså ikke, slik mange fortolkere har antatt, at handelsmennene og pengevekslerne gjorde seg skyldige i bedrageri. Det ville heller ikke passe til selve uttrykket. For en røverhule er ikke et sted der det blir røvet, men snarere det trygge tilholdsstedet der

røverne bringer seg selv og byttet sitt i sikkerhet, og som de så drar ut fra på nye plyndringstokter igjen.

Slik så Israel ifølge profeten på templet og gudstjenesten der: Selv om de ikke ville holde opp med sitt syndige liv, mente de seg sikret mot straff og ulykke fordi de i det ytre tok del i offerkulten.

Jesus mener da at de menneskene han her taler til, ferdedes der uten tanke på det kravet templets hellighet stiller til livet deres. Sinnet deres var så profant (verdslig) at de ikke engang vek tilbake for å drive sine verdslige forretninger og tilfredsstille vinnesyken sin på det hellige stedet. De innbilte seg at de kunne stole på Guds velbehag og hjelp, fordi de med handelen sin bidro til å fremme den gudsdyrkelsen loven påbød.

Indirekte rammet denne dommen fra Jesus likevel også folkets åndelige øvrighet, som hadde gitt tillatelse til å bruke forgården på denne måten. Den rammet også folket selv i det store og hele, som ikke fant noe upassende i det – og særlig dem i folket som benyttet seg av den lettelsen i offerplikten som slik bød seg.

Men av dette ser vi også at ordet Jesus først og fremst rettferdiggjør handlingen sin med, samtidig angir den dypere betydningen av den. Joh 2,13 ff. omtaler en tempelrenselse som likeledes fant sted ved en påskefest, men i begynnelsen av hans offentlige virksomhet. Der opptrer Jesus åpenbart som den messianske *profeten* med et reformatorisk vitnesbyrd mot vanhelligelsen av templet.

Her, ved slutten av sin jordiske løpebane, foretar han derimot tempelrenselsen som en symbolsk handling – som den messianske *kongen* som holder dom over folket, etter at hans profetisk-reformatoriske vitnesbyrd hadde vist seg å være uten frukt. Derfor lyder også ordene hans den første gangen helt annerledes enn her (jf. Joh 2,16 med Matt 21,13).

V. 14–17. Hos Jesus går den brennende nidkjærheten for Guds ære hånd i hånd med den inderligste barmhjertighet mot de lidende i folket hans. I tempelforgården satt det gjerne en mengde blinde og lamme som tigget. Nå samlet de seg om Jesus for å søke helbredelse, og han lot dem få det de søkte. Slik helliget han liksom på nytt det vanhelligede stedet.

Men nettopp da (v. 15) var også en del yppersteprester og skriftlærde til stede, altså medlemmer av Rådet. Evangelisten forteller at de «ble harme» da de så undergjerningene han gjorde, og barna som i templet gjentok det hosiannaropet de hadde hørt folkemengdene stemme i på inntogsdagen.

Det var altså ikke så mye undergjerningene i seg selv som vakte rådsherrenes vrede, men at disse gjerningene fikk barna til å gi sin begeistring for den store undergjøreren luft i hosiannarop.

At ordene «i templet» uttrykkelig er føyd til, viser likevel at det de ergret seg mest over, heller ikke var den messianske hyllesten i seg selv, men selve ropene og skrikene fra barna. Dem så de som en vanhelligelse av det hellige stedet. Og de mente at han som barnas rop gjaldt, var den nærmeste til å få dem til å holde seg rolige – hvis det ellers var fullt alvor med nidkjærheten hans for templets hellighet.

Derfor spør de ham (v. 16) bebreidende om han hørte hva barna sa, det vil si om han kanskje godkjente dette uvesenet. Jesus svarer med et stillferdig «ja» (jeg hører det) og avviser så bebreidelsen deres ved å holde fram for dem det som står å lese i Sal 8,3.

Dette stedet i Det gamle testamente er her sitert etter Septuaginta, som i stedet for ordet «makt» i den hebraiske teksten hadde satt «lovprisning»,[2] men trolig bare for å forklare hvordan Gud hadde beredt seg en «makt» av barnas munn.

Det Jesus mener med å vise til dette stedet, kan da omtrent gjengis slik: Skriften sier at det også fra småbarns lepper kan lyde en lovsang som Gud har behag i, fordi han selv har kalt den fram for slik å forherlige sitt navn. Da kan Jesus ikke se noe usømmelig eller noe som er templet uverdig, i at han blir hyllet slik av barnelepper. For deres lovprisning gjelder ham som Gud har sendt sitt folk som dets frelserkonge, og altså i siste instans Gud selv.

Med dette (v. 17) forlot han motstanderne sine uten å la seg videre inn med dem, og gikk ut av byen til Betania (jf. utlegningen av 21,1). Der overnattet han, slik han ifølge Mark 11,11.19; Luk 21,37[3] regelmessig gjorde i disse dagene.

4. Jesus forbanner det ufruktbare fikentreet (21,18–22)

> «[18]Tidlig neste morgen, da han var på vei tilbake til byen, ble han sulten. [19]Han fikk da se et fikentre like ved veien og gikk bort til det. Men han fant ikke noe på det uten bare blad. Da sier han til det: Aldri i evighet skal det mer vokse frukt på deg! Og straks visnet fikentreet. [20]Da disiplene så dette, undret de seg og sa: Hvordan gikk det til at fikentreet straks visnet? [21]Jesus svarte og sa til dem: Sannelig sier jeg dere: Hvis dere har tro og ikke tviler, da skal dere ikke bare kunne gjøre slikt som dette med fikentreet. Men om dere så sier til dette fjellet: Løft deg opp og kast deg i havet! – så skal det skje. [22]Og alt dere ber om med tro i deres bønn, det skal dere få.»

V. 18–19. Ordene i vår bibeloversettelse, «Om morgenen, da han gikk til byen igjen»,[4] må forstås om morgenen etter tempelrenselsen. Etter Markus' framstilling gjelder det derimot morgenen på selve tempelrenselsens dag, altså mandag den 11. nisan (jf. Mark 11,12.15).

Men i virkeligheten kan grunntekstens uttrykksmåte hos Matteus også forstås på en annen måte: «Da han tidlig en morgen (eller: en dag tidlig om morgenen) gikk til byen igjen». Da ville det ikke være sagt noe om hvilken dag det var, eller hvordan det som berettes her, står i tid til det foregående.

Denne oppfatningen stemmer også godt med et særpreg ved Matteus' historiefortelling som vi allerede har omtalt: Interessen hans samler seg temmelig ensidig om hovedpunktene i hendelsene, mens han er forholdsvis likegyldig til enkelthetene og de ytre omstendighetene rundt dem (jf. utlegningen av 8,5 f. og 8,28 ff.[5]). Dette særpreget gjør seg også ellers svært sterkt gjeldende i vårt stykke.

---

[2] NB har «vern» i Sal 8,3.
[3] Trykket har «Luk. 19, 37»; rettet til det stedet Odland trolig mente.
[4] NB har «Tidlig neste morgen, da han var på vei tilbake til byen».
[5] Trykket har «8, 5 f. 27»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

Hos vår evangelist ser det ut som om det som fortelles i v. 20–22, fulgte umiddelbart etter det som berettes i versene våre, mens det ifølge Markus først fant sted dagen etter, altså tirsdag den 12. nisan (jf. Mark 11,12–14 og 19–24). Og Matteus sier i slutten av v. 19 at fikentreet visnet «straks», det vil si umiddelbart etter at Jesus hadde uttalt forbannelsen over det, mens det hos Markus (v. 20) heter at disiplene først neste morgen så at fikentreet var visnet.

Et annet spørsmål melder seg her: Hvordan kunne Jesus vente å finne frukt på fikentreet han fikk øye på ved veien, så han kunne stille sulten? Riktignok setter fikentreet først frukt og så blad, og det bærer ikke bare de vanlige sommerfikenene, som modnes i august, men også vårfikener – og vi befinner oss nettopp ved påsketid, altså i begynnelsen av april.

Men vanskeligheten er at vårfikenene først er modne i juni. Flere fortolkere har derfor villet tenke på overvintret sommerfrukt. Men det kan ikke være riktig, allerede fordi det åpenbart var synet av bladene som ga Jesus håp om å finne frukt. Og av at treet hadde blad, kunne han ikke slutte at det også måtte være overvintret frukt der.

Dessuten finner en aldri slik frukt i april, opplyser Schneller, den dyktige kjenneren av Israels land (se utlegningen av 2,9 ovenfor). En må altså likevel tenke på vårfikener, og da er det av stor interesse det Schneller forteller videre: Folk i landet har den dag i dag stor forkjærlighet nettopp for umoden frukt, og ikke minst for de umodne vårfikenene, som for eksempel i Nasaret er dyrere enn de modne.

Også i dag – sier den samme forfatteren – kan en i april treffe på et fikentre med mange blad og likevel uten vårfikener. Men det første inntrykket en da får, er alltid at en ergrer seg over det dårlige treet, som står fullt av vakre blad og ikke har en eneste frukt, mens mindre trær står oversådd med frukt.

Spør vi så hvordan forbannelsen Jesus uttalte over fikentreet, skal oppfattes, kan den sikkert bare forstås slik: Opplevelsen med treet sto for ham som et bilde på det han i disse dagene hadde måttet erfare i Jerusalem, hovedstaden og representanten for Israels folk. Vi har altså uten tvil en symbolsk handling her, slik vi ofte finner hos profetene i Det gamle testamente når de ville innprente sine formaninger og straffetrusler også gjennom sinnbilledlige handlinger (jf. Jes 20; Jer 13; 18 og flere steder).

Fikentreet blir for Jesus et bilde på Israel, eller muligens på folket i Jerusalem, der han forgjeves hadde søkt etter frukt av virksomheten sin (jf. lignelsen om det ufruktbare fikentreet i Luk 13,6 ff. – en kan si at den lignelsen gir den rette forståelsen av hvordan Jesus opptrådte ved denne anledningen). Forbannelsen av treet må da oppfattes som et varsel om dommen over folket, og særlig over Jerusalem og templet. Denne dommen var allerede antydet ved tempelrenselsens symbolske handling, og kort etter uttaler Jesus den med rene ord (23,38; 24,2).

Når evangelisten i slutten av v. 19 føyer til: «Og straks visnet fikentreet», sier han selvsagt ikke dermed at disiplene allerede da merket at Jesu ord ble oppfylt så umiddelbart. Han sier bare at han selv har vært forvisset om at det gikk slik.

Det kan derfor ikke med rette være tale om noen motsigelse mellom vårt sted og Mark 11,20 f.

V. 20–22. Som allerede nevnt skjedde det som fortelles her, først dagen etter. Disiplene spurte fordi de undret seg over at Jesu ord hadde virket så umiddelbart. Jesus svarer ikke direkte på spørsmålet, men sier dem hvordan de selv kan gjøre lignende, ja, enda større ting. Han gjentar den forsikringen han allerede hadde gitt i 17,20: Det som gjelder, er tro, tro uten tvil. Og i v. 22 føyer han til at med en slik tro blir bønnen et middel de kan oppnå alt ved (jf. 18,19).

Med «dette fjellet» (v. 21) må en etter hele situasjonen selvsagt forstå Oljeberget, og med «havet» trolig Dødehavet, som en fra Oljeberget ser omkring 1200 meter dypt under seg.

a) Jesus svarer på Rådets spørsmål om hans myndighet (21,23–27)

> «[23]Da han var kommet inn i templet og lærte der, kom yppersteprestene og folkets eldste til ham og sa: Med hvilken myndighet gjør du dette? Og hvem har gitt deg en slik fullmakt? [24]Men Jesus svarte og sa til dem: Jeg vil også spørre dere om en ting. Svar meg på det, så skal jeg si dere hvilken myndighet jeg har til å gjøre dette. [25]Johannes' dåp, hvor var den fra? fra himmelen eller fra mennesker? Men da tenkte de med seg selv og sa til hverandre: Sier vi: fra himmelen! – da vil han si til oss: Hvorfor trodde dere ham da ikke? [26]Men svarer vi: Fra mennesker! – da frykter vi for folket, siden alle holder Johannes for en profet. [27]De svarte da Jesus og sa: Vi vet ikke! Og han sa til dem: Da sier heller ikke jeg dere med hvilken myndighet jeg gjør dette.»

V. 23. Med «templet» (helligdommen) menes også her, som i v. 12, hedningenes forgård. «Yppersteprestene og folkets eldste» er en forkortet betegnelse for Rådet (jf. Mark 11,27 og Luk 20,1, der også den tredje gruppen av medlemmer er nevnt; jf. utlegningen av 5,22). Det er altså her tale om en offisiell forespørsel fra Rådet gjennom en deputasjon.

I v. 15 var det derimot trolig bare noen medlemmer av Rådet, som tilfeldigvis var til stede, som henvendte seg til Jesus. Den omstendelige måten spørsmålet er formet på her, stemmer også med dette.

Med «dette» menes sikkert hele hans offentlige opptreden i templet i disse dagene, særlig tempelrenselsen og den undervisningen han nettopp holdt på med. Først spør de «med hvilken» (hva slags) myndighet (det vil si rett eller fullmakt) han opptrer som han gjør. Det betyr trolig: hva slags myndighet det er, om den bare er profetisk eller særlig messiansk. Så spør de hvem han har fra den fullmakten han gjør krav på – fra seg selv alene eller fra noen annen.

V. 24–25 a. Jesus svarer at han først må stille dem et motspørsmål. Bare hvis de svarer ham på det, vil han også svare på spørsmålet deres. Etter hele hans opptreden i disse dagene kunne det i virkeligheten ikke være tvil om at det var den messianske fullmakten han gjorde krav på, og at han altså var seg bevisst å ha fullmakten sin fra Gud.

Men han visste også at Rådet ikke ville godta hans vitnesbyrd om seg selv. Overfor Rådets representanter kunne han derfor bare påberope seg døperen

Johannes. Men før han gjorde det, måtte han vite om de anerkjente Johannes som en profet sendt av Gud.

Derfor spør han hvor de mener Johannes-dåpen hadde sin opprinnelse: Var denne dåpen, det mest karakteristiske ved Johannes' virksomhet, en guddommelig eller bare en menneskelig ordning (det vil si innført av Johannes selv på egen hånd)? For anerkjente de at Johannes' dåp var fra Gud, måtte de også anerkjenne at Johannes' forkynnelse var guddommelig sannhet – og til denne forkynnelsen hørte også hans vitnesbyrd om Jesus som Messias.

V. 25 b–27. Hvor forlegne Jesu spørsmål gjorde motstanderne hans, går klart fram av det innblikket evangelisten her gir oss i overveielsene deres seg imellom. Resultatet ble at de erklærte overfor Jesus at de ikke visste hvor Johannes-dåpen hadde sin opprinnelse. Dette unnvikende svaret røpet en mangel på sannhetskjærlighet som gjorde dem uskikket til å ta imot på rett måte det svaret Jesus hadde tenkt å gi dem. Derfor er det også fullt forståelig at Jesus ikke gir dem dette svaret. Mennesker som ikke for alvor er opptatt av sannheten, har ikke krav på å få høre den.

Likevel har Jesus ennå noe å legge disse motstanderne på hjertet, i tilfelle samvittigheten deres kunne vekkes på den måten. Det sier han dem i de tre lignelsene som følger. Alle sikter de til dem og deres holdning til Guds åpenbaring gjennom Johannes og Jesus selv.

b) Lignelsen om de to sønnene (21,28–32)

> «[28]Men hva mener dere: En mann hadde to sønner, og han gikk til den ene og sa: Sønn, gå i dag og arbeid i vingården! [29]Han svarte: Jeg vil ikke! Men senere angret han det og gikk. [30]Faren gikk til den andre og sa det samme. Denne svarte: Ja, herre! – men han gikk ikke. [31]Hvem av disse to gjorde nå farens vilje? De svarer: Den første. Jesus sier til dem: Sannelig sier jeg dere: Tollere og horkvinner går før dere inn i Guds rike. [32]For Johannes kom til dere på rettferds vei, og dere trodde ham ikke. Men tollere og horkvinner, de trodde ham. Dere så det, men likevel angret dere heller ikke senere, så dere trodde ham.»

Etter at Jesus har lagt fram denne lignelsen for rådsherrene, lar han dem først selv felle dommen over seg (v. 31 a). Så gir han helt direkte anvendelsen i v. 31 b–32. Av den ser vi at han med den første sønnen har tenkt på tollerne og horkvinnene. Hele livet deres var som et trassig nei til Guds krav, men senere lot de seg føre til botferdig tro ved Johannes' forkynnelse.

Med den andre sønnen, som hyklet ærbødig lydighet mot farens befaling, har han tenkt på rådsherrene selv. Livet deres var som et ærbødig ja til Guds krav, men i virkeligheten gjorde de ikke Guds vilje. Det viste seg særlig klart ved at de ikke trodde det Johannes forkynte som Guds vilje.

Johannes kom nemlig til dem «på rettferds vei», det vil si som en som selv gjorde Guds vilje og slik bekreftet forkynnelsen sin med livet sitt. De skulle ha gitt folket et godt eksempel og vært de første til å feste lit til forkynnelsen hans. Men det gjorde de ikke.

Selv da de så hvordan til og med de mest forkomne og foraktede i folket lot seg føre til bot og tro ved forkynnelsen hans, lot de seg ikke engang da bringe på

andre tanker, så de til slutt kunne komme til tro på den. Men da kan det heller ikke være annerledes enn at «tollere og horkvinner går før dere inn i Guds rike», hvor selvskrevne disse lederne av folket enn mente de var til å gå inn der.

Med dette ordet, som måtte være i høyeste grad ydmykende for de høye herrene, har Jesus for øvrig verken sagt at også de vil komme inn i riket, bare senere enn tollerne og horkvinnene, eller at de er absolutt utelukket derfra. For dem, som for de store synderne, avhang inngangen i Guds rike av om de vendte om fra sin ubotferdighet og slo inn på den frelsesveien Gud nå kalte dem til å vandre.

c) Lignelsen om vingårdsmennene (21,33–46)

«[33]Hør en annen lignelse: En husbond plantet en vingård og satte opp et gjerde omkring den, gravde ut en vinpresse i den og bygde et vakttårn. Så leide han den ut til noen vingårdsmenn og dro utenlands. [34]Da det led mot frukttiden, sendte han tjenerne sine til vingårdsmennene for å ta imot den frukten han skulle ha. [35]Men vingårdsmennene grep tjenerne hans – en slo de, en drepte de, en steinet de. [36]Han sendte da ut andre tjenere, flere enn de første, men de gjorde på samme måte med dem. [37]Til slutt sendte han sønnen sin til dem, og sa: De vil nok vise aktelse for sønnen min! [38]Men da vingårdsmennene så sønnen, sa de seg imellom: Dette er arvingen. Kom, la oss slå ham i hjel, så kan vi overta arven hans! [39]Og de grep ham, kastet ham ut av vingården og slo ham i hjel. [40]Når nå vingårdens herre kommer, hva skal han da gjøre med disse vingårdsmennene? [41]De sier til ham: Han skal brått ødelegge disse onde mennene, og vingården skal han leie ut til andre vingårdsmenn, som gir ham frukten i rett tid. [42]Da sa Jesus til dem: Har dere aldri lest i Skriftene: Steinen som bygningsmennene forkastet, den er blitt hjørnestein. Av Herren er dette gjort, og underfullt er det i våre øyne. [43]Derfor sier jeg dere: Guds rike skal bli tatt fra dere, og bli gitt til et folk som bærer dets frukter. [44]Og den som faller på denne steinen, skal knuses. Men den som steinen faller på, skal den smuldre til støv. [45]Da yppersteprestene og fariseerne hørte hans lignelser, skjønte de at det var dem han talte om. [46]Og de søkte å gripe ham, men fryktet for folket, for det holdt ham for en profet.»

Selve lignelsesfortellingen, bortsett fra anvendelsen, gir bare anledning til noen få korte bemerkninger om enkelthetene, slik det er med Jesu lignelser i alminnelighet. Begynnelsen er umiskjennelig formet etter den kjente lignelsen i Jes 5,1 ff., men allerede i v. 33 b (med ordene «Så leide han den ut») tar den en helt annen, selvstendig vending. Hos profeten er det nemlig vingården selv som ikke gir den rette frukten og derfor blir overgitt til ødeleggelse.

I vår lignelse er det derimot forpakterne som ikke gjør sin plikt og betaler eieren den fastsatte avgiften i frukttiden (det vil si høsttiden), og som derfor må overlate vingården til andre.

Dernest må vi merke oss at særlig vingårdsmennenes ord i v. 38 viser at «sønnen» er tenkt som eierens eneste sønn. De håper nemlig at de ved å slå ham i hjel kan rane til seg «arven» (det vil si vingården) og slik bli egenrådige herrer over den. Endelig skal det pekes på at Jesus også i denne lignelsen, som i den foregående (jf. v. 31), lar tilhørerne selv uttale det som skulle ha vært slutten på

fortellingen – og på den måten feller de i virkeligheten dommen over seg selv (v. 40–41).

Etter disse bemerkningene om enkelthetene vender vi oss til spørsmålet om hvordan lignelsen etter Jesu mening skal tydes eller anvendes. Svaret er i hovedsaken gitt ved at Jesus selv i v. 43 uttrykkelig anvender den på rådsherrene som var til stede: «Guds rike skal bli tatt fra dere, og bli gitt til et folk som bærer dets frukter.»

Av dette ordet ser vi først og fremst at rådsherrene her kommer i betraktning som folkets øvrighet og dermed som dets representanter. Det er altså i virkeligheten Israels folk – om enn særlig slik det ble styrt og representert av disse personene – som er sammenlignet med vingårdsmennene, og som Guds rike skal tas fra. Det går helt klart fram av at Jesus her stiller et annet «folk» opp som motsetning til dem han taler til («dere»).

Men dernest ser vi også av dette ordet at uttrykket «Guds rike» ikke kan forstås om Guds nye kongeherredømme, som først skulle opprettes ved Jesus. Det må være ment i en mer omfattende betydning, slik at det rommer både dette Guds kongevelde og teokratiet i Det gamle testamente, det vil si Guds kongeherredømme i den foreløpige skikkelsen det hadde under den gamle pakt. For Gud var allerede i den tiden Israels konge, om enn bare på en foreløpig og derfor ufullkommen måte.

At dette er riktig, ser vi av at Guds rike skal bli tatt fra Israel; det må altså være tenkt som noe Israel allerede hadde i eie. Det er med andre ord teokratiet i Det gamle testamente, med hele den summen av løfter, bud og gudstjenstlige ordninger det omfattet, som Jesus her sammenligner med en vingård. Ved vingården i Jes 5,1 ff. er det derimot ikke tenkt på teokratiet, men på folket selv.

Dermed er det samtidig gitt hva Jesus har villet belyse med denne lignelsen, nemlig hvordan Israel og dets styrere forholdt seg til «Guds rike»: Hittil hadde dette riket vært betrodd dem, men det vil bli tatt fra dem som straff for den måten de hadde brukt dette gode på. Av lignelsesfortellingen selv går det imidlertid klart nok fram at Jesus her ikke bare har hatt den slekten som levde da, for øye, men Israels folk i hele dets tilværelse som Guds folk, altså gjennom hele dets historie fra Moses av.

Ut fra dette kan vi også i alt vesentlig se hvilke andre enkeltheter enn vingården og vingårdsmennene som må tas med i anvendelsen. Med dette for øye skal vi nå så kort som mulig gå gjennom lignelsesfortellingen punkt for punkt.

V. 33. Er det, som vi har sett, Guds rike Jesus her sammenligner med en vingård, er det klart hva det betyr at husbonden «plantet» en vingård: Gud la grunnen til sitt rike på jorden ved å gjøre Israel til sitt folk. Derimot skal en sikkert ikke tyde hvert enkelt trekk i skildringen av hvordan husbonden stelte vingården i stand (gjerdet, vinpressen og vakttårnet). Disse trekkene viser uten tvil bare generelt at han gjorde alt som skulle til for at vingården kunne tjene sin hensikt fullt ut.

I anvendelsen betyr det at Gud på samme måte, da teokratiet ble opprettet, hadde gitt Israel alt som trengtes for at det kunne leve som et hellig folk, innviet til Gud, i lydighet mot ham og hans vilje.

Ved utleien av vingården (v. 33 b) ligger det nær å tenke på at pakten med Israel ble opprettet på visse vilkår. Og ved eierens utenlandsreise ligger det nær å tenke på at Gud, etter å ha opprettet pakten, til en viss grad lot folket på egen hånd gjøre bruk av de teokratiske velsignelsene han hadde betrodd det.

V. 34–36. Ved det som fortelles her, må vi i anvendelsen tydeligvis tenke på hvordan Gud krevde noe av folket gjennom profetene – gang på gang og stadig mer inntrengende, fra paktslutningen og helt fram til Jesu egen tid. Folket skulle oppfylle den forpliktelsen til en hellig livsførsel som det selv hadde lovet å oppfylle da pakten ble opprettet (jf. særlig 2 Mos 24,3–8).

Og vi må tenke på hvordan folket i stedet for å yte det det skyldte, mishandlet disse Guds sendebud på den mest egenrådige måte, ja, til og med slo flere av dem i hjel. Fra Israels historie kan vi her sammenligne det som berettes i 1 Kong 18,4; 19,10; 22,24 ff.; 2 Krøn 24,19 ff.; Jer 20,1 f.; 37,15; 38,6, og likeså folkets bekjennelse i Neh 9,26 (jf. også Hebr 11,32 ff.; Matt 23,37; Apg 7,52).

V. 37–39. Etter det som er sagt hittil, sier det seg selv at Jesus i disse versene sikter til den holdningen folket, og særlig styrerne, hadde inntatt og kom til å innta overfor ham selv. Som et siste forsøk på å føre det forherdede folket inn på den rette veien sendte Gud sin egen enbårne Sønn.

Men heller ikke ham ville de høre på, enda han både i sin person og gjennom hele sin gjerning burde ha gjort et langt sterkere inntrykk på samvittigheten enn noen av Guds tidligere sendebud. Tvert imot (v. 38) førte forkynnelsen hans til at de besluttet å rydde ham av veien (jf. 12,14), så de uforstyrret kunne beholde teokratiets ordninger og bruke dem etter sine egne tanker og lyster.

Og etter det Jesus sier i v. 39, der han vender tanken fra Israels fortid mot det som forestår, vil de nå også svært snart sette denne beslutningen ut i livet.

Spørsmålet er om det at vingårdsmennene kastet sønnen ut av vingården, skal ha noen selvstendig betydning – en kunne da tenke på at Jesus ble overgitt i hedningenes hender (jf. 20,19) – eller om det bare er et utmalende trekk i selve lignelsesfortellingen. Det som særlig kunne tale for den siste oppfatningen, er at Markus (12,8) først har dette trekket etter at henrettelsen er omtalt.

V. 40–41. Som allerede nevnt ovenfor, overlater Jesus til tilhørerne å føre lignelsesfortellingen til ende, og på den måten kommer de, sikkert uten å ane det, til å felle dommen over seg selv og det folket de leder.

V. 42. At Jesus mener svaret deres er riktig nok, ser vi av at han ikke gjør noen innvending mot det. Likevel viser innledningsformelen i dette verset («Har dere aldri lest i Skriftene»; jf. 12,3.5; 19,4; 21,16) at det ikke er for å stadfeste dommen deres at Jesus nå holder fram for dem et ord fra Sal 118, den salmen som også hosiannaropet stammet fra. Han gjør det for å lede dem inn på en tankegang som er helt fremmed for dem: Ut fra Skriften vil han vise dem hvordan både hans og deres stilling til Guds rike i virkeligheten er.

Fortolkerne har forskjellige meninger både om anledningen salmen ble skrevet ved, og om den historiske meningen med stedet som siteres. Det kan vi ikke gå inn på her. Så mye er klart at Jesus har sett en profeti om seg selv og sin skjebne i dette stedet, og det har tilhørerne hans uten all tvil også forstått. Men dermed har de også forstått hvordan Jesus oppfattet huset i salmen.

Der er det jo ikke tale om noen vingård, men om et hus som skal bygges, og når Jesus anfører stedet her, må huset være et billedlig uttrykk for det samme åndelige gode som han hadde sammenlignet med en vingård. Og om de ikke straks skjønte at Jesus mente Guds rike, måtte det bli innlysende for dem så snart han hadde føyd til ordet i det neste verset.

Videre måtte det være klart for dem at salmestedets «bygningsmenn» er de samme som dem han hadde siktet til med «vingårdsmennene». Og at det nettopp var folket, særlig slik det var representert ved dem selv, må de i alle fall ha forstått da de ifølge v. 43 fikk høre at Guds rike skulle bli tatt fra dem og gitt til et annet folk. Endelig kan det heller ikke ha gått dem forbi at Jesus mente seg selv med «steinen» – den steinen bygningsmennene forkastet som ubrukelig i det Guds rike de hadde i oppgave å bygge.

Jesu tanke er da denne: Gud, den store byggmesteren, ville ved ham som Messias føre teokratiet i Det gamle testamente fram til fullendelse. Selv om Israels folk gjennom sine styrere forkaster ham, skal det likevel ikke lykkes dem å hindre at Guds hensikt blir virkeliggjort – den hensikten han hadde med å opprette sitt rike i Israel og med å sende Sønnen.

Ferden deres vil bare føre til at huset de har holdt på å bygge, blir styrtet om, og at Gud legger grunnen til et helt nytt hus, der den steinen de forkastet, blir hjørnestein. Og «Herren» (det vil si Gud) er mektig nok til å utføre dette underfulle storverket, og han skal også gjøre det – ved å oppvekke og herliggjøre ham som folket har drept.

Men har folket på den måten gjennom sine styrere forkastet ham som Gud har utsett til å bli den bærende grunnen for Guds rike, har dette folket og dets styrere dermed utelukket seg selv fra det riket som bygges på ham. Det må altså bli andre som får del i det, slik Jesus også sier direkte i v. 43.

V. 43. «Derfor», det vil si fordi dere har forkastet den steinen som etter Guds bestemmelse likevel skal bli hjørnesteinen i hans rike, skal Guds rike, som dere hittil har hatt i eie i dets foreløpige skikkelse, bli tatt fra dere og bli gitt til et annet folk.

Dette andre folket kan imidlertid ikke bare være de troende hedningene, slik en ofte har ment, for selvfølgelig må også alle troende israelitter høre med til det. Med dette «folket» må det altså menes Jesu menighet.

Etter hans død og oppstandelse skal den bygges som et selvstendig fellesskap ved siden av Israels folk og alle andre folk, og den skal omfatte både troende israelitter og troende hedninger av alle nasjoner (jf. utlegningen av 16,18). Og dette nye folket skal også vise seg å være et folk som i sannhet svarer til ideen om Guds rike, fordi det virkelig bærer de fruktene Gud venter å finne i vingården sin.

V. 44. I v. 43 har Jesus anvendt det siste leddet i den dommen motstanderne uttalte i v. 41. I dette verset føyer han til et ord der han anvender også det første leddet i dommen deres på dem selv: «Han skal brått ødelegge disse onde mennene». Han griper her tilbake til bildet av steinen og bruker det i en dobbelt form: En kan enten falle på (over) en stein, eller steinen kan falle på en mann.

Den første delen av utsagnet i vårt vers synes å bygge på Jes 8,14 f. Der kalles Herren en snublestein og en anstøtsklippe som mange støter seg på og snubler over, så de faller og slår seg fordervet («knuses»). Her er det likevel etter sammenhengen selvsagt Jesus som er «steinen»: Messias, som folket har forkastet, blir dem til fall og undergang. Den andre delen av utsagnet bygger muligens på Dan 2,34 f.

V. 45–46. Her nevnes «fariseerne» ved siden av «yppersteprestene», mens det i v. 23 var tale om yppersteprestene og folkets eldste. «De eldste» karakteriseres altså her etter partistillingen sin. Etter Jesu ord i v. 42–44 har det gått opp for rådsherrene at de to foregående lignelsene var myntet på dem selv. Og da de ikke ville ta den alvorlige talen hans til hjerte, var det bare naturlig at de «søkte» (det vil si inderlig ønsket) å få grepet ham. Det ønsket våget de likevel ikke å sette ut i livet av hensyn til folkestemningen, som ennå var rådende.

d) Lignelsen om kongesønnens bryllup (22,1–14)

«[1]Jesus tok igjen til orde og talte til dem i lignelser. Han sa: [2]Himlenes rike er
å ligne med en konge som gjorde bryllup for sønnen sin. [3]Han sendte tjenerne
sine ut for å kalle de innbudte til bryllupet. Men de ville ikke komme. [4]Da
sendte han andre tjenere ut, og sa: Si til de innbudte: Se, jeg har gjort i stand
mitt måltid, oksene og gjøfeet er slaktet, og alt er ferdig. Kom til bryllupet!
[5]Men de brydde seg ikke om det og gikk sin vei, en til sin åker, og en til sin
handel. [6]Men andre la hånd på tjenerne hans, de mishandlet dem og slo dem
i hjel. [7]Da ble kongen harm, han sendte ut sine krigshærer og drepte disse
morderne og satte ild på byen deres. [8]Så sa han til tjenerne sine: Bryllupsfesten
er jo ferdig, men de innbudte var den ikke verd. [9]Gå derfor ut til veikryssene,
og be inn til bryllupet alle som dere treffer på. [10]Så gikk da disse tjenerne ut på
veiene og fikk sammen alle dem de fant, både onde og gode, og bryllupshuset
ble fullt av gjester. [11]Men da kongen gikk inn for å se gjestene, så han der
en mann som ikke hadde bryllupsklær på. [12]Han sier til ham: Venn, hvordan
er du kommet inn her uten bryllupsklær? Men han tidde. [13]Da sa kongen til
tjenerne: Bind hender og føtter på ham og kast ham ut i mørket utenfor! Der
skal de gråte og skjære tenner. [14]For mange er kalt, men få er utvalgt.»

V. 1. Rådsherrenes ønske om å gripe Jesus (21,46) har, som det synes, på en eller annen måte kommet for dagen, og det har da gitt Jesus foranledningen til å legge fram denne nye lignelsen. Evangelisten sier at Jesus igjen talte til dem i «lignelser». Dette flertallet har trolig sin forklaring i at han ser denne lignelsen som nøye sammenhørende med de to foregående, og altså alle tre som et sammenhengende hele. Meningen blir da at Jesus nå fortsatte å tale til motstanderne sine i lignelser.

I virkeligheten er også alle tre myntet på folkets styrere, for å belyse deres skyld og straff. I lignelsen om de to sønnene har Jesus talt om deres personlige forhold til Guds alminnelige moralske vilje, det vil si den som gjelder alle israelitter. I lignelsen om vingårdsmennene karakteriserer han dem ut fra det ansvaret de har som folkets styrere og dermed som dets representanter. Og det er også dette siste synspunktet som gjelder i lignelsen om kongesønnens bryllup, bare at skylden og straffen deres her trer fram i langt skarpere lys.

For øvrig er denne tredje lignelsen trolig den av alle Jesu lignelsesfortellinger som kommer allegorien nærmest (se anmerkningen om Jesu lignelser ovenfor). Det er også tydelig nok at den i alle hovedtrekk er formet med bevisst blikk på det åndelige forholdet den vil belyse, og at den i disse trekkene ikke er hentet fra det virkelige liv. Det har sikkert aldri hendt at mennesker som er blitt budt til bryllup, har båret seg slik som det her sies om dem som først ble innbudt. Noe slikt kan bare tenkes på ett eneste område, nemlig i menneskenes forhold til Gud og hans vitner.

V. 2–3. Som vi ser av det som følger, og særlig av v. 13, sikter bryllupet til Messias' bryllup med menigheten sin i det fullendte Guds rike (jf. 25,1–12 og Åp 19,7; jf. utlegningen av 9,15). Uttrykket «de innbudte» (v. 3) viser at kongen allerede tidligere hadde innbudt bestemte personer til bryllupet. Først på et senere tidspunkt oppfordrer han dem gjennom tjenerne sine til å møte fram.

Hvem disse tidligere innbudte er, går fram av v. 7. Der tales det om «byen deres», det vil si hovedstaden deres, og de framstilles altså som et helt folk. Dette folket kan åpenbart ikke være noe annet enn jødene med hovedstaden deres, Jerusalem. Til dem var innbydelsen gått ut for lenge siden, gjennom hele den gamle pakt.

Med «tjenerne» som nå sendes ut, kan det derimot sikkert bare være tenkt på døperen Johannes og Jesus selv. At Jesus i v. 2 var sammenlignet med kongens sønn, utelukker selvfølgelig ikke at han her trer fram som Guds tjener (jf. 8,17; 12,18 ff. og flere steder). Det gjør det så mye mindre som kongens sønn (brudgommen) ikke opptrer som handlende person noe sted i fortellingen. I v. 2 måtte han nevnes for at det skulle være klart hva slags fest det dreide seg om.

