Theodor Zahn

Matteusevangeliet

Kommentar, 4. utgave 1922

Oversatt til norsk
Gamle stier · gamlestier.no

Theodor Zahn: *Matteusevangeliet* (Kommentar, 4. utgave 1922).
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
§ 1. Oppgaven 4
§ 2. Overleveringen 9
§ 3. Hebreerevangeliet 28
§ 4. Hjelpemidlene 42
Kapittel 1 51
Kapittel 2 104
Kapittel 3 136
Kapittel 4 170
Kapittel 5 200
Kapittel 6 292
Kapittel 7 345
Kapittel 8 382
Kapittel 9 427
Kapittel 10 453
Kapittel 11 483
Kapittel 12 515
Kapittel 13 548
Kapittel 14 584
Kapittel 15 598
Kapittel 16 612
Kapittel 17 649
Kapittel 18 663
Kapittel 19 679
Kapittel 20 706
Kapittel 21 716
Kapittel 22 736
Kapittel 23 753
Kapittel 24 767
Kapittel 25 786

Kapittel 26 796
Kapittel 27 821
Kapittel 28 835
Ekskurs til Matt 16,18 f. 844
Om Theodor Zahn 854
Ordforklaringer 855

Forord

Forord til første utgave

Tanken om å gi ut en ny kommentar til samtlige skrifter i Det nye testamente har vokst ut av erfaringer fra det akademiske lærerembetet. Studenter spør oss ikke sjelden hvilken kommentar vi vil anbefale som hjelpemiddel når de studerer de ulike nytestamentlige bøkene, og det spørsmålet har ofte satt undertegnede i forlegenhet.

En vordende teolog trenger veiledning for å nå fram til vitenskapelig innsikt, et selvstendig skjønn og den forskergleden dette gir – i det minste på dette området av teologien, der slik innsikt er lettest å nå og behovet samtidig er størst. Det samme gjelder presten i kirkelig tjeneste som ønsker å fortsette å granske Det nye testamente. Men den veiledningen er ikke lett å finne i den eksegetiske litteraturen som finnes.

Både jeg og de aktede mennene som var villige til å legge hånd på verket sammen med meg, så at det trengtes en samlet kommentar til Det nye testamente, helt uavhengig av tidligere verker.

Det er knapt nødvendig å nevne at hver av medarbeiderne som står oppført på tittelsiden, arbeider helt selvstendig med de delene av kommentaren han har tatt på seg, og at han alene står ansvarlig for innholdet. Vi håper likevel at verket vil framstå med et enhetlig preg.

Vi er bare blitt enige om visse retningslinjer for den ytre utformingen. For å frigjøre plass til det vi anser som eksegesens egentlige oppgave, har vi i mer enn én henseende satt oss klare begrensninger.

Likevel er første bind blitt ganske omfangsrikt, men omfanget gir ingen mekanisk målestokk for hvor utførlig hele verket vil bli. Det ligger i sakens natur at mange begreper må drøftes inngående i det

første bindet, som er viet et evangelium; når de kommer igjen i de andre evangeliene, kan de behandles kort.

Det som slås fast i § 1 i innledningen til dette første bindet – om grenseoppgangen mellom evangelieutleggelsen på den ene siden og den litterærhistoriske kritikken og historieforskningen på den andre – vil i det vesentlige gjelde for alle deler av kommentaren. Men noen bemerkninger kan være på sin plass om hvordan vi tar hensyn til den eksegetiske litteraturen før oss.

En fortolker i dag bør kjenne eksegesens historie. Den som leser en ny kommentar, har full rett til å vente at veiviseren har satt seg inn i og prøvd det som virkelig er verdt å merke seg av alt som gjennom århundrene er lagt fram for å kaste lys over de bibelske tekstene – før han legger fram sin egen oppfatning.

Selv åpenbare feiltolkninger kan være svært lærerike – særlig de som har preget tradisjonen over lengre tid, eller som helt fram til i dag har blitt stående uimotsagt.

Det er imidlertid en åpen hemmelighet at mange kommentarer stadig ramser opp navn på dem som har stått for alle mulige og umulige tolkninger – tolkninger ingen kommentar har plass til å begrunne skikkelig. Slike navnelister beviser ikke at eksegeten kjenner fortolkningshistorien engang i hovedtrekk, og de gjør heller ikke leseren noen tjeneste. Leseren kan som regel ikke etterprøve sitatene, og den som gjør det, støter på unøyaktigheter og skjevheter ved hvert skritt.

I vår kommentar skal vi være måteholdne med å nevne gamle og nye eksegeter ved navn. Til gjengjeld vil vi legge stor vekt på å nevne dem som først satte fram oppfatninger som er betydelige i seg selv eller har fått historisk gjennomslag – ikke tilfeldige etterskrivere.

I dette første bindet blir det forholdsvis ofte tatt hensyn til den oldkirkelige utleggelsen. Den er ikke bare hentet fra kommentarene, men også fra kirkefedrenes øvrige skrifter og ikke minst fra de eldste oversettelsene. Det skyldes ikke bare retningen mine egne studier har tatt, og heller ikke bare at denne litteraturen er en rik kilde for tekstkritikken.

Det er et prinsippvalg: De velkjente svakhetene ved kirkefedrenes eksegese bør ikke gjøre oss blinde for hvor enestående viktig den er.

Eksegetene og oversetterne i de første fire-fem århundrene hadde tre klare fortrinn framfor sine etterfølgere:

For det første levde de under i det vesentlige de samme kulturforholdene som da Det nye testamentes skrifter ble til.

For det andre behersket de fullt ut det allmenngreske språket – det språket som ikke bare Paulus og Lukas, men også Markus og Johannes skrev på, om enn med et mer eller mindre sterkt semittisk innslag. De kjente det ikke bare fra litteraturen, men fra levende bruk. Det gjaldt ikke bare grekerne og latinere som Tertullian og Hieronymus, men også de latinske, syriske og egyptiske oversetterne.

For det tredje var forfatterne og oversetterne i de første århundrene langt mindre bundet av en stivnet kirkelig eller lærd tradisjon enn alle som kom etter. Derfor tolker de ofte med en friskhet og naturlighet som senere ble stadig sjeldnere.

De gamle eksegetene hadde fordommer som sløret blikket, de tillot seg tøylesløse friheter, og med maktord hugget de over mang en knute i stedet for å løse den. Men alt dette er av et annet slag enn det som i dag hindrer oss i å komme videre i forståelsen av Skriften, og det er et åpent spørsmål om de gamle feilene har gjort mer skade enn dagens.

Vi vil ta de nytestamentlige forfatternes tanker direkte inn, uten å la oss forvirre av århundrenes tradisjon og dens seiglivede villfarelser. Nettopp dette fører oss stadig tilbake til den oldkirkelige litteraturen, i utleggelsen så vel som i tekstkritikken. Der ser vi tradisjonen som bærer oss alle – men som også holder oss i trelldom – bli til og vokse.

Erlangen, pinsen 1903.

Til fjerde utgave

Det ble meg forunt ennå en gang – etter alt å dømme for siste gang – å sende ut dette første bindet av vår samlede kommentar til Det nye testamente. Derfor følte jeg meg forpliktet til å rette og berike verket med alt jeg har fått gjennom nye overveielser, videre studier og kjærkomne påminnelser fra venner. Dette er gjort i samme omfang som ved 2. utgave fra 1905, til forskjell fra den mer begrensede 3. utgaven fra 1910.

Erlangen, 1. oktober 1920.

Theodor Zahn.

§ 1. Oppgaven

Den som utlegger gamle skrifter som fortjener og trenger en fortløpende utleggelse, har bare én oppgave: å hjelpe dagens leser så langt det er mulig fram til den samme forståelsen som forfatteren ventet å finne hos sine første lesere – uten at han hadde lagt ved noen egen veiledning til teksten. Disse første leserne var forfatterens samtidige, og som regel også hans folke- og trosfeller.

Selv for dagens opplyste leser byr evangeliene på vanskeligheter. Det skyldes den lange avstanden til tiden da de ble til, og at språket – i videste forstand – er fremmed for oss. Vanskelighetene er så store at de alene bør advare fortolkeren mot å gå ut over grensene for oppgaven sin, som er krevende nok fra før.

Som fortolker skal han bare hente ut av forfatterens ord hva forfatteren mener med dem og vil si. Han skal ikke svare på om det som står skrevet, er sant, eller – der det fortelles om hendelser – om det som blir fortalt, virkelig har skjedd.

Dette er snarere historieforskerens oppgave.

Fortolkeren av evangeliene skal ikke skrive Jesu historie – verken i kritisk eller kritikkløs form. Han skal i stedet ta for seg ett av de skriftene som historieskriveren bruker som kilder, og belyse det som et litterært verk. Slik gjør han et forarbeid for historieforskeren.

Denne arbeidsdelingen mellom eksegeten og historikeren kan i det enkelte tilfellet være vanskelig å gjennomføre. For eksegeten – og det er bare hans oppgave det gjelder her – må ofte trekke inn fakta og forhold som bare er bevitnet utenfor teksten han utlegger. Det må han gjøre for å kaste lys over teksten og vise hvordan forfatteren kunne skrive som han gjorde og samtidig vente å finne forståelse og tro hos leserne sine.

Dermed gjør eksegeten det samme som historikeren også må gjøre, bare fra et annet synspunkt og med en videre horisont, og i enkeltspørsmål kan eksegeten gjøre historikeren god tjeneste. Men eksegeten skal være seg bevisst grensene for oppgaven sin: han skal ikke skrive historie, men fortolke det foreliggende skriftet.

Til det trengs riktignok mer enn en rekke skolier eller glosser til dunkle, tvetydige, misforståtte eller misforståelige enkeltheter. Hver enkelt del skal forstås som et ledd i helheten slik skriftet legger den fram for oss – det som ser ubetydelig ut, like mye som det som skiller seg ut ved en høystemt tone eller dype, dunkle tanker.

Slik kan vi se hvilke tanker og hensikter som ledet forfatteren da han valgte ut, ordnet og framstilte stoffet, og da han la opp og skrev boken sin.

Forstått slik griper arbeidet med å utlegge evangeliene også inn i en del av oppgavene til den såkalte innledningsvitenskapen til Det nye testamente: spørsmålet om hvordan evangeliene ble til.

Men også her må en holde seg innenfor de grensene som ligger i sakens natur. Riktignok bør en kunne forutsette, og i dag også kreve, at den som gir ut en kommentar til et enkelt evangelium, har et begrunnet helhetssyn på hvordan de fire kanoniske evangeliene ble til. Da har han også en innsikt som holder faglig mål, i slektskapet mellom dem, særlig mellom de tre første.

Men en ekseget må bomme på oppgaven sin hvis han legger sitt samlede syn på hvordan evangelielitteraturen utviklet seg, til grunn for utleggelsen av de enkelte evangeliene og gjør tolkningen avhengig av dette synet. Enda mer gjelder det den som ikke lenger utlegger de skriftene vi har, men tapte skrifter som evangeliene våre etter hans mening er bearbeidelser av.

Leseren tar fram kommentaren for å bli ført inn i en faglig forståelse av skriftene vi har, eller for å komme videre i den. En fortolker som går slik fram, gir ham ikke den hjelpen han har krav på.

En slik fortolker snur dessuten det rette forholdet mellom eksegesen og innledningsvitenskapen (isagogikken) fullstendig på hodet. For isagogikken må i *første* rekke hente sine vurderinger og formodninger fra selve de skriftene den vil finne opphavet til. Først i *andre* rekke kommer den sparsomme overleveringen om evangelienes tilblivelse i betraktning.

Isagogikeren kan ikke si noe som holder, uten å ha hørt fullt ut både skriftenes eget vitnesbyrd og det den oldkirkelige overleveringen sier om hvordan de ble til, og uten å ha sammenlignet de to vitnesbyrdene kritisk, det vil si upartisk.

Men evangelienes eget vitnesbyrd ligger ikke i de få ordene der de uttrykkelig eller antydningsvis peker på forfatterens person, hensikten med skriftet eller omstendighetene rundt tilblivelsen. Det ligger i teksten i sin helhet.

Det er ikke enkeltstående observasjoner eller en sporadisk eksegese som gir denne innsikten. Først når hele boken er utlagt så langt det lar seg gjøre, får vi den kunnskapen om skriftets eget vitnesbyrd som er den aller nødvendigste forutsetningen for å vurdere hvordan det ble til.

Derfor forfalsker en den rette framgangsmåten hver gang en gjør eksegesen avhengig av isagogikken.

Ved siden av de enkelte evangelienes eget vitnesbyrd og den oldkirkelige overleveringens vitnesbyrd, finnes det en *tredje* kilde for evangeliekritikken: den iøynefallende likheten i stoff og form mellom de tre første evangeliene – en likhet som har gitt dem betegnelsen «de synoptiske evangelier».

Forholdet blir vurdert svært ulikt, men i dag er alle som har forutsetninger for å dømme, enige om at likheten ikke bare er et slektskap i overført betydning: Evangeliene er virkelig i slekt med hverandre. Det erkjenner også de som mener at slektskapet kan forklares godt nok med den muntlige overleveringen i den urkristne menigheten, som etter hvert fikk faste former.

Heller ikke eksegesen kan gå helt utenom det synoptiske problemet.

For det første ser vi først tydelig hva som er særegent for hvert evangelium, når vi sammenligner det med skrifter fra samme periode som har beslektet innhold og lignende form. Ingen kan ha noe imot at vi regner med at evangeliene våre ble til i hundreåret mellom 50 og 150. Da må verken det fjerde evangeliet eller den utenomkanoniske evangelielitteraturen holdes utenfor en slik sammenligning.

Den som utlegger Matteusevangeliet, må særlig ha Hebreerevangeliet for øye hele tiden (jf. § 3). Da må en legge like mye merke til forskjellene som til likhetene.

En forstår for eksempel ikke Matteusevangeliet hvis en overser at visse ekte jødiske begreper bare finnes hos Matteus, både blant de kanoniske evangeliene og i hele Det nye testamente: «himlenes rike» (hē basileia tōn ouranōn / ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν bortsett fra det tekstkritisk usikre Joh 3,5), «vår (deres) Far i himmelen» (ho patēr hēmōn [hymōn] ho en tois ouranois / ὁ πατὴρ ἡμῶν [ὑμῶν] ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς bortsett fra Mark 11,25), «å binde og løse» (deein kai lyein / δέειν καὶ λύειν Matt 16,19; 18,18), og dessuten den hebraiske rekkefølgen av budene i De ti bud (se utleggelsen av 19,18 nedenfor) og mer av samme slag.

På den andre siden må en merke seg at Jesu selvbetegnelse «Menneskesønnen»[1] også er belagt i det aramaiske Hebreerevangeliet.

F*or det andre* kan den som utlegger et enkelt evangelium, ikke føre arbeidet sitt så langt det kan nå, uten å se på parallelle framstillinger av det samme stoffet. Særlig Matteusevangeliet stiller den oppmerksomme leser overfor mang en gåte som bare på denne måten får en innlysende løsning.

Mark 2,3–5 og Luk 5,18–20 forklarer for eksempel bedre enn noen gjetning hvordan troen hos dem som bar den lamme, kunne «sees» (9,2).

F*or det tredje* kan den som utlegger et enkelt evangelium, heller ikke se helt bort fra de parallelle framstillingene, fordi han skal berede grunnen for den sammenlignende evangeliekritikken og gi den et bearbeidet stoff å arbeide med.

Når en utlegger de enkelte evangeliene omhyggelig og sporer forfatterens egen tankegang, skal det framfor alt forebygge en grov form for sammenlignende kritikk. Den behandler evangeliene våre som tankeløse sammenstillinger og sammenligner setning med setning og ord med ord for å trekke vidtrekkende slutninger. Den tar ikke tilbørlig hensyn til sammenhengen hver evangelist setter det felles stoffet inn i, eller til synspunktet han ser det fra.

Hverdagens erfaring viser hvor urettferdig en kritikk blir når den ikke lar den som taler, snakke ferdig, og hvor smakløs en sammenligning av to skrifter blir når den bygger på løsrevne enkeltheter.

[1] **«Menneskesønnen»** ho huios tou anthrōpou / ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

Den sammenlignende evangeliekritikken har ikke med løsrevne fortellinger og enkeltutsagn å gjøre, slik en finner dem i ulike samlinger av ordspråk og anekdoter – for eksempel fortellingene og de historisk innrammede sentensene i den talmudiske litteraturen. Der er stoffet ordnet etter innfall og tilfeldigheter, samlet mer eller mindre fullstendig og gjengitt etter en mer eller mindre grumset tradisjon.

Den har tvert imot med hele skrifter å gjøre. Tross alle mangler i framstillingskunsten ser vi overalt i dem hånden til en forfatter som har oversikt over helheten og ordner og former stoffet etter en plan. Den følgende utleggelsen vil vise at dette i særlig høy grad gjelder evangeliet som bærer Matteus' navn.

Derfor gjør en dette evangeliet enda større urett enn Markus- og Lukasevangeliet hver gang en sammenligner delene av det med tilsvarende deler av andre evangelier uten først å ha undersøkt hele boken grundig. Evangeliet vil framfor alt leses slik de første leserne leste det. Og de fikk ikke vite noe av Matteus selv om kilder han kan ha øst av, og visste overhodet ikke noe om slike kilder.

Hvis utleggelsen skal føre fram til den forståelsen av boken som forfatteren ville at leserne skulle finne, må den ikke stadig avbrytes og forstyrres av sammenligninger med andre framstillinger – framstillinger som selv trenger like mye forklaring, og der det er like nødvendig å undersøke grundig hvordan de ble til.

Dette utelukker likevel ikke at den eksegetiske undersøkelsen av Matteusevangeliet her og der trekker inn de andre evangeliene – dels for å kjennetegne dets særpreg, dels for å kaste lys over enkelte dunkle passasjer, og dels for å avverge uriktige forutsetninger og forhastede konklusjoner i den sammenlignende evangeliekritikken.

I denne kommentaren skal det skje så tilbakeholdent at det verken foregriper fortolkningen av de andre evangeliene eller den helhetlige sammenligningen av dem, som er en oppgave for isagogikken.

§ 2. Overleveringen

I det som sannsynligvis er det eldste greske håndskriftet til hele Bibelen – det berømte *Codex Vaticanus* 1209 (B) – har Matteusevangeliet boktittelen «etter Matteus»[1] i både overskriften og underskriften. Fra side 2 i evangelieteksten står disse ordene også som tittel i toppmargen over de seks spaltene i det oppslåtte håndskriftet. På samme måte har de andre evangeliene bare titlene «etter Markus»[2], «etter Lukas»[3] og «etter Johannes»[4].

Mange andre av de eldste håndskriftene av både den greske og den latinske bibelen vitner også tydelig, om ikke like konsekvent, om denne korteste og utvilsomt opprinnelige formen av tittelen.[5]

---

[1] **«etter Matteus»** kata Maththaion / κατα Μαθθαιον

[2] **«etter Markus»** kata Markon / κατα Μαρκον

[3] **«etter Lukas»** kata Loukan / κατα Λουκαν

[4] **«etter Johannes»** kata Ioannen / κατα Ιωανην

[5] Sinaiticus (ℵ) og Cantabrigiensis (D) har ikke alltid en tittel øverst på sidene, men der de har en, lyder den bare «etter M.» (kata M. / κατα M.). Sinaiticus bruker den samme korte formen også som formell boktittel over begynnelsen av Markus, Lukas og Johannes. I sluttformelen har Sinaiticus derimot «evangelium» (euangelion / ευαγγελιον) foran «etter …». D har det samme, men setter i tillegg «er fullført» (etelesthē / ετελεσθη) eller «er fullendt» (eplērōthē / επληρωθη) etter. Deretter følger «begynner evangeliet etter Johannes» (archetai eu. kata Iō. / αρχεται ευ. κατα Iω.), «… etter Lukas» (Loukan / Λουκαν) osv. Bare én gang står det «begynner etter Markus» (archetai kat' markon / αρχεται κατ' μαρκον), uten «evangelium». Allerede vitnene til den eldste latinske teksten vakler på lignende måte. I cod. Palat. (e), utg. Tischendorf, står det for eksempel på s. 84 *secundum Mattheum explicit. incipit secundum Johannem* («Her slutter ‹etter Matteus›. Her begynner ‹etter Johannes›»), og den korte formen går igjen i alle sidetitlene. Men på s. 232 står det *evangelium cata Johannem explicit. incipit cata Lucan*, altså med «evangelium». Cod. Veron. (b = utg. Buchanan i Old.-lat. bibl. texts VI, s. 164) har *secundum Lucan explicit. incipit secundum Marcum*, men på s. 106 står det *evangelium sec. Johan. explicit in dō*. På s. 59, ved overgangen fra Matteus til Johannes, står *evang.* bare foran det første *secundum*. Det samme mønsteret har Cod. Bobb. (k = Old lat. bibl. texts, utg. Wordsworth og White II, 23) foran *cata Marcum*. Også i cod. Monac. (q = Old lat. III) veksler den korte og den lange formen: På s. 41 står *evangelium* to ganger, på s. 112 én gang, og på s. 72 mangler ordet. I det samme håndskriftet, på s. 137, inneholder sluttformelen fellestittelen på hele evangeliesamlingen: *Finit liber sci evangelii. dicta adque facta domini nostri Jesu Christi. amen* («Her slutter det hellige evangeliums bok. Vår Herre Jesu Kristi ord og gjerninger. Amen»). Heller ikke i de egyptiske oversettelsene står

I de noe yngre unsialkodeksene har derimot formen «evangelium etter Matteus»[6] blitt den rådende. I minuskelhåndskriftene står det oftest et «hellig»[7] foran, eller også «det hellige evangelium etter Matteus»[8].

Fra Ireneus (ca. 185) av bruker både greske og latinske forfattere denne tittelen regelmessig.[9] Den gikk over i de eldste latinske og egyptiske bibeloversettelsene – enten i sin greske grunnform eller i en ordrett oversettelse: «etter Matteus» (*secundum Matthaeum*).[10] Oversetterne fant den altså allerede i håndskriftene til sitt greske forelegg.

De syriske oversetterne tok ikke denne tittelen i bruk. Det henger trolig sammen med at syrerne først ble kjent med evangeliet gjennom en evangelieharmoni laget av de fire – deres landsmann Tatians *Diatessaron* – og ikke som fire atskilte evangelier. Det er fremdeles den mest sannsynlige antakelsen.

Ellers var «etter Matteus»[11] alminnelig utbredt mot slutten av det 2. århundre, både i greske, latinske og egyptiske evangelietekster og hos kirkelærerne i de mest ulike land. Det beviser at denne tittelen har fulgt evangeliene helt siden de ble samlet og spredt til kirkene over hele verden.

Også formen på tittelen viser det. Tittelen stammer verken fra forfatterne av de fire bøkene eller fra én av dem. Det ser vi allerede av at den går igjen i samme form i overskriftene og underskriftene i alle fire evangeliene, og av at en slik tittel ikke har noe sidestykke blant antikkens selvstendige historieverk, der forfatterne selv satte tittelen.

Tittelen kan bare ha oppstått fordi en så de fire bøkene som en helhet – det vil si da de ble samlet, eller like etter.

Det ble først i det 3. århundre vanlig å samle de fire evangeliene – og generelt større grupper av bibelske skrifter og til sist hele bibler – i én pergamentkodeks. Men også før den tid fantes det samlinger

---

«evangelium» alltid foran «etter Matteus» (kata Maththeon / κατα Μαθθεον, sic), se tekstapparatet til Matt 1,1 i The coptic version of the NT in the northern dialect (Oxford 1898) I, s. 2.

[6] **«evangelium etter Matteus»** euangelion kata Maththaion / εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον

[7] **«hellig»** hagion / ἅγιον

[8] **«det hellige evangelium etter Matteus»** to kata Maththaion hagion euangelion / τὸ κατὰ Μαθθαῖον ἅγιον εὐαγγέλιον

[9] Iren. I, 26, 2; 27, 2; III, 11, 7–9; 14, 4; Clem. paed. I, 38; strom. I, 145. 147; C. Murat. l. 2 og alle senere forfattere, bortsett fra Tertullian.

[10] Flere eksempler på den greske formen *cata Lucan* o.l. i latinsk tekst (jf. fotnote 1) finnes i GK I, 164 note 5; Einl II^3, 183 note 1 og 3.

[11] **«etter Matteus»** kata Maththaion / κατὰ Μαθθαῖον

av hellige skrifter, særlig samlingen av de fire evangeliene; det viser utsagn hos forfattere som Ireneus, Klemens, Tertullian og forfatteren av det muratoriske fragment.

Tanken om en avsluttet evangeliekanon bygde i praksis på at skriftene ble brukt på samme måte i gudstjenesten, og på måten de ble oppbevart på. Og nettopp denne tanken er forutsetningen for tittelen «etter Matteus»[12].

Som så mange titler fra alle tider og litteraturer er den en forkortelse, men den kan ikke ha oppstått av den fyldigere formen «*evangelium* etter Matteus»[13].

For det første er den fyldigere formen, som nevnt, den yngre; den vokste først senere fram av det kortere «etter Matteus»[14]. For det andre er det like vanskelig å forstå og forklare at «evangelium etter Matteus» skulle være tittel på ett enkelt evangelium, enten den stammet fra dem som ordnet evangeliesamlingen, eller fra forfatteren av Matteusevangeliet.

Riktignok har den oldkirkelige språkbruken ikke noe annet ord enn «evangelium»[15] som passer til å fylle ut forkortelsen.

Men de som ordnet evangeliesamlingen, eller andre som ga de fire bøkene særtitlene «etter Matteus»[16], «etter Markus»[17] osv. før samlingen ble videre utbredt, mente ikke den enkelte boken med dette ordet. De mente det *ene* evangeliet som var satt sammen av fire bøker: «det firformede evangelium»[18].[19]

---

[12] **«etter Matteus»** kata Maththaion / κατὰ Μαθθαῖον

[13] **«evangelium etter Matteus»** euangelion kata Maththaion / εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον

[14] **«etter Matteus»** kata Maththaion / κατὰ Μαθθαῖον

[15] **«evangelium»** euangelion / εὐαγγέλιον

[16] **«etter Matteus»** kata Maththaion / κατὰ Ματθαῖον

[17] **«etter Markus»** kata Markon / κατὰ Μᾶρκον

[18] **«det firformede evangelium»** euangelion tetramorphon / εὐαγγέλιον τετράμορφον

[19] Iren. III, 11, 8: «Ordet, som har formet alle ting, … ble åpenbart for menneskene og ga oss evangeliet i firformet skikkelse» (ho tōn hapantōn technitēs Logos …, phanerōtheis tois anthrōpois, edōken hēmin tetramorphon to euangelion / ὁ τῶν ἁπάντων τεχνίτης Λόγος . . ., φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις, ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον), jf. GK I, 150 ff. 467 ff. 481. 840 ff. Entallsformen «evangeliet» (to euangelion / τὸ εὐαγγέλιον) om hele samlingen av evangelieskrifter som var anerkjent i kirken, finnes hos Ignatius, Smyrn. 5, 1; Philad. 5, 1 f.; 8, 2; i Didache c. 8, 2; 11, 3; 15, 3. 4; Clem. II Cor. 8, 5; og hos Justin, dial. 10. 100; resurr. 10. For Justin er «evangeliet» det samme som «apostlenes erindringer … som kalles evangelier» (ta apomnēmoneumata tōn apostolōn … ha kaleitai euangelia / τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων . . . ἃ καλεῖται εὐαγγέλια), apol. 1, 66, jf. 67. Can. Mur. l. 2: *tertio (les tertium) evangelii librum secundo (secundum) Lucan Lucas iste medicus . . . conscripsit* («den tredje boken av evangeliet, etter Lukas, skrev Lukas, denne legen …»); Orig. tom. V in Jo, Berlin-utgaven s. 104, 30: «det som i sannhet er ett evangelium gjennom fire [bøker]» (to alēthōs dia tessarōn hen estin euangelion / τὸ ἀληθῶς διὰ τεσσάρων ἕν ἐστιν εὐαγγέλιον), jf. GK

En pleide å vise til «evangeliet» eller «Herren i evangeliet» uten å skille mellom de enkelte evangelieskriftene og uten å nevne forfatterne deres. Av den vanen vokste det helt naturlig fram en skikk: Når det var viktig å nevne hjemmelsmannen – han som med sitt vitnesbyrd står inne for at evangeliet lærer dette eller hint, eller at Herren har sagt et ord eller gjort en gjerning –, nevnte en ham med «etter Matteus»[20].

De korte særtitlene på de paulinske brevene – «til romerne»[21], «til efeserne»[22] osv. – forutsetter en fellestittel for brevsamlingen, «Paulus' brev»[23], og sitatformler som «apostelen skriver (sier) til romerne»[24]. På samme måte forutsetter de korte særtitlene på evangeliene «evangelium»[25] som fellestittel for evangeliesamlingen, og de tilsvarende sitatformlene.[26]

Med dette er allerede én tolkning av «etter Matteus»[27] motbevist. Den afrikanske manikeeren Faustus (ca. 390) brakte den i omløp, og i lite endret form lever den videre helt til i dag. Ifølge denne tolkningen skal titlene uttrykke at de fire evangeliene ikke er skrevet av de fire nevnte mennene selv, men av ukjente forfattere – enten ut

---

I, 412; Comput. paschae, Cypr. opp. app. s. 266, 24; Ambros. in Luc. prooem. utg. Vindob. s. 10, 16; August. cons. evv. I, 7, 10; tract. 30, 1 in Jo.

[20] **«etter Matteus»** kata Maththaion / κατὰ Μαθθαῖον

[21] **«til romerne»** pros Romaious / πρὸς Ῥωμαίους

[22] **«til efeserne»** pros Ephesious / πρὸς Ἐφεσίους

[23] **«Paulus' brev»** Paulou epistolai / Παύλου ἐπιστολαί

[24] **«apostelen skriver (sier) til romerne»** ho apostolos pros Rhōmaious [graphei, phēsin] / ὁ ἀπόστολος πρὸς Ῥωμαίους [γράφει, φησίν]

[25] **«evangelium»** euangelion / εὐαγγέλιον

[26] Syrerne tok aldri i bruk «etter M.» (kata M. / κατα M.), og titlene deres viser særlig tydelig forholdet mellom hver av de fire bøkene og samlingen. Fellestittelen på deres eldste evangelieoversettelse er «De atskiltes evangelium», i motsetning til «De blandedes evangelium», det vil si Diatessaron. I sluttformelen i det sinaitiske syriske håndskriftet (utg. A. S. Lewis, 1910, s. 268) kommer dessuten tillegget «fire bøker». Mellom evangeliene står det i Syr. Sin. s. 121 (jf. 208): «Her slutter Markus' evangelium. Lukas' evangelium.» Syr. Cureton. ordner evangeliene annerledes, og derfor står den tilsvarende sluttformelen og overskriften mellom Markus og Johannes. I begynnelsen av hele evangelieteksten har dette håndskriftet tittelen «De atskiltes evangelium (.) Matteus». Der pergamentet har et hull foran «Matteus», er et skilletegn gått tapt, kanskje også bokstaven d (□), som markerer genitiv. Øverst på sidene i Matteusevangeliet står det nemlig «Matteus'», skrevet med d (d-Mattai / דמתי), noen steder med «evangelium» (euangelion / εὐαγγέλιον) foran og andre steder uten, jf. Forsch I, 106 f. Også Peshitta og til og med Thomas av Herakleas mye yngre oversettelse har overskriften «Det hellige evangelium (om vår Herre Jesus Kristus). (Apostelen) Matteus' forkynnelse». Dermed viser disse oversettelsene at tittelen «evangelium» ikke hører til hver enkelt av de fire bøkene, men til dem samlet, jf. *Tetraevangelium sanctum sec. simplicem Syr. vers.*, utg. Gwilliam s. 24. 196. 604 f.; Das hl. Ev des Johannes in harkl. Übers., utg. Bernstein s. 1. 66.

[27] **«etter Matteus»** kata Maththaion / κατὰ Μαθθαῖον

fra overleveringer som en førte tilbake til Matteus, Markus, Lukas og Johannes, eller i disse apostlenes og apostelelevenes sinn og ånd.[28]

Tolkningen lar seg heller ikke forene med de eldste vitnene for tittelen som vi kan tidfeste. Fra Ireneus av bruker de titlene gang på gang, og samtidig slår de enstemmig fast, som en selvsagt og allment anerkjent kjensgjerning, at Matteus og Johannes, Lukas og Markus selv skrev de skriftene som bærer navnet deres.

På den andre siden hevder de samme forfatterne at Markus og Lukas ikke skrev som øyenvitner til evangeliehistorien eller ut fra egen kunnskap, men med støtte i eldre autoriteter. Særlig gjaldt dette Markus: Ifølge en tradisjon som kan påvises allerede i det 1. århundre, skrev han boken sin på grunnlag av Peters prekener og fortellinger – altså «*etter Peter*»[29]. Hvis Faustus' tolkning av dette *kata* var riktig, måtte Markusevangeliet altså ha hett «etter Peter» og ikke «etter Markus»[30].

Ett ikke-kanonisk evangelium ser faktisk ut til å ha hatt denne tittelen fra begynnelsen: *Petersevangeliet*, som ble til omkring år 150 i den orientalske grenen av den valentinianske skolen.[31] Men det framstiller ikke Peter som en hjemmelsmann i bakgrunnen for forfatteren; Peter er selv fortelleren som taler i første person, altså bokens virkelige forfatter.

Det er ikke noe å innvende mot at skriftet opprinnelig het «evangelium etter Peter»[32]. I så fall er denne åpenbare etterligningen av de kanoniske titlene et dobbelt bevis. For det første viser den at evangeliene i den kirkelige samlingen bar disse særtitlene allerede omkring år 150. For det andre viser den at en den gang, akkurat som omkring 180 og senere, allment forsto titlene slik: apostlene Matteus og Johannes og apostelelevene Markus og Lukas hadde skrevet hvert sitt av de fire evangeliene.

---

[28] August. c. Faust. XXXII, 2; XXXIII, 3, jf. Einl II 177. 183.

[29] **«etter Peter»** kata Petron / κατὰ Πέτρον

[30] **«etter Markus»** kata Markon / κατὰ Μᾶρκον

[31] Ifølge Eus. h. e. VI, 12, 2 skrev Serapion av Antiokia et skrift «om det såkalte evangeliet *etter Peter*» (peri tou legomenou kata Petron euangeliou / περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου). Samme sted, VI, 12, 4, bruker Serapion selv uttrykket «det evangeliet som . . går under Peters navn» (to . . propheromenon onomati Petrou euangelion / τὸ . . προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον). Orig. tom. 10, 17 in Mt: «det evangeliet som *bærer tittelen ‹etter Peter›*» (tou epigegrammenou kata Petron euangeliou / τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου).

[32] **«evangelium etter Peter»** euangelion kata Petron / εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον

Dette bekreftes av martyren Justin og kjetteren Markion. Nylig er det på nytt satt fram en hypotese om at Justin brukte en evangelieharmoni sammensatt av de fire kanoniske evangeliene.[33] Historisk sett ble en slik harmoni først laget etter Justins død, da hans yngre venn Tatian skapte en for den syriske kirken. Men selv om hypotesen var bevist, ville det stå fast at Justin, like godt som Tatian, visste at denne påståtte evangelieharmonien bygde på fire selvstendige skrifter som i kirken ble kalt evangelier. Tatian vitner om det allerede med tittelen på harmonien sin.[34] Og Justin visste at disse evangeliene dels var skrevet av apostler, dels av apostelelever.[35]

I sin kritikk av de kirkelige evangeliene sa Markion at de i hovedsak var skrevet av urapostlene, som han riktignok kalte falske apostler (*pseudoapostler*). Men han lot også forstå at andre, som ikke gjorde krav på å være apostler, hadde vært med.[36] Likevel prøvde verken Markion eller noen annen lærer i det 2. århundre som var kritisk til den kirkelige overleveringen, å føre noen av de fire evangeliene tilbake til en annen forfatter enn den den gamle tittelen nevner. Det finnes overhodet ikke spor av noen avvikende overlevering.[37]

Redaktøren av evangeliesamlingen (diaskeuastēs / διασκευαστής) må tidfestes til omkring år 100 eller 120, og alt vi kan påvise av videre avskrift og spredning av evangeliene, bygger på hans arbeid. Men etter det som er sagt, er det ikke nok å si at han etter eget skjønn knyttet de fire bøkene til Matteus, Johannes, Markus og Lukas.

---

[33] E. Lippert, *Quae fuerint Justini M. ἀπομνημονεύματα, quaque ratione cum forma evangeliorum Syro-Latina cohaeserint* (Dissert. philol. Halenses), 1901 s. 14 ff. 94 ff.

[34] Tittelen på Tatians harmoni lød etter all sannsynlighet: «Evangeliet om Jesus Kristus, Guds Sønn, (som er) Diatessaron». GK II, 538.

[35] Dial. 103: «For i erindringene, som jeg sier er satt sammen av hans (Kristi) apostler og av dem som hadde fulgt dem, står det skrevet» osv. (en gar tois apomnēmoneumasin, ha phēmi hypo tōn apostolōn autou [sc. tou Christou] kai tōn ekeinois parakolouthēsantōn syntetachthai, gegraptai ktl. / ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ [sc. τοῦ Χριστοῦ] καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται κτλ.), jf. GK I, 478 f. 497 f.

[36] Tert. c. Marc. IV, 3; V, 3; Iren. I, 27, 2; III, 12, 12, jf. GK I, 591 f. 654–666. I c. Marc. V, 19 gjengir Tertullian Markions syn med ordene *pseudapostoli nostri et judaici evangelizatores* («våre falske apostler og jødiske evangelister»). Her må vi huske at *evangelizator* hos Tertullian alltid betyr «evangelist» (euangelistēs / εὐαγγελιστής), det vil si en som har skrevet et evangelium: praescr. 4 *adulteri evangelizatores* («forfalskende evangelister»); Prax. 21. 23 *Joannes evangelizator* («evangelisten Johannes»); c. Marc. V, 7.

[37] Alogerne, som omkring 170 mente at kjetteren Kerinth hadde skrevet det fjerde evangeliet, viste ikke til noen overlevering. De bygde i stedet på indre kritikk og hevdet at Kerinth, som levde samtidig med apostelen Johannes, hadde skrevet alle de johanneiske skriftene og utgitt dem under apostelens navn.

Bøkene ble skrevet uten tanke på at de skulle samles, og de som de var skrevet for, leste, skrev av og spredte dem utvilsomt allerede før de ble samlet. Derfor kan det heller ikke i denne tiden før kanon ha manglet overleveringer eller meninger om hvor de kom fra og hvem som skrev dem. Hele kirken godtok tittelen «etter Matteus»[38] uten motsigelse, og den eneste naturlige forklaringen på det er at det tittelen sier om evangelienes forfattere, har fulgt hver enkelt bok helt fra den begynte å bli spredt.

Tradisjonen om at apostelen Matteus skrev det første av våre fire evangelier, gjelder den greske boken med denne tittelen. Likevel finnes det ved siden av den en like gammel tradisjon om at Matteus skrev sin evangelietekst «på hebraisk».

Det eldste vitnet om dette er biskop Papias av Hierapolis i Frygia, som var omtrent jevnaldrende med og venn av Polykarp av Smyrna. Etter at Hadrian ble keiser 11. august 117, skrev Papias et verk i fem bøker med tittelen «utleggelse(r) av Herrens ord»[39]. Fra dette verket har Eusebius blant annet gjengitt en kort uttalelse om Markus' forfattervirksomhet og en enda kortere om Matteus'.[40]

Papias' opplysninger om Markus knytter seg til en vurdering fra læreren hans, «presbyteren» (Johannes), og utdyper egentlig bare den. Men bemerkningen om Matteus gjengir Eusebius som Papias' egen historiske opplysning. Her er ikke stedet for nok en gang å undersøke Papias' historiske stilling, særlig forholdet hans til de siste i apostelkretsen. Heller ikke skal vi drøfte utsagnet hans om Matteus fra alle sider en gang til, med alle de endeløse mistolkningene.[41]

---

[38] **«etter Matteus»** kata Maththaion / κατὰ Μαθθαῖον

[39] **«utleggelse(r) av Herrens ord»** logiōn kyriakōn exēgēsis / λογίων κυριακῶν ἐξήγησις eller exēgēseis / ἐξηγήσεις

[40] Etter utdraget om Markus skriver Eus. h. e. III, 39, 15 f.: «Dette har altså Papias fortalt om Markus. Om Matteus har han sagt dette: ‹Matteus satte altså sammen utsagnene (andre håndskrifter: forfattet dem) på det hebraiske tungemålet, men hver enkelt oversatte dem så godt han var i stand til›» (tauta men oun historētai tō Papia peri Markou. Peri de tou Matthaiou taut' eirētai: ‹Matthaios men oun Hebraidi dialektō ta logia synetaxato [al. synegrapsato], hērmēneusen d' auta hōs ēn dynatos hekastos› / ταῦτα μὲν οὖν ἱστόρηται τῷ Παπίᾳ περὶ Μάρκου. Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἴρηται· ‹Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο [al. συνεγράψατο], ἡρμήνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος›). Den gamle syriske oversetteren av Eusebius satte «et evangelium» eller «evangeliet» i stedet for «utsagnene». Rufinus lot *scripsit* («skrev») stå uten objekt, og slik ville han at leseren skulle underforstå det samme.

[41] Om Papias' historiske stilling, jf. Forsch VI, 109–157; om utsagnet hans om Matteus, GK I, 870–905; Einl II, 260–265. 271 f. Håpet om enighet i de omstridte spørsmålene blir ikke større av prestasjoner som den Th. Mommsen har levert i Ztschr. f. ntl. Wiss. 1902 s. 156 ff. Mommsen mener at Eusebius «på sin grundige måte» har motbevist Ireneus. Og han stryker kaldblodig ordene «Herrens disipler» ([hoi] tou kyriou mathētai / [οἱ] τοῦ κυρίου μαθηταί) i Eus. h. e. III, 39, 4 som et innskudd fra

Noen bemerkninger som er gjort før, må likevel gjentas og kanskje også utfylles. Papias regner det som kjent at Matteus hadde skrevet en bok som angikk ham og leserne hans. Ut fra denne forutsetningen sier han at Matteus skrev ned eller satte sammen utsagnene *på hebraisk*. Og han sier det med ettertrykk («Matteus, altså» [Maththaios men oun / Μαθθαῖος μὲν οὖν]), det vil si i motsetning til andre menn som har skrevet om lignende stoff.[42]

Det særegne ved Matteus er altså ikke at han skrev ned *utsagnene*, enda mindre at han bare skrev ned utsagn og laget en *samling av ord*, men språket han skrev på.

Det ser vi av tre ting. For det første står «på det hebraiske tungemålet»[43] med ettertrykk først i setningen. For det andre er det bare dette som «men han oversatte / tolket dem»[44] i neste setning står i motsetning til. For det tredje er det godt sikret at alle andre forfattere av noenlunde sammenlignbare skrifter som de kristne i provinsen Asia kan ha kjent omkring år 125, skrev på gresk.

Objektet «utsagnene»[45] har ingen trykk, og det ser vi også av at uttrykket er så skjødesløst kort og trenger så mye utfylling. Alle er enige om at det er Jesu taler som menes. Etter vanlig klassisk bruk av ordet ble de kalt *ta logia*, det vil si guddommelige utsagn, og det er de samme talene som Papias' verk ifølge tittelen skulle utlegge.

Men de første kristne regnet slett ikke bare Jesu ord som *logia*.[46] Uttrykket trengte derfor en nærmere bestemmelse for at det tydelig

---

tiden etter Eusebius, bare på grunnlag av vitnesbyrdet i den syriske oversettelsen og uten å kunne si hvorfor noen skulle ha satt dem inn. Men Hieronymus leste disse ordene omkring 392 slik vi leser dem i alle greske håndskrifter, jf. også Rufinus: *ceterique discipuli* («og de andre disiplene»).

[42] Vi vet riktignok ikke om Papias omtalte Matteus og Markus i samme sammenheng. Men Markusevangeliet var kjent der Papias levde, og ordet «altså» (men oun / μὲν οὖν), som følger rett etter navnet, ser ut til å framheve Matteus i motsetning til andre som har skrevet noe lignende. Blant disse andre må vi derfor nok også regne med Markus, som skrev på gresk og ikke på hebraisk som Matteus. Med lesemåten «satte sammen» (synetaxato / συνετάξατο) ligger det nær å se en motsetning også i selve verbet. Motsetningen er bare antydet og gjelder to uttrykk i omtalen av Markus: «men ikke i rekkefølge» (ou mentoi taxei / οὐ μέντοι τάξει) og «ikke som en som lager en ordnet sammenstilling av Herrens utsagn» (ouch hōsper syntaxin tōn kyriakōn poioumenos logiōn [al. logōn] / οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων [al. λόγων]). Men også den andre lesemåten, «forfattet» (synegrapsato / συνεγράψατο), kan med «utsagnene» som objekt betegne et egentlig forfatterarbeid, en bearbeiding av stoffet. Det viser Arrians forord til Epiktets foredrag. Der blir «forfatte» satt opp mot bare å «skrive» (graphein / γράφειν), det vil si å skrive noe ned som hjelp for hukommelsen.

[43] **«på det hebraiske tungemålet»** tē Hebraidi dialektō / τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ

[44] **«men han oversatte / tolket dem»** hērmēneuse d' auta / ἡρμήνευσε δ' αὐτά

[45] **«utsagnene»** ta logia / τὰ λόγια

[46] Rom 3,2; Hebr 5,12; 1 Pet 4,11; Clem. I Cor. 53, 1, jf. GK II 857 ff. 850 f.

skulle betegne Jesu ord, for eksempel tillegget *kyriaka* («Herrens»), som Papias satte til i tittelen på sitt eget verk.

Papias var opptatt av Jesu ord. Derfor kaller han her det Matteus arbeidet med, rett og slett *ta logia* – et skjødesløst forkortet uttrykk, og nettopp derfor kan han ikke ha villet framheve noe i motsetning til noe annet.

Papias vil slett ikke utelukke med dette at Matteus også fortalte om Jesu gjerninger. Det ser vi av det han selv sier om Markus. Der kaller han det Markus framstiller uten særlig orden, «Herrens ord»[47] – eller etter en annen lesemåte «Herrens ord»[48] –, mens læreren hans, presbyteren Johannes, hadde kalt nøyaktig det samme «det som enten ble sagt eller gjort av Kristus»[49].

Papias omtaler det både Markus og Matteus skrev om, svært skjødesløst og ufullstendig. Det kan bare forklares med at leserne hans kjente begge bøkene – ikke bare forfatternavnet, men også innholdet.

Men det var bare mulig hvis Matteus' bok fantes på gresk da Papias skrev dette, omkring år 125. For på den tiden kan «hebreere» – det vil si jøder som behersket morsmålet sitt godt nok til å lese en hebraisk bok eller forstå den når den ble lest høyt – bare ha vært sjeldne unntak i de kristne menighetene i Frygia og i Lilleasia ellers.

Også den andre setningen hos Papias fører oss til de samme forholdene og kjensgjerningene, og den kan bare forstås ut fra dem. Siden Schleiermachers berømte avhandling om Papias' vitnesbyrd[50] har én tolkning av setningen vært rådende. Den går ut på at mange, eller i alle fall flere, hadde oversatt Matteus' hebraiske skrift til gresk – eller rettere sagt bearbeidet det fritt – innen Papias skrev dette. Mot den tolkningen taler følgende grunner:

1) I motsetning til «på det hebraiske tungemålet»[51] kan «han oversatte / tolket»[52] bare bety *oversettelse* til det språket Papias og leserne hans brukte, ikke en omarbeiding til et helt annet verk. Men hva skulle det være godt for å fortelle at det var blitt til tallrike eller talløse

[47] **«Herrens ord»** ta kyriaka logia / τὰ κυριακὰ λόγια

[48] **«Herrens ord»** hoi kyriakoi logoi / οἱ κυριακοὶ λόγοι

[49] **«det som enten ble sagt eller gjort av Kristus»** ta hypo tou Christou ē lechthenta ē prachtenta / τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα

[50] Theol. Stud. u. Kritiken 1832 s. 735–768.

[51] **«på det hebraiske tungemålet»** tē Hebraidi dialektō / τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ

[52] **«han oversatte / tolket»** hērmēneuse / ἡρμήνευσε

greske oversettelser av Matteus' hebraiske bok? Det ville bare gi mening hvis en samtidig enten sa at de alle var like brukbare, tross de manglene Papias antyder, eller anbefalte én av dem framfor de andre.

2) Omkring år 125 skulle det altså ha funnes en mengde oversettelser eller frie bearbeidelser av det hebraiske Matteus-skriftet. Da ville det være nesten umulig å forklare hvordan alle unntatt én kunne forsvinne sporløst fra kirkens eie og minne i løpet av det samme århundret. Like uforklarlig ville det være at den ene oversettelsen som arvet Matteus' navn, først etter Papias' tid skulle ha fortrengt alle de andre. Og ikke engang hos forfattere som leste Papias' verk, som Ireneus og Hippolyt, finnes det det ringeste spor av et minne om en slik prosess – og den var sannelig verken enkel eller ubetydelig.

3) Det Papias sier ble «oversatt / tolket»[53], er ikke Matteus' «skrift / verk»[54], men *ta logia*, altså de ordene Matteus hadde «satt sammen / ordnet»[55] – i sammenhengen riktignok slik de sto skrevet i Matteus' hebraiske bok.

Men det er slett ikke det samme som selve boken. Det kan en bare overse hvis en mistolker ordene i den første setningen, «han satte ordene sammen»[56], som om Matteus skrev en bok med tittelen *ta logia*.

Den tolkningen er ikke bare eksegetisk umulig ut fra det som allerede er vist, men også historisk uholdbart. For det første kunne en hebraisk bok ikke ha en gresk tittel som *logia*, og så kort som den er, ville den dessuten være uforståelig selv for grekere. For det andre kjente ikke de lærdeste kirkefedrene til noe apostolisk verk med tittelen *logia*, tross Papias – og det var Ireneus, Origenes og Eusebius, de som kjente den eldre litteraturen best. De kunne umulig ha oversett hvor viktig en slik bok ville vært for spørsmålet om hvordan evangeliene ble til.

4) Papias sier ikke at *noen* eller *mange* oversatte til gresk de *logia* som sto i Matteus' hebraiske skrift, men at *hver enkelt* gjorde det så godt han var i stand til. Dette «hver enkelt»[57] utelukker enhver tanke på et hvilket som helst antall skriftlige oversettelser, enten av hele

[53] **«oversatt / tolket»** hermēneuein / ἑρμηνεύειν
[54] **«skrift / verk»** syngraphē / συγγραφή
[55] **«satt sammen / ordnet»** syntassesthai / συντάσσεσθαι
[56] **«han satte ordene sammen»** ta logia synetaxato / τὰ λόγια συνετάξατο
[57] **«hver enkelt»** hekastos / ἕκαστος

boken eller av enkelte kapitler i den. Uttrykket trenger naturligvis en avgrensning, og den ligger i sakens natur og i forhold som Papias' lesere generelt kjente.

Bare den som var noenlunde stø i begge språk, kunne naturligvis forsøke å oversette Jesu taler fra en hebraisk bok til gresk. Men på den tiden fant ingen greker på å lære seg hebraisk.

Hebreerne hadde derimot all grunn til å lære seg gresk og var vant til det, særlig de som levde i diasporaen, slik de hebreerne Papias hadde for øye. Derfor kan de tolkene Papias tenker på, bare være hebraiske kristne som levde blant grekere, og som ville gjøre innholdet i den hebraiske boken tilgjengelig for sine greske trosfeller. For de hebraiske kristne selv og deres like trengte ikke Matteus' bok noen tolking, siden den var skrevet på deres eget morsmål.

Disse få ordene gir oss et levende bilde av forholdene i provinsen Asia i årene 70–100, slik en rik overlevering skildrer dem. I disse tiårene slo ikke så få hebraiske kristne fra Israels land, kjente og ukjente, seg ned der for godt eller oppholdt seg der en tid. De eide og leste Matteus' hebraiske bok.

De greske menighetene de levde blant, så på dem – alt fordi de kom derfra – som bærere av evangelietradisjonen og lærere for de hedningkristne. Det var uunngåelig at disse menighetene ofte ønsket å bli kjent med innholdet i en bok som en apostel hadde skrevet, og som var full av «Herrens ord»[58] – men som språket stengte dem ute fra.

Hver gang dette ønsket kom fram, eller behovet meldte seg på annen måte, måtte den hebraiske kristne prøve å oversette Jesu taler fra den hebraiske teksten til språket i de greske menighetene. Dette var ingen lett oppgave, og den lyktes ikke like godt for alle. Det Papias her beskriver, er altså en *muntlig tolking* som fant sted i tallrike enkelttilfeller – derav det distributive «hver enkelt»[59] – og som aldri gjaldt hele Matteus' bok, men Jesu taler i den: i dag disse, i morgen andre.

Slik tolking i gudstjenesten fantes i jødiske og kristne menigheter i hundrevis av år, både før og etter (Einl. II, 263; GK I, 39–60). Papias påpeker at ikke alle som prøvde seg på denne muntlige tolkingen, lyktes godt med den. Dermed viser han at han så på denne tilstanden

[58] **«Herrens ord»** logia kyriaka / λόγια κυριακά
[59] **«hver enkelt»** hekastos / ἕκαστος

som et onde. Og med aoristformen i utsagnet sitt viser han at denne tolkingen hørte fortiden til da han skrev.

I og for seg kunne en tenke seg at tolkingen opphørte fordi det manglet tolker. Men for det første ville Matteus' hebraiske bok i så fall ha gått tapt for den greske kristenheten. Da ville det være nesten uforståelig at Papias overhodet kunne uttale seg om en bok som var helt ute av bruk og ute av syne for leserne hans – og, som vist, omtale den som en bok de kjente både forfatteren og hovedinnholdet i.

For det andre ville en da ikke forstå hvordan den katolske kirken allerede før midten av det andre århundret kunne ha et gresk evangelium i evangeliesamlingen sin, der overskriften «etter Matteus»[60], på grunnlag av en ubestridt tradisjon, betegnet det som et verk av den samme apostelen Matteus (jf. ovenfor s. 5 ff.). Og det var hans hebraiske bok som omkring 70–100, da Papias var ung, var blitt tolket muntlig i greske menigheter – det har vi Papias' uangripelige vitnesbyrd for.

Den muntlige tolkingen opphørte før omkring år 125, og det greske Matteusevangeliet ble alminnelig anerkjent senest rundt samme tid. Det kan umulig være uten sammenheng.

Papias kunne bare omtale den mangelfulle muntlige tolkingen av det hebraiske Matteusskriftet som noe som hørte fortiden til, fordi det i mellomtiden var blitt til et gresk Matteusevangelium som var spredt i menighetene i Lilleasia. Det ble regnet som en fullgod erstatning for både den hebraiske boken og den muntlige tolkingen, som til da hadde vært den eneste.

Hvis Papias skrev omkring år 125 eller enda litt senere, kan dette greske Matteusevangeliet ikke ha vært noe annet enn det som står i evangeliekanonen.

Ut fra hvordan stillingen var omkring midten av det andre århundret (Markion, Justin, Valentins skole), kan vi slutte at evangeliekanonen var blitt fast allerede før den tid. Men i tillegg har vi for tiden 100–140 tilstrekkelige vitnesbyrd i Ignatius' brev, *Didache* og det såkalte Barnabasbrevet. De viser at vårt greske Matteusevangelium på den tiden var utbredt i menighetene i de mest forskjellige provinsene, og

[60] **«etter Matteus»** kata Matthaion / κατὰ Ματθαῖον

at det ble brukt som lesebok i gudstjenesten.[61]

Det stemmer også med måten Papias uttrykker seg på. Hvis det hebraiske Matteusskriftet ble tolket muntlig helt til kort tid før, ville leserne ha kjent det av egen erfaring like godt som Papias. Da ville han omkring år 125 ikke ha trengt å fortelle dem uttrykkelig at Matteus hadde skrevet boken sin på hebraisk, og at innholdet derfor måtte tolkes på nytt og på nytt, mer eller mindre dyktig, av alle som ville gjøre den nyttig for greske kristne og menigheter.

Det ga bare mening for en som utla «Herrens ord»[62], å uttale seg slik Papias gjør om forhistorien til den kjente boken, hvis et gresk Matteusevangelium lenge hadde vært kjent og brukt i menighetene omkring ham.

Det var et minne fra ungdommen som den gamle mannen mente han burde gi videre til opplysning for mange av sine yngre samtidige og for ettertiden. Vi kan bare gjøre rett mot dette vitnesbyrdet fra Papias – og mot sporene av at det greske Matteusevangeliet var spredt i Egypt, Antiokia, Smyrna og andre steder i de første tiårene av 100-tallet – hvis vi antar at det greske Matteusevangeliet ble til før slutten av det første århundret, omkring år 90 eller enda tidligere.[63]

Men før dette fantes det hebraiske Matteusevangeliet og den tiden med muntlig tolking som Papias forteller om.

Papias ser ikke ut til å ha sagt noe om når Matteus skrev originalen; i så fall ville Eusebius, slik han pleier, ha tatt med opplysningen. Origenes forteller at han har fått overlevert at evangeliene ble til i den rekkefølgen de har i vårt Nye testamente, og at Matteusevangeliet altså ble skrevet først av alle. Allerede Ireneus og forfatteren av det muratoriske fragment gjengir det samme når de regner opp de fire

[61] Ign. Smyrn. 1, 1 (Matt 3,15); ad Pol. 2, 2 (Matt 10,16); Eph 19 (Matt 2,1–12); Polyc. ad Phil. 2, 3; 6, 2; 7, 3; Barn. 4, 14 («som det står skrevet» [hōs gegraptai / ὡς γέγραπται] = Matt 22,14); 5, 9; Didache 8. 15 osv. Mer om dette i GK I, 840–848; 922–932; Einl II, 273 note 5. Einl II, 273 note 5 omtaler også en merkelig opplysning i slutten av et skrift om magernes stjerne. Skriftet er bevart på syrisk og går under Eusebius' navn (Journal of sacred liter. 1866 April etter s. 116; October s. 164). Ifølge opplysningen skal lærde i Roma og andre steder ha drøftet fortellingen om magerne (Matt 2,1–12) og fastslått når stjernen deres viste seg. Drøftingen skal ha funnet sted i Hadrians tid og under den romerske biskopen Xystus, da Severus og Fulgus (les Fulvus) var konsuler, det vil si i år 120.

[62] **«Herrens ord»** logia kyriaka / λόγια κυριακά

[63] Navnet på den som oversatte Matteus til gresk, er ikke bevart, like lite som navnene på de første bibeloversetterne til syrisk, latin og koptisk. I v. ill. 3 innrømmer Hieronymus bare ikke åpent nok at han ikke kjenner navnet. Senere forfattere diktet opp at Johannes, Jakob eller Bartolomeus hadde oversatt evangeliet, se Einl II, 273 note 6.

evangeliene i tidsrekkefølge. Dette er derfor trolig en overlevering som er uavhengig av Papias.[64]

Denne oppfatningen er ofte gjentatt senere, og den er hovedgrunnen til at den rekkefølgen på evangeliene som vi kan påvise fra omkring år 300 (Matteus, Markus, Lukas, Johannes), fikk gjennomslag. Riktignok sier Klemens av Aleksandria imot; med henvisning til lærerne sine hevder han at de evangeliene som har en slektstavle, ble skrevet før de andre.

Men det berører bare spørsmålet om hvilket av Markus og Lukas som kom først. Av de to evangeliene som har en slektstavle, Matteus og Lukas, kan Matteus også etter dette synet ha gjeldt som det eldre, og dermed som det eldste av alle – og det har det sikkert gjort, siden all annen tradisjon er enstemmig om det.

Eusebius sier ikke direkte når Matteusevangeliet ble skrevet, men gir et klart bilde av omstendighetene (h.e. III, 24, 6): «Etter først å ha forkynt for hebreerne, skrev Matteus evangeliet sitt på morsmålet sitt da han var i ferd med å reise til andre folk. Slik ga han dem han dro fra, en erstatning for at han selv ikke lenger var hos dem.» Til denne tanken, jf. 2 Pet 1,15.

Bortsett fra de vilkårlige oppdiktningene til middelalderens skoliaster er det bare Ireneus som gir oss en mer konkret kronologisk opplysning. Etter å ha omtalt apostlenes muntlige forkynnelse, fortsetter han (III, 1, 1): «Mens Peter og Paulus forkynte evangeliet i Roma og grunnla kirken, utga Matteus et skrevet evangelium på hebreernes eget språk.» Markusevangeliet ble ifølge Ireneus først skrevet etter at disse to apostlene var døde, Lukasevangeliet enda senere, og til sist Johannesevangeliet, mens Johannes bodde i Efesos.

Hvis vi kan stole på en sen opplysning om at Ireneus regnet med at Peter og Paulus virket i fem år i alt,[65] kommer vi til tiden omkring 60(61)–65(66). Det stemmer med det Eusebius sier, for et annet sted gir han uttrykk for at de eldre apostlene alle forlot Jerusalem og Israels land omkring år 66, etter at Jakob den rettferdige var død og kort før

[64] Orig. hos Eus. h. e. VI, 25, 3; Iren. III, 1, 1 (gresk hos Eus. V, 8, 2); C. Murat. l. 1–16; Eusebius selv h. e. III, 24, 6 f.; Epiph. haer. 51, 4–19; Ephr. Syr., Chrys., Theodorus Mops. (comm. in Jo, syr. utg. Chabot s. 4 f.; Fragm. utg. Fritzsche s. 19); Hieron., August. Jf. Einl II, 180 ff. 184–186, og samme sted note 9 om Klemens hos Eus. h. e. VI, 14, 5.

[65] Acta SS. Juni V, 423, jf. Einl. I 455.

den jødiske krigen brøt ut.[66]

Hvis Matteus skrev sin hebraiske bok i Israels land kort før år 66, får Papias' vitnesbyrd en historisk sammenheng og blir mer troverdig. Utvandrerne derfra, som ifølge en pålitelig overlevering kom til Efesos, Hierapolis og andre byer i provinsen Asia kort før år 70, tok det hebraiske Matteusevangeliet med seg. Menighetene der ble en tid kjent med innholdet gjennom muntlig tolking. Omkring år 90, eller litt før, ble det greske Matteusevangeliet til nettopp der på grunnlag av denne tolkingen.

Kunnskapen om at Matteusevangeliet ble skrevet på hebraisk – noe som i ettertid er blitt gjentatt uendelig ofte – kan ikke føres tilbake til Papias som det eneste selvstendige vitnet. Ireneus kan nok ha den bare fra Papias,[67] og de greske, latinske og syriske forfatterne etter år 330 har den fra Eusebius' kirkehistorie (som Efraim, d. 373, allerede leste i syrisk oversettelse). Derimot er det til nå ikke oppdaget noe spor av at Papias' verk var kjent for de lærde i Aleksandria, som ellers ofte siterer eldre kristen litteratur.

Likevel sier Origenes like sikkert som Ireneus at Matteusevangeliet ble skrevet på hebraisk og var ment for hebreerne.[68] Den aleksandrinske læreren Pantenus ble omkring eller før år 180 kjent med noen jødekristne i «India» (sannsynligvis Sør-Arabia), og hos dem fant han et hebraisk evangelium. De så på det som et skrift av Matteus, som apostelen Bartolomeus hadde brakt dem sammen med den kristne forkynnelsen.

Hjemmelsmannen som Eusebius gjenforteller dette etter, sa ikke imot – og dermed heller ikke Pantenus selv, hvis den opprinnelige opplysningen er riktig. Pantenus tok altså med seg hjem til Aleksandria den overbevisningen at den hebraiske originalen til kirkens Matteusevangelium var bevart helt til da i denne avsidesliggende kroken.[69]

---

[66] Eus. h. e. III, 5, 2 f., jf. Theod. Mops. comm. ad Ephes. (Swete I, 115).

[67] Iren. III, 1, 1; Fragm. 29 Stieren s. 842; om at han kjente Papias' fem bøker, se V, 33, 4.

[68] Orig. in Mt tom. I hos Eus. h. e. VI, 25, 3; tom. VI, 32 in Jo. Eusebius hos Mai, nova patr. bibl. IV, 1, 270 omtaler Matteus som «en syrisk mann … hebraisk av språk» (Syros anēr … tēn phōnēn Hebraios / Σύρος ἀνήρ . . . τὴν φωνὴν Ἑβραῖος). Det sier han om ham som evangelist, altså med tanke på evangeliet hans. Jf. for øvrig Einl II, 274 f.

[69] Eus. V, 10, 3, jf. Forsch III, 168–170; GK II, 666 ff. 680. Pantenus etterlot seg ingen skrifter, eller i alle fall har Eusebius ikke lest noe skrift av ham (Forsch III, 164). Vi kan bare anta at Eusebius har de detaljerte opplysningene om Pantenus fra en av tre kilder: Klemens, kanskje fra de tapte *Hypoty-*

Kanskje lå det bare den kjensgjerningen bak opplysningen at de jødekristne i Sør-Arabia hadde Hebreerevangeliet – det kan ikke bevises. Men selv da ville opplysningen i alle fall vise at det fantes en tradisjon uavhengig av Papias om at apostelen Matteus hadde skrevet et hebraisk evangelium.

Blant de jødekristne i Israels land og Syria har ingen ennå kunnet påvise noe uttrykkelig vitnesbyrd om denne tradisjonen. Men selv om vi hadde et slikt vitnesbyrd – om vi visste at nasareerne i Aleppo og Kokaba holdt sitt hebreerevangelium (= HE) for å være skrevet av Matteus –, ville det ikke forklare hvorfor Papias er så helt sikker i sin sak.

Hebreerevangeliet eksisterte neppe da Papias skrev. Og den frygiske biskopen kan knapt ha kjent et aramaisk evangelium som så vidt vi vet bare var i kirkelig bruk hos nasareerne. Men framfor alt taler Papias, som vist, om en kirkelig praksis og tilstand i sitt eget hjemland som han kjente av egen erfaring.

Denne tilstanden forutsetter at et hebraisk evangelieskrift som ble regnet som apostelen Matteus' verk, var kommet dit, og at det først etter lengre tid ble fortrengt av en gresk oversettelse. Dette er kjensgjerninger som selv den mest innskrenkede forfatter verken kan bilde seg inn eller lure sine samtidige og landsmenn til å tro.

Enkelte sider ved det saksforholdet vi har drøftet så langt, krever imidlertid noen korte forklaringer.

1) Med «hebraisk dialekt»[70] kunne en i seg selv mene det klassiske hebraiske språket i Det gamle testamente og rabbinernes lærde språk på den tiden, som i hovedsak var det samme, men like gjerne det aramaiske folkespråket i Israels land, slik jødene der talte det til daglig og leilighetsvis også skrev det.

Men det står fast at Jesus brukte aramaisk da han forkynte for folket, omgikk disiplene sine og ba til Faderen – det språket som også «hebreeren» Paulus pleide å be på (Gal 4,6; Rom 8,15, jf. 1 Kor 16,22). Og nasareernes evangelium, som ble kalt «Evangeliet etter hebreerne»[71], var skrevet på det samme språket. Da følger det med nødvendighet at

---

posene hans om evangeliene; Origenes, kanskje fra de tapte første bøkene av Matteuskommentaren hans; eller Africanus, som hadde besøkt skolen i Aleksandria (Eus. h. e. VI, 31, 2).

[70] **«hebraisk dialekt»** hebraïs dialektos / Ἑβραΐς διάλεκτος

[71] **«Evangeliet etter hebreerne»** to kath' Hebraious euangelion / τὸ καθ'Ἑβραίους εὐαγγέλιον

heller ikke Matteus kan ha skrevet sitt evangelium på noe annet språk enn dette.[72]

2) Den aramaiske originalen til det greske Matteusevangeliet er tapt for oss – dersom den noen gang har eksistert. Derfor kan vi selv med den grundigste undersøkelse av den greske teksten bare omtrent avgjøre hvor trofast eller fritt oversetteren har arbeidet.

Hvis den skriftlige oversettelsen bygde på mange års muntlig tolking, slik som de aramaiske targumene og trolig også Septuaginta, viser nettopp disse eksemplene, som er svært ulike innbyrdes, at en slik oversettelse like gjerne kunne bli slavisk nøyaktig som fritt omskrivende.

Vårt greske Matteusevangelium har færre sterke hebraismer og aramaismer enn Markus og Åpenbaringen, og stilen flyter generelt ganske godt. Det ser ut til å støtte antakelsen om at oversetteren ikke har holdt seg engstelig tett til originalen.

På den andre siden må vi huske at de menighetene der det greske Matteusevangeliet ble til, ifølge Papias for lengst kjente hovedinnholdet i originalen gjennom mange muntlige tolkinger.[73]

Gjennomslaget viser at Matteus' navn som forfatter ble overført uten nøling og uten forbehold fra den aramaiske boken til den greske. Derfor må vi anta at eventuelle forskjeller i innholdet ikke var særlig iøynefallende.

Når en sammenligner Matteusevangeliet med overleveringen, og særlig når en drøfter kritisk om det er oversatt fra aramaisk eller opprinnelig skrevet på gresk, må en holde seg fri fra den fordommen at en hebraiserende stil er kjennetegnet på en oversettelse.

Jøder fra Israels land som skrev en gresk bok uten semittisk forelegg, som apokalyptikeren Johannes, hebraiserte sterkere og skrev dårligere gresk enn landsmenn og samtidige som skrev en bok på aramaisk og etterpå støpte den om i gresk form, slik Josefus gjorde med *Den jødiske krig*. Én eneste misforståelse som viser seg å være en oversettelsesfeil, eller noen få klossete vendinger som får sin naturlige

[72] Einl I, 1–24. 33 ff.; II, 268 f.; GK II, 659 ff. 718 ff. I det fjerde evangeliet, som ble skrevet i Efesos mens Papias levde, heter det aramaiske språket i Jerusalem «hebraisk» (hebraisti / ἑβραϊστί), Joh 5,2; 19,13 og 17 (19,20; 20,16). I Apg 1,19 sier Lukas at et aramaisk stedsnavn hører til dagligspråket i Jerusalem, og dette språket kaller han «det hebraiske tungemålet» (hebrais dialektos / ἑβραΐς διάλεκτος), Apg 21,40; 22,2. Jødene som talte dette språket, er for ham «hebreere» (Hebraioi / Ἑβραῖοι), Apg 6,1.

[73] Vi minner enda en gang om at Papias skriver «hver enkelt» (hekastos / ἕκαστος).

forklaring hvis vi har en oversettelse for oss, beviser mer enn mange hebraismer på den ene siden og elegante vendinger på den andre.[74]

Når vi sammenligner språket hos Matteus med Markus og Lukas, må vi dessuten huske at oversetteren kan ha kjent andre greske evangelier, hvis det greske Matteusevangeliet først ble til omkring år 90 eller litt før.

Markusevangeliet var tidlig kjent i Lilleasia og vakte oppmerksomhet der. Det viser tre ting: presbyteren Johannes' uttalelse om Markus' skrift, som eleven hans Papias har bevart for oss; Ireneus' opplysning om at Kerinth, en samtidig av apostelen Johannes i Efesos, foretrakk dette evangeliet; og en sammenligning mellom det fjerde evangeliet og Markus.

Også Lukasevangeliet ser ut til å ha vært kjent for den fjerde evangelisten og leserne hans. Den greske oversetteren av Matteusevangeliet rettet seg etter stilen i den muntlige tolkingen – hans skriftlige arbeid kan regnes som avslutningen på den – og etter kirkespråket omkring ham. Det ville derfor ikke være overraskende om han her og der også rettet seg etter Markus- og Lukasevangeliet.

3) Når vi skal vurdere overleveringen om at apostelen Matteus skrev et evangelium, er det viktig at Det nye testamente ikke nevner ham annet enn i de fire apostellistene og i den korte fortellingen i Matt 9,9–13 (jf. Mark 2,13–14; Luk 5,27–28). Det finnes heller ingen utenombibelsk overlevering om ham som vekker noen som helst tillit.[75] Han var ingen framtredende eller berømt skikkelse blant apostlene – det ble han først gjennom boken sin.

Heller ikke selve boken ga noen grunn til å regne ham som forfatter av et evangelium, og nettopp av dette evangeliet. Matteus peker ikke på noen måte på seg selv som forfatter av boken.

Forfatteren viser bare en svært beskjeden interesse for Matteus som person: 1. Til forskjell fra Markus og Lukas gir han navnet Matteus til den tolleren Jesus kalte til å følge ham (Matt 9,9). 2. I

[74] Det som er sagt om dette i Einl II, 303–324, blir begrunnet mer utførlig i kommentaren, fra 1,1 av. Det samme gjelder bevisene for at den aramaiske originalen ble skrevet før år 66–70. De er fortsatt synlige i det greske Matteusevangeliet og bekrefter overleveringen. Også de påståtte tegnene på at evangeliet ble skrevet senere, blir drøftet grundigere i kommentaren.

[75] Ifølge Clem. paed. II § 16 levde Matteus bare av korn, trefrukter og grønnsaker, uten kjøtt. Ordet for trefrukter (akrodrya / ἀκρόδρυα) kan i snevrere forstand også brukes om nøtter, kastanjer og lignende. Men trolig gjaldt opplysningen apostelen Mattias (Apg 1,26), og avskrivere har forvekslet navnene, jf. GK II, 753 note 1; s. 759 note 2; Einl II, 271 note 3.

apostellisten i 10,3 setter han – igjen til forskjell fra Mark 3,18 og Luk 6,15 (jf. Apg 1,13) – «tolleren»[76] til navnet Matteus og viser dermed tilbake til 9,9. 3. I den parvise oppregningen plasserer han Matteus bak følgesvennen Tomas, mens Markus og Lukas setter ham foran.

Tradisjonen om at Matteus skrev dette evangeliet, kunne umulig oppstå av dette alene. Desto mer oppmerksomhet fortjener den.

[76] **«tolleren»** ho telōnēs / ὁ τελώνης

§ 3. Hebreerevangeliet

Overleveringen setter det evangeliet som vanligvis kalles «Evangeliet etter hebreerne»[1], i et langt nærere forhold til Matteusevangeliet enn bøkene til Markus og Lukas. Derfor er det desto viktigere å beskrive det her: svært lite av det vi i dag kan vite om det, er blitt allment kjent blant teologer.

Hieronymus levde som eremitt i ørkenen ved Kalkis (syrisk *Kenneshre*, *Kinnesrin*) øst for Antiokia i årene 374–379. I denne perioden hadde han utstrakt kontakt med den jødekristne menigheten (*secta Nazaraeorum*) i Berøa (Haleb/Aleppo), omkring 25 kilometer lenger nord.

Av disse hebreerne lærte han allerede da hebraisk og aramaisk. Når han leste Det gamle testamente på hebraisk under deres veiledning, ble han kjent med hvordan de tolket særlig de profetiske avsnittene. Blant andre hebraiske bøker lånte han også evangeliet deres og skrev det av med deres tillatelse (v. ill. 3).

To ganger forteller han at det også fantes et eksemplar av denne boken i biblioteket i Cæsarea, som Pamfilus hadde grunnlagt (c. Pelag. III, 2; v. ill. 3). Men i de videre studiene sine bygde han naturligvis på sin egen avskrift. Først omkring år 390 oversatte han Hebreerevangeliet til både gresk og latin i Betlehem.[2]

På den tiden hadde Hieronymus alt bodd flere år i Israels land, og før det hadde han levd i Roma, Trier, Aquileia, Antiokia, Konstantinopel og Aleksandria, dels i år, dels i måneder. Overalt hadde han som lærevillig elev hatt nær kontakt med de fremste lærde, som Apollina-

[1] **«Evangeliet etter hebreerne»** to kath' Hebraious / τὸ καθ'Ἑβραίους

[2] Comm. in Mich. (Vallarsi VI, 520); v. ill. 2, 16; in Mt (Vall VII, 77); om tidspunktet, jf. GK II, 651 under nr. IV.

ris, Didymus og Gregor av Nazianz. Ut fra dette følger det uunngåelig at det før år 390 verken fantes noen gresk eller noen latinsk oversettelse av Hebreerevangeliet.

Først gjennom Hieronymus' to oversettelser ble grekerne i videre kretser oppmerksomme på Hebreerevangeliet, og latinerne ble det for første gang. Men både grekerne og latinerne tok dårlig imot det fortjenstfulle arbeidet hans. Noen kritiserte og hånet ham for å ha funnet og spredt et «femte evangelium».[3]

Hebreerevangeliet som Hieronymus oversatte, var en aramaisk bok, men skrevet med hebraiske bokstaver.[4] Også Epifanius, som var fra Israels land (omkring 376), og Eusebius, den lærde kjenneren av bibelsk og kirkelig litteratur (omkring 325), kjente Hebreerevangeliet bare som en hebraisk bok; det sier de selv tydelig.[5]

Det samme gjelder det eldste vitnet for Hebreerevangeliets eksistens: den jødekristne Hegesippus fra Israels land, som levde i Roma omkring 150–160 og skrev sine *Hypomnemata* omkring 180 (Forsch VI, 250 ff.).

---

[3] Julianus av Eclanum hos Aug. op. imperf. in Julianum IV, 88, med uttrykkelig henvisning til Hieronymus' oversettelse; Theodor Mops. hos Photius biblioth. cod. 177, om at Hebreerevangeliet ble funnet i biblioteket i Cæsarea. Kanskje sikter allerede Priscillian til Hieronymus i sin *liber apologeticus*, som trolig ble skrevet i 385 (Schepss, s. 31). Der feller han en dom over dem som *extra quattuor evangelia quintum aliquod evangelium vel fingunt vel confitentur* («ved siden av de fire evangeliene enten dikter opp eller bekjenner seg til et eller annet femte evangelium»). Under sitt opphold i Roma 382–385 hadde Hieronymus nemlig omtalt Hebreerevangeliet som det opprinnelige Matteusevangeliet (ep. 20, 5 ad Damas., jf. GK II, 650 f.). Jf. N. kirchl. Ztschr. XVI, 260.

[4] Hier. dial. c. Pelag. III, 2: *chaldaico quidem syroque sermone, sed hebraicis literis scriptum* («riktignok på kaldeisk og syrisk språk, men skrevet med hebraiske bokstaver»), slik som de aramaiske stykkene i Daniel og Esra, jf. praef. in Dan. (Vallarsi IX, 1301). At evangeliet var skrevet med hebraiske bokstaver, står også i epist. 120, 8, 1 ad Hedibiam (utg. Hilberg s. 490, 1), og videre hos Eusebius og Epifanius, se fotnote 33, jf. GK II, 661. Selve språket i Hebreerevangeliet, som var aramaisk, kaller Hieronymus og de andre kildene konsekvent hebraisk.

[5] Eus. theoph. syr. IV, 12: «slik vi har funnet det på et sted i det evangeliet som finnes hos jødene på hebraisk språk»; theoph. gr. (uten motstykke i theoph. syr.) hos Mai, Nova patr. bibl. IV, 1, 155: «det evangeliet som er kommet til oss med hebraiske bokstaver» (to eis hēmas hēkon Hebraikois grammasin euangelion / τὸ εἰς ἡμᾶς ἦκον Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν εὐαγγέλιον); Epiph. haer. 29, 9.

[6] Eus. h. e. IV, 22, 7: «Han anfører noe både fra evangeliet etter hebreerne og fra det syriske evangeliet, og det nærmere bestemt fra det hebraiske tungemålet. Dermed viser han at han selv var en hebreer som var kommet til troen. Og han nevner også andre ting som stoff fra jødisk uskreven overlevering» (ek te tou kath' Hebraious euangeliou kai tou syriakou kai idiōs ek tēs Hebraidos dialektou tina tithēsin, emphainōn ex Hebraiōn heauton pepisteukenai, kai alla de hōsan ek ioudaikēs agraphou paradoseōs mnēmoneuei / ἐκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡσὰν ἐκ ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει). Til det jeg har sagt i GK I, 411; II, 657 f.; Forsch VI, 246 f., har jeg knapt noe å tilføye. Harnack s. 639 f. gjentar i hovedsak Hilgenfelds tolkning. Den er umulig på alle måter, og det blir tydelig når vi gjengir Eusebius-stedet slik denne tolkningen forstår det, med Harnacks ord: «Hegesippus anfører både fra det *greske* (!) Hebreerevan-

Eusebius sier nemlig[6] at Hegesippus anfører noe både fra Hebreerevangeliet og fra det syriske evangeliet, og det nærmere bestemt fra det hebraiske tungemålet, og at han dermed røper at han var av hebraisk ætt. Men Eusebius føyer til at Hegesippus også gjengir noe fra *uskreven* jødisk overlevering. Allerede dette viser at de tre første slagene opplysninger hos Hegesippus er sitater fra bøker; heller ikke det tredje gjelder altså noen hebraiske ord som han anfører og forklarer.

Like lite kan uttrykket bety at Hegesippus siterte noen steder fra Det gamle testamente i hebraisk ordlyd. Ved siden av det generelle som allerede er nevnt – sitatene fra de to evangeliene – sier Eusebius noe særskilt: at Hegesippus ga disse sitatene på hebraisk eller hentet dem fra hebraisk.

Eusebius og andre fra Israels land, både jøder og kristne, kalte aldri aramaisk «hebraisk dialekt»[7] når det ble talt eller skrevet av ikke-jøder, men svært ofte når det var «hebreere» som talte det. Derfor kan «og nærmere bestemt»[8] ikke gjelde Hegesippus' sitater fra det syriske evangeliet, bare sitatene hans fra Hebreerevangeliet.

Det Eusebius sier, er altså dette: Hegesippus anfører noen steder fra Hebreerevangeliet, og det på eller etter det hebraiske tungemålet. Ifølge andre uttalelser fra Eusebius selv, fra Epifanius og fra Hieronymus var det nettopp på dette språket Hebreerevangeliet var skrevet.

Mellom Hegesippus og Eusebius finner vi Klemens av Aleksandria med ett sitat fra Hebreerevangeliet og Origenes med flere, uten at vi der får vite hvilket språk boken var skrevet på.[9] Bevisbyrden ligger hos den som likevel hevder at det fantes en gresk oversettelse av Hebreerevangeliet før år 390, tross vitnesbyrdene vi har lagt fram.

---

geliet og fra *Hebreerevangeliet* (!) i dets syriske (aramaiske) *grunnspråk*, og dessuten noe hebraisk (ikke evangeliestoff).» At «og nærmere bestemt» (kai idiōs / καὶ ἰδίως) verken betyr det samme som «og dessuten» (eti de kai / ἔτι δὲ καί) eller «og framfor alt» (malista de / μάλιστα δέ), trenger vel ikke å bevises. Først det generelle: Hegesippus anfører noe fra Hebreerevangeliet og fra det syriske evangeliet, slik Klemens, Origenes og Eusebius selv gjorde etter ham. Til dette føyer «og nærmere bestemt» det spesielle: Hegesippus siterte ikke i gresk oversettelse, slik de andre, men med ordene i forelegget sitt.

[7] **«hebraisk dialekt»** hebraïs dialektos / ἑβραΐς διάλεκτος

[8] **«og nærmere bestemt»** kai idiōs / καὶ ἰδίως

[9] Clem. strom. II, 45 = V, 96, jf. GK II, 643. 657. 704; Orig. hom. 15, 4 in Jerem.; tom. II, 12 in Jo; tom. XV, 14 in Mt (bare i den gamle latinske oversettelsen); ifølge Hier. v. ill. 2: *quo et Origenes saepe utitur* («som også Origenes ofte bruker»).

Det ble regnet som selvsagt at et evangelium «hos hebreerne» (dette betyr kath' Hebraious / καθ' Ἑβραίους, GK II, 643) var skrevet på hebraisk. Det ser vi av en hypotese som allerede Klemens kjente som tradisjon: at Hebreerbrevet var skrevet på hebraisk. Men den hypotesen var bare en slutning ut fra tittelen «til hebreerne»[10].

Klemens hadde en kristentroende hebreer til lærer i Israels land – kanskje var dette Hegesippus (Forsch VI, 273) – og når han gjengir et utsagn fra Hebreerevangeliet på to måter, ser det ut som to forsøk på å oversette det.[11]

At Origenes kunne lese en hebraisk eller aramaisk bok, på egen hånd eller med hjelp av de jødene og jødekristne han hadde mye kontakt med i Israels land, trenger ikke bevises. Det eldste skriftet der han siterer Hebreerevangeliet – de første bøkene av Johanneskommentaren hans – skrev han riktignok i Aleksandria, men først etter sitt første lengre opphold der og etter at han hadde begynt sine hebraiske studier og arbeidet med Hexapla (Eus. h.e. VI, 24, 1, jf. VI, 16; 19, 16–19).

I den enda eldre litteraturen er det tre steder som i innhold berører Hebreerevangeliet:

1) Ifølge Eus. h. e. III, 39, 16 fortalte Papias om en kvinne som ble anklaget for Jesus for mange synder, en fortelling som også sto i Hebreerevangeliet. Med rette regnes det som så godt som sikkert at det er den kjente perikopen om ekteskapsbrytersken i Joh 7,53–8,11, som Eusebius og kirken på hans tid ennå ikke kjente som en del av det fjerde evangeliet.

Moderne kritikere har ut fra dette antatt at Papias øste av Hebreerevangeliet, og dermed har de sunket under Eusebius' vitenskapelige nivå. Eusebius voktet seg for en så forhastet slutning. Han visste at mangt et stykke kan ha vært felleseie for flere forfattere i den utenomkanoniske litteraturen, akkurat som blant de kanoniske evangeliene, uten at vi kan kalle den enes skrift den felles kilden for de andre.

Etter sine egne ord og etter mange eksempler å dømme hentet Papias gjerne slike fortellinger fra den muntlige overleveringen. På samme måte har forfatteren av Hebreerevangeliet slett ikke funnet

[10] **«til hebreerne»** pros Hebraious / πρὸς Ἑβραίους

[11] Inntrykket av at Klemens' to gjengivelser er to oversettelsesforsøk, bekreftes også av den formen av utsagnet som er nevnt i fotnote 29 under nr. 3.

på alt det ikke-kanoniske stoffet han har med; det viser fragmentene. Det er omtrent like usannsynlig at den frygiske biskopen skulle ha lest det aramaiske Hebreerevangeliet, som at Hebreerevangeliet skulle ha hentet stoffet sitt fra Papias (jf. bd. IV[5], ekskurs V).

2) Noe lignende gjelder en apokryf fortelling hos Ignatius (Smyrn. 3). Han oppgir ingen kilde for den, men den virker likevel som et sitat. Eusebius – som hadde Hebreerevangeliet i sitt bibliotek i Cæsarea, nevnte det ofte og tre ganger gjenga stoff derfra – vedgikk åpent (h. e. III, 36, 11) at han ikke visste hvor Ignatius hadde dette fra.

Det er først Hieronymus som skryter av å vite det hjemmelsmannen hans ikke visste: at Ignatius hadde dette fra Hebreerevangeliet. Det gjør han når han gjengir det Eusebius forteller, og den gjengivelsen er skjemmet av flere grove feil.[12] Det er uklart og usikkert hvor langt samsvaret mellom Ignatius og Hebreerevangeliet går – Eusebius lette etter det, men fant det ikke.

Ignatius lar dette ordet fra den oppstandne være rettet til Peter og hans krets («til dem som var sammen med Peter» [pros tous peri Petron / πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον]; Hieronymus: *ad Petrum et ad eos qui cum Petro erant*). Men et annet sted siterer Hieronymus ordet fra Hebreerevangeliet med en rammefortelling som avviker fullstendig fra Ignatius, og som i stedet minner om Luk 24,37 ff.[13]

Det eneste Ignatius og Hebreerevangeliet da har felles, er at apostlene holdt den oppstandne Herren for å være et «ulegemlig demonisk vesen»[14], og at Jesus sa nei til det. Eusebius' *docta ignorantia* («lærde uvitenhet») kommer i et desto bedre lys mot Hieronymus' skinnkunnskap når vi legger til dette: ifølge Orig. *De princ. praef.* 8 sto dette ordet av Jesus også i «Peters lære» – *non sum daemonium incorporeum*.

[12] Hier. v. ill. 16. Han blander sammen brevene til smyrnerne og til Polykarp, uten å ha lest noen av dem. Han oversetter «jeg vet» (oida / οἶδα) feil med *vidi* («jeg så»). Dessuten uttrykker han seg så unøyaktig at en leser som er like skjødesløs som Hieronymus her, kunne tro at også de ordene Ignatius selv innleder det apokryfe utsagnet med, sto i Hebreerevangeliet. Disse ordene lyder: «For (Hieronymus, etter Eusebius: *vero*, ‹men›) jeg vet (Hieronymus: *vidi*) og tror at han var i kjødet også etter oppstandelsen» (egō gar kai meta tēn anastasin en sarki auton oida kai pisteuō onta / ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα). Jf. for øvrig GK I, 920 f.; II, 701. 831 om selve saken.

[13] Hier. comm. in Isaiam, praef. l. XVIII (Vall. IV, 770): *Quum enim apostoli eum putarent spiritum* (= Luk 24,37 og 39) *vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, «incorporale daemonium», dixit eis: quid turbati estis* osv. («For da apostlene trodde at han var en ånd, eller, etter Hebreerevangeliet, som nasareerne leser: ‹en demon uten legeme›, sa han til dem: Hvorfor er dere forferdet?» osv.).

[14] **«ulegemlig demonisk vesen»** daimonion asōmaton / δαιμόνιον ἀσώματον

Etter Hieronymus' to beretninger er det minst sagt svært tvilsomt om Hebreerevangeliet gjenga dette ordet som *rettet til Peter*, slik Ignatius gjør. I «Peters lære», som sikkert er den samme som den kjente «Peters prediken», var Peter derimot selv forkynneren og fortelleren, som talte på egne vegne og iblant samtidig på vegne av medapostlene (GK II, 820–832). Derfor er det svært sannsynlig at Ignatius har øst av dette eldgamle skriftet; ortodokse og heterodokse forfattere på 100- og 200-tallet siterte det med stor aktelse.

3) Et latinsk skrift, trolig fra slutten av det 4. århundre, forteller[15] at en bok med tittelen *Paulli praedicatio* («Paulus' prediken») blant annet sier at Jesus nesten mot sin vilje ble drevet av sin mor til å la seg døpe av Johannes, at han da bekjente egen synd, og at et ildskinn ble synlig over vannet da han ble døpt.

Det første punktet svarer ganske nøyaktig til et bevart fragment av Hebreerevangeliet.[16] Sagnet om ilden ved dåpen ble blant annet tatt opp av Justin omkring år 150, av Tatian omkring år 170 og av et gresk evangelium hos ebjonittene. At det også sto i Hebreerevangeliet, er mulig, men ikke særlig sannsynlig, for Hieronymus nevner det ikke, verken her eller i en annen utførlig gjengivelse av dåpsfortellingen i Hebreerevangeliet (til Jes 11,1, Vall. IV, 156).

På hvilke veier eller omveier forfatteren av *Paulus' prediken* har fått kjennskap til en fortelling som også fantes i Hebreerevangeliet, vet vi ikke. Uansett er det usannsynlig at det på hans tid fantes en gresk versjon av Hebreerevangeliet, og aller minst at det noen gang ble brukt som kirkelig evangelium i greske menigheter.

Det siste følger heller ikke av at katolske lærere *til en viss grad* behandlet Hebreerevangeliet *som et antilegomenon* («omstridt skrift»).[17]

---

[15] Pseudo-Kyprian, *de rebaptismate* c. 17, Cypr. append. s. 90. Dateringen av dette skriftet vurderte jeg helt feil i GK II, 881 f.; se derimot Th. Ltrtrbl. 1899 sp. 315.

[16] Dial. c. Pelag. III, 2 (GK II, 688). Til dette stedet knyttet jeg kritikken fra Julianus av Eclanum (fotnote 31). Han klandret Hebreerevangeliet for at Jesus der bekjenner seg skyldig i egen synd, slik Pseudo-Kyprian klandrer *Paulli praedicatio* for det samme.

[17] Origenes behandler Hebreerevangeliet som et slags omstridt skrift, og det gjør han på to måter. I homiliene over Lukas (GK II, 625. 627) nevner han det slett ikke. Han regner det verken blant kirkens anerkjente evangelier, som bare er fire, eller blant dem som kjettere har skrevet og bruker. Andre steder siterer han det uten noe tegn på ringeakt, slik han også gjør med Enoks bok, Hermas' Hyrde, Judas' brev og andre skrifter. Eus. h. e. III, 25, 5 forteller at noen regner Hebreerevangeliet blant «de omstridte skriftene» (antilegomena / ἀντιλεγόμενα). Selv deler Eusebius denne gruppen i skrifter som for godt skulle godtas, og skrifter som for godt skulle forkastes. Etter denne inndelingen ville han sikkert ha plassert Hebreerevangeliet i den siste gruppen, men han sier det ikke uttrykkelig. I samme retning peker den oppfatningen som flere ganger ble hevdet omkring 370–

Klemens av Aleksandria, Origenes og Eusebius kunne ikke tåle tanken på at et femte evangelium skulle ha samme gyldighet og bruk i den katolske kirken som de fire – den var minst like uutholdelig for dem som den tidligere hadde vært for Ireneus. Katolske lærde vurderte lenge Hebreerevangeliet forholdsvis vennlig, men det var bare et gjenskinn av hvordan de så på de menighetene som hadde det som sitt eneste evangelium.

Foreløpig ser vi bort fra uttalelser fra dem som bare kjente forholdene i den jødiske kristenheten fra usikre rykter (som Ireneus), og fra mer ubestemte utsagn fra dem som var bedre underrettet. Da kan det ikke være noen tvil: så langt vår kunnskap rekker tilbake, var Hebreerevangeliet bare i kirkelig bruk hos *secta Nazaraeorum*, og det var deres eneste evangelium.

I den kirkelige litteraturen dukker navnet nasareere først opp hos Epifanius og Hieronymus; før dem samlet Ireneus, Origenes og Eusebius alle jødekristne som var skilt fra den katolske kirken, under navnet ebjonitter. Likevel skiller Origenes og Eusebius tydelig mellom den gruppen menigheter som Epifanius og Hieronymus kaller nasareere,[18] og de egentlige ebjonittene, som også senere ble kalt det.[19]

Ifølge Eusebius, Epifanius og Hieronymus hørte Hebreerevangeli-

400, at Hebreerevangeliet er det hebraiske Matteusevangeliet. Skriftfortegnelsen som er føyd til Nikeforos' kronografi, bygger på en eldre liste som ble laget i Israels land omkring 400–450. Der står Hebreerevangeliet da også som det siste av de omstridte nytestamentlige skriftene, etter Johannes' og Peters apokalypser og Barnabasbrevet, GK II, 299; Forsch V, 133 f. 136. 141 f. Om hele spørsmålet, se GK II, 643–648.

[18] Epiph. haer. 29, 1. 6 f.: «nasareere» (Nazaraioi / Ναζαραῖοι). Hos Hieronymus står det ifølge utgavene vanligvis *Nazarae*i, av og til *Nazareni (-aeni)*, én gang i Matteuskommentaren (Vall. VII, 228) *Nazaraenae sectae Hebraeus* («en hebreer av den nasareiske sekt»); epist. 112, 13 ad August.: *inter Judaeos haeresis est Minaeorum . . . quos vulgo Nazaraeos nuncupant* («blant jødene finnes minéernes sekt … som folk flest kaller nasareere»). I brevet følger så en beskrivelse av bekjennelsen deres, som i det vesentlige er katolsk. Jf. også G. Starcks skrift, nevnt nedenfor s. 35 ved slutten av litteraturoversikten.

[19] Orig. c. Cels. V, 61. 65; tom. XVI, 12 (jf. XII, 5) in Mt (GK II, 664); Eus. h. e. III, 27 (GK II, 647. 664); om jødekristne med ortodoks kristologi hos Just. dial. 48, jf. GK II, 671. Didascalia apostolorum, som er bevart på syrisk og delvis på latin, klandrer de samme jødekristne for at de lever etter loven, men anerkjenner dem likevel som brødre (Didasc. VI, 15, 1–19, 58 f., jf. V, 16, 1–8; 17, 1 i Funks Didasc. et const. vol. I, 284 f. 286. 346–366, særlig s. 360, 29: *fratres dilecti, qui credidistis e populo, desistite a vinculis, quibus vos ligare vultis* [«kjære brødre, dere av folket som er kommet til troen, gi slipp på de båndene dere vil binde dere med»]). Se også N. kirchl. Zeitschr. 1900 s. 437; 1908 s. 380–386. Av stedene der disse jødekristne bodde, nevner Hieronymus bare Berøa, som han kjente av selvsyn. Epiph. haer. 29, 7; 30, 2 nevner dessuten Pella og Kokaba i Perea, jf. GK II, 665 note 3.

et bare til de nasareiske menighetene.[20] Disse menighetene fantes flere steder i Transjordan og i Berøa, og de sto på grunnen av den katolske trosregelen. Tross sin skarpe motsetning til den rabbinske jødedommen holdt de fast ved loven, forble tro mot sitt aramaiske morsmål og fordypet seg på lærd vis i Det gamle testamente på hebraisk. Samtidig anerkjente de apostelen Paulus og hans livsverk, og de holdt vennskapelige forbindelser med katolske kristne som møtte dem med det samme sinnelaget.

De egentlige ebjonittene skilte seg derimot skarpt fra nasareerne i sin kristologi, sitt syn på Det gamle testamente og loven, sitt forhold til gresk kultur og litteratur, og aller tydeligst i sitt glødende hat mot Paulus. Ebjonittene hadde sitt eget evangelium, som ikke hadde den minste påviselige likhet med Hebreerevangeliet.[21] Som all annen litteratur vi kjenner fra dette partiet, var det skrevet på gresk; det var satt sammen av den katolske kirkes greske evangelier.

Boken ble av og til kalt «Evangeliet etter de tolv apostler» – vi vet ikke om allerede forfatteren kalte den det. Ifølge fragmentene er det apostlene som forteller i den, men Matteus er særlig framhevet. Derfor trodde utenforstående – kanskje allerede Ireneus – at den var Matteusevangeliet,[22] mens Epifanius, som visste litt mer om den, så på den som et lemlestet og forfalsket Matteusevangelium (*haer.* 30, 13).

Når tilhengere av dette partiet selv av og til kalte den «evangelium etter hebreerne»[23] eller «det hebraiske» (hebraïkon / ἑβραϊκόν Epiph. *haer.* 30, 3 og 13), betydde det ikke mer enn at de gjerne kalte seg selv hebreere. Navnet var bare et middel til å gi det greske evangeliet deres et ærverdig preg. De utnyttet kirkens tradisjon om at Matteusevan-

[20] Eus. h. e. III, 27, 4; Epiph. haer. 29, 9 (uten eget kjennskap til boken og derfor unøyaktig, GK II, 655. 680); Hieronymus har åtte ganger *quo utuntur Nazaraei* («som nasareerne bruker») og lignende. Bare én gang (i kommentaren til Matt 12,13, Vall. VII, 77) føyer han til *et Ebionitae* («og ebjonittene»). Denne unøyaktigheten betyr lite, siden han ikke selv kjente de egentlige ebjonittene, GK II, 662. 731.

[21] Epiph. haer. 30, 2. 13 ff.; GK II, 724–742.

[22] Iren. I, 26, 2; III, 11, 7. Ireneus visste bare lite om de heterodokse ebjonittene, I, 26, 2; III, 21, 1; IV, 33, 4; V, 1, 3. Han beskriver læren deres i hovedsak på samme måte som Origenes og Eusebius, og i likhet med dem tier han om partiets gnostiske spekulasjoner. Harnack s. 631 slutter av dette at Ireneus' ebjonitter er de «gamle jødekristne som ikke var påvirket av gnosis». Men da burde han med samme rett også slutte at forfatterne av pseudoklementinene, Symmachus og symmakianerne (se fotnote 47) ennå ikke var påvirket av gnosis, for Origenes og Eusebius tier like mye om dem (h. e. III, 27, 1–2; 39, 5 [pseudoklementinene], VI, 17 [Symmachus]). Harnacks «vulgære» og «gamle» jødekristne, som skal ha stått for de kjetterske lærene Ireneus tillegger dem, er og blir et fantasibilde.

[23] **«evangelium etter hebreerne»** euangelion kath' Hebraious / εὐαγγέλιον καθ'Ἑβραίους

geliet opprinnelig var skrevet på hebraisk, og den forholdsvis milde vurderingen enkelte katolikker i Østen hadde av Hebreerevangeliet (GK II, 729–732).

Bibeloversetteren Symmachus hørte til dette partiet og kritiserte det greske Matteusevangeliet.[24] Ifølge en god tradisjon var han samaritan, og etter ham ble hele partiet også kalt symmakianere. Disse folkene ser ikke engang ut til å ha lagt merke til de lite dannede nasareerne og Hebreerevangeliet deres.

Det vi vet om ebjonittevangeliets språk, innhold og egenart – dels gjennom Epifanius, dels ut fra det vi kan slutte fra den pseudoklementinske litteraturen – taler helt imot at redaktøren av det har brukt Hebreerevangeliet, selv bare ved siden av den katolske kirkes greske evangelier.

Men dette ville vært uforståelig dersom Hebreerevangeliet hadde vært det felles evangeliet for hele den jødiske kristenheten før den delte seg i atskilte sekter. Origenes, Eusebius, Hieronymus og Epifanius – når en ser bort fra de åpenbare sammenblandingene hos Epifanius – kjenner bare til to betydelige jødekristne grupper: det ene fellesskapet brukte det aramaiske Hebreerevangeliet, mens det andre brukte det greske evangeliet etter de tolv apostler (eller hva det nå ble kalt).

Det eldste vitnet om at Hebreerevangeliet fantes, er Hegesippus, men han må ha blitt kjent med det i hjemlandet, Israels land, altså før han reiste til Vesten (omkring år 150). Om ebjonittevangeliet hadde Ireneus trolig hørt noe uklart, og Klemens av Aleksandria siterte det kanskje som «et visst evangelium».[25] Origenes kjenner det som «De tolvs evangelium».

De ytre vitnesbyrdene gir oss ikke grunnlag for å si at Hebreerevangeliet er vesentlig eldre enn ebjonittevangeliet. Det gjør heller ikke det mer alderdommelige preget som Hebreerevangeliet og nasareerne utvilsomt har sammenlignet med ebjonittene og evangeliet deres. Nettopp sammenligningen mellom nasareerne på Hieronymus' tid og ebjonittene på 100- og 200-tallet – som Symmachus og forfatterne

[24] Eus. h. e. VI, 17, jf. GK II, 740 f.; om *Symmachiani* («symmakianerne»): Ambrosiaster i prologen til Galaterbrevet (Ambrosii opp., utg. Bened. II, 2 209); Victorinus i kommentaren til Gal 1,19; 2,16 (Mai, Script. vet. n. coll. III, 2 s. 9 og 16); Faustus Manich. hos August. c. Faust. XIX, 4 og 17; GK II, 1019.

[25] Strom. V, 63; GK II, 737 f. Om andre spor, se N. kirchl. Ztschr. 1900 s. 366 f.

av de pseudoklementinske skriftene – minner oss om at det alderdommelige ikke alltid er eldst, og det moderne ikke alltid nyest.

Noen hevder at Hebreerevangeliet var det opprinnelige fellesevangeliet for den jødiske kristenheten i Jerusalem og Judea. Mot denne hypotesen taler dessuten en kjensgjerning: helt fra starten av (Apg 6,1) og gjennom hele aposteltiden besto denne kirken av både hebreere og hellenister.

I år 135 ble Jerusalem gjort om til den romerske byen *Aelia Capitolina*, og Hadrian forviste alle jøder fra Jerusalems område. Først da ble det mulig – og for mange hebreere som elsket sitt folk og evangeliet like høyt, nødvendig – å danne en menighet som stengte seg ute fra alt hellenistisk hedenskap og all hellenistisk kristendom, og som hadde nok i et aramaisk evangelium. Andre jødekristne kan på det tidspunktet ha sluttet seg til Jerusalem-kirken (som fra da av ble hedningekristen) og dermed oppgitt sin jødedom, mens en del sank tilbake i jødedommen.

Atter andre – de såkalte ebjonittene – ville på ingen måte gi avkall på sin jødedom, men heller ikke oppgi sin innflytelsesrike posisjon i den samlede kristenheten slik nasareerne gjorde. De hedningekristne var ikke bare flest; dannelsen ga dem også åndelig overlegenhet over den jødiske kristendommen. Denne dannelsen tok ebjonittene i bruk. De kritiserte den katolske kirkes læresetninger og hellige skrifter, skrev egne skrifter og prøvde slik å snu den utviklingen kirken hadde tatt under Paulus' ledelse, og vinne verden for et religionssystem satt sammen av de mest ulike elementer.

De to jødekristne evangeliene og de to sektene som brukte hvert sitt av dem, oppsto i så nær sammenheng at evangeliene også i tid må høre nær sammen.

Vår vurdering av hva Hebreerevangeliet inneholdt og hvordan det forholdt seg til de kanoniske evangeliene, bygger dels på de ganske betydelige fragmentene, dels på uttalelsene fra dem som har hatt boken i hendene.

Epifanius har aldri sett Hebreerevangeliet; han innrømmer selv at han ikke kjenner de viktigste delene av evangeliet og av den troen nasareerne bygde på det. Når han likevel med så stor bestemthet påstår at de eier Matteusevangeliet i *en svært fullstendig form* på hebraisk språk og med hebraiske bokstaver (*haer.* 29, 9, jf. § 7), kan dette

bare bygge på en forestilling som var ganske utbredt i hans samtid. Hieronymus bekrefter dette når han bemerker at mange kaller Hebreerevangeliet Matteus' urtekst.[26]

Også Hieronymus selv omtaler Hebreerevangeliet på samme måte fire steder i de bevarte skriftene sine, fra ulike tider i livet.[27] Men det er så lett å se hvorfor han uttrykker seg så unøyaktig, at det ikke trenger å legges fram en gang til. Tre ting beviser at Hebreerevangeliet avvek svært mye fra Matteus i både stoff og form: alene det at Hieronymus mente det var verdt å oversette til gresk og latin, at Origenes og Eusebius tier om at det skulle være omtrent det samme som Matteus, og det som står i fragmentene.

For det første bekreftes det Epifanius antyder:[28] at Hebreerevangeliet hadde mer innhold enn det kanoniske Matteusevangeliet. Det har en hel rekke fortellinger og utsagn som mangler hos Matteus, og fortellinger som også står hos Matteus, er betydelig utvidet.[29]

På den andre siden kan det ikke ha manglet vesentlige stykker av Matteusevangeliet. Den som ikke vil innrømme det, har i alle fall ingenting å sette opp mot Hieronymus' bestemte vitnesbyrd om at alle sitatene fra Det gamle testamente i Matteusevangeliet – også dem i Matt 2,15 og 2,23 – og hele fortellingen i Matt 2,1 ff. sto i Hebreerevangeliet.[30]

Når det gjelder Matt 1, trenger vi bare å minne om hvor stor oppmerksomhet begynnelsen av evangeliene alltid har fått (jf. Ireneus,

[26]Hieronymus i kommentaren til Matt 12,13 (Vall. VII, 77): *quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum* («som av mange kalles Matteus' originaltekst»). Det samme sier han med andre ord i c. Pelag. III, 2, jf. GK II, 682 note 1.

[27]Epist. 20, 5 ad Dam. (år 383); v. ill. 2 (år 392); i kommentaren til Matt 2,5 (Vall. VII, 14, år 398); og i en homilie over Sal 135 (Anecd. Maredsol. III, 2, 262). I homilien innleder han et sitat med *in hebraico evangelio secundum Matthaeum ita habet* («i det hebraiske evangeliet etter Matteus står det slik»). I kommentaren til Matt 6,11 (VII, 34) siterer han nøyaktig det samme og innleder det med *in evangelio quod appellatur secundum Hebraeos* («i evangeliet som kalles ‹etter hebreerne›»).

[28]Om Epifanius' ord «svært fullstendig» (plērestaton / πληρέστατον) i haer. 29, 9, se GK II, 681 note 1.

[29]Følgende har ingen parallell hos Matteus: 1) fortellingen om kvinnen som var grepet i ekteskapsbrudd (Eus. h. e. III, 39, 16; GK II, 703; Einl II, 567 note 3); 2) at den oppstandne viste seg for Jakob (Hier. v. ill. 2; GK II, 700); 3) at han viste seg for Peter (Hier. v. ill. 16; dial. c. Pelag. III, 2; ovenfor s. 23 f. under nr. 2); 4)–7) fire utsagn som Klemens av Aleksandria, Eusebius og Hieronymus har bevart (GK II, 702. 704 nr. 19–21. 23); 8) opplysningen, bevart hos Haimo, om at mange tusen jøder som sto ved korset, kom til troen på grunn av den korsfestedes bønn i Luk 23,34, slik nasareernes evangelium forteller (N. kirchl. Ztschr. 1908 s. 381). Flere av parallellene til Matteus er betydelig mer utførlige enn den kanoniske teksten, for eksempel de til Matt 3,13 ff.; 12,9; 18,22; 19,16 ff.; 25,14 ff. (GK II, 688 f. 693. 695 frg. 2. 3. 7. 9. 10. 13).

[30]V. ill. 2; i kommentaren til Matt 2,1 ff. (Vall. VII, 14), jf. kommentaren til Hab 3,3 (VI, 638) og til Jes 11,1 (IV, 155 f.). GK II, 652. 683.

Canon Muratori), og hvor skarpt Markion, ebjonittene og *Diatessaron* ble kritisert fordi de helt eller delvis hadde fjernet åpningsstykkene i evangeliehistorien. Da merker vi hvor mye det betyr som bevis at alle katolske kjennere av Hebreerevangeliet skånet det for kritikk på dette punktet, og at noen av dem til og med regnet det for originalen til Matteusevangeliet.

Den kanoniske fødselsfortellingen stemmer dessuten helt med bekjennelsen til dem som eide Hebreerevangeliet, nasareerne, slik Origenes, Eusebius og Hieronymus samstemmig beskriver den.[31] Og det er utenkelig at en bekjennelse som var uendret gjennom århundrene, skulle stå i direkte strid med gruppens eneste evangelium på et så grunnleggende punkt. Derfor er det også en uangripelig kjensgjerning at begynnelsen av Hebreerevangeliet i det vesentlige var den samme som Matt 1. Og når Hebreerevangeliet hadde mer innhold enn Matteus, var det vel også noe lengre.[32]

Hebreerevangeliet har også egne fortellinger som det ikke finnes spor av hos Matteus. Så langt vi kan dømme, er de ikke bare oppspinn. Perikopen om ekteskapsbrytersken er en ekte overlevering fra aposteltiden (jf. s. 23 ovenfor). Fortellingen om at den oppstandne viste seg for Peter, kan kanskje gjøre krav på det samme, siden allerede Ignatius hadde lest den i et annet skrift (jf. s. 23 ovenfor), og særlig siden den har en viss parallell i Luk 24,37–43 og støtte i Luk 24,34 og 1 Kor 15,5.

Det siste gjelder også fortellingen om at den oppstandne viste seg for Jakob, jf. 1 Kor 15,7 (fotnote 52, nr. 2). Hebreerevangeliet kan ikke ha lånt kjernen i denne fortellingen fra Paulus, for nasareerne brydde seg ikke om Paulus' brev.

Men her blir det også tydelig at Hebreerevangeliet har tatt opp overleveringer med en ekte kjerne og formet dem svært vilkårlig om. I strid med all øvrig tradisjon lar det Herrens bror Jakob (som ikke var noen apostel) delta i nattverdsinnstiftelsen. Og i motsetning til

[31] Også Epifanius' innrømmelse av at han ikke kjenner nasareernes lære om dette (haer. 29, 7), viser at ingen har beskyldt dem for vranglære på dette punktet.

[32] Stikometrien hos Nikeforos (GK II, 299, 48) gir Hebreerevangeliet 2200 linjer (stichoi / στίχοι), mot 2500 for Matteus, 2000 for Markus, 2600 for Lukas og 2300 for Johannes. Opplysningen gjelder trolig Hieronymus' greske oversettelse (GK III, 717; Forsch V, 141), men selve tallet er neppe riktig. Tallene for Markus og Johannes er flere hundre linjer for høye (GK II, 394), og andre steder i listen utgjør feilene og variantene flere tusen linjer (l. 8. 14. 16. 50). I to håndskrifter mangler Hebreerevangeliet og de tre titlene som står foran det i listen. Kanskje er βσ (2200) en skrivefeil for βω (2800).

Paulus, som anfører denne åpenbaringen som en av de siste, gjør Hebreerevangeliet den til den aller første og legger den til det øyeblikket Jesus nettopp har steget ut av graven (GK II, 700. 716; Forsch VI, 277).

Ingen av de korte Jesus-ordene som bare er overlevert i Hebreerevangeliet, høres utrolige ut (GK II, 702. 704; Fr. 19–21. 23). Det er også fullt mulig at det ligger en ekte overlevering til grunn for enkelte av de saklige avvikene fra Matteus i parallelle tekststykker.[33]

Men forfatteren har altså bearbeidet virkelige overleveringer som ikke finnes i de kanoniske evangeliene. Da er det ikke holdbart å forklare noen få, fjerne og ubetydelige ekko av Lukas eller Johannes med at han har brukt disse greske evangeliene.[34]

Fragmentene har ingen virkelig parallell til noen fortelling som bare Lukas eller Johannes har, men svært mange til fortellinger, historiske opplysninger og sitater fra Det gamle testamente som ellers bare Matteus har.

Dette bekrefter overleveringen – som i seg selv er sterk – om at vårt greske Matteusevangelium bygger på et aramaisk skrift som ble til i Israels land. Og det er med dette skriftet, ikke med det greske Matteusevangeliet, at Hebreerevangeliet er nær i slekt – så nær at kjennere av Hebreerevangeliet kunne la seg forlede til den overdrevne slutningen at det var originalen til Matteusevangeliet.