V. 4–7. Da de innbudte vegrer seg (v. 3 b), sender kongen ut «andre tjenere». Ved dem må en åpenbart tenke på apostlene og andre vitner i tiden etter Jesu død. Denne innbydelsen omtales, som vi ser, svært utførlig, mens innbydelsen ved de første tjenerne (v. 3) var formet så kort som mulig. Her har vi altså tydelig nok tyngdepunktet i den delen av lignelsen som går til og med v. 7.

Disse «andre tjenerne» gjentar innbydelsen, men langt mer inntrengende: De holder uttrykkelig fram at alt nå er ferdig og forberedt fra kongens side til å ta imot gjestene. Men (v. 5) også denne innbydelsen blir avvist.

Noen ringeakter den ved å sette sitt daglige arbeid høyere enn bryllupsfesten, mens andre (v. 6) til og med går så langt at de griper tjenerne, håner dem og slår dem i hjel (jf. 10,17.21 f.; 23,34, der vi har den samme forutsigelsen, og Apostlenes gjerninger forteller hvordan den ble oppfylt). Så kommer straffen over dem, som det sies i v. 7. Der siktes det åpenbart til Jerusalems ødeleggelse, og ved «krigshærene» må en trolig tenke på de romerske hærene som redskaper i Guds hånd.

V. 8–10. Det er umiskjennelig evangeliets forkynnelse for hedningene Jesus har for øye i disse versene. Da virker det ved første øyekast ikke lite påfallende at dette nye leddet innføres med ordet «så» (det vil si etter Jerusalems ødeleggelse). For misjonen blant hedningene hadde i virkeligheten begynt atskillig tid før denne hendelsen, gjennom Paulus og andre vitner. Flere fortolkere har da ment at ordet «så» ikke skal presses, fordi det i lignelsen ikke er tidsforholdet

det gjelder. Derfor fortelles det først hvilken skjebne de tidligere innbudte fikk, før en går over til den nye innbydelsen.

Likevel kunne det trolig være vel så nærliggende å anta at Jesus her slett ikke har tenkt på hedningemisjonen. Han kan ha tenkt på den virksomheten blant hedningene som skulle utføres av de vitnene som hadde i oppgave å forkynne evangeliet blant Israels folk i tiden fra hans død til Jerusalems ødeleggelse – så langt de ikke allerede hadde måttet lide martyrdøden (jf. v. 6). For denne oppfatningen synes også det å tale at Jesus her ikke taler om «andre tjenere», som i v. 4. Med «tjenerne sine» har han da trolig ment de samme som i v. 4–6.

Ellers skal det bare bemerkes til v. 8 at uttrykket «verd» her har samme betydning som i 10,11.13. Med «veikryssene» (v. 9) må en trolig tenke på hedningelandene. Der skal tjenerne innby så mange de treffer på; innbydelsen skal altså gå ut til alle uten forskjell, enten de er «onde» eller «gode» (v. 10). For allerede før kallet er det en relativ moralsk forskjell mellom mennesker, til og med i den hedenske verden (jf. Paulus' ord i Rom 2,14 f.).

Som den danske teologen biskop Skat Rørdam svært treffende bemerker, er «*onde og gode* her brukt etter vanlig talemåte; men ingen er så ond, sunket så dypt i synd, at han jo *kan* komme inn i himlenes rike, og ingen er så god, så rettskaffen og hederlig, at han jo *må* gå inn der for å bli frelst.»

V. 11–13. I denne delen av lignelsen har Jesus åpenbart for øye noe som skal skje ved hans gjenkomst til dom. Tanken er tydeligvis at det til slutt likevel ikke er alle som har latt seg innby, som kan få del i fullendelsesrikets salighet. I lignelsen kommer denne tanken fram ved at kongen, før festlighetene egentlig begynner, finner en blant gjestene som ikke hadde bryllupsklær på.

Denne ene mannen er selvfølgelig bare nevnt som representant for alle som ligner ham. Ved å møte fram på denne måten viste han ringeakt for verten og var dermed samtidig uskikket til å ta del i festen. Derfor måtte han være forberedt ikke bare på å bli vist ut, men også på å bli straffet, ettersom verten her er en konge.

Med «bryllupsklærne» må en her tenke på den hellighet og rettferdighet i livet som svarer til herligheten i Guds rike (jf. 5,20; 6,33). Hvordan gjestene får disse klærne, sies det ingenting om her. Det forutsettes bare at de alle kunne ha fått dem.

At mannen (v. 12) tier til kongens bebreidende spørsmål, viser at han ikke hadde noen unnskyldning. Så skildres utvisningen og den forferdelige straffen i v. 13. Der bruker grunnteksten et annet ord for «tjener» enn ovenfor, og derfor må det være tenkt på andre enn evangeliets forkynnere. Det kan da utvilsomt bare være englene (jf. 13,41.49).

De siste ordene i dette verset, der Jesus rett ut lar kongen nevne den evige fortapelse som straff, viser klart hvor levende den åndelige virkeligheten han har villet belyse med lignelsen, har stått for tanken hans (jf. ellers om disse ordene utlegningen av 8,12).

V. 14. Med det alvorlige tankespråket i dette verset begrunner Jesus alt som er sagt i lignelsen: Det vil gå med menneskene i deres forhold til Guds nådekall slik det i lignelsesfortellingen gikk med dem som ble budt til bryllup. For på

det åndelige området gjelder det at mange er kalt (til saligheten), men bare få er utvalgt til virkelig å få del i den. Dermed angir han i virkeligheten samtidig grunntanken i denne lignelsen.

Dette ordet viser seg sant både på det jødiske folket i det store og hele og på de hedningene som nok fulgte kallet i en viss forstand, men ikke tilegnet seg Guds rikes rettferdighet. Det jødiske folket fulgte styrerne sine og avviste innbydelsen, eller svarte til og med på den ved å håne og forfølge Guds tjenere.

Men det er samtidig klart at utvelgelsen det tales om her, ikke skal forstås om et evig rådslag der noen blir utvalgt og andre utelukket. Den gjelder en utskillelse som finner sted i dommen ved Jesu gjenkomst. I lignelsen følger den jo også etter kallet, og den avhenger utelukkende av hvordan de kalte forholder seg til selve det guddommelige nådekallet.

Som grunn til at bare få av de kalte når fram til målet, nevner Jesus her ikke noe annet enn at de ikke ville, eller – noe som i det vesentlige blir det samme – at de ringeaktet og gjorde opprør mot den Gud som kalte dem (v. 3.5.12). Det som gjelder for å gå inn til den evige salighet, er å ta imot evangeliet i sann tro og deretter i troen legge vinn på livets helliggjørelse (jf. Hebr 12,14).

Ellers skal det bare pekes på at også den siste delen av lignelsen (v. 11–13) har en brodd mot Israels rådsherrer, selv om den ikke direkte tar sikte på dem. Den måtte nemlig gjøre det klart for dem hvilken skjebne som etter Jesu mening ville ramme dem: Gud vil jo til og med blant de hedningene som hadde tatt imot innbydelsen, forvise alle som ikke har kledd seg i bryllupsklærne, til helvete.

a) Jesus svarer på fariseernes spørsmål om det var tillatt å betale skatt til keiseren (22,15–22)

«[15]Da gikk fariseerne bort og rådslo om hvordan de kunne fange ham i ord. [16]De sendte disiplene sine til ham sammen med herodianerne, og lot dem si: Mester, vi vet at du er sannferdig, og du lærer Guds vei i sannhet. Du bryr deg ikke om hva noen sier, for du gjør ikke forskjell på folk. [17]Si oss hva du mener: Er det tillatt å gi keiseren skatt, eller er det ikke? [18]Men Jesus merket deres ondskap og sa: Hvorfor frister dere meg, dere hyklere? [19]Vis meg mynten som skatten betales med! De rakte ham en denar. [20]Og han sier til dem: Hvem har sitt bilde og sin påskrift her? [21]De sier til ham: Keiseren. Da sier han til dem: Gi da keiseren det som keiserens er, og Gud det som Guds er! [22]Da de hørte dette, undret de seg, og de forlot ham og gikk bort.»

V. 15–17. Fariseerne hadde ifølge 21,45 vært med i deputasjonen fra Rådet. Nå gikk de bort og rådslo seg imellom – altså ikke lenger på embets vegne som medlemmer av Rådet, men i et eget partimøte. De ville finne ut hvordan de kunne lokke et ord ut av Jesus som kunne gi dem anledning til å anklage ham for den romerske øvrigheten (jf. Luk 20,20).

I denne hensikt sendte de (v. 16) noen av «disiplene sine» til ham, det vil si unge menn som var mer eller mindre sterkt påvirket av dem. Trolig tenkte de at Jesus heller ville la seg inn med disse unge enn med dem selv. Sammen med disiplene sendte de også noen av «herodianerne», som de hadde fått overtalt til å være med.

Herodianerne var, som allerede navnet viser, et politisk parti blant jødene som i motsetning til fariseerne var tilhengere av det herodianske herredømmet. Ellers vet en ikke noe sikkert om dette partiet – om de, som flere har antatt, var vennligsinnet mot romerne, eller om de, som andre har ment, delte den uviljen mot romerveldet som var alminnelig i folket. I hvert fall kunne de ved en anledning som denne godt gå sammen med fariseerne mot en felles fiende.

Som de var blitt pålagt, henvender disse utsendingene seg til Jesus med en smigrende tiltale. «Mester», sier de, åpenbart for å få ham til å tro at de gjerne ville bli belært av ham om hvordan de skulle forholde seg i den saken de skulle spørre om. Deretter appellerer de til hans velkjente sannhetskjærlighet og til hans forkynnelse av «Guds vei» – det vil si den livsførselen Gud krever – som var uangripelig i alle deler.

Likeledes appellerer de til hans like velkjente frimodighet og upartiskhet: Han sier sin mening uten å ta hensyn til hvordan andre mennesker, høye eller lave, kunne ta imot den. Etter denne innledningen kommer de så (v. 17) fram med det spørsmålet de egentlig skulle legge fram for ham: om det er «tillatt», det vil si i samsvar med Guds vilje, å gi keiseren «skatt».

Med skatten menes her personskatten som hver voksen israelitt, mann og kvinne, årlig måtte betale til den romerske staten, og det i romersk mynt (en denar). For mange jøder, og ikke bare innenfor selotpartiet (se utlegningen av 3,7 ovenfor), var dette et alvorlig samvittighetsspørsmål.

Israel var jo Guds eget, utvalgte folk og kunne derfor egentlig ikke anerkjenne noen annen enn Gud som sin konge. Sett slik måtte det hedenske herredømmet føles ikke bare som et trykkende åk, men først og sist som noe som sto i direkte strid med folkets bestemmelse. Det er derfor forståelig at mange spurte seg selv om en virkelig kunne gi keiseren skatt uten å synde mot Gud, eller om en måtte nekte å betale skatten for å adlyde Gud.

For fariseerne som opptrådte her, var spørsmålet imidlertid bare ment som en felle for Jesus. De ba om hans avgjørelse bare for syns skyld. De har uten tvil regnet med at han, som nylig hadde latt seg hylle som Messias, måtte dele den uviljen mot det hedenske fremmedveldet som i det store og hele rådde i folket, og at han derfor ville svare med et bestemt nei. Da kunne de anklage ham hos den romerske landshøvdingen for å preke åpent opprør (jf. Luk 23,2).

V. 18–21 a. Jesus gjennomskuer de onde hensiktene deres og kaller dem derfor hyklere. Deretter ber han dem vise ham «mynten som skatten betales med», det vil si den (romerske) mynten skatten skulle betales i. Så lar han dem selv si at denaren de rakte ham, bar keiserens bilde og navn.

Dermed har de i virkeligheten allerede svart ja på spørsmålet sitt, riktignok uten selv å forstå det. For ved å gå med den keiserlige mynten i lommen og bruke den i handel og vandel har de selv i praksis anerkjent keiseren som sin herre. Men da får de også oppfylle de forpliktelsene som følger med dette undersåttforholdet, som de selv har anerkjent.

V. 21 b. Uten å la seg inn på spørsmålet om det romerske herredømmet var rettmessig, eller på andre lignende spørsmål, uttaler Jesus så selv den nødvendige konsekvensen av det faktiske forholdet («da» = altså). Er keiseren deres

herre, som de selv må innrømme, er det ikke bare tillatt for dem, men rett og slett deres plikt å gi ham det som tilkommer ham etter den rettsordningen som faktisk består.

Likevel må vi merke oss at det omfattende uttrykket «det som keiserens er» ikke bare viser til skattemynten, men til alt keiseren i det hele har rett til å kreve av dem.

Men Jesus blir ikke stående ved å holde fram deres lydighetsplikt overfor keiseren. De skal også «gi Gud det som Guds er», det vil si oppfylle sine plikter overfor Gud, eller gjøre hans vilje.

Denne formaningen føyer Jesus åpenbart til fordi spørrerne hadde gitt seg ut for å ville vite – for samvittighetens skyld – om det var forenlig med «Guds vei» å gi keiseren skatt, om det altså ikke måtte gjelde et enten–eller her. Mot dette hykleriet holder han fram at det her ikke dreier seg om noe enten–eller, men om et både–og. En kan og skal være lydig både mot keiseren og mot Gud; her er det ingen motsigelse.

Etter Jesu gjennomgående forkynnelse omfatter lydighetsplikten overfor Gud hele menneskelivet. Derfor har han med dette ordet samtidig antydet at lydigheten mot den borgerlige øvrigheten er et nødvendig stykke av lydigheten mot Gud. En kan ikke lyde Gud uten også å lyde øvrigheten – selvsagt forutsatt at øvrighetens krav ikke kommer i strid med Guds krav. I så fall gjelder det like selvsagt å «lyde Gud mer enn mennesker» (Apg 5,29).

Om dette korte svaret er det med rette sagt at det stiller opp prinsippet for det kristelig-etiske synet på forholdet mellom de borgerlige pliktene og pliktene mot Gud (jf. Rom 13,1–7). Med det har Jesus fullstendig avvæpnet motstanderne sine, som vi ser av v. 22.

V. 22. Her fortelles det at de «undret seg», åpenbart over hvor treffende og uangripelig svaret var, og at de derfor fant det best å trekke seg tilbake fra ham.

b) Jesus svarer saddukeerne på spørsmålet om oppstandelsen (22,23–33)

«[23]Samme dag kom noen saddukeere til ham, de som sier at det ikke er noen oppstandelse, og de spurte ham [24]og sa: Mester! Moses har sagt: Om en mann dør barnløs, skal hans bror gifte seg med hans kone og holde oppe slekten for sin bror. [25]Nå var det hos oss sju brødre. Den første giftet seg og døde. Og da han ikke hadde barn, etterlot han sin kone til broren. [26]På samme måte gikk det med den andre og den tredje, ja, med alle sju. [27]Men sist av alle døde også kvinnen. [28]Men i oppstandelsen, hvem av de sju skal da ha henne til kone? Alle har jo hatt henne. [29]Men Jesus svarte og sa til dem: Dere farer vill, fordi dere ikke kjenner Skriftene og heller ikke Guds kraft. [30]For i oppstandelsen verken tar de til ekte eller blir gitt til ekte, men de er som Guds engler i himmelen. [31]Men når det gjelder de dødes oppstandelse, har dere da ikke lest det som er talt til dere av Gud, som sier: [32]Jeg er Abrahams Gud og Isaks Gud og Jakobs Gud. Han er ikke de dødes Gud, men de levendes. [33]Folket som hørte dette, ble slått av undring over hans lære.»

V. 23–28. Hva disse saddukeerne ville da de vendte seg til Jesus, kan det ikke være tvil om. De har åpenbart håpet at de skulle klare å knuse folkets beundring for ham som profet, så de uhindret kunne få ham arrestert (jf. 21,46).

De tar utgangspunkt i Moselovens bestemmelse om det såkalte svogerekteskapet eller leviratsekteskapet (5 Mos 25,5 f.). Den sier at når en mann dør barnløs, skal broren hans gifte seg med enken og på den måten «holde oppe slekten for sin bror», det vil si skaffe broren etterkommere: den første sønnen i et slikt ekteskap skulle regnes som den avdødes sønn og arve ham.

Så forteller de at det i deres krets har hendt det vi leser i v. 25–27. Til slutt (v. 28) knytter de til dette spørsmålet som etter deres mening åpenbart ikke lot seg løse: Hvem skal kvinnen være kone til når oppstandelsen har funnet sted? Alle de sju brødrene har jo vært gift med henne, og det i samsvar med lovens eget bud. Med dette spørsmålet har de altså villet vise at troen på oppstandelsen både strider mot Guds lov og i seg selv fører til helt latterlige konsekvenser.

V. 29. Jesus svarer dem likevel at det er en villfarelse når de benekter oppstandelsen. Den har sin grunn i uvitenhet, og det i dobbelt forstand: De kjenner (forstår) ikke Skriftene, og de har heller ikke den rette forståelsen av Guds kraft, som er i stand til å gjøre det som for menneskelig tanke synes umulig. Det siste leddet i bebreidelsen begrunner Jesus først, i v. 30.

V. 30. Han viser at det ikke er slik saddukeerne åpenbart tenkte seg oppstandelsen, nemlig at den bare kunne være en gjenopprettelse av det jordiske livet og dets forhold, om enn uten synd og med et større mål av lykke. Guds kraft kan skape en helt annen livsform, og til den hører også en høyere form for legemlighet. Og slik skal det også bli.

I den tilværelsen som begynner med oppstandelsen, skal ekteskapet ikke lenger bestå. I så måte skal de oppstandne snarere være «som Guds engler i himmelen». Som Paulus uttrykker det i Fil 3,21, skal legemene deres være blitt likedannet med det «herlighetslegemet» som Jesus selv fikk ved sin oppstandelse. De skal altså ikke være underlagt vilkårene for tilværelsen her på jorden (jf. også 1 Kor 15,42–44).

V. 31–32. Saddukeernes spørsmål bygde på at de ikke kjente Guds kraft. Men som det allerede var sagt i v. 29, vitnet det også om at de manglet den rette forståelsen av De hellige skrifter.

Det viser Jesus her ved å minne dem om Guds ord til Moses i 2 Mos 3,6 (om «til dere», jf. utlegningen av 19,8). Der kaller Gud seg patriarkenes Gud, fordi han hadde stått i paktsfellesskap med dem og vist seg som deres hjelper og vern. Hvorfor dette Guds ord er et vitnesbyrd fra Gud selv om oppstandelsen, forklarer Jesus ved å legge til: «Han er ikke de dødes Gud, men de levendes.»

Meningen med dette tillegget må åpenbart være denne: I et slikt personlig forhold kan Gud bare stå til levende mennesker. Har Gud virkelig stått i et slikt forhold til Israels stamfedre, og kaller han seg fremdeles deres Gud lenge etter at de er døde, da kan han ikke ha overlatt dem til en evig dødstilstand. Da må han nødvendigvis ha til hensikt å la dem stå opp igjen, så fellesskapet hans med dem kan bli gjenopprettet og nå sin fullkomne virkeliggjørelse i et evig liv. At Jesus

her ikke taler om alle menneskers oppstandelse, men bare om de troendes, sier seg selv.

Jesus kunne jo ha anført andre og tydeligere skriftord om de dødes oppstandelse (for eksempel Dan 12,2). At han likevel nøyde seg med ordet i 2 Mos 3,6, har vel sin grunn i at saddukeerne nettopp hadde hentet innvendingen sin fra Mosebøkene. Ved første øyekast kunne det nok synes som om dette stedet ikke fører lenger enn til å gi visshet om at sjelen (ånden) er udødelig, og altså ikke om oppstandelsen, det vil si at sjelen blir forent med legemet igjen.

Men det er vel innlysende at Jesus her har gått ut fra den gjennomgående bibelske oppfatningen: Mennesket er skapt til å være et legemlig levende vesen, så også legemet er en uatskillelig del av den menneskelige personligheten. Derfor er mennesket levende i ordets fulle forstand bare når sjelen i legemet har et redskap for sin selvbevegelse og sin virksomhet.

V. 33. Vi ser av dette verset at saddukeerne bare oppnådde det motsatte av det de hadde håpet: Jesu anseelse hos folket var ikke det minste rokket, snarere økt. Om dette verset, jf. ellers utlegningen av 7,28.

c) Jesus svarer fariseerne på spørsmålet om det største budet i loven (22,34–40)

> «[34]Men da fariseerne hørte at han hadde stoppet munnen på saddukeerne, samlet de seg om ham. [35]Og en av dem, en lovlærd, fristet ham og sa: [36]Mester! Hvilket bud er det største i loven? [37]Han sa til ham: Du skal elske Herren din Gud av hele ditt hjerte og av hele din sjel og av all din forstand. [38]Dette er det største og første budet. [39]Men et annet er like stort: Du skal elske din neste som deg selv. [40]På disse to budene hviler hele loven og profetene.»

V. 34–36. Ifølge v. 22 hadde fariseerne trukket seg tilbake. Da de fikk høre om nederlaget saddukeerne hadde lidd, kom de sammen, åpenbart for å drøfte med hverandre om det ikke på en eller annen måte skulle være mulig å få satt Jesus i forlegenhet. De blir så enige om å la en lovlærd (skriftlærd) fra sitt parti stille ham det «fristende» spørsmålet om hvilket bud som er det største i loven.

For jødene på den tiden, og særlig for fariseerne og de skriftlærde, var dette et svært brennende spørsmål. Det ble ført ivrige diskusjoner om store og små bud, det vil si om hva som var mer eller mindre viktig blant lovens mange forskrifter. Slik kunne en få rede på hva en skulle gjøre i tilfeller der det ene budet kom i strid med det andre. Fariseerne håpet da at de med dette spørsmålet kunne få Jesus innviklet i en lærd ordstrid som ville skaffe ham vanskeligheter, uansett hvordan han svarte.

V. 37–39. Jesus viser først til budet i 5 Mos 6,5 om å gi seg hen med hele sitt indre liv i kjærlighet til Gud. Dette budet kaller han det ene store og derfor også det første budet, fordi det ikke angir en plikt ved siden av andre, men plikten framfor alle andre, den plikten som omslutter alle de andre.

Men ved siden av dette budet stiller han så «et annet», og om det sier han at det er «like stort», det vil si like viktig: budet om kjærlighet til nesten i 3 Mos 19,18 (jf. utlegningen av 5,43; 19,19). Også dette budet omfatter nemlig alle mennes-

kets livsforhold, så det kan sies å være summen av alle Guds moralske krav i Det gamle testamente, slik Jesus selv hadde sagt det i 7,12.

Likevel blir budet om kjærlighet til Gud alltid det første budet, fordi «Gud for israelitten ikke bare står høyere, men tross sin usynlighet også nærmere enn medmennesket, og fordi kjærligheten til Gud er den kilden som kjærligheten til nesten strømmer ut av» (Zahn).

V. 40 forklarer hvordan det andre budet kan settes likt med det første, og hvordan begge disse budene slik kan settes over alle andre. I disse to har alle andre bud det som bærer dem og gir dem deres rette innhold og betydning. Det kommer av at oppfyllelsen av alle andre bud må vokse fram av kjærligheten til Gud eller, når det gjelder forholdet til mennesker, av kjærligheten til nesten. Ellers sier det seg selv ut fra hele sammenhengen at «profetene» her, som i 5,17 og 7,12, gjelder det som profetskriftene byr.

d) Jesu motspørsmål til fariseerne om Messias som Davids sønn og Davids Herre (22,41–46)

> «[41]Men mens fariseerne var samlet, spurte Jesus dem: [42]Hva mener dere om Messias? Hvem er han sønn av? De sier til ham: Av David. [43]Han sier til dem: Hvordan kan da David i Ånden kalle ham Herre? Han sier jo: [44]Herren sa til min Herre: Sett deg ved min høyre hånd, til jeg får lagt dine fiender til skammel for dine føtter! [45]Når nå David kaller ham Herre, hvordan kan han da være hans sønn? [46]Og ingen var i stand til å svare ham et ord. Heller ikke våget noen å spørre ham mer fra den dagen.»

V. 41–42. Fariseerne har, som det synes, holdt seg i nærheten under den foregående samtalen. Da han hadde svart på den lovlærdes spørsmål, kunne han derfor straks vende seg til dem med sitt eget spørsmål. Det var åpenbart beregnet på å sette dem i forlegenhet i sin tur: Med det vil han vise dem at de manglet den innsikten i Skriften som skulle til for å felle en gyldig dom over det kravet han hadde stått fram med helt fra inntoget i Jerusalem.

Spørsmålet gjelder ikke direkte hans egen person. Etter ordlyden er det snarere et lærespørsmål om den kongen i Guds rike som var lovt, så vi kan skrive det om slik: Hvem må den som skal kunne gjelde som Messias, være sønn av? Men ut fra hele situasjonen måtte det være klart for motstanderne hans at han likevel egentlig hadde seg selv i tankene. Svaret deres er i samsvar med den oppfatningen av Messias som rådde den gang: «Av David.»

V. 43–45. Jesus benekter ikke at dette svaret er riktig, men han hevder at det ikke er uttømmende, siden Messias etter Skriften også må være noe annet og mer. Derfor svarer han med et nytt spørsmål: Hvordan kan fariseernes svar forenes med at David «i Ånden», det vil si i kraft av guddommelig inspirasjon, kaller ham «Herre», idet han sier om ham det vi leser i Sal 110,1?

I virkeligheten var fariseernes svar også utilstrekkelig for den som ønsket å vite hvordan han skulle dømme om eller stille seg til en som sto fram med krav på å være Messias. Det fantes jo alltid en hel mengde mannlige etterkommere av David, og det måtte være av største betydning at en ved hjelp av Skriften kunne få full klarhet over spørsmålet om Messias' person i hele sitt omfang.

Jesus nøyer seg ikke her med bare å sitere salmens første setning («Herren sa til min Herre»), men tar også med innholdet av Herrens ord til Messias («Sett deg ved min høyre hånd» osv.). Han har altså ikke bare festet seg ved det ene ordet «Herre», men sett i det et kortfattet uttrykk for den guddommelig opphøyde stillingen og den maktfylte herligheten som dette Herrens ord tilsier Messias.

Meningen med Jesu andre spørsmål blir da denne: Hvordan er det mulig at en som er en etterkommer av David, altså et menneske som alle andre, kan løftes opp til full del i Guds egen herlighet og herskerstilling, og i denne betydningen kalles Davids «Herre», hvis det ikke er mer å si om hans opphav enn at han er en av Davids etterkommere?

Det er bare et annet uttrykk for den samme tanken når Jesus i v. 45 knytter til sitatet og slutter med spørsmålet: «Når nå David kaller ham Herre, hvordan kan han da være hans sønn?» Spørsmålet må jo bety at når David kaller Messias Herre, synes det å stride mot Messias' stilling som etterkommer av David.

Løsningen på denne gåten kan tydeligvis bare ligge i at Messias ikke bare er en etterkommer av David, men også må være en Guds Sønn. Det er åpenbart det svaret som fariseerne etter Jesu mening skulle ha gitt, men som de ikke så seg i stand til å gi.

Men av dette går det utvetydig fram at når Jesus har villet ha uttrykket «Guds Sønn» brukt om Messias og dermed også om sin egen person, kan han ikke ha ment det bare i jødisk-messiansk betydning, altså i hovedsak = Messias. Han må ha ment det som betegnelse for et slektskapsforhold til Gud som var medfødt og tilhørte ham alene, en personlig vesensart som var den uomgjengelige forutsetningen for Messias-verdigheten.

V. 46. På denne måten stoppet Jesus munnen også på fariseerne, og etter dette nederlaget deres våget ingen lenger å plage ham med «fristende» spørsmål.

a) Skildring av de skriftlærdes og fariseernes skinnhellighet og æresyke, og advarsel til disiplene mot å ligne dem (23,1–12)

«[1]Da talte Jesus til folket og til disiplene sine [2]og sa: På Mose stol sitter de skriftlærde og fariseerne. [3]Alt som de sier til dere, skal dere derfor gjøre og holde. Men gjør ikke etter gjerningene deres. For de sier det, men de gjør det ikke. [4]De binder sammen tunge byrder og lesser dem på menneskenes skuldrer, men selv vil de ikke røre dem med en finger. [5]Alle sine gjerninger gjør de for å bli sett av menneskene. De gjør bønneremmene sine brede og sine minnedusker store. [6]De vil gjerne ha hedersplassene i gjestebudene og de fremste setene i synagogene, [7]få hilsninger på torgene og bli kalt rabbi av menneskene. [8]Men dere skal ikke la dere kalle rabbi, for én er deres mester, men dere er alle brødre. [9]Og dere skal ikke kalle noen på jorden far, for én er deres Far, han som er i himmelen. [10]La heller ikke noen kalle dere lærere, for én er deres lærer, Messias. [11]Men den største blant dere skal være tjener for de andre. [12]Den som opphøyer seg selv, skal fornedres, og den som fornedrer seg selv, skal opphøyes.»

V. 1–4. «Da», det vil si etter at Jesus hadde brakt motstanderne sine til taushet, vendte han seg til folket som var samlet i tempelforgården, og til disiplene sine. Han ville enda en gang si dem sannheten om disse autoritetene som ble så høyt aktet. Først peker han da (v. 2) på den stillingen de skriftlærde og fariseerne hadde som folkets åndelige ledere. At de «sitter på Mose stol», vil si at de virker som offentlige lærere i Moseloven, og altså i den forstand er Moses' etterfølgere.

Derfor (v. 3) skal folket og disiplene også gjøre og stadig holde alt det de byr, nemlig – etter sammenhengen – så langt de virkelig holder seg til Moseloven (jf. 5,17 ff.) og ikke legger til vilkårlige menneskebud (jf. 15,3–9.13). Men en må vokte seg for å følge deres eksempel, for i virkeligheten gjør de ikke selv etter de budene som de så ivrig prøver å innprente andre.

«De binder sammen tunge byrder» – ordet betyr egentlig «snører sammen» – det vil si: De hoper lovens bud sammen over hodene på folket. Budene er i seg selv et tungt åk (jf. Apg 15,10), og de krever at budene blir oppfylt så nøyaktig som mulig. Men selv vil de ikke «røre» dem (etter grunnteksten «sette i bevegelse, flytte av stedet») med en finger, langt mindre ta dem på sine skuldrer og bære dem.

Jesus tenker da, som det synes, på lovens moralske forskrifter. Det er jo de som egentlig er tunge og trykkende, fordi det mennesket som for alvor prøver å oppfylle dem, alltid vil ha den knugende følelsen av ikke å *kunne* oppfylle dem. Lovens seremonielle og borgerlige krav byr derimot ikke på noen større vanskelighet i så måte.

Og de skriftlærde og fariseerne innskrenket seg i det store og hele nettopp til å overholde de seremonielle og borgerlige budene. Overfor de moralske budene nøyde de seg med den ytre oppfyllelsen av bokstaven. Derfor kunne heller ikke de selv kjenne loven som en virkelig tung byrde, en byrde som var vanskelig, ja, mer enn vanskelig å bære.

V. 5–7. Riktignok gjør disse lederne av folket også mangt og mye som en kunne kalle fromme og gode gjerninger. Men alt sammen gjør de bare «for å bli sett av menneskene» (jf. utlegningen av 6,1), altså for den ytre anseelsens skyld, og dermed tar de fra fromhetsøvelsene sine all indre verdi. Slik «gjør de sine minnesedler brede og sine dusker store»[6] for å vise seg som riktig ivrige til å be og til å overholde loven.

«Minnesedler» er likevel ikke en helt nøyaktig gjengivelse av uttrykket i grunnteksten. Med uttrykket menes nemlig små kapsler av pergament med innlagte pergamentstrimler. På dem var disse fire skriftstedene skrevet av: 2 Mos 13,1–10.11–16; 5 Mos 6,4–9; 11,13–21. En forsto nemlig befalingen i 2 Mos 13,9.16 og 5 Mos 11,18 bokstavelig. Derfor bar en disse kapslene bundet fast til pannen og til venstre overarm med remmer som var trukket gjennom dem, særlig under bønnen, men også ellers. Om «duskene», jf. utlegningen av 9,20.

Som vi ser av v. 6 f., krevde de skriftlærde og fariseerne nå også tilsvarende anerkjennelse for den fromheten de slik stilte til skue. «Rabbi» er et hebraisk ord som egentlig betyr «min store» eller «min herre» (jf. det franske *monsieur*). Men det ble gjerne brukt som tiltale til de skriftlærde og fikk derfor betydningen

[6] NB har «bønneremmene» og «minnedusker».

«lærer» (mester). Jesus lot seg selv kalle slik, og det er da heller ikke bruken av denne tittelen han her refser, men det å sette pris på eller legge vekt på slike æresbevisninger.

V. 8–12. Innholdet i disse versene viser klart nok at Jesu ord her bare er rettet til de tolv disiplene hans, som i sin tid også skulle bli lærere for andre. Han advarer dem mot all den slags jag etter ære og titler som var så framtredende hos datidens skriftlærde. De skal ikke la seg kalle rabbi av hverandre, for bare én er deres mester, nemlig selvfølgelig Jesus selv, som de så ofte hadde tiltalt slik.

Men i stedet for å fortsette «og dere er alle hans disipler», sier Jesus: «og dere er alle brødre.» Han vil altså ikke framheve at de er avhengige av ham, men at de er like med hverandre, for det er det som utelukker at de skulle kalle hverandre rabbi. Siden de alle er brødre, fordi de alle er Guds barn, og Gud åpenbarer frelsessannheten for hver enkelt av dem, er hver av dem uavhengig av menneskelig autoritet.

En lignende tanke kommer da også til uttrykk i v. 9, der det sies at de ikke skal kalle noen på jorden «far». Ut fra sammenhengen er det klart at «far» her må være ment som en betegnelse på en lærer, og vi vet også at dette uttrykket ble brukt som en hedrende betegnelse på framstående lærere fra tidligere tider. Disiplene trengte derfor ingen advarsel mot å la seg kalle slik. De advares her snarere mot å påberope seg tidligere læreres autoritet, og det begrunnes med at bare én er deres Far, «han som er i himmelen».

I v. 10 nevnes så en ny betegnelse på en lærer («lærer», egentlig «fører», «veileder»). Den ble kanskje brukt om særlig framstående skriftlærde. Heller ikke den skulle disiplene bruke seg imellom, fordi bare én er deres veileder, Messias, og ingen annen kan overta hans autoritet som lærer for menigheten.

Men (v. 11) det de framfor alt skal legge seg på hjertet, er at også den som har en høyere plass i læregjerningen, skal gjøre seg til tjener for de andre og ikke jage etter tom menneskelig ære. Også på dette området vil det nemlig alltid måtte være forskjeller i menigheten. Men tjenersinnet må alle lærere framfor alt annet legge vinn på å eie og øve.

For (v. 12) bare den som fornedrer seg selv ved å gjøre seg til tjener for andre, vil i dommen få den tilsvarende opphøyelsen i det fullendte riket (jf. 18,4; 20,26 f.). Omvendt vil den som opphøyer seg selv, idet han jager etter menneskelig ære som kan heve ham over andre, bli fornedret, det vil si styrtet ned fra den høye stillingen han har skaffet seg her i verden.

b) Sju verop over de skriftlærde og fariseerne (23,13–33)

«[13]Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere, som stenger himlenes rike for menneskene! Selv går dere ikke inn, og dem som er i ferd med å gå inn, tillater dere ikke å gå inn. [14]Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere, som eter opp enkers hus, og for et syns skyld holder lange bønner. Derfor skal dere få dess strengere dom. [15]Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere, som farer omkring over hav og land for å vinne en eneste tilhenger. Og når han er blitt det, gjør dere ham til et helvetes barn, to ganger verre enn dere selv! [16]Ve dere, blinde veiledere, som sier: Om noen sverger ved templet, så betyr det ingen ting, men sverger han ved gullet i templet, da er han bundet

av eden. [17]Dårer og blinde! Hva er størst: Gullet, eller templet som helliger gullet? [18]Og: Det å sverge ved alteret er ingen ting, men den som sverger ved offergaven som ligger på alteret, han er bundet. [19]Dere blinde! Hva er størst: Gaven, eller alteret som helliger gaven? [20]Derfor, den som sverger ved alteret, han sverger ved det og ved alt det som ligger på det. [21]Og den som sverger ved templet, sverger både ved det og ved ham som bor i det. [22]Og den som sverger ved himmelen, han sverger ved Guds trone og ved ham som sitter på den. [23]Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere, som gir tiende av mynte og anis og karve, men lar ugjort det som veier tyngre i loven: rettferd, barmhjertighet og troskap. Dette burde gjøres, og det andre ikke forsømmes. [24]Blinde veiledere! Dere avsiler myggen, men sluker kamelen! [25]Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere, som gjør beger og fat rene utvendig, men innvendig er de fulle av rov og urenhet. [26]Du blinde fariseer! Rens først begeret og fatet innvendig, så at også det utvendige blir rent! [27]Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere, som ligner kalkede graver som utvendig er vakre å se til, men innvendig er fulle av dødningeben og all slags urenhet. [28]Slik synes også dere i det ytre rettferdige for folk, men innvendig er dere fulle av hykleri og lovløshet. [29]Ve dere, skriftlærde og fariseere, dere hyklere, som bygger profetenes gravsteder og pryder minnesmerkene over de rettferdige, [30]og sier: Hadde vi levd i våre fedres dager, så hadde vi ikke vært medskyldige med dem i profetenes blod! [31]Slik vitner dere om dere selv at dere er barn av dem som slo profetene i hjel. [32]Så fyll da opp deres fedres mål! [33]Slanger! Ormeyngel! Hvordan skal dere unnfly dommen til helvete?»