Noen har brukt språklige argumenter for å bevise det motsatte: at Hebreerevangeliet skulle være en aramaisk bearbeidelse av det greske

[33] Hebreerevangeliet forteller at overliggeren i tempelporten brast, mens Matteus sier at forhenget revnet (Matt 27,51; GK II, 700). Om dette og om forholdet til den jødiske overleveringen hos Josefus og i Talmud, se min avhandling i N. kirchl. Ztschr. 1902 s. 729–756. Samme sted, s. 738, mener jeg å ha vist at også Severianus av Gabala, som hadde syrisk som morsmål, hentet sin kunnskap om denne tradisjonen fra Hebreerevangeliet. Derfra stammer trolig også hans opplysning om at Jakob gikk til graven sammen med Johannes og Peter (Forsch VI, 277). Det passer nemlig godt med den opplysningen i Hebreerevangeliet som er nevnt ovenfor i teksten, om at den oppstandne viste seg for Jakob påskemorgen.

[34] Til berøringene mellom Hebreerevangeliet og Lukas og Johannes som er drøftet i GK II, 705 f., kommer det Severianus forteller (fotnote 56; jf. Joh 20,3–10; Luk 24,12. 24. 34; 1 Kor 15,5. 7), og Haimos opplysning (se fotnote 52) om at den korsfestedes bønn, som vi leser i Luk 23,34, sto i Hebreerevangeliet. Av alt dette følger slett ikke at den hebreeren som skrev eller redigerte Hebreerevangeliet, hadde lest de greske skriftene til Lukas, Johannes eller Paulus. Det eneste som følger, er at tradisjonen fra Israels land som disse kanoniske forfatterne øste av, fortsatt var tilgjengelig som kilde også for forfatteren av Hebreerevangeliet. Denne forutsetningen er svært sannsynlig, selv om vi ser bort fra at noen av evangelieforsøkene som Luk 1,1 nevner, kan ha vært skrevet på aramaisk. Det viser tidsforholdene: Jerusalems andre biskop, Jesu fetter Simon, døde først under Trajan, i høy alder (jf. Forsch VI, 235–243. 282. 352), og Hebreerevangeliet ble kanskje skrevet allerede under Hadrian, men aller senest under Antoninus Pius.

Matteusevangeliet eller av et gresk skrift generelt. Disse argumentene kan regnes som motbevist (GK II, 709–713).

Men når det gjelder innholdet, vil ingen noen gang kunne bevise at Hebreerevangeliet er eldre enn Matteus. Hebreerevangeliet har stykker som ikke finnes andre steder, men ingen kan si hvorfor den greske bearbeideren skulle ha fjernet dem, eller vise at det blir et hull i den opprinnelige planen for verket når de mangler.

Derimot er det lett å forstå alle avvikene i innhold som Hebreerevangeliet har i ellers parallelle stykker: dels som korreksjoner av feil eller unøyaktigheter, dels som oppbyggelige utvidelser som gjør fortellingen mer anskuelig, og dels som apologetiske endringer av hensyn til den uomvendte jødedommen.

De stykkene i Hebreerevangeliet som er uavhengige av Matteus, kan forklares ut fra et naturlig ønske hos den nasareiske menigheten. Den skilte seg ut fra både den greske kristenheten og kirken i Jerusalem, som nå var hedningekristen. På den ene siden ville den ikke la kristne overleveringer som levde videre blant hebreerne, gå tapt; på den andre siden ville den ha et evangelium som var så rikholdig som mulig. Det var jo det eneste skriftet av kristen opprinnelse og med kristent innhold som menigheten brukte i gudstjenesten ved siden av Det gamle testamente.

§ 4. Hjelpemidlene

Av grunner jeg har gjort rede for i forordet, gjengir denne kommentaren tidligere utleggeres oppfatninger med måte, enten den gir dem rett eller gjendriver dem. Den prøver heller ikke å ta jevnt hensyn til hele den eksegetiske litteraturen.

Siden 1865, da jeg for første gang holdt forelesninger over Matteusevangeliet, har jeg hentet lærdom fra en rekke kommentarer og andre hjelpemidler. Her nevner jeg de viktigste av dem i tidsfølge, og dermed oppfyller jeg ikke bare en takknemlighetsplikt.[1] Jeg oppgir også på forhånd de forkortelsene jeg vanligvis bruker, så både jeg og leseren slipper lange titler gang på gang.

1. Blant de egentlige **kommentarene** må jeg naturligvis også nevne slike som ikke begrenser seg til Matteus, men behandler de synoptiske evangeliene samlet. Spesialarbeider om enkelte deler, som Bergprekenen, Fadervår, lignelsene osv., nevner jeg hver på sitt sted.

- **Orig.** = Origenis opp. ed. Delarue vol. III (1740), 442–931; i tillegg fragmenter hos Gallandi, Bibl. vet. patr. (ed. II) tom. XIV, 3, 73–83. Denne kommentaren til Matteus ble skrevet i Israels land omkring 245 og hadde 25 bøker (tomi). Bortsett fra enkelte fragmenter er bare utleggingen av kap. 13,36–22,23 bevart på gresk. Dessuten finnes en gammel latinsk oversettelse av utleggingen av kap. 16,13–27,63. Den har selvstendig verdi også der den greske teksten er bevart. Som regel er den kortere, men noen ganger har den også

[1] Av takknemlighet vil jeg også nevne at jeg sommeren 1857 hørte Hofmanns forelesninger over Matteus, og at jeg aldri har glemt helhetsinntrykket av dem. For litteraturen om evangeliespørsmålet som helhet og om den kritiske Matteus-forskningen viser jeg til lærebøkene i nytestamentlig innledning.

mer ekte stoff fra Origenes. Det må ha eksistert to originalutgaver av den greske teksten.

- **Hil.** = Hilarii Pictaviensis opp. ed. Coustant (1693) s. 606–752.
- **Chrys.** = Jo. Chrysostomi opp. ed. Montfaucon, vol. VII (1727): 90 homilier, holdt i Antiokia omkring 390. Fields utgave (Cambridge 1839) har jeg ikke til rådighet, i motsetning til hans utgave av homiliene over Paulusbrevene (jf. bd. IX^2, 25).
- **Hier.** = Hieronymi opp. (ed. II Vallarsi 1769) vol. VII, 1–244, skrevet i Betlehem i år 398.
- **Op.** = Opus imperfectum in Matthaeum (utleggingen av 13,16–19,1 og kap. 26–28 mangler), etter Chrys. opp. ed. Montfaucon VI, i tillegget med egen paginering. Kommentaren ble feilaktig tillagt Krysostomos, og kanskje ble den først av den grunn delt inn i homilier. Sannsynligvis ble den skrevet på latin mellom årene 380 og 420 av en arianer som var godt fortrolig med gresk språk og kirkelig litteratur. En uttømmende undersøkelse blir først mulig når Fr. Kauffmanns varslede kritiske utgave er kommet ut (Texte u. Unters. zur altgerman. Religionsgesch. I, Strassburg 1899, s. VIII). Inntil videre jf. Paas, Das op. imperf., Tübingen 1907, og til dette Revue Bénéd. 1909 s. 395. Som andre har antatt, er forfatteren svært sannsynlig Maximinus fra Wulfilas skole. Som ung klerk skrev han omkring 383 mot Ambrosius, i anledning forhandlingene i Aquileia 3. september 381. I 427 førte han, nå som gammel biskop for germanske arianere, en stridssamtale med Augustin i Hippo Regius. Jf. G. Salmon i Dict. of christ. biogr. IV, 514, mot slutten; Kauffmann l. l. s. LIV ff.; G. Morin, Revue d'hist. ecclés. VI, 2 s. 332.
- **Calvin** = Joannis Calvini commentarius in harmoniam evangelicam (Corp. Reform. vol. 73), først utgitt 1555.
- **Grotius** = Hugonis Grotii annotationes in N. Test., utgaven til Erlangen-professoren Chr. E. v. Windheim, Halle 1769, vol. I, 1–588.
- **Chemnitz** = Harmonia quatuor evangelistarum, a theologis celeb. M. Chemnitio primum inchoata, Pol. Lysero post continuata, J. Gerhardo absoluta, 2 bd., Frankfurt og Hamburg 1652.
- **Bengel** = Jo. Alb. Bengelii Gnomon N. Ti., Stuttgart-utgaven fra 1860.

- **Wettstein** = Nov. Testam. graec. etc. opera et st. J. J. Wetstenii, Amsterdam 1751, vol. I; fremdeles en uuttømt gruve av paralleller fra den ikke-kristne litteraturen.
- **Wizenmann** = Thomas W., Die Geschichte Jesu nach Matthaeus als Selbstbeweis ihrer Zuverlässigkeit betrachtet, utgitt første gang av Kleuker 1789, annen gang med tillegg av Auberlen 1864.
- **Paulus H. E. G.** = Philol. krit. u. hist. Kommentar über das NT, del 1–3, 1800 ff.; jeg har brukt den «gjennomgående forbedrede» 2. utgaven, 1804 ff.
- **Menken** = Betrachtungen über das Ev Mt, 2 deler 1808 og 1821 (Menken's Schriften, Bremen 1858, bd. I); omfatter kap. 1–14.
- **Gersdorf** = Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des NT's, bd. I, 1816.
- **Fritzsche** = Ev Matthaei rec. et cum comm. perpet. ed. C. Fr. A. Fr., 1826.
- **de Wette** = Kurze Erklärung des Ev Matthäi, 1836.
- **Olshausen** = Komm. über das NT, bd. I. 2, 3. utg. 1837–38.
- **Stier** = Die Reden des Herrn Jesu, bd. 1. 2, 3. utg. 1865–66.
- **Bleek** = Synoptische Erklärung der 3 ersten Evv., utgitt av Holtzmann, 2 bd. 1862.
- **Meyer H. A. W.** = Krit. exeget. Handbuch über das Ev des Mt, 5. utg. (den siste han selv besørget) 1864.
- **Ewald H.** = Die drei ersten Evv und die AG (først 1850), 2. utg. 1871.
- **Weiss B.** = Das Matthaeusev und seine Lucasparallelen, 1876.
- **Schanz** = Kommentar über das Ev des hl. Mt, 1879.
- **Schlatter** = Das Ev. des Mt ausgelegt für Bibelleser, 1895.
- **Holtzmann** = Handkommentar zum NT von H. J. Holtzmann etc., I, 1 Die Synoptiker, 3. fullstendig omarbeidede utg. 1901.
- **Merx** = Die vier kan. Evv nach ihrem ältesten bekannten Text. I. Teil. Übersetzung des Syr. Sin., 1897; II. Teil, erste Hälfte. Das Ev. Matthaeus erläutert, 1902.
- **Wellhausen** = Das Ev Matthaei übersetzt und erklärt, 1904; begynner først med kap. 3,1.
- **Klostermann Er.** = Matthaeus unter Mitwirkung von H. Greßmann erklärt, 1909. I Handbuch zum NT, utgitt av H. Lietzmann.

2. Av verkene om **Jesu liv** framhever jeg:

- **Strauss** = Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, 2 bd., 2. utg. 1837.

- **Ebrard** = Wissensch. Kritik der ev. Geschichte, 3. utg. 1868.
- **Weizsäcker** = Untersuch. über die ev. Gesch., ihre Quellen und den Gang ihrer Entwicklung, 1864 (nesten uendret nytt opptrykk 1901).
- **Keim** = Gesch. Jesu von Nazara, 3 bd. 1867–72.
- **Holtzmann, Oskar** = Leben Jesu, 1901.

3. For **sitatene fra Det gamle testamente**:

- **Surenhusius** = Βίβλος καταλλαγῆς («Forsoningens bok»), in quo secundum veterum theol. hebr. formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loci ex V. in N. Testamento allegati, Amsterdam 1713.
- **Hofmann** = Weissagung und Erfüllung im A und NT, 2 deler 1841–44.
- **Anger** = Ratio, qua loci V. Ti in ev. Matthaei laudantur, quid valeat ad illustrandam hujus evangelii originem, quaeritur, 3 deler (Leipzig-programmer), 1861–62.
- **Hühn** = Die mess. Weissagungen des israel.-jüd. Volks bis zu den Targumim, 2 deler 1899–1900.
- **Dittmar** = Vetus Testamentum in novo, 1903.

4. Så til det som er blitt kalt den «jødiske bakgrunnen» for Jesu lære og historie. Jeg anerkjenner fullt ut hvor viktig dette hjelpemidlet er for å forstå evangeliene, særlig Matteus. Likevel må jeg beklageligvis innrømme at jeg ikke har lært å bevege meg i den **rabbinske litteraturen** i ordets videre betydning med samme sikkerhet og selvstendighet som G. Dalman, A. Schlatter og H. Strack. Jeg er fremdeles i høy grad avhengig av hjelp og veiledning fra dem som er mer kyndige, for å kunne gå tilbake til kildene når det trengs.[2]

Eldre verk, som for andre kanskje er foreldet, har gjort meg denne tjenesten bedre enn for eksempel Wünsches Neue Beiträge zur Erläuterung der Evv aus Talmud und Midrasch, 1878. Også forsøkene på å oversette Det nye testamente til hebraisk er til hjelp. Vi trenger likevel ikke innbille oss, slik allerede S. Münster gjorde, at vi på denne veien kan finne tilbake til evangeliets grunnspråk og opprinnelige ordlyd.[3]

[2] Jeg håper likevel at jeg ikke har sitert noe fra denne litteraturen uten å ha kontrollert det i kildene. Midrasjene har jeg riktignok bare lest i Wünsches samling av tyske oversettelser, Leipzig 1880 ff.

[3] Jf. også Resch' «Jesu ord» (divre Jesjua / דברי ישוע), stor og liten utgave, Leipzig 1898.

Jeg har regelmessig sammenlignet «Des Schemtob ben Schaphrut hebr. Übersetzung des Ev Mt, neu herausgeg. von A. Herbst», 1879 – det svært aktverdige arbeidet til en spansk jøde fra år 1385 – og oversettelsen til F. Delitzsch etter den 11. utgaven, revidert av Dalman, 1892. Foruten de kjente verkene om den såkalte nytestamentlige samtidshistorien har jeg ellers ofte rådspurt disse:

- **Lightfoot Jo.** = Horae hebraicae et talmudicae in quatuor evangelistas, etter Carpzovs utgave, Leipzig 1675; andre arbeider av samme forfatter etter samleutgaven av verkene hans, 2 bd., Rotterdam 1686.
- **Schöttgen I** = Horae hebr. et talm. in universum NT, Dresden og Leipzig 1733.
- **Schöttgen II** = Horae hebr. et talm. in theologiam Judaeorum dogmaticam de Messia, 1742.
- **Delitzsch, Talmudische Studien** = Ztschr. für luth. Theologie und Kirche, 1854–56, 1860, 1874, 1876.
- **Weber** = System der altsynagogalen paläst. Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud, utgitt av Delitzsch og Schnedermann, 1880; ny, lite endret utgave med tittelen Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 1897.
- **Laible** = Jesus Christus im Thalmud, mit einem Anhang: die thalmudischen Texte mitgeteilt von Dalman, 1891.
- **Dalman** = Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüd. Schrifttums und der aram. Sprache, bd. I, 1898.
- **Schlatter**: Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel (Schlatter og Cremer, Beiträge III, 4), 1899; av samme forfatter: Sprache und Heimat des 4. Evangelisten (Beitr. VI, 4), 1902.
- **Krauss**: Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902.
- **Strack**, Jesus, die Häretiker und die Christen, 1910, særlig s. 29 f. i den hebraiske delen og s. 66* f., men også de rike litteraturhenvisningene s. 6*–17* og merknadene til oversettelsen s. 18*–47*.

5. Utleggingen kan ikke vente til **tekstkritikken** har fullført arbeidet sitt. For når vil det skje? Og hvordan skal tekstkritikken nå målet uten vesentlige framskritt i forståelsen av tekstene? Den som selv har bearbeidet enkelte grener av tekstoverleveringen og samtidig har oversikt over helheten, vil være minst tilbøyelig til å felle endelige

dommer om tekstfamilier og resensjoner, og om de reglene for praktisk tekstkritikk som skulle følge av dem.

Slike endelige dommer kan jeg for eksempel ikke bygge på den overbevisningen jeg lenge har hatt og stadig prøver på nytt. Den går ut på at den såkalte vesterlandske tekstformen (den gammellatinske og samtidig gammelsyriske) har bevart mye opprinnelig stoff som med vilje er utvisket eller helt strøket i de fleste andre tekster.

Videre er jeg overbevist om at den vulgære resensjonen (*textus receptus*), som til sjuende og sist går tilbake til Antiokia og Lukian, har fjernet seg særlig langt fra det opprinnelige fordi den strevde etter en glatt og liturgisk passende tekst som saklig, logisk og språklig var minst mulig anstøtelig. Men jeg er like overbevist om at heller ikke våre eldste greske håndskrifter (ℵ B) på noen måte er naive eller nøytrale vitner om en tekst som er trofast overført.

Vi gleder oss over det alderdommelige og originale, og over det som er – eller synes å være – anstøtelig. Men den gleden må riktignok ikke gjøre oss blinde for én ting: nettopp i de eldste tidene gikk de som «forandret evangeliene»[4], som Klemens kaller dem,[5] dristigst til verks med den overleverte teksten. Den gang var evangelieteksten ennå ikke i samme grad som senere omgitt av en glorie av ukrenkelig hellighet. Det gjaldt i tiden til Markion, Justin og Tatian og før dem, i den katolske kirke like mye som i sektene.

På den annen side er det i seg selv berettiget å mislike det skolerette eller kirkelig konvensjonelle som de lærde forbedrerne foretrakk. Men vi ville drive denne motviljen skadelig langt hvis vi glemte dette: Origenes klaget sterkt over at de nytestamentlige tekstene var kommet i uorden. Etter hans tid prøvde menn i Aleksandria, Antiokia og Cæsarea å få slutt på dette ved å lage normaleksemplarer. For det første tok de dermed fatt på en nødvendig oppgave. For det andre hadde de svært gamle håndskrifter i hende. Og for det tredje hadde de sannsynligvis også en samvittighet, tross all menneskelig dårskap og svakhet.

[4] **«forandret evangeliene»** metatithentes ta euangelia / μετατιθέντες τὰ εὐαγγέλια

[5] Strom. IV § 41. Allerede i oldkirken ble det klaget over «tekstretterne» (diorthōtai / διορθωταί), som endret de bibelske tekstene ut fra ulike motiver; jf. Orig. Philoc., utg. Robinson, s. 52 (se også s. 41); tom. XV, 14 in Mt (Delarue III, 671); tom. XXXII, 32 in Jo (Berlin-utgaven s. 479, 33); Epiph. ancor. 31. Lærerikt for teksthistorien er også Eus. quaest. ad Marin. (Mai nova p. bibl. IV, 1, 256).

Som kjent er det langt vanskeligere å vurdere overleveringen i evangeliene enn i andre deler av Det nye testamente. En tekst av Paulusbrevene ville jeg i nødsfall våge å la trykke, men ikke en evangelietekst.

Det som gjør de kritiske problemene i evangelieteksten så vanskelige, er for det første at de tre første evangeliene gjennomgående er i slekt med hverandre. Dernest tok de som skrev av og leste de andre evangeliene, også hensyn til det fjerde, særlig i beretningen om Kristi lidelse og oppstandelse. Endelig levde ikke-kanoniske tradisjoner videre; fram til begynnelsen av 2. århundre ble de ennå i stor grad overført muntlig, siden skriftlig. Hos syrerne kommer det i tillegg at Diatessaron dominerte fram til omkring 400.

Så vidt jeg kan se, må den avgjørende dommen i hvert enkelt tilfelle ennå lenge, kanskje for alltid, hvile på en historisk og filologisk skolert sans for hva som er ekte og hva som er falskt. Den kan ikke hvile på en allmenn oppfatning av hvilken karakter og verdi de ulike gruppene av tekstvitner har.

Den viktigste kilden til overleveringen er fremdeles C. v. Tischendorfs Editio octava crit. major, 1869–72. Han skaffet selv til veie en betydelig del av materialet der, og alt sammen var grundig forberedt. Siden er materialet blitt mye utvidet,[6] men det trenger fortsatt etterprøving og utfylling, særlig når det gjelder de gamle oversettelsene og vitnesbyrdene hos kirkefedrene.[7]

Det lenge ventede andre bindet av «Schriften des N. Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt von H. Frh. v. Soden» (1910), som inneholder den greske teksten, måtte skuffe. Det skyldes ikke bare det helt uhensiktsmessige systemet av sigler for tekstvitnene, som viser ringeakt for de fremste av dem som tidligere har bearbeidet det samme stoffet. Det skyldes framfor alt den påfallende mangelen på kunnskap om Bibelens historie i oldkirken. Uten

[6] Jf. C. R. Gregorys grundige dokumentasjon i prolegomena til Tischendorfs Octava vol. III (1426 sider), 1884–1894; av samme forfatter Textkritik des NT's, 2 bd., 1900 og 1902, og Versuche und Entwürfe, hefte 1–5, 1908–1911.

[7] Av oversettelsene er det bare de syriske og de latinske jeg har sammenholdt selv, men dem har jeg sammenholdt overalt der det var av betydning. Alle verk av de oldkirkelige forfatterne som hittil er kommet ut i Wien-serien Corpus scr. eccl. lat. og Berlin-serien «Griech. christlichen Schriftst. der ersten 3 Jahrhunderte», siterer jeg etter disse utgavene. Verk som ennå ikke er kommet ut i disse seriene, siterer jeg etter de eldre utgavene som er oppgitt ovenfor s. 32 f., eller etter Migne når jeg ikke hadde disse for hånden.

den kan en verken skrive noen teksthistorie eller øve en historisk begrunnet kritikk av teksten til Det nye testamente.[8]

For de greske håndskriftene bruker jeg de siglene som i hovedsak har ligget fast i et århundre. Derfor trengs bare følgende forklaringer:

- *Sc* = Syrus Curetonianus, oppkalt etter den første utgiveren, W. Cureton (1858). Mest fullstendig utgitt av F. Crawford Burkitt sammen med de bevarte delene av *Ss* i «Evangelion da-mepharreshe» vol. I. II (1904), med god engelsk oversettelse og sammenligning med sitatene hos de eldste syrerne (Afrahat, Efraim Syreren osv.).
- *Ss* = Syrus Sinaiticus = The four gospels in syriac, transscribed from the Sinaitic palimpsest by Bensly, Harris, Burkitt with an introduction by Agnes Sm. Lewis (1894), og Some pages of the four gospels by A. S. Lewis (1896); sterkt forbedret og utvidet utgitt av samme i The old syriac gospels ... (1910).
- *Sh* = Syrus Hierosolymitanus = The Palestinian syriac lectionary of the gospels reedited from two Sinai Mss and from P. de Lagarde's edition by A. S. Lewis and M. D. Gibson, 1899.
- S^1 = Peshitta = Tetraevangelium sanctum juxta simplicem Syrorum versionem denuo recognitum. Lectionum supellectilem, quam conquisiverat Ph. E. Pusey, auxit et edidit G. H. Gwilliam (1901).
- S^2 = Philoxeniana, det vil si oversettelsen av Det nye testamente som landbiskopen Polykarp laget i år 508 for sin metropolitt Filoxenos (syrisk Xenaja), biskop av Mabug. Thomas av Heraklea skrev den av i år 616 og forsynte den med randglosser og kritiske tegn; ed. J. White (1778–1803). Mot det synet som ennå E. Nestle hevder i Einführung in das griech. NT, 3. utg. 1909 s. 113 f., jf. Forsch IX, 212–220.
- S^3 = de glossene som Thomas føyde til i margen på Philoxeniana, for det meste på syrisk, delvis også på gresk. De går tilbake til en svært gammel syrisk oversettelse.

Dessuten bør det nevnes at papyrusfragmenter til Matt 1,1–9, 12 f. og 14–20, utgitt av Grenfell og Hunt i The Oxyrhynchus Papyri vol. I, 4, 7 nr. 2, er sitert som *Oxyr.* i kommentaren til Matt 1. Utgiverne var tilbøyelige til å tidfeste dem til 3. århundre, mens Gregory (Textkritik I, 72 under Ts) tenkte på 4. århundre på grunn av håndskriftets bok-

[8] Ett eksempel på dette har jeg avdekket i avhandlingen «Altes und Neues über den Isagogiker Euthalius», NKZtschr. 1904 s. 305–330 og 375–390; mange flere kunne føyes til.

form. Et annet fragment fra 5. eller 6. århundre, samme sted vol. III, 1 f., har jeg ikke tatt hensyn til. Det går fra Matt 1,21 «fra syndene»[9] til 2,2 «i øst»[10].

Av håndutgavene av Det nye testamente som gir en viss innsikt i tekstoverleveringen, kan Nestles utgaver anbefales (7. utg. 1908; med den latinske Vulgata ved siden av, 1906), og likeså A. Souters (Oxford 1910).

For Matteus alene kommer i tillegg to verk i betraktning. Det ene er E. Miller, Textual comm. on the holy gospels, largely from the use of materials and mainly on the text left of the late J. W. Burgon, Part I, 1 (Matt kap. 1–14, London 1899; så vidt jeg vet ikke fortsatt). Det andre er Fr. Blass, Ev. secundum Matthaeum cum variae lect. delectu (1901); se også av samme forfatter Textkrit. Bem. zu Mt i Schlatters og Cremers Beiträge IV, 4 (1900).

* * *

Det gamle testamente er overalt sitert etter kapittel- og versinndelingen i de hebraiske utgavene, og Salmene etter den masoretiske nummereringen. Septuaginta (LXX) er sitert etter Swetes utgave, 3 bd. 1887–94, der ikke annet er oppgitt. Mine egne arbeider siterer jeg med følgende forkortelser:

- *Einl* = Einleitung in das NT, 2 bd., 3. utg. 1906–1907.
- *Forsch* = Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanons und der altkirchl. Literatur, del I–VI og IX (1881–1916).
- GK = Gesch. des ntl. Kanons, 2 bd. 1888–92.
- *Grundr.* = Grundriß der Gesch. des ntl. Kanons, 2. utg. 1904.

[9] **«fra syndene»** apo tōn hamartiōn / ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν
[10] **«i øst»** en tē anatolē / ἐν τῇ ἀνατολῇ

Kapittel 1

Tittelen (1,1)

Ordene Matteus innleder boken sin med – «Bok om Jesu Kristi *genesis*, Davids sønn, Abrahams sønn»[1] – viser ved formen og plasseringen at de er en tittel, nemlig tittelen på den boken som begynner her.

Ordene kan ikke være overskriften på et første avsnitt, for det følger ingen flere kapitteloverskrifter utover i boken. Setningen i 1,18 er etter både form og innhold ingen slik overskrift. I 7,28; 11,1; 13,53; 19,1 og 26,1 avsluttes lengre taler eller talegrupper med en fast formel, men den sier bare at det foregående er slutt. Det som knyttes til formelen, er aldri en overskrift som sammenfatter det som følger, men alltid en enkelt hendelse.

Matteus har altså verken delt boken sin inn i kapitler eller gitt de enkelte avsnittene overskrifter. Da er det knapt tenkelig at han skulle sette en tittel i spissen for verket som bare gjaldt en del av det, og overlate til leseren å gjette seg til hvor denne delen slutter.

Likevel har utleggerne gått ut fra denne forutsetningen, som er usannsynlig fra første stund, og prøvd å finne det kapitlet som 1,1 skal være tittel på: noen i 1,2–17, andre i 1,2–25 og andre igjen i 1,2–2,23.

Dersom *biblos geneseōs* (βίβλος γενέσεως) skulle bety «bok om tilblivelsen» – noe som riktignok er uten sidestykke, men språklig sett mulig – kunne 1,18–25 i alle fall ikke holdes utenfor. Dette ville tvert imot vært det eneste tekststykket en slik tittel kunne passe på, og det eneste partiet den kunne stå som overskrift foran. For enten en leser «tilblivelse, opphav»[2] eller «fødsel»[3] der, kjenner og omtaler Matteus

[1] **«Bok om Jesu Kristi genesis, Davids sønn, Abrahams sønn»** Biblos geneseōs Iēsou Christou huiou Dauid huiou Abraam / Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ

[2] **«tilblivelse, opphav»** genesis / γένεσις

ingen annen tilblivelse av Jesus enn den unnfangelsen og fødselen som blir fortalt nettopp der. Verken den vidløftige slektstavlen eller fortellingene om barnets skjebne fram til bosettingen i Nasaret faller inn under begrepet *genesis* (γένεσις).

De som begrenset tittelen til 1,2–17, forklarte det slik: Matteus hadde funnet slektstavlen ferdig med denne tittelen og klosset tatt over begge deler. Men for det første strider dette mot forfatterens umiskjennelige særpreg.

Selv den leseren som er uvennlig innstilt til boken, ser straks – og i stigende grad ved videre lesning – at den ikke er en rå sammenstilling av eldre skriftstykker, men det planmessige verket til en tenkende forfatter. Overalt merker leseren en tanke som ordner stoffet og former det helt ned til ordvalget.

Allerede slektstavlen – som Matteus ikke kan ha diktet opp fritt, men må ha funnet ferdig i det vesentlige – viser fra begynnelse til slutt tydelige spor av at forfatteren har bearbeidet det overleverte stoffet og bevisst formet det til å uttrykke tanker som han utvikler videre i de følgende avsnittene. Hvordan skulle en slik forfatter ha tatt over tittelen på en slektstavle for Jesus som han fant ferdig, uten å endre den, og satt den i spissen for boken sin? Der kunne både den troskyldige og den forstandige leseren bare forstå den som tittelen på hele verket.

For det andre måtte de lese betydningen «Jesu Kristi slektstavle» inn i tittelen, og det gir verken ordlyden eller språkbruken grunnlag for. Både det bibelske og det alminnelige språket bruker ordet «slektstavle, ætteregister»[4] for dette (1 Tim 1,4; Tit 3,9; jf. «å innføres i en slektstavle»[5] i Hebr 7,6 og 1 Krøn 5,1, og «uten slektstavle»[6] i Hebr 7,3), og ved siden av dette kanskje «slektstavleskrift» (genikē graphē / γενικὴ γραφή 3 Esra 5,39).

Uttrykket *biblos geneseōs* (βίβλος γενέσεως) finnes – når vi ser bort fra senere etterligninger i den kirkelige litteraturen[7] – bare i Matt 1,1

[3] **«fødsel»** gennēsis / γέννησις

[4] **«slektstavle, ætteregister»** genealogia / γενεαλογία

[5] **«å innføres i en slektstavle»** genealogeisthai / γενεαλογεῖσθαι

[6] **«uten slektstavle»** agenealogētos / ἀγενεαλόγητος

[7] En verdenskronikk som er oversatt fra gresk og regnes som Hippolyts, kalles som helhet gjerne *Liber generationis* («slektens bok»). Men trolig er det bare det første avsnittet av boken som bærer denne tittelen, med tillegget *hominum* («menneskenes»), i en annen resensjon med *mundi* («verdens»). Innledningsordene i dette avsnittet viser at tittelen er hentet fra 1 Mos 5,1. Chron. min.,

og i 1 Mos 2,4 og 5,1 i LXX. Derfor må vi fra første stund avvise enhver forklaring av det sjeldne uttrykket i Matt 1,1 som ser bort fra disse stedene i LXX og de beslektede stedene i Det gamle testamente. Allerede den eldste syriske evangelieoversetteren lot seg lede i den retningen og hentet sin oversettelse av Matt 1,1 fra den gammeltestamentlige *Peshitta*.[8]

Krysostomos, som riktig erkjente at 1,1 er tittelen på hele boken, viste uttrykkelig til 1 Mos 2,4.[9] En henvisning til 1 Mos 5,1 hadde imidlertid vært mer treffende.

For det første handler 1 Mos 2,4 om himmel og jord, mens 1 Mos 5,1 handler om ett eller flere mennesker. Det gjør også alle andre steder i Det gamle testamente der et lignende uttrykk forekommer, og Matt 1,1, der nøyaktig det samme uttrykket kommer igjen.

For det andre er det bare i 1 Mos 5,1 at den hebraiske grunnteksten (som begge targumene, *Peshitta* og Aquila her følger) har det nøyaktig tilsvarende «bok om Adams toledot» (sefer toledot adam / סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם LXX: «boken om menneskets *genesis*», hē biblos geneseōs anthrōpōn / ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων). I 1 Mos 2,4 er det bare LXX som fritt gjengir det i hovedsak synonyme *elle toledot* (אלה תולדת) med «dette er boken om *genesis*»[10].

Den greske oversetteren av Matteus kjenner LXX godt, og samtidig er han en forfatter med god innsikt i hebraisk og aramaisk – det vil vise seg gang på gang i den videre utleggelsen. Derfor kan det knapt

---

utg. Mommsen s. 91, jf. notene til den første tittelen i indeksen s. 89, og Chron. min., utg. Frick s. 2 og 6.

[8] Ss har «boken om Jesu slektshistorie» (ktava d-tawldata d-Jesju / כתבא דתולדתא דישוע). Sc har det samme, bare med eiendomssuffikset ה i stedet for א på slutten av det andre ordet («hans slektshistorie»); jf. Pesch. 1 Mos 5,1: «boken om Adams slektshistorie» (sfar tawldateh d-Adam / ספר תולדתה דאדם). S[1] endret dette etter den greske teksten til «boken om Jesu fødsel» (s. d-jaliduteh d. / ס. דילידותה ד.). Oversettelsen i Ss og Sc er heldig, ja, nærmest en tilbakeoversettelse, men om de også forsto uttrykket riktig, får stå åpent. Den syriske oversettelsen av Eusebius gjengir allerede «slektstavle» (genealogia / γενεαλογία) på samme måte som Pesch. i 1 Mos 5,1: h. e. I, 7, tittelen, og I, 7, 1 uten ordet «bok» (ספר). Schemtob oversatte Matt 1,1 med «dette er slektshistorien» (elle toledot / אלה תולדות), Delitzsch med «boken om slektshistorien» (sefer toledot / ספר תולדת).

[9] Chrys. hom. 2, 3 s. 23. Krysostomos spør selv hvorfor Matteus ga boken denne tittelen, når den ikke bare skildrer «fødselen» (tēn gennēsin / τὴν γέννησιν), men «hele frelsesverket» (pasan tēn oikonomian / πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν), altså Jesu jordiske historie i sin fulle bredde. Svaret hans er lite tilfredsstillende: at menneskevordingen er hovedsaken og grunnlaget for alt det andre. Selv en mann som Bengel forbinder den riktige henvisningen til 1 Mos 2,4 og 5,1 med den gale oversettelsen *recensio ortus* («oversikt over opprinnelsen»). Han vil også la tittelen gjelde både slektstavlen som følger og hele boken, enda den bare kan gjelde det ene. Først Hofmann la fram den rette forklaringen og begrunnet den klart: Weiss. u. Erfüllung II, 37 ff.; D. hl. Schr. NT's IX (utg. Volck) s. 298 f.

[10] **«dette er boken om genesis»** hautē hē biblos geneseōs / αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως

være tvil om at han valgte disse åpningsordene, som er helt enestående i annen litteratur, med 1 Mos 5,1 som forbilde, og at han ville ha dem forstått slik uttrykket brukes der og på mange lignende steder i Det gamle testamente.

På ingen av disse stedene innleder imidlertid *hautē hē biblos geneseōs* (αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως) eller «dette er *geneseis*-ene»[11] en slektstavle, det vil si en oppregning av forfedrene til den personen som navnet i genitivsleddet viser til. Der det følger en navneliste,[12] gjelder den barna og de fjernere etterkommerne til denne personen. Uttrykket *biblos geneseōs* (βίβλος γενέσεως) betyr følgelig ikke *slektstavle*.

Men det betyr like lite «bok om tilblivelsen» eller *fødselshistorie*. Her blir en manns «slektshistorie»[13] kunngjort, og bare på 3 av de 11 stedene blir leseren så vidt minnet om hvordan han ble unnfanget, født eller skapt – noe som er fortalt lenge før (1 Mos 5,1; 35,12.19). Overalt ellers ser teksten ikke tilbake på hans egen fødsel, men regner opp de barna han selv har avlet, og de videre leddene i slekten som stammer fra ham.

Utviklingen av begrepet stanset imidlertid ikke der. Mange antar, i strid med alle de andre tilfellene, at 1 Mos 2,4 avslutter det foregående

[11] **«dette er geneseis-ene»** hautai hai geneseis / αὗται αἱ γενέσεις

[12] 1 Mos 5,1; 10,1; 11,10 og 27; 25,12 og 19; 36,1 og 9 (i 2 Mos 6,24 har den hebraiske teksten noe annet, og uttrykket viser tilbake til det som går foran); 4 Mos 3,1; Rut 4,18; 1 Krøn 1,29 (4,2 og 21). Til dette kommer stedene der det slett ikke følger noen navneliste: 1 Mos 2,4; 6,9; 37,2. Oversettelser som «slektsregister» eller «genealogisk oppsett» (slik f.eks. H. E. G. Paulus I, 249) er forvirrende også fordi de skjuler forskjellen mellom en slektstavle, altså en liste over forfedre, og en liste over barn og etterkommere. For slektstavlen brukes egne ord. I Neh 7,5 står «boken med slektstavlen» (sefer hajjachas / ספר היחש). Her er LXX unøyaktig med «boken om reisefølget» (biblion synodias / βιβλίον συνοδίας), og Vulg. har *liber census*. Neh 7,64 har «deres slektstavle» (ketavam hammitjachsim / כתבם המתיחשים), og det apokryfe 3 Esra 5,39 oversetter bedre enn LXX: «deres slektsskrift» (toutōn hē genikē graphē / τούτων ἡ γενικὴ γραφή). Jf. 1 Krøn 5,1 «bli ført inn i slektstavlen» (hitjaches / התיחש LXX genealogeisthai / γενεαλογεῖσθαι). Med en uvesentlig endring i skrivemåten (ס for ש) ble de samme ordene senere de vanlige betegnelsene i jødenes hebraiske og aramaiske litteratur for «føre slektstavle» og «slektstavle» (genealogein, genealogia / γενεαλογεῖν, γενεαλογία): verbet jiches (יחס), substantivet juchas (יוחס) og uttrykket «slektstavlebok» (sefer juchasin / ספר יוחסין). Derimot betyr toledot (תולדות) egentlig «avlelser» eller «det som er avlet» (jf. Lagarde, Abh. der gött. Ges. Wiss. XXVI, 1880, s. 38 f.). Så lenge folk forsto ordet, kunne det slett ikke betegne en slektstavle for den personen som står i genitiv etter det. Den middelalderske oversettelsen av Det gamle testamente i Cod. Venetus gjengir det riktigere med «avlelser» (gennēseis / γεννήσεις) enn LXX gjør med «*genesis*» (genesis / γένεσις, geneseis / γενέσεις). Også forfatteren av det jødiske smedeskriftet *Toledot Jesju* («Jesu historie», תולדות ישו), som skrev mye senere, forsto og brukte uttrykket riktig. I skriftet føres hele Jesu historie videre forbi himmelfarten, i de fleste resensjonene helt til Peters forkynnelse i Roma, ja, til byggingen av Peterskirken samme sted. Jf. oversikten til E. Bischoff hos S. Krauss, Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen, 1902, s. 27 ff.

[13] **«slektshistorie»** toledot / תּוֹלְדוֹת

kapitlet. Hvis det ikke er slik, innleder uttrykket der en fortelling om hva det videre ble av den verden Gud hadde skapt.

Heller ikke i 1 Mos 5,1 innleder formelen bare en tørr oppregning av Adams etterkommere. Og i 1 Mos 6,9 og 37,2 følger det slett ingen navneliste og heller ikke noe slektsregister. I stedet står Noas *toledot* (תּוֹלְדוֹת) som overskrift over hele historien om Noa og syndfloden, og Jakobs *toledot* over historien om hans familie, det vil si fortellingen om Josef og brødrene hans. Uttrykket har altså fått den mer allmenne betydningen *historie*. I denne betydningen har Matteus brukt uttrykket, og slik har han gitt verket sitt tittelen «Boken om Jesu Kristi historie».

Bare lesere som var fortrolige med språket i Det gamle testamente og virkelig forsto det gjennom LXX' greske drakt, kunne forstå boktittelen. Matteus har ikke funnet mange slike lesere, i alle fall ikke fra den tiden vi kan følge hvordan kirken forsto tittelen – kanskje bare hos syrerne (se s. 40, note 2).

Dersom overleveringen har rett i at evangeliet opprinnelig var skrevet på aramaisk og nå foreligger for oss i en oversettelse, må vi si at oversetteren ikke var særlig heldig da han gjenga tittelen. Han ville nok være tro mot originalen og følge LXX' måte å oversette på, og det har ført til at boken begynner med ord som knapt var forståelige for lesere som bare kunne gresk og tenkte på gresk. Forfatteren selv, som ifølge overleveringen skrev for hebreere, kunne derimot regne med umiddelbar forståelse.

Han kunne ha gitt verket sitt tittelen «Historiebok om Jesus Messias» også om han slett ikke hadde tenkt å fortelle om Jesu unnfangelse og fødsel. Tittelen ville også ha gitt rom for å føre fortellingen videre etter Jesu jordeliv og følge bevegelsen som gikk ut fra ham, fram til et hvilket som helst punkt.

Det er ingen sammenheng mellom ordet *genesis* (γένεσις) i det sammensatte begrepet *biblos geneseōs* (βίβλος γενέσεως) i 1,1 og ordet «fødsel»[14] som leses i 1,18 (se nedenfor). Men uttrykket viser heller ikke i seg selv til slektstavlen som følger. Det kunne bare få leseren til å vente en oppregning av Jesu *etterkommere* (om det fantes noen), ikke av hans forfedre.

[14] **«fødsel»** gennēsis / γέννησις

Matteus viser først fram mot v. 2–17 når han føyer tittelen «Kristus, Messias»[15] til navnet Jesus og dessuten kaller hovedpersonen i historien sin – nå med dobbelt navn – «sønn av David, sønn av Abraham». Der blir denne avstamningen framstilt som en forutsetning for at Jesus er Messias.

Bare her bruker Matteus tittelen *Christos* (Χριστός) uten artikkel, som et andre egennavn ved siden av det første – slik også Mark 1,1 gjør på et lignende sted, og allerede Jak 1,1 og 2,1 og av og til Paulus. Men ellers skiller Matteus tydelig mellom navnet *Iēsous* (Ιησοῦς) og tittelen «Kristus, Messias» med artikkel (ho Christos / ὁ Χριστός) (1,16.17.18 [se der]; 2,4; 11,2; 16,16.20; 22,42; 23,10). Derfor er det påfallende at Χριστός står uten artikkel her.

Hvis grunnteksten hadde «den salvede, Messias»[16], kunne oversetteren i og for seg gjengi det like godt uten artikkel (Christou / Χριστοῦ) som med artikkel (tou Christou / τοῦ Χριστοῦ). Formen med artikkel ser imidlertid ut til å svare bedre til forfatterens tenkemåte. I alle fall begynner forfatteren verket sitt med den åpne, urkristne bekjennelsen «at Jesus er Kristus» (Joh 20,31; Apg 9,22; 17,3).

Tilføyelsen som følger, viser at han ikke bruker en slitt dogmatisk eller liturgisk formel, men er seg bevisst hva den inneholder. Han betegner Jesus Kristus som en sønn av David, og David igjen som en sønn av Abraham. Dermed sier han at Jesus er arvingen til det løftet som ble gitt kong David og knyttet til hans hus, og at løftet er oppfylt i ham. Men lenge før var løftet gitt til Israels stamfar, og dermed til folket selv. I denne forstand er han Messias: den lovede konge av Davids ætt som skal føre Israels historie fram til målet.

Vi kan med en viss tvil spørre om to ting: for det første om Matteus i denne forbindelsen også husket på at løftet til Abraham og hans ætt gjelder alle folkeslag på jorden (1 Mos 12,3; 18,18; 22,18), og for det andre om han har villet si noe ved å føye det historisk selvsagte «Abrahams sønn»[17] til «David»[18] – en tilføyelse som ikke forekommer noe annet sted i hele Bibelen. Ville han si at Jesus som Messias ikke

[15] **«Kristus, Messias»** Christos / Χριστός
[16] **«den salvede, Messias»** mesjicha / משיחא
[17] **«Abrahams sønn»** huiou Abraam / υἱοῦ Ἀβραάμ
[18] **«David»** Dabid / Δαβίδ

bare er Israels konge, men også til velsignelse for alle mennesker som trenger frelse, uansett nasjonalitet?

Det blir sannsynlig nok når vi ser i hvilken sammenheng Abrahams navn kommer igjen i 3,9 og 8,11, og når vi sammenligner bokens avslutning i 28,19 med denne begynnelsen. Med Abraham skiller Israels historie lag med resten av menneskehetens historie, og et folk begynner å bli til. I Messias Jesus når denne historien sitt mål på en slik måte at hele frukten av den strømmer ut over «alle folkeslag».

Hvordan det nå enn er med dette, har Matteus i alle fall vist med tittelen hva han ville med boken sin. Han ville framstille Jesu historie slik at leseren ser at Jesus er Messias – det vil si oppfyllelsen av løftet som ble gitt Davids kongehus og folket som stammer fra Abraham.

Slektstavlen (1,2–17)

Allerede bokens tittel har varslet at Jesu historie her skal framstilles i lys av folkets historie, som er hellig for enhver jøde. På samme måte begynner Matteus å gjennomføre hensikten sin med et grunnriss av Israels historie i kortest tenkelige form: en slektstavle med Abraham som rot og Jesus Kristus som krone (1,2–17).

Mange har ment at dette første stykket skulle *bevise* at Jesus stammet fra David og dermed hadde rett til å være Davids sønn eller Messias. Den oppfatningen er gammel og seiglivet, men like fullt en merkelig misforståelse. Den kan ikke forklare hvorfor listen begynner med Abraham i stedet for med David. At David var israelitt, trengte vel knapt å bevises for noen, og like lite at Serubabel (v. 12) stammet fra David.

Størst vekt la de på avstamningen når de skulle prøve om prester og prestekoner var av lovlig ætt. Men selv da nøyde de seg med et begrenset antall ledd bakover og anså det som overflødig å gå lenger tilbake enn til en ane som hadde hatt et embete som prest eller rådsherre.[19] Mer enn to tredjedeler av hele listen hos Matteus ville altså ikke tjent et slikt formål.

Men heller ikke den lille resten, v. 13–16, ville tjene det formålet den angivelig skulle ha, og det av flere grunner. For det første møtte Jesus og menigheten hans mye motstand fra fiendene sine, men ikke

[19] Misjna, Kiddusjin IV, 4–5. Den forfengelige Josefus nøyer seg i vita 1 med å regne opp fem forfedre. Jf. generelt Jos. c. Apion. I, 7.

et eneste sted finner vi at noen rett og slett benektet at han stammet fra David. Det må ha vært alminnelig kjent og anerkjent at Josef, som Jesus ble regnet som sønn av (Matt 13,55; Luk 3,23; Joh 1,45; 6,42), var av Davids ætt (Matt 1,20; Luk 1,27; 2,4).

Uten denne forutsetningen ville hele Jesu offentlige framtreden være like uforståelig som oppførselen til hans forbitrede fiender. Verken i stridssamtalene med ham eller i den siste rettssaken de reiste mot ham, gjorde de det minste forsøk på å bestride at Jesus og hans far Josef stammet fra David, og slik rive grunnen bort under alle hans krav og under troen hos dem som æret ham.

Selv da jøder senere spredte ærekrenkende baktalelser om Jesu unnfangelse og fødsel, bestred de ikke at Josef var av Davids ætt, men at Jesus var født i ekteskap. Hvem skulle da trenge en slektstavle som munner ut i Josef, som bevis for at Jesus stammet fra David, når ingen noen gang hadde tvilt på det?

Men selv om det hadde vært behov for et slikt bevis, ville beviset Matteus gir i 1,2–17, ikke ha holdt. Det fantes på den tiden mange etterkommere av David i Israels land og i Mesopotamia.[20] At noen var *en* davidsønn, medførte slett ikke at han var *den* davidsønnen. Ved siden av den ene som gjorde et slikt krav, sto andre med samme rett, og etter dem som levde da, skulle det komme flere som ennå ikke var født.

Siden en ikke visste når Messias' dager ville komme, kunne døperens spørsmål i Matt 11,3 rettes til enhver davidsønn som hadde ord

[20]Ifølge fortegnelsene i 1 Krøn 3,15–24; Esra 3,2; 8,2; 3 Esra 5,5; 8,29 var Davids hus ganske forgrenet under og etter eksilet. Misjna (Taanit IV, 5) har tatt vare på en liste over hvilke dager de forskjellige slektene skulle levere brenneved til brennofferalteret. Listen stammer selvsagt fra før år 70, og den setter av 20. tammus til «Davids hus». Jf. også fotnote 86 nedenfor. Hillel var samtidig med Jesus, men en hel menneskealder eldre. Han hadde innvandret fra Babylonia til Israels land og var stolt av å stamme fra David, om enn bare på morssiden. Det samme var etterkommerne hans, som senere ble kalt de jødiske patriarkene i landet (jer. Taanit IV, 2 fol. 68ᵃ; Kilajim IX, 3 fol. 32ᵃ; Beresjit rabba 98 til 1 Mos 49,10; Eus. ecl. proph. 36, utg. Gaisford s. 139, jf. Dérenbourg, Hist. de Palestine s. 349 og 352 f.). Også de kristne etterkommerne av Jesu brødre, som levde helt til etter midten av 200-tallet (Greg. Barhebr. hist. eccl., utg. Abbeloos et Lamy III, 22 f.; Forsch VI, 295), var ikke bare stolte av slektskapet med Jesus, men også av at de stammet fra kongehuset. Både trosfellene deres og deres forbitrede fiender blant jødene regnet dem som Davids etterkommere (Hegesippus hos Eus. h. e. III, 10–11; 19–20; 32; Africanus hos Eus. h. e. I, 7, 11–15; Forsch VI, 218). Talmud anerkjenner også at Jesus «sto kongedømmet nær», det vil si at han hørte til Davids slekt. Slik forstår Dérenbourg (Hist. et géogr. de Pal. s. 349) og Delitzsch (Jesus u. Hillel, 2. utg. s. 13) uttrykket «nær kongedømmet» (karov lemalkhut / קרוב למלכות) i Sanhedr. 43ᵃ. Dalman (Worte Jesu I, 79) tolker det slik at Jesus sto det romerske styret nær, men jeg kan ikke se hvordan noen kunne finne på å tillegge Jesus noe slikt. Kanskje sto Jesus oppført som uekte barn av Davids slekt i et jødisk slektsregister fra tiden etter år 70; se fotnote 7.

på seg for å være den lovede, og ikke engang den best dokumenterte slektstavlen kunne svare på det.

Men v. 2–17 var også helt uegnet som bevis for at Jesus var en av de mange davidsønnene, og at han dermed oppfylte en av de uomgjengelige forutsetningene for å bli anerkjent som Messias.

En slik rekke av navn kunne hvem som helst skrive ned. Navnene fram til kongssønnen Serubabel trengte en bare å samle fra Det gamle testamente, og resten kunne en finne på. Bare offentlige dokumenter eller vitnesbyrd fra folk som var anerkjent troverdige – eller begge deler – kunne bevise at slektstavlen var riktig (jf. Josefus, *C. Apion*. I, 7). Men hos Matteus er det ikke det minste tegn til at han har prøvd å føre et slikt bevis.

Likevel hadde det en god hensikt å regne opp slektleddene fra Abraham ned til David og fra David videre ned til Jesus.

Ennå i dag vil en etterkommer av en gammel slekt naturlig nok gjerne se forbindelsen med stamfaren framstilt så fullstendig og nøyaktig som mulig i en slektstavle, også når ingen tviler på hans rett til slektsnavnet; slik kan han overskue hele slektens historie. Slik var det også blant jødene, og av forståelige grunner særlig hos etterkommerne av Davids hus.

Denne interessen var levende også blant de eldste kristne, særlig blant de troende i den slekten Jesus var kommet fra. Det viser allerede de to slektstavlene i Matt 1,2–16 og Luk 3,23–38, og for en litt senere tid det Julius Africanus[21] forteller om etterkommerne i Jesu familie.

[21] Africanus hos Eus. h. e. I, 7, 11–15, jf. Spitta, Der Brief des Afr. an Aristides s. 121 og 100 f. Africanus beskriver hvordan Jesu slektninger, de såkalte «Herrens egne» (desposynoi / δεσπόσυνοι Eus. I, 7, 14), arbeidet med slektstavlen. Denne beskrivelsen er åpenbart skadet i de greske håndskriftene, og den syriske oversetteren av Eusebius hadde nok allerede den skadede teksten foran seg. I likhet med Stroth, Spitta og andre bør vi ut fra Rufinus (*partim memoriter, partim etiam ex dierum libris* [«dels etter hukommelsen, dels også etter dagenes bøker»]) og sammenhengen gjenopprette teksten omtrent slik: «de la fram den nevnte slektstavlen både etter [hukommelsen] [og] dagenes bok, så langt de nådde» (tēn proeirēmenēn genealogian ek [mnēmēs] te [kai] tēs biblou tōn hēmerōn, es hoson exiknounto, exēgēsamenoi / τὴν προειρημένην γενεαλογίαν ἐκ [μνήμης] τε [καὶ] τῆς βίβλου τῶν ἡμερῶν, ἐς ὅσον ἐξικνοῦντο, ἐξηγησάμενοι). Å stryke partikkelen te (τε), slik Reichardt gjør (Die Briefe des Aristides, 1909 s. 62, 1), er et voldsgrep. Uten utfyllingen gir te riktignok ingen mening, men nettopp derfor kan ingen ha funnet det på. Det er bevitnet av alle Eusebius-håndskriftene (se apparatet i Ed. Schwartz' utgave s. 60, 19), og indirekte også av Rufinus. Africanus, eller rettere de av Jesu slektninger han bygger på, hevder at Herodes ødela de offisielle slektsregistrene i arkivene i Jerusalem. Påstanden bekreftes av generelle paralleller hos Jos. c. Apion. I, 7. Josefus forteller at prestenes slektsregistre ble fornyet etter kriger, særlig etter den store krigen 66–70; han nevner bare prestenes registre fordi sammenhengen krever det. Men det samme gjelder nok også de offisielle registrene over andre slekter. Registeret det ble vist til for Hillels davidiske avstamning (jer. Taanit 68ᵃ, se fotnote 6), må da ha vært et slikt arkivregister i Jerusalem, fornyet etter år 70. Det er usikkert

De hadde laget en mer detaljert slektstavle, dels ut fra minner i familien og dels ut fra de kanoniske Krønikebøkene. Africanus, en lærd kronograf som bodde i Israels land, mente at den kunne forlike slektstavlene hos Matteus og Lukas, som avviker fra hverandre.

Vi kan vanskelig avgjøre om Matteus allerede hadde for seg en slektstavle som var blitt til og skrevet ned i Jesu familie på denne eller en lignende måte – en «privat opptegnelse»[22], som Africanus kaller det – og bearbeidet den på sin måte, eller om han selv utformet hele listen.

Fram til Serubabel (v. 12) fant han, eller den som hadde gjort forarbeidet for ham, stoffet i Det gamle testamente. Men navnene sto ferdig ordnet i slektstabeller i 1 Krøn 1,34; 2,1–15; 3,1–19a, og delvis også i Rut 4,18–22.[23] Da er det lite sannsynlig at han møysommelig skulle ha samlet dem fra hele den lange historiefortellingen i Det gamle testamente.

Men slektstavlen i 1 Krøn 3,19b–24 ga ham i tillegg et anselig antall etterkommere av Serubabel.[24] Matteus utelater alle disse navnene, og likeså de navnene på Davids etterkommere fra tiden etter eksilet som ellers dukker opp av og til (Esra 8,2, jf. 1 Krøn 3,22).

---

og omstridt om dette registeret er det samme som det Simeon ben Assai (omkring 100–130) hevder å ha sett i Jerusalem (Misjna Jevamot IV, 13, jf. babl. Jevamot fol. 49), og om stedet han siterer fra det, gjelder Jesus; se Dalman, Worte Jesu s. 4; Laible, Jesus Christus im Talmud s. 31 f. Når det står «dagenes bok» (hē biblos tōn hēmerōn / ἡ βίβλος τῶν ἡμερῶν), uten nærmere bestemmelse (se derimot 1 Kong 14,19 og 29; 1 Makk 16,24), kan det bare være den bibelske boken som jødene kaller «dagenes hendelser» (divre hajjamim / דברי הימים), altså Krønikebøkene. De nevner Davids etterkommere ved navn helt ned til tiden etter eksilet. For tiden etter dette og fram til Jesus måtte familietradisjonen skaffe navn og andre opplysninger, siden de offisielle dokumentene var ødelagt. Vi kan ikke sikkert bevise at familietradisjonen allerede lenge hadde vært skrevet ned. Men vi kan heller ikke avvise det ut fra det korte uttrykket «etter hukommelsen» (ek mnēmēs / ἐκ μνήμης), som dessuten bare er gjenopprettet ved konjektur. Like før forteller Africanus, etter det hjemmelsmennene hans sa, om private slektsregistre. Noen jøder som var stolte av sin edle ætt, hadde laget dem enten etter hukommelsen eller etter avskrifter de hadde tatt av de offisielle registrene før disse ble ødelagt. Blant disse jødene regner han også Jesu slektninger.

[22] **«privat opptegnelse»** idiōtikē apographē / ἰδιωτικὴ ἀπογραφή

[23] Om hvilken betydning disse bibelske slektstavlene fikk i talmudisk tid, se Hamburger, Realencykl. f. Bibel und Talmud II, 293 f. At de ble lest i lys av messiasforventningen, viser targumets tillegg til navnet Anani, den siste av Davids etterkommere i listen i 1 Krøn 3,24: «Det er kongen Messias, som skal bli åpenbart.» Også de genealogiske opplysningene i Ruts bok fikk stor oppmerksomhet; se Midrasj til Rut, par. 2 og 8, og fotnote 27 nedenfor (om kvinnenavnene).

[24] Fra 1 Krøn 3,19ᵇ–24, som riktignok har store uklarheter, kunne Matteus ha hentet enda flere navn til slektstavlen sin: (Serubabel) Hananja, Jesaja, Refaja, Arnan, Obadja, Sjekanja, Sjemaja, Nearja, Eljoenai, Hodaiva (eller en av Hodaivas seks brødre). Det er altså ti navn etter Serubabel, nøyaktig like mange som Matteus har mellom Serubabel og Jesus. Her er ikke stedet for en kritisk undersøkelse av Krønikebøkenes historiske og særlig genealogiske opplysninger om Judas siste konger og deres etterkommere. Jf. Köhler, Atl Geschichte II, 2 s. 301, 479 f. og andre steder; Rothstein, Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen, 1902.

Etter Serubabel gir han i stedet bare navn som Det gamle testamente ikke kjenner fra Davids hus i denne perioden. Med det viser han også at han ikke vilkårlig har satt sammen noen ærverdig klingende navn til en slektstavle han selv har funnet på, men at han i det minste i den siste delen av listen, den som følger etter Serubabel, gjengir en familietradisjon han regnet som pålitelig nok.

At det fantes ulike tradisjoner om dette, viser den helt avvikende listen fra Serubabel til Josef i Luk 3,23–27. Men den viser like mye at navnene Sjealtiel og Serubabel var knutepunktet der de avvikende tradisjonene møttes, både om linjen fra David til Sjealtiel og om linjen derfra til Josef.

I motsetning til Luk 3,27–31 gir Matteus den *regjerende* linjen fra David fram til eksilet. Det svarer til hensikten hans, som allerede boktittelen forbereder og selve utformingen av slektstavlen uttrykker: Han vil gi et sammendrag av Israels historie slik den peker fram mot Jesus Kristus. For tiden fra David til eksilet har nemlig Det gamle testamente overlevert denne historien nesten bare som en historie om kongene av Davids hus.

I v. 17 understreker Matteus to særtrekk ved slektstavlen sin enda sterkere enn ordlyden i selve slektstavlen hadde gjort: at hele linjen er delt i tre, og at de tre avsnittene har like mange slektledd.

Historien begynte med Abraham og når i David et høydepunkt som aldri senere skulle overgås. Derfor slutter det første avsnittet av linjen med David. Første gang han nevnes, kalles han *kongen*, for han var den første i denne linjen som var konge.[25]

Det andre skillet er at den regjerende familien med makt ble ført bort til Babylon.[26] Det er den eneste historiske hendelsen som blir

[25] Når Matteus kaller David «kongen», stemmer han overens med cod. Al. av LXX og targumet til Rut 4,22. Samsvaret er sikkert ikke tilsiktet; det kommer av at de samme motivene har virket begge steder. I motsetning til ℵBG Oxyr (se ovenfor s. 37), Sah Kop, SsScS[1] Arm og k g[1]g[2] har de yngre greske håndskriftene (CE osv., Min), S[3] og noen latinske (a c, Vulg) «kong David» (Daueid ho basileus / Δαυείδ ὁ βασιλεύς) også i v. 6[b].

[26] I LXX står metoikesia (μετοικεσία) for gola (גולה) i 2 Kong 24,16 (i v. 15 står ἀποικεσία i stedet), 1 Krøn 5,22 og Nah 3,10, og for galut (גלות) i Ob 20 og 2 Kong 25,27 Al. (ἀποικία Vat.). Her betyr ordet naturligvis ikke «de bortførte som helhet, eksilfolket», en betydning begge ordene ofte har, særlig i etterbibelsk hebraisk og aramaisk. Det betyr forvisning, men betegner da ikke tilstanden som varte i 70 år, eksilet. Det betegner den ene hendelsen som førte til den, altså bortførelsen. Slik brukes ordet i 2 Kong 25,27 og 1 Krøn 5,22 «inntil bortførelsen» (heōs tēs metoikesias / ἕως τῆς μετοικεσίας), akkurat som i Matt 1,17. Av saklige grunner er det bare den siste betydningen som passer i v. 11, og da må ordet bety det samme i v. 12 og 17. Uttrykket for bortførelsen til Babylon er ikke særlig godt gresk. Det gjengir en aramaisk vending som ordrett betyr «Babels bortførelse» (galuta d-Vavel / גלותא דבבל), der genitiven angir hvor bevegelsen går til eller fra. Jf. 10,5 «hedningenes vei» (hodos ethnōn /

nevnt for seg selv – hele tre ganger (v. 11.12.17) – og ikke bare antydet med et tillegg til et personnavn. Den innebar at Davids kongehus ble støtt fra tronen, og at Israel mistet sin selvstendighet som stat.

Selv om kongenavnene i v. 7–11 bare ga leseren et blekt bilde av den historiske utviklingen de står for, var det nok til å minne ham om at Davids sønner fra Salomo til Jekonja slett ikke var skikket til å oppfylle løftet til David (2 Sam 7,12–16) eller virkeliggjøre den tanken som Davids kongedømme hadde gitt en første, foreløpig form. En jøde som var belest i Det gamle testamentes historiebøker og profeter, kunne ikke se bortførelsen til Babylon som en tilfeldig slutt. Han måtte se den som resultatet av kongenes historie, en straff for fyrstenes og folkets synder.

Folket og Davids hus var dermed blitt fornedret, og denne tilstanden varte i det vesentlige uendret gjennom perioden som den tredje delen av listen dekker. Leseren ble minnet om det allerede ved at alle navnene i v. 13–15 var helt ukjente.

Under det hasmoneiske dynastiet, og etter dets fall under det herodiske, oppstod det et arvelig fyrstedømme og kongedømme. Likevel så de fromme hele tiden siden eksilet som en kongeløs tid – om ikke av andre grunner, så fordi disse fyrstene ikke stammet fra Davids forfalne hus.[27] I den grad jødene på Jesu tid ennå hadde noe nasjonalt håp med rot i troen på Guds åpenbaring, var det også rettet mot den lovede davidsønnen.

Men tittelen Messias tilhører nettopp denne davidsønnen. Bare derfor har slektstavlen som munner ut i Jesus, åndelig og nasjonal betydning, og bare derfor markerer navnet Jesus slutten på fornedrelsens tid og på hele Israels historie fram til da.

ὁδὸς ἐθνῶν), det vil si veien til hedningene, og tittelen på 2 Mosebok i cod. A, «Egypts uttog» (exodos Aigyptou / ἔξοδος Αἰγύπτου), det vil si uttoget fra Egypt.

[27] Allerede da det hasmoneiske dynastiet ble grunnlagt, kom det til uttrykk at ethvert dynasti som ikke stammet fra David, ble sett som illegitimt (1 Makk 14,41; jf. 4,46; 9,27; Neh 7,65). Hasmoneernes stamfar hadde ifølge 1 Makk 2,57 til og med på dødsleiet minnet om Davids evige kongedømme. Fariseerne var villige til å finne seg i at hasmoneerne fortsatt hersket, så lenge herredømmet var rent politisk og fratatt all åndelig glans (Jos. ant. XII, 10, 5). På samme måte ville de senere ikke vite av opprør mot det herodiske eller det direkte romerske herredømmet. Men da Pompeius hadde inntatt Jerusalem i år 63 f.Kr. og tatt kongeverdigheten fra Hyrkan II, la fariseerne ikke skjul på at de så dette som Guds rettferdige dom over dem som hadde tilranet seg Davids trone (Salomos salmer 17,4–10) og samtidig yppersteprestembetet (samme sted 8,11). Mot denne mørke bakgrunnen trer bildet av den kommende Davidssønnen så mye klarere fram (17,21–46). Om Herodes og hans slekt kunne de frommes dom ikke være mildere. Mot det Jesus sa til fariseerne i Joh 10,8, «Alle de som er kommet før meg, er tyver og røvere», kunne de bare ha innvendt at også Jesus hadde tilranet seg makten; jf. bind IV^5, 453 f.

Formuleringen «Jesus, som kalles Kristus» (Iēsous ho legomenos Christos /Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός v. 16, jf. 27,17.22) gjør ikke tittelen «Kristus, Messias»[28] til bare et andre navn eller tilnavn ved siden av det første, opprinnelige navnet (se derimot Matt 2,23; 9,9; 13,55; 26,3.14.36; 27,16.33; Luk 22,47; Joh 4,5; 9,11; 11,54). Og den betegner slett ikke Jesus som en som bare med urette kalles Kristus (1 Kor 8,5).

Tvert imot: Sammenlignet med den enkle sammenstillingen i 1,1 framhever denne formen sterkere at «Kristus» er æresnavnet til nettopp denne Jesus, til forskjell fra andre som bar det slett ikke uvanlige navnet Jesus (se s. 78, note 48; jf. 4,18; 10,2).

Sluttsteinen i slektstavlen er den Jesus som blir kalt og bekjent som Kristus – ikke av alle i folket hans, men likevel av mange, og etter 1,1 hører også Matteus til dem.

I v. 16 kunne ikke navnet Jesus mangle, for det hadde han båret fra fødselen eller i alle fall fra omskjærelsen av (jf. Luk 2,21; Matt 1,21.25). Men v. 1–17 har vist at tittelen Kristus er tilfalt ham som en arv (Hebr 1,4) fra David og Abraham. Derfor kan «Kristus»[29] stå alene i stedet for egennavnet der Matteus vil få fram kort og skarpt hva Jesus betyr for Israel (v. 17.18; 11,2).

At Jesu slektstavle vil være et grunnriss av Israels historie, viser også tilføyelsen «og hans brødre»[30] til navnet Juda i v. 2 og navnet Jekonja i v. 11.[31]

Ifølge Det gamle testamente hadde også de fleste andre leddene i den lange kjeden brødre. Bare i disse to tilfellene nevnes brødrene til den som fører slekten videre, og det er fordi dette markerer et vendepunkt i historien. Fra Abraham til Jakob er det alltid bare én som bærer et særskilt kall og en velsignelse som går i arv: Abraham og ikke Lot, Isak og ikke Ismael, Jakob og ikke Esau.

Fra da av tar utviklingen en annen vending. Jakob velsigner alle sine tolv sønner. Selv om Juda blir særlig framhevet, har brødrene hans like fullt del i det kallet og den velsignelsen som Abraham, Isak og Jakob ikke hadde delt med noen bror eller slektning. Fra nå av arver hele familien, i alle sine ledd, kallet og velsignelsen. Med Juda

[28] **«Kristus, Messias»** ho Christos / ὁ Χριστός

[29] **«Kristus»** ho Christos / ὁ Χριστός

[30] **«og hans brødre»** kai tous adelphous autou / καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ

[31] Serah nevnes ved siden av Peres i v. 3 med en annen hensikt. Om det og om kvinnenavnene, se utleggelsen av v. 16 nedenfor.

og hans brødre er «Israels hus» (Matt 10,6; 15,24) – folket av de tolv stammene (Matt 19,28) – grunnlagt.

Den samme tilføyelsen i v. 11 har en lignende, men likevel annen bakgrunn. Så lenge konger av Davids slekt regjerte i Jerusalem – byen til den enda større kongen (5,35) – var det selvsagt den regjerende kongen blant Davids etterkommere som arvet løftet til dette huset og dermed til folket.

Da kongedømmet gikk under, var det ikke lenger selvsagt hvilken linje som var den rette. Slekten delte seg i flere linjer, og ingen kunne vite på forhånd i hvilken gren det tapte kongedømmet skulle våkne til live igjen. Det er grunnen til tilføyelsen i v. 11.

Symmetrien mellom de tre avsnittene som Matteus har delt slektstavlen i, er vanskeligere å forstå enn de trekkene vi har framhevet til nå, og i v. 17 legger han sterk vekt på den. Verken tallet 14 eller produktet 3 × 14 = 42 (som v. 17 ikke engang regner ut) har noen særlig betydning i seg selv eller gjennom en tradisjonell tallsymbolikk. Og selv om Matteus ellers tydelig tenker som en jøde, er det ham fremmed å leke med tall.

For den første perioden, fra Abraham til David, trengte han ikke selv å finne fram til 14 slektledd. Det gamle testamente ga ham dette tallet utvetydig, både i fortellingene og i slektstabellene.

Det gjelder verken den andre eller den tredje perioden. Derfor må vi på forhånd gå ut fra at Matteus med vilje har formet de to andre rekkene etter mønster av den første. Slik ville han uttrykke at de tre periodene i Israels historie, som hver framstilles med 14 slektledd, er like betydningsfulle.

I v. 17 vil han altså ikke så mye vise leseren de historiske forholdene som hvordan han selv kunstferdig har bearbeidet og ordnet stoffet.

Den andre gruppen, kongerekken, sto i det klareste historiske lys for enhver leser av Det gamle testamente. Dette hindret likevel ikke Matteus i å utelate de tre kongene Akasja, Joasj og Amasja mellom Joram og Ussia i v. 8.

Her foreligger ingen skrivefeil hos avskriverne. Når de tre manglende navnene[32] en sjelden gang er satt inn, er det tvert imot en

[32] Slik leser Sc (men ikke SsShS[1]). Afrahat (hom. 22; jf. Forsch I, 87 ff.) og Epifanius (haer. 8, 7; ancor. c. 59) har de tre navnene i slektstavlene sine. Det samme gjør cod. D i den kombinerte slektstavlen som står etter Luk 3,23; i D mangler Matt 1,1–20[a] (i d 1,1–11). Av dette følger ikke engang at de kjente en tekst av Matt 1,8 der navnene var satt inn.

uberettiget rettelse av den opprinnelige teksten. Det trenger ikke noe videre bevis, for i v. 17 står tallet 14 for alle de tre gruppene, og det lot de som rettet teksten, bli stående.

Men det er også ytterst usannsynlig at forfatteren skulle ha latt de tre navnene falle ut ved et uhell. Det holder heller ikke å forklare et slikt uhell med at det første av de utelatte navnene i LXX, «Akasja»[33], ligner navnet som følger i stedet hos Matteus, «Ussia»[34].[35]

For det første er Matteus slett ikke gjennomgående avhengig av LXX når han gjengir navnene i listen (se nedenfor), og de to hebraiske navnene «Akasja»[36] og «Ussia»[37] er verken for øyet eller for øret lette å forveksle.

Hvis dessuten registeret i 1 Krøn 3,10–16 er det nærmeste forelegget for kongelisten hos Matteus (se ovenfor s. 47 f.), var det ingenting der som kunne føre til en forveksling. I 1 Krøn 3,12 – som i 2 Kong 14,21 og 15,1 – heter Ussia nemlig «Asarja» (Azarjah / עֲזַרְיָה gresk Αζαριας), et navn med samme betydning, og det lyder ikke særlig likt «Ussia» (Uzzijah / עֻזִּיָּה gresk Οζιας), aller minst i gresk skrivemåte.

Den som utformet slektsregisteret, hadde Det gamle testamentes lister til hjelp, og de var helt utvetydige på dette punktet. Med en rekke tilføyelser til den nakne navnerekken viser han dessuten at han arbeidet med våken omtanke. Og til sist oppfordrer han i v. 17 uttrykkelig leserne til å telle etter. Det er derfor framfor alt utrolig at en slik forfatter ikke skulle ha oppdaget og rettet et så grovt uhell, i det minste i ettertid – eller latt være å skrive v. 17.

Denne vurderingen ville bli enda sikrere hvis Matteus hadde funnet en ferdig slektstavle som allerede hadde denne feilen, og gjort den til sin egen. For da ville den kunstferdige oppstillingen, og alle tilføyelsene han har flettet inn i det tørre stoffet, desto tydeligere vise

[33] **«Akasja»** Ochozias / Οχοζιας

[34] **«Ussia»** Ozias / Οζιας

[35] Forvekslingen av Akasja og Ussia finnes faktisk flere ganger i LXX. Håndskriftet A har Οζιας for Akasja i 1 Krøn 3,11 og 2 Krøn 20,35, og B har Οζεια i 1 Krøn 3,11. Denne formen har også sneket seg inn for andre navn som ligner, se Redpath, Concord. to the proper names in LXX s. 123. I 2 Krøn 22,6 forveksler til og med den hebraiske teksten Akasja, som det her gjelder, med Asarja (= Ussia). Antakelsen om at Matteus bygde på 1 Krøn 3,10–19, rokkes ikke av at han skriver Οζειας eller Οζιας (Oz(e)ias), det vil si Ussia (Uzzija / עֻזִּיָּה), mens den samme kongen heter Asarja (Azarja / עֲזַרְיָה) i 1 Krøn 3,12. Navnet Ussia, som historiebøkene bruker om hverandre med Asarja (2 Kong 15,13. 30. 32. 34; 2 Krøn 26,1–27,2), var nemlig bedre kjent for de kristne fra de mye leste profetene (Jes 1,1; 6,1; 7,1; Hos 1,1; Am 1,1; Sak 14,5).

[36] **«Akasja»** Achazjahu / אֲחַזְיָהוּ

[37] **«Ussia»** Uzzijahu / עֻזִּיָּהוּ

at han ikke blindt tok over det han fant. Tilføyelsene kan nemlig ikke forklares ut fra et ønske om genealogisk nøyaktighet, men bare ut fra de tankene som behersker dette evangeliet fra begynnelse til slutt.

Hvis Matteus altså med vilje har utelatt de tre kongenavnene i v. 8, kan grunnen likevel verken være at kongene var gudløse,[38] eller at de levde eller regjerte kort.

V. 3, 5 og 6 viser at Matteus var langt mer opptatt av å minne om folkets og fyrstenes synder – dem Messias skulle frelse sitt folk fra (1,21) – enn av å la Messias' forhistorie stråle i hellighetens lys. Dessuten forteller Det gamle testamente langt mindre ondt om Joasj (2 Kong 11,1–12,17) og Amasja (14,1–20) enn om Manasse og Amon (21,1–26), som Matteus tross alt har tatt med i sitt register.

De gamle kirkefedrene forklarte gjerne utelatelsen med at Akasja på morssiden var dattersønn av den hedenske dronningen Jesabel, og at forbannelsen over Akab og Jesabel (1 Kong 21,21) måtte gjelde helt til tredje slektledd (Hilar. *ed. Ben*. s. 611; Chrys. m.fl.). Heller ikke denne forklaringen holder, om ikke av andre grunner, så fordi Matteus har tatt de hedenske kvinnene Rahab og Rut inn i registeret sitt.

Og når det gjelder livs- og regjeringstid, mangler ikke bare Akasja, som regjerte i bare ett år og døde 23 år gammel (2 Kong 8,26), men også Joasj, som regjerte i 40 år (12,2), og Amasja, som regjerte i 29 (14,2). Jekonja, som Matteus tar med, bar derimot kronen i bare tre måneder, som en ung mann på 18 år (2 Kong 24,8).

Hvis en av disse grunnene hadde fått Matteus til å utelate tre konger, ville det dessuten være et gåtefullt sammentreff at det nettopp var tre konger på rad han fant uverdige til å bli tatt med, og ikke en særlig kortlivet eller særlig lastefull konge her og der.

Da står bare én mulig grunn igjen: Matteus ville at det andre avsnittet skulle ha like mange slektledd som det første, der tallet var gitt ham i overleveringen. Forståelig nok strøk han da ikke de tre overskytende leddene i begynnelsen eller på slutten av rekken, men midt i den, mellom sjette og sjuende plass.

Inngrepet traff ikke midten enda mer nøyaktig. Det skyldes nok at Ussia, den sjuende i listen, minst av alle kunne utelates: Han regjerte i

[38] Allerede Julius Africanus mente i kronikken sin at de tre kongene ble utelatt fordi de var gudløse (se Cramers katene til Matteus s. 9 og Barhebr. schol. in Mt, utg. Spanuth s. 3, jf. Dionys. Barsalibi, oversatt hos Cureton i forordet til Sc s. IX). Det samme mente Hil. og Hier.

hele 52 år (2 Kong 15,2), og i likhet med sine tre etterfølgere har han en plass i profetskriftene (Jes 1,1; 6,1; 7,1; 36–39; Hos 1,1; Am 1,1; Mika 1,1; Sak 14,5).

Når Matteus etter alt dette med vilje har forkortet den andre rekken for å gjøre den lik den første, kan han ha gjort det samme med den tredje. Vi kan ikke bevise det like sikkert, for vi har ingen sikre historiske opplysninger å sammenligne den tredje rekken med, slik vi har for den andre. Men det er svært sannsynlig.[39]

I den andre rekken står det ennå igjen en gåte: at v. 11 hopper over kong Jojakim[40] og nevner sønnen hans, Jekonja – og det som sønn av Josjia.

Dette ser ut til å henge sammen med noe som er enda mer gåtefullt. Ifølge v. 17 skal den tredje rekken ha 14 slektledd, på samme måte som

[39] Luk 3,23–27 går baklengs fra Jesus til Serubabel og har nitten ledd mellom dem, de to selv ikke medregnet. Matteus har bare ti for den samme perioden. Antar vi at Serubabel omkring hjemkomsten til Juda (år 538) hadde fått sønnen som skulle føre slekten videre, gikk det om lag 530 år fra da til Jesu fødsel. Med Lukas' nitten slektledd blir hvert ledd i gjennomsnitt rundt 28 år ($27^{17}/_{19}$), med Matteus' ti blir det 53 år. Ifølge Iren. III, 22, 3 og Africanus ep. ad Arist., utg. Spitta s. 112. 115 f., er navnene Mattat og Levi i Luk 3,24 kanskje ikke opprinnelige. I så fall har Lukas bare sytten slektledd for denne perioden, og hvert ledd blir omkring 31 år. Tar vi også dette med, ville det være helt klart at Lukas gir en historisk troverdig liste for tiden mellom Serubabel og Jesus, mens Matteus gir en forkortet. Navnene fra Abiud til Jakob (v. 13–15) hentet Matteus fra en tradisjon han stolte på, og den har han neppe forkortet. Genealogisk sett var nemlig nettopp den siste delen av slektstavlen den mest interessante og den viktigste. Når han derimot ikke tok med de navnene fra tiden etter eksilet som står i 1 Krøn 3,19–24 (se fotnote 9), er grunnen den samme som da han strøk de tre kongene i v. 8: Han ville at alle tre rekkene skulle få fjorten slektledd.

[40] Jojakim ble først svært sent satt inn i v. 11, og bare i få vitner (MU, mange Min, Sh, S^3 i margen). Epifanius hadde ikke Jojakim i sin tekst (Epiph. haer. 8, 7 f.). Men han viser til andre lærde, og med dem mener han Eusebius (se fotnote 19). På sin forvirrede måte forteller han om pålitelige håndskrifter som angivelig har Jekonja to ganger: faren, altså Jojakim, og sønnen med samme navn. Ifølge ham var det noen overkloke folk som trodde at dette var en dobbeltskriving (dissologia / διϲϲολογία). De strøk den ene Jekonja og gjorde dermed den tredje rekken kortere. Heller ikke Ireneus hadde en tekst med Jojakim, selv om han nevner Jojakim (III, 21, 9: *Joseph enim Joacim et Jechoniae filius ostenditur, quemadmodum et Matthaeus generationem ejus exponit* [«for Josef vises å være etterkommer av Jojakim og Jekonja, slik også Matteus legger fram slektsrekken hans»]). Fortsettelsen hos Ireneus viser at han bare vil fram til én ting: Josef stammet fra Jekonja og ville derfor etter Jer 22,24–30 ikke hatt rett til tronen, og det samme ville gjelde Jesus om han hadde vært Josefs egen sønn. Navnet Jojakim henter han fra dette stedet og fra ett til hos Jeremia. Ordene «slik også Matteus» (*quemadmodum et* M, kathōs kai M. / καθὼϲ καὶ M.) sier ikke annet enn at Matteus bekrefter Ireneus' påstand om at Josef stammer fra Jekonja, Jojakims sønn. Bekreftelsen ligger i at også han, til forskjell fra Lukas, fører Josef tilbake til den Jekonja som Jeremia forbannet. Alt det andre kirkefedre sier om Matt 1,11 eller om den ufullstendige tredje rekken, ville vært meningsløst hvis noen håndskrifter på deres tid hadde hatt Jojakim. Dessuten måtte Jekonja, som avslutter den andre rekken, etter mønster av den første rekken i alle fall regnes med. Hvis Jojakim foran Jekonja i v. 11 var opprinnelig, ville den andre rekken derfor få femten ledd i stedet for fjorten. Kong Joakas (2 Kong 23,30–33; 2 Krøn 36,1–3), som trolig er den samme som Sjallum (1 Krøn 3,15; Jer 22,11), kunne ingen fornuftig leser savne hos Matteus. Matteus ville nemlig ikke vise tronfølgen, men Jesu avstamning, og den gikk ikke gjennom Joakas-Sjallum, men gjennom broren hans, Jojakim.

den første og den andre, men den har bare 13. Summen blir altså ikke 3 × 14, det vil si 42, slik v. 17 sier så omstendelig, men 41.

Allerede i oldkirken arbeidet mange lærde med begge gåtene samtidig, og ved siden av mye som var helt feil, sa de også noe treffende.[41] Men den som skrev v. 17, kan ikke ha telt feil i sin egen slektstabell.

Dermed faller med det samme flere forsøk på å få regnestykket til å gå opp. Selv om David var betydningsfull, har vi ingen rett til å la ham telle som to slektledd, som 14. ledd i den første rekken og 1. ledd i den andre. For i v. 6 behandler Matteus ham som ett enkelt slektledd, akkurat som alle de andre.

Og siden Jekonja i v. 11 uansett må regnes med som den siste i den andre rekken (slik David i v. 6a), ville den andre rekken fra David til Jekonja da få 15 ledd, begge medregnet. Det manglende leddet i den tredje rekken ville likevel ikke være funnet, med mindre en også telte Jekonja dobbelt – og da ville det bli 43 slektledd i alt, ikke 42.

Denne feilen kunne en unngå ved å regne David én gang, men Jekonja to ganger. Men da ville det være enda vanskeligere å forklare

[41] Allerede Julius Africanus berørte problemet (se fotnote 16). Han kom fram til fulle fjorten ledd i den tredje gruppen ved å anta at Matteus regnet bortførelsen (metoikesia / μετοικεσία) som ett slektledd (genea / γενεά). Det var trolig nyplatonikeren Porfyrios' kritikk av Matteus' slektstavle som ga et kraftig støt til stadig nye undersøkelser (Hieron. comm. in Dan 1,1, Vallarsi V, 623, også hos Harnack, Porphyrius gegen die Christen, Abh. der berl. Akad. 1916 s. 49 nr. 11). Eusebius var den første som ga denne forklaringen (hans store verk mot Porfyrios er tapt): Jekonja i v. 12 må skilles fra Jekonja i v. 11, som er Jojakim, og regnes som den første i den tredje rekken. Forklaringen står i Quaest. 13 ad Steph. (Mai, Nova patr. bibl. IV, 247 ff., jf. også quaest. 10 s. 243). I noen håndskrifter er dette stykket, sammen med quaest. 12, også satt inn i Krysostomos' fjerde homilie over Matteus (Chrys., utg. Montf. VII, 846–848). Eusebius fikk følge av Hieronymus i kommentarene til Dan 1,1 og til Matt 1,11 f. (Vall. V, 623; VII, 11), av Epifanius (Epiph. haer. 8, 7 f., som samtidig antar en tekstfeil, se fotnote 18) og av Georg, arabernes biskop (overs. av Ryssel s. 139). Krysostomos (Chrys. hom. 4) og Athanasius (utg. Montf. I, 1266) mente derimot, i likhet med Africanus, å finne det manglende slektleddet i bortførelsen. En avhandling som feilaktig er tilskrevet Hilarius (Bibl. Casin. II, i det vedlagte Floril. s. 63 ff.), prøver ikke å forklare gåten historisk. Forfatteren finner løsningen i at kristenheten er det manglende fjortende slektleddet. Kristus avlet den riktignok ikke selv. Men etter hans død avlet apostlene, hans brødre, den for ham, slik en bror skaffer den døde broren etterkommere i et svogerekteskap, og den er å regne som *generatio Christi* («Kristi slektledd»). På lignende måte mente Hofmann (Weiss. u. Erfüllung II, 42) at det i det minste var sannsynlig at Matteus med Jesus og Kristus, eller med Marias sønn og den oppstandne Kristus som skal komme igjen, betegner to slektledd etter hverandre. Oversetteren Schemtob løste problemet svært enkelt: I v. 13 satte han inn en Abner etter Abiud. En slik Abner finnes ikke blant Davids etterkommere, verken i Krønikebøkene eller i Seder olam suta (Chron. Hebr. majus et minus, utg. Meyer s. 108 ff.). Kan Schemtob ha kjent det pseudo-filonske *Breviarium de temporibus*, som dominikaneren Annius av Viterbo ga ut på latin (Roma 1498)? Der nevnes en *Abner Semei* som den andre av *duces ex domo David* («lederne fra Davids hus») i tiden mellom Aleksander den store og Judas Makkabeus (ed. princ., Erlangeninkunabel nr. 1041 fol. H III). I alle fall gikk Schemtob ut fra at et navn med samme første stavelse og en sluttbokstav som ligner (på hebraisk ד og ר), lett kunne ha falt ut etter Abiud. Mindre treffende satte Bennigsen (Bibl. Zeitrechnung, Leipzig 1778 s. 188. 189) «etter noen manuskripter» inn en Abner mellom Eljakim og Asor i v. 13.

hvorfor nettopp denne ulykkelige mannen, som måtte i eksil etter bare tre måneder som konge, alene blant alle Messias' stamfedre skulle få den æren å telle som to slektledd. Matteus har nevnt ham på nøyaktig samme måte som alle de andre: én gang som sønn av sin far og én gang som far til sin sønn.

Andre har prøvd å finne det manglende slektleddet ved å regne noe annet som et eget ledd: enten «bortførelsen» (metoikesia / μετοικεσία v. 11.12.17) – som ikke betegner de 70 årene i eksil, men selve hendelsen, deportasjonen til Babel – eller Maria ved siden av Josef, eller Jesus ved siden av Kristus. Alle disse forsøkene strider mot begrepet «slektledd»[42]. I en slektstavle er dette begrepet helt utvetydig i seg selv, og den stadige gjentakelsen av «ble far til»[43] i v. 2–16a og «ble født»[44] i v. 16b sikrer det dessuten mot enhver feiltolkning.

Forfatteren av v. 2–17 legger stor vekt på tallet 3 × 14 = 42 ledd, og vi kan ikke tro at han har telt feil med én nettopp der han gjør det. Men feilen kan ikke bortforklares, og den kan heller ikke skyldes en eller annen gammel avskriver av det greske Matteusevangeliet. Tekstoverleveringen varierer ellers mye, men på akkurat denne feilen er alle vitnene enige.

Da står bare én mulighet igjen. Boken var opprinnelig skrevet på aramaisk, og den ukjente som oversatte den til gresk, har av en eller annen grunn gjengitt forelegget sitt feil på ett sted. Hvis ikke alt slår feil, er dette stedet v. 11.

Det er vanskelig å tro at Matteus selv skulle ha hoppet over Jojakim der og kalt Jekonja sønn av Josjia.

For det første: Hvis han måtte stryke et fjerde navn i tillegg til de tre han utelot i v. 8, for ikke å komme over tallet 14, ville han naturligvis ha strøket alle de fire overskytende navnene på rad, for eksempel også Joram etter Josafat.

For det andre sier Det gamle testamente ingenting om at Jekonja hadde brødre, men det nevner flere brødre av Jojakim, det vil si sønnene til Josjia, og tre av dem regjerte som konger.[45] For det tredje

[42] **«slektledd»** genea / γενεά

[43] **«ble far til»** egennēse / ἐγέννησε

[44] **«ble født»** egennēthē / ἐγεννήθη

[45] Joakas: 2 Kong 23,30 f.; Eljakim, med kongenavnet Jojakim: 2 Kong 23,34–24,17; Mattanja, med kongenavnet Sidkia: 2 Kong 24,17–25,7. Sidkia var Jojakims bror og dermed farbror til sønnen hans, Jojakin eller Jekonja (2 Kong 24,17; Jer 37,1). Hvis Sjallum er den samme som Joakas (se fotnote 18 mot slutten), kommer i tillegg Johanan som Josjias fjerde sønn; 1 Krøn 3,15 nevner ham først.

fant Matteus fire sønner av Josjia nevnt, altså tre brødre av Jojakim, nettopp i det avsnittet som var hovedgrunnlaget for slektstavlen hans (1 Krøn 3,15, se ovenfor s. 47 ff.).

Hvor skulle Matteus ellers ha hentet uttrykket «og hans brødre»[46] i v. 11 fra? Og hvem andre enn Jojakim kunne han ha ment i v. 11? Han nevner brødrene sammen med Jojakim og lar dette slektleddet falle sammen i tid med deportasjonen til Babel, og det har god nok grunn i de hendelsene Det gamle testamente forteller om.[47]

Noen kan innvende at v. 11 ikke kan mene Jojakim, for da blir slektsrekken brutt mellom v. 11 og v. 12 (der det uten tvil gjelder Jekonja): Jojakim i v. 11 blir ikke kalt far til Jekonja i v. 12, slik det ellers skjer gjennom hele listen. Men heller ikke den innvendingen holder.

For det er også bare på dette ene stedet at en stor historisk hendelse, som i seg selv ikke har noe med slektstavlen å gjøre, blir satt som grense mellom to store epoker: kongetiden og tiden uten konge. Leseren blir også minnet om hvor skjellsettende hendelsen var, ved at den nevnes hele fire ganger med det samme uttrykket.

Etter at hele kongefamilien hadde gått til grunne i deportasjonen, ble slekten ifølge 1 Krøn 3,16 ff. ført videre ved at en av de bortførte prinsene, Jekonja, ble far til Sjealtiel i eksilet. I v. 11 hadde Matteus ikke nevnt Jekonja særskilt, men tatt ham med i samlebetegnelsen «hans brødre».[48]

Heller ikke Jer 22,30 behøvde å rokke ved Matteus' tillit til opplysningene i hovedkilden hans. Ut fra Jer 22,28 kunne og skulle profetens trussel nemlig forstås slik at ingen av Jekonjas sønner skulle herske som konge i Juda.

---

[46] **«og hans brødre»** kai tous adelphous autou / καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ

[47] Allerede Jojakim ble ifølge 2 Krøn 36,6 en tid lagt i lenker, fordi han skulle føres bort. Dan 1,1 ff. forteller dessuten at ikke bare tempelkar, men også unge menn av fornem slekt ble ført til Babylon den gangen. De neste kongene, Jojakims sønn Jekonja og Jojakims bror Sidkia, ble selv rammet av bortførelsen (metoikesia / μετοικεσία 2 Kong 24,15; 25,7; 2 Krøn 36,10). Også Joakas ble ført bort, om enn ikke til Babylon, men til Egypt (2 Kong 23,34). Jekonja var konge i tre måneder før han ble ført bort. Da var han bare 18 år (2 Kong 24,8), ifølge 2 Krøn 36,9 til og med bare 8 år. Derfor måtte det virke selvsagt at han, slik Matteus sier i v. 12, ikke ble far til Sjealtiel før etter bortførelsen, altså i eksilet. Kanskje forsto Matteus også 1 Krøn 3,17 slik at Sjealtiel var sønn av den fangne Jekonja, det vil si at ordet asir (אסיר) i teksten ikke er et navn, men betyr «den fangne» (ha'asir / הָאָסִיר).

[48] Jekonja var ikke Jojakims bror, men sønnen hans. Likevel kunne han i v. 11 tas med under «hans brødre» (tous ad. autou / τοὺς ἀδ. αὐτοῦ) sammen med Jojakims tre eller fire virkelige brødre (se fotnote 20). Det gikk desto lettere fordi også 2 Krøn 36,10 (jf. 1 Krøn 3,16?) unøyaktig kaller ham Sidkias bror og dermed også Jojakims.

Slik ser allerede LXX ut til å ha forstått profeten, og ifølge 1 Krøn 3,17 også kronikøren, hvis en ser bort fra den uklare setningen i 1 Krøn 3,16b.

Men hvis forfatteren av Matt 1,2–17 selv mente Jojakim i v. 11, gjenstår spørsmålet om hvordan formen «Jekonja»[49] har sneket seg inn i den greske teksten i stedet for «Jojakim»[50].

For det første må vi huske at den kongen grekerne kaller Jekonja, ikke bare heter *Jekonjah* (יְכָנְיָה / også *Jekonjahu* [יְכָנְיָהוּ] og *Konjahu* [כָּנְיָהוּ]), men også *Jehojakin* (2 יְהוֹיָכִין Kong 24,6 ff.; Jer 52,31; 2 Krøn 36,8) – et navn som lyder svært likt farens navn, *Jehojakim* (יְהוֹיָקִים). Dessuten er det klart at greske oversettere svært ofte forvekslet disse to navnene lenge før det greske Matteusevangeliet ble til.[51]

Riktignok kan det ikke bestrides at Jekonja eller Jojakin oftere feilaktig er blitt kalt Jojakim enn omvendt. Det må også innrømmes at navneformen Matteus fant i hovedkilden sin (1 Krøn 3,16 f.: Jekonjah / יְכָנְיָה), og som han derfor trolig også brukte i v. 12, i seg selv ikke var lett å forveksle med Jojakim – navnet som er ment i v. 11 og sikkert også sto der.

Likevel kan en hebraisk kristen som oversatte det hebraiske Matteusevangeliet, godt ha tatt Jekonja for å være den samme som Jojakim i v. 11, for han visste at Jekonja og Jojakin var en og samme person. Siden hvert navn ellers i hele listen forekom to ganger, først som den som blir født og så som den som blir far, mente han at det måtte være slik også her.

En oversetter kan ikke arbeide uten også å tenke en del over innholdet – og det er nettopp når slike overveielser slår feil, at han røper seg som oversetter.

Men hvis forfatteren selv nevnte Jojakim i v. 11 og Jojakin i v. 12, sier det seg selv at han ikke kunne hoppe over Jojakin når han telte slektleddene. Med andre ord: Jojakin i v. 12, som ikke er nevnt før,

[49] **«Jekonja»** Iechonian /Ἰεχονίαν

[50] **«Jojakim»** Ioacheim /Ἰωαχείμ

[51] I LXX heter Jekonja konsekvent Ιωακειμ (2 Kong 24,6–15; 25,27; Jer 52,31; Esek 1,2). I 2 Kong 24,6 kalles far og sønn til og med Ιωακειμ i én og samme setning. Lukian har overalt rettet dette til Ιωακειν, men har også satt inn denne formen i 2 Kong 24,19, der den hebraiske teksten nevner Jojakim. I cod. Al. er det omvendt i Jer 22,24: Der heter faren Ιεχονιας og sønnen Ιωακειμ. På grunnlag av LXX kunne kirkefedrene med rette si at Jojakim også het Jekonja, for eksempel Eus. i quaest. 10 og 13 ad Steph. (Mai, Nov. p. bibl. IV, 243. 248).

skal telles som den første i den tredje rekken, og den rekken slutter da riktig med den fjortende, Jesus, som kalles Kristus.

Vi må også se på formen til de andre navnene i slektstavlen som er hentet fra Det gamle testamente.[52] Det trengs ikke bare for å sikre det vi har lagt fram ovenfor, men også for å kunne vurdere hele Matteusevangeliet slik det foreligger på gresk.

De fleste av dem, særlig de som er overlevert uten varianter, stemmer med Septuaginta (LXX).[53] Akkurat som boktittelen viser dette at forfatteren – enten av hele boken eller av slektstavlen – var vant med språket i Septuaginta, men slett ikke at han hentet navnene derfra. Tvert imot taler en hel rekke iakttakelser imot det.[54]

---

[52] Jf. Hatch–Redpath, Concordance of the Septuagint, Suppl. fasc. I (1900). I det følgende har jeg selvsagt nesten bare tatt med steder der navnet brukes om de samme personene som Matteus mener, særlig listene i 1 Krøn 2,3–15; 3,10–20 og Rut 4,18–22.

[53] Bortsett fra uvesentlige forskjeller i stavemåten (ει eller ι, σ eller σσ o.l.) stemmer patriarknavnene med LXX, og dessuten disse: Φαρες, Αμιναδαβ, Ναασσων, Σαλμων (slik B i 1 Krøn 2,11, A i Rut 4,20 f. og Lukian overalt; Σαλμαν har B i Rut 4,21 f. og A i 1 Krøn 2,11; hebraisk Salma [שלמא], Salma [שלמה] og Salmon [שלמון]), Ιεσσαι, Σολομων (finnes også ofte nok i LXX, ved siden av de hyppigere Σαλωμων og Σαλομων), Ροβοαμ, Ιωσαφατ, Ιωραμ, Οζειας eller Οζιας, Ιωαθαμ (ved siden av Ιωθαμ, Ιωναθαν og Ιωαθαν er også denne formen godt bevitnet i LXX, f.eks. 2 Kong 15,7 A Luc., 2 Krøn 26,21–27,9 B Luc., enkelte steder også A), Αχαζ (dessuten Αχας, én gang i א, i $א^a$ og C, i D i Luk 3,23 og i k q; begge formene veksler også i LXX), Εζεκιας, Μανασσης, Ιωσειας eller Ιωσιας, Ιεχονιας, Σαλαθιηλ, Ζοροβαβελ. Det er usikkert om LXX allerede på Matteus' tid brukte formen Αραμ (v. 3 f.) for Ram (רם) i 1 Krøn 2,9 f.; 2,25 og 27 og Rut 4,19. Overleveringen på disse stedene spriker: I 1 Krøn 2,9 f. har A og Luc. Αδαμ, B har Αρραν, og Pesch. har רם, som den hebraiske teksten og targumet. I 1 Krøn 2,25 og 27 har B og Luc. Ραμ, A Ραν og Pesch. ארם. I Rut 4,19 har B og A Αρραν, Luc. og Pesch. Αδαμ. I Luk 3,33 har Αραμ sterke vitner mot seg. Αραμ hos Matteus kan ha en lignende forklaring som Εσρωμ i v. 3; se fotnote 26 under nr. 2.

[54] For det første finnes det noen rent ortografiske avvik fra den skrivemåten som dominerer eller er enerådende i LXX. Her må vi huske at LXX-håndskriftene, særlig cod. A, like gjerne kan være rettet etter sitatene i Det nye testamente som de nytestamentlige håndskriftene kan være rettet etter LXX. 1)Ζαρε i v. 3 er bare bevitnet av B og Oxyr., men kan godt være opprinnelig. LXX kaller nemlig denne Serah (זרח) Ζαρα i 1 Mos 38,30; 46,12; 4 Mos 26,20; Jos 7,1; 1 Krøn 2,4 og 6; 9,6, og Ζαρε er overlevert bare for andre som bærer dette navnet, og da mer eller mindre godt (1 Mos 36,13 og 17; 1 Krøn 1,37; 2 Krøn 14,8). 2)Εσρωμ i v. 3 står nesten uten varianter og er også overveiende bevitnet i Luk 3,33. Det gjengir Hesron (חצרון), som skrives svært forskjellig i LXX: Ασρων og Ασρωμ i 1 Mos 46,9 og 4 Mos 26,21, Εσρων i Rut 4,18 f., Ασρωμ i 1 Krøn 2,5 og 4,1. For denne personen har Lukian ved siden av Εσρων og Εζρων bare én gang Εσρωμ (1 Krøn 2,5). A har derimot ofte Matteus' form, også for stedsnavnet i Jos 15,3. 3)Βοες i v. 5 har א B Oxyr., Sah, Kop og k. Formen ΒΟΟΣ i C og noen Min har mer sannsynlig oppstått av ΒΟΕΣ enn av ΒΟΟΖ i de andre håndskriftene. I LXX har Lukian gjennomgående det korrekte Βοοζ (ז = ζ) for Boas (בעז), og A har det bare i Rut 2,15; 4,8 og 1 Krøn 2,11 f.; ellers har A, som B, Βοος. Matteus' form stammer altså ikke fra LXX. 4)Ραχαβ gjengir Rahab (רחב) i Jos 2,1 og 3; 6,17, 23 og 25. LXX har alltid Ρααβ, og det samme står uten varianter i Jak 2,25, Hebr 11,31 og Clem I Cor. 12, 1–3. Trolig hadde Jos. ant. V, 1, 2 opprinnelig også Ρααβ, selv om Ραχαβη er sterkt bevitnet der. Heller ikke her bygger Matteus på LXX. 5)Ιωβηδ har א BC* Δ Oxyr., en del Min, Sah Kop Arm, et gresk onomastikon i et avsnitt som bygger på Matteus' slektstavle (Lagarde, Onom. s. 179, 36–180, 45), og Epiph. ancor. c. 59. De andre vitnene gjengir Obed (עובד) med Ωβηδ, Οβηδ eller Obtha (k). I LXX har A Ιωβηδ i 1 Krøn 2,12 (og for andre personer i 1 Krøn 2,37 f.; 11,47; 26,7; 2 Krøn 23,1), og BS har Ιωβηθ i 1 Krøn 11,47. Ellers har alle, også A i Rut 4,17–22, det riktige Ωβηδ, jf. Jos. ant. V, 9, 4; VI, 8, 1. På den andre siden er Ιωβηδ sterkt bevitnet i Luk 3,32, og noen håndskrifter har skrevet det videre feil som Ιωβηλ. 6)Αβιουδ i v. 7 (som kommer igjen nesten uten varianter i v. 13) er ikke

særlig sterkt bevitnet: D (i den harmoniserte slektstavlen etter Luk 3,23; selve Matteusteksten i D er ikke bevart ved 1,7), randlesemåten i S^3 og de latinske c d g^1 (abiuth) g^2 k (abiu) q. Masoretene kaller kongen Abiam (אבים) i 1 Kong 14,31–15,8, Abia (אביה) i 1 Krøn 3,10 og 2 Krøn 13,1 ff. og אביהו i 2 Krøn 13,20 f. I LXX heter han Αβιου i 1 Kong 14,31 ff. og Αβια i Krønikebøkene. Derimot har LXX Αβιουδ for et navn som masoretene holder atskilt fra kongens: Abihu (אביהוא) i 2 Mos 6,23 og andre steder. Her ser det ut til at to navn som ligner hverandre i skrift eller lyd, er forvekslet, og i så fall hører dette tilfellet til en *annen* gruppe: *Et helt annet og mer kjent navn* har tatt plassen til navnet på den personen Matteus mener. Det gjelder: 7)Ασαφ i v. 7 f. har אBCD (ved Luk 3,23), Oxyr., 3 Min, Epiph. ancor. c. 59, Onom. (se under nr. 5), Sah Kop S^3 (i margen) Arm og de latinske c $g^{1.2}$ k. Kong Asa (1 אסא Kong 15,8–16,29; 22,41 og 43; 1 Krøn 3,10; 2 Krøn 13,23–16,13) heter alltid Ασα i LXX og Ασανος hos Jos. ant. VIII, 11, 3–12, 16. Bare noen latinske tekster har Asaph (f.eks. Jos. lat.) eller Asab (f.eks. Lucifer, utg. Vindob. s. 50). Ασαφ er den kjente salmeforfatteren Asaf (אסף), og navnet hans er alltid riktig gjengitt i LXX, bortsett fra enkelte skrivefeil (Ασαβ, Ασσαφ). 8)Αμως i v. 10 har אBCD (ved Luk 3,23) ΜΓΔΠ* (Oxyr. er skadet her), en del Min, Epiph. ancor. 59, Sah Kop Arm og de latinske c ff^1 $g^{1.2}$ k q. Kong Amon (2 אמון Kong 21,18–25; 1 Krøn 3,14; Sef 1,1) er her fortrengt av profeten Amos (עמוס Am 1,1; 7,8 ff.). Kongens navn er for det meste riktig overlevert i LXX, bortsett fra at det av og til står Αμμων og Αμνων i stedet for det riktigere Αμων, som den lukianske teksten alltid har, og som også står i B* Sef 1,1 og i Vulg. Men Αμως har også trengt inn: i B 2 Kong 21,18 ff. og AQ Sef 1,1. I B 1 Krøn 3,14 og Sef 1,1 har annen og tredje hånd ført Αμως inn som rettelse, og det samme har skjedd i A 1 Krøn 3,14. I Jos. X, 4, 1 har dessuten enkelte håndskrifter Αμωσος, ved siden av det sterkere bevitnede Αμων (akk. Αμωνα). Formen Αμως kan ikke ha oppstått av den hebraiske teksten, som er sikkert bevitnet av masoretene, targumet, Peshitta, gode LXX-håndskrifter og Vulgata. I håndskrifter av LXX og Josefus er den dessuten flere ganger ført inn i ettertid i stedet for den riktige formen. Αμως må derfor overalt regnes som en kristen interpolasjon fra Matt 1,10, på samme måte som Ιωβηδ og Ασαφ under nr. 5 og 7. Disse stedene blir dermed selv vitner om de feilaktige formene hos Matteus. Hva skal tekstkritikken av Matteus mene om disse påfallende, for det meste feilaktige formene? Etter min mening er spørsmålet lett å svare på. Ser vi bort fra de mindre tydelige og mindre viktige tilfellene i nr. 1, 2 og 6, er de andre formene godt bevitnet, både av gamle vitner og av mange slags vitner. Mot nr. 4 finnes det ikke ett eneste vitne. Nr. 3, 5, 7 og 8 har אBC (C i nr. 3 bare gjennom forelegget, i nr. 5 bare med første hånd) og dessuten den eldgamle egyptiske papyrusen; at den ikke har nr. 8, er bare fordi den tilfeldigvis er skadet der. For nr. 3, 7 og 8 kommer dessuten k til, den mest alderdommelige av alle latinske tekster; for nr. 5, 7 og 8 Epifanius og Arm; for nr. 5 og 7 (også 2 og 6) det nevnte onomastikonet; for nr. 7 og 8 (også 6) den greske og den latinske teksten i D og en del gammellatinske håndskrifter; og for nr. 8 dessuten et anselig antall unsialer. Vitnene viser at formene tidlig var utbredt over et stort område. Da kan vi ikke anta at de feilaktige formene i nr. 5, 7 og 8 skulle være tilfeldige skrivefeil hos én tidlig avskriver. Enda mindre kan de være bevisste «rettelser». En tekstbearbeider som ville «forbedre» den overleverte evangelieteksten, hadde bare én kilde å gå til: LXX. Men som vist hadde LXX ikke de feilaktige formene i nr. 5 og 7. Og i den tidlige perioden da en slik bearbeider i så fall måtte ha arbeidet, hadde LXX sikkert heller ikke formen i nr. 8, like lite som formene i nr. 3 og 4. Det er derimot svært lett å forstå at de merkelige formene ble rettet etter LXX – og i oversettelsene av evangeliene etter LXX i oversettelse på samme språk. Til det trengtes ingen omstendelige undersøkelser. Matteus' slektstavle ble sammenlignet med slektstavlene i 1 Krøn 2,3–15; 3,10–15 og Rut 4,18–22, og de riktige navnene og navneformene ble ført inn derfra. Etter alt å dømme skjedde dette først hos syrerne, og ut fra vitnesbyrdet i $SsScS^1S^2$ trolig allerede hos den første oversetteren av de fullstendige evangeliene. Mange andre særtrekk i den syriske teksten stammer fra en gresk tekst som var kommet fra Vesten til Mesopotamia, men denne virkelige forbedringen kom ikke derfra. Ifølge overleveringen i Vesten (særlig k og D) var det nemlig de feilaktige formene som opprinnelig rådet der, og de ble først senere og svært ufullstendig fortrengt av de korrekte. Den syriske oversetteren av evangeliene bygde i stedet på Peshitta til Det gamle testamente. Fra Rut 4,20 f. tok han Salmons navn i formen שלא (Ss Sc Matt 1,4; Afrahat s. 465, 22; 473, 17, jf. Luk 3,32). Den avviker både fra den masoretiske teksten (se fotnote 25) og fra Σαλμων i det greske Matteusevangeliet. I Krønikebøkene i Peshitta fant han dessuten de riktige formene Amon (אמון), Asa (אסא), Abia (אביא), Obed (עובד) og Hesron (חצרון), og dem tok han inn i Matteus. Navnet Boas (בעז), som han også fant der, ga ham ingen grunn til å endre formen i den greske Matteusteksten han hadde, for בעז lar vokalene stå åpne og sier ikke om ז skal gjengis med ζ eller ç. Rahab (רחב) står ikke i de nevnte slektstavlene. Selv om han hadde slått opp i Jos 2,1, ville han ikke ha funnet noe å rette, for Ραχαβ i Matt 1,5 kunne regnes som en nøyaktig gjengivelse av רחב. Her ser vi igjen, som ved שלא i 1,4 f., at rettelsene ble gjort blant syrerne etter Peshitta, ikke blant

Vi begynner med det som er hevet over tvil. Formen «Rahab»[55] i v. 5 avviker fra «Raab»[56] i hele den greske overleveringen. Den kan bare være skrevet av en som hadde navnet «Rahab»[57] foran seg i en hebraisk eller aramaisk tekst.

Matteus skrev sannsynligvis også «Sera»[58] og «Boas»[59] i v. 3 og 5 (se ovenfor s. 59 f., note 26 nr. 1 og 3), og heller ikke disse formene kan føres tilbake til LXX. Kanskje gjelder det samme «Hesron»[60] og «Ram»[61] i v. 3 og 4, som Matteus sikkert skrev slik.

I tillegg kommer andre tilfeller der navneformene er feil, dels i innholdet, dels i formen. De er mer eller mindre sterkt bevitnet, og feilen kan verken forklares ut fra grunnteksten i Det gamle testamente eller ut fra LXX. Det gjelder «Obed» (Iōbēd / Ιωβηδ v. 5), «Abiud» (Abioud / Αβιουδ v. 7), «Asaf» (Asaph / Ασαφ v. 7.8) og «Amos» (Amōs / Αμως v. 10).

På s. 59 ff. er det vist at disse feilaktige formene er de opprinnelige i vårt greske Matteusevangelium, akkurat som de formene som bare har en påfallende skrivemåte. De korrekte formene «Obed»[62], «Abia»[63], «Asa»[64] og «Amon»[65] fortrengte dem først hos syrerne i det

---

grekerne etter LXX. Ingen greker kunne komme på שלא, og intet gresk eller latinsk vitne har noe slikt i Matt 1,4. En greker som først hadde begynt å rette etter LXX, ville dessuten ha endret Ραχαβ til LXX-formen Ρααβ. Likevel har alle greske og latinske vitner beholdt Ραχαβ, bortsett fra uvesentlige skrivefeil. Det står altså fast at syrerne innførte alle disse «forbedringene» svært tidlig. Da er det lett å forstå at de først ganske sent ble utbredt blant grekere og latinere. Omkring år 300 påvirket den syriske kirken og teologien i sin tur den greske, både når det gjelder kanon og når det gjelder den nytestamentlige teksten. Lukian og den eksegetiske skolen i Antiokia, som da var i ferd med å oppstå, må regnes som formidlerne. Grekerne tok den gang imot en velkommen gave fra syrerne: Nå kunne de fri den hellige evangelisten fra vanæren – han skulle ikke lenger stå som den som hadde forvekslet kong Asa med salmeforfatteren Asaf og kong Amon med profeten Amos, og heller ikke skrevet navnene på en viss Obed og på kong Abia feil. Salmon og Rahab lot de stå: Σαλμων hadde støtte i LXX mot syrernes שלא, og syrerne hadde ikke rettet Ραχαβ. Vitnene for de feilaktige og de korrekte formene fordeler seg ikke likt i alle tilfellene. De lærde forbedringene som kom fra syrerne via Antiokia, spredte seg altså ikke alle like raskt og like vidt – og det er heller ikke vanskelig å forklare. Feilen Amos for Amon holdt seg lengst, for da de yngre håndskriftene med Amos (ΜΓΔ osv.) ble skrevet, hadde denne feilaktige formen for lengst festet seg også i LXX. Asaf måtte derimot tidligere og mer allment vike for den lærde forbedringen Asa, fordi Asaf ikke hadde noen støtte eller unnskyldning i LXX. Etter alt dette kan det nok regnes som sikkert at Βοες, Ιωβηδ (v. 5), Αβιουδ, Ασαφ (v. 7), Αμως (v. 10) og kanskje også Ζαρε (v. 3) er opprinnelige i det greske Matteusevangeliet.