V. 13. Fra nå av vender talen seg igjen til folkets åndelige ledere og blir en straffende tiltale til dem, enda de selv neppe har vært til stede (jf. v. 1). Sju ganger roper Jesus «ve» over dem, og dermed forutsier han at straffen vil komme over dem. Seks ganger stempler han dem som «hyklere». Det første veropet har vi i dette verset.

Anklagen går ut på at de stenger himlenes rike for menneskene: De stenger ikke bare seg selv ute, men hindrer også dem som er i ferd med å gå inn. Det gjør de ved sitt eksempel og enda mer ved sin motstand mot Jesus.

V. 14. Dette verset anklager dem for å utnytte andres fromhet til egen vinning og for hyklersk iver i bønn. Det mangler i de eldste håndskriftene våre og må sikkert regnes som et innskudd fra Mark 12,40 (= Luk 20,47).

V. 15. Det andre veropet. Her siktes det til ivren deres etter å utbre den jødiske religionen blant hedningene (jf. Rom 2,17–20). De gjør seg de største anstrengelser i dette og går ikke trett, selv om utbyttet blir lite, bare en eneste tilhenger (proselytt). Den hedningen som de får til å la seg omskjære og gå inn under hele Moseloven, gjør de så til «et helvetes barn, to ganger verre» enn de selv er. Slik går det jo nesten alltid med proselytter: De blir rene fanatikere for sin nye religion. Et «helvetes barn» vil si en som er hjemfalt til helvete.

V. 16–22. Det tredje veropet. Jesus vender seg her mot den læren de skriftlærde og fariseerne hadde om at en ed var mer eller mindre bindende alt etter hvilken edsformel som ble brukt. Denne læren hadde han allerede hudflettet i Bergprekenen (5,33–37). Med den undergravde de edens hellighet og dermed også grunnlaget for alt åndelig alvor. Jesus nevner den her som et særlig

anskuelig eksempel på hvordan de mishandlet den moralske loven i alminnelighet, og som et vitnesbyrd om at de i virkeligheten var «blinde veiledere» (jf. utlegningen av 15,14) og «dårer» (v. 17), det vil si i høyeste grad uforstandige.

En ed ved templet (v. 16) og ved alteret (v. 18) erklærte de for ikke bindende, men en ed ved gullet i templet (v. 16) og ved offergaven (v. 18) for bindende. Og likevel, sier Jesus, er gullet i templet bare hellig fordi det er i templet (v. 17), og på samme måte er offergaven bare hellig fordi den ligger på alteret (v. 19).

Men dermed er det gitt («derfor», v. 20) at den som sverger ved alteret, også sverger ved alt det som ligger på alteret. En kan altså ikke, slik de skriftlærde gjorde, skjelne så ytre mellom de forskjellige edsformlene at noen erklæres for bindende og andre for ikke bindende.

Og det kan en enda mindre, for i virkeligheten er det slik v. 21 f. sier: Alle eder gjelder egentlig Gud. Den som sverger ved templet, sverger ikke bare ved det, men dermed også – ja, egentlig – ved ham som har gjort det til sin bolig. På samme måte forholder det seg med eden ved himmelen (jf. utlegningen av 5,34). En ville jo slett ikke bruke slike edsformler hvis ikke de tingene en sverger ved, sto i nærmere eller fjernere forhold til Gud.

V. 23–24. Det fjerde veropet bebreider dem at de bruker lovens ytre bestemmelser med den mest smålige nøyaktighet, til og med på de mest ubetydelige ting, men samtidig går forbi langt viktigere moralske krav. Moseloven bød at en skulle gi tiende av korn, olje, most, frukt og fe (3 Mos 27,30; 4 Mos 18,21; 5 Mos 12,6; 14,22), og dette budet anvendte de på de minste småting.

Det er likevel ikke denne punktlige oppfyllelsen av slike bud Jesus klager over, men at de samtidig ikke bryr seg om det som er viktigere i loven. Som eksempler på det nevner han «rettferd» (det vil si å være rettferdig når en bedømmer og behandler medmenneskene sine, og å skjelne mellom godt og ondt), barmhjertighet og troskap.

«Dette» (det vil si å øve rettferd, kjærlighet og troskap) er den positive plikten som de forsømte. Den burde de først og fremst gjøre, uten at de av den grunn trenger å la det andre de driver med, være ugjort. Jesus har altså ingenting imot at de prøver å oppfylle lovens ytre forskrifter med den pinligste nøyaktighet. Men de må bare ikke glemme hovedsaken over det, så de «avsiler myggen, men sluker kamelen» (v. 24).

Jødene pleide å sile vinen, for at ikke noe urent lite dyr skulle komme med. Kamelen er her vel nevnt ikke bare på grunn av størrelsen, men også fordi den er et urent dyr (3 Mos 11,4); jf. ellers utlegningen av 19,24.

V. 25–26. Det femte veropet knytter seg naturlig til det billedlige uttrykket i v. 24. Jesus bebreider dem her at de holder de ytre renhetsforskriftene med den mest punktlige nøyaktighet, men samtidig unnlater å sørge for indre renhet. De renser utsiden av beger og fat for ikke å pådra seg levittisk urenhet.

Men de gjør seg ingen samvittighet av at de samme tingene innvendig er fulle av «rov og griskhet»,[7] det vil si at det de er fylt med (drikke og mat), er vunnet ved rov og umettelig begjær etter nestens eiendom. Det er i sannhet fullkom-

[7] NB har «rov og urenhet».

men blindhet (v. 26) ikke å se at utsiden av beger og fat først blir virkelig ren i Guds øyne når det ikke henger noen syndig besmittelse ved innholdet.

V. 27–28. Det sjette veropet skildrer – enda mer direkte og omfattende enn det femte – motsetningen mellom det indre livet og den ytre framferden, og nettopp den er hykleriets egentlige vesen.

Det var skikk blant jødene å hvitte gravene med kalk hvert år, så de som gikk forbi, kunne se dem og vokte seg for å bli urene ved å røre ved dem (jf. 4 Mos 19,16). Men dermed fikk gravene også et vakkert utseende, mens de innvendig var fulle av dødningeben og all slags annen urenhet. Slike graver ligner de skriftlærde og fariseerne.

Med sin ytre lovoppfyllelse ga de (v. 28) omgivelsene inntrykk av å være riktig hellige mennesker, men innvendig var de fulle av hykleri – det sinnelaget som går ut på å framstille seg annerledes enn en i virkeligheten er – og av lovløshet (jf. utlegningen av 7,23).

V. 29–33. Det sjuende veropet knytter naturlig an til talen om de kalkede gravene. Også her er det motsetningen mellom den ytre framferden og det indre sinnelaget deres Jesus refser. Han bebreider dem ikke at de hedrer profetenes minne ved å bygge minnesmerker over gravene deres og pryder gravstedene til de hellige i Det gamle testamente. Men denne framferden blir et skammelig hykleri når en ser hvilke tanker som rører seg i dem mens de gjør det.

Minnet om profetenes skjebne vekker bare tanker hos dem som både vitner om og nærer et selvrettferdig sinn. I stedet for å la forfedrenes fiendskap mot Guds profeter tjene som en advarsel for dem selv, gir de seg i selvgodhet til å sammenligne sin egen ytre lovstrenghet med det syndige livet som profetene hadde refset forfedrene deres for.

Men nettopp når de uttaler slike tanker, gir de i virkeligheten (v. 31) seg selv det vitnesbyrdet at de er ekte sønner (det vil si barn i ånden) av dem som slo profetene i hjel. Og det er de også, fordi de ligner forfedrene sine fullt ut i selvgodhet og ubotferdighet. Da står det bare igjen for dem å fylle fedrenes syndemål, og det oppfordrer Jesus dem rett ut til (v. 32).

Når det her heter «fyll også dere»,[8] er det et forkortet uttrykk, en sammentrekning av to tanker: «gjør også dere som fedrene deres gjorde» og «fyll dermed deres syndemål». Israels folk har gjennom tidene stadig økt sin syndeskyld, og nå skal de skriftlærde og fariseerne, folkets åndelige ledere, gjøre målet helt fullt, nemlig ved å drepe Jesus og hans sendebud.

Denne bydeformen («fyll») er ikke ment ironisk. Den er en fryktelig alvorlig dom over dem: Han oppfordrer dem til å gjøre det han vet at sinnelaget deres vil drive dem til. Og det gjør han fordi straffen først kan komme når synden har nådd sitt høydepunkt, og fordi han nettopp vil at Guds rettferdighet skal åpenbare seg over dem som ugjenkallelig har forherdet seg mot Guds nådetilbud. Og slik de nå en gang er, må straffen nødvendigvis komme (v. 33): «dommen til helvete», det vil si den domsavgjørelsen som overgir til helvete (om dette verset, jf. ellers utlegningen av 3,7).

[8] NB har «Så fyll da opp deres fedres mål!».

c) Forutsigelse av dommen over den gjenstridige slekten og Jerusalem (23,34–39)

«[34]Derfor, se, jeg sender til dere profeter og vismenn og skriftlærde. Noen av dem skal dere drepe og korsfeste, andre skal dere hudstryke i synagogene deres og forfølge fra by til by. [35]Slik skal det komme over dere, alt det rettferdige blod som er blitt utøst på jorden, fra den rettferdige Abels blod like til blodet av Sakarja, Barakias sønn, han som dere slo i hjel mellom templet og alteret. [36]Sannelig sier jeg dere: Alt dette skal komme over denne slekten! [37]Jerusalem, Jerusalem! Du som slår i hjel profetene og steiner dem som er sendt til deg! Hvor ofte jeg ville samle dine barn, som en høne samler kyllingene sine under vingene. Men dere ville ikke. [38]Se, huset deres skal bli liggende øde! [39]For jeg sier dere: Fra nå av skal dere ikke se meg før dere sier: Velsignet være han som kommer i Herrens navn!»

V. 34–36. «Derfor» knytter det som blir sagt her, til tanken i de to foregående versene: For at dere skal bli hjemfalt til dommen ved å fylle fedrenes mål, sender jeg profeter osv. til dere, og nettopp med det gir jeg dere anledning til å gjøre syndemålet fullt. «Jeg» har sterkt ettertrykk i grunnteksten: Han vil selv gi dem anledningen, som straff for at de har forherdet seg. Men dermed har han samtidig gitt uttrykk for at han er seg bevisst sin verdighet som Messias, det vil si at han er den Gud fullbyrder sine rådslutninger gjennom.

Sendebudene sine kaller han «profeter» og stiller dem dermed likt med de gamle profetene, som fedrene hadde slått i hjel. Slik fyller de skriftlærde og fariseerne fedrenes mål i fulleste forstand når de forfølger og dreper hans sendebud.

Videre kaller han de sendebudene som skal føre forkynnelsen hans for Israel videre, «vismenn og skriftlærde». Med det har han trolig villet si at de som folkets rette lærere skal tre i stedet for dem som i øyeblikket virket som folkets vismenn og skriftlærde.

Når han sender dem disse vitnene sine (apostlene og deres medarbeidere), vil de få anledning til å vise seg som fedrenes rette barn i ånden ved å forfølge dem på forskjellig vis. Og det kommer de også til å gjøre, og slik fyller de folkets syndemål.

Fra et bestemt tidspunkt (13,13 ff.) tok Jesu forkynnelse i Galilea sikte på å forherde folket mer og mer, som straff for at det hadde forherdet seg selv. På samme måte skal altså også apostlenes forkynnelse etter at han er gått bort, tjene til å øke folkets syndeskyld. Dette utelukker selvfølgelig ikke at både Jesu egen forkynnelse etter det tidspunktet og apostlenes forkynnelse etter at han var gått bort, har hatt til formål å vinne alle som overhodet kunne vinnes.

Det som allerede var antydet med «derfor», sier Jesus så rett ut i v. 35. Guds hensikt med forkynnelsen til Jesu sendebud og med motstanden den skal møte hos folkets åndelige ledere, er at alt det blodet som er blitt uskyldig utøst på jorden, skal komme over dem og dermed også over hele det folket som lar seg lede av dem (jf. v. 36). Det vil si at straffen for blodsutgydelsen skal komme over dem (jf. 27,25).

Eksemplene han så nevner, viser likevel at Jesus bare tenker på den delen av menneskeheten som historien i Det gamle testamentes skrifter forteller om. Først nevner han det første tilfellet av slik blodsutgydelse som jødenes bibel omtalte: mordet på Abel (1 Mos 4,10). Deretter nevner han et eksempel fra den boken som sto sist i den jødiske kanon (2 Krøn 24,20 ff.),[9] nærmere bestemt det profetmordet som er omtalt sist i denne boken, mordet på Sakarja.

Riktignok heter det om denne Sakarja i Det gamle testamente bare at han ble drept i tempelforgården, mens Jesus her sier at han ble drept mellom templet (det vil si selve tempelhuset) og alteret, altså brennofferalteret, i den såkalte prestenes forgård. Men denne nærmere stedsangivelsen har sikkert bygd på muntlig overlevering, noe som også synes å bli bekreftet av forskjellige vitnesbyrd i rabbinske skrifter. Det kan neppe være tvil om at det virkelig er denne Sakarja Jesus har hatt i tankene her.

Men hvordan skal en da forklare at han her kalles Barakias sønn, mens faren hans ifølge 2 Krønikebok het Jojada. Noen har ment at faren hadde to navn, men det er jo bare en vilkårlig hypotese. Ikke mindre vilkårlig er det når andre har ment at det ene skulle være farens og det andre bestefarens navn.

I Det gamle testamente omtales to menn ved navn Sakarja som begge kalles Barakias sønn (Sak 1,1 og Jes 8,2), men om ingen av dem er det overlevert noe slikt som det Jesus her sier om Sakarja. En må derfor sikkert anta at vårt sted forveksler den Sakarja som er nevnt i 2 Krønikebok, med skriftprofeten med samme navn. Men det lar seg ikke avgjøre hvem forvekslingen kommer fra: om det er evangelisten eller den muntlige overleveringen av Jesu ord i modermenigheten i Jerusalem.

På parallellstedet hos Lukas (11,51) er farens navn ikke oppgitt. Det gjør det i en viss grad sannsynlig at Jesus slett ikke har nevnt faren.

Ved første øyekast synes det noe påfallende at Jesus kaller sin samtids skriftlærde og fariseere de som slo Sakarja i hjel. Men det har vel sin forklaring i at han ser på dem som representanter, ikke bare for den generasjonen som levde da, men for folket gjennom alle tider. Folket er nemlig en levende organisme, der synden og skylden for den går i arv fra generasjon til generasjon, hvis det ikke blir gjort bot for den.

Men da vil også straffedommen bryte inn over «denne slekten» (det vil si hans egen generasjon), slik Jesus bekreftende legger til i v. 36. For i stedet for å la Skriftens beretning om fedrenes synder tjene som en advarsel og omvende seg, har denne slekten fortsatt i fedrenes onde spor og slik gjort syndemålet deres fullt.

V. 37–38. Ved tanken på den dommen som skal ramme den generasjonen som levde da, kan Jesus ikke annet enn bryte ut i en smertelig klage over Jerusalem, folkets hovedstad. Den vil i særlig grad måtte bøte for at den har avvist den guddommelige nåden som gjennom ham selv er blitt den til del.

Riktignok hadde denne byen, som hadde fått så stor nåde, gjennom alle tider vist seg som en morderby overfor profetene og andre av Guds sendebud. Men hvor ofte hadde ikke Jesus med den ømmeste kjærlighet prøvd å samle folket

[9] Trykket har «2 Krøn. 24, 23 ff.»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

i byen til seg, så de kunne bli frelst fra den truende dommen – slik høna med morskjærlighet samler kyllingene sine under vingene når hun merker at uværet eller rovfuglen er nær! Men forgjeves: De ville selv ikke la seg samle til ham.

Og så må dommen komme, som Jesus forkynner dem rett ut i v. 38. «Huset deres» kan forstås enten om selve byen Jerusalem (jf. Jer 22,4 f.) eller om templet. Templet var jo riktignok først og fremst Guds bolig i Israel, men det ble også sett på som en bolig for Guds folk (jf. Sal 27,4; 84,4 og flere steder), så til og med de ugudelige i folket stolte på det vernet templet ga dem (jf. Jer 7,4–15).

Blant jødene på Jesu tid var også «huset» (uten noen nærmere bestemmelse) en vanlig betegnelse på templet. Og uttrykket «huset deres» kunne godt tenkes å inneholde den tanken at templet nå, da Herren og hans Messias forlater det, ikke lenger kan kalles Guds hus, men bare folkets. Begge oppfatningene kommer likevel i det vesentlige ut på ett, ettersom templets undergang var gitt med byens.

Ellers er lesemåten her noe usikker når det gjelder ordet «øde». Det mangler i noen av de eldste håndskriftene og oversettelsene og står heller ikke på parallellstedet hos Lukas. Tanken blir likevel i det vesentlige den samme etter begge lesemåtene: «Huset deres» (byen eller templet) vil nå bli overlatt til dere selv,[10] for nå er det slutt på Guds nådefulle nærvær og vern.

Skal «øde» tas med, angir det bare hva som nødvendigvis blir følgen når Gud trekker seg tilbake fra et folk som har forkastet hans Messias: Huset deres vil bli liggende der øde og forlatt, fordi det blir ødelagt (jf. Esek 10,18, der profeten ser Herrens herlighet dra bort fra templet, som dermed er hjemfalt til undergang).

V. 39. Domstrusselen i forrige vers begrunner Jesus til slutt med den høytidelige forsikringen at de fra nå av ikke skal se ham osv. Forutsetningen for denne begrunnelsen er tydeligvis at når han, Guds Messias, forlater huset deres, er det dermed viet til undergang.

I uttrykket «fra nå av» fatter Jesus åpenbart sammen to ting: dette øyeblikket, da han avslutter sin offentlige virksomhet, og sin død og begravelse. Døden skulle følge svært snart, og den gjorde at han i egentligste forstand ble tatt bort fra deres blikk. Den tiden som da begynner, og der han er usynlig for dem, skal ikke være forbi før de hilser ham som Messias med salmens ord (Sal 118,26; jf. utlegningen av 21,9).

Det å «se» ham som han her stiller i utsikt, må uten tvil være av samme art som det synet av ham de nå har, men som snart skal opphøre, altså et syn med legemlige øyne. Derfor må vi tenke på Jesu synlige gjenkomst ved slutten av dette verdensløpet. Men like sikkert er det galt når enkelte fortolkere forstår hyllingsropet som det fortvilte klageropet det forherdede Israel skal ta imot Messias med når han åpenbarer seg i sin herlighet. Det hyllingsropet det her er tale om, må ganske åpenbart forstås som uttrykk for omvendelse og tro på Jesus som Messias.

På den annen side er det her heller ikke forutsagt at Israel som folk skal ha omvendt seg til denne troen ved Jesu gjenkomst. Med en slik oppfatning ville en legge mer inn i Jesu ord enn det som faktisk ligger i dem.

[10] Odlands bibeltekst har «Se, eders hus skal lates eder øde»; NB har «Se, huset deres skal bli liggende øde!».

I grunnteksten er «før» knyttet til et lite ord som vi ikke kan gjengi på vårt språk. Det viser at løftet om at de igjen skal se ham – etter sammenhengen til frelse – er gitt på en betingelse, nemlig at de omvender seg og tror.

Løftet går altså bare ut på at de skal få se ham igjen til frelse, forutsatt at de innen den tid har fått det sinnelaget at de med glede hilser hans komme med det messianske hyllingsropet. Ellers vil gjenkomsten hans bli til dom og undergang for dem. Med andre ord stiller han det bare i utsikt som en mulighet at de skal få se ham igjen til frelse. Om denne muligheten skal bli til virkelighet, avhenger av dem selv.

Ellers er det klart at Jesus her ser på dem som bodde i Jerusalem den gang, som representanter for hele folket gjennom de kommende tider, slik han i v. 35 talte om de skriftlærde og fariseerne i sin samtid som representanter for hele folket også i de svunne tider.

Jesu siste reise til Jerusalem og hans opptreden der, tredje avsnitt (24,1–25,46)

1. Historisk innledning (24,1–3)

Spådom om enden.

> «[1]Jesus forlot templet og gikk ut. Da kom disiplene hans for å vise ham tempelbygningene. [2]Men han svarte og sa til dem: Ser dere ikke alt dette? Sannelig sier jeg dere: Her skal ikke bli stein tilbake på stein som ikke skal brytes ned. [3]Da han satt på Oljeberget, og disiplene var alene med ham, kom de til ham og spurte: Si oss, når skal dette skje? Og hva skal være tegnet på ditt komme og på denne tidsalders ende?»

De siste ordene i kap. 23 var Jesu avskjedsord til jødene. Nå forlater han templet, der han hadde oppholdt seg siden 21,23, og går derfra for å dra over Oljeberget til Betania, som en ser av v. 3. Han var ikke kommet langt før disiplene som fulgte etter ham, gikk bort til ham og med beundring pekte på tempelbygningene.

Disiplene ledet nettopp ved denne anledningen så interessert oppmerksomheten hans mot det de jo hadde sett så ofte før. Grunnen til det synes å være ordene hans i 23,36–39. Tanken deres var sikkert denne: Skal dette praktfulle byggverket virkelig bli lagt øde allerede så snart?

Jesus retter så (v. 2) blikket deres mot all denne herligheten («Ser dere ikke alt dette?»). Dermed oppfordrer han dem til å legge riktig merke til den, men bare for straks å forsikre at ødeleggelsen som skal ramme templet, skal bli så fullstendig at det ikke skal bli stein tilbake på stein.

Så hadde Jesus og disiplene gått over Kedron-bekken, og Jesus hadde satt seg ned med dem i skråningen av Oljeberget (v. 3). Derfra hadde en et storslått overblikk over byen og templet, og der var Jesus alene med de tolv («alene med ham»). Han hadde nå på nytt forutsagt templets undergang (i v. 2), og i tilknytning til det stilte de ham et nytt og mer omfattende spørsmål: «Når skal dette skje?»

Det ordet i grunnteksten som er gjengitt med «dette», betyr egentlig «disse ting» eller «disse hendelsene». Av det ser vi at de her ikke bare spør om tiden for den ene hendelsen, ødeleggelsen av templet, men også for andre hendelser som hang sammen med den.

Da kan det ikke være tvil om at de med «dette» («disse ting») har tenkt på alle de hendelsene som Jesus hadde forutsagt i 23,37–39. Der hadde han ikke bare talt om byens og templets undergang, men også om sin gjenkomst, som først skulle komme en kortere eller lengre tid etter den hendelsen. Alt dette, og annet som kunne henge sammen med det, har de sikkert fattet sammen i ordet «dette». De har da vel også tenkt seg at det bare skulle gå kort tid mellom ødeleggelsen av Jerusalem og Jesu gjenkomst.

Til dette spørsmålet om tiden for de hendelsene Jesus hadde forutsagt, knytter de imidlertid enda et spørsmål: hva det er for et tegn de skal kunne kjenne det på at tiden er inne for hans gjenkomst, og dermed for avslutningen av dette tidsløpet (jf. 13,39).

I dette andre spørsmålet framhever de åpenbart de to sidene ved «dette» som var av størst interesse for dem personlig. Med andre ord vil de gjerne få rede på hvor lenge de skal vente på endetidshendelsene, og dessuten hvordan de skal kunne vite sikkert at den egentlige og avgjørende endetidshendelsen (Jesu gjenkomst) står for døren.

Av entallsuttrykket «tegnet» ser vi at Jesu komme og verdens ende er tenkt som en enhet. Det går enda tydeligere fram av at begge disse sidene i grunnteksten er fattet sammen under én artikkel.

2. Hva som må gå forut for at enden kommer (24,4–14)

«[4]Jesus svarte og sa til dem: Se til at ingen fører dere vill! [5]For mange skal komme i mitt navn og si: Jeg er Messias! Og de skal føre mange vill. [6]Dere vil høre om kriger og rykter om krig. Se til at dere ikke lar dere skremme. For alt dette må skje, men ennå er ikke enden kommet. [7]For folk skal reise seg mot folk, og rike mot rike, og det skal bli hunger og jordskjelv både her og der. [8]Men alt dette er begynnelsen på fødselsveene. [9]Da skal de overgi dere til trengsel og slå dere i hjel. Og dere skal hates av alle folkeslag for mitt navns skyld. [10]Mange skal da falle fra, og de skal angi hverandre og hate hverandre. [11]Mange falske profeter skal stå fram, og de skal forføre mange. [12]Og fordi lovløsheten tar overhånd, skal kjærligheten bli kald hos de fleste. [13]Men den som holder ut til enden, han skal bli frelst! [14]Og dette evangeliet om riket skal bli forkynt over hele jorden til et vitnesbyrd for alle folkeslag, og så skal enden komme.»

V. 4–5. Jesus begynner svaret sitt med å advare disiplene mot å vente hans gjenkomst og verdens ende utålmodig og for tidlig. En slik utålmodig forventning, som hadde kommet til syne i spørsmålet deres, kunne lett føre til at de lot seg føre vill av alle slags bedragerske røster, og at de kunne gå trett i forventningen sin når de så ble skuffet.

Mange skal nemlig stå fram «i (mer nøyaktig: på grunnlag av eller med påberopelse av) hans navn». Det kan vel ikke bety noe annet enn at de bekjenner hans navn og gir seg ut for å komme med fullmakt fra ham. Når de da sier: «Jeg er Messias», må det vel bety: Jeg kommer på hans vegne, fordi han nå vil føre Guds rike fram til fullendelsen gjennom meg.

Vanligvis forstår fortolkerne vårt sted som en advarsel mot slike som benekter at Jesus har vært Messias, og som vil sette seg i hans sted, altså mot falske messiaser. En viser da til jødiske falske messiaser som den kjente Bar Kokhba.

På keiser Hadrians tid prøvde han med makt å tvinge de jødekristne til å fornekte Jesus som Messias og til å anerkjenne ham selv som Messias.

Men denne oppfatningen, der «mitt navn» må forstås om Messias-navnet, lar seg vanskelig forene med at de kommer i eller med påberopelse av *hans* navn. Og Jesus har åpenbart ikke bare den nærmeste framtiden i tankene. Når han i denne talen vender seg til de tolv disiplene («dere»), ser han på dem som representanter for sine sanne og trofaste disipler gjennom alle tider som kommer.

V. 6–8. Jesus nevner så noe som kan egge den utålmodige og svermeriske forventningen enda mer: kriger både nær og fjern. Men heller ikke av det skal disiplene la seg skremme, som om dommen allerede sto for døren. Alt slikt må komme etter Guds rådslutning, men det er ennå ikke enden.

Det skal komme (v. 7) enda mer stormfulle tider med enda større trengsler, da hele folk og riker skal reise seg mot hverandre, og hungersnød og jordskjelv skal komme både her og der. Men (v. 8) alt det som her har vært nevnt, er bare «begynnelsen på fødselsveene».

Jesus bruker her et billedlig uttrykk som disiplene kjente godt fra rabbinernes undervisning. En ventet at det skulle gå store trengsler forut for Messias' komme, og disse trengslene kalte de skriftlærde «Messias-veene», det vil si de fødselsveene som den messianske herlighetstiden liksom skulle fødes ut av. At Jesus bruker dette uttrykket («fødselsveene»), svarer ellers helt til det han sier om verdens gjenfødelse i 19,28.

V. 9–13. Alle de hendelsene som har vært nevnt i det foregående, er altså ennå bare fjerne forvarsler om enden. Det samme gjelder det som nevnes i disse versene, og som med «da» (v. 9) blir regnet til samme tidsperiode. Det skal komme en trengselstid for Jesu menighet etter at den er blitt plantet over i den store folkeverdenen og altså ikke lenger er innskrenket til Israels land.

Fra v. 10 av går han så over til å skildre de indre forholdene i menigheten. Forfølgelsene skal føre mange disipler til frafall, ja, til å forråde og hate hverandre. Og (v. 11) mange falske profeter (jf. utlegningen av 7,15) skal stå fram midt i menigheten selv og forføre mange.

Etter v. 12 skal en vel særlig tenke på folk som forkynner en falsk frihet fra loven (jf. 2 Tim 3,1 ff.; 2 Pet 2,1 ff.). Slik vil (v. 12) «lovløsheten» (jf. utlegningen av 7,23) ta overhånd i menigheten, og følgen blir at kristenlivet blir ødelagt hos det store flertallet av de kristne, idet kjærligheten blir kald.

Jesus forutsier altså her et stadig tiltagende forfall i menigheten. Akkurat som hatet og forfølgelsen utenfra vil det selvfølgelig også føre med seg anfektelse og fristelse for alle sanne disipler. Overfor alt dette gjelder det da for dem (v. 13) å holde ut til enden for å bli frelst fra fortapelsen, som de andre blir hjemfalt til.

V. 14. Men under alt dette går evangeliet sin gang gjennom verden og skal bli forkynt for alle folk. Først når denne oppgaven for menigheten er helt utført, først da skal enden komme. Uttrykket «*dette* evangeliet» skal vel forstås på lignende måte som «denne slekten» (23,36), altså = det evangeliet som vi nå har her hos oss, det som jeg har forkynt for denne slekten.

Ellers skal en her legge merke til at Jesus ikke sier at alle folkeslag eller alle mennesker til slutt skal ha tatt imot evangeliet i tro. Han sier bare at det skal være forkynt for alle folkeslag, slik at de har et vitnesbyrd i det, som de da enten kan ta imot eller avvise. Alle skal ha hørt det, så de er uten unnskyldning når enden kommer. Men når dette målet er nådd, vil også enden komme straks.

Og dermed har Jesus besvart disiplenes spørsmål om tiden («når»), i v. 4–13 negativt, men i v. 14 også positivt, om enn ikke fullstendig. I v. 15 vender han seg så til spørsmålet om tegnet.

3. Selve verdensavslutningen i dens hovedtrekk (24,15–31)

«[15]Når dere da ser ødeleggelsens styggedom, som profeten Daniel har talt om, stå på det hellige sted – forstå det, enhver som leser! – [16]da må de som er i Judea, flykte opp i fjellene. [17]Den som er på taket, må ikke gå ned for å ta med seg noe i huset. [18]Og den som er ute på marken, må ikke vende hjem for å hente kappen sin. [19]Stakkars dem som er med barn og dem som gir die i de dager. [20]Men be om at dere slipper å flykte om vinteren eller på sabbaten. [21]For da skal det bli en trengsel så stor som det ikke har vært fra verdens begynnelse til nå, og heller ikke mer skal bli! [22]Og dersom ikke de dagene ble forkortet, da ville ikke noe kjød bli frelst! Men for de utvalgtes skyld skal de dagene bli forkortet. [23]Om noen da sier til dere: Se, her er Messias, eller der, så tro det ikke! [24]For falske messiaser og falske profeter skal stå fram og gjøre store tegn og under, for å føre også de utvalgte vill, om det var mulig. [25]Se, jeg har sagt dere det på forhånd. [26]Om de altså sier til dere: Se, han er ute i ørkenen! – så gå ikke dit ut. Eller: Han er i rommene der inne! – så tro det ikke. [27]For som lynet går ut fra øst og skinner like til vest, slik skal Menneskesønnens komme være. [28]Der hvor åtselet er, der skal gribbene samles. [29]Men straks etter de dagenes trengsel skal solen bli formørket og månen skal ikke gi sitt skinn. Stjernene skal falle ned fra himmelen, og himmelens krefter skal rokkes. [30]Da skal Menneskesønnens tegn vise seg på himmelen, og alle folk på jorden skal bryte ut i klagerop, og de skal se Menneskesønnen komme på himmelens skyer med kraft og stor herlighet. [31]Han skal sende ut sine engler med veldig basunklang, og de skal samle hans utvalgte fra de fire vindretninger, fra himmelens ene ende til den annen.»

V. 15. Med «da» (her = altså) knyttes det som nå blir sagt, til utsagnet rett foran: «og så skal enden komme». Tankesammenhengen kan derfor gjengis slik: «Når dere altså, i samsvar med det jeg nettopp har sagt, ser enden komme i og med at dere ser ødeleggelsens styggedom, som profeten Daniel har talt om, stå på det hellige sted.» Jesus forutsetter altså at disiplene visste fra Daniels bok at enden begynner nettopp med at ødeleggelsens styggedom viser seg stående på det hellige sted. Eller, noe som i det vesentlige blir det samme: at ødeleggelsens styggedom som står på det hellige sted, går umiddelbart forut for verdens undergang.

Han tenker her på Dan 11,31 ff. og 12,11, kanskje også 9,27, men trolig særlig på 11,31. Der tales det om en gudfiendtlig hersker som vanhelliger helligdommen

ved å avskaffe den rette gudstjenesten og stille opp den ødeleggende styggedommen.

Med «styggedom» skal en da forstå en gjenstand for religiøs avsky, og i Det gamle testamente brukes uttrykket særlig om avgudene og om all slags avgudsvesen. «Ødeleggelsens (hos Daniel: den ødeleggende) styggedom» må da gjengis med «den styggedommen som har til følge at helligdommen der den blir stilt opp, mister sin hellighet og ikke lenger blir besøkt av dem som før har tilbedt der». Grunntekstens ord for «ødeleggelse» står nemlig åpenbart her i sin opprinnelige og egentlige betydning: å legge øde eller gjøre forlatt.

Av 1 Makk 1,54.59 ser vi også at jødene har forstått Daniels uttrykk på denne måten. Der kalles Zevs-alteret som Antiokus Epifanes i år 168 f.Kr. lot stille opp på brennofferalteret i Jerusalem, for «ødeleggelsens styggedom», enda det den gang jo ikke var tale om noen ødeleggelse av templet eller av byen i den betydningen vi vanligvis bruker dette uttrykket i.

Men hva har Jesus da ment med dette uttrykket? Mange fortolkere mener at han her har tenkt på romernes ødeleggelse av templet og den vanhelligelsen av tempelplassen som fulgte av at hedninger ferdet der. Det svaret kan likevel ikke være riktig. I så fall måtte en anta at Jesus har tenkt seg at romernes ødeleggelse av Jerusalem og templet skulle følges umiddelbart av hans gjenkomst og avslutningen av verdensløpet her på jorden. En slik antakelse ville tillegge Jesus en åpenbar feiltakelse, og den strider i virkeligheten også mot en god del andre sider ved denne talen.

Som vi så da vi gikk gjennom v. 4–14, har Jesus svært sterkt advart disiplene sine mot å vente enden for tidlig og derfor nevnt en hel del hendelser som må gå forut for den. Blant dem var også slike ting som at disiplene skulle komme til å møte hat fra alle folkeslag, og at evangeliet skulle være forkynt over hele jorden. Det burde imidlertid si seg selv at Jesus ikke kan ha ment at dette skulle kunne skje allerede før «denne slekten» var død ut.

I de følgende avsnittene av talen finner vi også flere steder antydet at gjenkomsten hans kan komme til å la vente på seg (jf. 24,48; 25,5 f.; 25,19). Ja, i 24,36 sier Jesus rett ut at han ikke kjenner tidspunktet for «den dagen», det vil si dommens dag. Endelig kan det i denne sammenhengen også nevnes at Jesus i lignelsen om kongesønnens bryllup (22,8–10) har forutsagt at disiplene hans skulle sendes ut for å forkynne evangeliet blant hedningene i tiden etter at Jerusalem var ødelagt.

En må derfor uten all tvil anta at Jesus slett ikke har tenkt seg at gjenkomsten hans og verdens ende skulle følge umiddelbart etter Jerusalems ødeleggelse. I vårt vers må han ha hatt en hendelse i tankene som først hører til den virkelige endetiden, det vil si den tiden da verdensavslutningen står umiddelbart for døren.

Men da kan det neppe være tvil om at vanhelligelsen av «det hellige sted» (det vil si tempelstedet eller templet selv) her er den samme som Paulus forutsier i 2 Tess 2,4. Også der ligger åpenbart Dan 11,31 ff. til grunn: Paulus sier at Antikrist «setter seg i Guds tempel og gir seg ut for å være Gud».

Noen fortolkere har imidlertid ment at Jesus her (og Paulus) forutsetter at et omvendt og troende Israel i endetiden skal ha vendt hjem igjen til det hellige land og ha bygd opp igjen templet. Men for denne meningen finner en ellers aldri noen hjemmel, verken i Jesu egen forkynnelse eller noe annet sted i Skriften, og den må derfor sikkert avvises.

En må nok heller anta at denne profetiske talen av Jesus har det samme preget som bibelsk profeti så ofte har ellers. Den bruker nemlig svært ofte uttrykk og forestillinger som er hentet fra forholdene på profetens egen tid, mens oppfyllelsen kan vise seg å ta helt andre former og være av mer allmenn, helt åndelig karakter.

Med «det hellige sted» skal vi da i oppfyllelsen tenke på det samme som med «Guds tempel» hos Paulus, og det vil da vel være den kristne menigheten i dens sentrum, det vil si i verdens hovedstad i Antikrists tid.

Men siden templet var det stedet der Gud skulle tilbes og dyrkes under den gamle pakt, kunne det også tenkes at Jesu og Paulus' ord blir oppfylt ved at Antikrist krever guddommelig tilbedelse for seg selv og slik vil «trenge Gud ut av den plassen han har som gjenstand for menneskenes tilbedelse og dyrkelse, og sette seg selv på denne plassen» (Bugge i sin fortolkning av 2 Tess 2,4).

I alle tilfeller blir Antikrist, som gir seg ut for å være Gud, en avgud, og tilbedelsen av ham altså avgudsdyrkelse. Det sier seg likevel selv at først oppfyllelsen vil gi den sikre og fulle forklaringen av profetiens ord.

Med alt dette skal det likevel ikke nektes at det kan være noe sant i den oppfatningen som her i v. 15 ff. finner en forutsigelse av ødeleggelsen av Jerusalem og templet. Det er tilfellet i den grad en kan anta at Jesus har skuet endetidens vanhelligelse av Guds tempel sammen med, eller i ett med, den nær forestående vanhelligelsen av templet i Jerusalem ved romerne.

Som allerede nevnt ovenfor (jf. utlegningen av 1,23) er det også et svært framtredende særtrekk ved den bibelske profetien at den ikke holder de nærmere og fjernere framtidshendelsene fra hverandre, men skuer den nærmere oppfyllelsen i ett med den fjernere. Slik kan en og samme profeti få en eller flere foreløpige oppfyllelser før den endelige og fullkomne oppfyllelsen kommer.

Taler Jesus her i v. 15–28 om ødeleggelsen av Jerusalem eller om trengselen i den siste tid? Flere fortolkere har da også ment at spørsmålet ikke må besvares med et enten–eller, men med et både–og.

Den danske teologen P. Madsen sier for eksempel at det særegne ved dette stykket (v. 15–28) er at ødeleggelsen av Jerusalem under Titus og trengselen i Antikrists tid går over i hverandre som forgrunn og bakgrunn i samme bilde. Og han hevder med full rett at en ikke, som enkelte har prøvd, kan ta v. 15–20 om ødeleggelsen av Jerusalem og v. 21–28 om Antikrists tid. Grunnen er at det er umulig å finne en overgang i talen fra det ene til det andre, siden hele stykket åpenbart er én sammenhengende skildring.

I ødeleggelsen av Jerusalem ser han da «den forbilledlige forgrunnen» og i trengselen i Antikrists tid «bakgrunnen, som er profetiens egentlige gjenstand». «Stykket begynner med å beskrive den siste trengselen med forbildets trekk (og med det vil Herren si at den samme anvisningen skal gjelde for

disiplene allerede ved ødeleggelsen av Jerusalem). Men etter hvert blir det forbilledlige forhenget dratt til side, og Antikrists tid blir skildret direkte i sin egen skikkelse.»

Det eneste en kunne innvende mot denne oppfatningen, er at det hos Daniel slett ikke sies noe om en ødeleggelse av Jerusalem eller av templet. Likevel kan en kanskje ikke tillegge denne innvendingen noen avgjørende vekt. Hovedsaken blir i alle tilfeller at det også etter disse fortolkernes mening er Antikrists tid Jesus her «egentlig» taler om.

V. 16–20. Som i forrige avsnitt (v. 4–14) ser vi også her hvor fjernt det har vært fra Jesu tanke å tilfredsstille vitebegjæret, enn si den tomme nysgjerrigheten. Også i disse versene gir han disiplene sine anvisninger om hvordan de skal forholde seg til begivenhetene som kommer. Av v. 21 går det fram at vanhelligelsen av templet i Antikrists tid skal være ledsaget av en stor trengsel for Jesu disipler, og under denne trengselen må de redde seg fra undergangen ved å flykte.

Hvis det i disse versene ikke bare siktes til den siste store trengselen, men også til ødeleggelsen av Jerusalem, må anvisningene her nærmest forstås bokstavelig. Disiplene som bor i Judea, i umiddelbar nærhet av Jerusalem, må «flykte opp i fjellene».

Det er ofte blitt sagt at dette fikk sin bokstavelige oppfyllelse da den kristne menigheten i Jerusalem ifølge Eusebius forlot byen og flyktet til Pella, en by på østsiden av Jordan. Men etter det Eusebius selv forteller, skjedde denne flukten lenge før selve beleiringen av Jerusalem. Her må en sikkert tenke på fjellene i Judea (jf. utlegningen av 3,1).

Da gjelder det også å flykte uten opphold (v. 17–18). Derfor er særlig de å beklage som er i en situasjon som hindrer en rask flukt (v. 19). Disiplene skal be Gud om at trengselen ikke må komme om vinteren, når det er vanskelig å komme fram, og heller ikke på sabbaten, da en av religiøse grunner kunne nøle med å legge ut på en lengre flukt (v. 20).

Det skulle være innlysende at Jesu ord i v. 20b ikke inneholder noe påbud til de kristne om å holde den jødiske sabbaten. Han går ganske enkelt ut fra forholdene slik de faktisk var den gangen: Hans daværende disipler i Israels land levde som fødte jøder i samsvar med kravene i Moseloven (jf. utlegningen av 5,17 ff.).

Men som vi allerede har sett, taler Jesus her under alle omstendigheter om Antikrists tid og om trengselen som da skal ramme menigheten hans. Derfor gjelder anvisningene i disse versene selvsagt i alle fall de kristne som opplever denne trengselen. Men da må anvisningene selvsagt «kles av den ytre, begrensede formen» de her har på grunn av den profetiske talens særpreg. Med «Judea» (v. 16) skal vi da nærmest forstå stedet der den kristne menigheten er i Antikrists tid – altså hele jorden, ettersom evangeliet da vil være forkynt for alle folkeslag (v. 14).

At de kristne den gangen skal «flykte opp i fjellene», betyr i samsvar med dette at de skal rive seg løs fra «de menneskelige samfunnsforholdene, fra eiendom og jordisk kall» (Madsen). I sitt hjerte må de være så ubundne av alt dette at de ofrer det uten å nøle (v. 17). Særlig å beklage er de som er bundet med bånd som hindrer en slik rask flukt (v. 18). Derfor skal disiplene be Gud om at trengselen

ikke må ramme dem under forhold der de enten ikke *kan* eller av samvittighetsgrunner ikke *tør* skynde seg bort (jf. P. Madsen, «Johannes' åpenbaring», 2. utgave, s. 44–48).

V. 21–22. Jesus begrunner her hvorfor den raske flukten er nødvendig: Det skal komme en så stor trengsel over menigheten hans at den overgår alt det Guds folk har måttet lide før hans egen tid, og all trengsel som kan komme fra hans tid og helt til verdens ende. Denne trengselen hører selv med til verdensavslutningen (jf. v. 9).

I v. 22 belyser han så nærmere hvor stor denne trengselen er. Fikk den vare så lenge som forfølgerne kunne ønske eller de forfulgte kunne frykte, ville ikke noe menneske bli frelst ut av den: Alle ville bukke under, falle fra troen og dermed gå fortapt.

Men trengselstiden skal bli kortere enn en forestiller seg eller venter – for «de utvalgtes» skyld, det vil si fordi Gud ikke vil at de skal gå fortapt. «De utvalgte» står her, som i 22,14, i motsetning til de medlemmene av menigheten som bukker under for fristelsen til frafall. Ordet betegner de sanne troende, som Gud har gjort til sitt eiendomsfolk i samsvar med hvordan de har stilt seg til hans nådekall.

(Jf. ellers til dette verset Dan 7,25; 12,7.11, der trengselen er tilmålt en sterkt begrenset tid; jf. også Åp 11,2 og flere steder, der det symbolske uttrykket «3½ år» er brukt.)

V. 23–28. Også under denne siste trengselen skal det stå fram falske messiaser i selve menigheten, støttet av falske profeter – slik som i de tidene som ennå ikke hører til «enden» (v. 4 f.; 11). De skal til og med være utrustet med overnaturlige krefter (jf. 2 Tess 2,9; Åp 13,11 ff.), slik at selv de utvalgte ville bli forført om det var mulig – og det er det likevel ikke, fordi Gud bevarer sine.

Mot disse forførende røstene advarer Jesus disiplene sine (v. 23), og i v. 25 framholder han at han har sagt dem dette på forhånd for å verne dem mot forførelsen.

Deretter utdyper han advarselen (v. 26). De skal ikke gå etter eller tro på de lokkende, men bedragerske røstene som vil forkynne at han allerede er kommet igjen, bare ikke trådt fram for den store mengden ennå. For (v. 27) med hans gjenkomst skal det være som med lynet, som i ett og samme øyeblikk er synlig fra den ene enden av himmelen til den andre. Det vil si at han ved sin gjenkomst straks vil være synlig over hele jorden, så en ikke trenger å lete etter ham her eller der.

Hvor en skal finne ham, sier seg selv, like sikkert som at (v. 28) der hvor åtselet er, der samles gribbene (det greske ordet, egentlig «ørnene», står her om de åtselgribbene som de gamle regnet med til ørneslekten). Jesus bruker her et ordtak som bilde på at tilintetgjørelsens krefter setter inn overalt hvor det finnes noe som er modent for tilintetgjørelse. Slik vil også Kristus tre fram som dommer overalt hvor det finnes noe som skal dømmes – og det vil i virkeligheten være over hele jorden.

Gjenkomsten hans er jo forbundet med en dom som tilintetgjør alt ugudelig vesen. Dette utsagnet belyser altså ikke bare at gjenkomsten er nødvendig, men også at den er universell, det vil si at den skjer samtidig overalt på jorden.

V. 29–31. Etter advarselen i v. 26 og begrunnelsen i v. 27–28 tar skildringen av endens begivenheter nå opp igjen tråden fra v. 15–25. Like etter den store trengselen skal tegnene i naturen, som allerede var nevnt tidligere (v. 7), nå sitt høydepunkt. På himmelen skal det skje uvanlige fenomener som gir inntrykk av at den vil styrte sammen. Skildringen her bygger på den gammeltestamentlige profetiens skildring av Herrens dag (jf. Joel 2,10; 3,3 f.; 3,20; Jes 13,10; 34,4; Sak 14,6 og flere steder).

At stjernene skal «falle ned» fra himmelen, behøver ikke å bety at de faller ned på jorden. Uttrykket i grunnteksten betyr egentlig «falle ut» og kan godt være ment om at stjernene løsner fra sin plass på himmelen og kastes ut av banene sine. Med «himmelens krefter» skal vi trolig ikke tenke på stjernene igjen, men på «alt det som finnes av makter og krefter i himmelen, og som kan tenkes som den virkende årsaken til at den står fast» (Zahn). At disse kreftene «rokkes», det vil si settes i bevegelse, er begynnelsen på oppløsningen av den nåværende verdensbygningen.

Men midt i alt dette skal det vise seg et helt nytt tegn på himmelen (v. 30): «Menneskesønnens tegn». Det må uten tvil være noe annet enn at han selv åpenbarer seg. Hva det består i, kan vi ikke si – bare at det må være et synlig fenomen på himmelen som gjør det klart for alle at nå kommer Herren selv straks.

De fleste fortolkere antar at det må være en lysglans – i motsetning til mørket som da hersker (jf. v. 29) – som hans himmelske herlighet bryter fram gjennom (jf. Sak 14,6 f.), og som blir stadig sterkere til han selv åpenbarer seg personlig.

Når dette tegnet viser seg, bryter alle folk på jorden ut i klagerop ved tanken på dommen som står for døren. Under disse klageropene skal så Menneskesønnen selv komme i sin herlighet på himmelens skyer, som er den vognen han farer fram på (jf. Dan 7,13).

Mens menneskene i det store og hele med forferdelse ser at dommen som tilintetgjør dem, bryter inn, blir Jesu gjenkomst (v. 31) den endelige utfrielsen fra den store trengselen for dem som tror på ham. Han skal sende ut englene sine med en basun som lyder høyt og vidt (jf. 1 Kor 15,52; 1 Tess 4,16; Jes 27,13), for at de skal samle hans utvalgte fra alle verdenshjørner og føre dem til ham (jf. 13,49 f.; 1 Tess 4,16; 2 Tess 2,1[1]).

Med dette er selve profetien slutt. I det følgende blir Jesus stående ved gjenkomsten sin. I 25,31 går han over til å skildre det siste trinnet i det nåværende verdensløpet, dommen over alle folkeslag; før det føyer han i hovedsak bare til en rekke formaninger til disiplene om å forholde seg rett til gjenkomsten hans.

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

a) Formaninger til å gi akt på gjenkomstens forvarsler og alltid være våkne (24,32–51)

«[32]Lær en lignelse av fikentreet: Når greinene har fått sevje og bladene springer ut, da vet dere at sommeren er nær. [33]Slik skal dere også, når dere ser alt dette, vite at han er nær og står for døren. [34]Sannelig sier jeg dere: Denne slekt skal slett ikke forgå før alt dette skjer. [35]Himmel og jord skal forgå, men mine ord skal slett ikke forgå. [36]Men den dagen og timen kjenner ingen, ikke engang himmelens engler, men bare min Far. [37]Og som Noahs dager var, slik skal Menneskesønnens komme være. [38]For likesom de i dagene før vannflommen åt og drakk, tok til ekte og ga til ekte, helt til den dagen da Noah gikk inn i arken, [39]og de visste ikke av det før vannflommen kom og tok dem alle, slik skal det også være når Menneskesønnen kommer. [40]Da skal to menn være ute på marken, den ene blir tatt med, den andre blir latt tilbake. [41]To kvinner skal male sammen på kvernen, den ene blir tatt med, den andre blir latt tilbake. [42]Våk derfor! For dere vet ikke hva dag deres Herre kommer. [43]Men det skjønner dere, at dersom husbonden visste hva for en nattevakt tyven kom i, så ville han våke og ikke la ham bryte inn i huset sitt. [44]Vær derfor beredt, dere også! For Menneskesønnen kommer i den time dere ikke tenker. [45]Hvem er da den tro og kloke tjener som hans herre har satt over tjenestefolkene sine for at han skal gi dem mat i rett tid? [46]Salig er den tjeneren som hans herre finner i ferd med å gjøre dette, når han kommer! [47]Sannelig sier jeg dere: Han skal sette ham over alt han eier! [48]Men dersom den onde tjeneren sier i sitt hjerte: Det varer lenge før min herre kommer! [49]og han så gir seg til å slå medtjenerne sine, og eter og drikker med drankere, [50]da skal tjenerens herre komme en dag han ikke venter det, og en time han ikke tenker. [51]Og han skal hogge ham ned og gi ham hans del med hyklerne. Der skal de gråte og skjære tenner.»

V. 32–33. Disiplene skal lære en lignelse av fikentreet – den lignelsen som fikentreet med sin lovbundne vekst kan lære dem: Slik de av at fikentreet springer ut, kan slutte at sommeren er nær, slik skal de også, når de ser «alt dette» («alle disse ting»), skjønne at han, Menneskesønnen, er nær og står for døren, altså er rede til å gripe inn.

Men hva er da ment med «alt dette»? Som det går fram av selve lignelsesordet, kan det i alle fall ikke forstås om gjenkomsten. At den er nær, skal de jo nettopp skjønne av andre hendelser, som varsler og forbereder den.

Mange fortolkere har da ment at «alt dette» viser tilbake til alt som er omtalt i v. 4–28. Men det kan sikkert ikke være riktig, for Jesus har selv uttrykkelig sagt at hendelsene i v. 15–28 hører til selve «enden». Zahn bemerker treffende at det i v. 15–31 slett ikke er tale om forvarsler, men om begivenheter som disiplene dels fra Daniels bok og dels fra Jesu egne tidligere utsagn kjente som ledd i «enden», og som ikke trengte noe tegn utenfor seg selv, fordi de vitner utvetydig om seg selv.

Med «alt dette» må det da sikkert være ment alt det som i v. 4–14 var nevnt som forvarsler om «enden», og særlig det som i v. 8 var betegnet som «begynnelsen på fødselsveene» («alt dette» er altså = alt det jeg har omtalt ovenfor som endens forvarsler og forberedelser). Med andre ord vender Jesus her tilbake til

disiplenes spørsmål i v. 3, «når skal dette skje?», for å svare fullstendigere på det enn han hadde gjort i v. 4–14.

Disiplenes spørsmål kom særlig av at Jesus i v. 2 hadde forutsagt at templet skulle bli ødelagt. Derfor har han her trolig først og fremst hatt denne hendelsen for øye, og alt som hørte umiddelbart sammen med den: altså den romerskjødiske krigen og ødeleggelsen av Jerusalem, sammen med all den elendigheten den førte med seg. Og i virkeligheten var åpenbart også alt dette innbefattet i «begynnelsen på fødselsveene» (v. 8), eller, som blir det samme, i de krigene og tilfellene av hungersnød som det var tale om i v. 7.

V. 34–36. For å forstå Jesu høytidelige forsikring i v. 34 rett må vi særlig legge merke til tre ting. For det første kan en med «denne slekt» ikke forstå noe annet enn det uttrykket betyr ellers overalt i Skriften og spesielt i evangeliet vårt (11,16; 12,41 f.45; 23,36), altså den generasjonen som levde samtidig med taleren (ikke det jødiske folket og heller ikke hele menneskeslekten).

For det andre må «alt dette» selvsagt ha samme betydning som i v. 33; det omfatter altså ikke gjenkomsten, men bare forvarslene og forspillet til den. Og for det tredje heter det ikke at alle disse forvarslene skal være opplevd i sin fullendte eller avsluttende skikkelse før denne slekten er død ut, men bare at de skal «skje», det vil si bli virkelighet.

Som i v. 33 har Jesus også her først og fremst dommen over Jerusalem og templet for øye. Men utsagnet gjelder selvsagt også alle de andre forvarslene om enden som er nevnt i v. 4–14, altså også forkynnelsen av evangeliet i hedningeverdenen. I v. 35 stadfester han så denne høytidelige forsikringen ved å framheve at hans ord er ubetinget pålitelige. Det ordet som viser sin sannhet ved å gå i oppfyllelse, blir stående til evig tid, mens det ordet som ikke blir oppfylt, liksom faller til jorden og slik forgår (jf. om v. 35 utlegningen av 5,18).

I v. 34 f. har Jesus altså sagt at han vet bestemt når endens forvarsler skal komme, blant dem også ødeleggelsen av Jerusalem og templet. I v. 36 erklærer han derimot («men») at han ikke vet noe om tidspunktet for «den dagen», det vil si dommens og verdensavslutningens dag (jf. utlegningen av 7,22).

Måten grunnteksten uttrykker seg på, viser at det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «time», bare er føyd til for å vise at det her bare er tenkt på tidspunktet da «den dagen» kommer. Ordet brukes ofte i betydningen «time», men har også ofte den mer alminnelige betydningen «tidspunkt». Det er altså ikke tenkt på andre sider ved denne dagen, for eksempel dens betydning som den avgjørende dommens dag, noe Jesus jo visste fullt ut.

Dette tidspunktet, sier Jesus i verset vårt, kjenner ikke engang englene, men bare Faderen – altså heller ikke Jesus selv i sin fornedrelse (jf. Mark 13,32). Og da er det selvsagt noe som heller ikke Jesu disipler skal ha kjennskap til (jf. Apg 1,7).

Slik har Jesus i disse versene svart på disiplenes spørsmål i v. 3: Templet skal bli ødelagt før «denne slekt» er gått i graven, men de har tatt feil når de mente at hans gjenkomst og verdens ende skulle skje samtidig med det. Mellom ødeleggelsen av templet og gjenkomsten skal det gå en tid, men hvor lang den blir, kan han ikke si dem.

Men her melder spørsmålet seg: Hvordan skal vi da forstå at han i v. 33 oppfordret disiplene til å skjønne at han «står for døren», når forvarslene kom? Svaret kan sikkert ikke være noe annet enn at Jesus har talt om sin gjenkomst i en dobbel betydning, en videre og en snevrere. Den snevrere betydningen er utvetydig brukt i v. 36, mens den videre ligger til grunn i v. 33.

Som allerede bemerket ovenfor, antydes det flere steder i det følgende at hans gjenkomst (i uttrykkets snevrere og egentlige betydning = hans endelige gjenkomst) kan komme til å la vente på seg (v. 48; 25,5.19).

Likevel skal ingen bli skuffet i sin forventning om at gjenkomsten hans er nær. Hans komme er nemlig til stede til enhver tid, i den forstand at han gjennom alle tider griper inn i historien, både frelsende og dømmende. Særlig merkbart trer denne gjenkomsten hans fram i de store, epokegjørende begivenhetene i Guds rikes historie. Slik «kom» han igjen i og ved utgytelsen av Ånden for å grunnlegge sin menighet i verden (jf. Joh 14,18), og slik «kom» han også igjen ved ødeleggelsen av Jerusalem, til dom over Guds rikes fiender.

Det som skal skje ved hans gjenkomst (i uttrykkets snevrere betydning), er bare den fulle utfoldelsen av det som skjer i forvarslene og forspillene etter hvert som tiden går. Men tiden for dette endelige og avsluttende kommet skal menigheten etter Guds vilje ikke kjenne, for at den til enhver tid skal leve i våken forventning om enden. Den skal alltid se den historiske utviklingen i lys av enden og la alle forvarsler og forspill bli en spore til stadig å holde seg rede – slik Jesus jo også i det følgende inntrengende formaner disiplene sine til uavlatelig årvåkenhet.

Ut fra dette blir det også klart hvordan vi skal forstå de tidligere ordene der Jesus har talt om sin gjenkomst som noe flere eller færre av hans samtidige skulle oppleve (10,23 og 16,28). Zahn bemerker svært treffende om dette: «Jesus har nå og da brukt ordet om sitt komme slik at han, i samsvar med den profetiske talens art, fatter endens forberedende begynnelse sammen med hovedpunktet i endetidshendelsene, hans avsluttende komme. Derfor kunne disiplene spørre slik som det er fortalt i v. 3.

Å si at Jesus har tatt feil i dette og spådd falskt, synes – overfor hans mer utførlige forutsigelser, som derfor også med større skarphet holder de enkelte trekkene i framtidsbildet fra hverandre – å være like tåpelig som om noen ville kalle døperen en falsk profet fordi himlenes rike, som han forkynte var nær, ikke straks ble virkeliggjort så allsidig som han skildret at det skulle komme.»

V. 37–44. Fordi ikke noe menneske vet når «den dagen» kommer, må disiplene alltid våke og holde seg rede til å møte Herren. Verdens mennesker vil da, som Noahs samtid, leve i sorgløs trygghet og være helt oppslukt av verdslige interesser, så den store dagen bryter uventet og overraskende inn over dem (v. 37–39).

Med to eksempler viser Jesus så hvor uventet gjenkomsten kommer, og hvilket skille den fører med seg – til og med mellom mennesker som står hverandre nær i arbeid og livsvilkår: Av to som arbeider sammen på marken eller maler på samme kvern, skal den ene bli tatt med av Herren (jf. v. 31), og den andre «latt

tilbake», det vil si overlatt til sin egen skjebne, altså til dommen som tilintetgjør (v. 40–41).

Derfor må disiplene våke, siden de ikke vet hvilken dag deres Herre kommer (v. 42). Lignelsesordet om husbonden og innbruddstyven (v. 43) viser hvor nødvendig denne formaningen er, og av det utleder han så (v. 44) den samme formaningen til årvåkenhet igjen.

Disiplene er i en lignende situasjon som husbonden i lignelsesordet, for de kjenner ikke tidspunktet for gjenkomsten. Derfor må de, som han, alltid holde seg våkne; ellers vil det gå dem som det gikk husbonden, fordi «Menneskesønnen kommer i den time dere ikke tenker». De vet altså ikke bare ikke når han kommer; han kommer nettopp når de ikke venter det, som tyven.

Sammenligningspunktet er her riktignok nærmest at han kommer uventet; men i virkeligheten blir gjenkomsten også for disiplene en ulykke hvis de ikke alltid holder seg våkne (jf. 1 Tess 5,2 ff.; 2 Pet 3,10; Åp 3,3; 16,15). Formaningen til årvåkenhet innskjerpes så ytterligere ved en ny lignelse.

V. 45–51. Lignelsen om de to tjenerne. Ordet «da» (= altså) antyder en tankesammenheng som kan skrives om slik: «Siden dere aldri kan vite når den store dagen kommer, og dere derfor alltid må være våkne, må dere også vite hva årvåkenheten består i, og derfor vil jeg reise og besvare spørsmålet: ‹Hvem er den tro og kloke tjener?›» Ved å begynne med dette spørsmålet antyder Jesus samtidig at det slett ikke er gitt at han ved sin gjenkomst vil finne alle disiplene sine våkne, og at de derfor har all grunn til stadig på ny å prøve seg selv.

Siden vi her åpenbart har en lignelse, eller mer nøyaktig et lignelsesord, tar Jesus selvsagt utgangspunkt i det alminnelige menneskelivet. Han tenker seg en herre med mange tjenere som, når han reiser hjemmefra, har pålagt en av dem å ha tilsyn med tjenestefolkene hans og særlig å sørge for at de får maten sin i rett tid. Så reiser han spørsmålet om hvem som i et slikt tilfelle er den tro og kloke tjeneren.

«Tro» er den tjeneren som stadig og samvittighetsfullt gjør den plikten han er pålagt. Nettopp ved det viser han seg også å være «klok», det vil si en som forstår hva som i sannhet tjener til hans eget beste: Bare slik kan han oppnå lønnen for troskapen.

Svaret på spørsmålet gir Jesus så (v. 46) i form av en saligprisning. I stedet for å si: «Den tro og dermed også kloke tjeneren er den som …», sier han: «Salig er den tjeneren som hans herre finner i ferd med å gjøre dette, når han kommer», nemlig slik han hadde befalt ham å gjøre.

Og han føyer til (v. 47) at herren som lønn for troskapen vil gi en slik tjener en enda høyere og mer betrodd stilling og sette ham over alt han eier. Slik blir det klart at han ved å vise stadig troskap i virkeligheten også har vist den sanne klokskapen.

Anvendt på disiplene lærer dette lignelsesordet at bare de som i stadig lydighet mot Jesu befalinger viser seg som hans tro og dermed også kloke tjenere, har den rette årvåkenheten, og at bare slike disipler ved hans gjenkomst vil få «sitte med ham på hans trone» (Åp 3,21; jf. 2 Tim 2,12; Rom 5,17).

Mange fortolkere har ellers ment at Jesus i denne lignelsen særlig har hatt for øye apostlene som menighetens ledere, eller generelt alle som har en tilsynsstilling i menigheten. Men denne meningen synes ikke å kunne begrunnes godt nok. I alle fall er det ikke noe i sammenhengen som leder tanken i den retningen. Som B. Weiss bemerker, er det sikkert bare tale om en tjener i en særlig betrodd stilling fordi både troskapen og utroskapen kommer tydeligst for dagen nettopp i en slik stilling. En kan derfor godt anta at lignelsen sikter til *alle kristne*.

I v. 48–51 skildrer Jesus så til advarsel for disiplene «den onde tjeneren» (det vil si den slette, dårlige) og hans skjebne; også her er det tenkt på en tjener i betrodd stilling. Denne tjeneren tenker ved seg selv at det vil vare lenge før herren hans kommer tilbake. Derfor begynner han å mishandle medtjenerne sine og hengi seg til sine kjødelige lyster i stedet for å gjøre sin plikt. Følgen er at herren hans kommer tilbake på en tid da tjeneren minst venter det, og gir ham den straffen han har fortjent (v. 50 f.).

For å gjøre herrens harme riktig levende og anskuelig betegner Jesus denne straffen først med det sterke uttrykket «hogge ham i stykker» (egentlig: skjære i to deler)[2], altså som en voldsom og grusom henrettelse. Han har trolig ment en straff lik den som er nevnt i 1 Sam 15,33; Dan 2,5.

Deretter beskriver han den samme straffen med et uttrykk som åpenbart ikke lenger hører til lignelsen, men til anvendelsen: «og gi ham hans del med hyklerne», det vil si overgi ham til helvetes pine, nemlig fordi han hadde gitt seg ut for å være en tjener av Jesus uten i virkeligheten å være det. Om den siste setningen i v. 51, jf. utlegningen av 8,12.

b) Lignelsen om de fem kloke og de fem uforstandige jomfruene (25,1–13)

«[1]Da skal himlenes rike være å ligne med ti jomfruer som tok lampene sine og gikk ut for å møte brudgommen. [2]Men fem av dem var uforstandige og fem kloke. [3]De uforstandige tok lampene sine, men de tok ikke olje med seg. [4]Men de kloke hadde også tatt med seg olje i kannene sammen med lampene sine. [5]Da det dro ut før brudgommen kom, slumret de alle inn og sov. [6]Men midt på natten lød det et rop: Se, brudgommen kommer! Gå ham i møte! [7]Da våknet alle jomfruene og gjorde lampene sine i stand. [8]Men de uforstandige sa til de kloke: Gi oss av deres olje, for lampene våre slokner! [9]Men de kloke svarte: Nei, det ville ikke bli nok både til oss og til dere. Gå heller til dem som selger og kjøp til dere selv. [10]Mens de var borte for å kjøpe, kom brudgommen. Og de som var rede, gikk inn med ham til bryllupsfesten. Og døren ble stengt. [11]Til sist kom da også de andre jomfruene, og de sa: Herre, herre, lukk opp for oss! [12]Men han svarte og sa: Sannelig sier jeg dere: Jeg kjenner dere ikke! [13]Våk derfor! For dere kjenner ikke dagen eller timen.»

V. 1. At også denne lignelsen tjener til å innskjerpe formaningen til årvåkenhet, går klart fram av v. 13, der Jesus selv gir anvendelsen. «Da» viser tilbake til tidspunktet i 24,50 f.; vi blir altså satt inn i tiden for Jesu gjenkomst.

[2]NB har «hogge ham ned».

«Da skal himlenes rike være å ligne med ti jomfruer osv.» er selvsagt et forkortet uttrykk. Meningen er at det skal avgjøres hvem som får del i det fullendte Guds rike, på samme måte som det i lignelsen avgjøres hvem av de ti jomfruene som får være med i bryllupsfesten.

At lignelsen nettopp taler om et bryllup, henger uten tvil sammen med at Jesu endelige forening med menigheten hans tenkes som et bryllup, og Messias som brudgommen (jf. utlegningen av 9,15 og av 22,1 ff.). Menigheten blir her ikke sammenlignet med bruden, som slett ikke nevnes, men med brudens venninner, som går brudgommen i møte for å føre ham til bryllupshuset. Grunnen er sikkert at lignelsen skal vise hvor ulikt de enkelte i menigheten opptrer. Derfor måtte den nødvendigvis tale om flere personer.

Naturlig nok har en spurt hvorfor Jesus lot det være nettopp ti jomfruer. Kanskje var det, som flere har ment, det vanlige antallet ved en slik anledning. Men noe sikkert vet en ikke om det, og det er like nærliggende å anta med andre fortolkere at grunnen var at jødene gjerne brukte titallet som grunntall i tallsystemet (jf. Luk 19,13).

At brudejomfruene «gikk ut for å møte brudgommen», viser at bryllupet her ikke holdes i brudgommens eller hans fars hus, slik det var vanlig, men i brudens hjem, som i Dom 14,10 ff. Det kan ellers være tvilsomt om brudejomfruene skal tenkes å «gå ut» fra sine egne hjem eller fra brudehuset, men spørsmålet har ingen større betydning. Trolig må en anta at de først samles i brudehuset og så går derfra brudgommen i møte.

V. 2–4. Bare halvparten av jomfruene er kloke nok til å skaffe seg et forråd av olje for alle tilfellers skyld, og det hadde de med i kanner. De fem andre, de «uforstandige» (det vil si ukloke), hadde lampene sine med, men hadde ikke sørget for å ha med kanner med olje.

Her kan en spørre om de «uforstandige» jomfruene ikke hadde olje med i det hele tatt og altså heller ikke hadde fylt lampene sine – selv om det kan ha vært litt olje igjen i lampene fra før (jf. v. 8) – eller om de bare hadde forsømt å ta med en ekstra forsyning i kannene i tilfelle det skulle dra ut før brudgommen kom.

Den første muligheten – at de ikke hadde olje med i det hele tatt – er kanskje den mest sannsynlige, særlig fordi forskjellen som nevnes i v. 8 (at de uforstandige jomfruenes lamper slokner, mens de klokes brenner), ikke er begrunnet med noe annet enn det som sies her i v. 3 og 4. Men heller ikke dette spørsmålet har noen større betydning.

V. 5–9. Hvor jomfruene var da trettheten overmannet dem så de sovnet – i brudehuset eller i et hus ved veien – er ikke sagt, og det er også temmelig likegyldig. Hovedsaken er at det midt på natten, mens de sov, lød et rop om at nå kom brudgommen.

Da alle jomfruene våknet og ga seg til å gjøre lampene i stand, oppdaget de uforstandige at de ikke hadde olje til å få lampene til å brenne. De ba de andre om å få av deres olje, men fikk til svar at det ikke var nok til alle ti. De hadde ingen annen utvei enn å gå av sted og prøve å kjøpe olje hos en eller annen kjøpmann.

V. 10–12. Mens de uforstandige jomfruene er borte for å skaffe seg olje, kommer brudgommen og går inn i brudehuset med de jomfruene som var rede til å

ta imot ham med brennende lamper. Døren blir straks stengt, så de andre jomfruene ikke slipper inn når de endelig kommer, tross sin inntrengende bønn.

Men her må vi merke oss at de ikke ble utestengt fordi brudgommen kom sent. Om han var kommet tidligere på kvelden, ville det ha gått dem nøyaktig likedan, for også da hadde de måttet prøve å skaffe seg olje et annet sted.

Grunnen var heller ikke at de sov mens de ventet; for det gjorde jo også de kloke. Grunnen var utelukkende at de ikke fra først av hadde gjort det de burde, og det de kloke hadde gjort: De hadde ikke nok olje med, og nettopp i det lå deres mangel på klokskap.

Med dette stemmer også brudgommens avvisende ord til dem i v. 12 helt overens: «Jeg kjenner dere ikke» (jf. 7,23). Han bebreider dem ikke manglende årvåkenhet eller klokskap, men sier at de er fremmede for ham, slike som ikke vedkommer ham og ikke hører med til bryllupet – og ved sin egen framferd hadde de gjort seg uverdige til å ta del i det.

Lignelsesfortellingen vil altså vise at det ikke er nok å høre utvortes til den menigheten som venter på sin herre, eller å ha de formene menighetens liv trer fram i (den ytre bekjennelsen, bruken av nådemidlene, deltakelse i kristelige gjøremål og lignende). Det som gjelder, er å sørge for i tide å ha det livsinnholdet som svarer til disse formene. For når Herren kommer, er det for sent å prøve å skaffe seg det – nettopp fordi han kommer uventet.

V. 13. Verset gir anvendelsen av lignelsen som en formaning til årvåkenhet. Den begrunnes med at disiplene ikke kjenner dagen eller timen og derfor må holde seg rede til enhver tid (jf. 24,42).

Siden formaningen er en slutning av hele lignelsen, skal den tydeligvis ikke oppfattes som en motsetning til v. 5. Dermed har vi en ny bekreftelse på at det ikke var søvnen i v. 5 som var grunnen til at de uforstandige jomfruene ble avvist fra bryllupet. Vi ser også at det er en misforståelse når en ofte har villet tyde alle de enkelte trekkene i denne lignelsesfortellingen (søvnen, oljen, kannene og annet); det har ført til ofte svært vilkårlige tolkninger.

c) Lignelsen om de betrodde talentene (25,14–30)

«[14]For det er som med en mann som var i ferd med å dra utenlands. Han kalte til
seg tjenerne sine og overlot dem eiendommen sin. [15]Til en ga han fem talenter,
til en annen to, til en tredje én talent – hver av dem etter som de hadde evne
til. Så dro han utenlands. [16]Han som hadde fått fem talenter, gikk straks bort
og drev handel med dem, og tjente fem til. [17]Han som hadde fått to, gjorde det
samme, og tjente to til. [18]Men han som hadde fått den ene talenten, gikk bort
og gravde i jorden og gjemte sin herres penger. [19]Etter lang tid kom så disse tje-
nernes herre og holdt regnskap med dem. [20]Da kom han fram som hadde fått
de fem talentene. Han hadde med seg fem talenter til, og sa: Herre, du ga meg
fem talenter, se, jeg har tjent fem talenter til! [21]Hans herre sa til ham: Vel gjort,
du gode og tro tjener! Du har vært tro over lite, jeg vil sette deg over meget. Gå
inn til din herres glede! [22]Så kom han fram som hadde fått de to talentene, og
sa: Herre, du ga meg to talenter, se, jeg har tjent to talenter til! [23]Og hans herre
sa til ham: Vel gjort, du gode og tro tjener! Du har vært tro over lite, jeg vil sette
deg over meget. Gå inn til din herres glede! [24]Men også han kom fram som

hadde fått den ene talenten, og han sa: Herre, jeg visste at du er en hard mann,
som høster der du ikke sådde, og sanker hvor du ikke strødde. [25]Derfor ble jeg
redd. Jeg gikk og gjemte talenten din i jorden. Se, her har du ditt. [26]Men hans
herre svarte og sa til ham: Du onde og late tjener! Du visste at jeg høster der jeg
ikke sådde og sanker hvor jeg ikke strødde. [27]Da burde du ha overlatt pengene
mine til utlånerne, så hadde jeg fått mitt igjen med renter når jeg kom. [28]Ta
derfor fra ham talenten og gi den til ham som har de ti talentene. [29]For hver
den som har, til ham skal det bli gitt, og han skal ha overflod. Men den som
ikke har, skal bli fratatt selv det han har. [30]Og kast den unyttige tjeneren ut i
mørket utenfor. Der skal de gråte og skjære tenner.»