[55] **«Rahab»** Rachab / Ραχαβ
[56] **«Raab»** Raab / Ρααβ
[57] **«Rahab»** Rachav / רָחָב
[58] **«Sera»** Zare / Ζαρε
[59] **«Boas»** Boes / Βοες
[60] **«Hesron»** Esrōm / Εσρωμ
[61] **«Ram»** Aram / Αραμ
[62] **«Obed»** Ōbēd / Ωβηδ
[63] **«Abia»** Abia / Αβια

2. eller 3. århundre, og fra det 4. århundre av gradvis også hos grekerne og latinerne. Da følger det også at den som først skrev ned boken på gresk, ikke var den egentlige forfatteren, verken av hele boken eller av slektstavlen vi har foran oss.

Den som ville stille opp den lange rekken av stamfedre til Jesus, Davids sønn, i en ordnet slektstavle, ville nemlig ikke stole på sin egen feilbare hukommelse. Han ville slå opp i opplysningene og slektsregistrene i Det gamle testamente – noe annet er utenkelig.

Den som slo opp der, kunne riktignok la en og annen skrivefeil snike seg inn. Men han kunne umulig sette den berømte salmeforfatteren Asaf (Sal 50. 73–83) og den berømte profeten Amos inn i kongelisten i stedet for kongene Asa og Amon – enten han hadde den hebraiske eller den greske teksten av Det gamle testamente eller en targum foran seg.

Dette dobbelte nonsenset har en viss mening i seg. Hvis det ikke skyldes den opprinnelige forfatteren, men den greske bearbeideren, gjelder det samme også de andre feilaktige formene: «Obed»[66], «Abiud»[67], «Hesron»[68] og «Ram»[69]. Og det gjelder selvsagt de transkripsjonene som bare er påfallende – «Sera»[70], «Boas»[71] og «Rahab»[72] – der det uvokaliserte hebraiske eller aramaiske forelegget ga den greske bearbeideren full frihet.

Her lærer vi arbeidsmåten hans å kjenne. Han var ikke forfatter, men oversetter, og så det derfor ikke som sin oppgave å granske navnene i forelegget kritisk, sammenligne dem med kildene (den hebraiske eller greske teksten i Det gamle testamente) og eventuelt rette dem. Han oversatte – for å si det med Papias – «så godt han maktet».

Som jødekristen behersket han begge språkene og kjente Septuaginta (LXX) godt. For de mer kjente navnene i historien trengte han derfor ikke slå opp noe sted: Han hadde de formene LXX hadde skapt,

[64] **«Asa»** Asa / Ασα
[65] **«Amon»** Amōn / Αμων
[66] **«Obed»** Iōbēd / Ιωβηδ
[67] **«Abiud»** Abioud / Αβιουδ
[68] **«Hesron»** Esrōm / Εσρωμ
[69] **«Ram»** Aram / Αραμ
[70] **«Sera»** Zare / Ζαρε
[71] **«Boas»** Boes / Βοες
[72] **«Rahab»** Rachab / Ραχαβ

og som gikk fra munn til munn blant alle gresktalende jøder og kristne.

Til disse mer berømte navnene hørte imidlertid ikke *Ram* (רם), *Chetsron* (חצרון) eller *Zerach* (זרח v. 3), heller ikke *Obed* (עובד) eller *Boas* (בעז v. 5), og heller ikke *Asa* (אסא), *Abihu* (אביהו) eller *Abia* (אביה v. 7), *Amon* (אמון v. 10), og på den tiden kanskje heller ikke ennå *Rachav* (רחב v. 5).

I disse tilfellene var oversetteren ikke bundet av noen klar erindring, verken om LXX eller om den hebraiske teksten i Det gamle testamente. Han transkriberte dem dels fritt, men riktig, dels feil.

Feilene kan ha hatt svært ulike årsaker. Kanskje lå det en lang rekke avskrifter mellom originalen og det aramaiske forelegget, og allerede forelegget kan ha inneholdt mer enn én skrivefeil, særlig ved de mindre kjente navnene. Hvis formene «Obed»[73], «Hesron»[74] og kanskje også «Ram»[75] i Luk 3,32.33 er opprinnelige, kan den greske oversetteren av Matteus ha tatt dem opp under påvirkning av Lukasevangeliet, som allerede fantes på hans tid.

Ved navnene «Asaf»[76] for «Asa»[77] og «Amos»[78] for «Amon»[79][80] ser vi derimot at han – kanskje bare instinktivt – ville erstatte et lite kjent navn med et berømt.

En omtenksom oversetter burde ha oppdaget og rettet disse grove feilene hvis han fant dem i forelegget, og hvis de ikke fantes der, burde han ikke ha laget dem. En slik oversetter ville heller ikke ha byttet ut Jojakim med Jojakin i v. 11 på grunnlag av sine egne utilstrekkelige overveielser. Han ville ha latt seg veilede av v. 17 og gjengitt de slektleddene som telles der, uendret.

Vi går nå tilbake fra oversetteren til forfatteren. Hvilke tanker som driver ham når han framstiller Jesu avstamning, viser ingenting tydeligere enn kvinnenavnene i v. 3. 5. 6.

Tamar (v. 3) unnfanget sønnene Peres og Serah i blodskam med svigerfaren Juda; de ble født i samme stund, og derfor nevner Matteus

[73] **«Obed»** Iōbēd / Ιωβηδ
[74] **«Hesron»** Esrōm / Εσρωμ
[75] **«Ram»** Aram / Αραμ
[76] **«Asaf»** Asaph / Ασαφ
[77] **«Asa»** Asa / Ασα
[78] **«Amos»** Amōs / Αμως
[79] **«Amon»** Amōn / Αμων
[80] Amos i Luk 3,25, som står på et helt annet sted i slektstavlen, kan neppe være roten til feilen.

dem side om side. Det som førte henne på avveie, var ikke minst den synden som har fått sitt skammelige navn etter hennes avdøde mann Onan (1 Mos 38). Med dette legger Matteus fingeren på et skammelig blad i folkets historie, og også i historien til kongehuset som stammer fra Juda og Tamar.

Hedningkvinnen Rahab (v. 5) blir presentert som skjøge i Jos 2,1, og slik blir hun jevnlig omtalt i den kristne litteraturen (Jak 2,25; Hebr 11,31; 1 Klem 12). Matteus utelater dette. Som ved Tamar er navnet alene nok for ham: Alle som visste noe om disse kvinnene, visste også dette. Når han uten holdepunkt i Det gamle testamente setter Rahab inn i Davids slektstavle som mor til Boas, har han nok fulgt et jødisk sagn.[81]

Den tredje kvinnen Matteus nevner, er moabittkvinnen Rut, Boas' hustru, kjent fra den lille boken som bærer navnet hennes. Selv står hun ren og ulastelig. Men den rabbinske utleggelsen av Ruts bok viser på mer enn ett sted hvor dårlig det falt i smak hos den senere jødedommen at Davids oldemor var født hedning, og attpåtil moabittkvinne.[82]

Den fjerde kvinnen (v. 6), Salomos mor, blir ikke engang nevnt ved navn, Batseba. Men når Matteus kaller henne «Urias' hustru», peker han like fint som skarpt på Davids ekteskapsbrudd, som endte i drap. Profeten Natan refset det modig, og den kongelige ekteskapsbryteren og morderen angret det bittert (2 Sam 11,2–12,25; Sal 51).

Batsebas første sønn, som ble unnfanget i ekteskapsbrudd, døde, og David ble ikke far til Salomo før han hadde tatt enken etter den myrdede Uria til hustru. Likevel sprang den første Davidssønnen på tronen ut av et ekteskapsbrudd, og denne forbryterske opprinnelsen ble sannelig ikke sonet ved at forbindelsen senere ble gjort lovlig.

---

[81] Så vidt jeg vet, er et slikt sagn hittil ikke påvist i den jødiske litteraturen. Men i midrasjen til Rut, par. 2 (Wünsches oversettelse s. 14 f., med henvisninger til paralleller s. 61), finnes en lang og omstendelig drøfting av Rahab. Den tar utgangspunkt i 1 Krøn 4,21–23, og det er ikke umiddelbart klart hva drøftingen har med Ruts bok å gjøre. Midrasjen fant Rahab og slekten som stammet fra henne, i 1 Krøn 4,21, og forutsatte altså at Rahab var blitt tatt opp i Judas stamme. Lenger ut i drøftingen (Wünsche s. 16 og 17) ble også Rut og Batseba, Boas og Elimelek (fra Rut 1,2) lest inn i disse versene. I par. 8 (s. 58) stiller midrasjen dessuten Tamar sammen med Rut. Targumet til 1 Krøn 4,22 finner i verset både Kiljon fra Rut 1,2–5, Ruts første mann, og Boas, hennes andre. Vi ser at jødene knyttet også Rahab til forhistorien til Davids hus, slik de gjorde med de andre kvinnene Matteus nevner. Ved siden av dette finnes det overleveringer om at Rahab ble gift med Josva, og at åtte eller ti kjente prester og profeter stammet fra henne (bab. Megilla fol. 14^{b}; midrasjen til Rut, samme sted; Midrasj Bemidbar, par. 8 mot slutten). Disse sagnene strider mot overleveringen som er knyttet til 1 Krøn 4,21, men kan verken fortrenge eller forklare den.

[82] Midrasjen til Rut i Wünsches oversettelse s. 19, 30, 35 og 45, men særlig s. 58, der David viser til Tamar overfor dem som bebreider ham at han stammer fra Rut.

Felles for de fire kvinnene er at jøder tok anstøt av dem som stammødre til den første eller den andre David, eller burde ha gjort det – om enn i ulik grad og dels av ulike grunner. Den elskelige Rut ser ikke ut til å passe sammen med de tre andre, men hun har det til felles med Rahab at begge var av hedensk herkomst.

Vi vet hvilken betydning motsetningen mellom jøder og hedninger har i Matteusevangeliet.[83] Da forstår vi også hvorfor Matteus tok med nettopp disse to proselyttene fra hedenskapet i Messias' slektstavle.

Han som skulle frelse sitt folk fra deres synder (1,21), vil at evangeliet skal forkynnes for alle folkeslag, for at de skal bli tatt opp i disippelskaren hans (28,19). Det strider ikke mot Messias' forhistorie, men stemmer tvert imot med den.

Ser vi bort fra den hedenske herkomsten, hører Rahab nærmere sammen med Tamar og Batseba enn med Rut, fordi hun levde et usedelig liv. Men vi må ikke overse at Rut var datter av et folk som ifølge 1 Mos 19,30–38 hadde en lignende skammelig opprinnelse som den grenen av Juda stamme som Davids slekt kom fra.

Matteus tok Tamar, Rahab, Rut og Batseba med i Messias' slektstavle, og ikke Sara og Rebekka. Det kan ikke forklares godt nok med at han ville dempe jødenes stolthet over forfedrene, eller peke på at det trengtes en frelser fra syndene.[84]

Disse kvinnenavnene minner nemlig ikke om at Messias' stamfedre generelt var syndige eller ugudelige, men om synd og skam i det seksuelle livet. Ifølge Det gamle testamentes egen historie hang denne skammen som en plett ved selve slektens videreføring – og for jødene var det denne slekten som bar de største løftene og håpene.

Hele slektstavlen framstiller Israels historie slik den peker fram mot Jesus som Kristus. På samme måte må også disse megetsigende kvinnenavnene sikte mot det som ble sagt om Jesu unnfangelse og fødsel, og særlig om hans mor – og det Matteus selv skulle si om det.

I v. 16 antyder Matteus det, og i v. 18–25 legger han det klart fram. Hvis dette hadde vært en ubestridt kjensgjerning i kretsen rundt Matteus og hans første lesere, ville det vært formålsløst å minne om disse skamplettene i Davids forhistorie og historie. Det ville i hvert

[83] Foreløpig er det nok å vise til 1,21; 2,1 ff.; 3,9; 8,10–12; 10,5, 6, 17 og 18; 12,17–21; 15,21–28 og 31; 21,41–43; 22,8–10; 24,14; 25,32; 28,19 f.

[84] Slik Chrys. hom. 3, 2–4, jf. 1, 6; også Hier. i kommentaren til 1,3, men bare i forbifarten.

fall vært et underlig middel til å la kontrasten få helligheten ved Jesu unnfangelse og fødsel til å stå klart fram, eller til å bevise at «se, her er mer enn Salomo» (idou pleion Solomōnos hōde / ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε 12,42).

I selve fortellingen i v. 18–25 står to ting mot hverandre: vitnesbyrdet om at Jesus ble unnfanget og født på en like hellig som underfull måte, og mistanken – velbegrunnet etter menneskelig skjønn – om at han var blitt til fordi moren hans hadde vært utro mot sin trolovede.

Blant de jødene som ikke anerkjente Jesus som Kristus, spredte det seg tidlig et sagn som holdt seg gjennom århundrene: at han stammet fra et ekteskapsbrudd mellom hans mor og en fremmed mann. Selv om vi ikke hadde visst det, måtte vi ut fra Matt 1 slutte at dette eller noe lignende allerede var tilfellet før Matteusevangeliet ble skrevet.[85]

Matteus' apologetiske hensikt, som viser seg allerede i kvinnenavnene i slektstavlen, er altfor åpenbar til å overses.

Fra kristne kretser hadde jøder fått høre at Jesus riktignok ikke var den kjødelige sønnen til sin far Josef. Dette forvrir de uten grunn og bevis til at han var en bastard, og på det grunnlaget nekter de uten videre at en som er født så skammelig, kan være den lovede Davidssønnen. Da burde de tenke på at det henger pletter nok ved Davids hus, som også etter deres eget håp skal fostre Messias. Og disse plettene er ikke bevitnet gjennom grunnløs baktalelse, men i de skriftene som er hellige også for dem.

De mørke stedene i historien til Davids hus hindrer dem ikke – og med rette – i å se en hellig historie der, ledet av Gud, og i å arbeide for å forstå også det dunkle i den. Da burde det hatefulle snakket om Jesu herkomst desto mindre hindre dem i å lytte villig når noen legger fram hvordan det virkelig forholdt seg.

[85] Jf. H. Laible, Jesus Christus im Talmud s. 9–39, med belegg i tillegget, og mine Forsch VI, 266 ff., men også Strack, Jesus u. die Häretiker s. 21. Det hedningen Celsus, som skrev omkring 170–180, lar sin jøde si om Jesus, har han hentet fra jødiske skrifter: at Jesus var sønn av Pantheras, og at fortellingen om at han var født av en jomfru, var noe han selv skulle ha diktet opp (Orig. c. Cels. I, 28. 32. 33. 39). Hvor tidlig det jødiske svaret på den kristne overleveringen fikk denne bestemte formen, kan vi neppe lenger fastslå. Men ingenting taler imot, og flere ting taler for, at påstanden om at Jesus var født utenfor ekteskap, oppsto nettopp i det siste tiåret før Jerusalems ødeleggelse. Det var da Matteus skrev ifølge overleveringen, og da ble jødenes motstand mot de kristne i Israels land stadig sterkere; av den motstanden kom påstanden. Jf. Schlatter, Geschichte Israels von Alex. bis Hadr., 2. utg. s. 296. Se også fotnote 6 og 7 ovenfor.

Disse «anstøtene»[86] i slektstavlen forbereder leseren på det «anstøtet»[87] som Jesu unnfangelse og fødsel var blitt til for jødene på Matteus' tid.

Matteus' framstilling kan bare forstås som et svar på den jødiske baktalelsen om at Jesus var et uekte barn av sin mor. Men denne jødiske påstanden forutsetter på sin side at de jødekristne i Israels land for lengst trodde at Jesus ble født av en jomfru, og at budskapet om det hadde nådd ut over menighetens grenser og spredt seg blant jødene. Den jødiske framstillingen kan nemlig bare forstås som en karikatur av den kristne overleveringen om den helt særegne måten Jesus ble født på som sønn av Josef, Davids ætling.[88]

Det jødiske vrengebildet ble likevel ikke framkalt først av beretningene hos Matteus og Lukas, men av de langt eldre overleveringene fra den kristne menigheten i Israels land, som evangelistene har bearbeidet. For allerede Matteus gjengir ikke den kristne overleveringen som en enkel fortelling, men skarpt tilspisset til forsvar og polemikk – og med tydelig hensyn til de svært bestemte jødiske baktalelsene, som leserne av boken hans kjente godt.

Allerede ved slutten av selve slektstavlen lar Matteus forstå at det er noe særegent ved Jesu herkomst fra Davids slekt. I v. 16 fører han slekten videre fra Josef til Jesus. Men her bruker han ikke det «avlet»[89] som er gjentatt uavbrutt fram til da; han kaller Josef Marias mann – og av henne ble Jesus, han som kalles Kristus, avlet og født.

Verbet «å avle/føde»[90] brukes for det meste om faren som avler, slik som i v. 2–15 (= holid / הוֹלִיד), og sjeldnere om moren som føder.[91] Men uttrykket «å fødes av noen» (gennasthai ek tinos / γεννᾶσθαι ἔκ τινος se derimot 1,20) får fram det øyeblikket da barnet kommer ut av

[86] **«anstøtene»** skandala / σκάνδαλα

[87] **«anstøtet»** skandalon / σκάνδαλον

[88] Dette viste allerede Orig. treffende overfor Celsus' jøde (c. Cels. I, 32). Jøden hadde da også åpent begynt med å avvise den kristne påstanden (samme sted, I, 28).

[89] **«avlet»** egennēse / ἐγέννησε

[90] **«å avle/føde»** gennan / γεννᾶν

[91] Likevel brukes verbet «avle/føde» (gennan / γεννᾶν) også om moren, i Luk 1,13 og 57; 23,29; Joh 3,4; 16,21; LXX Dom 11,1 og Rut 4,13, der en variant har «føde» (tekein / τεκεῖν). Dette gjelder særlig passiv form, «bli født til noen» (gennasthai tini / γεννᾶσθαι τινι) i 1 Mos 6,1; 10,1 og 25; 1 Krøn 3,4. Derfor betyr «de som har satt barnet til verden» (hoi gennēsantes / οἱ γεννήσαντες) i Sak 13,3 det samme som «foreldrene» (goneis / γονεῖς), altså far og mor. Omvendt brukes ordene for «føde» på hebraisk (jalad / ילד), gresk (tiktein / τίκτειν) og latin (*parere*) mest om moren, men også om faren, f.eks. i 1 Mos 4,18 og Sal 2,7. Også Peshitta bruker sitt ord for «føde» om faren på begge stedene og i sitatet i Apg 13,33. Jf. for øvrig bind IV[5], 76, note 67.

morslivet og til verdens lys (Joh 3,4; 16,21). Og i dette øyeblikket kunne Josef ifølge 1,24 f. med full rett kalles Marias ektemann.

Det var nettopp dette Matteus her måtte få sagt: Josef var Marias rettmessige ektemann da hun fødte Jesus – til tross for det som her bare antydes, og som først blir lagt nøyaktig fram i v. 18 ff. Jesus ble altså født som sønn av Josef, Davids ætling.

Noen prøvde engstelig å forme teksten i v. 16 slik at den svarte enda bedre til kirkens tro enn Matteus hadde fått den til. Straffen ble at det til slutt kom ut en tekst som strider fullstendig både mot kirkens tro, mot seg selv og mot fortellingen som følger.[92]

---

[92] Om teksten i 1,16, se Einl II, 298 f.; mer utførlige drøftinger hos Burkitt i Ev. da-mepharr. II, 258–266 og Turner i Journ. of theol. stud. 1910, jan. s. 205–208. Den teksten jeg har forklart ovenfor, kaller jeg her I. Inntil for få år siden var dette den eneste teksten det ble tatt hensyn til, fordi den er bevitnet av alle majusklene (Unc), også Oxyr, av de aller fleste minusklene (Min), av S^1S^2Sh, Sah Kop, Vulg og av de gamle fortolkerne. Ved siden av den finnes det to sterkt avvikende lesemåter. II) «[Jakob avlet] Josef, som jomfru Maria var trolovet med, og hun fødte Jesus, som kalles Kristus» (ton Iōsēph, hō mnēsteutheisa parthenos Mariam egennēsen Iēsoun ton legomenon Christon / τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησεν Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν). Denne lesemåten står i 1) minusklene 346, 543 (Scriv. 556), 826 og 828 (Ferrar, Collation of four Mss, 1877 s. 2; Scrivener, Adversaria crit. sacra, 1893 s. 1; Lake i Journ. of theol. stud. I [1899] s. 119; Harris, Further researches into the history of the Ferrar-group, 1900 s. 7). Alle fire hører til den såkalte Ferrar-gruppen, men flere andre håndskrifter i gruppen, f.eks. 124, har den vanlige teksten. Lesemåte II finnes stort sett også i 2) de gammellatinske håndskriftene: k (*Joseph, cui desponsata virgo Maria peperit Jesum Christum*), a g^1 (*genuit Jes. qui vocatur* [a: *dicitur*] *Chr.* likeså q, bare uten *virgo*), d (*peperit Christum Jesum*) og b (*desponsata erat virgo M., virgo autem Maria genuit Jesum …*). 3) Sc har: «[Jakob avlet] Josef, som Maria, jomfruen, var trolovet med, hun som fødte Jesus Kristus». Arm har en blanding av I og II; se Robinson, Euthaliana s. 82. III) Helt alene står Ss med denne gjengivelsen: «Jakob avlet Josef. Josef, som Maria, jomfruen, var trolovet med, avlet Jesus, som kalles Kristus.» Særtrekkene ved lesemåte II viser tydelig hva den skulle oppnå. *For det første* skulle den fjerne ordet «mannen» (ton andra / τὸν ἄνδρα) om Josef, fordi ordet syntes å passe dårlig med kirkens tro. I stedet satte den inn den mer nøyaktige beskrivelsen av forholdet fra v. 18. *For det andre* skulle den enda tydeligere utelukke enhver kjettersk forestilling ved uttrykkelig å kalle Maria jomfru. Dessuten strøk noen av vitnene for lesemåte II, kanskje de eldste, det kjølige og fremmedartede «som kalles» (ho legomenos / ὁ λεγόμενος). Det gjelder de gammellatinske håndskriftene k og d (jf. Ambrosiaster, quaest. 85, utg. Souter s. 147, 2) og Sc (se ovenfor under II, 2 og 3). Strykningen kan skyldes at noen uheldigvis kom til å tenke på «han som kalles Kristus» (ho legomenos Christos / ὁ λεγόμενος Χριστός) i Matt 27,17 og 22. Der bruker den som taler, uttrykket fordi han ikke selv vil ta stilling til om Jesus med rette kalles slik. Men i Matt 4,18; 9,9; 10,2 og utallige andre steder i alle evangeliene oppgir uttrykket ganske enkelt hva noen heter, og de stedene burde ha vært advarsel nok mot en slik strykning. Matteus hadde allerede i 1,1 bekjent Jesus som Messias, og slektstavlen har bevist at bare Jesus har krav på denne tittelen (se ovenfor s. 50). Nettopp her passet det derfor å framheve tittelen. I Matteus' menighet var «Kristus» nemlig blitt et egennavn ved siden av «Jesus»; jf. «Kristus» (ho Christos / ὁ Χριστός) uten «Jesus» i v. 17 og 18 og i 11,2. Lesemåte III har de samme særtrekkene og dermed den samme hensikten som II. Men den gjør Josef til den som avlet Jesus: Etter navnet Josef i akkusativ setter den inn det samme navnet i nominativ, og dermed blir Josef subjekt for «avlet». At dette ikke kan være Matteus' opprinnelige tekst, er innlysende. *For det første* står III i uløselig motsetning til fortellingen i v. 18–25, og også til det slektstavlen i v. 3, 5 og 6 sier for å forberede denne fortellingen. Lesemåte III kunne i så fall bare stamme fra en eldre kilde som Matteus hadde omarbeidet grundig, og som skulle ha framstilt Josef som Jesu biologiske far. Men Ss viser selv at oversetteren hadde vårt Matteusevangelium foran seg og ikke en slik kilde: I v. 3, 5, 6 og 18–25 har han i alt vesentlig det samme som Matteus. *For det andre* motsier Ss seg selv så skarpt som mulig i selve v. 16: Hvis jomfruen

Innvendingene mot den opprinnelige teksten var overflødige. Like overflødig var det å undre seg over at Matteus (i likhet med Lukas 3,23–38) gir Josefs slektstavle som Jesu slektstavle, enda Josef ifølge Matteus ikke var Jesu kjødelige far.

I oldkirken brukte man mest denne betraktningen til å begrunne den vilkårlige påstanden at Maria var av Davids ætt. Kritikken, som først kom fra motstandere av kirkens kristendom, bygde en like vilkårlig påstand på den samme iakttakelsen: at slektstavlen hos Matteus opprinnelig var satt opp ut fra at Jesus var Josefs kjødelige sønn, og at Matteus bare kunstig hadde bøyd den av på slutten for å kunne knytte fortellingen om Jesu underfulle unnfangelse til den.[93]

---

som var trolovet med Josef, fødte Jesus, er det jo ikke Josef som har avlet ham. For *det tredje* kan lesemåte I verken forklares ut fra II eller ut fra III. Tenk deg at noen i ettertid gjorde II om til I, altså satte inn «mannen» og strøk «jomfruen som var trolovet» (mnēsteutheisa parthenos / μνηστευθεῖσα παρθένος). Det kunne bare ha hatt ett formål: å få jomfrufødselen ut av teksten. Men den hensikten er utelukket, for også I gir tydelig å forstå at unnfangelsen var et under. Enda mindre tenkelig er det at I skulle ha utviklet seg fra III. Tenk deg en som reagerte på at III formelt gjør Josef til Jesu biologiske far, og ville ha dette bort. Han kunne ikke fjerne nettopp det som i både III og II uttrykte jomfrufødselen sterkest, og i stedet sette inn det misforståelige «mannen». Det ordet støttet tvert imot det synet han ville bort fra. Teksten har altså utviklet seg i rekkefølgen I–II–III. Lesemåte III motsier seg selv så åpenbart at den neppe kan ha vært ment som en alvorlig påstand. Rent formelt lå det nær for en avskriver å gjøre v. 16 lik alle de foregående leddene i slektstavlen. Der står hvert navn først i akkusativ, som den som blir avlet, og så i nominativ i neste setning, som den som selv avler; nå ble det slik også i v. 16. Også innholdsmessig kunne en syrisk tekstforbedrer uten videre godta den nye teksten. Han måtte bare, slik allerede Origenes gjorde i kommentaren til Rom 1,3, ta i betraktning at heller ikke det siste «avlet» (egennēse / ἐγέννησε) i v. 8 knytter en biologisk far til sønnen. Det uttrykker en slektsforbindelse av et helt annet slag, som går gjennom flere mellomledd. Tekstforbedreren kalte da Jesus Josefs sønn i omtrent samme betydning som Jesus kalles Davids sønn i Matt 1,1. Men ved å kalle Maria jomfruen som var trolovet med Josef, viste han også at dette ikke skulle tas bokstavelig og fysisk. I v. 18–25 har Ss ikke strøket noe vesentlig av den kanoniske teksten. Men han har behandlet den ganske fritt og uttrykt seg langt mindre engstelig enn Sc: v. 19 «Men Josef, hennes ektemann (baʿlah / בעלה), fordi han var rettferdig» (Sc: «Men Josef, fordi han var en rettferdig mann»); v. 20 «din hustru» (Sc: «din trolovede»); v. 24 f. «og han førte sin hustru hjem, og hun fødte ham en sønn, og han ga ham navnet Jesus» (Sc: «og han førte Maria hjem og bodde i hellighet med henne inntil hun fødte en sønn, og hun ga ham navnet Jesus»; slik har i hovedsak også Diatessaron, Forsch I, 117 f.).

[93] Problemet er godt formulert hos Eus. quaest. 1 ad Steph. Spørreren sier ennå: «At Maria stammet fra David, finnes det overhodet ikke noe skriftbevis for.» Eusebius støtter seg derimot allerede på synet at Maria var av Davids ætt, selv om han ikke bestrider at Matteus og Lukas gir Josefs slektstavle. Dette synet var blitt det rådende i kirken fra Justin av, og Tatian og Ss førte det inn i teksten i Luk 2,4. Om oldkirkens forvirrede forsøk på å påvise dette ved hjelp av slektstavler, se Forsch VI, 328 ff. Til slutt ble apokryfe overleveringer (om Jakobs protevangelium, jf. N. kirchl. Ztschr. 1902 s. 19 ff.) blandet med Luk 3,23, og slik oppsto den meningsløse slektsrekken Eli–Josef–Joakim–Maria. Slik står den i *Origo humani generis* (Chron. min., utg. Frick s. 151, før år 427) og i *Genealogiae totius bibliothecae* (utg. Lagarde, Abh. gött. Ak. bd. 38 s. 19. 24. 26, skrevet omkring år 570). Men så vidt jeg vet, har ingen av oldkirkens lærere hevdet at Lukas rett og slett gir Marias slektstavle, altså at Eli i Luk 3,23 er hennes far. Også av den grunn er det lite sannsynlig at det som står om «Maria, Elis datter» i jer. Chagiga 77[d], skulle gjelde Jesu mor; jf. Laible, Christus im Talmud s. 30, tillegget s. 18*. Luther gikk inn for denne omtolkningen av Lukas' slektstavle og kom samtidig med den enda dristigere påstanden at også Matteus gir Marias slektstavle (Vom Schem Hamphoras und dem Geschlecht Christi, 1543, Erl. utg. bd. 32 s. 309–312. 325–333). Senere er det bare sjelden blitt

Begge påstandene bygger på den oppfatningen at en slektstavle som ender i Josef, ikke kan bevise at Jesus stammet fra David hvis han ikke var Josefs kjødelige sønn. Den oppfatningen må avvises allerede fordi denne slektstavlen – og heller ikke Lukas' – slett ikke har et slikt bevis som formål, slik det er vist på s. 44 f.

Videre har vi bare to slektstavler for Jesus fra kirkens første tid, og de viser at troen på Jesu overnaturlige unnfangelse ikke hindret oldkirkens kristne i å holde høyt at Jesus stammet fra David gjennom Josef. Det var en historisk forutsetning for troen på Jesus som Kristus.

Det samme viser en annen kjensgjerning: De nytestamentlige forfatterne tier helt om Marias herkomst og nøyer seg med at Josef stammet fra David. Det gjelder særlig de to evangeliene som framstiller Jesu davidiske avstamning historisk. Begge kjensgjerningene viser at én tanke lå helt fjernt for de svært forskjellige kretsene som den eldste kristne litteraturen sprang ut av: at det måtte være en kjødelig sammenheng mellom Jesus og Josef for at de skulle kunne bekjenne Jesus som Davids sønn.

Noen har formodet at de kristne i en enda tidligere tid tenkte annerledes om dette: At de den gang var interessert i å sette opp slektstavler for Jesus som dem hos Matteus og Lukas, skulle bare komme av at de holdt ham for å være Josefs kjødelige sønn. Men det kan ikke føres noe historisk bevis for at denne formodningen er sannsynlig.

Et slikt bevis måtte gå langt tilbake før Matteus. Det ser vi allerede av at Matteus framstiller den kristne overleveringen om Jesu jomfrufødsel som et svar på et vrengebilde av den som var spredt blant jødene; overleveringen var altså langt eldre. At denne hypotesen ikke kan støtte seg på Rom 1,3 eller Apg 2,30, kan vi ikke bevise på nytt her.

---

hevdet at Matteus gjør det, men desto oftere at Lukas gjør det, f.eks. av Chemnitz, Harm. I, 52–62; Paulus I, 245; Ebrard, Krit. d. ev. Gesch., 3. utg. s. 250 ff.; Wieseler, Beiträge zur Würdigung der Evv s. 133 ff. Allerede keiser Julian og manikeeren Faustus fant en selvmotsigelse både hos Matteus og hos Lukas: De gir en slektstavle for Jesus som ender med Josef, og forteller samtidig om Jesu fødsel på en måte som utelukker at Josef var hans biologiske far. Av det Julian skrev om dette, er bare en liten del bevart (Jul. libr. c. Christ., utg. Neumann s. 212, 234); for Faustus, se August. c. Faust. XXIII, 3. Hele koret av kristne kritikere har fulgt Julian og Faustus fram til i dag. P. Vogt S. J. gjør seg skyldig i en åpenbar usannhet i sin avhandling om Kristi slektstavle hos Matteus og Lukas (Bibl. Studien, utg. Bardenhewer, XII. 3 s. XII). Der viser han til 2. utgave av dette bindet s. 42 (= s. 45 i denne utgaven) og til mine Forsch VI, 328 note 2, og regner meg blant de kritikerne «som holder fast ved at begge evangeliene gir Josefs slektstavle, enten for å bevise ut fra dette at Kristus er Josefs sanne, egentlige sønn, eller for å vise ut fra forskjellene mellom slektslistene at de slett ikke bygger på historiske dokumenter, men er vilkårlig satt sammen».

Tradisjonene fra Jesu slektninger (ovenfor s. 46 f.) står på akkurat den samme grunn som Matteus og Lukas.

I den etterapostoliske kristenheten er det bare én gruppe som kunne tenkes å ha bevart rester av det urkristne synet og avvist en senere utvikling i kristen tenkning: nasareerne, som hadde Hebreerevangeliet. Men så vidt vi vet, har de alltid bekjent seg til at Jesus ble født av en jomfru.[94] Likevel nøyde de seg med at Josef stammet fra David, og prøvde ikke å begrunne Jesu davidiske avstamning med en slektstavle for Maria. Det trenger ikke noe bevis, allerede fordi disse hebraiske kristne var ekte jøder.

Unnfangelsen og Messias' fødsel (1,18–25)

Hva v. 16 først bare antyder negativt, blir nå lagt fram positivt.

Det som følger, innledes med setningen «Men Messias' unnfangelse og fødsel (gennēsis / γέννησις) var av en slik art, skjedde på følgende måte».[95] De yngre håndskriftene har satt inn et «for»[96] for å knytte

[94] Hier. epist. 112, 13; Orig. c. Cels. V, 6; tom. XVI, 12 in Mt; Eus. h. e. III, 27, 3–5; GK II, 668–672. 686–688.

[95] Ved siden av «Jesus Kristus» (Iēsou Christou / Ἰησοῦ Χριστοῦ), som ℵ C E Oxyr., Sah Kop, Sh S^1 S^3 har, og «Kristus Jesus» (Christou Iēsou / Χριστοῦ Ἰησοῦ), som B og Orig. lat. hom. 28 in Luc. har (det greske skoliet til homilien har omvendt rekkefølge), er «Kristus» alene ([tou de] Christou / [τοῦ δὲ] Χριστοῦ) bevitnet av Ss Sc og av hele overleveringen i Vesten. Hit hører Iren. (lat. III, 11, 8, og to ganger i III, 16, 2 i uttrykkelig motsetning til en lesemåte han bare tenker seg, *Jesu vero generatio* [«men Jesu fødsel»]; Germanus' sitat fra Iren. III, 11, 8 med «Jesus Kristus» [I. Chr. / I. Χρ.] er derfor verdiløst), Tert. (i de carne 22 følger *ordo deducitur ad Christi nativitatem* [«rekken føres fram til Kristi fødsel»] rett etter sitatet fra 1,1, *liber geniturae Jesu Christi filii David, filii Abraham* [«boken om opphavet til Jesus Kristus, Davids sønn, Abrahams sønn»]) og alle latinske bibeltekster fra k til Vulg., også Hier. i kommentaren til stedet (uten noen merknad) og i c. Helvid. 3. Greske vitner mangler så godt som helt, for D har en lakune her. Ut fra den latinske parallellteksten d er det svært sannsynlig, men ikke sikkert, at D bare hadde «Kristus». Men dette betyr lite: 1) Bibeltekstene hos de greske fedrene er i slike tilfeller gjennomgående upålitelig overlevert, med mindre fedrene uttrykkelig drøfter teksten. 2) Når det gjaldt unnfangelsen og fødselen til barnet som skulle få navnet Jesus (1,21. 25), var «Kristus» alene svært påfallende. 3) Minnet om tittelen i 1,1, som allerede i oldtiden for det meste ble misforstått, og som også ellers har skapt forvirring i teksten i 1,18 (se lenger nede), gjorde det naturlig å sette «Jesus» foran. 4) Den gjengse teksten som oppsto slik, er stilistisk dårlig. Her står navnet og tittelen først, i stedet for hendelsen som nå skal beskrives nærmere, enda både navnet og tittelen allerede er nevnt i 1,1 og 16. Det virker umotivert. Hvis forfatteren likevel hadde valgt denne ordstillingen, skulle vi vente «Jesus, han som er Kristus» (Iēsou de tou Chr. / Ἰησοῦ δὲ τοῦ Χρ.) eller «Kristus Jesus» (tou de Chr. I. / τοῦ δὲ Χρ. Ἰ.). Denne siste rettelsen er da også bevitnet her og der, i B og kanskje hos Or. 5) «Kristus» alene er faktisk godt forberedt av 1,17, svarer til Matteus' stil (11,2) og uttrykker en god tanke svært treffende. Lesemåten er altså den opprinnelige. Med enda større sikkerhet skal vi lese «unnfangelse og fødsel» (gennēsis / γέννησις), selv om «opphav» (genesis / γένεσις) har anselig støtte (ℵ B C P S Z Δ Σ Oxyr, noen Min). For γέννησις vitner l) E K L M U V Γ Π, Ferr og den store massen av Min (om den antiokenske resensjonen, se under nr. 4). 2) De gamle syriske oversettelsene Ss Sc S^1 vitner også for det: Alle har «fødsel» (jaldeh / ילדה), et annet ord enn i 1,1 og Luk 1,14, og Sh og S^2 har dessuten forskjellige ord i v. 1 og 18. 3) De gammellatinske håndskriftene vitner på samme måte for det: Deres *generatio* svarer til γέννησις, ikke til γένεσις. At de for det meste også har *generatio* i 1,1, er en tilpasning av 1,1 til 1,18, slik grekerne omvendt ganske

stykket til det foregående. Men det trenger ikke noe slikt bindeord – ja, det tåler det ikke engang.

Setningen varsler altså ikke først og fremst en fortelling om at Jesus ble unnfanget og født. Den varsler en skildring av den særegne måten det skjedde på, og av den skal leseren kunne se at det var Messias som ble unnfanget og født. Det er ikke «at», men «hvordan» som skal framstilles.

Framstillingen svarer også til dette. Den som skulle fortelle de ytre kjensgjerningene for første gang, ville ha fortalt på en annen måte.

Tid og sted blir ikke oppgitt – Matteus nevner dem først senere, i 2,1, i forbifarten og av en særlig grunn – og vi får ingen beskrivelse av personenes karakter, stand eller yrke (jf. f.eks. Luk 1,5. 26 f.). Leseren blir straks ført inn i det øyeblikket da underet kom til syne og mennesker kunne se at Messias var unnfanget.

Maria, som skulle bli Messias' mor, var allerede trolovet med Josef, men de hadde ennå ikke kommet sammen i ekteskapelig og huslig fellesskap.[97] Da viste det seg at hun var med barn.

---

tidlig endret 1,18 etter 1,1. Ifølge Malan, Select readings in Westcott-Hort's Gr. Text of St. Matthew s. 1–22 (som jeg bare kjenner fra Burgon, The revision revised s. 120), skal Sah Kop på dette punktet stemme overens med de latinske håndskriftene. Opprinnelig skilte de latinske oversettelsene mellom ordene: Tert. de carne 22 (se ovenfor) oversetter Matt 1,1 med *liber geniturae*, og k har *liber generalis* (som naturligvis skal leses *genetalis*, jf. Cypr. ad Donat. 4; det er det samme som *genitalis* hos Arnob. I, 38; III, 24). Også ellers ble *γένεσις* ikke gjengitt med *generatio*, men med *genitura* (slik f.eks. Priscillian, utg. Schepss s. 26, *rota geniturae* [«livshjulet»] = Jak 3,6, og gjennomgående Chalcidius, den kristne oversetteren og fortolkeren av Platons Timaios, utg. Wrobel s. 69. 74. 87. 276: *in eo libro qui de ‹genitura mundi› [= Γένεσις κόσμου] censetur* [«i den boken som kalles ‹Om verdens opphav›»]) eller med *creatura* (Aug. de Gen. ad litt. V, 1–3, én gang med tillegget *vel factura* [«eller tilvirkning»]). For *γέννησις* brukte de derimot *generatio* (slik allerede k i Matt 1,18) eller *nativitas* (slik Tert. samme sted; registeret i cod. Fuld., som er eldre enn selve bibelteksten i håndskriftet, har til Matt 1,1–25 og Luk 2,1–7 *de generatione vel nativitate Christi* [«om Kristi unnfangelse eller fødsel»]). At *nativitas* snek seg inn i Luk 1,14 (allerede i e), beviser riktignok ikke at de latinske oversetterne der leste det svakere bevitnede *γέννησις* se derimot Luk 1,14 i D og d eller Jak 3,6 i Vulg. Men det beviser heller ikke at de fant *γένεσις* i Matt 1,18. I Luk 1,14 lå det nær å bruke *nativitas*, fordi det ikke var unnfangelsen, som få fikk vite om, men døperens fødsel som skulle glede mange. I Matt 1,18 lå derimot *generatio* nærmest, for i likhet med *γέννησις* betegner det både unnfangelse og fødsel. 4)Blant vitnesbyrdene fra kirkefedrene veier Origenes' drøfting (Gallandi XIV[2], s. 73) tyngst. Den gjelder forskjellen mellom *γένεσις* i 1,1 og *γέννησις* i 1,18 og beviser at han aldri hadde hørt om en lesemåte *γένεσις* i 1,18. Dette samsvarer med det greske sitatet fra Iren. III, 11, 18 (Stieren s. 470), med Didym. trin. II, 7, 3 (Migne 39, 570) og med antiokenerne Chrys. hom. 2, 1; 4, 3 og Theod. Mops. fragm., utg. Fritzsche s. 2.

[96] **«for»** gar / γάρ

[97] Her uttrykker «komme sammen» (synelthein / συνελθεῖν) bare det kjønnslige samlivet (= *coire* [«ha samleie»], Xenofon, memor. II, 2, 4; Josefus, ant. VI, 8, 23). Hvis teksten bare hadde nektet for at de bodde sammen, ville den nemlig ikke ha utelukket det som her skal utelukkes; den kunne tvert imot ha fått det til å virke enda mer skammelig. At Maria heller ikke ennå delte bolig med Josef, går likevel fram både av «trolovet» (mnēsteutheisēs / μνηστευθείσης) i v. 18 og av «ta til seg» (paralabein /

Matteus sier straks at det kom fra Den Hellige Ånd, altså at Ånden hadde virket på Maria. Det sier han naturligvis ikke ut fra det de som så det den gang, kunne vite, men ut fra sitt eget ståsted som forfatter: Han vil ikke la leserne være i uvisshet om dette så mye som et øyeblikk.

Det står ikke at Josef var den eneste eller den første som la merke til hvordan det var med Maria. Likevel forteller Matteus bare hvordan dette virket på ham. Det var han som måtte bli hardest rammet, og det var hans holdning til saken som avgjorde skjebnen både for moren og for barnet hun ventet.

Også i v. 19 blir Josef kalt Marias mann, og i v. 20 og 24 blir Maria kalt hans hustru. I v. 16 kunne Josef kalles det fordi det er fødselsøyeblikket som står for leseren, og da var bruden allerede hentet hjem. Men slik kan det ikke forklares her. Det kan heller ikke forklares ut fra fortellerens ståsted, slik som når Maria blir kalt Messias' mor i v. 18. Grunnen er en annen: Jødene skilte riktignok trolovelsen (erusin / ארוסין) fra selve giftermålet, da bruden ble hentet hjem (nissuin / נשואין), både i praksis og i begrep. Men de regnet trolovelsen som begynnelsen på ekteskapet og behandlet den rettslig deretter.[98]

Vi kan neppe fastslå nøyaktig hvilke rettsformer som var vanlige når en trolovelse ble inngått eller oppløst på den tiden Jesus ble født. Vi vet heller ikke sikkert hvordan de jødiske domstolene den gang, under Herodes den store, pleide å straffe en trolovet kvinne som hadde vært utro med en annen mann, og hennes medskyldige.

Men det er ingen tvil om at det fantes slike rettsformer og straffer, og Matteus' fortelling peker også på det.

Med stor ømhet og finfølelse skildrer Matteus hva Josef følte og tenkte da han med stigende visshet måtte se hvordan det var med Maria.

παραλαβεῖν) i v. 20 og 24. Bare under påvirkning av legenden i det såkalte protevangeliet kunne Krysostomos misforstå dette.

[98] Allerede i 5 Mos 22,23–24 blir den trolovede kalt brudgommens hustru, og om en annen mann krenker henne, blir det regnet som ekteskapsbrudd, og begge parter blir straffet med steining. Jf. Misjna, Sanhedrin VII, 4 og 9. Hvis Maria var en prestedatter (Luk 1,36; jf. Forsch VI, 328 f.; N. kirchl. Ztschr. 1902 s. 19–22), gjaldt det i tillegg særlige skjerpelser for henne. Ifølge Sanhedrin IX, 1 (jf. IX, 3) skal utukt begått av en slik kvinne straffes med brenning, og ifølge XI, 1 (jf. XI, 5 mot slutten) skal forføreren hennes straffes med kvelning. Under de romerske prokuratorene var den jødiske domsmyndigheten innskrenket (Joh 18,31), men under Herodes gjaldt denne innskrenkningen i hvert fall ikke i prinsippet.

Det ubegripelige så ikke ut til å kunne ha noen annen forklaring enn at hans trolovede hadde vært ham utro med en annen mann. Men denne slutningen, som så ut til å være uunngåelig, må fortsatt ha stått i strid med andre tanker hos Josef. De tankene kan bare ha kommet av det han til da hadde erfart av hennes sedelige renhet og troskap.

Vi hører ingenting om rettferdig harme hos Josef, langt mindre om bebreidelser mot Maria. Engelens tilrop i v. 20 viser hva som måtte til for at han skulle la forholdet til Maria bestå og gå over i ekteskap: Det var ikke så mye vreden hans som måtte dempes, som skyheten hans som måtte overvinnes.

Han hadde allerede bestemt seg for å oppløse forholdet. Det er det «han besluttet seg»[99] i v. 19 uttrykker, til forskjell fra «han ønsket»[100] og det samme gjelder «da han hadde fattet denne tanken»[101] i v. 20 til forskjell fra «mens han overveide dette»[102].

«Å skille seg fra / løse»[103] er det faste uttrykket når et ekteskap blir oppløst (Matt 5,31 f.; 19,3–9; Mark 10,2–12), og de trolovede bodde ennå ikke sammen. Derfor kan «i hemmelighet å skille seg fra henne»[104] ikke bety at Josef ville gå fra henne uten å la Maria få vite det på forhånd. Og det kunne selvsagt heller ikke holdes skjult for alle at Josef ikke lenger regnet Maria som sin trolovede, og at han ikke ville at andre skulle regne henne for det.

Det kan bare dreie seg om en skilsmisse som riktignok var rettsgyldig, men som vakte minst mulig oppsikt. Motsetningen er en skilsmisse for dommeren, og den ville i dette tilfellet fått strafferettslige følger for den trolovede. Josef bestemte seg i stedet for å holde dommeren utenfor. Han ville overlevere et skilsmissebrev til den trolovede eller faren hennes, enten selv eller gjennom fullmektiger han sendte.[105]

Hva som fikk ham til dette, sier ordene: «da han var rettferdig og

[99] **«han besluttet seg»** eboulēthē / ἐβουλήθη

[100] **«han ønsket»** ebouleto / ἐβούλετο

[101] **«da han hadde fattet denne tanken»** enthymēthentos / ἐνθυμηθέντος

[102] **«mens han overveide dette»** enthymoumenou / ἐνθυμουμένου

[103] **«Å skille seg fra / løse»** apolyein / ἀπολύειν

[104] **«i hemmelighet å skille seg fra henne»** lathra apolysai / λάθρα ἀπολῦσαι

[105] Jf. Misjna, Gittin VI, 2. Det nærmeste sidestykket til Matteus' uttrykk er «i hemmelighet» (lathra / λάθρα) i Apg 16,37, i motsetning til den offentlige og formelle straffesaken som gikk forut (16,19–24).

ikke ville stille henne til skue»[106].

Hvis «rettferdig» og «rettferdighet»[107] betydde streng lovlydighet, måtte det ha stått et «riktignok … men»[108] for å uttrykke motsetningen. På den ene siden sto da den strenge lovlydigheten, som hindret ham i å la saken gå ustraffet; på den andre siden det milde eller medlidende sinnelaget, som holdt ham tilbake fra den strengere framgangsmåten som deigmatisai / δειγματίσαι antyder. Men den betydningen har ordene ikke noe sted i Det nye testamente, og særlig ikke hos Matteus.

Etter jødisk oppfatning strekker et slikt begrep om rettferdighet ikke engang til for dommeren, for han skal ikke dømme etter lovens bokstav, men etter rett og rimelighet.

Rettskaffenhet mot medmennesker krevde også at en tok rimelig hensyn til de særlige forholdene, særlig når nesten var i nød. Denne tanken veide så tungt at «rettferdighet»[109] etter eksilet mer og mer ble en motsetning til dommerens lovmessige strenghet. Ordet kunne til og med få betydningen mildhet og barmhjertighet, ja, veldedighet.[110]

Allerede Krysostomos avviste at denne snevrere betydningen passer her. Han hevdet med rette at «rettferdig»[111] her betegner en som er rettskaffen og dydig på alle måter («dydig i alt» – enaretos en hapasi / ἐνάρετος ἐν ἅπασι), og at også godhet og mildhet («god» – chrēstos / χρηστός «mild/rimelig» – epieikēs / ἐπιεικής) hører med til det.

Josef var en rettskaffen mann, og nettopp derfor tenkte han også rimelig. For ham var det ikke bare sedelig umulig å fullbyrde ekteskapet med Maria. Det var like umulig å blottstille henne for offentligheten, det vil si å få folk i videre kretser til å legge merke til at trolovelsen ble oppløst, og hvorfor. Det er dette som blir nevnt som den nærmeste følgen av rettskaffenheten hans.

Tekstvarianten paradeigmatisai / παραδειγματίσαι («gjøre til et advarende eksempel») prøvde å si dette tydeligere. Men den trolig opprinnelige lesemåten deigmatisai / δειγματίσαι («stille til skue»)

[106] **«da han var rettferdig og ikke ville stille henne til skue»** dikaios ōn kai mē thelōn autēn deigmatisai / δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι

[107] **«rettferdighet»** dikaios, dikaiosynē / δίκαιος, δικαιοσύνη

[108] **«riktignok … men»** men–de / μέν–δέ

[109] **«rettferdighet»** tsedaka / צְדָקָה

[110] Se utleggelsen av 6,1 nedenfor. Jf. Dalman, Die richterliche Gerechtigkeit Gottes im AT (Studien zur bibl. Theol. II) s. 5–8.

[111] **«rettferdig»** dikaios / δίκαιος

sier indirekte det samme.[112] Motsetningen til «i hemmelighet å skille seg fra henne»[113] viser nemlig hva Josef ville unngå: at Maria ble satt i gapestokken, slik hun ville blitt hvis han anklaget henne for ekteskapsbrudd for dommeren og krevde skilsmisse.

Den stille framgangsmåten Josef bestemte seg for, ville riktignok gjort Marias skjebne mildere. Men den ville ikke ha ryddet det anstøtelige av veien, verken for Josef eller for den som leser denne fortellingen.

Matteus hadde selv allerede i 1,1 bekjent at Jesus var Messias. Slik det så ut, skulle Messias nå bli født som uekte barn av en forstøtt brud, og det sto ikke i noe menneskes makt å hindre det. Bare én visste hvordan det virkelig hang sammen, men selv hennes vitnesbyrd kunne ikke ha slått ned mistanken hos den rettskafne mannen – den så altfor velbegrunnet ut. For ham ville det bare ha lydt som en utrolig bortforklaring fra en som var skyldig.

Slik saken sto, trengtes det at en høyere makt grep inn.

Beretningen om dette inngrepet innledes med et «se»[114]. Her som overalt ellers der ordet står midt i en fortelling, innfører det en uventet hendelse (2,1. 9; 3,16 f.; 27,51; 28,2. 9). To ganger til (2,13 og 19) er det også en engel som viser seg for Josef i en drøm og gir historien en ny vending.

Matteus har ingen betenkeligheter med å la Gud gi seg til kjenne gjennom drømmer.

Men vi merker oss at han ikke nevner noen engel når han forteller om betydningsfulle drømmer hos hedninger (2,12; 27,19). Engler viser

---

[112] Ut fra de ytre vitnene er det vanskelig å avgjøre om vi skal lese «stille til skue» (deigmatisai / δειγματίσαι) eller «gjøre til et advarende eksempel» (paradeigmatisai / παραδειγματίσαι), særlig fordi de fleste oversettelsene er til liten hjelp her. For δειγματίσαι vitner B Z Oxyr., korrektoren i ℵ og Eus. quaest. 1, 3, som uttrykkelig avviser den andre lesemåten. Den er overlevert i Eus. demonstr. VII, 1, 54. For παραδειγματίσαι vitner ℵ* C osv. Det opprinnelige latinske *divulgare* («gjøre kjent») i k svarer til δειγμ., mens det senere *traducere* («stille fram til spott») i a b q Vulg. sannsynligvis svarer til παραδ. Det sjeldne ordet δειγμ. ble lett fortrengt av det svært vanlige παραδ. δειγμ. er avledet av δεῖγμα i betydningen «sted der noe blir stilt ut», og betyr å stille til skue; gjelder det noe skammelig, blir det så å si å sette i gapestokken. παραδειγμ. betyr det samme som παράδειγμα ποιεῖν τινα, å gjøre noen til et eksempel, og da for det meste til et avskrekkende eksempel. Det skjer som regel ved en straff som skal statuere et eksempel (se beleggene fra Polybios hos Raphel, annot. I, 158 ff.). Når den som handler, som her, ikke selv har myndighet til å straffe, betyr παραδ. naturligvis ikke «straffe til skrekk og advarsel, statuere et eksempel». Det må altså, slik Krysostomos minner om, skilles fra «straffe» (kolazein / κολάζειν). Men det betyr likevel å føre til en slik straff ved anklage og lignende (se Eus. quaest. 1, 3).

[113] **«i hemmelighet å skille seg fra henne»** lathra apolysai / λάθρα ἀπολῦσαι

[114] **«se»** idou / ἰδού

seg som engler – i drømme som i våken tilstand – bare for dem som tror at engler finnes og virker.[115] Men heller ikke for jødene er det selvsagt at en engel viser seg hver gang han gir seg til kjenne i en drøm; det ser vi av Matt 2,22. Det er derfor vilkårlig å oppfatte beretninger som denne som gammeldagse framstillingsformer (jf. 1 Mos 31,11) uten noe bestemt innhold.

Meningen er snarere at Josef i drømmen så en skikkelse og hørte noen tale. Han kunne ikke annet enn å få inntrykk av at en engel, et sendebud fra Gud, sto foran ham og talte til ham. Dette inntrykket holdt seg like sterkt også etter at han hadde våknet (v. 24, jf. Dom 6,11–23).

En engel fra Israels Gud[116] kaller ham ved navn, og ved å tiltale ham som Davids sønn lar han ham forstå at det gjelder løftet til Davids hus.

For at løftet skal bli oppfylt, skal Josef overvinne skyheten og ta Maria hjem som sin hustru; hun har allerede rett til å kalles det. Her, som i slektstavlen, ser vi at Marias herkomst ikke betyr noe for Matteus. Bare hvis Jesus blir født som sønn av davidssønnen Josef, kan han være Den lovede; og for at han skal bli født som det, må Josef formelt gjøre sin trolovede til sin hustru.

Det som til nå har skremt ham fra dette, faller bort hvis han kan tro det som nå blir forkynt for ham, og som leseren allerede fikk vite i v. 18: «For det som er avlet i henne, er fra Den Hellige Ånd.»

Engelen tar utgangspunkt i det Josef visste den gang. Derfor omtaler han først barnet Maria venter, i intetkjønn («det som er avlet»), og forteller først deretter at det hun skal føde, er en sønn (v. 21).

Til forskjell fra lignende kunngjøringer (1 Mos 17,19; Luk 1,13) står «hun skal føde»[117] uten «for deg»[118].[119] Også dette sier – slik tiltalen

[115] Mot dette taler ikke Matt 28,4 (jf. f.eks. 4 Mos 22,22–35), og enda mindre Apg 10,3. For Kornelius hadde kommet jødedommen svært nær, i likhet med høvedsmannen i Matt 8,9, som viser at han tror på englene.

[116] Det artikkelløse «Herre» (kyrios / κύριος), som heller ikke har noen annen nærmere bestemmelse og altså blir behandlet som et egennavn, svarer i LXX og de fleste steder i Det nye testamente (Matt 1,22. 24; 2,13. 15. 19; 3,3; Luk 2,23. 26. 39; 4,18. 19; Joh 12,38; Apg 2,20) til Adonaj (אֲדֹנָי), som jødene sa i stedet for det uutsigelige navnet Jahve. Dette gjelder ikke minst forbindelsen «Herrens engel» (angelos kyriou / ἄγγελος κυρίου mal'akh JHWH / מַלְאַךְ יהוה).