V. 14–15. Denne nye lignelsen skal ytterligere begrunne (jf. «for») og innskjerpe formaningen til årvåkenhet. Lignelsen om brudejomfruene siktet til hjertetilstanden hos den kristne; den nye lignelsen vender tilbake til tanken i 24,45–51 og lærer hvor nødvendig troskapen i det betrodde kallet er for å være beredt til å møte Herren når han kommer igjen for å holde dom.

Med hans gjenkomst er det nemlig som med mannen i lignelsen: Han sto i begrep med å reise utenlands og overlot derfor eiendommen sin (det vil si pengene sine) til tjenerne sine, for at de skulle forvalte dem for ham mens han var borte.

Denne mannen kunne selvsagt ha tildelt hver tjener så mye han fant for godt; men han tok hensyn til at tjenerne hans var ulikt dyktige, slik at en fikk fem talenter, en to og en én (jf. utlegningen av 18,24). Disse tjenerne var i virkeligheten slaver, noe som går fram av ordet som er brukt i grunnteksten. Derfor visste de av seg selv hva herren mente med å overlate dem pengene: De skulle forvalte beløpene i hans interesse.

V. 16–18. De to første tjenerne var så ivrige at de «straks» gikk i gang med det herren deres hadde tenkt; de drev handel med pengesummen de hadde fått betrodd, og fordoblet den. Den tredje tjeneren, som bare hadde fått én talent, gikk derimot bort og gravde et hull i jorden, og der gjemte han herrens penger.

Det er et psykologisk svært slående trekk: Nettopp de som har fått lite, er mest utsatt for fristelsen til å synes at det er unyttig å arbeide, siden de likevel ikke kan håpe å utrette noe særlig sammenlignet med dem som har fått mer.

V. 19–23. Da herren kom tilbake etter lang tid og holdt regnskap med tjenerne sine, ga han uttrykk for at han var fullt tilfreds med de to første («vel gjort», det vil si «det er rett»). Han roste dem som «gode» tjenere (det vil si slike som er som de skal være) – en «godhet» som nettopp hadde vist seg i troskapen deres i arbeidet for ham. Som lønn betror han dem «meget» til forvaltning, altså en mer omfattende virksomhet, og dessuten får de begge «gå inn til sin herres glede».

Med dette siste uttrykket slår imidlertid anvendelsen av lignelsen gjennom. Det kan vanskelig bety noe annet enn at de får adgang til den saligheten som hører det fullendte Guds rike til, og som Jesus selv allerede eier – med andre ord til det evige liv med dets lykke og glede.

Vi har altså her det samme skillet mellom selve det evige liv og en særlig utmerkelse i herlighetsriket som i 19,27 f. Det blir ytterligere anskueliggjort

ved at han som har fått de ti talentene, ifølge v. 28 i tillegg får overlatt den late tjenerens talent.

V. 24–30. Den tredje tjeneren, som bare hadde fått én talent, mener åpenbart ikke at han har gjort noe galt når han leverer tilbake det beløpet han hadde fått betrodd. Likevel føler han at han må unnskylde seg, og det gjør han ved å si at han kjente herren sin som «en hard mann», det vil si en mann som det ikke var lett å tilfredsstille.

Herren krever mer enn han med rette kan gjøre krav på – lik en som vil høste der han ikke har sådd, og sanke korn på en treskeplass der han ikke har «strødd» (det vil si kastet kornet eller spredt det med kasteskovlen; jf. 3,12). Han tilegner seg altså hensynsløst utbyttet av andres arbeid. Derfor ble tjeneren redd for ikke å kunne gjøre herren til lags, og gjemte talenten sin i jorden.

Men herren gjennomskuer ham og viser ham hvor helt uholdbar, ja meningsløs unnskyldningen hans var. Han kaller ham «ond (det vil si dårlig) og lat», fordi det i virkeligheten nettopp var latskapen som hadde ligget til grunn for framgangsmåten hans.

Så viser han ham at nettopp den oppfatningen han hadde av herrens karakter, burde ha fått ham til å gå annerledes fram. Våget han ikke selv å innlate seg på noen risikabel forretning, burde han i det minste ha tatt seg den lille umaken å overlate herrens penger til utlånerne, som jo levde av å arbeide med andres penger. Da hadde herren hans likevel fått pengene sine igjen med renter.

Deretter (v. 28) byr herren de andre tjenerne å ta talenten fra den late tjeneren og gi den til ham som hadde de ti talentene, og som hadde vist at han hadde både vilje og evne til å forvalte summen han hadde fått betrodd. Befalingen begrunner han (v. 29) med den samme alminnelige regelen som Jesus brukte i 13,12, da han begrunnet hvorfor han bare talte til folket i lignelser og bare tydet dem for disiplene sine.

Den som har fått noe betrodd, «har» det i sannhet bare når han også bruker det etter dets bestemmelse. Men «har» han det på denne måten, vil han få stadig mer betrodd, så han til slutt har i overflod.

Omvendt skal den som «ikke har» – den som ikke bruker det han har fått betrodd – miste til og med det han i en viss forstand kunne sies å ha, nemlig så langt det var blitt ham betrodd. Det er en regel som gjelder om alle goder og gaver, både legemlige og åndelige.

I v. 30 slår anvendelsen igjen gjennom i lignelsen: Herren befaler de andre tjenerne å utelukke den unyttige tjeneren fra saligheten i det fullendte Guds rike og overgi ham til helvetesstraffen (jf. utlegningen av 8,12).

Ellers er det lignelsen lærer, temmelig innlysende i seg selv: Hver av Jesu disipler har av ham fått en eller annen særlig nådegave til bruk i arbeidet for Guds rike, og har dermed også fått betrodd en særlig tjeneste i menigheten. Gavene deles ut ulikt, alt etter den enkeltes personlige evne, og dermed blir oppgavene også ulike i omfang og vanskelighet.

Men alt kommer an på troskapen i å bruke sin gave og fylle sin oppgave. Ingen må mene å kunne rettferdiggjøre sin utroskap (latskap) ved å vise til at oppgaven eller nådegaven hans er ringe, eller ved å hevde at han av frykt for

ikke å kunne gjøre Herren til lags har foretrukket ikke å gjøre noe. Ved Jesu gjenkomst vil bare hans tro tjenere få adgang til hans «glede», mens den utro tjeneren går fortapt.

5. Dommen over alle folkeslag (25,31–46)

«[31]Men når Menneskesønnen kommer i sin herlighet, og alle englene med ham, da skal han sitte på sin herlighets trone. [32]Og alle folkeslag skal samles fremfor ham. Han skal skille dem fra hverandre, likesom gjeteren skiller sauene fra geitene. [33]Han skal stille sauene ved sin høyre side, og geitene ved sin venstre. [34]Da skal kongen si til dem ved sin høyre side: Kom hit, dere som er velsignet av min Far! Arv det riket som er beredt for dere fra verdens grunnvoll ble lagt. [35]For jeg var sulten, og dere ga meg mat. Jeg var tørst, og dere ga meg å drikke. Jeg var fremmed, og dere tok imot meg. [36]Jeg var naken, og dere kledde meg. Jeg var syk, og dere så til meg. Jeg var i fengsel, og dere kom til meg. [37]Da skal de rettferdige svare ham og si: Herre, når så vi deg sulten og ga deg mat, eller tørst og ga deg å drikke? [38]Når så vi deg fremmed og tok imot deg, eller naken og ga deg klær? [39]Når så vi deg syk eller i fengsel og kom til deg? [40]Og kongen skal svare og si til dem: Sannelig sier jeg dere: Alt dere gjorde mot én av disse mine minste brødre, det gjorde dere mot meg. [41]Så skal han si til dem på venstre side: Gå bort fra meg, dere som er forbannet, til den evige ild, som er beredt for djevelen og englene hans. [42]For jeg var sulten, og dere ga meg ikke mat. Jeg var tørst, og dere ga meg ikke å drikke. [43]Jeg var fremmed, og dere tok ikke imot meg. Jeg var naken, og dere kledde meg ikke. Jeg var syk og i fengsel, og dere så ikke til meg. [44]Da skal de svare ham, også de, og si: Herre, når så vi deg sulten eller tørst eller fremmed eller naken eller syk eller i fengsel, og tjente deg ikke? [45]Da skal han svare dem og si: Sannelig sier jeg dere: Det dere ikke gjorde mot én av disse minste, det har dere heller ikke gjort mot meg. [46]Og disse skal gå bort til evig pine, men de rettferdige til evig liv.»

V. 31–33. Med domsskildringen som begynner her, avslutter Jesus svaret sitt på disiplenes spørsmål i 24,3. Denne dommen er det aller siste leddet i verdensavslutningen, og når Jesus skildrer den, knytter han an til forutsigelsen i 24,30 f. om at Menneskesønnen skal komme i sin herlighet med englene sine. Til «sin herlighets trone», jf. utlegningen av 19,28.

Det er et svært omstridt spørsmål hvem Jesus i v. 32 tenker på med «alle folkeslag»: bare kristne, bare ikke-kristne eller både kristne og ikke-kristne. Ut fra de følgende versene kan det likevel sikkert ikke være tvil om at det er dommen over alle mennesker, både kristne og ikke-kristne, som skildres her.

Men ut fra et praktisk siktemål tales det bare om dem som er kommet i berøring med Jesu disipler og gjennom dem med evangeliet, som jo skal være forkynt i hele verden før dommen kommer (24,14). Med «kristne» menes da her slike som har vært medlemmer av den kristne menigheten, og med «ikke-kristne» slike som har stått helt utenfor menigheten. Hvordan det skal gå i dommen med dem som ikke har hatt anledning til å lære evangeliet å kjenne, sier ikke teksten her noe om.

Ved dommen skal menneskene skilles slik en gjeter skiller sauene fra geitene, som har gått om hverandre på beitet, for å drive hver flokk inn i sin egen inn-

hegning. Jesus skiller altså de gode fra de onde. De onde er tenkt under bildet av geiter fordi en tilla disse dyrene mindre verdi (jf. Luk 15,29). At de gode stilles på «høyre side», æresplassen, er et bilde på at dommeren vedkjenner seg dem.

V. 34–40. Jesus kaller seg «kongen» fordi han her viser seg som den som er «kommet i sitt rike» (jf. utlegningen av 16,28).

Og dem på sin høyre side kaller han «dere som er velsignet av min Far», fordi de hittil hadde fått Guds velsignelse og nå skal få oppleve den i hele dens fylde, når de får det fullendte Guds rike i eie. Til «arv», jf. utlegningen av 5,5. At riket har vært «beredt for dere fra verdens grunnvoll ble lagt» (jf. 13,35), vil si at alt Gud har latt skje fra verdens begynnelse av, har siktet mot å la dem få del i saligheten.

I v. 35–36 begrunner Jesus så hvorfor han i v. 34 tilkjente dem Guds rike: De har vist ham barmhjertig kjærlighet, uansett hvilken nød og vanskelighet han har vært i. De gode kalles her «rettferdige» fordi de ved sin barmhjertige kjærlighet har oppfylt Guds vilje (jf. 23,29.35).

Når de så sier at de ikke vet om at de noen gang har vist Jesus kjærlighetstjenester (v. 37–39), er dette trolig fra Jesu side bare ment som en retorisk innledning til ordene hans i v. 40. B. Weiss bemerker nemlig åpenbart med rette: Når Jesus en gang har sagt det han sier i v. 40, kan en ikke lenger tenke seg at noen i dommen vil svare slik som i v. 37–39.

I alle fall er hovedsaken i dette stykket av domsskildringen tydeligvis Jesu svar i v. 40: at han med ordene sine i v. 35 f. ikke har tenkt på kjærlighetsgjerninger mot ham selv personlig, men på kjærlighetsgjerninger mot hans små brødre – med andre ord at han regner kjærlighet mot sine små brødre som kjærlighet mot seg selv.

«Disse mine minste brødre» kan åpenbart bare være disipler av Jesus (jf. 10,42; 12,50; 18,10.14; 28,10), og med «minste» tenkes det nærmere bestemt på de fattige og nødlidende blant disiplene (jf. v. 35 f.), som kongen peker direkte på («disse»). Det er altså ikke tale om kjærlighetsgjerninger mot mennesker generelt, men om slike som er gjort mot disipler av Jesus og altså for hans skyld, det vil si i tro på og kjærlighet til ham.

V. 41–45. Dommen over dem på venstre side blir den stikk motsatte. Jesus viser dem bort fra seg som slike som Guds forbannelse hviler over, og dermed viser han dem nødvendigvis til «den evige ild» (jf. 3,12). Vi må merke oss at det ikke heter at denne ilden, den evige fortapelsen, er beredt for disse menneskene, men for djevelen og englene hans. Menneskene rammes nemlig bare av straffen som opprinnelig er beredt for de åndene som var forherdet allerede fra først av, dersom de ikke omvender seg.

Begrunnelsen for denne dommen (v. 42 f.) er den rene motsetningen til begrunnelsen i v. 35 f. Det nevnes likevel ingen onde gjerninger de har gjort; de dømmes for det de har forsømt, ved at de ikke har tjent Jesus i hans brødre.

Av den hykleriske unnskyldningen deres (v. 44) ser en at de har hatt et visst kjennskap til Jesus, uten at det dermed er sagt at de alle har hørt til menigheten hans. Og av Jesu svar (v. 45) går det likeledes bare fram at de har hatt med disip-

ler av ham å gjøre. En kan altså her tenke både på selvrettferdige navnkristne og på «ikke-kristne» i den betydningen av uttrykket som er angitt ovenfor.

V. 46. Til sist nevnes hvordan dommen fullbyrdes for begge gruppene (jf. Dan 12,2): De på venstre side går bort til evig pine, men de rettferdige til evig liv.

En har på forskjellig vis prøvd å komme bort fra at Jesus her har lært en evig (det vil si vedvarende, aldri opphørende) helvetesstraff, men forgjeves. Særlig har en flere ganger påstått at det greske ordet for «evig» skulle kunne bety «som hører til tidsalderen», og bare uttrykke at straffen hører til den hinsidige verden. Men en slik påstand strider mot den gjennomgående bruken av dette ordet i den greske litteraturen.

Noen har også vist til at det ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «pine», egentlig betyr «straff til forbedring» eller «tukt». Til det må det sies: Ordet er riktignok ofte brukt slik, men like sikkert er det andre steder brukt i betydningen «pinefull straff» eller «pine». At det på vårt sted ikke kan være ment om straff til forbedring, går helt klart fram av at det her nettopp er tale om en evig (det vil si aldri opphørende) straff.

Med full rett er det også ofte pekt på dette: Det «liv» de rettferdige går inn til, er uten all tvil et evig liv. Da må straffen de urettferdige går til – som her står som direkte motsetning til dette livet – nødvendigvis forstås om en evig eller vedvarende, pinefull straff.

Ser vi nå tilbake på hele denne domsskildringen, ser vi at den inneholder både rik trøst og alvorlig formaning for Jesu disipler. Han har erklært at han i dommen fullt ut vil vedkjenne seg dem som sine, og at alle skal dømmes etter hvordan de har forholdt seg til dem. Med det har han sagt dem at de skal gå seirende ut av alle trengsler her i verden.

Men samtidig har han lagt dem inntrengende på hjertet at den barmhjertige kjærligheten mot hans brødre nødvendigvis hører med til den troskapen mot ham som han har krevd av dem i de foregående lignelsene.

Og dermed har han også holdt fram for dem det som ellers er gjennomgående nytestamentlig lære: at han vil dømme menneskene, også sine disipler, etter deres gjerninger, som utslag av og vitnesbyrd om hvordan hjertet deres forholder seg til ham som synderes frelser. Jf. steder som Matt 16,27; Rom 2,6; 2 Kor 5,10; Gal 6,7–9; Ef 6,8; Åp 20,12. Om spørsmålet hvordan denne læren kan forlikes med evangeliet om frelse av nåde ved troen alene, jf. min fortolkning av Rom 2,6.

Jesu lidelse, død og oppstandelse, første avsnitt (26,1–35)

1. Jesus forutsier at han skal korsfestes i påsken (26,1–2)

Innledning til lidelseshistorien.

> «[1]Og det skjedde da Jesus hadde endt hele denne talen, da sa han til disiplene sine: [2]Dere vet at om to dager er det påske, og da skal Menneskesønnen overgis til å bli korsfestet.»

Samme dag som Jesus hadde holdt den store talen på Oljeberget om sin gjenkomst i herlighet, forutsier han igjen for disiplene sine den dype fornedrelsen og det tilsynelatende nederlaget som sto foran ham. Det var om ettermiddagen eller om kvelden, trolig på veien til Betania, der han hadde nattherberge i disse dagene. Nettopp nå trengte de å høre om dette, så de ikke skulle glemme at veien til kronen går over korset.

Men denne gangen nevner han uttrykkelig tiden for korsfestelsen, noe han ikke hadde gjort før: «Dere vet», sier han, «at om to dager (i overmorgen) er det påske, og da skal Menneskesønnen overgis (til fiendene sine) til å bli korsfestet.»

Disiplene visste selvsagt like godt som Jesus selv at det var påske om to dager, og påminnelsen om det kan altså bare være ment som en innledning til forutsigelsen av korsfestelsen som følger. Da kan meningen ikke være noen annen enn at han skal overgis når disse to dagene er gått, altså i påsken.

«Påske» (på gresk *pascha*, på hebraisk *pesach*) betyr «forbigåelse», «skånsel» (jf. 2 Mos 12,13 ff.).[1] Denne festen omfattet egentlig bare én dag, den 14. nisan.

Hoveddelen av den var påskemåltidet: En spiste påskelammet med usyret brød og bitre urter – lammet var slaktet i tempelforgården om ettermiddagen samme dag – til minne om hvordan Gud sparte Israels førstefødte den natten da dødsengelen slo i hjel alle egypternes førstefødte. Loven fastsetter den 14. nisan – som etter jødisk tidsregning begynte ved solnedgang den 13. – som tiden for denne festen, og derfor skulle påskemåltidet egentlig holdes før solnedgang den 14.

Men ved de hellige måltidene var det blitt praksis å regne også tiden etter solnedgang med til den foregående dagen. Ved påskefesten ble påskemåltidet

[1] Trykket har «12, 15 ff.»; rettet til det stedet Odland trolig mente.

holdt *etter* solnedgang (altså etter jødisk tidsregning egentlig i de første timene av den 15. nisan), men en pleide å sørge for at det var avsluttet før midnatt.

Til denne festen knyttet det seg umiddelbart en annen fest, «de usyrede brøds høytid». Den varte i sju dager – fra 15. til 21. nisan – og ble feiret til minne om Israels utgang av Egypt. I denne festuken måtte det ikke finnes surdeig i et israelittisk hus, og en måtte ikke spise annet brød enn usyret.

Disse to festene lå så tett inntil hverandre både i tid og i betydning at de i den folkelige oppfatningen lett ble til én fest, som snart ble kalt «påske», snart «de usyrede brøds høytid». Det var så mye mer naturlig fordi en allerede den 14. nisan skulle fjerne all surdeig fra husene sine, og fordi det allerede ved påskemåltidet bare skulle spises usyret brød.

Her i vårt vers (26,2) står «påske» åpenbart i sin egentlige eller opprinnelige betydning, om påskefesten den 14. nisan, som det året var en torsdag. Da må Jesus ha talt disse ordene om ettermiddagen eller om kvelden tirsdag den 12. nisan. Og som evangelistens videre beretning viser, ble han overgitt i fiendenes vold mens det ennå var påskenatt (jf. v. 47 ff.).

2. Rådet vedtar å slå Jesus i hjel, men ikke på høytiden (26,3–5)

«[3]Yppersteprestene og folkets eldste kom nå sammen i huset til ypperstepresten, som hette Kaifas. [4]De rådslo om å gripe Jesus med list og slå ham i hjel. [5]Men de sa: Ikke på høytiden, for at det ikke skal bli oppstyr blant folket.»

Samme dag som Jesus forutsa for disiplene at han snart skulle korsfestes, holdt Rådet et møte i ypperstepresten Kaifas' «gård» (det vil si palass, embetsbolig).[2] Trolig var dette møtet av en mer privat og fortrolig karakter, for Rådet hadde ellers sitt offisielle møtelokale i en hall som synes å ha ligget ved det sørvestlige hjørnet av tempelplassen.

Ifølge Joh 11,47 ff. hadde Rådet allerede en ukes tid i forveien vedtatt at Jesus skulle dø. Nå rådslo de om hvordan de skulle få tak i ham «med list», åpenbart fordi de av hensyn til folket ikke våget å bruke makt. Av samme grunn vedtok de også ikke å gjøre noe «på høytiden». For da var det samlet en mengde folk fra alle kanter, og blant dem hadde Jesus mange venner.

Men de har sikkert ikke tenkt på å få grepet ham før festen, for den folkemengden de fryktet, var for det meste allerede kommet til Jerusalem da de holdt møtet sitt (to dager før festen). Med «ikke på høytiden» har de derfor uten tvil ment «etter festen», altså på et tidspunkt da festpilegrimene allerede hadde reist hjem.

Men det gikk som Jesus hadde sagt i v. 2, og ut fra det som sies i v. 16, ligger det nær å anta at Judas «har visst å peke ut for dem en gunstig anledning til å arrestere ham i hemmelighet under festen» (Zahn).

3. Jesus blir salvet i Betania (26,6–13)

«[6]Men da Jesus var i Betania, i Simon den spedalskes hus, [7]da kom en kvinne til ham med en alabastkrukke full av kostbar salve. Den helte hun ut over hans

[2]NB har «i huset til ypperstepresten».

hode mens han lå til bords. [8]Men da disiplene så det, ble de harme og sa: Hva skal denne sløsingen tjene til? [9]Salven kunne jo vært solgt for mange penger og gitt til de fattige. [10]Men da Jesus merket det, sa han til dem: Hvorfor gjør dere det vanskelig for kvinnen? Det er en god gjerning hun har gjort mot meg! [11]De fattige har dere alltid hos dere, men meg har dere ikke alltid. [12]For da hun helte denne salven ut over mitt legeme, gjorde hun meg i stand til min gravferd. [13]Sannelig sier jeg dere: Hvor som helst i hele verden dette evangeliet blir forkynt, skal også det hun gjorde, fortelles til minne om henne.»

V. 6–7. Matteus sier ingenting om når det som fortelles her, skjedde. Det er ganske påfallende, fordi vi både i det foregående (v. 1 og v. 3) og i det følgende (v. 14) finner direkte tidsangivelser. En får inntrykk av at evangelisten her ikke har villet fortelle i tidsrekkefølge. Og ifølge Joh 12,1 ff. fant salvingen i Betania i virkeligheten sted lørdagen før palmesøndag.

Men når Matteus ikke har villet fortelle kronologisk her, må det åpenbart være saklige grunner til at han har satt inn fortellingen akkurat her. Det kan neppe være tvil om at han har tatt den med av to grunner: Dels peker den, likesom v. 2, profetisk fram mot Jesu død. Dels står den i iøynefallende motsetning både til det som var fortalt i v. 3–5 om hvordan Rådet stilte seg til Jesus, og til det som fortelles om Judas' ferd i v. 14–16.

«Simon» var et svært vanlig navn på Jesu tid – bare i Det nye testamente nevnes ti andre personer med dette navnet. Åpenbart for å skille denne Simon fra andre med samme navn kaller evangelisten ham «den spedalske». Tilnavnet viser at han tidligere hadde vært spedalsk, og gjør det nokså nærliggende å anta at han var blitt helbredet av Jesus. Ifølge Johannes het kvinnen i v. 7 Maria – sikkert Lasarus' søster – og salven hun kom med, var etter hans opplysning den kostbare nardussalven.

Når det her heter at hun helte salven «ut over hans hode», sier det seg selv at det bare var noen dråper hun salvet hodet med.

Ifølge Johannes salvet hun Jesu føtter og tørket dem med håret sitt. Men det gir ingen rett til å påstå at de to evangelistene motsier hverandre. Kanskje antyder også Matteus i v. 12 at hun ikke bare salvet hodet, for der sier Jesus at hun helte salven «ut over mitt *legeme*». Det kan jo også være forståelig at Matteus ikke har tatt med det trekket Johannes nevner, fordi det Maria gjorde på dette punktet, blant jøder flest ville bli ansett som upassende.

V. 8–9. Etter beretningen hos Johannes var det Judas som tok ordet, men noen av de andre disiplene sluttet seg til ham (jf. «noen» i Mark 14,4). I stedet for det ubestemte uttrykket «mange penger» har Markus og Johannes det bestemte beløpet «tre hundre denarer». Hvorfor Judas sa dette, sies rett ut i Joh 12,6. De andre disiplene, som sa seg enige med ham, har vel særlig tenkt på hvordan Jesus selv flere ganger hadde formant til sparsommelighet og til å gi almisse (jf. Luk 12,33).

V. 10–13. Den første setningen i v. 10 viser at disiplene ikke hadde sagt de klandrende ordene høyt, så alle hørte det. Hvordan Jesus merket det, sies ikke. Sitt irettesettende spørsmål til disiplene, «Hvorfor gjør dere det vanskelig for

kvinnen?», begrunner han med å kalle det hun har gjort, «en god gjerning» mot ham.

I v. 11 forklarer han så hvorfor han kaller gjerningen hennes «god»: Han peker på de særlige omstendighetene den var gjort under. Ved å klandre kvinnen har disiplene vist at de ikke forstår hva dette øyeblikket betyr, eller i alle fall at de ikke har tenkt på at samværet deres med ham snart er forbi. Mot de fattige ville de jo alltid ha anledning til å vise kjærlighet, men ikke mot ham, som snart skulle tas fra dem.

I v. 12 begrunner han så at avskjeden snart sto for døren, ved å si at hun med det hun gjorde, «gjorde meg i stand til min gravferd». Nøyaktig oversatt heter det i dette verset: «For da hun helte denne salven ut over mitt legeme, gjorde hun det for å forberede meg til min gravferd.»

Dette ordet av Jesus kan vel bare forstås slik at hun ut fra det han tidligere hadde sagt, hadde forstått, eller i alle fall anet, at det nå led mot slutten av hans jordiske liv. Derfor ville hun gi ham det beste hun hadde, mens det ennå var mulig. Og det hun gjorde, lignet jo nettopp det en pleide å gjøre med de døde like før begravelsen, nemlig å salve (balsamere) dem.

Men Jesus nøyer seg ikke med å legge dem som var til stede, på hjertet at kvinnen med sin handling hadde vist et sinnelag mot ham som var moralsk berettiget. Han vil også at menigheten hans gjennom alle tider skal lære av hennes eksempel. Derfor føyer han i v. 13 til den høytidelige forsikringen at overalt hvor «dette evangeliet» blir forkynt – det vil si det evangeliet han hittil har forkynt (jf. utlegningen av 24,14) – skal også denne kvinnens kjærlighetsgjerning bli fortalt, til minne om henne og dermed samtidig til forbilde for alle som tror på ham.

4. Judas tilbyr seg å forråde Jesus (26,14–16)

> «[14]Da gikk en av de tolv, han som hette Judas Iskariot, til yppersteprestene. [15]Og han sa: Hva vil dere gi meg for at jeg skal utlevere ham til dere? De veide da opp tretti sølvpenger til ham. [16]Fra da av søkte han anledning til å forråde ham.»

Det Judas gjør her, står i skarp kontrast til det Maria gjorde, og evangelisten framhever selv kontrasten ved å kalle Judas «en av de tolv». Ordet «da» viser at det som fortelles her, skjedde kort tid etter det foregående, altså samme dag eller dagen etter.

Som vi ser av Judas' spørsmål i v. 15, var det griskhet som drev ham. «Tretti sølvpenger» er her det samme som tretti sekel. Det var etter 2 Mos 21,32 prisen for en træls liv. Treffende bemerker Schat Petersen: «Rådets medlemmer har sikkert kunnet skjønne hva slags mann de hadde for seg, når det til og med var en av disiplene som kom med dette tilbudet, og har satt prisen deretter.»

a) Forberedelsene til påskemåltidet (26,17–19)

> «[17]På den første dagen av de usyrede brøds høytid kom disiplene til Jesus og sa til ham: Hvor vil du at vi skal gjøre i stand for deg til å ete påskelammet? [18]Han sa: Gå inn i byen til en mann der og si til ham: Mesteren sier: Min tid er nær. Hos deg vil jeg holde påskemåltid sammen med disiplene mine. [19]Disiplene gjorde som Jesus hadde pålagt dem, og gjorde i stand påskemåltidet.»

Med «den første dagen av de usyrede brøds høytid» menes her den 14. nisan (jf. utlegningen av v. 2), og nærmere bestemt må vi tenke på formiddagen denne dagen.

Ifølge Luk 22,8 f. var det to av disiplene, Peter og Johannes, som spurte Jesus hvor han ville at de skulle gjøre i stand for ham til å ete påskelammet, og som også ble sendt inn i byen for å sørge for forberedelsene. Av uttrykket «gå inn i byen» (Jerusalem) i v. 18 ser vi at Jesus var i Betania.

Navnet på mannen de skal henvende seg til, blir ikke oppgitt. Grunnen kan kanskje, som mange har ment, være at Jesus ikke ville at Judas skulle få vite noe om det allerede nå. Ellers forteller Matteus her svært knapt. Markus og Lukas forteller også hva Jesus sa til de to disiplene om hvordan de skulle finne den mannen han mente.

At denne mannen har vært en disippel av Jesus (i ordets videre betydning), går klart fram av den beskjeden de to disiplene skal bringe ham: «Mesteren sier» osv. Uttrykket «min tid» kan i denne sammenhengen bare bety det tidspunktet som var avgjørende for Jesu skjebne, det vil si tiden for hans død (jf. Joh 7,6–8). Også dette uttrykket kunne bare være forståelig for en venn eller disippel av Jesus.

Å «holde påske» betyr her, etter hele sammenhengen, å holde påskemåltidet. Når det så heter i v. 19 at disiplene «gjorde i stand påskelammet»,[3] betyr det at de kjøpte et lam, bar det opp i tempelforgården og slaktet det.

Etter at prestene hadde sprengt blodet på alteret og brent de indre delene som offer, bar de det til huset der påskemåltidet skulle holdes, og gjorde samtidig alle de andre nødvendige forberedelsene (skaffet de bitre urtene, det usyrede brødet, vinen osv., og stekte påskelammet).

b) Under måltidet forutsier Jesus Judas' forræderi (26,20–25)

> «[20]Da det var blitt kveld, gikk han til bords med de tolv. [21]Mens de spiste, sa han: Sannelig sier jeg dere: En av dere skal forråde meg. [22]De ble da dypt bedrøvet, og den ene etter den andre begynte å si til ham: Det er vel ikke meg, Herre? [23]Men han svarte og sa: Den som dyppet hånden i fatet sammen med meg, han skal forråde meg. [24]Menneskesønnen går bort, som det er skrevet om ham. Men ve det mennesket som forråder Menneskesønnen. Det hadde vært godt for det mennesket om han aldri var født. [25]Men Judas, han som forrådte ham, tok til orde og sa: Det er vel ikke meg, rabbi? Han sier til ham: Du sa det.»

Om selve påskemåltidet forteller evangelisten vår her bare det vi leser i v. 20. Om kvelden kom Jesus til vennens hus og «la seg til bords med de tolv» (vår bibeloversettelse har «satte seg til bords», som er tilpasset vår skikk).[4] En lå nemlig til bords på benker som sto ut fra bordet, og hvilte på venstre arm med føttene strakt bakover.

[3] Det greske ordet *pascha* (πάσχα) betyr både påskelammet og påskemåltidet. NB har her «gjorde i stand påskemåltidet».

[4] NB har «gikk til bords».

Under måltidet (v. 21) sier Jesus med dyp smerte at en av disse tolv som her lå til bords med ham, skulle «forråde ham» (nøyaktig: «overgi ham», nemlig i fiendenes vold). «Dypt bedrøvet» (v. 22) – vel både for Jesu skyld og fordi det blant dem selv skulle være en forræder – sa disiplene den ene etter den andre til ham: «Det er vel ikke meg, Herre?» Spørsmålet viste både at de hadde god samvittighet, og at de fryktet at noen kunne mistenke dem. For Judas' del kan det selvsagt bare ha vært det rene hykleri.

At Jesus med svaret sitt (v. 23) ikke kan ha pekt ut Judas direkte som forræderen, ser vi helt klart av v. 25: Der stiller Judas det samme spørsmålet igjen. Jesu ord her må ha hatt en mer alminnelig mening: «En som ligger til bords og spiser sammen med meg, ja, en slik skal forråde meg.»

I grunnteksten er det riktignok brukt et uttrykk som mest naturlig gjengis med «den som dyppet (har dyppet) hånden i fatet sammen med meg». Men selv om denne gjengivelsen skulle være riktig, behøver det ikke bety at Jesus med uttrykket direkte pekte ut Judas som forræderen. Det kan jo ha vært flere av disiplene som hadde dyppet hånden i fatet sammen med Jesus. Med «fatet» menes et fat som sto på bordet, med en slags saus eller grøt laget av forskjellige frukter, krydder og vin.

Som en siste advarsel til Judas viser Jesus så (v. 24) til den fryktelige straffen som venter ham. Skylden hans blir nettopp større av det nære fellesskapet han hadde stått i med Jesus. Riktignok avhenger Menneskesønnens skjebne ikke av en forræders vilje, men bare av Guds rådslutning, som Skriften vitner om.

Men det gjør på ingen måte Judas' ansvar mindre. Så forferdelig er straffen som venter forræderen, at det «hadde vært godt for det mennesket om han aldri var født». Dette ordet forutsetter åpenbart tanken på den evige fortapelse.

Til tross for denne alvorlige advarselen er Judas frekk nok til ennå å spørre: «Det er vel ikke meg, rabbi?» (v. 25). Han vil åpenbart ikke røpe seg for de andre disiplene, og kanskje ville han gi Jesus inntrykk av at han slett ikke tenkte på å forråde ham. Jesu svar til ham, «Du sa det» (en høytidelig form for bekreftelse), må sikkert tenkes sagt bare til Judas, og så lavt at ingen av de andre disiplene hørte det (jf. Joh 13,21–29). – Her bryter evangelisten av, uten å si noe om Judas fortsatt var med i samværet eller gikk med en gang.

Først i v. 47 tales det igjen om forræderen, og da ser en at han må ha forlatt rommet en god stund før. Ut fra Joh 13,30 kan det likevel neppe være tvil om at Judas trakk seg tilbake med en gang og altså ikke var med da nattverden ble innstiftet.

c) Innstiftelsen av nattverden (26,26–29)

«[26]Mens de nå holdt måltid, tok Jesus et brød, ba velsignelsesbønnen og brøt det, ga disiplene og sa: Ta, et! Dette er mitt legeme. [27]Og han tok et beger, takket, ga dem og sa: Drikk av det alle. [28]For dette er mitt blod, den nye pakts blod, som utgytes for mange til syndenes forlatelse. [29]Men jeg sier dere: Fra nå av skal jeg ikke drikke av denne vintreets frukt, før den dagen jeg drikker den ny med dere i min Fars rike.»

V. 26. Etter beretningen om at Jesus forutsa Judas' forræderi, tar evangelisten opp igjen ordene «mens de spiste» fra v. 21.[5] Åpenbart vil han med det gjøre oppmerksom på at nattverden ble innstiftet under påskemåltidet, og at det samtidig er en indre sammenheng mellom det gamle og det nye paktsmåltidet.

Trolig var det ved slutten av måltidet at Jesus nå tok et brød (det vil si en av de usyrede brødleivene som lå på bordet) og «ba velsignelsesbønnen», det vil si ba en takkebønn over det, og med den innviet det til den nye bruken (jf. Luk 22,19; 1 Kor 11,24, der det heter at Jesus «takket»).