[117] **«hun skal føde»** texetai / τέξεται

[118] **«for deg»** soi / σοί

[119] Ss og Sc har føyd dette til. Sc har dessuten «han skal kalles» i stedet for «du skal kalle» (kaleseis / καλέσεις), og likeså i v. 23 i stedet for «de skal kalle» (kalesousin / καλέσουσιν). Ss og S^1 har derimot i v. 21 formen (tikre / תקרא), som like gjerne kan bety «du skal kalle» som «hun skal kalle». Jf. også *vocabit* («han/hun skal kalle») i den latinske g^1. Allerede her spiller hensynet til Luk 1,31 inn og

allerede antydet – at det som skal oppfylles ved denne fødselen, ikke er farens ønske, men et løfte til Davids hus og et håp for hele folket (jf. v. 22b). Det er riktignok sant at Marias sønn ikke ble født for Josef, men for hele verden.[120] Men den motsetningen ligger utenfor denne fortellingens synsfelt.

På den andre siden blir Josefs farsrett anerkjent: Det er han som skal gi Marias sønn navn (1 Mos 17,19; Luk 1,62 f.), nemlig navnet Jesus. Engelen forklarer Josef hvorfor nettopp dette navnet er valgt: Det er Marias sønn og ingen annen som skal frelse sitt folk fra deres synder – han selv, og ikke først en senere davidssønn som stammer fra ham.[121]

Leseren kan bare forstå begrunnelsen hvis han vet at «Jesus»[122] er den yngre, sammentrukne formen av det eldre navnet «Josva»[123] og i likhet med det betyr «Jahve er hjelp, frelse, redning».[124]

Det visste bare de som kunne hebraisk, og i den tidlige tiden vil det si bare hebreere i samme betydning som i Apg 6,1; 2 Kor 11,22; Fil 3,5. Dette stedet viser derfor at evangeliet vårt opprinnelig ikke var skrevet for grekere eller hellenister, men for hebreere – og dermed også

---

forstyrrer, for der er det ikke Josef, men Maria som skal gi navnet. I v. 25 har Sc og også S^1 og et håndskrift av Sh gått enda lenger og rettet til «hun kalte» etter Luk 1,31, mens Ss har «han kalte».

[120] Slik Krysostomos. Den samme tanken har Sc fått inn i v. 21 gjennom en syrisk skrivefeil: «verden» (ʿalmaʾ / עלמא) i stedet for «hans folk» (ʿammeh / עמה).

[121] «Han selv» (autos / αὐτός), som i 11,14, Luk 24,21 og Dom 13,5, uttrykker i alle fall en slik motsetning mye tydeligere enn «denne» (houtos / οὗτος), som i 3,3 og 1 Mos 5,29. Jf. Fritzsche til stedet (han overdriver litt) og Blass, Gr. § 48, 1.

[122] **«Jesus»** jesjua / יֵשׁוּעַ

[123] **«Josva»** jehosjua / יְהוֹשׁוּעַ eller יְהוֹשֻׁעַ

[124] Jf. Delitzsch, Ztschr. f. luth. Theol. u. Kirche 1876 s. 209–214. Spørsmålet om hvordan *Jesjua* har utviklet seg lydlovmessig fra *Jehosjua*, er drøftet der og ofte senere (A. Müller, Th. Stud. u. Krit. 1892 s. 177; E. Nestle, samme sted s. 573; Fr. Prätorius, Ztschr. d. morgenl. Ges. 1905 s. 341), men kan få ligge her. Josva, Nuns sønn (2 Mos 17,9; Jos 1,1 ff.), heter Jesjua i den hebraiske teksten i Neh 8,17. På samme måte heter ypperstepresten, som ellers (Hag 1,1; Sak 3,1–9) kalles Josva, Jesjua i Esra 3,2 og 8 og overalt i Esra og Nehemja. LXX (i Josvas bok også Aquila, Theodotion og Symmachus), Josefus og Det nye testamente (Apg 7,45; Hebr 4,8) gjengir begge formene uten forskjell med «Jesus» (Iēsous / Ἰησοῦς). I tiden fra 300 f.Kr. til 70 e.Kr. ser den fulle, eldre formen ut til å ha vært nesten helt fortrengt av den yngre, svært vanlige formen (Sirak, tittelen og prologen; også den hebraiske teksten i 50,27 og etterskriften; Josefus, ant. XII, 5, 1 [Jesus eller Jason]; jf. ellers Nieses register til Josefus s. 41; Kol 4,11 og utleggelsen av Matt 27,16 nedenfor). Fra år 70 e.Kr. snur forholdet. Det er forståelig at kristne ikke ville gi barna sine navnet Jesus, mens det snart fantes mange blant dem som het Peter, Paulus og Johannes (Dionys. Alex. hos Eus. h. e. VII, 25, 14). Jødene unngikk derimot navnet av hat mot Jesus fra Nasaret. Hos dem levde hans navn videre i den forkortede formen Jesju (ישו), slik Jose (יוסי / Ἰωσῆς) er en kortform av Josef (יוסף), og selv vendte de tilbake til den gammeldagse formen Josva. Josva het også en berømt rabbi, sønn av Chananja, på den yngre Gamaliels tid (ca. 90–120), og flere ansette rabbinere i tiden etter. Det er neppe tilfeldig at navnet på en svoger av rabbi Akiba er overlevert i den doble formen Jesus og Josva i Misjna, Jadaim III, 5. Og det er grunn til å spørre om ikke Josva ben Perachja fra førkristen tid (Aboth I, 6) snarere ble kalt Jesus av sine samtidige. Et senere sagn (bab. Sanhedrin fol. 107[b]; Sota fol. 47[a]) gjør ham til lærer for Jesus fra Nasaret, som levde omkring hundre år etter ham.

på et språk de var fortrolige med. Oversatt til hebraisk er setningen umiddelbart forståelig; en kan så å si høre meningen.[125]

Den greske oversettelsen vi har, er derimot helt uforståelig for en greker som ikke kan hebraisk. Her har oversetteren ikke løst oppgaven sin godt nok: Han burde ha hjulpet leseren ved å skyte inn på egen hånd et «det vil si oversatt» (ho estin methermēneuomenon / ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον jf. 1,23; 27,46; Mark 15,34).

Josef trengte ingen slik forklaring av navnet, og det gjorde heller ikke jødene og de jødekristne i Israels land som Matteus skrev for.

Ordstammen ישע (jasja, «frelse») var riktignok ikke i bruk i det aramaiske språket de brukte til daglig. Men enhver jøde i Israels land forsto likevel så mye av fedrenes språk, av Bibelen sin og av de fleste liturgiske formlene at han visste at navnet Jesus uttrykte tanken om hjelp og redning. Allerede ropet Hosianna eller Osjanna (Innl. I, 14) borger for det: Hele folket ropte det under prosesjonene på løvhyttefesten, og menn og barn brukte det i samsvar med meningen da Jesus red inn i Jerusalem.

I formen jesjua / ישוע var gudsnavnet Jahve gått tapt. Det er svært tvilsomt om Josef og leserne av det aramaiske Matteusevangeliet fortsatt hørte det i navnet; det ville krevd lærd kunnskap om ordene. Men det spiller heller ingen rolle. Navnevalget begrunnes bare med begrepet «å frelse», «frelse», «frelser»[126], og det ligger i navnet uansett.

Jesu oppdrag blir her avgrenset til hans eget folk (jf. 10,5 f.; 15,24).

Men dette er ikke ment som en fullstendig beskrivelse av oppdraget. Det ser vi allerede av 2,1–12 og av hele evangeliets gang fram til 28,19. Josef skal få høre at det gjelder frelsen for hans eget folk. Han har jo også fått høre at han som davidssønn ikke skal hindre at løftet til hans hus blir oppfylt, slik andre davidssønner gjorde med sin vantro (Jes 7,9–13). Det skal ikke strande på ham.

---

[125] Schemtob oversatte v. 21[b] slik: «og du skal gi ham navnet Jesjua, for han skal frelse sitt folk fra alle deres synder» (wetiqra et sjemo jesjua' ki hu josjia' et 'ammo mikkol chatto'tam / ותקרא את שמו יֵשׁוּעַ כי הוא יוֹשִׁיעַ את עמו מכל חטאתם). Delitzsch har i det vesentlige det samme, men gjengir slutten mer nøyaktig: «fra deres synder» (mechatto'tehem / מחטאתיהם). Grekerne trengte en lærd språklig forklaring av v. 21. Det viser ikke så mye de folkelige utleggelsene av teksten (Chrys. hom. 2, 2) som de omstendelige drøftingene av navnet Jesus i lærde kommentarer (Eus. in Jesai., Montfaucon, Coll. nova II, 423; Hier. til stedet; jf. Just. apol. I, 33; Iren. II, 24, 1 f.; Epiph. haer. 29, 4). Også i Sir 48,20 er ordspillet «og han frelste dem ved Jesajas hånd» (wajjosji'em bejad jesja'jahu / ויושיעם ביד ישעיהו) gått tapt på gresk.

[126] **«frelser»** sōzein, sōtēria, sōtēr / σώζειν, σωτηρία, σωτήρ

Også det Jesus skal befri eller frelse folket sitt fra, blir beskrevet ensidig, men desto skarpere – og det passer svært godt til det som var anledningen til hele engelens tale.

De fromme israelittene håpet på noe fra sin Gud og fant det uttrykt med svært lignende ord i Sal 130,8. Nettopp det blir her satt fram som Messias' egentlige livsoppgave: å frelse Israel fra dets synder, eller (som det heter i en svært vanlig tilpasning til den flerheten som må forstås under folk / laos / λαός) fra «deres» synder.

Selv i de vakreste sangene og bønnene som er vokst fram i det førkristne og kristne Israel,[127] trer denne siden ved den ventede forløsningen sterkt i bakgrunnen. Den blir overskygget av forløsningen fra trykket fra fiendene til Israel og Israels Gud. Når vi ser det, kan vi ikke unngå å merke at Matteus allerede med dette første allmenne utsagnet om Messias' kall går imot den oppfatningen som rådet.

Jesus skal ikke befri folket sitt fra trykket under fremmedherredømmet og alt det onde som ble opplevd som nasjonal ulykke, men fra lenkene til folkets egne synder.

I første omgang framstilles hans frelsende virksomhet som rettet bare mot synden, roten til all ulykke. Det utelukker naturligvis ikke at Jesus også vil være en frelser fra alt ondt, og Matteus framstiller ham også slik. Men ved å la engelen tale bare om frelsen fra synden viser han så sterkt som mulig hvor mye mer synden betyr enn alt annet: Den er den ødeleggende makten som Israel framfor alt må frelses fra.

Josef var en rettskaffen mann. Han var i ferd med å vende seg bort i avsky fra det han trodde var hans trolovedes synd, og bryte med henne som synderinne. Da måtte det gjøre et særlig inntrykk på ham å høre at sønnen Maria skal føde, slett ikke er et «horbarn» (teknon porneias / τέκνον πορνείας jf. Joh 8,41; 9,34). Tvert imot er han utvalgt til å frelse sitt folk fra deres synder, slik det svarer til det hellige opphavet til livet hans.

Engelens tale slutter likevel ikke med v. 21. Noen mener at v. 22–23 er en forklaring som evangelisten har skutt inn i fortellingen om Josefs drøm.

[127] Se f.eks. Salomos salmer 17,22. 24. 45 og Luk 1,71–75, for ikke å snakke om Det gamle testamente (f.eks. Dom 13,5; Sal 25,22). På den andre siden mangler lengselen etter omvendelse, indre forløsning og syndenes forlatelse slett ikke i de jødiske bønnene fra tiden etter Kristus; jf. f.eks. attenbønnen hos Dalman, Worte Jesu s. 299 f.

Men allerede dette taler imot: Det er vanskelig å se hvorfor Matteus skulle avbryte fortellingen, som fortsetter i v. 24, med en så lang og forstyrrende mellombemerkning, i stedet for å føye den til etter v. 24. Der ville en slik bemerkning fra Matteus ha hørt enda mer hjemme, for v. 18a gjelder unnfangelsen og fødselen under ett, og det profetiske sitatet nevner både unnfangelse, fødsel og navngiving. Dermed kunne «men alt dette»[128] i v. 22 i Matteus' munn bare bety hele rekken av hendelser og omstendigheter som først er ferdig fortalt med v. 25. Jf. at 2,15 står etter og ikke før 2,14.

Videre: Hvis engelens tale sluttet med v. 21, ville den bare kreve at Josef trodde det ubegripelige og adlød i kraft av denne troen, men den ville ikke inneholde noe som kunne gjøre det lettere for ham å tro (jf. Luk 1,36). Det er altså engelen som taler i v. 22–23, slik de gamle utleggerne fra Ireneus (IV, 23, 1) til Fotios (Migne 101, sp. 190) riktig har sett.

Det dreier seg ikke om en rekke enkeltstående hendelser (da ville det ha stått «alt dette» [tauta panta / ταῦτα πάντα]), men om den ene kjensgjerningen som nettopp er kunngjort for Josef, med alle sine omstendigheter:[129] Hans trolovede er blitt med barn ved Den Hellige Ånds virkning, uten at han, Davidssønnen Josef, har hatt noen del i det, og snart skal hun bli mor til Israels frelser. Dette har skjedd, og har skjedd slik, for at det som Israels Gud en gang talte gjennom profeten, skulle bli oppfylt.

Matteus bruker her for første gang den formelen han siden gjentar så ofte når han viser at profetier i Det gamle testamente er oppfylt i Jesu historie.[130] Formelen bygger på et bestemt syn: Så lenge det som

[128] **«men alt dette»** touto de holon / τοῦτο δὲ ὅλον

[129] Ss, Sc og Iren. III, 16, 2 og IV, 23, 1 utelater «hele» (holon / ὅλον), fordi det som går foran, ikke syntes å gi nok grunn til å fatte ulike deler sammen til en helhet, slik ordet gjør. Likevel er ordet nok ekte her, slik som i 21,4, der det også er blitt strøket; jf. 26,56.

[130] Nøyaktig denne formelen står i Matt 1,22; 2,15; 4,14; 21,4; 26,56 (= Mark 14,49, det eneste stedet hos Markus); Joh 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24. 36 (i 18,9. 32 om Jesu egne forutsigelser). Uttrykket «slik at det skulle bli oppfylt» (hopōs pl. / ὅπως πλ.) i Matt 2,23; 8,17; 12,17; 13,35 har i det vesentlige samme betydning (se bd. IX^2, 39). Uten hensiktspartikkel står uttrykket i Matt 2,17; 26,54; 27,9; Luk 4,21; 21,22 («bli oppfylt» [plērōthēnai / πληρωθῆναι]); 24,44; Apg 1,16; 3,18; Jak 2,23. Bak formelen ligger forestillingen om et tomt eller ennå ikke helt fylt kar; jf. Matt 23,32. Den ligger også til grunn der det er tale om å oppfylle loven (Gal 5,14; Rom 8,4; 13,8; Matt 5,17). Loven krever ikke bare de handlingene den påbyr, men bestemmer også hvilken form de skal ha. I Det gamle testamente brukes «fylle» (male' / מלא) sjelden om at en profeti blir oppfylt (1 Kong 2,27, der LXX har passiv: «for at Herrens ord skulle bli oppfylt» [tou plērōthēnai to rhēma kyriou / τοῦ πληρωθῆναι τὸ ῥῆμα κυρίου]; 1 Kong 8,15. 24; 2 Krøn 36,21, jf. v. 22), om at et menneskes løfte blir innfridd (Jer 44,25), eller om at Gud oppfyller en bønn (Sal 20,6). Vanligere er det i Det gamle testamente å bruke «stå» og «reise

er forutsagt, ennå ikke har skjedd, ligner det profetiske ordet et tomt kar som skal fylles med det innholdet som svarer til det.

Forutsatt at profetien er Guds ord og derfor ikke kan forbli tomt snakk, krever den at det den framstiller på forhånd, også skjer. Men den bestemmer også hvordan og i hvilken form det skjer, slik det tomme karet på forhånd bestemmer formen på innholdet som fylles i det.

Guds vilje finnes først som et skjult råd hos Gud. Deretter blir den framstilt for menneskene i det profetiske ordet, og til sist blir den satt i verk når Gud styrer verden. I alle disse formene er den én og den samme. Når det blir sagt at dette eller hint har skjedd for at en profeti skal bli oppfylt, er det derfor ikke sagt noe annet enn at formålet med hendelsen var at Guds vilje skulle bli virkeliggjort.

Som Jesus og hans landsmenn var Matteus og hans første lesere overbevist om at det finnes virkelig profeti: en forkynnelse som Gud virker og formidler gjennom mennesker, som er bestemt for menigheten, og som kunngjør Guds vilje før den er virkeliggjort.

De trodde dessuten at alt som skjer, helt ned til det minste, ikke er et meningsløst spill av blind tilfeldighet, men blir ledet av Guds vise forsyn og virksomme vilje (Matt 6,25–34; 10,28–31).

For alle som ikke var helt tankeløse, gjaldt troen på at Gud styrer verden, også det vi kaller *tilfeldige* hendelser og omstendigheter. «Tilfeldig» kaller vi det som ikke i seg selv er en *nødvendig* del av det vesentlige i historien, eller som vi ikke ser som en slik del – for eksempel at Jesus ble født i Betlehem og ikke i Jerusalem eller Nasaret.

Ut fra denne troen var det da selvsagt at et påfallende samsvar mellom en profeti og en senere historisk hendelse må føres tilbake til Gud. For han rår like mye over det profetiske ordet som over den historiske hendelsen. Det gjelder også når enkelte trekk og former i profetien, som i seg selv virker tilfeldige, svarer til tilsvarende trekk i historien.

---

opp» (qum, heqim / קום, הקים) om at forjettelser, eder og løfter blir oppfylt; se 1 Sam 1,23; 1 Kong 6,12; Jer 29,10; Dan 9,12. Denne uttrykksmåten har også gått over i rabbinsk språkbruk (Surenhusius s. 2–5; Bacher, Älteste Terminologie s. 170; Schlatter, Sprache und Heimat des 4. Ev s. 123). Den bygger på forestillingen om at et ord som er uttalt, men ennå ikke virkeliggjort, svever i luften. Enten blir det stående fast og varig ved at innholdet blir virkeliggjort, eller så faller det virkningsløst til jorden fordi det motsatte inntreffer (Jos 21,45; 2 Kong 10,10; Jer 44,28; Jes 8,10).

Gud former både ordet og hendelsen slik at de svarer til hverandre. Samsvaret lar oss da se at ordet uttrykker og hendelsen virkeliggjør den samme guddommelige viljen – det vil si: Vi ser den historiske hendelsen som oppfyllelsen av profetien.

Dermed er det på ingen måte sagt at profeten så den framtidige hendelsen like tydelig som fortelleren gjør når han ser tilbake på den, og at han derfor valgte ordene sine med viten om den.

Tvert imot: Guds tanke og vilje står like høyt over profetens forståelse som over forståelsen hos dem som senere opplever det som ble profetert, og som selv tar del i det med det de gjør.

De finere sammenhengene mellom Guds ord og Guds gjerning blir først oppdaget i ettertid, og ofte sent: når noen ser hendelsene i lys av profetien, og profetien i lys av det de selv har opplevd eller tatt imot i tro. Da kommer de til en tilnærmet forståelse av begge.[131]

Disse tankene, som vi møter tydeligst i de to evangeliene som bærer en apostels navn, har sine røtter i det Jesus selv så og lærte.[132]

Matteus siterer profetien i Jes 7,14 med noen små avvik både fra LXX – der teksten riktignok er usikkert overlevert og delvis endret etter Matteus[133] – og fra den masoretiske teksten.

Den masoretiske teksten sier at jomfruen skal kalle sønnen sin Immanuel. LXX gjør det i stedet til en befaling til kong Akas, som profeten taler til (kaleseis / καλέσεις, «du skal kalle»), eller snarere til Davids hus (derav varianten kalesete / καλέσετε, «dere skal kalle»). Ingen av delene ville passe i engelens tale til Josef, og begge ville gjøre befalingen i v. 21 uklar. Matteus skriver «de skal kalle»[134]: Han skal bli kalt slik.

---

[131] Luk 24,25 f. 32. 44; Joh 2,22; 12,16; 20,9; Apg 2,16–36.

[132] Matt 13,14; 26,24. 31. 54; Mark 9,12 f.; 14,21. 27. 49; Luk 4,21; 24,44; Joh 5,39–47; 13,18; 15,25; 17,12; jf. Matt 21,42; 22,41–45.

[133] I LXX har ℵ A m.fl. «hun skal være med barn» (hexei / ἕξει), som i Matt 1,23 (jf. v. 18), i stedet for det sannsynligvis ekte «hun skal unnfange» (lēmpsetai / λήμψεται), som B har. Ved siden av «du skal kalle» (kaleseis / καλέσεις), som B har, er det i LXX også overlevert «han/hun skal kalle» (kalesei / καλέσει), «dere skal kalle» (kalesete / καλέσετε) og «de skal kalle» (kalesousin / καλέσουσιν). Også i Matt 1,23 finnes det flere slags varianter ved siden av det klart best bevitnede «de skal kalle» (kalesousin / καλέσουσιν), som også Ss S^1 Sh har: «han skal kalles» i Sc; «du skal kalle» (kaleseis / καλέσεις) i D, Eus. demonstr. VII, 1, 50, noen Min og latinske tekster (b); *vocabitis* («dere skal kalle») hos Cypr. test. II, 6 og Novat. trin. (Migne 3 kol. 961).

[134] **«de skal kalle»** kalesousin / καλέσουσιν

Siden Immanuel verken før eller etter Jesajas tid har vært et jødisk egennavn, tok Matteus heller ikke anstøt av at Jesus aldri formelt har båret dette navnet, verken mens han levde eller i menigheten sin.[135]

Han forstod riktig – og Jes 8,10 kunne lede ham til det – at profeten talte i bilder her, slik han gjør i hele utsagnet. Tanken er at Gud gjennom jomfruens sønn vil ta seg av sitt folk og vise seg som Israels forbundsfelle. Den tanken har profeten kledd i form av et navn som jomfruens sønn skulle få. På samme måte blir ordet «Spire»[136] andre steder brukt som navn på Messias (Sak 3,8; 6,12; jf. Jer 23,5; 33,15; Jes 4,2?).

Hvis denne delen av profetien skulle tas med i sitatet, var det så mye mer nødvendig å gjøre leseren oppmerksom på hva det rent symbolske navnet betyr.

I v. 21 lot den greske oversetteren eller bearbeideren være å forklare det hebraiske navnet, selv om det var langt mer nødvendig der enn her (ovenfor s. 78 f.). Derfor er det ikke rimelig å anta at han fant på «det vil si: Gud [er med oss]»[137] selv; han har nok funnet noe tilsvarende i originalen sin.

I et hebraisk skrift kunne en slik forklaring likevel ikke ha stått. For på hebraisk er navnet i seg selv en hel setning som leseren forstår direkte, og som verken trenger eller lar seg oversette: Immanu El / עִמָּנוּ אֵל – «med oss er Gud». I et aramaisk skrift var en oversettelse derimot både mulig og nødvendig.[138] Originalskriftet til vårt Matteusevangelium var altså ikke en hebraisk, men en aramaisk bok.

Har Matteus rett i å se Jes 7,14 som en profeti om det som nettopp er fortalt? Det ville vært lettere å avgjøre hvis utleggerne av Jesajabo-

[135] LXX har transkribert Immanuel (ʾimmanuʾel / עִמָּנוּאֵל) som Emmanuel (Emmanouēl / Ἐμμανουήλ). Jeg vet ikke om dette noen gang ble tatt opp som navn på Jesus, om så bare i oldkirkens liturgiske bruk. Det Tert. c. Marc. III, 12 ser ut til å si om en slik bruk blant hebraiske kristne, bygger nok på fantasi; jf. GK I, 670 f. Heller ikke *vocabitis* («dere skal kalle») i noen latinske tekster i Matt 1,23 skal tolkes som en slik bruk; flertallet omfatter Josef og Maria. Sannsynligvis fordi det ikke fantes noen slik skikk, har Justin endret Jesaja-teksten i apol. I, 33 (ikke på samme måte i dial. 66): «de skal si om hans navn: Gud med oss» (erousin epi tō onomati autou meth' hēmōn ho theos / ἐροῦσιν ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μεθ' ἡμῶν ὁ θεός).

[136] **«Spire»** tsemach / צֶמַח

[137] **«det vil si: Gud [er med oss]»** ho estin — theos / ὅ ἐστιν — θεός

[138] I Matt 27,46, Mark 15,34 og andre steder har Ss strøket oversettelsene av aramaiske ord som sto i det greske forelegget, fordi de etter oversetterens syn var overflødige for leserne. Her har Ss beholdt oversettelsen og gjengitt den med «vår Gud med oss» (alahan 'amman / אלהן עמן). Likedan Sc, og S^1 med omvendt ordstilling (*'amman alahan*). Sh har mer nøyaktig «med oss er Gud» ('amman hu alaha / עמן הו אלהא).

ken var enige om hvordan dette profetordet skal forstås i sin egen sammenheng.

Men slik enighet er det langt fra den dag i dag. Og verken her eller senere er det plass til en uttømmende drøfting av de profetiene Matteus trekker inn.

Profeten hadde tilbudt å bekrefte sitt trøsterike løfte med et tegn, og oppfordret kong Akas til å be om et slikt tegn fra dødsriket eller fra himmelen. Men Akas avslo med en frase som klang from. I harme over at Akas slik krenket hans Gud, vender Jesaja seg da til Davids hus, som Akas den gang var overhode for, og kunngjør: «Derfor skal Herren selv gi dere et tegn.»

Siden dette tegnet gjelder Davids hus og skal bestå i at en sønn blir født under helt særlige omstendigheter, kunne Matteus med rette forstå det om fødselen av en Davidssønn, en framtidig konge på Davids trone. Det kunne han så mye mer som Juda rike i Jes 8,8, etter den mest sannsynlige tolkningen, blir kalt Immanuels land. Og i Jes 9,5 f. leste han igjen om fødselen av en sønn som selv er et under. Etter alle straffedommene og nødene som skal komme over Davids rike, skal han herske i evig fred fra Davids trone.

Så langt har Matteus nok vært enig med det folk på den tiden fikk høre i synagogen. Men rabbinerne pleide allerede i det 1. århundre e.Kr. å tolke denne profetien om kong Hiskia, sønn av den Akas som Jesaja talte til.[139]

Sammenlignet med denne tolkningen, som ser profetien oppfylt i Jesajas egen samtid, hadde Matteus likevel en stor fordel. Han kunne vise til et virkelig under, et tegn slik Jesaja hadde kunngjort – både i de innledende ordene i profetien han siterer, og i den historien der han så den oppfylt. Det var et motstykke til de tegnene som Akas ikke ville be om. Tolkningen om Hiskia kunne derimot ikke vise til noe slikt tegn, verken i profetien eller i den påståtte oppfyllelsen. Dessuten var Hiskia allerede født da Jesaja kom med denne profetien, og på mange

[139] Jf. Schlatter, Jochanan s. 73; Just. dial. 43. 67. 68. 71. 77, jf. 83. 85. Eus. ecl. proph., utg. Gaisford s. 178, har selv hørt denne tolkningen fra en jøde. Jf. Midrasj til 4 Mos, par. 14, i Wünsches oversettelse s. 348, der Messias blir nevnt ved siden av Hiskia; Midrasj til 2 Mos, par. 18, s. 140 f.; bab. Sanhedr. fol. 94$^{a.b}$; se også fotnote 86 nedenfor. Noen gikk så langt at de forkastet hele messiasforventningen, med den begrunnelsen at profetien allerede var oppfylt i Hiskias dager (Sanhedr. 98^{b}. 99^{a}). Jf. også Weber, 2. utg. s. 176. 357.

andre måter svarte Hiskias regjering slett ikke til det Jesaja hadde profetert.

Ordet «ung kvinne»[140] er det viktige i kunngjøringen; det viser allerede ordstillingen. Riktignok betyr det etymologisk ikke *virgo illibata*, slik «ukrenket jomfru»[141] gjør. Det betyr det samme som vårt eget «jomfru» opprinnelig betydde: den unge kvinnen som er vokst opp og kan gifte seg, slik «yngling»[142] betyr den unge mannen som nettopp er blitt voksen.

I det 2. århundre arbeidet jødiske oversettere i opposisjon til kirken, og de kunne rose seg av å ha gjengitt ordet mer nøyaktig med «ung kvinne»[143] enn LXX gjorde med «jomfru»[144].[145]

Men *for det første* viser LXX, som skriver «jomfruen»[146], at en fordomsfri leser av den hebraiske teksten lenge før Kristus naturlig forstod den slik.

For det andre har mange siden Hieronymus med rette påpekt at ordet bare gjelder ugifte kvinner, overalt der det forekommer i Det gamle testamente.[147]

For det tredje kan ingen nekte for dette: I Jes 54,4 står alumim / עֲלוּמַיִם ved siden av almanut / אַלְמָנוּת («enkestand»). Alumim betyr her snarere «ugift ungpikestand» enn «jomfrudom». De to ordene betegner de to livsstillingene der kvinnen ikke har noen mann og ingen utsikt til å bli mor (jf. Jes 54,1. 5 f.).

For det fjerde sier ikke Jesaja: En som nå er en *alma* (en ung, ugift kvinne), skal snart bli med barn og senere føde en sønn. Han sier derimot: «Se, den unge kvinnen (*ha-alma*) [er] med barn og føder en sønn.»

Denne hendelsen hører riktignok framtiden til, slik allerede kunngjøringen i Jes 7,14a garanterer. Men profeten ser den for seg som noe

[140] **«ung kvinne»** alma / עַלְמָה

[141] **«ukrenket jomfru»** betula / בְּתוּלָה

[142] **«yngling»** elem / עֶלֶם

[143] **«ung kvinne»** neanis / νεᾶνις

[144] **«jomfru»** parthenos / παρθένος

[145] Jf. Just. dial. 43. 67. 71. 84, som ennå ikke nevner de nyere oversetterne ved navn. Først Iren. III, 21, 1 nevner Aquila og Theodotion og viser samtidig til ebjonittene. En av ebjonittene var Symmachus (jf. GK II, 740 f. 1019), som også skrev «ung kvinne» (neanis / νεᾶνις); jf. Orig. Hexapla, utg. Field II, 443, etter Hier. til Jes 7,14; se også Eus. ecl. s. 177; Chrys. til Matt 1,23.

[146] **«jomfruen»** hē parthenos / ἡ παρθένος

[147] Hieron. til Jes 7,14, Vall. IV, 109; Quaest. hebr. in Gen., utg. Lagarde s. 37; Luther, Daß Jesus Chr. ein geborener Jude sei (Erl. utg.[1] bd. 29 s. 54 ff.); Vom Schem Hamphoras (bd. 32 s. 339 ff.); Volck, Th. Ltrtrbl. 1901 s. 315.

som skjer nå. Han kaller kvinnen *alma* nettopp slik han her ser henne – med barn og i ferd med å føde – uten den minste antydning om en mann som hun skylder morskapet sitt.

Først sammenhengen med Jes 7,13; 8,8; 9,5–6; 11,1–10 viste at det var på denne underfulle måten Davids hus skulle få den sønnen og tronarvingen som skal virkeliggjøre alle løftene og håpene som er knyttet til huset. Derfor hadde Matteus god grunn til å knytte dette ordet til at Messias ble født av jomfruen.

Dette har han ikke lært hos rabbinerne. Den uheldige tolkningen av profetien om Hiskia kan riktignok først være funnet på som motvekt til den kristne tolkningen,[148] men det finnes ikke spor av at jødene på den tiden eller senere ventet at Messias skulle bli født av en jomfru, eller at de bygde denne tanken på Jes 7,14.[149]

Hvis dette hadde vært jødisk læretradisjon, kunne tolkningen av stedet om Hiskia slett ikke ha oppstått og blitt den rådende; det var jo ikke overlevert noe underfullt om hvordan hans liv begynte.

Det er helt fantasifullt å anta at de kristne fortellingene i Matt 1,18–25 og Luk 1,27–56 har vokst ut av rabbinernes utleggelse av Jes 7,14. Den som mener det, får først påvise denne rabbinske utleggelsen et eller annet sted. Gjennom den skulle jo rabbinerne, uten å ville det, ha blitt fedre til den kristne overleveringen om Jesu underfulle livsbegynnelse. Deretter får han forklare hvordan de samme rabbinerne kunne prøve å kvele denne overleveringen med sin baktalende framstilling av Jesu fødsel straks etter at den var oppstått i den kristne menigheten, lenge før Matteusevangeliet ble skrevet (se drøftingen av kvinnenavnene i slektstavlen ovenfor).

Overleveringen om Jesu underfulle unnfangelse var altså allment trodd i de kristne menighetene i Israels land lenge før våre evangelier ble skrevet, mens mange disipler og kjødelige slektninger av Jesus ennå levde, som hans bror Jakob († 66) og hans fetter Simeon († ca. 98–117). Det framgår umiddelbart av de jødiske baktalelsene, av Mat-

[148] Også jøden Goldfahn, Justinus M. und die Agada s. 15 (jf. s. 2. 25 ff. 37 f.), forklarer det som en reaksjon mot kristendommen at Jes 7,14 og andre messianske steder som de kristne brukte mye, ble tolket om Hiskia (og om andre gammeltestamentlige personer, f.eks. Salomo, dial. 33. 34. 36. 64).

[149] Jf. Dalman, Worte Jesu s. 226; Weber s. 354 ff. 357: «den jødiske teologien kommer ikke ut over at Messias har et rent menneskelig opphav». Det Filon-stedet (de Cherub. § 12–15) som er blitt anført for å vise at i det minste tanken om en jomfrufødsel er jødisk, har ingenting med Messias å gjøre, ja, overhodet ingenting med jødedommen. Kvinnene Filon taler om der, er allegoriske figurer for dyder.

teus' apologetiske framstilling som er rettet mot dem, og av at Lukas stemmer fullstendig overens med ham på dette punktet.

Historien oppsto altså ikke ved at noen la ut Jes 7,14. Tvert imot oppsto den kristne forståelsen av Jes 7,14 ut fra historien, som var utbredt og trodd.

Den som trodde som Matteus at Jesus var Messias, og mente å vite det Matteus eller Lukas forteller om hans livsbegynnelse, kunne bare se Jes 7,14 som en profeti som ble oppfylt da Jesus ble unnfanget og født. Han kunne heller ikke lenger gli lett forbi hovedpunktet i profetien, slik rabbinerne så vidt vi vet gjorde.

Men dermed er det ennå ikke sagt hvordan Matteus tenkte seg at Jesaja så og visste dette. Han tok ikke anstøt av navnet Immanuel – som Jesus aldri bar – og han savnet ikke navnet Jesus.

Det er påfallende at *alma* her står med bestemt artikkel: haalma / הָעַלְמָה, «den unge kvinnen». Artikkelen ble også beholdt i den greske oversettelsen (hē parthenos / ἡ παρθένος, «jomfruen»). Det kunne få Matteus til å mene at profeten gjenga det han levende så for seg, med et poetisk uttrykk. Slik ga han konkret form til den allmenne tanken at Messias, den underfulle (pele / פֶּלֶא Jes 9,5; jf. Dom 13,18), skulle bli født på et underfullt vis, mot all menneskelig forventning.[150]

Selv om Matteus skulle ha forstått stedet slik – noe vi ikke kan bevise – kunne han ikke se det som en tilfeldighet at uttrykket for denne tanken var blitt bokstavelig sant i Jesu historie. Han så i dette Guds forsyn, som råder både når Guds vilje blir framstilt på forhånd i profetien, og når den blir virkeliggjort i historien.

Det samme gjaldt Josef. I drømmen kom profetordet fram i bevissthetens hans – et ord som hadde vært en gåte helt til det ble oppfylt. Det som nå hadde skjedd, virket først så urovekkende, men det stemte overraskende med den gamle profetien. Dette samsvaret måtte gjøre ham villig til å tro budskapet: Det hadde ikke skjedd noen synd, men et Guds under.

[150] Formelt kan bruken av artikkelen sammenlignes med bruken i lignelsen (Matt 13,3 «såmannen … veien» [ho speirōn … tēn hodon / ὁ σπείρων . . τὴν ὁδὸν κτλ.]; 24,32 «fikentreet» [tēs sykēs / τῆς συκῆς]), i fabelen og i eventyret (Dom 9,8 ff.). Forskjellen er bare at Jesaja ikke taler om en hendelse som i billedlig form blir framstilt som en sønns fødsel, men om den virkelige fødselen av en virkelig sønn. Det billedlige i profetens uttrykk kunne altså bare bestå i at den abstrakte forestillingen «Immanuels unnfangelse og fødsel vil inntreffe så uventet og skje så underfullt som om en jomfru ble mor til en sønn» blir kledd i det konkrete bildet «jomfruen er med barn og føder en sønn».

I samsvar med dette handler Josef i v. 24 f. Så snart han våkner, gjør han det av engelens befaling som kunne gjøres straks, og som framfor alt måtte gjøres: Han tar Maria hjem som sin hustru. Senere, etter at sønnen er født, gir han ham navnet, slik han også var befalt. Det er Josef og ikke Maria som er subjektet for «han kalte»[151]. Stilen gjør det ikke bare mest naturlig; etter v. 21 er det en selvfølge (se fotnote 45 ovenfor).

Også det som blir fortalt mellom disse to setningene, framstår som en indirekte følge av lydigheten hans: Han avholdt seg fra ekteskapelig samliv[152] med sin hustru inntil hun hadde født en sønn.

Fra det 4. århundre av ble teksten oftere og oftere utvidet med tillegg fra Luk 2,7.[153] Men også den kortere teksten reiser et spørsmål som ble mye drøftet allerede i oldtiden: Er det dermed sagt at det som her blir benektet for tiden fram til Jesu fødsel, skjedde etterpå?

Noen kan av estetiske eller dogmatiske grunner ikke godta at Maria etter Jesu fødsel skulle ha levd et virkelig ekteskapelig liv med Josef og fått barn med ham (jf. 12,46; 13,55 f.). De har riktignok rett i at setningsformen i seg selv ikke ville kreve dette.[154]

---

[151] **«han kalte»** ekalesen / ἐκάλεσεν

[152] «Han kjente henne ikke» (ouk eginōsken autēn / οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν) er formet etter det hebraiske «kjente henne ikke» (lo jeda'ah / לֹא יְדָעָהּ), se 1 Kong 1,4 (jf. 1 Mos 4,1. 17. 25; 1 Sam 1,19). At uttrykket gjelder kjønnslig samliv, er blitt riktig forstått fra første stund, enda «kjenne» (ginōskein / γινώσκειν) ikke brukes nøyaktig slik noe annet sted i Det nye testamente; jf. likevel Luk 1,34 sammen med Dom 11,39. Tatian og Sc har omskrevet setningen eufemistisk, men tydelig (se fotnote 34 mot slutten). Det kjønnslige samlivet blir bare benektet for tiden fram til fødselen. Noen fryktet nok at leserne skulle trekke uønskede slutninger av dette om tiden etter fødselen, og derfor er «han kjente henne ikke før» (ouk eginōsken autēn heōs hou / οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ) strøket i Ss og i det latinske håndskriftet k. Etter midten av det 4. århundre har den samme frykten nok også ført til noen underlige feiltolkninger. Hilar.: *cognoscitur post partum, id est transit in conjugis nomen; cognoscitur enim, non admiscetur* («hun blir kjent [dvs. anerkjent] etter fødselen, det vil si at hun får navnet hustru; for hun blir anerkjent, ikke forenet med ham»). Epiph. haer. 78, 17. 27 og Op. imperf. s. 26 mener at Josef først etter fødselen, ikke før, forsto hvilken underfull nåde Gud hadde gitt Maria.

[153] Bare «en sønn» (hyion / υἱόν) står i ℵ B Z, noen Min, Ss Sc Sh (to håndskrifter mot ett), Sah (som har «hennes sønn» [ton hyi. autēs / τὸν υἱ. αὐτῆς]), Kop og de eldste latinske tekstene k a (?) b c g^1. De fleste Unc (C D E osv.), Min og fedre, også de yngre oversettelsene S^1 S^3 Arm Vulg, har i stedet «hennes førstefødte sønn» (ton hyion autēs ton prōtotokon / τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον). De følger Tatian, som fritt kunne supplere Matt 1,25 ut fra Luk 2,7. Den kortere lesemåten støttes her av så godt som de samme vitnene som i v. 19 (se fotnote 42) har den enkle formen «stille til skue» (deigmatisai / δειγματίσαι). De har også i v. 24 «våknet» (egertheis / ἐγερθείς) i stedet for «våknet opp» (diegertheis / διεγερθείς). Den siste formen bruker Matteus ellers aldri. De har også Josef (Iōsēph / Ἰωσήφ) uten artikkel i stedet for med.

[154] Jf. Matt 16,28; Forsch VI, 335 f. note 1 og 2, og om hele spørsmålet samme sted s. 306–363; N. kirchl. Ztschr. 1900 s. 206–212.

På den andre siden er det åpenbart at Matteus ikke sier noe annet, og bare vil si dette ene: at Josef av ærbødighet for det underet som var begynt i Maria, frivillig ga avkall på den retten han som lovlig ektemann hadde til sin hustru, helt til underet var fullført ved Jesu fødsel (jf. 1 Kor 7,3–5).

Når han ikke sier noe om hvordan forholdet mellom Josef og Maria ble etter Jesu fødsel, viser han at det er likegyldig for ham om de senere levde et virkelig ekteskapelig liv, eller om de bare bodde sammen som ektefolk i rettslig forstand.

Men hvordan skal vi forstå en slik likegyldighet? Hos Matteus kan den ikke forklares med at han ikke kjente fakta. En moderne teolog kan gjøre en dyd av nødvendighet og si: «Siden det ikke lenger kan fastslås historisk om Maria fødte flere barn enn Jesus, og siden svaret på dette spørsmålet ikke har betydning for troen, lar jeg det være ubesvart.»

Men Matteus skrev mens brødrene og andre nære slektninger av Jesus ennå levde – eller i det minste barna og barnebarna deres, om vi skulle tidfeste boken så sent som omkring år 100 – og han skrev i Israels land for jøder og jødekristne.

Derfor var det lett for ham, ja, uunngåelig, å vite om Jesu brødre var Marias kjødelige sønner eller ikke.

Hvis han visste at de ikke var det, kunne det heller ikke være likegyldig for ham at Maria bare hadde født én sønn, Jesus, og her var det naturlige stedet å si det.

I stedet brukte han et uttrykk som hos enhver fordomsfri leser må gi inntrykk av at Josef, Marias ektemann (1,16. 19), ga avkall på sin ekteskapelige rett bare fram til Jesu fødsel, og at han deretter levde et virkelig ekteskapelig liv med sin hustru Maria (v. 20. 24).

Han hadde ingen grunn til å si dette uttrykkelig; det holdt å antyde det i forbifarten og uten særlig hensikt. For alle i Matteus' krets som var interessert i innholdet i boken hans, visste også at Jakob den rettferdige ikke bare var bror av Jesus, men også var eller hadde vært sønn av Maria – hvis det da var slik. De første leserne ble da minnet om det gjennom v. 25. Vi som leser i dag, og som står langt fra det som skjedde, ser av denne setningen at Matteus og hans første lesere ikke visste noe annet.

Kapittel 2

Magernes hylling (2,1–12)

Jesu fødsel, som bare var berørt i en bisetning i 1,25, blir heller ikke fortalt nå; den blir bare nevnt én gang til som forutsetning for fortellingen som følger. Denne gangen oppgir Matteus likevel sted og tid, fordi begge deler hadde betydning for det han nå skal fortelle: at Jesus var født i Betlehem, et sted i Judea, og at det skjedde mens den første Herodes regjerte, han som i motsetning til sønnene sine bar kongetittelen.[1]

Matteus trengte ikke å fortelle leserne sine hvilket område Herodes hersket over (se derimot Luk 1,5), og tillegget «i Judea»[2] til navnet Betlehem skal neppe gi noen geografisk opplysning. Denne nærmere angivelsen er velkjent fra GT (Dom 17,7. 9; 1 Sam 17,12; Rut 1,1. 2), og den kan nok opprinnelig ha tjent til å skille stedet fra et annet Betlehem;[3] men også uten et slikt tillegg ville enhver leser på den tiden ha forstått

[1]Herodes Antipas, den andre Herodes som spiller en rolle i evangeliehistorien, får den tittelen som skiller ham fra faren, bare første gang han blir nevnt (14,1, ikke 14,3–6). Slik får også Herodes den store sin tittel her bare i 2,1, ikke lenger i 2,7–22. I 2,3 må det utvilsomt leses «kongen, Herodes, osv.» (ho bas. Hēr. / ὁ βασ. Ἡρ. κτλ.) med ℵ B D Z, k b c. Der står tittelen først, og til forskjell fra «Herodes, kongen, osv.» (Hēr. ho bas. / Ἡρ. ὁ βασ. κτλ.) betyr det «kongen (nemlig Herodes) og residensbyen». Jf. tittelen alene, uten navn, i v. 9.

[2]**«i Judea»** tēs Ioudaias / τῆς Ἰουδαίας

[3]Et Betlehem i Galilea: Jos 19,15 (Dom 12,8–10?); Eus. og Hier. Onom., utg. Lagarde s. 105, 11; 236, 37; jf. Robinson, Neuere bibl. Forsch. s. 146; Neubauer, Géogr. du Talm. s. 191. Jf. heller «Nasaret i Galilea» (Naz. tēs Galilaias / Ναζ. τῆς Γαλιλαίας) i Matt 21,11 og Mark 1,9, enda det så vidt vi vet bare fantes ett Nasaret, og «Kana i Galilea» (Kana tēs Gal. / Κανὰ τῆς Γαλ.) i Joh 2,1. 11; 4,46, enda også det Kana som ikke er ment her (Jos 19,28), lå i Galilea. Jf. «Efesos i Asia» (Ephesos tēs Asias / Ἔφεσος τῆς Ἀσίας) i tilskriften i Ign. Eph. «I Judea» (tēs Ioudaias / τῆς Ἰουδαίας) i v. 1 og 5 svarer til «Juda» (jehuda / יהודה) på de gammeltestamentlige stedene som er nevnt i hovedteksten (Dom 17,7. 9; 1 Sam 17,12; Rut 1,1. 2). LXX har der dels bare «Juda» (Iouda / Ἰούδα), som i 1 Sam 17,12 og Dom 17,9 (cod. B), dels «av Juda» (tēs Iouda / τῆς Ἰούδα) i Rut 1,1 f., dels «Judas slekt» (dēmos Iouda / δῆμος Ἰούδα) i Dom 17,7 (cod. A, likeså i 17,9). I andre forbindelser står det likevel ofte nok «i Judea» (tēs Ioudaias / τῆς Ἰουδαίας), så i 1 Sam 17,1 (variant); 27,6. 10; Jes 1,1. I Matteus' original sto det selvsagt «Juda» (jehuda / יהודה), slik Hier. til Matt 2,5 leste det *in ipso hebraïco* («i selve den hebraiske teksten»), det vil

at det gjaldt det Betlehem som hadde vært berømt helt siden Davids tid (jf. Luk 2,4; Joh 7,42).

Hensikten var tvert imot å vise fra første stund at jødenes konge (v. 2), Messias (v. 4), var født i Juda stammes område, den stammen som fra gammelt av hadde løftet om kongedømmet i Israel. I motsetning til dette står Nasaret i Galilea, der han vokste opp (v. 22 f.), og enda mer Egypt, langt fra Israels land, der han måtte søke tilflukt (v. 13–15. 19).

Magerne fra landene i øst, som kom til Jerusalem, blir innført med et «se»[4], slik engelen som viste seg for Josef, ble det: De dukker overraskende opp.

Ordstillingen (se derimot 3,13; 27,55) tilsier at «fra Østen»[5] ikke hører til verbet, men til «magere»[6]. Det gjør også betydningen av «ankomme, tre fram»[7]: Verbet betegner ikke reisen fra ett sted til et annet, men det å komme fram og tre fram på et sted. Uttrykket betegner magernes hjemsted, der de bodde fast (jf. 27,57; 21,11; 4,25; Joh 11,1), men i dette tilfellet er det faktisk også utgangspunktet for reisen deres til Jerusalem (jf. 15,1 = Mark 7,1).

Fordi uttrykket står uten artikkel og i flertall,[8] får vi inntrykk av et ubestemt, fjernt land øst for Israels land. Allerede derfor burde ingen ha tenkt på Arabia,[9] selv om nabateernes rike, som i Gal 1,17 (jf.

---

si i Hebreerevangeliet (GK II, 652. 687). Også de syriske oversettelsene Sc Ss S[1] Sh gjengir «i Judea» i 2,1 og 5 med «av Juda» (dihuda / דיהודא), uten å skille mellom dette og «Juda» (Ioυda / Ἰούδα) i 2,6.

[4] **«se»** idou / ἰδού

[5] **«fra Østen»** apo anatolōn / ἀπὸ ἀνατολῶν

[6] **«magere»** magoi / μάγοι

[7] **«ankomme, tre fram»** paraginesthai / παραγίνεσθαι

[8] Jf. 8,11; Filon, de Jos. § 28, med flertallet «Østen og Vesten» (anatolai kai dyseis / ἀνατολαὶ καὶ δύσεις), det vil si landene og folkene i øst og vest. I § 23 blir de samme sammenfattet i entall, «vest, øst» (dysis, anatolē / δύσις, ἀνατολή), etter en oppregning av ulike verdensdeler. Meyer (s. 74) mener at disse ordene bare betyr Østen og Vesten når de står i flertall. Dette motbevises allerede av v. 2. Der ville et «dens» (autou / αὐτοῦ) ved ἀνατολή vært uunnværlig hvis ordet skulle bety «ved dens oppgang» (det samme som «oppgående» [anatellonta / ἀνατέλλοντα]) og ikke «i Østen». For å betegne himmelretningen bruker LXX ved siden av det hyppigere flertallet likevel også entall (4 Mos 3,38; Jos 18,7; Jer 31,40; 3 Esra [apokr.] 5,47). Og helt regelmessig betegner «Østen» (hē anatolē / ἡ ἀνατολή), med «Vesten» (hē dysis / ἡ δύσις) som motstykke, den østlige halvdelen av verden: Jos. bell. prooem. § 2; III, 1, 2; IV, 8, 1; 10, 6; Clem. Rom. I Cor. 5, 6; Ign. Rom. 2; Clem. strom. I, 11; protr. 114.

[9] Just. dial. 77. 78. 88. 102. 112. For Justin var det avgjørende at Jes 8,4 nevner Damaskus, som han regner til Arabia. De fleste lot seg lede til Persia av ordet «magere» (magoi / μάγοι). Ifølge det arabiske barndomsevangeliet, kap. 7, skal disse magerne ha vært forberedt gjennom en profeti av Zoroaster. Clem. strom. I § 71 kaller dem persere, og Chrys. gjør det konsekvent. Det gjør også Juvenc. ev. I, 241 fordi han vet at *hujus* (*sc. gentis*) *primores nomen tenuerunt magorum* («de fremste i dette folket bar navnet magere», v. 226). Orig. c. Cels. I, 58 kritiserer det som en grov forveksling at Celsus' jøde kalte dem kaldeere. Andre kristne, som Chalcidius (kap. 126, utg. Wrobel s. 191), kalte dem likevel uten betenkning *Chaldaei* («kaldeere») på grunn av deres astrologiske kunst. Gavene deres (v. 11) gir

2 Kor 11,32) kalles «Arabia»[10], strakte seg øst for det jødiske området helt opp mot Damaskus.

Disse magerne viser seg straks å være astrologer og ikke noe annet; Matteus bruker altså ikke ordet «magere»[11] i den slitte betydningen trollmann, gjøgler eller spåmann.[12] Og hjemstedet deres er et fjernt land øst for Israels land. Ut fra dette er det ikke til å tvile på at de kom fra et eller annet sted i parthernes rike. Partherne hersket på den tiden over hele Mesopotamia, dels direkte, dels gjennom mer eller mindre avhengige vasallfyrster, slik som fyrstene i Edessa og i Adiabene på østbredden av Tigris.

---

ikke noe sikkert holdepunkt for å bestemme hvor de egentlig hørte hjemme. Matteus sier ingenting om at gavene bare var produkter fra deres eget land og ikke også varer de hadde skaffet seg ved handel. Hvor disse gjenstandene kom fra, er enda mer likegyldig for ham enn hvor magerne selv kom fra, som han tross alt i det minste antyder med en generell geografisk angivelse. Videre fantes det gull ikke bare i Ofir og Saba, men, som i mange andre land, også i Babylonia; jf. Frdr. Delitzsch, Wo lag das Paradies s. 15. 60. Det samme gjelder nok «røkelse» (libanos / λίβανος hebr. levona / לְבוֹנָה) og «myrra» (smyrna = myrra / σμύρνα = μύρρα hebr. mor / מר), jf. H. Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griech. s. 42. 44. Begge er harpiks fra ulike trær og busker og ble brent som røkoffer i kulten; myrra ble også brukt til å bevare lik (Joh 19,39). Herodots påstand (III, 107) om at røkelsestreet bare vokser i Arabia, ble motsagt mange ganger allerede i oldtiden. Ifølge Strabon XVI, 25 s. 782 regnet noen den persiske røkelsen som den beste. Vi hører også om indisk og syrisk røkelse; se Winer, Bibl. Realwörterb. II^3, 681 ff. Her kan vi ikke forfølge sagnene om evangeliets magere – «de hellige tre konger», slik den vestlige kirken feirer dem 6. januar, eller de tolv magerne i den østlige overleveringen (trolig først nevnt i den apokryfe Setsboken, som Op. imperf. s. 28 gir et utdrag av). Jf. Nestle, Marginalien u. Materialien II, 65–83, og Diekamp, Hippolytos von Theben s. 62–66, begge med rikelige litteraturhenvisninger. Til dem kunne vi kanskje føye F. W. K. Müller, Uigurica (i Abh. der Berl. Akad. 1908). Jes 60,6 og Sal 72,9–15 fikk stor innflytelse på utviklingen av legenden, for de ble tidlig anvendt på Matteus' magere (Tert. c. Marc. III, 13; adv. Jud. 9; Euseb. hos Montfaucon, coll. nova I, 404; Op. imperf. s. 31). I Jes 60 heter det at mange folk og konger drar mot lyset som går opp over Jerusalem (v. 1–3. 10–12), dels på kameler, dels med skip (v. 6. 9), og fører israelittene som er spredt i verden, hjem igjen (v. 4. 9; jf. 49,22 f.). Blant dem skal det også komme noen fra riket Saba til Jerusalem med gull og røkelse som gaver til tempelet (Jes 60,6), altså ikke fra Østen, men fra et land sør for Israels land. Ifølge Sal 72,8–11 skal kongene i landene i vest ved Middelhavet (Tarsis og øyene) og kongene i de sørlige landene bære fram gaver og hylling til Israels konge, som hersker fra hav til hav. De sørlige landene er Sjeba og Seba (sjeva useva / שְׁבָא וּסְבָא), det vil si Arabia felix og Meroë? (jf. Jos. ant. II, 249). Men der det er tale om gullet fra Saba (v. 15), gjelder det ikke gaver som kongen mottar, men gaver som den milde kongen gir til de fattige etter at han har fridd dem ut fra urettferdig dom. Hos D. F. Strauss I^2, 288–294 heter det at hele fortellingen om magerne er et sagn som har vokst fram av Jes 60,3 ff. og Sal 72,8–11 i forbindelse med 4 Mos 24,17 (se fotnote 81 nedenfor). Denne påstanden er like grunnløs og like utbredt som oldkirkens fromme sagn, som hentet næring fra slike steder. Matteus visste like godt som vi at sabeernes rike lå langt sør for Israels land (Matt 12,42 = 1 Kong 10,1–10). Likevel skulle sagnet – som da må ha formet seg ubevisst – eller Matteus selv vilkårlig ha flyttet de hyllende hedningenes hjemland til det fjerne Østen, et område som ikke er nevnt på noen av disse stedene. Av konger og dronninger skulle han ha gjort magere, prester og astrologer. Og han som ellers viser seg så ivrig etter å påvise med sitater at profetiene i Det gamle testamente er blitt oppfylt, skulle på ubegripelig vis ikke ha antydet noe slikt her, verken der han taler om stjernen eller der han taler om magernes gaver!

[10] **«Arabia»** Arabia / Ἀραβία

[11] **«magere»** magoi / μάγοι

[12] Slik i Apg 13,6. 8; «drive trolldom» og «trolldom» (mageuein, mageia / μαγεύειν, μαγεία) i Apg 8,9. 11 om samaritanen Simon, som i kirken fikk det faste tilnavnet «mageren» (ho magos / ὁ μάγος).

Vi kan la det stå åpent hva ordet «mager»[13] kommer av, og dermed om sak og navn har vandret fra mederne til babylonerne eller omvendt.[14] Uansett er det her neppe tale om medlemmer av den gamle medisk-persiske magerkasten. Snarere er det tale om folk fra Babylonia, der magernavnet kan påvises minst like tidlig,[15] eller fra en eller annen del av Mesopotamia og områdene like omkring.

For det første er astrologi ikke noe særpreg ved de medisk-persiske magerne,[16] mens babylonerne drev den med særlig iver fra de eldste tider og langt inn i kristen tid.[17] For det andre forutsetter fortellingen at hedenske astrologer var levende opptatt av at en jødenes konge nettopp var født, og det er langt lettere å tenke seg i landet ved Eufrat og Tigris enn i det fjerne Østen.

Magerne trer fram i Jerusalem med spørsmålet: «Hvor er den fødte, det vil si den nylig fødte, jødenes konge?» De begrunner spørsmålet med at de har sett stjernen *hans* i Østen (v. 2). Det betyr at de allerede tidligere, i sin astrologiske kunst, har vært opptatt av å vente på at en jødisk konge skulle bli født, en konge som også hadde betydning for dem selv, ikke-jødene. Og de har knyttet en bestemt

[13] **«mager»** magos / μάγος

[14] Tidligere ble det gjort forsøk med ariske etymologier, men etter at de assyriologiske studiene blomstret opp, har assyrisk-babylonske tatt deres plass. Schrader, Die Keilschriften u. das AT, 2. utg. s. 417–427, ville avlede ordet fra *imga*, «opphøyd, aktet» (se Friedr. Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch s. 88 under *emku*, *enku*, «vis»). Delitzsch (The Hebrew lang. s. 14) førte ordet tilbake til sumerisk *magha*, babylonsk *mahu* (se Assyr. Wörterbuch s. 397 under *mahhu*, «profet, spåmann»), men har senere (Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs s. 138) reist lydlovmessige innvendinger både mot sin egen og mot Schraders etymologi. Ifølge 3. utgave av Schraders verk, nybearbeidet av Zimmern og Winkler (1902), s. 590 note 5, mangler det ennå mye på et sikkert resultat. Se også fotnote 74 nedenfor.

[15] I Jer 39,3 og 13 er «den øverste av magerne» (rav-mag / רַב־מָג) tittelen på en høy embetsmann i Nebukadnesars følge. Hos Daniel forekommer ikke «mager» (mag / מָג). Der blir derimot de ulike klassene av vismenn, trollmenn, drømmetydere osv. regnet opp, og blant dem nevnes også kaldeerne (kasdim / כַּשְׂדִּים = Χαλδαῖοι) som en egen klasse (2,2. 10; 4,4; 5,11). Andre steder blir alle sammenfattet under navnet «Babels vismenn» (2,12. 48), men også under navnet kaldeere (2,4. 10[a]). Med dette siste navnet betegner grekerne og romerne regelmessig kasten av prester og lærde hos babylonerne, og som kjennetegn ved denne kasten framhever de alltid astronomien og astrologien; jf. Diodor, bibl. II, 29–31; Cicero, de divin. I, 1; II, 42, jf. I, 19; Strabon XVI, 6 s. 739; Plin. hist. nat. VI, 123, jf. VII, 193; Bardesanes, se fotnote 74. Clem. strom. I, 66 stiller kaldeere og magere sammen.

[16] Hos Herodot er magerne en av medernes seks stammer (I, 101), drømmetydere (I, 107. 120. 128; VII, 19. 37) og offerprester (I, 132. 140; VII, 43. 113. 191). Jf. Strabon XV, 13 ff. 38. Heller ikke Bardesanes vet noe om astrologi hos de medopersiske magerne (Spicil. syr., utg. Cureton, s. 18 i den engelske oversettelsen), mens han taler om kaldeernes astrologiske bøker i Babylon (s. 15. 27 f.). Hos Bardesanes og de syriske bibeloversetterne, og likeså i den jødiske litteraturen, svarer «mager» (magusja / מגושא) til ordet μάγοι. Det er det samme ordet som i de gammelpersiske kileinnskriftene fra Dareios' tid leses *maghusch* i nominativ entall; jf. Spiegel, Altpers. Keilinschr., 2. utg. s. 6 ff. 32 ff. 234.

[17] Se slutten av fotnote 73. Jf. Tiele, Assyr.-babyl. Gesch. II, 576 ff.; Epping og Straßmaier, Astronomisches aus Babylon, 1889; Hommel, Die Astronomie der alten Chaldäer, Ausland 1891 s. 221 ff.; 1892 s. 54 ff.; Rieß, artikkelen «Astrologie» i Pauly-Wissowa II, 1802 ff.

stjerne, en komet eller en særskilt konstellasjon,[18] til denne ventede hendelsen.

Spørsmålet deres viser sikkert at de ikke var jøder; men like tydelig er det at slike magere bare kan forstås historisk hvis de var sterkt påvirket av jødedommen. Det er ingen tvil om at jødene siden eksilet var en innflytelsesrik del av befolkningen i Mesopotamia, og at de der, som overalt ellers blant hedningene, prøvde å vinne tilhengere for troen sin.[19]

Omkring 40–50 år etter hendelsene i Matt 2 gikk fyrst Izates av Adiabene, moren hans Helena og hele fyrstehuset over til jødedommen.[20] Det sier seg selv at jødene sjelden vant så fullstendige seire som her når de arbeidet for å omvende hedninger – der som i Roma og overalt ellers der de prøvde å vinne proselytter. Langt oftere måtte de nøye seg med halve resultater.

Josefus' fortelling om Izates' omvendelse viser at jødiske lærere under visse omstendigheter kunne gi avkall på for eksempel kravet om omskjærelse, selv når den omvendte var villig til å la seg omskjære. Som i den gresk-romerske verden må folk også der ha nærmet seg jødedommen i svært ulik grad og tatt opp mer eller mindre av jødisk tankegods.

Vi har ingen grunn til å tenke oss at de babylonske magerne eller kaldeerne var mindre åpne for slik påvirkning enn fyrstehoffene i Adiabene og Kommagene. På den jorden lå restene av de eldste folk og kulturer om hverandre, så de ikke lot seg skille; slik møttes og blandet også religionene seg der.[21]

---

[18] Ethvert godt leksikon viser at de beste forfatterne ikke holdt fast ved skillet mellom ἀστήρ, en enkelt stjerne (latin *stella*), og ἄστρον, et stjernebilde (latin *sidus*). Til ἄστρα i Luk 21,25 (ordet forekommer i Det nye testamente bare hos Lukas og i Hebr 11,12) svarer ἀστέρες i Matt 24,29. I et hebraisk eller aramaisk forelegg kunne det i alle fall bare ha stått «stjerne» (kokhav, kokhba / כוכב, כוכבא). Selv om magerne forsto jødekongens stjerne som en enkelt planet eller fiksstjerne, kunne den bare varsle fødselen hans ved sin stilling i forhold til andre himmellegemer. Forsøket på å skille mellom ordene er altså forgjeves.

[19] Jf. Schürer, Gesch. des jüd. Volks III⁴, 5 ff.

[20] Jos. ant. XX, 2, 1–5; 4, 1. 3. Mye kan sammenlignes med magernes reise og gaver, selv om forholdet til jødedommen er ulikt i de to tilfellene: Helenas pilegrimsferd til Jerusalem, de fyrstelige korngavene hun selv ga, og pengene sønnen Izates sendte fra Adiabene til folket i Jerusalem under en hungersnød, og de kostbare gullkarene hun og sønnen Monobazus ga til tempelet i Jerusalem (Jos. ant. XX, 2, 5; 5, 2; Misjna, Joma III, 10, jf. Nasir III, 6). For Matteus' samtidige lød fortellingen hans altså ikke som et uhistorisk eventyr.

[21] Vi kan blant annet tenke på sabierne eller mandeerne og jesidiene, og også på Mani, som riktignok stammet fra en medopersisk slekt, men var født i Babylonia og opplært i all kaldeernes visdom. En oversikt som den hos Uhlhorn, Homilien und Recogn. des Clemens s. 407–423, kunne i dag gjøres mye mer fullstendig.

Kildene ser ut til å vise sikkert nok at også astrologene der lenge hadde ventet på en konge som skulle tre fram vest for der de bodde.[22] Historisk ville dette være enklest å forklare hvis jøden Daniel i det 6. århundre virkelig ble satt til forstander for det organiserte lauget av «kaldeere» eller «Babels vismenn», slik Dan 2,48; 5,11 forteller. For Matteus og hans første lesere var dette historie.[23]

— Magerne nevner bare én hensikt med reisen: De vil hylle den nyfødte jødenes konge etter orientalsk skikk ved å kaste seg ned for

[22] Frdr. Delitzsch, Wo lag das Paradies, 1881, s. 133, sier om de astrologiske tavlene som Rawlinson har utgitt (The cuneiform inscr. III, 51–64), «at de med særlig forkjærlighet handler om landet i vest, det vil si Fønikia og Palestina, og gjentatte ganger inneholder fraser som: ‹Når det og det skjer, da skal en stor konge stå fram i Vesten, da skal rett og rettferdighet, fred og glede råde i alle land og gjøre alle folk lykkelige›, og flere lignende profetier». Se samme sted s. 61. Opplysningene hos Sueton, Vespas. 4, og Tacitus, hist. V, 13 har mindre verdi fordi de tydelig er avhengige av Jos. bell. VI, 5, 4; III, 8, 9.

[23] Det samme gjelder selvsagt historien om Bileam i 4 Mos 22,5–24,25. Men ingenting hos Matteus peker på noen sammenheng, verken historisk eller idémessig, mellom hans fortelling fra den nære fortiden og denne hendelsen fra Moses' tid. Uttrykket «fra Østen» (apo anatolōn / ἀπὸ ἀνατολῶν) i v. 1 er ganske vanlig i LXX og kan minne oss som eier en konkordans, om 4 Mos 23,7. Der sier Bileam at Moabs konge har hentet ham fra Aram (LXX: «fra Mesopotamia» [ek Mesopotamias / ἐκ Μεσοποταμίας]) og fra Østens fjell (LXX: «fra fjellene i øst» [ex oreōn ap' anatolōn / ἐξ ὀρέων ἀπ' ἀνατολῶν]). Men Matteus nevner verken Mesopotamia eller fjellene der. Og hvilken likhet skulle det være mellom Bileam, han «som hører ord fra Gud», og Matteus' magere? Bileam lot seg lokke til å reise til Israel av løftet om høy lønn for en spådom som forbannet Israel (4 Mos 22,7. 17 f.; 24,3; 2 Pet 2,15 f.). Overveldet av Gud velsignet han Israel i stedet for å forbanne det, men styrtet likevel folket i synd og fortapelse ved det onde rådet han ga Balak (4 Mos 31,16; Jud 11; Åp 2,14). Magerne hos Matteus er derimot rene og rørende skikkelser. Med de stumme stjernene som eneste lærer og veiviser oppsøker de den jødiske Messias, og i gleden over at deres lengselsfulle aning er blitt oppfylt, gir de av sin rikdom gaver til kongebarnet som er født i fattigdom. Riktignok bruker Bileam et bilde: Han kaller herskeren som skal komme fra Israel, en stjerne som stiger opp. Men i samme vers taler han også om et spir (4 Mos 24,17). Magerne knyttet derimot en virkelig stjerne astrologisk til forventningen om en jødisk konge. Heller ikke her er det noen reell likhet. Likevel har de gamle ofte antatt en forbindelse mellom de to hendelsene: Just. dial. 106; Iren. III, 9, 3; Orig. c. Cels. I, 59 f.; Eus. demonstr. IX, 1, 1–10; Hier. til Matt 2. Det ble til og med fabulert om særskilte skrifter av Bileam som magerne skulle ha hentet kunnskapen sin fra (Eus. hos Mai, Nova bibl. IV, 281; Op. imperf. s. 28). Et annet spørsmål er fra hvilken tid jøder talte om at Messias' fødsel skulle bli varslet ved en stjerne (jf. Hamburger, REnc. II, 743, etter Pesikta sutarta) og om de bygde denne forventningen på 4 Mos 24,17. Onkelos fjerner både stjernen og spiret og setter «konge» og «Messias» i stedet; Targum Jerusjalmi I og II gjør i det vesentlige det samme. Midrasj rabba til Bileam-teksten går stilltiende forbi 24,17, og Midrasj rabba til 5 Mos 2,3 (Wünsche s. 14) tolker 24,17 som et ord om opprettelsen av Guds herredømme. Simon Bar Kokhba stammet sannsynligvis fra stedet Kokaba (jf. E. Riggenbach i Cremer og Schlatter, Beiträge V, 4 s. 105 ff.), men utnyttet dette og ga seg gjennom navnet ut for å være stjernen fra Jakob som er forutsagt i 4 Mos 24,17, det vil si Messias. Heller ikke i overleveringene om ham finner jeg noe om en stjerne som varslet hans fødsel. Mye nærmere innholdet i Matt 2 kommer de yngre jødiske og arabiske legendene om Abraham: Fødselen hans ble kunngjort ved en påfallende stjerne, og Nimrod forfulgte barnet. Men på den andre siden ligner de også på 2 Mos 1,15–2,10; jf. Beer, Leben Abrahams, 1859, s. 1–3. 101 note 9–22.

[24] Når «de falt ned» (pesontes / πεσόντες) går foran «hyllet» (prosekynēsan / προσεκύνησαν) i v. 11 (jf. 4,9; Apg 10,25; 1 Kor 14,25; Åp 5,14; 7,11), skilles handlingen fra en hyllest som bare består i knebøyning (Mark 15,19; Matt 17,14; 27,29). Jos. ant. XX, 2, 2 forklarer det å hilse herskeren på denne måten som en orientalsk hoffskikk som var fremmed for jødene. Filon, de Jos. 28, unnskylder det som

føttene hans.[24] Mer enn dette sier ikke ordene «å tilbe ham, å kaste seg ned for ham»[25] i v. 2. 8. 11.

I hovedstaden, der en jødisk konge nå igjen hadde residert i mer enn tre tiår, mener de å ha nådd målet for reisen. Det er i seg selv lite trolig at de gikk rett til hoffet med ærendet sitt og først der fortalte hvorfor de var kommet og hva de ville, og v. 3 utelukker det. Nyheten sprer seg i stedet i hele byen: De fremmede gjestene er kommet med et spørsmål som vitner om stor tillit og like stor interesse for saken. Slik når nyheten også kongen.

Det er forståelig at den gamle despoten blir urolig av dette. Helt til sine siste dager var han i tvil om hvilken av de voksne sønnene han skulle sikre tronfølgen; men selv bortsett fra det var det utenkelig at de fremmede astrologene skulle være opptatt av en prins fra hans hus. Det kunne bare dreie seg om endetidens konge, som profetene hadde forutsagt og det jødiske folket ventet på, altså Messias (v. 4). Herodes kjente jødenes tankeverden godt nok til å forstå at en Messias som vant anerkjennelse hos folket, var en født fiende av herredømmet hans.

Nettopp dette forklarer også at hele byen[26] ble urolig sammen med Herodes. Hver gang Herodes fryktet at den nasjonale bevisstheten, og særlig håpet om Messias, skulle blusse sterkere opp, pleide han å

---

fortelles i 1 Mos 42,6, med at det var en gammel skikk. Det sier seg selv at jødene i enda høyere grad enn grekerne (Herodot 7, 136; Isokr. paneg. 151; Arrian, anab. Alex. VII, 9–12, 6; Plut. vita Alex. 54 f.; de superst. s. 166ᵃ) oppfattet dette som misbruk av en ærbødighetsbevisning som bare sømmer seg overfor Gud, særlig fordi ordet for å kaste seg ned (proskynein / προσκυνεῖν) hadde fått betydningen «tilbe, holde andakt», helt uavhengig av en bestemt kroppsstilling (Joh 4,20–24; 12,20; Apg 8,27; 24,11). Det blir protestert overalt der det å kaste seg ned for et vesen som ikke er Gud, betydde eller kunne tas som at en skapning ble gjort til gud (Apg 10,26; Åp 13,4. 15; 19,10). Dette utelukker likevel ikke at et menneske i særlig nød og sinnsbevegelse faller ned for et annet menneske og ber om noe (Matt 8,2; 9,18; 18,26; 20,20). Men det passer like lite på magerne som tanken om at de ville tilbe den jødiske kongesønnen som en gud.

[25] **«å tilbe ham, å kaste seg ned for ham»** proskynēsai autō / προσκυνῆσαι αὐτῷ

[26] Hierosolyma (Ἱεροσόλυμα) blir behandlet som hunkjønn i nominativ entall bare her og i 3,5. Ellers i Det nye testamente blir navnet overalt behandlet som intetkjønn flertall, men der står det aldri i nominativ. Slik også i de gammeltestamentlige apokryfene og hos Josefus. Se likevel ant. I, 10, 2, der navnet har hunkjønnsartikkel: «Solyma kalte han senere Hierosolyma» (tēn mentoi Solyma hysteron ekalese Hierosolyma / τὴν μέντοι Σόλυμα ὕστερον ἐκάλεσε Ἱεροσόλυμα). Den hebraiske formen Ierousalēm klang svært barbarisk for Aristoteles eller eleven hans, Klearchos (Jos. c. Ap. I, 22. 7). Den bør skrives Ἱερουσαλήμ heller enn Ἱερυσ. LXX bruker den gjennomgående i de kanoniske bøkene i Det gamle testamente, og Lukas og Paulus bruker den for det meste (bd. IX², 235 note 45), Markus og Johannes slett ikke, og Matteus bare én gang, i et ord av Jesus (23,37). I Matt 2,1 og Mark 11,1 er den utilstrekkelig bevitnet.

dempe frykten med undersåttenes blod.[27]

Kongens oppførsel er treffende tegnet. I sin overtro frykter han at astrologenes spådom er sann. Han tviler heller ikke på at de jødiske skriftlærde kan finne et pålitelig svar på spørsmålet om Messias' fødested i de profetiske skriftene sine. Men ingen av delene hindrer ham i å bruke all list og makt for å avverge skjebnen som truer ham og huset hans.

Han kaller Rådet sammen til et møte[28] og legger det teologiske skolespørsmålet fram for det som for en forsamling av sakkyndige: «Hvor blir Messias født?» Ordene sier ikke om han gjorde det selv eller gjennom utsendinger. Det bestemte spørsmålet får et kort og klart svar, men svaret måtte likevel begrunnes med en henvisning til Mika 5,1. Rådet var nok ikke et øyeblikk i tvil om det rette svaret

[27] Jos. ant. XV, 2, 6 mot slutten; 3, 3; 10, 4; XVII, 2, 4 (jf. Wellhausen, Pharisäer u. Sadducäer s. 24 f.; Schneckenburger, Ntl. Zeitgesch. s. 195); XVII, 6, 3.

[28] Rådet besto av tre grupper, som sjelden blir regnet opp alle sammen (Matt 16,21; 27,41; Mark 14,43. 53; se bd. III[4], 638 note 53 til Luk 19,47). Siden det her gjelder et lærespørsmål, måtte framfor alt de skriftlærde (grammateis / γραμματεῖς) være med ved siden av yppersteprestene (archiereis / ἀρχιερεῖς), som representerte presteskapet. Tillegget «folkets» (tou laou / τοῦ λαοῦ) kjennetegner her de skriftlærde som medlemmer av den øverste jødiske myndigheten; jf. «de eldste» (presbyteroi / πρεσβύτεροι) med samme tillegg i 21,23; 26,3. 47; 27,1. De skriftlærde mangler derimot der Rådet opptrer som politisk, dømmende og politimessig myndighet: 21,23; 26,3. 47; 27,1. 12. 20; 28,11 f. Også «alle» (pantas / πάντας) viser at det dreier seg om et formelt møte i Rådet.

[29] At Messias skulle komme fra Betlehem, var en alminnelig folkemening. I Joh 7,42 blir den ført tilbake til Skriften, altså til Mika 5,1, og ordlyden der minner da også om Mika-stedet. Targumen oversetter Mika 5,1[b]: «fra deg skal Messias gå ut for meg for å utøve herredømme over Israel, han som har fått sitt navn nevnt fra opphavet av, fra evige tider». Allerede i Mika 4,8 har targumen messiasnavnet. Ifølge jer. Berachot 5[a] og Midrasj til Klag 1,16 (Wünsches oversettelse s. 87; jf. Delitzsch, Ztschr. f. luth. Th. 1855 s. 401) skal kongen Messias (i midrasjen «jødenes forløser») ha blitt født i Betlehem i Juda den dagen tempelet ble ødelagt, under navnet Menachem, sønn av Hiskia, men kort etter ha blitt båret bort igjen av stormvinder. Jødene kunne ikke finne messiasnavnet Menachem («trøster») i Klag 1,16 og Jes 51,3 (Midrasj til Ordsp 19,21; bab. Sanhedrin 98[a]) før messiashåpet i visse kretser hadde samlet seg om et menneske med navnet Menachem. Siden han skulle være født i år 70 e.Kr., var han sikkert ikke sønn av kong Hiskia (se fotnote 58). Sannsynligvis var han den zelotlederen Menachem som spilte en rolle i årene før tempelet ble ødelagt (Jos. bell. II, 17, 8–10; vita 5. 11), selv om det da gjenstår en mindre anakronisme. Han var sønn av Judas fra Galilea og dermed riktignok ikke sønn, men sønnesønn av røverhøvdingen Hiskia (Ezekias / Ἐζεκίας), som Josefus omtaler i bell. I, 10, 5; II, 4, 1; 8, 1; ant. XIV, 9, 2; XVII, 10, 5; XVIII, 1, 1. 6. At Judas fra Galilea og Hiskias sønn er samme person, er det ingen tvil om (jf. Schürer I[3], 486). Denne familien gjorde krav på en lederrolle i den hellige krigen også etter år 70 (jf. Jos. bell. II, 17, 8; VII, 8, 1–9, 2). Forutsetningen om at familien hørte til Davids hus, blir bekreftet av at Judas strebet etter kongeverdigheten (bell. II, 4, 1; ant. XVII, 10, 5). Det var framfor alt disse folkene Jesus hadde for øye i Joh 10,8–10. Kanskje ble denne Menachem virkelig født i Betlehem, kanskje har vi her et gjenskinn av den kristne overleveringen om Jesu fødsel i Betlehem. I alle fall viser det jødiske sagnet at rabbinske kretser ennå i det 3. århundre ventet at Messias skulle fødes i Betlehem. Origenes' påstand (c. Cels. I, 51) om at jødene etter Kristi tid pleier å tie om Betlehem som Messias' fødested, gjelder altså ikke generelt. Interessen for Messias' fødested måtte også komme i bakgrunnen på grunn av læren om at Messias etter sin første framtreden skulle forsvinne fra offentligheten igjen og først senere plutselig komme fram fra

og trengte heller ikke å føre bevis ut fra Skriften,[29] men hensynet til kongen krevde at den avgjørende grunnen ble nevnt kort.

Sitatet er lagt i munnen på rådsherrene som en del av svaret deres; det er ikke ment som en bemerkning Matteus skyter inn for selv å bekrefte at svaret var riktig. Det er like klart som at 1,22 f. hører til engelens tale. Men det hindrer slett ikke evangelisten – som jo ikke hadde noen protokoll fra møtet – i å utforme sitatet svært fritt etter sin egen forståelse av saken.

Profeten har gitt en strålende framstilling av det endelige gudsherredømmet over alle folk (Mika 4,1–8), og den munner ut i løftet om at det tidligere kongedømmet skal vende tilbake til Jerusalem. Deretter har han talt om de harde kampene og nødene som ennå skiller nåtiden fra den herlige framtiden (Mika 4,9–14). Så vender han tilbake til løftet i en form som er bestemt av denne motsetningen: «Og du Betlehem Efrata, liten i forhold til at du hører til distriktsbyene i Juda,[30] fra deg skal en gå ut for meg, for å være hersker i Israel – en som har sitt opphav fra fortiden, fra uminnelige dager».

Jerusalem skal være setet for det gjenreiste kongedømmet og dermed også for den kongen folket venter på; men det er fra *Betlehem* kongen og kongedømmet skal komme. Som slutten av verset skal også det gamle tilleggsnavnet på stedet (1 Mos 35,19; 48,7; jf. 1 Sam 17,12; Rut 1,2; 4,11) minne om den fjerne fortiden: Da gikk for første gang et israelittisk kongedømme som Gud hadde behag i, og en konge «etter Guds hjerte» ut fra Betlehem (1 Sam 16,1–13; 17,12–15.58; 13,14), og til slutt fikk de sitt varige sete i Jerusalem.

Profeten tenkte sikkert ikke på å gi sine samtidige en geografisk opplysning om fødestedet til den lovede kongen. Han sier ikke engang tydelig at kongen skal bli født der. I stedet uttrykker han en tanke i opphøyd, poetisk språk og derfor i billedlig form: Den lovede kongen skal ikke bare stamme fra Davids slekt, men også stige opp fra den samme ubetydelige stillingen som Isais sønn, gjetergutten fra Betle-

skjulet (Joh 7,27; Justin. dial. 8. 49. 110; Weber s. 358 ff. 364; jf. også fortellingen om Menachem). Dessuten var det, som ved tolkningen av Jes 7,14 (se fotnote 61), ubekvemt for jødene at de kristne påberopte seg Mika 5,1 og det faktum at Jesus var født i Betlehem.

[30] Det skaper unødvendige vansker å oversette «liten til å være» (tsa'ir lihjot / צָעִיר לִהְיוֹת) med «for liten til å være». Den betydningen ville vel kreve komparativt «fra å være» (mihjot / מִהְיוֹת). Jf. snarere Dom 6,15. Betlehem ble nok alltid regnet blant stamsetene. Det viser steder som Dom 12,8–10; 17,7 ff.; 1 Sam 16,1. 18; 2 Sam 21,19, men særlig Esra 2,21; Neh 7,26 og også 1 Krøn 2,51. 54 (der Betlehem, som Efrata i 1 Krøn 2,19. 24. 50, forekommer som personnavn og personifiserer en slekt).

hem, og bli opphøyd til hersker over Israel. Han skal ikke komme som den siste i en lang rekke kronede hoder i slekten sin, som arving til deres bedrifter og den største av dem alle.

Det er i det vesentlige den samme tanken som Mikas samtidige Jesaja uttrykker slik: «Av Isais trestubbe skal det skyte opp en spire» (Jes 11,1). Hele treet, det davidiske kongedømmet, skal hugges ned til roten ved Guds dommer og falle til jorden før et nytt skudd vokser fram av roten – den roten Gud i sin tid lot profeten Samuel finne på markene ved Betlehem.

Når allerede jødiske skriftlærde fant mer enn et poetisk bilde i Mikas ord (se fotnote 86), er det da ikke helt selvsagt at Matteus så en profeti om nettopp dette i Mika 5,1? Han må jo ha trodd at det han forteller, er sant, og visste altså at Jesus Kristus var født i Betlehem.

Den frivole tanken som ligger i ordet «tilfeldighet», lå like fjernt for ham som for enhver from betrakter av historien. Profetens syn hadde der fått en form som stemte med det historiske faktum Matteus hadde for seg, og i dette samsvaret så han hånden til Gud, som styrer verden – han som rår like mye over ordene i profetenes munn som over det som skjer i historien.

I stedet for å gjenta det gamle navnet Efrata føyer Matteus «Judas land, judeisk jord»[31][32] til Betlehem – neppe som et annet navn på selve stedet, men som det videre begrepet (jf. 2,16). Profeten vekker forestillingen om Betlehems store betydning i historien ved å minne om hvor lite stedet er i det ytre. Matteus uttrykker den samme forestillingen bare sterkere med setningen: «På ingen måte er du den ringeste blant Judas ledende steder».[33]

---

[31] **«Judas land, judeisk jord»** gē Iouda / γῆ Ἰούδα

[32] Uttrykket skal forstås på samme måte som i 2,20 f. og 4,15 (= Jes 8,23 i LXX, der γῆ veksler med «område» [chōra / χώρα]). Også i 10,15 og 11,24 menes ikke bare byen, men byen og omegnen; jf. 1 Mos 18,25. 28. LXX gjengir «by» ('ir / עִיר) med «land» (gē / γῆ) på noen få steder der meningen tillater det, nemlig Jer 29,7 og som variant 5 Mos 13,14. 16; Jer 31,24; 32,29. Men det kan ikke rettferdiggjøre at Betlehem selv skulle bli kalt «land» og ikke «by» (polis / πόλις), slik stedet kalles i Luk 2,4 og 1 Sam 16,4, eller «landsby» (kōmē / κώμη), slik det kalles i Joh 7,42 og Rut 1,19.

[33] Matteus' underlige «blant fyrstene» (en tois hēgemosin / ἐν τοῖς ἡγεμόσιν) kan ikke ha oppstått av den hebraiske teksten, som har «blant tusenene» (be'alpe / בְּאַלְפֵי) og blir bekreftet av LXX, Targ., Pesch. og Vulg. Det kan heller ikke ha oppstått av LXX med sitt «blant tusenene» (en chiliasin / ἐν χιλιάσιν). Hofmann (Weiss. u. Erf. II, 56) mener at Matteus med «Judas fyrster» sikter til rådsherrene, og at Betlehem i deres krets og etter deres vurdering slett ikke var noe ringe sted. Men det er nok utelukket fordi utsagnet er lagt i munnen på rådsherrene selv. Men selv om det var Matteus som talte, kunne han ikke la profeten forutsi hvordan rådsmøtet skulle forløpe. Enda mindre kunne han begrunne Rådets vurdering av Betlehem med setningen i v. 6^{b}, som forutsier nettopp den kjensgjerningen Rådet ikke anerkjente. Da gjenstår bare én forklaring: Den greske oversetteren av Matteus

Deretter tar han seg enda større frihet. Han bruker ordene som følger hos Mika («fra deg skal en gå ut for meg») og ordene fra Mika 5,3 («han skal stå og gjete i Guds kraft»), men framfor alt bygger han på 2 Sam 5,2. Slik skaper han den helt nye setningen: «for fra deg skal det utgå en hersker som skal gjete mitt folk Israel». Men alt dette endrer ingenting ved det vesentlige innholdet i profetstedet.

Etter at Rådet har fortalt Herodes om stedet, prøver han med magernes hjelp også å finne ut når den fryktede nye kongen ble født. Han kaller magerne til seg i hemmelighet, det vil si slik at han i størst mulig grad unngår oppsikt.[34] Slik var det ikke da Rådet ble kalt sammen i v. 4: Det kunne bare skje gjennom offisielle kanaler, og et møte i et så tallrikt og høytstående råd kunne uansett ikke holdes hemmelig.

Hemmeligholdet skal naturligvis ikke få magernes ankomst og spørsmål til å gå i glemmeboken igjen – de hadde allerede satt hele befolkningen i uro. Herodes vil at hele det jødiske folket, Rådet medregnet, ikke skal merke hvor særlig opptatt han er av saken, slik at han kan gjennomføre planene sine uforstyrret.

Det teoretiske spørsmålet han hadde stilt Rådet, røpte ingenting om dette. Så lenge ingen fikk vite hva han ville gjøre med saken i praksis, måtte det se ut som om den høye herren bare var blitt nysgjerrig fordi de fremmede gjestene var kommet. Forståelig nok skjuler han hensikten sin også for magerne ved å late som han har den samme interessen for den nyfødte kongen som de har. Og magerne, som ikke kjente stemningene og forholdene i Jerusalem, tror ham.

---

leste «blant fyrstene» (be'allufe / בְּאַלּוּפֵי) i stedet for «blant tusenene» (be'alpe / בְּאַלְפֵי) i forelegget og oversatte det med «blant fyrstene» (en tois hēgemosin / ἐν τοῖς ἡγεμόσιν), slik LXX gjør (1 Mos 36,15–43 og ellers). I Mika 5,1 er «tusen» (elef / אֶלֶף) i betydningen «tusenskare, stammeavdeling» brukt metonymisk om «stammesete, distriktsby». Hos Matteus er denne metonymien overgått av en enda dristigere. Vi kan spørre om det var den opprinnelige forfatterens hensikt eller en klossethet hos oversetteren.

[34] Dette «i hemmelighet» (lathra / λάθρα), som også står i 1,19, gjelder bare måten magerne ble kalt til hoffet på, ikke kongens samtale med dem. Det sier ikke, slik et «for seg selv» (kat' idian / κατ' ἰδίαν) ville gjort, at alle andre vitner var utelukket fra audiensen.

[35] Det er ikke fortolkerens oppgave å besvare spørsmålet om Jesu fødselsår og fødselsdag. Han kan ikke engang avgjøre om magerne lot stjernens første tilsynekomst falle sammen med fødselen eller, noe som er mer sannsynlig, med unnfangelsen (jf. Vitruv. architect. IX, 6, 2). Ut fra v. 16 kan vi heller ikke bestemme nøyaktig hvor lang tid Herodes regnet med var gått siden unnfangelsen eller fødselen, etter det magerne hadde fortalt. Han kunne ikke vente at utsendingene hans skulle fastslå den nøyaktige alderen på alle småguttene i Betlehem. For å være sikker befalte han at barna fra toåringene og nedover skulle drepes, og til dem hørte også de som var nesten tre år. Han gikk altså ut fra at kongebarnet var født tidligst for 2–3 år siden og senest for noen måneder siden. Av litteraturen som tar astronomien til hjelp, kan nevnes: Münter, Der Stern der Weisen 1827; Anger,

Herodes vil vite når barnet er født,[35] for å treffe sine forholdsregler ut fra det (v. 13. 16). Men når han spør magerne nøye ut, får han ikke egentlig vite når de først så stjernen, men hvor lenge den hadde vært synlig på himmelen (v. 7).

«Som viste seg»[36] står i fortid – ikke bare sett fra fortelleren, noe som er selvsagt, men også sett fra Herodes, som spør. Stjernen var altså ikke lenger å se da han stilte spørsmålet. Det framgår allerede av selve uttrykket: Hvis «tiden da stjernen viste seg» ikke hadde vært over ennå, ville det eneste naturlige vært å spørre siden når den var synlig. Helt sikkert framgår det når vi sammenligner v. 2 med v. 9 f.

Da magerne ankom Jerusalem, pekte de ikke på en stjerne som var synlig på himmelen hver natt, men sa at de hadde sett den i sitt hjemland, i Østen. Og mens de vandrer fra Jerusalem til Betlehem om natten, får de igjen øye på den samme stjernen som de hadde sett i Østen – og det foran seg, i retningen av veien fra Jerusalem til Betlehem, altså på den sørlige himmelen. De blir overrasket (v. 9: «se» [idou / ἰδού]) og fylt av en glede som Matteus beskriver med de sterkeste uttrykk (v. 10).

Hele fortellingen inneholder ingen antydning om at stjernen var et fysisk under;[37] den motsier tvert imot en slik oppfatning. Magerne reiste fordi de trygt tydet stjernen som tegn på at jødenes konge var født (v. 2). Men det forutsetter at de lenge før var vant til å knytte en bestemt astronomisk iakttakelse, eller et fenomen de ofte hadde sett på stjernehimmelen, til denne ventede hendelsen.

Kanskje kom det noe nytt til som ga astrologene visshet om at hendelsen hadde skjedd nettopp nå. Men også det må i seg selv ha hørt til det de vanligvis iakttok. For ingen astrologiske regler kunne ha fått dem til straks og med sikkerhet å tyde et helt fremmed fenomen

---

Ztschr. f. hist. Theol. 1847 s. 347–398; Kritzinger, Der Stern der Weisen 1911; Voigt, Die Geschichte Jesu und die Astrologie 1911; Stengel, Jesus Christus und sein Stern 1913.

[36] **«Som viste seg»** phainomenou / φαινομένου

[37] Allerede Ignat. Eph. 19 lar stjernen overstråle alle andre stjerner og lar sol, måne og stjerner kretse dansende omkring den. Det første står også i Jakobs protevangelium 21. Ifølge det arabiske barndomsevangeliet, kap. 7, viste en engel seg for magerne i skikkelse av en stjerne. Ifølge et apokryft skrift under Sets navn, som Op. imperf. s. 31 gjengir utdrag fra, hadde magerne ventet stjernen gjennom mange slektledd. Stjernen slo seg ned på et fjell i det fjerne Østen i skikkelse av en liten gutt med et kors over seg og oppfordret magerne med menneskelige ord til å reise til Judea. Jf. den syriske Skattehulen i Bezolds oversettelse s. 56. Blant de gamle fortolkerne har særlig Chrys. hom. 6 forsvart at stjernen var overnaturlig, og blant de nyere har Anger gjort det med særlig iherdighet (samme sted s. 358–360).

som tegn på at jødenes konge var født – og enda mindre et fenomen som skilte seg fra alt annet på stjernehimmelen i form, bevegelse eller lysstyrke.

Den store astronomen Kepler antok at magerne reiste fordi en ny og rett og slett underfull stjerne kom til en planetkonjunksjon som allerede på forhånd ble regnet som viktig for messiasforventningen. Men selv om vi antar det, ville neppe denne nye stjernen blitt kalt «den jødiske kongens stjerne». Nettopp fordi den var ny, kan den umulig ha vært knyttet til jødenes konge på forhånd. Navnet ville heller passe på planetkonjunksjonen eller en enkelt stjerne i den.

Heller ikke v. 9 sier noe om at stjernen var fysisk underfull. Det eneste uttrykket som kunne se ut til å avvike fra vanlig språkbruk, er «den gikk foran dem»[38]. Men tanken om at stjernen skulle ha vært «ledestjerne» for magerne, det vil si veiviser, er utelukket – framfor alt av sammenhengen, men også av språkbruken. Herodes hadde tydelig fortalt dem hvor de skulle på denne vandringen på omkring to timer, og dermed også hvilken vei de skulle gå; og veien fra Jerusalem til Betlehem var ikke til å ta feil av.

At stjernen gikk foran dem (jf. 14,22; 21,9; 26,32; Mark 10,32; 11,9), er altså sagt ut fra det øyet ser, slik vi alltid opplever det når vi ser en klar stjerne stå rett foran oss på himmelen, i den retningen vi går. Selv om vi beveger oss, ser vi den alltid like langt borte og fortsatt foran oss. Derfor får vi uunngåelig det samme inntrykket som når noen virkelig bærer et lys foran oss, hele tiden i samme avstand.

Det står ikke noe annet enn at magerne så stjernen rett foran seg i den retningen de gikk. Hvis den hadde lyst for dem fra høyre eller venstre side av veien, ville det stått at den fulgte dem. Nå gikk den foran dem, men bare så lenge de selv gikk framover; den sto stille da de sto stille.

Da de kom fram til Betlehem, ble de nok stående for å tenke over hvordan de skulle finne huset der det var en gutt som var født for ikke lenge siden. Til det kunne stjernen godt hjelpe dem, særlig hvis den ikke sto altfor høyt over horisonten; det lille stedet på kammen av en høyde var jo ikke noe uoverskuelig hav av hus.

[38] **«den gikk foran dem»** proēgen autous / προῆγεν αὐτούς

Ordene «over der barnet var»[39] i v. 9 ser for øvrig ut til å antyde at stjernen ikke pekte direkte på ett bestemt hus, men på den delen av landsbyen der barnet var. Først i v. 11 er det tale om «huset»[40].

Det er vilkårlig å lese den bestemte formen «huset» som en henvisning tilbake til et sted som allerede er nevnt. Også ellers står «huset» om det huset som går fram av sammenhengen, uten at noe hus er nevnt før; det står da i motsetning til at personene like før har vært ute i det fri (9,10. 23; 10,12; 13,1. 36; 17,25).

Noen krever at Matteus skulle ha fortalt hvordan magerne spurte seg for og fant det rette huset blant de husene stjernens stilling kanskje lot dem velge mellom. De misforstår også grundig hans måte å fortelle på. I 1,18–25 og 2,1–12, og i hele resten av boken, har Matteus gått forbi langt viktigere omstendigheter fordi de var uvesentlige for ham, selv om vi kanskje trenger dem for å se levende for oss hvordan det gikk til. Det er bare magernes atferd han har for øye.

Til det hører også at de hyller barnet ikke bare ved å kaste seg ned for det, men også ved å bære fram kostbare gaver som de hadde tatt med hjemmefra for dette.[41] Dermed slutter historien deres. I en drøm får de fra Gud den beskjeden[42] de i sin godtroenhet trengte: De skal ikke ta hjemveien om Jerusalem og ikke bringe kongen det budskapet han håpet på, om hvem foreldrene til det farlige barnet var og hvor de bodde. Så forsvinner de i mørket i det fjerne landet de var kommet fra, og som ikke blir nevnt ved navn (v. 12).

Gud kunngjorde Israels Messias' fødsel for de hedenske astrologene gjennom deres egen vitenskap og kunst, som var sammenvevd med hedensk overtro, og han verdiget dem også til å få vite hans vilje

[39] **«over der barnet var»** epanō hou ēn to paidion / ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον

[40] **«huset»** hē oikia / ἡ οἰκία

[41] Om de enkelte gavene, se fotnote 70. Her, som i 13,52 og Luk 6,45, er «skrin» (thēsauros / θησαυρός) beholderen for de kostbare gjenstandene; hos Aisch. Persae 1022 betyr ordet koggeret, og hos Jos. ant. IX, 8, 2 en offerkiste av tre. Jakobs protevangelium 21 har i stedet reisesekken: «fra reisesekken sin» (apo tēs pēras autōn / ἀπὸ τῆς πήρας αὐτῶν). Det fikk Epiph. expos. fid. 8 til å tro at den vanlige lesemåten i Matt 2,11 var «reisesekkene» (tas pēras / τὰς πήρας) og ikke «skrinene» (tous thēsaurous / τοὺς θησαυρούς), enda denne lesemåten i virkeligheten ikke er bevitnet noe annet sted. Blant de symbolske tolkningene av gavene er den eldste og mest utbredte at gullet gjelder kongen, røkelsen Gud og myrraen det dødelige mennesket som en gang skal begraves: Theoph. lat. (Forsch II, 33); Orig. c. Cels. I, 60; Petr. Alex. epist. can. kap. 13 (Routh rel. IV^2, 43); Juvencus, evang. I, 249 f.; Hilar. s. 613; August. sermo 202 (in Epiphan. sermo 4); Ephraemi expos. ev. conc. s. 31. Skattehulen s. 57 tolker myrraen om Jesus som lege.

[42] Etter mønster av Jakobs protevangelium 21,4 har også Orig. c. Cels. I, 60, Chrys. s. 90. 93. 109. 111. 119 m.fl. føyd inn en engel i v. 12, enda ingen Matteus-tekst nevnte noen engel, heller ikke den teksten Chrys. hadde (s. 119); se ovenfor s. 76.

direkte. Matteus selv tar ikke anstøt av dette. På samme måte røper han – i tydelig motsetning til kap. 1 – ikke den minste hensikt om å forsvare denne hendelsen mot mistanker og onde slutninger.

Vi må anta at jødene på den tiden ennå ikke hadde mistenkeliggjort denne historien, slik de hadde gjort med Jesu underfulle unnfangelse.[43] Derfor finnes det heller ikke noe sitat som framstiller magernes hyllest som oppfyllelse av en gammel profeti.

Heller ikke sitatet i v. 6 har noen apologetisk betydning, allerede fordi det er lagt i Rådets munn. For det første minner det leseren om noe, sammen med opplysningen i v. 1 om at Jesus ble født i Betlehem: Jesus trådte fram for sitt folk fra en galileisk by som ikke hadde noe løfte (2,23), men det skal ikke få oss til å glemme at han ble født i Betlehem, som profetenes løfte hadde pekt ut til det.

For det andre anerkjenner Rådet denne profetien om Betlehem, og det skal sette lys på skylden til de øverste representantene for presteskapet og de skriftlærde i Israel: De forsømte den sannheten de kjente. Den apologetiske fortelleren blir til anklager.

Gud taler bare til de hedenske prestene og de lærde gjennom stjernenes utydelige språk og gjennom en overlevering blandet med mye villfarelse. Likevel gjør disse hedningene de jødiske yppersteprestene og skriftlærde til skamme med sin lange, møysomme reise, sin utrettelige iver i letingen og sin store glede over å nå målet for lengselen sin.

Yppersteprestene og de skriftlærde har jo profetenes klare ord i hendene og vet også å tyde det riktig i teorien. Men de gjør ikke et skritt for å gå sannheten til bunns og komme nærmere den frelsen som ligger i Messias, som nå er født – enten fordi de er likegyldige overfor Israels helligste håp, eller fordi de frykter tronraneren på Davids trone (jf. 11,21–24; 12,41 f.).

Magernes hyllest er ikke så mye oppfyllelsen av en gammel profeti som selv en ny profeti: Messias Jesus, som er født for å frelse sitt eget folk fra deres synder (1,21), skal bli søkt og æret av hedninger, mens de øverste representantene for den religiøse kunnskapen og gudstjenesten i Israel ikke spør etter ham. De overlater til tyrannen som

[43] Det Celsus' jøde sier hos Orig. c. Cels. I, 58, er tydelig hentet fra Matt 2 og blir ikke bekreftet av den jødiske litteraturen eller av Justins Dialog.

trellbinder dem, å bry seg om jødenes sanne konge, og han gjør det bare for å rydde ham av veien.

Her blir denne profetien for første gang uttalt, i kjensgjerninger som ikke trenger noen videre tydning, og den klinger igjen og igjen i andre former gjennom hele boken (jf. 3,9; 8,10–12; 12,18–21; 15,28; 21,43; 22,5–10; 24,14; 28,19). Historien framstiller en idé. Skal den derfor ikke være historie? Eller er det bare de brutale kjensgjerningene som fortjener det navnet – de som plager den ettertenksomme og fromme betrakteren av historien, fordi han ikke kan se noen mening i dem?

Fra Betlehem over Egypt til Nasaret (2,13–23)

Herodes må vente forgjeves på at magerne skal vende tilbake til Jerusalem med opplysningene sine. Det utsetter nok faren som truer messiasbarnet en smule, men fjerner den slett ikke.

I v. 11 ble bare Maria nevnt, og bare som den moren barnet ennå ikke kunne klare seg uten. Fra nå av trer Josef igjen fram i forgrunnen som overhodet for den lille familien (v. 13–14. 19–23).

Magerne hadde ikke kunnet si Josef at Herodes ville prøve å drepe barnet, for selv hadde de ikke anet noe. Nå forkynner en engel det for ham, igjen i et drømmesyn om natten, og derfor skal han flykte til Egypt: Han skal straks reise seg fra leiet og legge ut på reisen med mor og barn samme natt.[44]

Det eneste Matteus finner nødvendig å fortelle, er at Josef utførte befalingen straks – det kan ha skjedd samme natt som magerne fikk sin anvisning – og at han ble i Egypt til Herodes døde. Leseren får ingenting å vite om hvordan reisen gikk, om stedet, om hvor lenge de var der eller hvordan de levde i Egypt – og heller ikke hvor den fattige familien fikk midler til alt dette fra.[45]

[44] Partisippet «stå opp» (egertheis / ἐγερθείς) i v. 13 betyr ikke «etter at du har våknet i morgen tidlig», men «våkn opp, stå opp». Det bevises allerede av «om natten» (nyktos / νυκτός) i v. 14. Slik skal aoristpartisippet regelmessig forstås inne i en befaling; jf. 9,13. 18; 11,4; 17,27; 28,7. 19, og jf. også setningene i 4,9 og 13,28, som er ment som befalinger. I forelegget sitt har oversetteren nok funnet sideordnede finitte verbformer, forbundet med «og» eller helt uten bindeord, slik som i de talløse andre tilfellene der et aoristpartisipp står foran andre aoristformer.

[45] Spørsmålet kan lett besvares ut fra ordet «gull» (chryson / χρυσόν) i v. 11. Om de kristne sagnene om oppholdet i Egypt, jf. Diekamp, Hippolytos von Theben s. 67–72. Ifølge et fragment av den gamle Hippolyt som er bevart på arabisk og etiopisk (Kleinere exeget. Schriften, Berlin-utg. s. 201), var Jesus, beregnet ut fra Åp 12,14, i Egypt i 3½ år, eller 3 år og 7 måneder.

For Matteus har bare én ting betydning: at Messias i barndomsdagene sine måtte flykte til Egypt på grunn av det dødelige hatet fra edomitten som regjerte i Jerusalem, og at det var derfra han måtte gis tilbake til sitt folks land. Også i dette ser han at en gammeltestamentlig profeti blir oppfylt (v. 15).

Gud vil stemple Israels stadig tilbakevendende avgudsdyrkelse som nedrig utakknemlighet mot den kjærligheten folket hadde erfart fra ham. Derfor minner han gjennom profeten (Hos 11,1), framfor alle andre beviser på sin kjærlighet, om den kjensgjerningen som er helt grunnleggende for at Israel finnes som et eget folk, nemlig befrielsen fra Egypt: «Da Israel var en gutt, fikk jeg det kjært, og fra Egypt kalte jeg min sønn» (ordrett: «kalte jeg til min sønn», med dativ).

Hvert barn måtte forstå at den Guds sønn Hosea her taler om, er folket Israel – det folket Gud etter 2 Mos 4,22 (jf. Jer 31,9) kalte sin førstefødte sønn nettopp da han befridde det fra Egypt. Skulle Matteus ha oversett eller benektet dette når han kaller den andre halvdelen av dette ordet en profeti som skulle bli oppfylt da messiasbarnet flyktet til Egypt?

Opphavsmannen til det greske Matteusevangeliet tar ikke noe hensyn til Septuaginta (LXX), som var helt uegnet for hans formål,[46] men gjengir den hebraiske teksten nøyaktig. Heller ikke tidligere har det vist seg at han er bundet til LXX, selv om han støtter seg til den (se ovenfor, s. 82. 90 f.). Hvis han oversatte en aramaisk bok, har han nok her funnet en nøyaktig gjengivelse av den hebraiske teksten i den.

Framfor alt har han latt setningen beholde formen av et historisk utsagn om noe som allerede på profetens tid tilhørte en fjern fortid, og han har ikke gjort noe forsøk på å gjøre den om til en profeti om framtidige ting.

I v. 6 tok han seg den frihet å forme Mikas ord om, slik at de passet til formålet med sitatet. Når han så gjengir Hos 11,1 ordrett, beviser det at ordlyden han fant der, virkelig svarte til hans egen tanke. Hos Hosea fant Matteus altså ikke en forutsigelse om at Jesus skulle flykte

[46] LXX har «og fra Egypt kalte jeg hans barn» (kai ex Aigyptou metekalesa ta tekna autou / καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ); cod. A har «kalte han» (metekalesato / μετεκαλέσατο). LXX forutsetter altså «hans sønner» (banaw / בָּנָיו) i stedet for masoretenes «min sønn» (beni / בְּנִי). Targumen har enda en variant: «og fra Egypt (av) har jeg kalt dem sønner»; Pesch.: «har jeg kalt ham min sønn». Aquila oversatte som Matteus, bare med «fra» (apo / ἀπό) i stedet for «ut av» (ex / ἐξ); se Field, Hexapla II, 957.

til Egypt og komme tilbake derfra, men et utsagn om en historisk kjensgjerning – og nettopp som kjensgjerning var den for ham en profeti om et bestemt punkt i Jesu historie.

For det første lå det her en betydningsfull parallell. Abrahams slekt ble ført til Egypt på grunn av Josefs brødres skyld og nøden i det hellige landet. Der syntes den for en tid å ha mistet det løftet den hadde fått, og selv å være tapt for sitt kall. Først da ble den kalt tilbake til det lovede landet og fikk kallet sitt tilbake. På lignende vis gikk det også med Jesus.

Hvis vi ser bort fra sammenhengen med Israels historie, kunne det synes likegyldig om Jesus hadde funnet tilflukt i Mesopotamia eller i Egypt, akkurat som om han var født i Nasaret eller i Betlehem. Men for Matteus er det ene like lite tilfeldig som det andre. Det har allerede slektstavlen vist: Han ser Kristi historie ikke bare som den ytre avslutningen på Israels historie, men som dens fullendelse, der det som var begynt i den, blir oppfylt.

Gud hadde bestemt at messiasbarnet skulle flykte nettopp til Egypt, og kunngjort det for Josef som sin vilje. Når Jesu tidligste historie svarte slik til folkets egen, skulle også det få det jødiske folket til å erkjenne at han er Messias.

Matteus kunne ha nøyd seg med å vise til selve hendelsen, Israels utgang fra Egypt, som et forbilde på Jesu historie. I stedet siterer han profetordet som sier dette kort. Det lå særlig nær, for i dette ordet får Israel et navn som med enda større rett tilhørte barnet Jesus: Guds sønn.

Ut fra fortellingen så langt kan Jesus bare kalles Guds Sønn av én grunn: at han ble født av jomfruen uten en manns medvirkning (jf. Luk 1,35). Israel var Guds sønn fordi Gud kalte dette folket til live for et særskilt formål og så å si avlet det (5 Mos 32,18). Denne tanken blir framstilt så levende at Guds farskap utelukker Abrahams og Jakobs (Jes 63,16). Slik blir Israels gudssønnskap et forbilde på Jesu gudssønnskap, som virkelig utelukker at davidssønnen Josef er hans kjødelige far.

Skulle det da regnes som en tilfeldighet at alle håpene og løftene som var knyttet til dette sanne gudsbarnet, for en tid syntes like begravd i Egypt som løftene som var gitt den vordende gudssønn Israel?

Matteus stiller også dette punktet i Jesu historie i profetiens lys med et formelt sitat, slik han gjorde i 1,23. Grunnen er nok at jødene allerede den gang baktalte Jesus for at han som barn hadde oppholdt seg i Egypt.

Det jødiske sagnet om at Jesus lærte seg trolldomskunster i Egypt, kan spores helt tilbake til det første århundret; med dem skulle han senere ha forledet mange av sitt folk til å tro på seg. Sagnet har trekk som neppe kommer fra lesning av Matt 2,13–15, men langt mer sannsynlig fra en muntlig tradisjon som hadde nådd ut over grensene for den jødekristne menigheten i Israels land.[47]

Mot slike forhånelser var det på sin plass å vise at det var den jødiske kongens skyld at familien måtte flykte til Egypt, men at Gud hadde befalt flukten – og at den samtidig svarte til Israels profetiske historie.

Herodes hadde bedt magerne komme tilbake og fortelle hvordan besøket i Betlehem hadde gått (v. 8). At de ikke gjorde det, var for ham en ren hån mot makten hans. Han kunne ikke vite hvorfor de egentlig holdt seg borte fra Jerusalem (v. 12), og måtte derfor anta at de fremmede hadde gjennomskuet ham. De hadde selvsagt lovet å adlyde befalingen hans, men det løftet måtte ha vært hykleri, ment for å bedra ham og forpurre de morderiske planene hans.

Det er ikke rart at han ble grepet av et voldsomt raseri. Han hadde håpet at magerne skulle fortelle ham navnet på foreldrene til det farlige barnet og hvor de bodde, slik at han kunne rydde bare dette

[47]Det Celsus' jøde hos Orig. c. Cels. I, 66 sier om flukten til Egypt, er bare en hånlig kritikk av fortellingen i Matt 2 (se fotnote 95). Dette gjelder derimot slett ikke hans utsagn i I, 38 (jf. I, 28. 46; III, 1 mot slutten) om at Jesus, «etter å ha vokst opp i ukjenthet, tjent som leiearbeider i Egypt og prøvd seg (eller øvd seg) i visse underkunster, vendte tilbake derfra og på grunn av disse underkunstene ga seg ut for å være en gud». Her er det ikke, som i I, 66, tale om barnet Jesus, om en flukt for å unngå en drapsplan mot ham, om en engel som viste seg for Josef for andre gang eller om «Guds egen sønn». I stedet for Matteus' fortelling, som han kritiserer og forkaster i I, 66, har han her satt inn den ekte jødiske overleveringen. Rabbi Elieser ben Hyrkanos (ca. 80–120) hadde selv personlig omgang med en disippel av Jesus, Jakob fra Kefar Sekanja, og godkjente et ord av Jesus som Jakob anførte, og som ikke er bevart i evangeliene. Fordi han godkjente det, ble han beskyldt for å helle mot kjetteriet, altså mot kristendommen (bab. Aboda sara fol. 16^{b}. 17^{a}; Midrasj til Kohelet 1,8, Wünsche s. 14). I en diskusjon anførte han at Jesus «hadde brakt trollkunster med seg fra Egypt ved å riste (formlene) inn i kjøttet sitt» (bab. Sjabbat 104^{b}; kortere jer. Sjabbat 13^{d}; Tosefta, utg. Zuckermandel s. 126). Mye yngre er overleveringen om at Jesus sammen med sin lærer Josva ben Perachja flyktet til Aleksandria på kong Jannais tid (år 104–78 f.Kr.!; bab. Sanhedrin fol. 107^{b}, jf. Sota 47^{a}). I jer. Chagiga fol. 77^{d} blir den samme historien fortalt om en navnløs elev av denne Josva, og anakronismen i den babylonske Talmud ville vært svært underlig i en virkelig gammel overlevering. Derfor må vi anta at Jesu navn først senere er ført inn i historien; jf. Laible, Jes. Chr. im Talmud s. 40 ff. Også Simon Magus skal ha lært trollkunstene sine i Egypt (Clem. homil. II, 22–24).

barnet av veien (v. 13. 20) og vekke lite oppsikt. Nå så han ingen annen måte å få gjennomført viljen sin på enn å befale at samtlige guttebarn under tre år[48] i Betlehem og omegn skulle drepes.