Deretter «brøt» han brødet i stykker, så hver av disiplene kunne få sin del av det, og «ga» dem det – enten han selv rakte hver enkelt et stykke, eller lot et fat med stykkene gå rundt, så hver kunne ta sitt. Det siste er kanskje mest nærliggende, siden det heter «Ta, et!»

Med alt dette hadde Jesus likevel ennå ikke gjort noe som var uvanlig ved et påskemåltid, bortsett fra oppfordringen til å spise, som ikke hørte med til det foreskrevne ritualet for et slikt måltid. Det egentlig nye trer først tydelig fram i ordene han sa da han delte ut brødet, og som knyttet handlingen direkte til hans person: «Dette er mitt legeme.» Med dette ordet blir det nye måltidet disiplene får del i, stilt i tydelig motsetning til det gamle paktsmåltidet – til tross for den indre sammenhengen mellom de to måltidene.

Spørsmålet blir da hva Jesus har ment når han kaller «dette», det vil si det han her rekker disiplene sine, «sitt legeme». Som kjent la Luther sterk vekt på ordet «er». I nyere tid har ikke så få fortolkere ment at denne vekten på ordet er uberettiget. De har vist til at Jesus talte arameisk, og at en i dette språket ikke brukte noe eget ord for «å være».

Men i virkeligheten har den arameiske uttrykksmåten («dette – mitt legeme») ingen annen betydning enn den greske vendingen med «er», og fortolkningen må derfor alltid gå ut fra at ordet «er» hører vesentlig med til utsagnet.

Likevel kan vi neppe anta med Luther at ordet «dette» her er brukt på samme måte som når en om et fat med vin kan si: «Dette er vin», eller om en pung med gull: «Dette er gull». En slik uttrykksmåte kan trolig bare brukes når «dette» (den tingen en taler om eller peker på) betegner noe som selvsagt inneslutter noe annet, og det er ikke tilfellet her. Og en kan neppe heller nekte for at det eneste naturlige her er å forstå «dette» som «det brødet jeg nå rekker dere».

Men dermed er det også gitt at den romersk-katolske oppfatningen ikke kan være riktig. Etter den skal «dette» være det samme som «mitt legeme», altså ikke bety brødet, som bare er et skinn, men legemet som brødet er forvandlet til. En forvandling av brødet til Jesu legeme er jo slett ikke uttrykt her og kan bare legges vilkårlig inn i utsagnet.

I virkeligheten er det jo også i seg selv en helt umulig tanke at en gjenstand blir forvandlet til en annen gjenstand som allerede eksisterer for seg selv, og som også etterpå fortsetter å eksistere for seg selv.

På den andre siden kan vi heller ikke forstå Jesu ord her symbolsk, slik den reformerte kirke gjør, som om brødet bare betegner eller avbilder legemet hans.

[5] NB har i v. 26 «Mens de nå holdt måltid».

En pleier da å si at «er» her betyr «betyr». Men den betydningen har ordet «være» ikke i og for seg, heller ikke i billedlige utsagn.

I slike utsagn må det billedlige ligge enten i subjektet eller i predikatsordet. Når Jesus for eksempel sier: «Jeg er veien» eller «Jeg er døren», har vi billedlige utsagn. Men «er» er slett ikke brukt i betydningen «betyr», som om meningen skulle være: Jeg betyr «veien» («døren»). Det billedlige ligger her bare i predikatsordet: «Jeg er veien», nemlig veien i åndelig forstand, veien til det evige liv.

Om vi her har med et billedlig utsagn å gjøre, måtte det billedlige på vårt sted ligge i subjektet: «Dette brødet, billedlig eller symbolsk forstått, er mitt legeme.» Det ville i det vesentlige komme ut på det samme som om det hadde stått: «Dette brødet er et sinnbilde på mitt legeme.»

Men slik lar Jesu ord seg i virkeligheten ikke forstå her. Skulle det gå an, måtte det Jesus gjør her, umiskjennelig være en symbolsk handling. Bare under den forutsetningen kunne en tenke seg brødet brukt som symbol. Men i hele beretningen om nattverdens innstiftelse finnes det ikke noe som helst som gir det Jesus gjør, preg av en symbolsk handling.

Riktignok har en ofte ment at brytingen av brødet er et bilde på Jesu legeme slik det blir gitt i døden for oss. Men det er ikke annet enn en vilkårlig påstand. At brødet ble brutt i stykker, var jo i virkeligheten noe som alltid skjedde ved måltider der flere personer var med (jf. 14,19; 15,36; Luk 24,30). Derfor kunne ingen av dem som var til stede ved dette påskemåltidet, se noe i det som skulle ha en særlig symbolsk betydning.

Like vilkårlig er det når en har villet se det at han helte vinen i begeret, som et bilde på at Jesu blod ble utøst. Ingen av beretningene om nattverdens innstiftelse sier et ord om at Jesus helte vinen i begeret. Men selv bortsett fra det er påstanden helt uberettiget, for denne handlingen kunne umulig kalles en utgytelse av vinen.

Dessuten blir det Jesus krever – at brødet skal spises og vinen drikkes – helt uforståelig med den symbolske oppfatningen. For, som Zahn treffende bemerker, sinnbilder er til for å betraktes og begripes, ikke for å spises og drikkes.

Med rette framholder Zahn også at Jesu ord etter den symbolske oppfatningen ville falle helt utenfor det mønsteret Jesu billedtale ellers følger. Overalt hvor Jesus i lignelsene sine eller i forkortede sammenligninger sammenligner seg selv eller andre personer og gjenstander med personer eller gjenstander fra et annet område, er det som skal belyses, alltid subjekt og betegnet med et likefremt (ikke-billedlig) uttrykk. Det som skal være bilde eller sinnbilde, er predikatsord (jf. 5,13 f.; 7,24 ff.; 13,24.31 ff.; 16,18; 18,23 og mange flere steder).

Bare i tydningen av en lignelse kan det forekomme at bildet blir subjekt og det avbildede predikatsord (jf. 13,37 ff.). Men det skjer bare fordi tilhøreren allerede vet at subjektet er tatt fra en billedtale og derfor skal forstås som et billedlig uttrykk.

Endelig skal det nevnes enda et vitnesbyrd om at den symbolske oppfatningen ikke holder: Jesus har i ordet sitt om vinen i virkeligheten betegnet det nye måltidet som et motbilde (antitype) til påskemåltidet, og samtidig sammenlignet sin forestående død med slaktingen av paktsofferet i 2 Mos 24, slik at

det nye måltidet, nattverden, tross all forskjell likevel svarer til offermåltidet i 2 Mos 24,11.

Av dette måtte disiplene uten tvil forstå ordene hans om brødet og vinen slik: Jesus selv – og det etter sin legemlige side – ville by seg fram for dem, så de skulle ta imot ham ved å spise og drikke. Slik hadde den gammeltestamentlige menigheten tatt imot påskelammet, og i visse tilfeller også kjøttet av slaktofrene, ved å spise det (jf. Zahn).

Etter alt dette kan en åpenbart bare forstå Jesu ord om brødet og vinen som et forkortet, men lettforståelig uttrykk for at en ved å spise dette brødet og drikke denne vinen i og med det samme også får del i hans legeme og blod.

Og i virkeligheten er en slik forkortet uttrykksmåte svært mye brukt, både i Skriften og ellers (jf. 2 Kor 3,17: «Herren er Ånden», det vil si: Der Herren, Kristus, er, der er og virker hans Ånd; Joh 11,25: «Jeg er oppstandelsen og livet», det vil si: I og med Jesu person er del i oppstandelse og liv gitt; 1 Kor 10,16; Ef 2,14 og mange flere steder).

Denne reale oppfatningen av Jesu ord har også apostelen Paulus gitt uttrykk for i 1 Kor 10,16: «Brødet som vi bryter, er det ikke samfunn med Kristi legeme?» Det vil si: Å spise nattverdbrødet gir del i Kristi legeme.

Og vi må merke oss at apostelen her åpenbart ikke uttaler et syn som var særegent for ham, men felles kristen tro. At apostelen i dette ordet tenker på Jesu forklarte menneskenatur, sier seg selv. I den nyeste tid er det hevdet til og med av svært ytterliggående liberale teologer.

Hvordan vi skal tenke oss forholdet ved den første nattverden, kan den egentlige fortolkningen ikke svare på, for beretningene sier ikke noe om det. Likevel ligger det nær å anta, med flere fortolkere, at det ved nattverdens innstiftelse skjedde en øyeblikkelig foregripelse (antisipasjon) av hans forklarelse, i likhet med «forklarelsen på fjellet».

Med rette bemerker Bugge (i sin fortolkning av Lukasevangeliet) at en ikke må bedømme Jesu makt over sin legemlighet etter det som ellers gjelder for mennesker. «Han var ganske visst helt og sant menneske, men han var også *Gud*-menneske. Og at det fulgte med dette en makt over hans legemlighet som ligger helt utenfor all menneskelig analogi, kan umulig bestrides.»

V. 27–28. Også over begeret ba Jesus en takkebønn, og så rakte han det til disiplene og oppfordret dem alle til å drikke av det. Oppfordringen begrunner han (i v. 28) med at «dette» – det vil si det dere her drikker, vinen – «er mitt blod». Det skal selvsagt forstås på samme måte som ordet om brødet i v. 26.

Men her får «mitt blod» en nærmere bestemmelse: «paktens blod, som utgytes for mange til syndenes forlatelse». Lesemåten som vår bibeloversettelse bygger på («den *nye* pakts blod»), skyldes nemlig temmelig sikkert et senere innskudd av en avskriver (jf. Mark 14,24, der det også bare heter «paktens blod», mens vi i 1 Kor 11,25 finner uttrykket «den nye pakt» som utvilsomt ekte lesemåte; jf. også Luk 22,20).

Men det er ingen saklig forskjell mellom de to uttrykkene «pakten» og «den nye pakt», for det sa seg selv at Jesus her taler om en ny pakt, som først skal stiftes ved at hans blod blir utøst i døden.

Det er alminnelig erkjent at Jesus med uttrykket «paktens blod» tenker på beretningen om paktslutningen ved Sinai i 2 Mos 24,5 ff., særlig v. 8, der Moses sier om blodet av de ofrene som da ble båret fram: «Se, dette er paktens blod, den pakten som Herren oppretter med dere.»

Jesus sammenligner altså sitt blod, slik det nå svært snart skal bli utøst i døden, med det blodet som ble stenket på folket ved stiftelsen av den gamle pakt. Det skulle rense folket fra den skyldbesmittelsen som hang ved det, og slik gjøre det mulig å opprette et paktsforhold mellom folket og den hellige Gud.

Som kjent hadde allerede profetene, og særlig Jeremia (31,31 ff.), lovet at Gud i den messianske tiden ville opprette en *ny* pakt med folket. Den skulle være grunnet på syndenes forlatelse, og det særegne ved den skulle være at Guds lov var skrevet i menneskenes hjerter. Jesus visste at han var kalt til å formidle denne nye pakten ved sin død – eller som det heter her: ved sitt blod, utøst i døden.

Men når han samtidig sammenligner sitt blod med offerblodet som rant da den gamle pakt ble opprettet, betegner han med det samme sin død som en offerdød til soning for menneskenes synder, og dermed som grunnlaget for den nye pakt, det vil si den nye ordningen av forholdet mellom Gud og hans folk.

Jesu ord her vurderer altså hans død på samme måte som ordet om løsepengen (20,28), bare fra et noe annet synspunkt. På begge stedene er Jesu død tenkt som det objektive grunnlaget for frelsen fra syndeskylden og dermed for det nye fellesskapet mellom mennesker og Gud.

For øvrig heter det også her «for mange», som i ordet om løsepengen, og det sier seg selv at tillegget skal forstås på samme måte begge steder (om forskjellen mellom Paulus på den ene siden og Matteus og Markus på den andre i gjengivelsen av dette ordet av Jesus, jf. ellers min fortolkning av 1 Kor 11,25).

Av det som sies her om blodet, kan vi åpenbart slutte at Jesus også i v. 26 med «sitt legeme» har tenkt på at det snart skulle gis hen i offerdøden. Og videre kan vi slutte at den som i troen tar imot nattverden, gjennom den får meddelt og tilegner seg den sonende kraften i hans offerdød, altså syndenes forlatelse.

Men nattverdens velsignelse kan åpenbart ikke være begrenset til dette, ettersom Jesus i og med brødet og vinen også gir dem som tar imot, del i sitt legeme og blod. Den troende nattverdgjesten får i virkeligheten samtidig del i de åndelige livskreftene som bor i hans forklarte menneskenatur, altså i den gudmenneskelige livsfylden som tilhører den opphøyde og herliggjorte frelser. Gjennom det får han en ganske særlig kraftig næring og styrking for sitt åndelige liv.

Men hvorfor dette sakramentet er nødvendig ved siden av ordet som nådemiddel, er det ikke gitt oss å gjøre nærmere rede for.

Skriften svarer heller ikke på hvorfor Jesus i nattverden gir både sitt legeme og sitt blod, hvert for seg – om det ikke hadde vært nok med legemet alene, som jo likevel ikke kan tenkes uten blod. En har prøvd å kaste lys over dette punktet på forskjellige måter.

Men det sikreste vil utvilsomt være å innrømme at en ikke vet det, og å trøste seg med at det vi ikke vet eller forstår, det vet og forstår nok han som

har gitt oss sakramentet, og at det vi ikke forstår nå, skal vi kanskje «skjønne senere» (Joh 13,7).

Ellers skal det her bare nevnes at evangelisten vår verken ved brødet eller ved vinen har tatt med Jesu oppfordring til disiplene om å «gjøre dette til minne om» ham, slik vi finner det hos Paulus (1 Kor 11,24 f.).

Ved denne oppfordringen blir Jesu handling en innstiftelse for framtiden: en ny gudstjenestlig handling som stadig, gjennom alle tider, skal utføres i menigheten hans. Samtidig gir oppfordringen det menighetsmåltidet som innstiftes her, ganske direkte preg av å være et høyere motbilde til det jødiske påskemåltidet. For ordene «til minne om meg» sikter uten all tvil til påskemåltidet, som etter 2 Mos 12,14 skulle feires til minne om forløsningen fra Egypt. Også Jesu menighet skal feire sitt måltid «til minne», men om ham som ved sin død har virket forløsning fra syndens skyld og makt.

At verken Matteus eller Markus har tatt med denne oppfordringen, kommer sikkert av at nattverdhandlingen allerede hadde vært i bruk i menigheten i lengre tid da de skrev evangeliene sine. At Paulus tar den med, er helt naturlig, for den hadde vesentlig betydning for formålet hans når han i 1 Kor 11 tar opp nattverdens innstiftelse (jf. min fortolkning av 1 Kor 11,24–26).

V. 29. Matteus avslutter beretningen om nattverdens innstiftelse ved å knytte til Jesu ord om vinen det ordet vi leser i dette verset: Han fra nå av ikke skal drikke av «denne vintreets frukt» (det vil si vinen) før han skal drikke den ny med disiplene ved festmåltidet i sin Fars rike, der jo alt vil være nytt (jf. 19,28). I uttrykket «fra nå av» ligger det ikke at Jesus selv hadde drukket av nattverdvinen, men nok at han hadde drukket av vinen ved påskemåltidet.

Med dette ordet retter Jesus disiplenes blikk fram mot det nye fellesskapet han skal ha med dem i det fullendte Guds rike. Men dermed antyder han i virkeligheten at nattverdmåltidet bare har betydning for den tiden da Jesus er skilt fra disiplene sine. Det er altså et måltid for menigheten hans i ventetiden. Når den er over, kommer et nytt og høyere fellesskap mellom ham og dem, med en ny og høyere livsfylde og en ny og høyere livsglede, som det oppfyllende motbildet til den jordiske vinen, som jo i Skriften framstilles som et tegn på glede.

For øvrig synes dette avsluttende ordet å vise at Jesus ved påskemåltidet har fulgt det ritualet som var vanlig blant jødene. Uttrykket «denne vintreets frukt» har nemlig sikkert sin bakgrunn i den velsignelsesformelen som fulgte det første av påskemåltidets fire begre, og som lød: «Velsignet (det vil si priset) være Gud, som har skapt vintreets frukt.» I samme retning peker også de første ordene i verset som følger.

6. På veien til Getsemane forutsier Jesus disiplenes flukt og Peters fornektelse (26,30–35)

«[30]Og da de hadde sunget lovsangen, gikk de ut til Oljeberget. [31]Da sier Jesus til dem: I denne natt kommer dere alle til å ta anstøt av meg, for det står skrevet: Jeg vil slå hyrden, og hjordens får skal bli spredt. [32]Men etter at jeg er blitt reist opp, skal jeg gå i forveien for dere til Galilea. [33]Men Peter svarte og sa til

ham: Om så alle tar anstøt av deg, skal jeg aldri ta anstøt! [34]Jesus sa til ham: Sannelig sier jeg deg: I denne natt, før hanen galer, skal du fornekte meg tre ganger. [35]Peter sier til ham: Om jeg så måtte dø med deg, skal jeg så visst ikke fornekte deg! På samme måte talte alle disiplene.»

V. 30–32. Det er usikkert om «lovsangen» her er Sal 136, som en pleide å avslutte påskemåltidet med, eller kanskje Sal 115–118, som ble sunget like før det fjerde (og som regel siste) begeret ble drukket.

På veien til Oljeberget («da», v. 31), og trolig først etter at de var kommet over Kedron og hadde byen bak seg, forutsier Jesus for disiplene sine at de i løpet av natten kom til å «ta anstøt av ham», det vil si bli rokket eller vaklende i troen på ham når de opplevde at han ble tatt til fange. Det ville altså gå som det står skrevet i Sak 13,7: De ville bli skremt bort fra ham og bli spredt.

Hos profeten er det sverdet som blir tiltalt («slå hyrden»), men for tydelighets skyld er Gud her gjort til subjekt («jeg vil slå»), uten at tanken er endret.

Men til denne forutsigelsen knytter Jesus så (i v. 32) umiddelbart løftet om å samle dem igjen. Det greske uttrykket som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «gå i forveien for», kan også bety «gå foran» (i spissen for), slik en hyrde går foran og fører flokken sin. Og slik skal uttrykket her uten tvil forstås, siden det i verset like foran nettopp var tale om den slåtte hyrden og de spredte fårene.

Likesom Jesus hadde ført disiplene sine opp til Jerusalem, slik vil han etter sin oppstandelse føre dem tilbake til Galilea, etter først å ha samlet dem igjen fra spredningen. Hvordan han vil gå foran dem og føre dem til Galilea, synlig eller på usynlig måte, sies ikke. Men dette ordet hans viser klart at han igjen vil åpenbare seg for dem i Galilea og for en tid ta opp igjen samværet med dem (jf. utlegningen av 28,10).

V. 33–35. I bevisstheten om sin oppriktige kjærlighet til Jesus forsikrer Peter at han ikke vil la seg rokke i troen på Jesus, om så alle de andre tar anstøt av ham. Men denne forsikringen røper at han ikke kjenner seg selv godt nok og overvurderer sin egen kraft.

Og så forutsier Jesus (i v. 34) hans tredobbelte fall, åpenbart for at denne forutsigelsen skulle bli en hjelp for ham til å reise seg igjen. På parallellstedet hos Markus tales det om to hanegal. Hanen galer første gang ved midnatt og andre gang kort før daggry, i den såkalte tredje nattevakten. Her menes det siste hanegalet, som den tredje nattevakten også hadde navnet sitt etter («hanegal», Mark 13,35).

Men Peter ville ikke la seg advare (v. 35). Han gjentok forsikringen sin, og da sa de ti andre disiplene det samme.

Jesu lidelse, død og oppstandelse, annet avsnitt (26,36–56)

a) Sjelekampen i Getsemane (26,36–46)

Jesus i Getsemane.

«[36]Så kom Jesus med dem til et sted som heter Getsemane, og han sa til disiplene: Sett dere her, mens jeg går dit bort for å be! [37]Han tok med seg Peter og de to Sebedeus-sønnene, og sorg og angst kom over ham. [38]Da sier han til dem: Min sjel er bedrøvet inntil døden! Bli her og våk med meg. [39]Og han gikk et lite stykke fram, falt på sitt ansikt og ba: Far! Er det mulig, så la dette begeret gå meg forbi! Men ikke som jeg vil, bare som du vil. [40]Han kommer tilbake til disiplene og finner dem sovende. Og han sier til Peter: Så var dere da ikke i stand til å våke én time med meg! [41]Våk og be for at dere ikke må komme i fristelse! Ånden er villig, men kjødet er skrøpelig. [42]Så gikk han bort og ba for andre gang: Min Far! Kan ikke dette begeret gå meg forbi uten at jeg må drikke det, da skje din vilje! [43]Da han kom tilbake, fant han dem igjen sovende, for øynene deres var tunge av søvn. [44]Og han lot dem være, og gikk igjen bort og ba for tredje gang med de samme ordene. [45]Deretter kom han tilbake til disiplene og sa til dem: Dere sover ennå og hviler dere? Se, timen er nær da Menneskesønnen skal overgis i synderes hender. [46]Stå opp, la oss gå. Se, han er nær som forråder meg.»

V. 36–38. Det «stedet» (nøyaktigere: den gården) som het Getsemane, hadde ifølge Joh 18,1 en hage. Eieren synes å ha vært en venn av Jesus, for ifølge Joh 18,2 hadde Jesus fri adgang til hagen og var ofte samlet der med disiplene sine. «Getsemane» er et arameisk ord som betyr «oljepresse». Det var et sted på østsiden av Kedron, ved foten av Oljeberget.

Ved inngangen til hagen ber Jesus disiplene bli der, mens han selv går lenger inn i hagen til et sted han peker på («dit»), for å be. Men som vitner til sin svakhet tar han med seg (v. 37) de tre nærmeste disiplene sine, som hadde vært vitner til hans forklarelse på fjellet (17,1). Først da blir han grepet av sorg og angst («begynte å bli bedrøvet og engstelig»,[1] i motsetning til den opphøyde roen og likevekten han hadde hatt før).

[1]NB har «og sorg og angst kom over ham».

Overfor de tre følgesvennene sine gir han uttrykk for denne sinnsstemningen (v. 38) med ordene: «Min sjel er bedrøvet inntil døden», det vil si så bedrøvet at jeg føler det som om jeg kunne dø.

I denne angstfylte sorgen vil han ikke være alene. Derfor ber han dem bli i nærheten av ham («her») og våke med ham, så han i sjelenøden kunne ha den trøsten det er å vite at deltakende venner er i nærheten, selv om de ikke er i stand til å hjelpe ham ut av nøden. Men i den kampen han nå må kjempe, må han være helt alene med sin Far, så han uforstyrret kan åpne hjertet sitt for ham.

V. 39. Derfor går han nå også et lite stykke videre. Så «faller han på sitt ansikt», et vitnesbyrd om hvor dypt nedbøyd sjelen hans var, og vender seg i inntrengende bønn til Faderen («Far»): om det ikke kunne være mulig for ham å la «dette begeret» (lidelsens beger, som sto foran ham; jf. utlegningen av 20,22) gå ham forbi. Med «mulig» skal en ikke tenke på Guds allmakt, men på hans frelsesvilje. Meningen er: «Om det på noen måte lar seg forene med din frelsesvilje.»

Jesus hadde riktignok gjentatte ganger sagt til disiplene sine at han etter Guds rådslutning måtte lide og dø. Men i dette øyeblikket rystet gruen for døden ham, den gruen som er naturlig for menneskesjelen – og det sikkert i en for oss ufattelig høyere grad, fordi han var den rene og syndfrie Guds Sønn.

Og nå har han likevel, i tillit til Guds allvisdom, tenkt seg muligheten av at frelsesverket som var overdratt ham, kunne bli utført på en annen måte, uten korsdøden. I denne stunden har han altså liksom på nytt måttet kjempe seg fram til den klare erkjennelsen av Guds vilje, som han for lenge siden hadde erkjent.

Men hvor sterkt sjelen hans enn skjelver ved tanken på døden, er han likevel nå som alltid fullt beredt til å underkaste seg Faderens vilje. Det han i dypeste grunn vil, er at ikke hans egen naturlig-menneskelige vilje, men bare Faderens vilje skal bli virkeliggjort.

V. 40–41. Etter å ha kjempet med Gud i bønnen går Jesus tilbake til de tre disiplene for å styrke seg i samværet med dem, men finner dem sovende – «av bedrøvelse», som det heter i Luk 22,45. Det er et dypt psykologisk trekk, for nettopp den tunge, rugende sorgen fører til utmattelse både på sjel og legeme. Han henvender seg særlig til Peter, som hadde talt de sterke ordene, og bebreider dem mildt at de ikke hadde hatt kraft til så mye som å våke én time med ham.

Så oppfordrer han dem på nytt til å våke, og nå også til å be. Ordene han knytter til, «for at dere ikke må komme i fristelse» (jf. utlegningen av 6,13), viser at oppfordringen denne gangen ikke er for hans skyld, men for deres egen.

De skal våke for å kunne be Gud om å spare dem for å bli ført til vantro og fortvilelse ved det som snart skal skje. For om «ånden», den indre, høyere siden av menneskets natur, er aldri så villig, så er likevel «kjødet», den lavere, sanselig-legemlige naturen, skrøpelig overfor lidelsens fare, så de til tross for åndens villighet lett kan komme til å bukke under for fristelsen. Derfor trenger de virkelig å våke og å be Gud om kraft til å stå imot den.

V. 42–44. Jesus søker igjen til det ensomme bønnestedet. Den andre bønnen viser at selv om den første bønnen ikke er blitt fullt oppfylt, har den likevel ikke

vært uten frukt. Nå vet han at begeret må tømmes, og derfor ber han bare om at Faderens vilje må skje.

Riktignok har også denne andre bønnen et vilkår, men et vilkår med et helt annet innhold enn det som innledet den første bønnen: «Kan ikke dette begeret gå meg forbi» osv. Vilkåret er altså et uttrykk for bevisstheten om at det han ba om første gang, ikke lar seg forene med Guds vilje. Jesus har nå helt og fullt overgitt sin naturlig-menneskelige livsvilje til den døden Faderen har villet.

Da han så igjen kom tilbake til disiplene (v. 43), fant han dem sovende igjen. Evangelisten forklarer det med at «øynene deres var tunge» (egentlig «tynget», nedtrykt, nemlig av søvn), fordi sorgen igjen hadde overveldet dem. At han «lot dem være» (v. 44), behøver ikke å utelukke at han vekket dem og talte til dem (jf. Mark 14,40). Det kan godt forstås slik at han ga opp å formane dem mer til å våke. Og så gikk han igjen bort og ba for tredje gang «med de samme ordene» som andre gang (v. 42).

V. 45–46. Nå er seieren helt og fullt vunnet, og all dødsgru er borte. Den opphøyde sinnsroen han hadde før, preger alt han gjør videre.

Da han for tredje gang kommer tilbake til disiplene, bebreider han dem igjen mildt med det smertelig forundrede utropet: «Dere sover altså og hviler dere!»[2] Men nå må det være slutt med det, fordi «timen», det vil si tidspunktet (stunden), er like for hånden da Menneskesønnen skal overgis i «synderes hender» (det vil si i den jødiske øvrighetens vold). Og så oppfordrer han disiplene sine til å stå opp og sammen med ham gå forræderen i møte, som nå nærmer seg.

b) Jesu tilfangetakelse og disiplenes flukt (26,47–56)

«[47]Og mens han ennå talte, se, da kom Judas, en av de tolv, og sammen med ham en stor flokk som var væpnet med sverd og stokker. De kom fra ypperstepresterne og folkets eldste. [48]Han som forrådte ham, hadde gitt dem et tegn og sagt: Den jeg kysser, han er det. Grip ham! [49]Og han gikk straks bort til Jesus og sa: Vær hilset, rabbi! Og han kysset ham flere ganger. [50]Men Jesus sa til ham: Venn, hvorfor er du her? Da gikk de fram og la hånd på Jesus og tok ham til fange. [51]Og se, en av dem som var med Jesus, rakte ut hånden og dro sverdet. Han slo yppersteprestens tjener og hogg øret av ham. [52]Da sa Jesus til ham: Stikk sverdet ditt tilbake på plass. For alle som griper til sverd, skal falle for sverd. [53]Eller tror du ikke jeg kunne be min Far, og så ville han nå sende meg mer enn tolv legioner engler? [54]Men hvordan skulle da Skriftene bli oppfylt, at så må skje? [55]I samme stund sa Jesus til flokken: Dere har rykket ut som mot en røver med sverd og stokker for å gripe meg. Dag etter dag satt jeg i templet og lærte, men da grep dere meg ikke. [56]Men alt dette er skjedd for at profetenes skrifter skulle bli oppfylt. Da forlot alle disiplene ham og flyktet.»

V. 47–50. Mens Jesus ennå talte med disiplene, kom Judas, fulgt av en stor flokk væpnede menn som Rådet hadde gitt ham med.

Ifølge Joh 18,3.12 besto denne flokken av romerske soldater og av Rådets tjenere (tempelvakten), og det passer godt med at det her tales om *sverd* og *stokker*. Rådet må altså ha bedt om hjelp fra den romerske garnisonen i borgen

[2]NB har «Dere sover ennå og hviler dere?».

Antonia, og har vel da også bedt Pilatus om tillatelse. Det kan også forklare at Pilatus var klar til å forhøre Jesus så tidlig om morgenen, og at hustruen hans var blitt engstet i en drøm ved tanken på Jesus (27,19).

De fleste i flokken som Judas gikk i spissen for, har vel ikke kjent Jesus personlig, og dessuten var det mørkt under trærne i hagen. Derfor hadde Judas (v. 48) avtalt med dem at han skulle kysse Jesus, som tegn på hvem som var den Jesus de skulle gripe.

Han var knapt kommet til inngangen til hagen (v. 49) før han gikk bort til Jesus, hilste på ham og kysset ham hjertelig, som om han ville vise ham sin trofaste hengivenhet. Med den milde tiltalen («venn»; jf. utlegningen av 20,13) og spørsmålet sitt (v. 50) prøver Jesus å vekke Judas til å besinne seg og angre (slik etter vår bibeloversettelse, men den gjengivelsen må innrømmes å være tvilsom; det riktige er muligens: «Venn! Hva du er kommet hit for, det vet jeg»; andre fortolkere forstår det annerledes).

Men det ble ikke noe mer samtale med Judas, for nå fikk Jesus å gjøre med dem som skulle gripe ham (jf. den mer utførlige beretningen i Joh 18,4 ff.).

V. 50–54. I samme øyeblikk som Rådets utsendinger legger hånd på Jesus, drar en av disiplene (ifølge Joh 18,10 Peter) sverdet, som han etter vanlig galileisk skikk var væpnet med, og retter et dødelig hogg mot yppersteprestens tjener (egentlig trell, altså en av hans private tjenere). Men tjeneren unngikk hogget ved å bøye seg til siden, så han bare fikk øret hogd av. At Jesus leget såret, som Lukas forteller, sier ikke Matteus noe om.

Derimot gjengir han Jesu irettesettende ord til den ubetenksomme disippelen. Han skal stikke sverdet i sliren igjen (v. 52), og det begrunner Jesus med tre ting. For det første: Alle som griper til sverd, det vil si alle som bruker sverd for å ta seg selv til rette uten å ha virkelig myndighet til det, fortjener dermed selv å falle for sverd – en indirekte anerkjennelse av øvrighetens rett (jf. Rom 13,4).

For det andre trengte Jesus ikke Peters skrøpelige hjelp (v. 53). Om han ville, kunne han i denne stunden be sin himmelske Far, og han ville sende ham mer enn tolv legioner engler til hjelp i stedet for de svake disiplene hans (en «legion» var hos romerne en hæravdeling på 4000–6000 mann fotfolk).

Og endelig, for det tredje, hadde Peter (v. 54) glemt at Guds rådslutning om hans død, som var uttalt i Skriftene, ikke kunne bli virkeliggjort hvis Jesus hadde søkt hjelp mot dem som ville gripe ham.

V. 55–56. Etter irettesettelsen av Peter vender Jesus seg så med en alvorlig bebreidelse til flokken som hadde fulgt med Judas. Dermed vil han la dem forstå at når han nå blir tatt til fange, kommer det ikke av deres list og makt, men utelukkende av at det var Guds vilje.

Og det sier han også uttrykkelig i v. 56a: «Men alt dette (det vil si både tilfangetakelsen i alle enkeltheter, og at de ikke tidligere hadde våget å gripe ham, enda han daglig hadde sittet og lært i templet) er skjedd for at profetenes skrifter skulle bli oppfylt.»

I andre halvdel av v. 56 avsluttes så fortellingen om tilfangetakelsen med at alle disiplene da forlot ham og flyktet, så hans forutsigelse i v. 31 ble oppfylt.

Jesu lidelse, død og oppstandelse, tredje avsnitt (26,57–27,10)

a) Natteforhøret i Rådet (26,57–68)

Jesus for Rådet, Peters fornektelse og Judas' ende.

«[57]De som hadde grepet Jesus, førte ham nå til Kaifas, ypperstepresten. Der var de skriftlærde og de eldste samlet. [58]Men Peter fulgte etter ham på avstand til yppersteprestens gård. Der gikk han inn og satte seg med tjenerne for å se hvordan det ville ende. [59]Men yppersteprestene og hele Rådet søkte falskt vitnesbyrd mot Jesus, slik at de kunne få dømt ham til døden. [60]Men de fant ikke noe, enda mange falske vitner kom fram. Men til sist kom to fram og sa: [61]Denne mannen har sagt: Jeg kan bryte ned Guds tempel og bygge det opp igjen på tre dager! [62]Da sto ypperstepresten opp og sa til ham: Svarer du ingenting? Hva er det disse vitner imot deg? [63]Men Jesus tidde. Og ypperstepresten sa til ham: Jeg tar deg i ed ved den levende Gud at du skal si oss om du er Messias, Guds Sønn! [64]Jesus sier til ham: Du har sagt det! Men jeg sier dere: Fra nå av skal dere se Menneskesønnen sitte ved kraftens høyre hånd og komme på himmelens skyer. [65]Da flerret ypperstepresten klærne sine og sa: Han har spottet Gud! Hva skal vi nå med vitner? Se, nå har dere hørt gudsbespottelsen. [66]Hva mener dere? De svarte og sa: Han er skyldig til døden. [67]Da spyttet de ham i ansiktet og slo ham med knyttneven. Andre slo ham med stokker, [68]og de sa: Spå oss, Messias: Hvem var det som slo deg?»

V. 57–58. Heller ikke dette møtet i Rådet (jf. v. 3) var noen lovlig eller regulær forsamling. Det ble ikke holdt i Rådets offentlige møtelokale, og et lovlig møte kunne bare holdes om dagen. Makthaverne har åpenbart gjort alt for å påskynde saken, for det gjaldt for dem å få Jesus overgitt i landshøvdingens hender med en formell anklage så snart som mulig. Kunne de få gjort det neste morgen (fredag 15. nisan), var det gode utsikter til å få Jesus dømt og henrettet før sabbaten begynte (om kvelden 15. nisan).

Etter de gjeldende rettsreglene kunne Rådet først felle dødsdom dagen etter forhøret. Denne gangen gikk de derfor fram i strid med den lovlige ordningen: De holdt forhøret i det nattemøtet som er nevnt her, og felte så dødsdommen i et nytt møte tidlig neste morgen (jf. 27,1). – Som innledning til det som fortelles i v. 69 ff., skyter evangelisten i v. 58 inn at Peter fulgte etter Jesus på avstand til yppersteprestens palass. Han har åpenbart ikke villet svikte helt det han hadde

sagt i v. 33 ff. Så gikk han inn i den indre gårdsplassen og satte seg med tjenerne «for å se hvordan det ville ende».

V. 59–62. Jesu død var allerede fast bestemt. Men nå gjaldt det å finne en form for å sette beslutningen ut i livet som i det minste så rettslig ut. Derfor søkte de i dette møtet å få slått fast gjennom vitneforhør at Jesus hadde gjort eller sagt noe som var i strid med loven.

«Falskt vitnesbyrd» er selvfølgelig sagt ut fra evangelistens ståsted. De fant imidlertid (v. 60) ikke noe vitnesbyrd som kunne være grunnlag for en dødsdom. Men til sist sto to vitner fram, og det de sa, synes å ha gjort et særlig sterkt inntrykk.

Med anklagen sin (v. 61) siktet de åpenbart til Jesu ord i Joh 2,19, som var blitt oppfattet som en hånende uttalelse mot jødenes nasjonale helligdom. Men også denne anklagen var i virkeligheten et falskt vitnesbyrd. Jesus hadde nemlig ikke sagt at han kunne og ville bryte ned templet. Han hadde oppfordret jødene til å gjøre det, og så føyd til at han i så fall ville bygge templet opp igjen på tre dager.

Jesus (v. 62) verdiget ikke motstanderne sine noe svar på denne anklagen, enda ypperstepresten undret seg over at han tidde, og dermed rett og slett oppfordret ham til å bruke sin rett til å forsvare seg.

V. 63–64. Da Jesus forholdt seg taus til alt dette, hadde ypperstepresten ikke noe annet valg enn å la den framførte anklagen falle og rykke ut med den egentlige grunnen til at de hadde tatt Jesus til fange. Han krever en erklæring av Jesus, bekreftet med ed, om at han er Messias, Guds Sønn.

«Jeg tar deg i ed osv.» var den vanlige formen for oppfordringen til å avlegge ed, og med svaret sitt, «Du har sagt det» (= ja), har Jesus her altså avlagt ed for øvrigheten. Med uttrykket «den levende Gud» minner ypperstepresten ham om Guds makt til å straffe den som sverger falskt.

Legg merke til at spørsmålet ikke bare gjelder om Jesus er Messias, men om han er Messias, Guds Sønn. At ypperstepresten ikke har ment «Guds Sønn» som ensbetydende med «Messias», går helt klart fram av v. 65, der han erklærer Jesus skyldig i gudsbespottelse. Etter jødisk oppfatning kunne nemlig ikke Messias-kravet i seg selv begrunne en beskyldning for gudsbespottelse, siden en ikke tenkte seg Messias som et guddommelig vesen.

Med «Guds Sønn» må ypperstepresten altså ha ment at Jesus – som flere ganger hadde kalt seg det – gjorde krav på å være mer enn et menneske: å ha sitt vesens opphav i Gud på en helt særegen måte, eller å være i slekt med Gud i en helt enestående forstand.

Yppersteprestens spørsmål går da i virkeligheten ut på om Jesus er Messias i den betydningen at hans verdighet som Messias hadde sin grunn i at han var Guds Sønn (jf. utlegningen av 16,16). Ypperstepresten visste godt at Jesus ikke kunne la være å svare på dette spørsmålet, og at hans skjebne ville avhenge av om han svarte ja eller nei. Nå kunne altså ikke Jesus tie lenger. Uten å nøle avga han (v. 64) den edelige erklæringen at det forholdt seg slik ypperstepresten hadde sagt.

Men han føyde til at tilhørerne hans – som representanter for alle fiendene hans – selv skulle få «se» at han er det han hadde bekjent seg til å være, og det «fra nå av», det vil si fra hans død, som sto rett for døren, og fra herliggjørelsen som fulgte etter den. De skulle få erfare eller merke at han har fått del i Guds allmakt, som styrer verden, og at han stadig på ny kommer igjen på himmelens skyer for å dømme Guds rikes motstandere og frelse sine troende.

Det er ikke bare hans endelige gjenkomst ved verdens ende som er ment, men en makt han stadig på ny utøver fra himmelen. Det går helt klart fram av at fiendene hans skal få merke dette komme «fra nå av», altså som noe som fra nå av stadig skal finne sted. Vi kan da tenke på slikt som Jerusalems ødeleggelse, utgytelsen av Ånden og utbredelsen av Guds rike i verden. «Kraften» (allmakten) var en omskrivning som også ellers ble brukt i stedet for Guds navn, som jødene helst unngikk å bruke.

V. 65–68. Som tegn på den smerten og harmen som grep ham, flerret ypperstepresten klærne sine, det vil si: Han rev en flenge i kjortelen sin fra halslinningen og ned over brystet, slik en særlig gjorde når en hørte gudsbespottelig tale (jf. 2 Kong 18,37). Og han erklærte Jesus skyldig i gudsbespottelse, slik at ethvert videre vitneforhør måtte anses som helt overflødig; rådsherrene som var til stede, hadde jo selv hørt ham spotte Gud.

Deretter oppfordret han dem (v. 66) til å avgi sin stemme, og de svarte med å erklære Jesus «skyldig til døden» (jf. 3 Mos 24,16, der dødsstraff er foreskrevet for gudsbespottelse). Den formelle domfellelsen ble derimot utsatt til morgenmøtet (27,1). Men så kunne de ikke lenger styre seg. Det hatet til Jesus som de lenge hadde holdt tilbake, lot de bryte løs i den råeste mishandling av hans person og hån mot hans verdighet som Messias (v. 67–68).

I v. 67 burde det vel heller vært oversatt: «Andre ga ham ørefiker».[1] Riktignok kan uttrykket i grunnteksten også bety «å slå med stokker». Men siden det samme uttrykket i 5,39 betyr «å gi ørefiker», må det vel forstås slik også her.

Ved v. 68 må vi ellers trolig underforstå det Markus og Lukas forteller: at de hadde «dekket til ansiktet hans». «Spå oss» betyr egentlig «profeter for oss», det vil si «si oss det, du som jo er profet».

b) Peters fornektelse (26,69–75)

«[69]Men Peter satt utenfor på gårdsplassen. Da kom en tjenestepike bort til ham
og sa: Også du var med Jesus fra Galilea. [70]Men han nektet så alle hørte det, og
sa: Jeg skjønner ikke hva du snakker om! [71]Men da han gikk ut i portgangen,
fikk en annen pike se ham og sa til dem som var der: Også denne var med Jesus
fra Nasaret. [72]Og igjen nektet han med ed: Jeg kjenner ikke det mennesket!
[73]Men litt etter kom de som sto der, bort til Peter og sa: Visst er du også en
av dem! Målet ditt røper deg. [74]Da ga han seg til å forbanne seg og sverge: Jeg
kjenner ikke det mennesket! Og straks gol hanen. [75]Da mintes Peter Jesu ord,
at han hadde sagt til ham: Før hanen galer, skal du fornekte meg tre ganger.
Og han gikk ut og gråt bittert.»

[1]Trykket har «v. 68»; rettet til v. 67, der ordene om stokkene står både i NB og i Odlands bibeltekst.

V. 69–70. Mens Jesus var inne til forhør, satt Peter utenfor på gårdsplassen (jf. v. 58), og der skjedde da den første fornektelsen. Pikens ertende tiltale kommer åpenbart overraskende på Peter, som vel hadde håpet å være ukjent. Blant de menneskene han var omgitt av, har han ikke mot til å bekjenne sin tro på Jesus, og han prøver da å redde seg ut av forlegenheten ved å late som om han ikke forsto hva hun mente. Men allerede denne unnvikelsen var, som evangelisten uttrykkelig sier, en fornektelse.

V. 71–72. Slik det ser ut, har Peter fått inntrykk av at han hadde våget seg for langt. Han prøver så forsiktig å trekke seg unna ved å gå ut i «portgangen», det vil si den lukkede søylegangen som førte fra gårdsplassen ut til forgården foran palasset.

Men der fikk en annen pike øye på ham. Også hun kjenner ham igjen som en av Jesu disipler og sier det til dem som står omkring. Da nektet han for annen gang, og nå sverget han til og med på at han ikke kjente «det mennesket» (det vil si det mennesket du snakker om).

V. 73–75. Etter en tid (Lukas sier: «omkring en time etter») gikk flere av dem som sto der, bort til Peter. De hadde hørt hva piken hadde sagt, og bekreftet det hun hadde påstått. Særlig framholdt de at de kunne høre på målet hans at han var fra Galilea. Den galileiske dialekten skilte seg nemlig på flere måter fra språket som ble talt i Judea.

Forskrekket og forvirret gir Peter seg da til å «forbanne seg», det vil si å kalle ned Guds straff over seg i tilfelle han ikke talte sant, og igjen sverge på at han slett ikke kjenner det mennesket de snakker om.

Men nettopp i det øyeblikket «gol hanen». Først da mintes Peter ordet der Jesus hadde forutsagt at han skulle fornekte ham tre ganger, og straks forlot han stedet som hadde vært vitne til hans dype fall, for å være alene med sin skam og angerens bitre tårer.

c) Rådsmøtet om morgenen (27,1–2)

> «[1]Da det nå var blitt morgen, holdt alle yppersteprestene og folkets eldste råd mot Jesus, for å få ham dømt til døden. [2]Og de bandt ham, og førte ham bort og overga ham til landshøvdingen Pilatus.»

Som allerede nevnt ble den formelle dødsdommen over Jesus avsagt i det rådsmøtet som omtales her, og som ble holdt tidlig om morgenen. Samtidig ble de enige om hva de skulle bruke som anklage mot ham for den romerske landshøvdingen. Romerne hadde nemlig tatt fra Rådet retten til å ta livet av noen, slik at hver dødsdom Rådet hadde felt, måtte stadfestes av landshøvdingen. Derfor måtte Jesus overgis til ham.

Mellom årene 26 og 36 var Pontius Pilatus landshøvding over de delene av jødenes land som hadde utgjort Arkelaos' rike (jf. utlegningen av 2,22), og som var blitt lagt under romersk forvaltning etter at Arkelaos ble avsatt i år 6 e.Kr. Landshøvdingen hadde sitt sete i Cæsarea ved Middelhavet, men oppholdt seg fra tid til annen i Jerusalem, særlig ved de store jødiske høytidene, for å sørge for at den offentlige roen ble opprettholdt.

På grunn av grusomhet mot samaritanerne ble Pilatus avsatt i år 36 av den romerske statholderen i Syria, som på visse måter var hans overordnede, og sendt til Roma for å forsvare seg. Etter det Eusebius meddeler, skal han være blitt forvist til Gallia og ha tatt sitt eget liv der. Når det sies her i v. 2 at de «bandt» ham – åpenbart for å hindre ethvert fluktforsøk underveis – synes det å forutsette at de hadde tatt lenkene av ham under rådsmøtet (jf. Joh 18,12).

d) Judas' ende (27,3–10)

> «[3]Da Judas, som forrådte ham, så at Jesus var blitt domfelt, angret han. Han kom tilbake til yppersteprestene og de eldste med de tretti sølvpengene, [4]og sa: Jeg har syndet da jeg forrådte uskyldig blod! Men de sa: Hva kommer det oss ved? Det blir din sak. [5]Da kastet han sølvpengene inn i templet, og gikk bort og hengte seg. [6]Men yppersteprestene tok sølvpengene og sa: Det er ikke tillatt å legge dem i tempelkisten, for det er blodpenger. [7]De rådslo da med hverandre, og kjøpte så pottemakerens åker for pengene, til gravsted for fremmede. [8]Derfor blir denne marken kalt Blodåkeren den dag i dag. [9]Da ble det oppfylt som var talt ved profeten Jeremia, som sier: Og de tok de tretti sølvpengene, den verdsattes verdi, ham som Israels barn lot verdsette, [10]og de ga dem for pottemakerens åker, slik Herren hadde påbudt meg.»

V. 3–5. Da Judas så at Jesus ble ført bort til landshøvdingen, skjønte han at Rådet hadde felt dødsdom over ham, og da grep angeren ham. Han hadde åpenbart ikke ventet at det skulle gå så langt, og altså heller ikke hatt det til hensikt. Kanskje har han også tenkt seg at Jesus på en eller annen måte ville klare å fri seg fra fiendenes makt.

I alle fall innså han først nå hvor forferdelig det han hadde gjort, var, og ønsket det derfor ugjort («angret han»), men forgjeves. Da han ikke lenger hadde noen tro på Jesus eller noe håp om tilgivelse, ble angeren hans fruktløs, og det endte med fortvilelse og selvmord.

Slik det ser ut, har han oppholdt seg i nærheten av stedet der rådsmøtet ble holdt. I det øyeblikket rådsherrene førte Jesus bort, har han henvendt seg til noen av dem og prøvd å gi dem tilbake pengene han hadde fått av dem. Samtidig bekjente han (v. 4) at han hadde syndet da han «forrådte uskyldig blod», det vil si da han med forræderiet sitt forårsaket at blodet til en uskyldig mann ble utgytt.

Rådsherrene avviste imidlertid både ham og syndsbekjennelsen hans med den mest ubarmhjertige kulde: At han anser Jesus for uskyldig, kommer ikke dem ved, og hva han nå skal gjøre, får bli hans egen sak.

Fortvilet styrter han så til templet og kaster (v. 5) pengene fra seg der. Grunnteksten bruker her ordet for selve tempelbygningen, og vi må vel derfor anta at Judas kastet pengene inn i «Det hellige». Det betyr likevel ikke nødvendigvis at han selv trengte inn i det hellige rommet, som bare prestene hadde lov til å gå inn i; det er godt mulig at han har stanset foran døren og kastet pengene inn derfra.

Flere mener likevel at grunntekstens uttrykk her er brukt om templet i videre forstand, mot den vanlige språkbruken i Det nye testamente, og at vi skal tenke på det stedet i «kvinnenes forgård» der den såkalte tempelkisten var stilt opp (jf. v. 6; Mark 12,41; Luk 21,1; Joh 8,20). Tanken hans har vel vært å la pengene

komme templet til gode og slik sone den forbannelsen som hang ved dem. Og så gikk han bort og hengte seg.

V. 6–8. Etter en tid har trolig noen funnet pengene og trodd at den som hadde kastet dem fra seg der, hadde tenkt dem til templet. Etter at dette var meldt til Rådet, har de så vedtatt i et møte at disse pengene – beløpet viste hvem de stammet fra – ikke måtte legges i tempelkisten, siden de var blodpenger. Tempelkisten skulle ta imot dels frivillige gaver til templet og gudstjenesten, dels de avgiftene til templet som var foreskrevet i loven (jf. utlegningen av 17,24).

Det er likevel svært tvilsomt om uttrykket i grunnteksten her skal forstås om «tempelkisten». Det er vel minst like sannsynlig at det skal gjengis med «tempelskatten», som var samlet av offergaver og ble oppbevart dels i tempelets sidebygninger, dels i skattkamrene i den indre forgården. I alle fall ville templet etter rådsherrenes mening bli vanhelliget om blodpenger ble brukt til beste for det.

Etter å ha drøftet hva som skulle gjøres med pengene, vedtok de da (v. 7) å kjøpe «pottemakerens åker» for dem (bedre: «pottemakeråkeren», det vil si den kjente pottemakeråkeren) til gravplass for «fremmede», det vil si jødiske pilegrimer som døde mens de var på besøk i Jerusalem. Og av den grunn, føyer evangelisten til i v. 8, fikk åkeren navnet «Blodåkeren», og den ble ennå kalt det da evangeliet ble skrevet.

V. 9–10. Også i dette ser Matteus oppfyllelsen av en gammeltestamentlig spådom. Den finnes imidlertid ikke hos Jeremia, men i Sak 11,12–13.

At spådommen her tillegges Jeremia, må sikkert betraktes som en hukommelsesfeil hos evangelisten, eller kanskje – om enn ikke særlig sannsynlig – som en svært gammel avskriverfeil. I alle fall skyldes den trolig at bildet av pottemakeren også er brukt i Jer 18,2–12 (jf. også Jer 19,1–5). Sitatet stemmer for øvrig verken nøyaktig med den hebraiske grunnteksten eller med Septuaginta, og må trolig oppfattes som en slags fri targum, som det er blitt sagt (jf. utlegningen av 2,6).

I v. 4–14 forteller profeten om en symbolsk handling som Gud befaler ham å utføre, og som trolig er av visjonær art. Israel, Guds folk, er i en elendig forfatning, lik en hjord som er mishandlet av hyrdene sine. Derfor får profeten befaling om å vokte hjorden som Guds representant. Det gjør han, og med denne virksomheten skal han være et bilde på Guds omsorg som hyrde for sitt folk.

Folket vil imidlertid ikke la seg vokte av den hyrden Gud har bestemt for det, men forakter ham (v. 8b). Derfor blir profeten utålmodig og overlater folket til sin egen sørgelige skjebne (v. 9–11).

Han oppfordrer folket til å gi ham lønnen hans, for at det skal komme klart og tydelig for dagen hvordan det verdsetter hans tjeneste som hyrde. Folket gir ham da tretti sølvpenger, det beløpet som ifølge 2 Mos 21,32 var prisen for en trell. Folket regner altså ikke hans tjeneste som hyrde for mer verd enn en trells tjeneste, og lønner ham i virkeligheten med utakk. Derfor kaller Gud (v. 13) denne summen ironisk «den herlige pris». Forakten for hyrden som kommer til

uttrykk i den, ser han som vist mot seg selv («den herlige pris som jeg er aktet verd av dem»).

I det samme verset uttaler så Gud sin dom over den usle lønnen ved å befale profeten å «kaste dem bort til pottemakeren». Vendingen betyr trolig omtrent det samme som å kaste dem bort som verdiløst skrap. På en pottemakers arbeidsplass hoper det seg nemlig gjerne opp en mengde knuste leirkar og lignende som pottemakeren kasserer fordi det er feil ved dem.

Etter denne befalingen fra Gud kaster så profeten de tretti sølvpengene «inn i Herrens hus til pottemakeren». Det må vel bety at pottemakeren nettopp da var i templet, enten han hadde et arbeid å utføre der, eller var kommet dit for å levere leirkar til tempelkjøkkenene.

Heller ikke denne omstendigheten er uten betydning, ettersom det som skjer i templet, skjer for Guds åsyn. Når den usle lønnen kastes til pottemakeren i templet, blir folkets forakt for og utakknemlighet mot Gud dermed brakt fram for Guds åsyn, for at Gud skal kreve dem til regnskap for det (jf. Keil om Sak 11).

Denne profetien har fått sin høyeste oppfyllelse i ham som kalte seg den gode hyrde, men som folket ikke ville la seg lede av – tvert imot forkastet de ham. Særlig gikk v. 13 hos profeten i oppfyllelse på en merkelig måte ved det som fortelles i Matt 26,14 f. og 27,3 ff.

Gud, som ved sin Ånd hadde formet profetens syn og ord, styrte begivenhetene slik at det ble klart at Sakarjas spådom gikk i oppfyllelse i Jesu liv, da Judas forrådte ham og folket forkastet ham. Riktignok faller heller ikke her spådom og oppfyllelse helt sammen etter ordlyden, men etter meningen er det full overensstemmelse. Da Rådet som folkets representant ga Judas tretti sølvpenger som lønn, ville det nettopp vise sin forakt for Jesus og hans gjerning.

Matteus har her i v. 10 satt «pottemakerens åker» i stedet for profetens «pottemakeren». Det er ikke særlig påfallende, for i begge tilfeller er det en pottemaker som får de tretti sølvpengene. De siste ordene i v. 10, «slik Herren hadde påbudt meg», framhever sterkt at det som skjedde, skjedde etter Guds vilje. De må åpenbart betraktes som en erstatning for de innledende ordene i Sak 11,13: «Herren sa til meg».

Jesu lidelse, død og oppstandelse, fjerde avsnitt (27,11–31)

1. Jesus for Pilatus (27,11–26)

Jesus for Pilatus og blant de romerske soldatene.

«[11]Men Jesus ble stilt fram for landshøvdingen. Og landshøvdingen spurte ham: Er du jødenes konge? Jesus sa til ham: Du sier det! [12]Og mens ypperste-prestene og de eldste anklaget ham, svarte han ingen ting. [13]Da sier Pilatus til ham: Hører du ikke alt det de vitner imot deg? [14]Men han svarte ham ikke på et eneste ord, så landshøvdingen ble meget forundret. [15]Men på høytiden pleide landshøvdingen å gi en fange fri, den folket selv ville. [16]På denne tiden hadde de en beryktet fange som hette Barabbas. [17]Mens de nå var samlet, sa Pilatus til dem: Hvem vil dere at jeg skal gi dere fri, Barabbas eller Jesus, som blir kalt Messias? [18]For han visste at det var av misunnelse de hadde overgitt ham. [19]Men mens han satt på dommersetet, sendte hans kone bud til ham og lot si: Ha ikke noe å gjøre med denne rettferdige! For jeg har i natt lidd meget i drømme for hans skyld. [20]Men yppersteprestene og de eldste overtalte folket til å be om å få Barabbas frigitt, men Jesus drept. [21]Landshøvdingen tok da til orde og sa til dem: Hvem av de to vil dere at jeg skal gi dere fri? De svarte: Barabbas. [22]Pilatus sier til dem: Hva skal jeg da gjøre med Jesus, som kalles Messias? De sier alle: Korsfest ham! [23]Men han sa: Hva ondt har han da gjort? Men de ropte enda høyere og sa: Korsfest ham! [24]Pilatus så at ingen ting nyttet, men at oppstyret bare ble verre. Han tok da vann og toet sine hender mens folket så på, og sa: Jeg er uskyldig i denne rettferdige mannens blod. Dette får dere svare for. [25]Og hele flokken svarte og sa: Hans blod komme over oss og over våre barn! [26]Da ga han dem Barabbas fri, men lot Jesus hudstryke og overga ham til å korsfestes.»

V. 11–14. Etter fortellingen om Judas' ende fortsetter evangelisten beretningen om Jesu skjebne (v. 2). Det er vanlig å anta, og trolig med rette, at Pilatus denne gangen bodde i Herodes den stores prektige palass og ikke i festningen Antonia, siden han hadde hustruen sin med seg (jf. v. 19). Palasset lå i den nordvestlige delen av byen, ikke langt fra den nåværende Jaffaporten.

Matteus gjengir ikke Rådets anklage mot Jesus nærmere, men av Pilatus' spørsmål her går det fram at anklagen må ha gått ut på at Jesus ville gjøre seg selv til konge og altså var en politisk farlig person (jf. Luk 23,2).

Forhøret for Pilatus er fortalt mest utførlig i Joh 18,28–19,16, mens Matteus bare framhever to punkter fra forhandlingene. På landshøvdingens spørsmål om han er «jødenes konge», svarer Jesus ja. Det gjør han sikkert fordi han vil at rådsherrene skal høre at han holder fast ved kravet om å være den lovede Messias – og det i nærvær av den høyeste statsmyndigheten de selv sto under. Men samtidig viste han Pilatus at han ikke var noen politisk farlig person: Han forholdt seg (v. 12) helt taus til alle de enkelte klagemålene rådsherrene førte fram mot ham.

I v. 13–14 har vi så det andre av de to punktene vår evangelist meddeler fra forhøret: Pilatus' undring over at Jesus ikke svarer noe på klagemålene som er ført fram, og at han holder fast ved tausheten sin til tross for den uttrykkelige oppfordringen om å forsvare seg mot dem. På denne måten har Jesus tydelig vist at han ikke ville strides med anklagerne sine for å berge livet, men var beredt til å dø, enda han gjorde krav på å være jødenes konge.

Men nettopp dermed måtte det også bli klart for Pilatus at den kongeverdigheten Jesus tilla seg, ikke var av politisk art. Vi ser derfor også at Pilatus nå søker en utvei for å slippe å stadfeste Rådets dødsdom: Han appellerer til folket, som det fortelles i v. 15–18.

V. 15–18. Om skikken som nevnes her (v. 15), vet vi ikke noe nærmere. Det er blitt antatt at den kanskje hang sammen med påskens betydning som en fest til minne om utfrielsen fra trelldommen i Egypt.

Folket hadde i mellomtiden samlet seg foran dommersetet, og Pilatus prøver nå å redde Jesus ved å gi det valget mellom Jesus og en fange ved navn Barabbas, som hadde vakt alminnelig oppsikt ved sine forbrytelser (se nærmere om ham Mark 15,7; Luk 23,19; Joh 18,40). Det arameiske navnet Barabbas, som betyr «farens sønn», forekommer riktignok flere ganger i Talmud. Likevel synes det merkelig at nettopp forbryteren som her stilles opp mot ham som i høyeste forstand var «Faderens Sønn», bar dette navnet.

Som det går fram av begrunnelsen evangelisten føyer til i v. 18, har Pilatus sikkert ventet at folket skulle kreve Jesus satt fri. Det sies ikke hvordan Pilatus visste at yppersteprestene hadde overgitt Jesus til ham av misunnelse (over Jesu store innflytelse på folket). Men uttrykket «han visste» viser at det ikke var noe han først nå kom til å forstå, men noe han allerede kjente til fra før. Jf. også v. 19, der det synes å være forutsatt at Pilatus allerede kvelden før hadde talt med hustruen sin om Jesus som en som urettferdig ble beskyldt for å være forbryter (jf. 26,47).

Da Pilatus visste at Jesus var uten skyld, burde han ha frikjent ham. Men han følte seg moralsk ufri overfor Rådet, slik at han ikke våget å sette seg rett imot ønsket deres; ellers kunne han risikere at de anklaget ham for keiseren for hans mange urettferdige handlinger (noe som jo også senere virkelig ble grunnen til at han ble avsatt).

Så overlater han avgjørelsen av Jesu skjebne til folket. Samtidig kom han likevel Rådet i møte med dette, for han avviste ikke anklagen som ugrunnet. Ved å stille Jesus til valg sammen med forbryteren Barabbas ga han til og med på en viss måte inntrykk av at han virkelig betraktet Jesus som skyldig.

V. 19. Mens Pilatus nå ventet på folkets svar, satte han seg på dommersetet, som var reist under åpen himmel utenfor boligen hans. Der ville han ta imot folkets erklæring og avsi sin kjennelse i samsvar med den.

Men mens han satt der, kom det bud til ham fra hustruen hans. Hun ba ham innstendig om ikke å forgripe seg på «denne rettferdige», for hun hadde lidd meget i drømme for hans skyld («i dag»,[1] det vil si i den delen av natten som hørte til denne dagen; altså en engstende morgendrøm). Romerne var generelt tilbøyelige til å se drømmer som vink fra gudene.

V. 20–23. Rådsherrene brukte avbrytelsen som budet fra Pilatus' hustru førte med seg, til å overtale folket til å gjøre som de ville. Da Pilatus så (v. 21) tok til orde og igjen la valget fram for folket, krevde de Barabbas satt fri. Og på spørsmålet hans om hva han da skulle gjøre med Jesus, svarte de også (v. 22) enstemmig: «Korsfest ham!»

Når Pilatus her som i v. 17 betegner Jesus som den som «kalles Messias», har han trolig villet appellere til den begeistringen folket tidligere hadde vist for Jesus. Som kjent var korsfestelse ingen jødisk straff, men på Jesu tid brukte romerne den ofte, særlig mot slaver.

Ennå prøver Pilatus å slippe å dømme Jesus, og spør derfor folket (v. 23) hva ondt Jesus da har gjort, siden de krever ham korsfestet. Men det førte bare til at de gjentok kravet sitt enda kraftigere.

V. 24–26. Da Pilatus skjønner at han ikke kommer noen vei, vil han legge ansvaret fra seg over på folket. Etter jødisk skikk (5 Mos 21,6 f.) bevitner han derfor at han er uskyldig, ved å vaske hendene sine. Hva denne symbolske handlingen betydde, sier han også helt rett ut med ordene vi leser i slutten av v. 24. Han brukte den trolig for å gjøre seg forståelig for jødene, og kanskje også for å få sin egen samvittighet til å tie. «Dette får dere svare for», det vil si: Dere får ta ansvaret på dere.

Og hele folket (v. 25) ropte i forblindet fanatisme: «Hans blod komme (jf. utlegningen av 23,39) over oss og over våre barn!» Da (v. 26) fikk folket viljen sin: Pilatus ga dem Barabbas fri, men lot Jesus hudstryke og overga ham til soldatene for at han skulle korsfestes. Etter romersk praksis pleide hudstrykingen å gå forut for korsfestelsen som en slags innledning til den. Den besto i pisking med en svepe som hadde flere reimer, med biter av bly og bein i endene.

2. Jesus blir hånet av soldatene (27,27–31)

> «[27]Da tok landshøvdingens soldater Jesus med seg inn i borgen, og samlet hele vaktstyrken om ham. [28]De kledde av ham og la en skarlagenrød kappe om ham. [29]Og de flettet en krone av torner og satte på hodet hans, og ga ham en rørstav i høyre hånd. De falt på kne for ham og hånte ham og sa: Vær hilset, du jødenes konge! [30]Og de spyttet på ham, tok rørstaven og slo ham i hodet. [31]Etter at de slik hadde hånet ham, tok de kappen av ham og kledde ham i hans egne klær. Og de førte ham bort for å korsfeste ham.»

Mens forberedelsene til korsfestelsen blir gjort, tar de romerske soldatene Jesus med seg inn i «borgen», det vil si landshøvdingens palass, der de hadde kasernen

[1] NB har «i natt».

sin i gårdsrommet. De samler hele vaktstyrken om ham, tar hans egne klær av ham og henger «en skarlagenrød kappe» om ham, det vil si en gammel rød offiserskappe av det slaget de romerske offiserene pleide å bære – den skulle forestille kongens purpur.

De setter en tornekrone på hodet hans. Den skulle forestille kongekronen og var altså ikke så mye ment som et nytt middel til å pine ham. I høyre hånd stikker de en rørstav som skulle forestille kongens septer. Og så faller de på kne for ham og hyller ham hånlig som «jødenes konge». Med det vil de åpenbart håne det jødiske folket og dets forventning om Messias.

Da Jesus imidlertid saktmodig finner seg i spotten deres, tar de rørstaven og slår ham i hodet med den og spytter på ham. Så tar de offiserskappen av ham og hans egne klær på ham og går av sted med ham til retterstedet.

Jesu lidelse, død og oppstandelse, femte avsnitt (27,32–66)

1. Jesu korsfestelse og død (27,32–50)

Jesu korsfestelse, død og begravelse.

«[32]Mens de var på vei ut, møtte de en mann fra Kyréne som hette Simon. Ham
tvang de til å bære korset hans. [33]Og de kom til et sted som kalles Golgata – det
betyr Hodeskalle-stedet. [34]De ga ham da vin blandet med galle, men da han
hadde smakt det, ville han ikke drikke. [35]Da de hadde korsfestet ham, delte de
klærne hans mellom seg ved loddkasting. [36]Og de satt der og holdt vakt over
ham. [37]Over hodet hans hadde de festet en innskrift med klagemålet mot ham:
Dette er Jesus, jødenes konge. [38]Da ble to røvere korsfestet sammen med ham,
en på høyre side og en på venstre. [39]De som gikk forbi, spottet ham, ristet på
hodet [40]og sa: Du som river ned templet og bygger det opp igjen på tre dager!
Frels deg selv! Er du Guds Sønn, da stig ned av korset! [41]På samme måte spottet
også yppersteprestene ham, sammen med de skriftlærde og de eldste, og sa:
[42]Andre har han frelst, seg selv kan han ikke frelse! Han er Israels konge, la
ham nå stige ned fra korset, så skal vi tro på ham! [43]Han har satt sin lit til
Gud, la nå Gud fri ham om han har behag i ham. Han sa jo: Jeg er Guds Sønn.
[44]Også røverne som var korsfestet sammen med ham, hånte ham på samme
måte. [45]Men fra den sjette time falt det et mørke over hele landet, like til den
niende time. [46]Og ved den niende time ropte Jesus med høy røst: Eli, Eli, lama
sabaktani? Det betyr: Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg? [47]Da
noen av dem som sto der, hørte det, sa de: Han roper på Elia! [48]Og straks løp en
av dem til, tok en svamp og fylte den med vineddik. Han satte den på en rørstav
og tilbød ham å drikke. [49]Men de andre sa: Vent, la oss se om Elia kommer for
å frelse ham! [50]Men Jesus ropte igjen med høy røst og oppga ånden.»

V. 32–36. Både etter jødisk og romersk rett skulle en henrettelse foregå utenfor byen. De dødsdømte måtte selv bære korset sitt. Trolig har soldatene sett at Jesu legemlige krefter var uttømt, siden de tvang en mann de tilfeldig møtte på veien, til å bære korset for ham. Denne mannen het Simon og var fra Kyréne, hovedstaden i et nordafrikansk landskap vest for Egypt, der det bodde mange jøder.

Markus betegner ham nærmere som «far til Aleksander og Rufus», to menn som senere må ha vært kjente medlemmer av menigheten i Roma (jf. Rom 16,13, der Paulus nevner en Rufus).

Så kom de (v. 33) fram til retterstedet, et sted som ble kalt Golgata, et hebraisk og arameisk ord som betyr «hodeskalle». Det navnet hadde stedet trolig fått fordi det var en haug som lignet en hodeskalle.

Der (v. 34) ville de etter en barmhjertig jødisk skikk gi Jesus en bedøvende drikk. Men Jesus avviste den, åpenbart fordi han ville lide og dø ved full bevissthet. Det greske ordet for «galle» er i Septuaginta også brukt om malurt. Selv om Matteus ikke sier det uttrykkelig, tenker han her etter all sannsynlighet på Sal 69,22 som et ord fra Det gamle testamente som nå gikk i oppfyllelse.

Deretter (v. 35) ble Jesus kledd av og naglet fast til korset. Så delte soldatene klærne hans mellom seg ved loddkasting, slik skikk og bruk var (jf. Joh 19,24), og så satt de der (v. 36) og holdt vakt over ham. Det var vanlig, for at ingen skulle komme og ta de korsfestede ned.

Korsfestelsen er vel ikke alltid blitt utført på nøyaktig samme måte. Det vanlige var likevel, slik det ser ut, at forbryteren ble naglet naken fast til tverrbjelken med utbredte armer. Den ble så festet til pælen (korsstammen), som var rammet ned i jorden, og føttene ble enten bundet eller naglet til pælen.

Som regel var det festet en stor trekloss midt på korset, som stakk fram mellom beina og støttet kroppen. På denne måten kunne dødskampen vare lenge, inntil 24 timer, ja, iblant enda lenger. Døden inntraff ikke som følge av blodtap, men av utmattelse etter de forferdeligste lidelser: koldbrann i sårene, blodet som strømmet til hodet og hjertet, brennende tørst, pustevansker, kramper og angst, og dertil solheten og insektstikk.

V. 37–38. Her griper evangelisten tilbake for å føye til to ting som forbereder det som fortelles i v. 42 og v. 44. For det første at det ble satt opp en innskrift som ut fra Pilatus' synspunkt anga hans skyld eller grunnen til at han ble henrettet. Ordene «dette er» har likevel neppe hørt med til selve innskriften, men må snarere betraktes som evangelistens måte å innføre den på.

For det andre at to røvere ble korsfestet samtidig, en på hver side av Jesus. Det skal vel også minne om profetordet i Jes 53,12.

V. 39–44. Til de legemlige kvalene kom så den sjelelige smerten det måtte volde Jesus å høre seg hånet og spottet fra alle kanter. Som vanlig var retterstedet også denne gangen valgt nær en alfarvei. Det ser vi av at det her tales om «de som gikk forbi». Å «riste på hodet» er her, som i Sal 22,8, uttrykk for skadefro spott, slik det går fram av de hånende ordene deres i v. 40.

Også rådsherrene som var til stede, spottet ham på lignende måte (v. 41–43). Blant annet (v. 43) kler de spotten sin i ord fra Sal 22,9, uten å tenke på at de dermed selv er med på å la dette salmeordet gå i oppfyllelse på Jesus. Med det de sier i v. 43b, sikter de vel ikke bare til 26,64, men til at Jesus flere ganger hadde kalt seg Guds Sønn. Til slutt (v. 44) var til og med røverne som var korsfestet sammen med ham, med på å håne ham.

Ifølge Luk 23,39 ff. var det bare den ene røveren som gjorde det. Flere fortolkere har antatt at også den botferdige røveren var med på spotten i begynnelsen. Det må nok innrømmes at det er mulig, men det er ikke særlig sannsynlig.

Andre har ment at flertallsformen her skal forstås som det såkalte kategoriens flertall, det vil si det flertallet en ofte bruker om en gruppe eller klasse uten å tenke på hvor mange gruppen omfatter, enten det er bare én eller flere. Evangelisten skulle da her ha uttrykt seg helt generelt for å vise at Jesus måtte tåle spott fra alle som så ham.

Også denne oppfatningen må vel innrømmes å være mulig. I så fall må en sikkert anta at Matteus ikke har kjent til eller husket det Lukas forteller om den botferdige røveren; ellers kunne han neppe ha brukt dette flertallet her.

V. 45–46. Fra nå av meddeler evangelisten enkelte trekk fra slutten av lidelseskampen. Som innledning forteller han om et mørke som falt over hele landet fra den sjette time, det vil si kl. 11–12 midt på dagen, og varte like til den niende time (kl. 2–3).[1] Siden påsken ble feiret ved fullmånetid, kan det ikke være ment en vanlig, naturlig solformørkelse. Det har altså vært et tegn i naturen som Gud virket på underfullt vis, uten at evangelisten likevel sier hva det betydde.

Det ligger vel nærmest å se dette mørket som et uttrykk for Guds vrede over synden, slik mørket jo så ofte er et bilde på Guds dom i Skriften. Men i alle fall synes det å ha vært evangelistens mening at dette mørket var med på å øke Jesu sjelekval, siden han i v. 46 uttrykkelig framhever at det var nettopp ved den niende time Jesus ropte ut klagen over å være forlatt av Gud.

Dette klageropet er det eneste ordet av den korsfestede som vår evangelist meddeler. Det er de første ordene i Salme 22, som skildrer den rettferdiges lidelser. Denne skildringen ble i høyeste grad virkelighet i de lidelsene som rammet den eneste fullkomment rettferdige.

Selvsagt har ikke Jesus her villet komme med et sitat fra Det gamle testamente. Helt uvilkårlig gir han sjelens følelser luft gjennom disse ordene, og vi ser i det på ny hvor sterkt han levde og åndet i sitt folks hellige skrift, og hvor fortrolig han var med ordene i den.

Også her, som ved sjelekampen i Getsemane, står vi overfor et mysterium som vi aldri vil kunne utgrunne. Vi mangler nemlig forutsetningene for å forstå hvordan lidelsens og dødens redsler måtte virke på ham, den rene og hellige Guds Sønn. Men vi kjenner likevel hvilket dyp av sjelenød Guds Sønn har vært senket ned i for vår frelses skyld.

Det er likevel ikke fortvilelsens klage vi hører her, men klagen til en som tror på Gud og henger ved ham som sin Gud. Den er presset ut av ham fordi han nå har følt seg sviktet av Gud – som om han i lengre tid har måttet unnvære all indre og ytre hjelp fra Gud.

Men det var åpenbart også det aller dypeste punktet i hans fornedrelse og lidelse. Han skulle nettopp ikke ha noen erfaring av Guds kjærlighet å holde seg til, men være helt og fullt henvist til den rene og bare tro og til troens lydighet.

Og slik har Jesus i disse mørkets timer fått kjenne Guds vrede, som lå over hele verden, i all dens forferdelighet, så langt det overhodet var mulig uten at

[1] Trykket har «den tredje time»; rettet etter v. 45 og klokkeslettet Odland selv oppgir.

båndet mellom ham og Faderen brast. Dermed har han i virkeligheten lidt den evige død i dens egentlige vesen. For døden som syndens straff er nettopp gudsforlattheten, og den har han fått kjenne som Guds vrede over slektens synd. Men han led likevel alt dette i villig lydighet, idet han i tro og kjærlighet holdt fast ved Gud.

Når vår evangelist ellers har bevart den hebraisk-arameiske ordlyden i Jesu klagerop, er grunnen åpenbart at leserne hans slik lettere kunne forstå det som fortelles i de tre neste versene.

V. 47–50. Noen av dem som var til stede, kunne til og med håne Jesu klagerop. Det er et rystende vitnesbyrd om hvor dypt forherdede mennesker kan synke. Med disse «noen» kan vi ikke tenke på de romerske soldatene, som selvfølgelig verken har forstått Jesu ord eller visst noe om Elia. Vi må bare tenke på fiendtlig innstilte jøder, som ikke kan ha misforstått ordene, men nettopp har villet håne ham ved å forvrenge dem.

Som kjent ventet jødene at Elia skulle komme som forløper for Messias. Disse menneskene holdt seg ikke for gode til en rå vittighet som åpenbart knyttet seg til denne forventningen: Med ordene sine ville de håne Jesu tilintetgjorte planer som Messias.

Bare én av dem som var til stede (v. 48), kanskje en av de romerske soldatene, ble grepet av medlidenhet med Jesus. Han skyndte seg å lindre den brennende tørsten som han visste pinte alle som var korsfestet. Han tok en svamp og fylte den med vineddik fra et kar som sto der, og som trolig nærmest var ment som leskedrikk for soldatvakten. Så satte han den på en rørstav og rakte den til Jesus.

Men de andre ropte hånlig til ham at han skulle la det være og ikke prøve å komme Elia i forkjøpet, så de kunne få se om denne forløperen for Messias ville innfinne seg og frelse sin herre.

Så oppga Jesus (v. 50) ånden under et nytt høyt rop, altså ikke i bevisstløs tilstand, men i full frihet og herre over seg selv like til det siste (jf. Joh 19,30; Luk 23,46).

2. Tegnene ved Jesu død og kvinnene ved korset (27,51–56)

> «[51]Og se, forhenget i templet revnet i to, ovenfra og ned. Og jorden skalv, og klippene revnet. [52]Gravene åpnet seg, og mange av legemene til de hellige som var sovnet inn, sto opp. [53]Etter Jesu oppstandelse gikk de ut av gravene, og kom inn i den hellige by og viste seg for mange. [54]Men da høvedsmannen og de som holdt vakt over Jesus sammen med ham, så jordskjelvet og det som skjedde, ble de grepet av redsel og sa: I sannhet, dette var Guds Sønn! [55]Mange kvinner som hadde fulgt Jesus fra Galilea og tjent ham, sto der på avstand og så på. [56]Blant dem var Maria Magdalena, Maria som var mor til Jakob og Joses, og mor til Sebedeus-sønnene.»

V. 51. Med «og se» antydes det at tegnet med forhenget i templet fulgte umiddelbart etter Jesu død. Det er imidlertid et spørsmål hvilket forheng som er ment her: det som skilte «Det aller helligste» fra «Det hellige» (jf. 2 Mos 26,31 ff.), eller

det som i Herodes' tempel hang foran inngangsporten fra forhallen til «Det hellige». Det spørsmålet lar seg neppe besvare med sikkerhet.

I det første tilfellet må en oppfatte det at forhenget revnet, som et tegn fra Gud på at det ved Jesu soningsdød er åpnet fri adgang til det sanne «aller helligste» (jf. Hebr 10,19).

I det siste tilfellet må en snarere se det som skjedde, som et varsel om at templet snart skulle ødelegges. Slik mener blant andre Zahn. Han framholder også at Matteus i evangeliet sitt fra 21,13 av med stigende bestemthet har pekt på tempelets ødeleggelse, og at denne begivenheten i 26,61 og 27,40 er satt i den nærmeste sammenheng med Jesu død: «I og med at Jesus utånder sitt liv på korset, begynner tempelets ødeleggelse.»

Det er naturlig å anta at det har vært en sammenheng mellom tegnet med forhenget og jordskjelvet som omtales deretter. Likevel framstår jordskjelvet her nærmest som årsak til at klippene revnet, og at dermed også gravene åpnet seg, som det sies i v. 52.

V. 52. Evangelisten har uten tvil sett det at gravene åpnet seg, som et symbolsk tegn: Ved sin død har Jesus gjort ham som hadde dødens makt, maktesløs, slik at det nå er åpnet en utgang også fra dødsriket. Trolig er det nettopp for å framheve denne symbolske betydningen at han straks føyer til at «mange av legemene … sto opp» (mer nøyaktig: «ble oppvakt»). Denne oppvekkelsen skjedde imidlertid selvsagt først i det øyeblikket de gikk ut av gravene, og v. 53 sier når det skjedde: etter Jesu oppvekkelse.

V. 53. Ved sin død på slektens vegne hadde Jesus vunnet oppstandelsen for alle troende, men slik at han selv skulle være førstegrøden av de hensovede, den førstefødte av de døde (jf. 1 Kor 15,20; Kol 1,18).

Med «de hellige» må vi ellers åpenbart tenke på troende fra den gamle pakt, kanskje særlig på personer som hadde hatt en særstilling under den gamle pakt, som profeter og lignende. Evangelisten visste at en slik særlig oppvekkelse av døde virkelig hadde funnet sted, fordi de oppvakte hellige hadde vist seg for mange i Jerusalem (om uttrykket «den hellige by», jf. utlegningen av 4,5) – og da selvfølgelig i sine forklarede legemer.

V. 54. I dette verset vender evangelisten tilbake fra det som ifølge v. 53 først fant sted etter Jesu oppstandelse, til det som skjedde i eller like etter dødsøyeblikket. Han skildrer hvilket inntrykk Jesu død og hendelsene som fulgte, gjorde på den hedenske høvedsmannen og soldatene han hadde kommandoen over.

Under korset hadde de hørt av Jesu motstandere at han hadde kalt seg Guds Sønn (v. 43), og nå erkjenner de at han måtte ha hatt rett i det: «I sannhet, dette var Guds Sønn» (mer nøyaktig: «en Guds sønn»; jf. utlegningen av 14,33, der vi har det samme uttrykket som her; i munnen på hedninger har det da trolig betydd «en gudesønn»).

V. 55–56. Av Jesu venner var det særlig en del kvinner som var til stede.[2] De sto et stykke fra korset og så på det som skjedde, mens apostlene hadde flyktet (26,56).

[2] Trykket har «bare»; Odland retter det selv til «særlig» i fortolkningen av Luk 23,49.

Tre av disse kvinnene blir særlig framhevet: Sebedeus-sønnenes mor, Salome (jf. utlegningen av 20,20), og to som het Maria. De to nevnes først, trolig fordi de skulle omtales senere (jf. v. 61 og 28,1). Det var Maria Magdalena (Maria fra Magdala, en by i nærheten av Tiberias; jf. om henne Luk 8,2), og Maria, mor til Jakob og Joses, trolig den samme som i Joh 19,25 kalles «Maria, Klopas' kone» (jf. anmerkningen om Jesu brødre ovenfor).

3. Jesu begravelse (27,57–61)

> «[57]Men da det var blitt kveld, kom en rik mann fra Arimatea, som hette Josef. Han var også blitt en disippel av Jesus. [58]Han gikk til Pilatus og ba om å få Jesu legeme. Da befalte Pilatus at det skulle gis ham. [59]Josef tok da legemet og svøpte det i rent linklede, [60]og la det i sin nye grav, som han hadde hogd ut i berget. Så rullet han en stor stein for inngangen til graven, og gikk bort. [61]Men Maria Magdalena og den andre Maria var der og satt rett imot graven.»

Også en annen av Jesu venner viste ved denne anledningen sin trofaste hengivenhet: Josef fra byen Arimatea (sannsynligvis den samme byen som profeten Samuel ble født i; jf. 1 Sam 1,1). Han kom til retterstedet «da det var blitt kveld» (det vil si den såkalte første aftenen, de siste timene før solnedgang), og fikk der vite at Jesus allerede var død.

Ellers forteller vår evangelist her bare at denne mannen var «en rik mann» – kanskje en hentydning til Jes 53,9 – og at også han, i likhet med kvinnene, var blitt en disippel av Jesus. Etter Johannes hadde han hittil bare vært en hemmelig disippel, men viste seg nettopp nå, ved Jesu død, åpent som det han var.

Han gikk til Pilatus og ba om tillatelse til å begrave Jesu legeme. Det hendte ofte at de pårørende fikk utlevert liket av de henrettede. Etter at han hadde fått det han ba om, tok han Jesu legeme og svøpte det i rent linklede, slik en pleide å svøpe likene, og la det i sin egen grav, som han nylig hadde hogd ut i berget.

Gravene hogg en dels ned i berget, dels inn i det. Her må vi vel tenke på det siste slaget grav, siden det tales om «inngangen til graven», som han rullet en stor stein for.

Så gikk han bort, mens to av kvinnene som hadde stått ved korset, ble sittende der rett imot graven. Vi må anta at de hadde fulgt med Josef da han lot Jesu legeme bringe dit. Det som sies her i v. 61, skal åpenbart tjene som innledning til det som fortelles i 28,1 ff.

4. Rådet lar sette vakt ved graven (27,62–66)

> «[62]Neste dag, som var dagen etter forberedelsesdagen, samlet ypperstepresteene og fariseerne seg hos Pilatus. [63]De sa: Herre, vi kom til å minnes hva denne forføreren sa da han ennå levde: Etter tre dager blir jeg reist opp! [64]Gi derfor påbud om at det skal holdes vakt ved graven til den tredje dagen, så ikke disiplene hans skal komme og stjele ham, og så si til folket: Han er reist opp fra de døde! Da ville den siste forførelsen bli verre enn den første. [65]Pilatus sa til dem: Her har dere vaktmannskap. Gå bort og vokt graven som best dere kan! [66]De gikk da og sikret graven ved å forsegle steinen og sette ut vakter.»

Helt annerledes enn Josef og kvinnene opptrer ypperstepresteene og fariseerne (om denne sammenstillingen, jf. utlegningen av 21,45). «Forberedelsesdagen»

var den vanlige betegnelsen for fredagen, fordi en på den dagen måtte gjøre alle forberedelser til sabbaten. «Dagen etter forberedelsesdagen» betyr altså selve sabbaten. Det ser nærmest ut til at evangelisten har valgt denne særegne betegnelsen på sabbaten for å gjøre oppmerksom på at det yppersteprestene foretok seg, sto i strid med dagens karakter som absolutt hviledag (jf. Keil).

Også disse motstanderne av Jesus kjente til at han hadde forutsagt sin oppstandelse på den tredje dagen. Selv trodde de nok ikke at denne forutsigelsen kunne bli oppfylt, men de fryktet et bedrag fra disiplenes side. Derfor ba de nå Pilatus om å gi befaling om at graven ble ordentlig bevoktet.

Skulle nemlig disiplene virkelig komme og stjele liket og så spre det ryktet blant folket at Jesus var reist opp, ville «den siste forførelsen» – at folk kunne bli ført til å tro på hans oppstandelse – bli «verre», det vil si farligere for den offentlige roen, enn «den første», nemlig at han ga seg ut for å være Messias.

Pilatus gikk med på det de ba om, og lot dem få med seg en vakt, men overlot ellers til dem selv å sørge for at graven ble bevoktet så godt de kunne. Sammen med soldatene gikk de så av sted til graven og sikret den mot forsøk på å åpne den, ved å sette segl på den.

I v. 66 er likevel gjengivelsen i vår bibeloversettelse sikkert ikke riktig. Etter uttrykksmåten i grunnteksten burde det ha hett enten: «Da gikk de bort og voktet graven ved hjelp av vakten, etter at de hadde satt segl på steinen», eller: «Da gikk de bort og sikret graven, idet de i tillegg til å sette ut vakt også satte segl på steinen.»

Forseglingen av steinen (med Rådets segl) foregikk trolig slik at de trakk en snor over steinen og så satte seglet i berget på hver side over endene av snoren. På den måten var enhver mulighet for å åpne graven i hemmelighet utelukket.

Jesu lidelse, død og oppstandelse, sjette avsnitt (28,1–20)

Jesu lidelse, død og oppstandelse, sjette avsnitt (28,1–20)

Jesu oppstandelse og misjonsbefalingen.

Heller ikke i dette siste avsnittet er det evangelistens formål å fortelle alt han visste om det som angikk Jesus. Han har med andre ord ikke villet gi noen fullstendig framstilling av Jesu oppstandelse og de åpenbaringene som fulgte den, slik han kjente disse begivenhetene. Det går klart fram av hele framstillingen, og særlig av det siste stykket (v. 16–20). Der slutter han ikke med sine egne ord, men med et ord av Jesus til apostlene. Sted og anledning nevnes bare helt kort, og vi får ingen opplysning om hvordan dette stykket henger sammen i tid med det som er fortalt før.

Det er heller ikke selve oppstandelsen han vil fortelle om – det kunne han heller ikke, for intet menneske hadde vært vitne til den. Han forteller bare at den skjedde trass i alle Rådets forholdsregler, og at engelen som åpenbarte seg for kvinnene, på nyviste til Galilea som stedet der den oppstandne ville komme sammen med disiplene sine. Dette stadfester Jesus selv ved å åpenbare seg for kvinnene.

Som motstykke forteller evangelisten (v. 11–15) hvordan Rådet med svik prøvde å dysse ned at han var stått opp. Men også her er framstillingen svært kortfattet og lar mange enkeltheter være unevnt.

1. Kvinnene ved graven (28,1–10)

«[1]Etter sabbaten, da det lysnet mot første dag i uken, kom Maria Magdalena
og den andre Maria for å se til graven. [2]Og se, det ble et stort jordskjelv. For
en Herrens engel steg ned fra himmelen, gikk fram og rullet steinen til side og
satte seg på den. [3]Han var som lyn å se til, og klærne hans var hvite som snø.
[4]De som holdt vakt, skalv av redsel for ham, og de ble som døde. [5]Men engelen
tok til orde og sa til kvinnene: Frykt ikke! Jeg vet at dere søker Jesus, den
korsfestede. [6]Han er ikke her, han er blitt reist opp, slik som han sa. Kom og se
stedet hvor han lå! [7]Skynd dere nå av sted og si til disiplene hans: Han er reist
opp fra de døde. Og se, han går i forveien for dere til Galilea, der skal dere se
ham. Se, jeg har sagt dere dette! [8]De skyndte seg da bort fra graven med frykt
og stor glede. De løp av sted for å fortelle det til disiplene hans. [9]Og se, Jesus

kom i møte med dem, og sa: Vær hilset! De gikk da fram og omfavnet føttene
hans og tilba ham. [10]Da sier Jesus til dem: Frykt ikke! Gå og si til mine brødre
at de skal dra til Galilea. Der skal de se meg.»

V. 1. Tidsangivelsen her byr på en viss vanskelighet. Etter jødisk tidsregning kan «ved enden av sabbaten»[1] ikke bety noe annet enn tiden da solen gikk ned (ca. kl. 6 om kvelden) på sabbatsdagen. Men det passer ikke med tidsbestemmelsen som følger: «da det lysnet mot første dag i uken». Noen har derfor ment at det her ikke er den jødiske tidsregningen som ligger til grunn (fra kl. 6 om kvelden til samme klokkeslett neste dag), men den naturlige eller alminnelige, fra soloppgang til soloppgang. Det synes likevel lite sannsynlig.

I nyere tid er det imidlertid påvist at uttrykket i grunnteksten på evangelistens tid ble brukt i gresk i betydningen «etter sabbaten», «etter at sabbaten var forbi», og trolig har Matteus ment det slik. Da er vanskeligheten løst, for i så fall er den andre tidsbestemmelsen føyd til for å forklare den første nærmere. Ellers skal vi bare merke oss at det greske ordet som i vår bibeloversettelse er gjengitt med «kom», også kan bety «gikk», og at det trolig er ment slik her.

V. 2–4. Med «og se» føres det store jordskjelvet inn som noe som fulgte umiddelbart. Kvinnene må altså ha merket jordskjelvet mens de gikk til graven. Men de har ikke sett at engelen steg ned fra himmelen, rullet steinen bort og satte seg på den. Det ser vi av at det som blir sagt om engelen i v. 2, innledes med «for» og dermed oppgis som grunnen til jordskjelvet.

Vi må altså tenke oss det slik: Kvinnene merket jordskjelvet underveis, og da de nærmet seg graven, så de engelen ved eller i den åpne graven. Av disse to kjensgjerningene – og kanskje også av det de fikk høre av vakten – sluttet de at det var engelens nedstigning som hadde forårsaket jordskjelvet som åpnet graven. Det kvinnene slik sluttet seg til ut fra det de så, gjengir evangelisten her som det som faktisk framkalte jordskjelvet.

Deretter (v. 3) beskriver han engelens utseende slik kvinnene så det (jf. 17,2), og så forteller han (v. 4) hvordan engelens åpenbaring virket på vakten: De skalv og ble lamslått av redsel. Også dette må kvinnene ha sett før vakten flyktet, slik v. 11 viser. Det synes i alle fall å gå fram av engelens ord til kvinnene i v. 5, som etter grunnteksten egentlig lød: «Frykt ikke, dere!» Det trykksterke «dere» står åpenbart i motsetning til vakten.

V. 5–7. Også kvinnene var nemlig blitt forferdet da de så engelen. Men de har ingen grunn til å frykte, sier engelen. Han vet at de er kommet til graven fordi de søker Jesus, den korsfestede. Og (v. 6) han kan gi dem det gledelige budskapet at Jesus ikke lenger er i graven. Han er stått opp, slik han selv hadde sagt på forhånd. Det kan de overbevise seg om ved å komme og se stedet der han hadde ligget.

Straks etter denne meldingen (v. 7) ber engelen kvinnene skynde seg og melde oppstandelsen til disiplene. Samtidig skal de minne dem om løftet Jesus hadde gitt dem i 26,32: at han som deres hyrde ville gå foran dem til Galilea. I v. 10 pålegger Jesus kvinnene å bringe disiplene hans uttrykkelige befaling om å dra til Galilea. Derfor må engelens ord i vårt vers, «og se, han går foran dere

[1]NB har «Etter sabbaten».

osv.», åpenbart gjelde disiplene og ikke kvinnene, slik det ser ut i vår bibeloversettelse.

Etter grunntekstens uttrykksmåte kan v. 7 like gjerne gjengis slik: «Skynd dere nå av sted og si til disiplene hans: Han er reist opp fra de døde. Og se, han går i forveien for dere til Galilea, der skal dere se ham» (jf. ellers utlegningen av 26,32).

Med de siste ordene i v. 7, «Se, jeg har sagt dere dette», der «dere» selvsagt gjelder kvinnene, ber engelen dem gi akt på det han har sagt, og gjøre etter det.

V. 8–10. Om kvinnene fulgte engelens oppfordring og så på den tomme graven, sier vår evangelist ingenting. Han forteller bare at de skyndte seg bort fra graven «med frykt og stor glede» for å fortelle disiplene hva engelen hadde sagt. De fryktet fordi synet av et sendebud fra den andre verden hadde gjort et overveldende inntrykk på dem, og de gledet seg stort over det herlige budskapet om Jesu oppstandelse.

Underveis fikk de imidlertid (v. 9) en ny, overraskende åpenbaring: Jesus selv møtte dem med den kjente hilsenen. Oppmuntret av det gikk de fram til ham, omfavnet føttene hans og viste ham slik sin ydmyke hyllest (om uttrykket «tilba ham», jf. utlegningen av 2,2).

At de også ved denne åpenbaringen ble grepet av «frykt», ser vi av Jesu første ord til dem i v. 10: «Frykt ikke!», det vil si: Bare la all frykt fare! Eller: Her er det ingen grunn til frykt, bare til glede. Til dette beroligende ordet knytter Jesus oppdraget, som bare gjentar engelens befaling: De skal bringe hans brødre bud fra ham om å dra til Galilea, der de skal få se ham.

Når Jesus her kaller disiplene «mine brødre» (jf. 12,48 ff.; 25,40), skal det vel drive bort frykten og bane vei for gleden også hos dem – de hadde jo vist mindre troskap enn kvinnene (jf. Zahn).

Om kvinnene utførte dette ærendet, og i så fall hvordan, sier evangelisten heller ingenting om. Det viser igjen hvor lite han har vært opptatt av å gi en fullstendig framstilling av begivenhetene.

Ellers må vi merke oss at ordene «der skal de se meg» (jf. v. 7) ikke kan være ment å utelukke at Jesus åpenbarte seg for disiplene allerede i Jerusalem. Dette løftet er nemlig nøye knyttet til befalingen om å dra til Galilea, og denne befalingen peker, som nevnt ovenfor, tilbake til løftet i 26,32. Der lovte Jesus at han etter sin oppstandelse som hyrde ville gå i spissen for disiplene (sin hjord) til Galilea.

Det forutsatte altså at disiplene, som var blitt spredt ved hans død, var blitt samlet på ny. Men hvordan skulle de kunne bli samlet uten at de først var blitt overbevist om at Jesus virkelig var stått opp?

Som vi får vite av Lukas og Johannes, åpenbarte Jesus seg virkelig flere ganger i og ved Jerusalem, nettopp for å overbevise disiplene om at han var stått opp. Det var den nødvendige betingelsen for at de igjen skulle bli knyttet fast til ham i tro og lydighet. Hovedformålet med disse åpenbaringene var derfor å samle disiplene om hyrden sin. Ham skulle de så følge tilbake til Galilea. Der ville han igjen åpenbare seg for dem og gi dem den undervisningen og veiledningen de trengte i sitt framtidige arbeid for Guds rike.

Hadde disiplene straks trodd budskapet om oppstandelsen, slik de burde etter det Jesus hadde sagt på forhånd, hadde disse åpenbaringene i og ved Jerusalem ikke vært nødvendige. Da hadde de i troens lydighet samlet seg åndelig om ham og dratt til Galilea så snart som mulig, slik han sa i 26,32.

Et annet spørsmål er hvorfor Jesus ville ta opp igjen samværet med disiplene nettopp i Galilea. Det sier kildene våre ingenting om, så vi kan ikke gi noe bestemt svar. Likevel ligger det nær å tenke at han valgte Galilea fordi det var der han først og fremst hadde virket som sannhetsforkynner. Der hadde han også særlig undervist de disiplene som skulle føre virksomheten hans videre, og som nå skulle få hans avsluttende undervisning.

2. Rådets bedrag (28,11–15)

> «[11]Mens de ennå var på veien, se, da kom noen av vaktstyrken inn til byen og meldte fra til yppersteprestene om alt som var skjedd. [12]Da kom disse sammen med de eldste til rådslagning, og de ga soldatene rikelig med penger [13]og sa: Dere skal si: Disiplene hans kom om natten og stjal ham mens vi sov. [14]Og skulle det komme landshøvdingen for øre, skal vi tale vel med ham så dere kan være trygge. [15]De tok imot pengene og gjorde som de fikk beskjed om. Og dette ryktet ble spredt blant jødene og har holdt seg til denne dag.»

Evangelisten vil avslutte skriftet sitt med Jesu åpenbaring for disiplene. Men før han kommer dit, forteller han litt om hvordan Jesu fiender stilte seg til budskapet om det store som var skjedd. Naturlig nok gikk noen av vakten til yppersteprestene, som hadde stilt dem ved graven og gitt dem ordre om å vokte den, og fortalte alt det merkelige de hadde opplevd.

Folkets høyeste åndelige øvrighet ville nå så langt som mulig hindre at noen trodde på det vitnesbyrdet de fryktet at disiplene ville gi om Jesu oppstandelse. Etter å ha drøftet saken i et møte i Rådet kom de til at det klokeste var å bestikke soldatene til å spre den løgnen at disiplene hadde stjålet Jesu legeme om natten og ført det bort mens de selv sov.

Soldatene hadde i så fall forsømt plikten sin ved å la søvnen få makt over seg. Men skulle det komme landshøvdingen for øre (eller vel riktigere: komme til forhør for landshøvdingen), lovte rådsherrene å stille ham tilfreds på en eller annen måte, så vakten ikke skulle få noen ubehageligheter.

Også her viste det seg hvilken makt pengene har. Soldatene tok imot dem og gjorde som yppersteprestene hadde sagt. Slik kom ryktet om at disiplene hadde stjålet liket, ut blant jødene, og det holdt seg blant dem helt til evangelisten skrev evangeliet sitt. Men nettopp derfor har evangelisten også fortalt om ryktet: Han har villet stille det i sitt rette lys.

3. Jesu misjonsbefaling til sine disipler (28,16–20)

> «[16]Men de elleve disiplene dro til Galilea, til fjellet hvor Jesus hadde satt dem stevne. [17]Og da de fikk se ham, falt de ned og tilba ham. Men noen tvilte. [18]Og Jesus trådte fram, talte til dem og sa: Meg er gitt all makt i himmel og på jord! [19]Gå derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, idet dere døper dem til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn, [20]og lærer dem å holde alt det jeg har befalt dere. Og se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende!»

Noen har påstått at evangelisten mente at denne åpenbaringen av den oppstandne var den siste, ja, den eneste for disiplene. Men det lar seg på ingen måte bevise.

Matteus er åpenbart opptatt av å la framstillingen av Jesu liv og virksomhet munne ut i det majestetiske ordet av Jesus som gjengis her. Med det vitner Jesus ikke bare om sin personlige seier over alle fiendtlige makter. I kraft av den frelsende allmakten han har vunnet ved sin lidelse og død, gir han også disiplene sine det store oppdraget å føre videre det verket han har begynt som grunnleggeren av Guds rike i verden. Det skal de gjøre ved å gå ut med evangeliet og dåpen til alle folkeslag, visse på at han selv vil være med dem alle dager inntil verdens ende.

V. 16–17. Her har vi igjen en klar antydning av at evangelisten ikke har villet fortelle alt han visste om Jesu samvær med disiplene etter oppstandelsen. Han har nemlig ikke sagt noe før om at Jesus hadde stevnet dem til møte med seg på et av fjellene i Galilea. Enten må denne befalingen ha vært med i oppdraget til kvinnene, eller så må Jesus ha gitt den da han åpenbarte seg for disiplene selv.

Like kortfattet heter det i v. 17 bare at de elleve «tilba ham» da de så ham, det vil si at de viste sin ærefrykt ved å falle på kne for ham. Men noen av dem tvilte likevel i hjertet: Var det virkelig ham, eller var det et sansebedrag? Denne tvilen kom trolig av at han åpenbarte seg for dem i en skikkelse de ikke hadde sett ham i før.

V. 18. Da gikk Jesus nærmere bort til dem og tok all tvil fra dem ved å tale til dem. Først legger han dem på hjertet at Faderen nå, med oppstandelsen, én gang for alle har gitt ham makt (og rett) – ikke bare til å gjøre dette eller hint nå og da, men over alt som finnes i himmelen og på jorden. Han har altså fått full og ubegrenset del i Guds styring av verden og er i sannhet blitt Guds medregent. Derfor kan han nå også gi disiplene sine et oppdrag i sin tjeneste som omfatter hele menneskeslekten, slik han gjør i de to neste versene.

V. 19. Tidligere hadde disiplenes virksomhet, i likhet med Jesu egen, vært begrenset til deres eget folk. Men nå skal de gå til «alle folkeslag», altså både hedninger og jøder (jf. 24,14). Gjennom disiplenes framtidige virksomhet skal Guds rike plantes overalt i verden. Likevel har Jesus selvsagt ikke villet kalle tilbake det han tidligere hadde pålagt de tolv: at de fram til Jerusalems ødeleggelse skulle ha sin egentlige virksomhet innenfor Israels folk. Vi har sikkert heller ikke et ordrett referat her, men snarere en sammenfatning av hovedpunktene i det Jesus sa ved denne anledningen.

Evangelistens framstilling gir også uvilkårlig inntrykk av at Jesus her ikke har villet gi en praktisk regel for hva de elleve, og bare de, skulle gjøre straks. Det er snarere et framtidsprogram for menigheten hans, som han ser representert i dem (jf. særlig sluttløftet i v. 20: «alle dager inntil verdens ende»). Til «alle folkeslag» hører, som nevnt, også Israel, og blant dette folket skal de elleve først og fremst virke. Men misjonsforkynnelsen skal også omfatte hedningene, uten at det her blir sagt noe om når og hvordan den skal gå over til dem.

Ser vi nærmere på enkelthetene i misjonsbefalingen, merker vi først at Jesus betegner apostlenes (og menighetens) virksomhet overfor alle folkeslag med et

uttrykk som betyr «å gjøre til disipler» (i de eldre bibeloversettelsene mindre nøyaktig gjengitt med «lære»). Spørsmålet blir da hva som er ment med det.

I vår nye bibeloversettelse ser det ut som om Jesus mente at hvert enkelt folkeslag skal gjøres til en disippel. Men det kan helt åpenbart ikke være ment. En slik tanke har ingen parallell ellers i Det nye testamente, og den ville dessuten stride mot alt vi har sett om Jesu syn på disippelstanden og disiplenes stilling i verden. Meningen er derfor uten tvil at det skal vinnes disipler blant alle folkeslag – eller, som i det vesentlige blir det samme, at apostlene (og menigheten) skal søke å vinne så mange disipler som mulig blant alle folkeslag.

At det virkelig er de enkelte Jesus har for øye som sine kommende disipler, går mer enn tydelig fram av pronomenet «dem», objektet for «døper». Ifølge grunnteksten betegner det nettopp de enkelte og viser ikke tilbake til «alle folkeslag». Det er jo heller ikke folkeslagene som sådan som blir døpt, men de enkelte menneskene.

Ellers sier det seg selv at disippelforholdet her er ment i den nye og høyere betydningen det har fått da frelsesverket ble fullført ved Jesu død og oppstandelse (jf. v. 18). Dette høyere disippelforholdet kjennetegnes særlig av to ting: for det første syndenes forlatelse, som er grunnet på Jesu død (20,28; 26,28), og for det andre at Ånden blir gitt som det messianske frelsesgodet Gud har lovet.

Når Jesus i ordene som følger, først framhever dåpen som det middelet som fører den enkelte inn i disippelforholdet til ham, er det i virkeligheten sagt at det er i og ved dåpen disse to guddommelige gavene blir den troendes personlige eie. Det er ellers ikke tale om noen innstiftelse av den kristne dåpen her. Men vi har en dåpsbefaling som viser at den kristne dåpen hviler på en innstiftelse av Jesus selv. Den må altså ha skjedd ved en tidligere åpenbaring av ham (jf. min fortolkning av Ef 5,26).

Dernest merker vi oss at dåpen skal være en dåp «til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn». Hva er da ment med ordet «til» her? Vi må uten tvil gå ut fra at det skal forstås slik som det greske uttrykket for «til ens navn» på to tidligere steder i vårt evangelium. Der betyr «til» «med hensyn til», med sinnet eller tanken rettet mot noe – men slik at det er foranledningen eller beveggrunnen som er ment.

I 10,41 heter det i grunnteksten egentlig: «den som tar imot en profet «til», det vil si med hensyn til, en profets navn», og det er i vår bibeloversettelse helt riktig gjengitt etter meningen: «fordi han er profet».

Tanken i vårt vers blir da at dåpen skal utføres med henblikk på Guds navn, det vil si fordi den som blir døpt, nevner eller bekjenner Guds navn. Dermed er det sagt at det er den som tror og bekjenner sin tro på Gud, som skal døpes.

At dette er den riktige forståelsen, bekreftes av hvordan Det nye testamente ellers bruker ordet «å døpe». I Apostlenes gjerninger veksler det mellom å døpe til, på og i Kristi navn. Alle tre uttrykkene betyr åpenbart i det vesentlige det samme: Dåpen forutsetter at dåpskandidaten bekjenner sin tro på Jesus, og den blir utført på grunnlag av denne bekjennelsen (jf. min fortolkning av Rom 6,3).

Det bør likevel føyes til at uttrykket her i nyere tid som regel blir forstått enten som «ved dåpen å innvie til å tilhøre Gud» eller som «å døpe med det

formål at Guds navn fra nå av skal være innholdet i vedkommendes tro og bekjennelse». Men det kan vi ikke gå nærmere inn på her.

Videre merker vi oss at ordet «navn» står i entall, enda det er tale om tre forskjellige personer. Dermed er det antydet at disse tre utgjør en levende og uatskillelig enhet. Som så ofte i Bibelen står «navn» for personen slik han har gitt seg til kjenne, og derfor også blir bekjent av dem han har åpenbart seg for.

Tanken er da at Faderen ikke med rette kan nevnes og bekjennes uten at Sønnen samtidig blir nevnt og bekjent som den Faderen har sendt for å fullføre frelsesverket. Like lite kan det skje uten at også Den Hellige Ånd blir nevnt og bekjent som den som fører til troen på Sønnen og dermed til troen på Faderen. Faderen er først og fremst Jesu Far i en helt enestående betydning, men gjennom Jesus blir han også Far for de døpte troende.

Jesus har likevel sikkert ikke ment å gi noen dåpsformular eller rituell forskrift med disse ordene. Vi haruten tvil bare en saklig sammenfatning av innholdet i evangelieforkynnelsen, og dermed også av den bekjennelsen dåpskandidaten etter sakens natur må avlegge før han kan bli døpt.

V. 20. Ved siden av dåpen nevner Jesus en annen side ved det å gjøre de enkelte til disipler: en praktisk undervisning som følger etter dåpen. De døpte skal oppdras til et liv og en ferd som er disippelstanden verdig. Uten det kan ikke disippelforholdet bestå i sannhet. For en sann disippel er ikke den som bare bekjenner ham, men alene den som i Åndens kraft også gjør Guds vilje (jf. 7,21–24).

Ellers sier det seg selv at befalingen som helhet er gitt med misjonsforholdene for øye. Derfor taler Jesus her om dåpen som middelet til å føre dem som ble vunnet ved evangeliets forkynnelse, inn i disippelforholdet til ham. Og derfor ville det være en misforståelse å mene at ordene hans her utelukker at spedbarn blir døpt.

Som evangeliene tydelig viser, tok Jesu undervisning av disiplene slett ikke sikte på å gi dem en sammenhengende og uttømmende framstilling av den guddommelige sannhet. Overalt taler han om den bestemte saken tanken hans i øyeblikket var festet ved. Han overlot til Åndens senere veiledning å føre dem til en dypere og mer sammenhengende forståelse av undervisningen hans.

Her har han åpenbart hatt tanken helt festet ved disiplenes virksomhet som misjonærer, som snart skulle begynne. Vi har dessuten ikke mer grunn til å undre oss over at Jesus ikke føyde til noe om at også spedbarn kan eller skal døpes, enn over at han heller ikke føyde til at det slett ikke var hans mening at bare omskårne mennesker skulle døpes. Det var jo nettopp slik selv Peter tenkte, som vi vet, helt til Gud ved sin førelse hadde lært ham noe annet (jf. Apg 10–11). Se ellers utlegningen av 19,13–15 om at barnedåpen er i samsvar med Skriften.

Til slutt (v. 20b) knytter Jesus til misjonsbefalingen den store og oppmuntrende forsikringen at han, som har fått all makt i himmelen og på jorden, er med sine som hjelper og beskytter i alle vanskeligheter og farer de måtte møte. Det er han dag for dag, helt til han ved verdens ende kommer igjen for å hente dem til seg og dele sin herlighet med dem i det fullendte Guds rike.

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 luthersk-bekjennelsestro 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.