Dette var uten tvil et utbrudd av et raseri som ikke vek tilbake for noen voldshandling. Særlig i den siste tiden han styrte, hadde denne despoten gitt mer enn nok blodige prøver på et slikt raseri.[49] Likevel var det også et hensiktsmessig middel til å nå målet hans.

Helt i tråd med stilen så langt beskriver Matteus ikke nærmere hvordan befalingen ble utført. I uttrykket «han sendte ut og drepte»[50] slår han sammen ordren, utsendingen av dem som fikk oppdraget, og selve utførelsen.[51]

Derimot viser Matteus også her med et sitat at det som skjedde i forbindelse med Jesu fødsel i Betlehem, var en oppfyllelse av profetiske ord. Men her skriver Matteus annerledes enn de to foregående gangene han har vist noe slikt (1,22; 2,15; stedet i 2,5 er av en helt annen art). Det kan ikke være tilfeldig. For det første skriver han denne gangen «da ble det oppfylt»[52] i stedet for «for at det skulle bli oppfylt»[53]. For det andre utelater han «av Herren»[54]. Og for det tredje nevner han profeten ved navn.[55]

Det første og det andre kommer nok av at det stred mot Matteus' følelse å framstille Herodes' grufulle gjerning som noe Gud hadde

[48] «Fra toåringen og nedover» (apo dietous kai katōterō / ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω D og de latinske har κάτω i stedet for κατωτέρω) betyr «fra (den) toårige (og begynnende der) og (derfra) nedover (videre)», som i 1 Krøn 27,23 (kai katō / καὶ κάτω). Vanligere er «fra tjueåringen og oppover» (apo eikosaetous kai epanō / ἀπὸ εἰκοσαετοῦς καὶ ἐπάνω) i 2 Mos 30,14; 38,26; 4 Mos 1,3–45 (15 ganger).

[49] Herodes lot sine egne sønner Alexander og Aristobul henrette sammen med 300 tilhengere (Jos. ant. XVI, 11, 7; bell. I, 27, 6), senere også sønnen Antipater (ant. XVII, 7). Han drepte tallrike fariseere og hoffmenn som sto ham selv nær (XVII, 2, 4) og lot rabbi Matthias og hans følgesvenner brenne (XVII, 6, 4). Før han døde, ga han ordre om at et stort antall fornemme jøder som var sperret inne i hippodromen i Jeriko, skulle skytes ned i hans dødsstund (XVII, 6, 5). Det er mer dristig enn innlysende å påstå at drapet på guttene i Betlehem skulle ha overgått alle disse gjerningene (Holtzmann 193). Vi kjenner ikke innbyggertallet i landsbyen eller den lille byen Betlehem på den tiden (se fotnote 87). Hos oss i Tyskland er det i gjennomsnitt omkring 35–40 levende gutter fra de tre siste årskullene per 1000 innbyggere. Det kan ha vært like mange gutter under tre år i Betlehem, men det kan også ha dreid seg om bare 10–20 sønner av ringe folk.

[50] **«han sendte ut og drepte»** aposteilas aneilen / ἀποστείλας ἀνεῖλεν

[51] Jf. Åp 1,1; 1 Mos 27,45; 2 Mos 9,15; 4 Mos 20,16; på samme måte «sendte» (pempsas / πέμψας) i Matt 11,2; 14,10; Apg 19,31; 20,17.

[52] **«da ble det oppfylt»** tote eplērōthē / τότε ἐπληρώθη

[53] **«for at det skulle bli oppfylt»** hina plērōthē / ἵνα πληρωθῇ

[54] **«av Herren»** hypo kyriou / ὑπὸ κυρίου

[55] Bare ubetydelige vitner har utelatt navnet her, mens Ss har skutt inn «Jesaja» i 1,22 (slik også Sc Sh S^3, D, Iren. III, 21, 4 og mange latinske tekster) og i 2,15 (her feilaktig, for sitatet er fra Hosea).

villet og direkte forutsagt, slik han hadde gjort med Messias' underfulle fødsel og bergingen av barnet i Egypt.

Navnet Jeremia – tårenes profet (Jer 8,23; 9,16 ff.; 13,17; 14,17) og Klagesangenes forfatter – passer til den stemningen den medfølende leseren kommer i ved v. 16.

Heller ikke her har Matteus gjort noe for å forme profetens historiske utsagn om til en profeti om framtidige hendelser. Fortolkeren kan derfor ikke legge noen annen tanke inn hos ham enn denne: Selve den kjensgjerningen Jeremia taler om (31,15), sett slik profeten har skildret den[56], var en profeti som gikk i oppfyllelse ved barnemordet i Betlehem.

Profeten gir en strålende skildring av at hele Israel blir gjenopprettet som Guds folk, at de bortførte blir ført tilbake og at landet blir befolket på nytt, særlig de områdene i Efraim-riket som lenge hadde ligget øde (Jer 30,3–31,14, særlig 31,5 f. 9; jf. v. 18–22). Etter det vender han for et øyeblikk tilbake til den triste samtiden med ordene i Jer 31,15: «En røst ble hørt i Rama, klage, bitter gråt; Rakel gråter over sine barn, hun vil ikke la seg trøste, for de er ikke mer.»

Rakel var mor til Josef og Benjamin og dermed stammor til stammene Efraim og Benjamin. Da de assyriske erobrerne drepte noen av etterkommerne hennes og slepte resten bort i fangenskap, ble hun kastet ut i en sorg som ingen kunne trøste, og hun er ennå ikke trøstet. Men Gud taler trøst til henne: «Hold din røst borte fra klage og dine øyne fra gråt! Det finnes en lønn for din møye. De skal vende tilbake fra fiendens land.» Det vil si: Hun har ikke født barna sine med smerte forgjeves.

Det er i Rama Jeremia hører gråten, og der ser han i ånden den utrøstelige stammoren stå. Rama, eller *Ha-Rama* (i dag *er-Ram*), ligger om lag åtte kilometer nord for Jerusalem, på en av utløperne av Efraim-fjellene. Baesja, kongen i Nordriket, gjorde en gang byen til en grensefestning mot Juda (1 Kong 15,17).

Noen fortolkere har ment at Jeremia antok at Rakel lå begravd i Rama, og at han så henne for seg gråtende i graven. De ser ikke ut til å ha forstått dette høypoetiske bildet. Det svarer neppe til Det gamle

[56] Nettopp hendelsen selv, og ikke profetens ord, er «det som er talt ved Jeremia» (to rhēthen dia Ieremiou / τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου). Det viser 3,3 tydeligere enn 1,22 og 2,15: «den det er talt om ved Jesaja» (ho rhētheis dia Ēsaiou / ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου), med «mennesket» (anthrōpos / ἄνθρωπος) underforstått. Se for øvrig utleggelsen av 2,15 ovenfor.

testamentes forestillinger om grav og dødsrike (sjeol), og dessuten ble Rakel ifølge 1 Mos 35,16–20 og 48,7 begravd i nærheten av Efrata – et sted som ikke bare på disse stedene, men også i Mika 5,1 og Rut 4,11 (jf. 1 Krøn 4,4; LXX Jos 15,59–60) identifiseres med Betlehem.[57]

Jer 31,15 gir i alle fall ingen grunn til å anta et annet Efrata lenger nord, slik noen gjør: De glosseaktige merknadene i 1 Mos 35,20 og 48,7 skal ha forvekslet det med Efrata-Betlehem i Mika 5,1 og Rut 4,11. I Jer 31,15 er det nemlig verken tale om Rakels grav, om den begravde Rakel, om Efrata eller om et sted i nærheten av Rama, men om Rama selv og om Rakel som gråter der – altså framstilt som levende.

Alt dette gjelder også Matteus. Han gjengir Jeremias ord svært trofast,[58] og stedsnavnet har han latt stå uendret, enda han lett kunne ha visket det ut ved å oversette «Rama» som et vanlig ord, «i det høye», slik enkelte LXX-håndskrifter gjør.

Han hadde altså ingen vanskeligheter med å tolke en klagerøst som ble hørt i Rama på Jeremias tid, som en profeti om en klagerøst som var å høre i Betlehem på Jesu tid.

Noen fortolkere har likevel ment at Matteus må ha tenkt seg Rama og Betlehem som ett og samme sted. Men Rama lå om lag åtte kilometer nord for Jerusalem, og Betlehem like langt mot sør, og på hans tid fantes begge fortsatt som landsbyer under disse navnene.

Ifølge én slik tolkning skulle han altså tankeløst ha forvekslet dem. Ifølge en annen skulle han bevisst ha satt Betlehem lik Rama eller sett

[57] Slik også lokaltradisjonen fra det 4. århundre og til i dag (Euseb. Onom., utg. Lagarde s. 252, 7–11; pilegrimen fra Bordeaux, Itin. Hieros., utg. Geyer s. 25, 2; Hier. i Anecd. Maredsol. III, 2, 19). Om det i 1 Sam 10,2 virkelig foreligger en avvikende tradisjon om Rakels grav, skal ikke undersøkes her.

[58] Den greske oversetteren av Matteus er riktignok noe påvirket av LXX i ordvalget, men oversetter likevel den hebraiske teksten (se oversettelsen ovenfor) mye nøyaktigere enn LXX. LXX lar «klage og gråt og jammer» (thrēnou kai klauthmou kai odyrmou / θρήνου καὶ κλαυθμοῦ καὶ ὀδυρμοῦ) være avhengig av «røst» (phōnē / φωνή). Videre oppfatter LXX Rakel (Rhachēl / Ῥαχήλ) ikke som apposisjon til det foregående, men som subjekt i en selvstendig setning med «ville ikke» (ouk ēthelen ktl. / οὐκ ἤθελεν κτλ.) som predikat. Denne konstruksjonen har Matteus utelukket ved å skyte inn et «og» (kai / καί) foran «ville ikke». Dessuten har Matteus riktig forstått «bitter gråt», ordrett «bitterhetenes gråt» (bekhi tamrurim / בכי תמרורים), som status constructus, mens LXX feilaktig gjengir uttrykket med to sideordnede substantiver. Det andre ordet har Matteus bare oversatt fritt med «stor» (polys / πολύς) i stedet for «bitter» (pikros / πικρός). Den gamle og vidt utbredte lesemåten (C D K L osv., Sc Ss) beholder dette «stor», men har likevel tre substantiver som LXX, med «klage og» (thrēnos kai / θρῆνος καί) foran «gråt» (klauthmos / κλαυθμός). Nettopp dette avslører den som en blandingstekst. Fri for dette tillegget er ℵ B Z, Just. dial. 78 (Otto^3 s. 282), Sh S^1 S^3, Sah Kopt. Lat. Også i Midrasj til Klag (Wünsches oversettelse s. 31) blir skriftstedet, sammen med trøsteordet som følger i Jer 31,16, brukt på lignende måte som hos Matteus, uten noe hensyn til lokaliteten eller til den særlige delen av Israel som Rakel var stammor for.

Rama som et mystisk navn på Betlehem[59] – helt uten holdepunkt i Det gamle testamente og uten den minste antydning om en så merkelig hensikt. Ifølge en tredje skulle han stilltiende ha sett barna i Betlehem som efraimitter eller benjaminitter i stedet for judeere, altså som etterkommere av Rakel i stedet for Lea (jf. 1 Mos 35,23 f.). Men han har selv sterkt understreket at Betlehem hørte til Juda stamme (2,1. 5. 6).

Alt dette er rene absurditeter. Vi må bare avvise dem uttrykkelig fordi avsnittet er blitt tolket slik før, ikke fordi ordlyden i 2,17 f. gir grunn til det.[60]

Da Matteus fortalte om det som skjedde i Betlehem, kom han kanskje til å tenke på at Rakel døde under den tunge fødselen av Benjamin og ble begravd like ved Betlehem (1 Mos 35,16–20). Det er mulig, men kan ikke bevises, for teksten antyder det ikke. I så fall var dette minnet på det meste en tråd i tankegangen: Det kunne lede ham fra ulykken i Betlehem, som han nettopp hadde fortalt om, over til nettopp en slik profetisk skildring av tidligere lidelse i Israel der Rakels navn var nevnt.

En slik rent ytre tankeforbindelse hører uansett ikke med til det Matteus faktisk sier og vil si. I 2,6 og 2,15 var det nettopp viktig for ham at profetien og historien nevnte det samme stedet. Her dreier det seg derimot om en hendelse som Jeremia i sin poetiske skildring knytter til et helt annet sted. Det Matteus ser, er at denne hendelsen fikk sin oppfyllelse og fullendelse i drapet på guttebarna i Betlehem.

I begge tilfeller dreier det seg om en beklagelig ulykke som river bort de uskyldige sammen med de skyldige, men som bare tilsynelatende, ikke virkelig, hindrer at løftene til Israels folk blir oppfylt.

Matteus ser ut til å betrakte drapet på guttebarna i Betlehem som den siste ulykken av dette slaget i Israels historie – den siste *før Messias' åpenbaring* – og derfor som en oppfyllelse av den ulykken Jer 31,15 skildrer. Den lidelsen som 70 eller 75 år senere skulle ramme det jødiske folk, og særlig Jerusalem, kan nok på overflaten ligne. Men

[59] Først etter at en eksegetisk tradisjon lenge hadde rådet, kunne lokaltradisjonen finne på et Rama ved veien fra Jerusalem til Betlehem eller gi stedet der Rakels grav ligger, navnet Rama; jf. Euseb. Onom., utg. Lagarde s. 289, 38; Antoninus av Piacenza omkring 570 (Geyer s. 178, 1) og mosaikkartet fra Madaba. Andre, som Op. imperf. s. 33, ville ikke rette på geografien og tolket «i Rama» (en Rhama / ἐν Ῥαμά) som *in excelso* («i det høye»), det vil si at gråten ble hørt i himmelen.

[60] Allerede Just. dial. 78 og fortsatt Holtzmann 194 viser til Rakels grav ved Betlehem, uten noe som helst holdepunkt i teksten.

den er en straffedom *for forkastelsen av Messias* (Matt 23,37 f.; 27,25; Luk 19,41–44; 21,25–34; 23,28–31).

Matteus undertrykker ikke den medfølende klagen over de myrdede barna. I fortellingens sammenheng ligger det imidlertid en trøst: Han som de døde for, og som slik ble berget fra videre forfølgelse, er nettopp den som skal frelse sitt folk fra deres synder, og som for å gjøre det en gang frivillig skulle gi sitt liv (1,21; 20,28).

Det er ikke fortolkerens, men historieforskerens oppgave å prøve om det Matteus beretter, er historisk.[61] Likevel tvinger et spørsmål seg fram også for fortolkeren, særlig når vi tenker på det apologetiske preget vi så langt har påvist i dette evangeliet: Er det tenkelig at forfatteren Matteus – eller menighetens sagn, som former fortellinger halvt bevisst – skulle ha funnet på en fortelling der Jesu fødsel i Betlehem blir årsaken til en stor, uforskyldt ulykke for så mange hjem der?

Den som fant på den, ville med vilje ha gitt ny næring til at jødene så på Jesus som sitt folks ødelegger. Men Matteus er overalt opptatt av å vise det motsatte: at den virkelige historien om Jesus – som leserne hans i hovedtrekk allerede kjente – er den gudsledede historien om Israels lovede frelser.

Da Herodes er død, får Josef beskjed om det, slik det allerede var lovet i v. 13: En engel viser seg igjen for ham i en drøm.[62] Han får befaling om å reise til «Israels land» – slik landet her kalles to ganger i ekte jødisk stil.[63]

---

[61] Josefus' taushet kan ikke vekke alvorlige betenkeligheter, for den henger sammen med at han prinsipielt går utenom Jesu person og hele bevegelsen som gikk ut fra ham (jf. Forsch VI, 301–305). Det gjør derimot Lukas' fortelling, som ser ut til å utelukke innholdet i Matt 2 (Luk 2,21. 22. 39). Men verken om dette eller om anekdoten fra Augustus' hoff som nyplatonikeren Macrobius forteller (Saturn. II, 4), er det siste ord ennå sagt. Det er yndet å avlede fortellingen om hvordan Jesusbarnet ble reddet, fra 2 Mos 1,15–2,10 (jf. Jos. ant. II, 9, 2). Men bortsett fra ordparallellen mellom Matt 2,20[b] og 2 Mos 4,19 (se fotnote 110) har dette ingen som helst støtte i teksten. Merknadene til 1,21 og 3,1 viser hvor lite slike anklanger til ordlyden i gammeltestamentlige fortellinger betyr. Matteus har ikke sammenlignet Jesusbarnets historie med Moses' historie, men med Israels.

[62] Uttrykket ser ut til å være valgt med tanke på 2 Mos 4,19, der Gud begrunner befalingen til Moses om å vende tilbake fra utlendighet til fødelandet sitt, Egypt. LXX har: «for alle som sto deg etter livet, er døde» (tethnēkasi gar pantes hoi zētountes sou tēn psychēn / τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν). Matteus sløyfer ikke uten grunn «alle» (pantes / πάντες), for ut fra v. 15. 19 skal flertallet «de som» i v. 20 bare gjelde den ene Herodes. Vi kan spørre om det her foreligger et majestetsflertall (jf. Jes 19,4, der hebraisk veksler mellom flertall og entall, mens LXX bare har flertall). Eller er den døde Herodes ved en slags zeugma slått sammen med dem som fullbyrdet mordbefalingene hans (v. 16)? Disse kan riktignok fortsatt være i live, men trenger ikke lenger fryktes. Eller er det et kategoriflertall: «Herodes og dermed hele klassen av messiasbarnets dødsfiender»? Jf. Blass, Gr. § 32, 5; Viteau, Etude sur le Grec du NT (1896) s. 118 ff.

[63] I Det nye testamente står uttrykket bare her, i v. 20 og 21, og det forekommer aldri hos Filon eller Josefus. Heller ikke i Det gamle testamente er det særlig vanlig (1 Sam 13,19; 2 Krøn 34,7;

Han skal ikke vende tilbake til «Judas land» (jf. v. 6; Rut 1,7; 1 Sam 30,16), det vil si til Betlehem; befalingen uttrykker bare motsetningen mellom det fremmede, hedenske landet der han med hustru og barn har funnet tilflukt, og det hellige land, der Messias hører hjemme.

Deretter blir målet bestemt nærmere, trinn for trinn. Først etter at de reisende har satt foten i Israels land («han kom inn» [eisēlthen / εἰσῆλθεν] i v. 21), får Josef vite at Arkelaus var trådt til som regent i Judea, den sørlige delen av Herodes' rike. Det hadde ennå ikke vært avklart da Herodes døde,[64] og var derfor heller ikke blitt kjent i Egypt samtidig med dødsbudskapet.

Samtidig må Josef også ha hørt at Arkelaus fram til da hadde utøvd styret helt på sin fars vis – «for ikke å bli ansett som en uekte sønn av Herodes» (Josefus, bell. II 6, 2).

Derfor kviet Josef seg for å slå seg ned i Judea igjen, slik han ellers ville ha gjort – og det forutsetter at Betlehem i Judea tidligere hadde vært hans faste bosted. At han ikke skulle dit, forsto han selv ved å tenke gjennom forholdene.

Men hvor ellers i det israelittiske området skulle han nå bosette seg? Svaret fikk han gjennom et nytt budskap fra Gud i en drøm, men bare i generelle ordelag: Han skulle dra til områdene i Galilea.

Fortellingen om hva Josef deretter gjorde, viser at befalingen ikke nevnte noe bestemt sted i Galilea. Som direkte følge av Guds anvisning fortelles det bare at han dro bort til områdene i Galilea; først deretter, som en egen handling, at han bosatte seg i en by som heter Nasaret.[65]

Esek 40,2; Tob 1,4; 14,4 Sin.). I Talmud og midrasj forekommer det derimot utallige ganger som den faste erstatningen for uttrykkene «det hellige land» og «det lovte (forjettede) land», som ikke brukes i denne litteraturen; jf. Neubauer, Géogr. du Talmud s. 2.

[64] I sitt siste testamente hadde Herodes tiltenkt Arkelaus Judea og Samaria med kongeverdighet, og Herodes Antipas Galilea og Perea med tittelen tetrark (Jos. ant. XVII, 8, 1; bell. I, 33, 7). Augustus fulgte senere i hovedsak denne ordningen, men Arkelaus fikk foreløpig bare tittelen etnark, og kongetittelen ble stilt i utsikt dersom han styrte godt (ant. XVII, 11, 4). I 2,22 fører Matteus oss inn i tiden før denne avgjørelsen og har de blodige urolighetene rett etter Herodes' død for øye. Da hogg Arkelaus' ryttere blant annet ned 3000 festpilegrimer ved Jerusalem (ant. XVII, 9, 3; bell. II, 6, 2). Det var nok berettiget å bruke uttrykket «være konge» (basileuein / βασιλεύειν) om Arkelaus' styre, særlig om tiden før keiseren avgjorde tittelspørsmålet. Jos. ant. XVIII, 4, 3 (jf. bell. II, 6, 2, Niese § 88–92) kaller ham rett og slett «konge» (basileus / βασιλεύς), slik Matteus i 14,9 kaller Herodes Antipas konge, enda han kjenner den nøyaktige tittelen, tetrark (14,1).

[65] Ser vi bort fra uvesentlige skrivevarianter som Ναζαρεθ, -αθ, -ετ, er navnet overlevert i to former, både i og utenfor Det nye testamente. a) Ναζαρεθ (-τ) er anselig bevitnet på alle stedene i Det nye testamente, særlig i Matt 21,11. De eldre syriske oversettelsene Sc Ss S^1 har gjennom alle evange-

Blant de mange byene og landsbyene i Galilea velger Josef nettopp Nasaret. Matteus begrunner ikke valget med noen guddommelig anvisning, og antyder heller ikke at byen hadde noen særlige fortrinn. Leseren må anta at Josef fra tidligere av hadde tilknytning til Nasaret og at han derfor – så snart det lå fast for ham at han skulle bo i Galilea – straks også var fast bestemt på å slå seg ned der.[66]

---

liene konsekvent natsrat (נְצָרַת). Når Sh transkriberer nzrt (נזרת) og S^3 n'z'rht (נאזארהת) etter regelen at ζ = ז, har det like lite å bety som den helt usemittiske skrivemåten jsws (יסוס) for Ἰησοῦς hos Sh. Til vekslingen mellom צ og ז, jf. hebraisk og bibelsk-aramaisk tsdq (צדק) mot syrisk zdq (זדק), og også inkonsekvensene i den syriske dialekten som de kristne i Israels land brukte (Schultheß, Lexikon s. 54) og i jødiske transkripsjoner av greske ord (Krauß, Lehnwörter I, 3. 9). At Nasaret har צ, er ikke bare bevitnet av den eldre syriske tradisjonen og av den arabiske skrivemåten av navnet, men også av Hieronymus' uttrykkelige opplysning i interpr. hebr. nom. (Lagarde, Onom. 62, 26) og av jødisk bruk i talmudisk og senere tid. I den talmudiske litteraturen forekommer «nasareeren» (ha-notsri / הַנּוֹצְרִי) flere ganger som tilnavn til Jesus, og flertallsformen som betegnelse på de kristne (se fotnote 124 nedenfor). b) Men også Ναζαρα er godt bevitnet, særlig i Matt 4,13 (א^{b} B* Z; Orig. tom. 10, 14 in Jo.: τὴν Ναζαρα k: *relicta Nazara* [«etter å ha forlatt Nazara»]) og i Luk 4,16 (א B*; Orig. tom. 10, 2 in Jo.: εἰς Ναζαρα, og tidligere også ἐν Ναζάροις). Slik også Africanus hos Eus. h. e. I, 7, 14 (ἀπό τε Ναζάρων καὶ Κωχαβα κωμῶν Ἰουδαϊκῶν, «fra de jødiske landsbyene Nazara og Kokaba», der det bøyde Nazara merkelig nok står side om side med det ubøyde Kokaba), og likeså Eus. demonstr. VII, 2, 46 og 50: ἐν Ναζάροις ved siden av ubøyd Ναζαρα. Hieron. loc. hebr. (Lagarde, Onom. 143, 16–21) skiller tydelig mellom den bibelske formen *Nazareth* og formen *Nazara*, som var i bruk lokalt på hans tid. Formen Nazara er også forutsatt i Ναζωραῖος, til tross for den mørkere uttalen av den midterste vokalen (Matt 2,23; 26,71; Joh 18,5. 7; 19,19; 7–8 ganger i Apg). Markus har derimot den latiniserende formen Ναζαρηνός i 1,24 og sannsynligvis også i 14,67 og 16,6, og det samme har Lukas der han bygger på Markus. Sc Ss S^1 har for begge formene uten forskjell nitsraja (נִצְרִיָא). Dalman (Gramm. s. 152) mener at Ναζαρα er en hunkjønns sideform til Ναζαρεθ (נְצָרַת) og skal skrives natsra (נְצָרָה). Det synes jeg er lite trolig. Formen er heller en status emphaticus, slik som Betesda, Betsaida, Golgata, Kokaba osv. Ved siden av hunkjønnsformen natsrat (נְצָרַת) har det trolig eksistert en hankjønnsform ntsr (נצר), på aramaisk i status emphaticus ntsr' (נצרא). Til hunkjønnsformen på -at, jf. stedsnavnene *Sarepta* (tsarefat / צָרְפַת) i Ob 20 og 1 Kong 17,9. 10 og Daberat (devarat / דָּבְרַת) i Jos 19,12; 21,28; 1 Krøn 6,57. På samme måte var det ved siden av tsefat (צפת jer. Rosch hasch. II, 2 fol. 58^{a}; Tob 1,1 Vulg.: *Sephet*), dagens *Safed*, også vanlig å si Σεφ eller Σεπφ (Jos. bell. II, 20, 6; jf. Neubauer, Géogr. du Talmud s. 227; Buhl, Geogr. s. 235). Omvendt er hunkjønnsformen Γεννησαρετ (-θ) sikkert overlevert i det minste i Luk 5,1, ved siden av den rådende formen gnjsr (גניסר Onkelos til 4 Mos 34,11), Γεννησαρ (1 Makk 11,67; Jos. bell. II, 20, 6; III, 10, 1) og Γεννησαρα (ant. XIII, 5, 7). Her som overalt vraker Sc Ss S^1 den lengre formen, mens de ved Nasaret vraker den kortere. Jf. også forholdet som bareqat (בָּרְקַת, Esek 28,13) og bareqet (2 בָּרֶקֶת, Mos 28,17), «smaragd», har til baraq (בָּרָק), «lyn», eller som Basmat (בָּשְׂמַת, kvinnenavn, 1 Mos 26,34; 1 Kong 4,15) har til basem og besam (בָּשֶׂם, בְּשֶׂם), «balsam». Av den kortere hankjønnsformen ntsr (נצר), på hebraisk kanskje uttalt notser (נֹצֵר), har rabbinerne dannet sitt ha-notsri (הַנּוֹצְרִי). Av den samme hankjønnsformen, bare aramaisert og i bestemt form, ntsr' (נצרא), altså gresk Ναζαρα, har Jesu samtidige og landsmenn dannet sitt ntsrj' (נצריא), altså gresk Ναζωραῖος. Om adjektivet er bevart i aramaiske partier av den jødiske litteraturen, vet jeg ikke. Peshittas vokalisering nitsraja (נִצְרִיָא) svarer ikke nøyaktig til det konsekvent overleverte Ναζωραῖος. Sh har noen steder, f.eks. i Matt 26,71, nzwrj' (נזוריא) ved siden av nzrj' (נזריא), og med den første formen har Sh bare transkribert det greske ordet mekanisk.

[66] Når leseren møter «i Judea» (tēs Ioudaias / τῆς Ἰουδαίας) og det tilhørende «dit» (ekei / ἐκεῖ) i Matt 2,22, skal og må han straks tenke på Betlehem (jf. v. 1. 5. 6). På samme måte forstår Josef det vide uttrykket «områdene i Galilea» (ta merē tēs Galilaias / τὰ μέρη τῆς Γαλιλαίας) som Nasaret, av grunner som ikke går fram av Matteus' fortelling (se derimot Luk 1,26). «Dra bort» (anachōrein / ἀναχωρεῖν) betyr ikke å vende tilbake til det tidligere oppholdsstedet, slik «vende tilbake» (anakampsai / ἀνακάμψαι) i v. 12 gjør, men å trekke seg unna, vike tilbake – uten at målet for bevegelsen trenger å være nevnt (2,13; 9,24; 12,15; 27,5). Ordet i seg selv sier ikke at frykt for farer er grunnen, slik

Messiasbarnet ble altså ført fra Betlehem, det løfterike fødestedet, via Egypt til den galileiske byen Nasaret, og derfra trådte mannen Jesus senere fram blant sitt folk. Det skjedde gjennom en kjede av guddommelige styringer og tilkjennegivelser, men også av menneskelige overveielser og til og med ugudelige handlinger.

Nasaret var en helt ubemerket by. Det antyder allerede måten byen blir innført på: «en by som heter Nasaret» (jf. Matt 26,36; Luk 1,26; 7,11; Joh 4,5; 11,54; og på den andre siden Matt 2,1; 4,13; 15,21; 16,13; 20,29). Ifølge Joh 1,46 hadde den til og med dårlig ry i nabolaget, og den nevnes ikke i noen profeti, ja, ikke noe sted i Det gamle testamente. Likevel skal også det at Josef bosatte seg nettopp i Nasaret med hustru og barn, ha oppfylt en profetisk forutsigelse.

Men hvilken profeti? Fortolkerne har ikke lagt nok merke til det særegne ved sitatformelen denne gangen. Derfor har de fra gammelt av lett etter et sted i Det gamle testamente der det – i det minste tilsynelatende – sto det profetordet de mente Matteus siterte: «(for) han skal kalles nasareer»[67].

Siden verken dette eller noe lignende sto i Det gamle testamente, antok noen at Matteus hadde hentet det fra et hellig skrift som siden er gått tapt (Krysostomos, Bengel). Andre nøyde seg med å finne en generell tanke i «Nazaraeus», en tanke som også er uttrykt i Det gamle testamente.

Lenge prøvde fortolkerne å knytte en uklar forbindelse mellom hjemstedsnavnet, som er dannet av Nazara, og nasireerbegrepet (nazir / נָזִיר),[68] inntil jødekristne – som selv ble kalt nasareere – gjorde

---

at det blir ensbetydende med «flykte» (pheugein / φεύγειν). Her går det bare fram av v. 14, altså av sammenhengen, slik det også ellers av og til gjør. Etter «da han kom» (elthōn / ἐλθών) i v. 23 skal vi ikke tenke oss «til Galilea» underforstått (eis tēn Galilaian / εἰς τὴν Γαλιλαίαν). Ordet står i uløselig forbindelse med «bosatte han seg» (katōkēsen / κατῴκησεν), jf. 4,13; 8,7; 9,10, og sammenfatter ankomsten til Nasaret og bosettingen der, som var formålet med å komme dit.

[67] **«(for) han skal kalles nasareer»** hoti Nazōraios klēthēsetai / ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται

[68] Slik Theoph. lat. (Forsch II, 34); Tert. c. Marc. IV, 8 (med henvisning til Klag 4,7); Orig. (Delarue III, 747: «den som alltid er viet Gud»); Eus. demonstr. VII, 2, 46–51 (med henvisning til 3 Mos 21,12; derav Ναζωραῖος = Ναζιραῖος = Χριστός). Senere hevdet også Grotius og H. Ewald dette synet, sistnevnte med den tilleggsantakelsen at Matteus siterer et tapt apokryft skrift. For «nasireer» (nazir / נָזִיר) har LXX ναζειραῖος, ναζιρεῖος, ναζειρ (Dom 13,5. 7; 16,17; Klag 4,7), «helliggjørelse» og «helliget» (hagiasmos, hēgiasmenos / ἁγιασμός, ἡγιασμένος) i Am 2,11. 12, og «den som har avlagt løftet» (ho euxamenos / ὁ εὐξάμενος) i 4 Mos 6,13–21 (der har Symmachus ναζηραῖος). Også Josefus har alltid ναζιραῖος (ant. IV, 4, 52, se Nieses apparat; IX, 6, 1). Selv en ekte hellenist – og det var ikke Matteus – ville neppe komme til å tenke på Nasaret ved disse ordformene, eller omvendt holde en innbygger i Nasaret for en nasireer. Dessuten levde Jesus slett ikke som nasireer.

Hieronymus oppmerksom på ordet «skudd»[69] i Jes 11,1.[70]

Fordi Matteus viser til «profetene», altså til flere, har nyere fortolkere villet føye andre steder til Jes 11,1. Der framstilles den lovede Davidssønnen i et bilde, som et skudd (netser / נֵצֶר) som spirer opp fra roten til Isais slekt. De har lagt til steder der han i like billedlig språk kalles med et ord som betyr det samme, tsemach («spire», צֶמַח Jer 23,5; 33,15), og enda andre steder der dette ordet brukes som et egennavn (Sak 3,8; 6,12). Men det gjør ikke den jødekristne forklaringen noe bedre.

På ingen av disse stedene står det noe som bare fjernt ligner setningen «han skal kalles nasareer»[71]. Framfor alt forutsier ingen av dem at den lovede skal bære eller få et bestemt navn, slik Jes 7,14; 9,5 eller Jer 23,6 gjør – og det siste stedet står like ved et av dem som trekkes inn som forklaring, Jer 23,5.

Når ordene «skudd»[72], «renning»[73] og «spire»[74] brukes billedlig om Messias, er det da heller ingen profeti om at Messias skulle bære et av disse ordene som navn eller tilnavn – for ikke å snakke om at han skulle vokse opp i Nasaret og få tilnavnet «nasareeren»[75] eller aramaisk (nitsraja / נצריא) fra denne byen.

Anta at Matteus virkelig kunne mene at det billedlige ordet «skudd»[76] om Messias var en profeti om Jesu tilnavn «nasareer»[77] – helt uavhengig av hva ordet betyr, og bare fordi navnet Nasaret eller Nazara henger etymologisk sammen med det. Da kunne han umulig samtidig vise til andre steder i Det gamle testamente der ordet «spire»[78] brukes om Messias, og ut fra dem påstå at profetene har forutsagt at Jesus skulle kalles nasareeren. For «spire» er bare i betydning, slett ikke etymologisk, beslektet med נֵצֶר.

[69] **«skudd»** netser / נֵצֶר

[70] Hieronymus' kommentar til Jes 11,1 (Vall. IV, 155; GK II, 688); jf. v. ill. 3. Slik også i hans kommentar til Matt 2,23, som en annen mulighet ved siden av tolkningen som viser til nazir = *sanctus* («hellig»).

[71] **«han skal kalles nasareer»** Nazōraios klēthēsetai / Ναζωραῖος κληθήσεται

[72] **«skudd»** netser / נֵצֶר

[73] **«renning»** choter / חֹטֶר

[74] **«spire»** tsemach / צֶמַח

[75] **«nasareeren»** ha-notsri / הַנּוֹצְרִי

[76] **«skudd»** netser / נֵצֶר

[77] **«nasareer»** Nazōraios / Ναζωραῖος

[78] **«spire»** tsemach / צֶמַח

Slike usannsynlige forklaringer ville vi sluppet om vi kunne lese ordene «at han skal kalles nasareer»[79] på en annen måte: ikke som innledningen til et ordrett sitat i direkte tale, men som Matteus' egen, svært frie gjengivelse av flere profetier i Det gamle testamente, i indirekte tale.

Da ville Matteus bare ha *ment* å si at Det gamle testamente hadde forutsagt at Messias skulle tre fram i ringhet og bli miskjent av sitt folk, og han ville ha gitt denne tanken en form hentet fra Jesu faktiske historie: Profetene har forutsagt at Jesus skulle kalles nasareeren.[80]

Men hvordan kunne han vente at leserne skulle kjenne igjen tanken hans i en slik drakt, hentet fra en mye senere tid i Jesu historie? Sammenligner vi formen på setningen i v. 23b med de nærmeste parallellene, profetordene som anføres i 1,22 og 2,15, finner vi tre forskjeller.

For det første bruker Matteus her i v. 23 ordet «slik at»[81], der han i 1,22 og 2,15 bruker «for at»[82].[83] Sammenligner vi med de andre stedene der Matteus innfører gammeltestamentlige sitater på samme måte, ser det ut til at det han mener Det gamle testamente forutsa, ikke så mye er selve flyttingen til Nasaret som den tilstanden flyttingen førte til. Eller i det minste ser han bare flyttingen som ett av de midlene som måtte til for at profetien skulle bli oppfylt slik den blir i evangeliehistorien.

For det andre nevner Matteus her verken én enkelt profet eller flere profeter, men profetene som helhet, som det redskapet Gud brukte da han på forhånd kunngjorde den viljen han skulle virkeliggjøre i Jesu historie. Vi må her tenke på den profetiske delen av Det gamle testamente eller på hele Det gamle testamente for så vidt som det har en profetisk karakter (jf. Matt 26,56; 11,13; Apg 3,18. 21. 24; Rom 1,2).

---

[79] **«at han skal kalles nasareer»** hoti Nazōraios ktl. / ὅτι Ναζ. κτλ.

[80] Slik omtrent Hofmann, Weiss. u. Erfüllung II, 64–66, med henvisning til Jes 49,7; 53,1. 3; på lignende måte allerede H. E. G. Paulus I, 229 f.

[81] **«slik at»** hopōs / ὅπως

[82] **«for at»** hina / ἵνα

[83] Se fotnote 52. På alle stedene med «for at» (hina / ἵνα), 1,22; 2,15; 4,14; 21,4 (26,56 er bare delvis sammenlignbart), gjelder det en enkelthendelse både i Jesu historie og i profetien. På stedene med «slik at» (hopōs / ὅπως), 8,17; 13,35 (kanskje skal det også leses ὅπως i 12,17), gjelder det derimot en vanemessig handlemåte, en måte Jesus opptrer på som blir skildret med eksempler og som svarer til en like allmenn beskrivelse i Det gamle testamente. Mens ἵνα angir det umiddelbart tilsiktede formålet, retter ὅπως blikket mot midlene og veiene som fører fram, kanskje til et mål ingen hadde tatt sikte på; f.eks. 2,8; 5,16. 45; 23,35.

Dermed er leseren allerede blitt fortalt at han ikke skal vente noe sitat – og i hvert fall ikke et ordrett sitat i direkte tale,[84] for det er bare et sjeldent unntak at flere profeter har sagt bokstavelig det samme.[85]

Også det tredje særtrekket ved måten Matteus viser til Det gamle testamente på her, taler mot et sitat. På de 13 andre stedene der han anfører ord fra Det gamle testamente for å vise at de er blitt oppfylt, innleder han det mer eller mindre ordrette sitatet med «idet han sier»[86], føyd til navnet eller tittelen på forfatteren;[87] her mangler et tilsvarende «idet de sier»[88].

Der Det nye testamente ellers – som her – viser til de profetiske skriftene generelt, følger det heller ikke noe sitat, verken i direkte eller indirekte tale.[89] Slik er det nok også her.

Som på andre sammenlignbare steder innleder ordet «at / for»[90] her ikke en opplysning om hva de profetiske skriftene inneholder (til det ville ordene «han skal kalles nasareer osv.» [Nazōraios klēthēsetai ktl. / Ναζ. κληθ.] også være helt uegnet). Det innleder en setning som begrunner og forklarer henvisningen til profetenes forutsigelse: «for nasareer skal (skulle) han kalles».[91]

---

[84] Grammatisk ville dette være mulig. Gersdorf, Beiträge s. 138 ff., mente riktignok at Matteus ikke bruker det anførende ὅτι (hoti), som innleder direkte tale. Men ser vi bort fra tekstkritisk usikre steder som 5,31; 8,18; 21,16; 26,65, må det anerkjennes i 7,23; 26,74; 27,43. 47, sannsynligvis også i 19,8; 26,72. 75.

[85] Jes 2,2–4 = Mika 4,1–3. Men jf. Joh 6,45.

[86] **«idet han sier»** legōn / λέγων

[87] Jf. 1,22; 2,15. 17; 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9: «ved profeten, som sier» (dia tou prophētou legontos / διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος); 13,14: «profetien som sier» (hē prophēteia hē legousa / ἡ προφητεία ἡ λέγουσα); 15,7; 22,43: «idet han sier» (legōn / λέγων); jf. også 22,31. I cod. D til Matt 26,72 står λέγων ganske enkelt i stedet for det anførende ὅτι. Begge kan sløyfes etter «det står skrevet» (gegraptai / γέγραπται) i 2,5; 4,4. 6. 10.

[88] **«idet de sier»** legontōn / λεγόντων

[89] Matt 26,56; Mark 14,49; Luk 24,25–27. 44; Joh 17,12; Apg 3,21. 24. Heller ikke i Matt 26,54 er ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι (hoti houtōs dei genesthai, «… det må skje slik») en sammenfatning av det skriftene forutsier. Parallellene i 26,56 og Mark 14,49 taler imot, og dessuten måtte ὅτι i betydningen «at» i så fall være avhengig av et «som sier» eller «som vitner» (hai legousai, martyrousai / αἱ λέγουσαι, μαρτυροῦσαι) eller lignende knyttet til «skriftene» (hai graphai / αἱ γραφαί), og noe slikt er ikke overlevert. ὅτι skal altså forstås som begrunnende («for»).

[90] **«at / for»** hoti / ὅτι

[91] Om Matt 26,54, se fotnote 122. En enda nærmere parallell er Apg 1,16–17. Gjennom hele Det nye testamente er det ikke uvanlig at ὅτι ikke innfører den reelle grunnen (= fordi), men en forklaring som rettferdiggjør det som er sagt («for», «nemlig»); slik også i Matt 5,3–12. 45; 6,5. På Matteus' tid var det for lengst blitt en historisk kjensgjerning at Jesus ble kalt nasareer, men i det øyeblikket 2,19–23 skildrer, hørte det ennå framtiden til. Denne tanken kunne vært uttrykt tydeligere med «for han skulle bli kalt nasareer» (emelle gar Nazōraios klēthēnai / ἔμελλε γὰρ Ναζωραῖος κληθῆναι); jf. Joh 4,47; 7,39; 11,51. Men denne omskrevne imperfektumsformen (*nomen Nazareni erat accepturus* [«han skulle få navnet nasareer»]) bruker Matteus aldri, og vi savner den også andre steder hos ham. Elia, som allerede var kommet i Johannes, blir likevel i Matt 11,14 kalt «den som skal komme» (ho

Subjektet i denne setningen er ikke lenger Josef, som i hele v. 19–23a, men hovedpersonen i hele fortellingen. Det var så selvsagt at Matteus ikke fant det nødvendig å si det uttrykkelig.

Alt som fortelles om Josef, har bare betydning i den grad det angår Marias barn, og slik er det også med at han bosatte seg i Nasaret. Det førte til at Messiasbarnet vokste opp i Nasaret, og derfor kan vi si at bosettingen for sin del har vært med på å oppfylle det profetene hadde forutsagt om Israels frelser. For det er etter denne byen at Jesus selv og tilhengerne hans har fått tilnavnet «nasareer» – et tilnavn som er det korteste uttrykket for hvordan jødene i Israels land avviste Jesus og menigheten hans.[92]

Det er altså alt annet enn likegyldig for Jesu historie blant folket hans at han vokste opp i Nasaret og ikke i Betlehem eller Jerusalem.

Matteus regner her med at leserne kjenner et vesentlig trekk i profetenes bilde av Messias: Han skulle tre fram uanselig og bli miskjent av sitt eget folk.[93] Hvis det er slik, kunne Matteus også begrunne at det ikke var tilfeldig, men Guds føring, at Josef slo seg ned nettopp i Nasaret. Han kunne vise til den betydningen Jesu oppvekst i Nasaret senere skulle få, og virkelig fikk, for Israels forhold til ham. På den ene siden bidro denne føringen til å gjøre Jesus til et anstøt (skandalon)

---

mellōn erchesthai / ὁ μέλλων ἔρχεσθαι), ut fra den tidligere forventningen; om ham brukes futurum i 17,11 og aorist i 17,12. I Rom 4,24 står «skal» (mellei / μέλλει) i stedet for «skulle» (emellen / ἔμελλεν) fordi det er sagt ut fra Abrahams ståsted. Jf. for øvrig Kühner-Gerth, Syntax I, 173 note 2; s. 176 om futurum i bisetninger. Et aramaisk eller hebraisk imperfektum i forelegget byr i hvert fall ikke på noen vanskelighet for forklaringen ovenfor.

[92] Allerede som galileer (Joh 7,41. 52; Matt 26,69; Mark 14,70; Luk 22,59) sto Jesus fra første stund i et ugunstig lys, og enda mer som borger av Nasaret, en by som ingen forjettelse var knyttet til og som hadde dårlig ry selv i Galilea (Joh 1,46). Slik så til og med hans egne bysbarn og landsmenn på ham (Matt 13,54 ff.; Luk 4,22 ff.). At det ble regnet ham til skam at han kom fra Nasaret, viser bruken av «nasareeren» (ho Nazarēnos / ὁ Ναζαρηνός) med «Jesus» (Iēsous / Ἰησοῦς) som etterstilt apposisjon i Mark 14,67 (utvisket i Matt 26,71). Det viser også det ganske hyppige «Jesus nasareeren» (Jesju hanotsri / יֵשׁוּ הַנּוֹצְרִי) i Talmud (6–8 ganger i Dalmans utdrag bak i Laible, Jesus im Talmud s. 7*–15*, medregnet marglesemåtene), og at dette hjemstedsnavnet ble overført til hele den kristne menigheten (Apg 24,5; bab. Taanit 27ᵇ, strøket i noen utgaver; se Levy og Jastrow under ordet). Betegnende er også navnet på en påstått disippel av Jesus, *Netser*, som påberoper seg Jes 11,1, men får Jes 14,19 til svar (bab. Sanhedrin 43ᵃ). Hieronymus forsikrer (til Jes 5,18 f.; 49,7; 52,4; Am 1,11; Vall. IV, 81. 565. 604; VI, 235; jf. Epiph. haer. 29, 9) at jødene pleier å forbanne de kristne i synagogene sine under navnet nasareere. Denne forsikringen er blitt trukket i tvil uten tilstrekkelige grunner, også av meg (GK II, 663). I den resensjonen av attenbønnen som ble brukt i Israels land, og som først nylig er blitt kjent, lyder det berømte 12. avsnittet: «og måtte notsrim og minim plutselig gå til grunne; måtte de bli utslettet av livets bok og ikke bli skrevet inn sammen med de rettferdige» (Dalman, Worte Jesu s. 300 f., også note 9, og jf. den babylonske resensjonen s. 303). Også muslimenes tilsvarende språkbruk vitner om at denne betegnelsen på de kristne var vidt utbredt blant jødene i Østen.

[93] Denne oppfatningen kommer til uttrykk i 4,14 ff., og særlig i sitatene i 8,17 og 12,17–21, som er hentet fra skildringene av Jahves tjener i Jes 40–66.

for folket hans; på den andre siden ga den Jesu historiske framtreden en form som svarte til forutsigelsen i Det gamle testamente, rett forstått.

Med denne tanken avslutter Matteus den første, sammenhengende hoveddelen av verket sitt. Men som fortolkningshistorien viser, er den uttrykt så uklart at den kan misforstås. Vi kan spørre om det bare skyldes at den greske oversetteren av Matteus var altfor trofast mot forelegget og uttrykte seg klosset, eller om han også selv har misforstått det.

Kapittel 3

Døperen (3,1–12)

Alt som hittil er fortalt, henger sammen som én rekke hendelser – både fordi selve hendelsene hører sammen, og fordi de enkelte stykkene er føyd sammen slik de er. Med ordene «i de dager»[1] – sannsynligvis uten et overledende «men / og»[2][3] – flytter fortellingen oss nå omkring 30 år fram i tid. Likevel blir vi stående i den situasjonen som ble tegnet i Matt 2,23.

Mens Jesus ennå lever skjult i den lille galileiske byen der foreldrene hans hadde tatt ham med som barn, trer døperen Johannes fram. Med de samme ordene går fortellingen i 2 Mos 2,11 videre fra barnet Moses ved faraos hoff til den tiden da han grep inn i folkets historie – etter tradisjonen 40 år gammel (Apg 7,23). Denne likheten er neppe tilfeldig, for allerede ved Matt 2,20 ble vi minnet om fortellingen om Moses i 2 Mos 4,19.[4]

Matteus forteller bevisst i tonen fra Det gamle testamentes historiebøker. Desto merkeligere er det når noen mener at han klosset har lånt denne tidsangivelsen fra Mark 1,9 – en tidsangivelse som virker fremmed på oss.[5] Det ville bare være tenkelig hvis han hadde satt den

[1] **«i de dager»** en tais hēmerais ekeinais / ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις

[2] **«men / og»** de / δέ

[3] Det «og» (de / δέ) som er bevitnet av ℵBCUΓ, ble lettere føyd til enn strøket. Mot denne lesemåten taler flertallet av Unc og Min, og dessuten den eldre tradisjonen både i Vesten (D b d ff^1 g^1 q, Hil. og framfor alt k) og i Østen (Ss), og dessuten analogien med 11,25; 12,1; 13,1; 14,1; 18,1 (der det også er føyd til av de egyptiske vitnene B Sah Kop) og 26,55. Formelt ville derfor 2 Kong 20,1 og Jes 38,1 være enda nærmere paralleller enn 2 Mos 2,11.

[4] Se fotnote 110. Det pedantiske tillegget «de mange» (tais pollais / ταῖς πολλαῖς) som LXX føyer til «dagene» (t. hēm. / τ. ἡμ.), har Matteus i likhet med Onkelos funnet overflødig.

[5] Slik tidligere Holtzmann (Die Synopt. Evv 1863 s. 172), men han gjentar det ikke i Handk. s. 195. Heller ikke Weiss, Mt s. 100 f., finner dette lenger sannsynlig og antar i stedet at den «apostoliske kilden» som Matteus angivelig brukte, begynte med disse ordene. Bemerkningen om at tidsangivel-

på det tilsvarende stedet i fortellingen, altså i Matt 3,13. Men der ville den heller ikke ha virket påfallende, og den ville ikke ha trengt noen særskilt forklaring.

Døperen Johannes blir presentert som en person leserne allerede kjenner under dette navnet og denne tittelen.[6] Det står ikke hvor han kom fra eller hvor han kom til (Matt 2,1; 3,13). Derfor betyr «han trer fram / ankommer»[7] her at han trer fram på historiens scene – som i Luk 12,51, og som «å komme»[8] ellers i Matt 5,17; 10,34; 11,18 f. Forskjellen fra «å komme» er omtrent bare at «å tre fram / ankomme»[9] får oss til å tenke på en som folk har ventet på, og som nå er kommet (Hebr 9,11; Mark 14,43).

Tilnavnet har allerede minnet om at Johannes døpte. Derfor kan Matteus uten betenkning kalle det han trådte fram med, en forkynnelse – slik det andre steder like ensidig blir kalt en dåp (v. 11; Matt 21,25).

Matteus oppgir Judeas ørken som stedet der døperen forkynte, og dermed for hele hans virke. Som geografisk angivelse er det svært mangelfullt; det må i det minste presiseres ut fra v. 5 f. og andre steder.

Men i kapittel 2 (særlig Matt 2,22) ble motsetningen mellom Betlehem og Nasaret gjort tydelig og framhevet som en motsetning mellom Judea og Galilea. Husker vi det, kan vi ikke overse at Matteus har den samme hensikten også her. Døperen virker i Judea og kommer aldri til Galilea med dåpen og forkynnelsen sin. Jesus, som kommer til ham fra Galilea, trer derimot fram i Galilea med den samme forkynnelsen etter at Johannes er blitt fengslet (Matt 4,12–17; 3,13).

Med «Judas ørken» (midbar Jehudah / מִדְבַּר יְהוּדָה – så kalt kun i Dom 1,16 og Sal 63,1) mente israelittene det ørkenaktige området mellom hovedryggen i Judeafjellene og Dødehavet, så langt det lå innenfor Juda stammes område. Men området nord for det har stort

---

sen «svever helt i luften» (Wellhausen), rammer vår Matteus like lite som forfatteren av 2 Mos 2,11. Den rammer bare kritikeren som plukker den velordnede boken fra hverandre i stedet for å tolke den slik forfatteren mente den.

[6] Jf. Jos. ant. XVIII, 5, 2: «Johannes, som ble kalt døperen» (Iōannou tou epikaloumenou baptistou / Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ). Likeså «kong Herodes» i Matt 2,1 og «tetrarken Herodes» i 14,1. Annerledes i Joh 1,6; Luk 1,5; 3,2; jf. Matt 9,9. 18; 27,32.

[7] **«han trer fram / ankommer»** paraginetai / παραγίνεται

[8] **«å komme»** erchesthai / ἔρχεσθαι

[9] **«å tre fram / ankomme»** paraginesthai / παραγίνεσθαι

sett samme preg og fortsetter på samme måte i den nedre Jordandalen, det vil si i Araba[10] (dagens el-Ghor). Derfor passer Matteus' uttrykk på hele dette området, så langt det hørte til Judea på hans tid.

V. 5 f. viser oss til Jordandalen. Døperen holdt en tid til på østsiden av elven – altså ikke i Judea, men i Perea (Joh 1,28), der Herodes Antipas hersket (Matt 14,3). Men det ga ikke Matteus noen grunn til å velge et annet og i alle fall mer omstendelig uttrykk. Området på begge sider av Jordan er nemlig én og samme «Araba». Uttrykket er ikke mer unøyaktig enn når Betsaida (= Julias) ble regnet til Galilea, enda byen lå på østsiden av Jordan i tetrarken Filippus' område (Joh 12,21; Ptol. Geogr. V, 16, 4).

En annen tid virket Johannes ikke ved Jordan eller i nærheten av elven, men inne i Judea, sannsynligvis i den sørlige delen av landet (Joh 3,23). Derfor passet uttrykket «i Judeas ørken» desto bedre her, der Matteus kort skulle beskrive hele området døperen virket i.

Matteus ser her bort fra uvesentlige endringer og skiftende enkeltheter og tegner døperens framtreden i grove trekk. På samme måte samler han hele døperens forkynnelse i én eneste setning. Han har formet den selv, og bortsett fra gjentakelsen i Matt 4,17 finnes den ikke noe annet sted i Det nye testamente.[11]

Johannes sier ikke noe nærmere om hvem forkynnelsen hans gjelder. Han oppfordrer alle som vil høre ham, hele folket uten forskjell, til å endre sinn, og han begrunner kravet med at himlenes rike er kommet nær.

«Å endre sinn»[12] er i seg selv ikke noe åndelig begrep. I Septuaginta oversetter det for det meste «å føle anger / endre mening»[13], andre

[10] 5 Mos 3,17; Jos 11,2; 2 Kong 25,4. Jf. Jos. bell. III, 10, 7 mot slutten; IV, 8, 2; ant. XVI, 5, 2 mot slutten. Området omkring Jeriko og området ved Fasaelis, som lå lenger nord, men også ble regnet til Judea, var oaser i ørkenen. Vi må imidlertid huske at «ørken» (midbar / מִדְבָּר) og det synonyme «ødemark» ('arava / עֲרָבָה) ikke betyr en sandørken, men et udyrket land med få menneskelige bosteder, som likevel mange steder egner seg godt til beite for buskap. Jf. ellers Buhl, Geogr. s. 17 ff. 96 ff. 111 ff. I den talmudiske litteraturen brukes Juda i den videre betydningen Judea, slik at f.eks. Jeriko og Lydda hører med (Misjna, Sjevi'it IX, 2; jf. Neubauer, Géogr. s. 59 f.). Den greske oversetteren av Matteus, som vet å skille mellom Juda og Judea (2,1. 6), har her med rette valgt «Judeas» (Ioudaias / Ἰουδαίας).

[11] Bare ℵB Sah Kop og noen yngre latinske tekster har «sa» (legōn / λέγων), som innleder den direkte talen i v. 2, uten det «og» (kai / καί) som vi nødig unnværer etter «forkynte» (kēryssōn / κηρύσσων). De følger da analogien med 1,20. 22; 2,2. 13. 15. 17. 20.

[12] **«Å endre sinn»** metanoein / μετανοεῖν

[13] **«å føle anger / endre mening»** nacham / נָחַם

steder også «å vende om»[14].[15] Det betegner enhver endring av «tenkningen / det å tenke»[16], det vil si av tenkningen og av alt det sinnet (nous / νοῦς) gjør – enhver endring i sinnets retning.

Vi kunne oversette med «å tenke nytt» – men da måtte vi ikke se ensidig på tenkningen som en intellektuell prosess. Vi måtte også regne med viljens retning, enten den er forbigående eller varig, og med hensikten og sinnelaget. At det her gjelder samtidens tanker, hensikter og sinnelag i åndelig og moralsk forstand, er sikret av hvem folketaleren er, og av det han ellers sier.

Alle ord som uttrykker en forandring, legger mest vekt på å vende seg bort fra den tidligere tilstanden eller atferden, og slik er det også med «å endre sinn»[17].[18] I det synonyme «å vende om / vende seg til»[19] trer vendingen mot det nye sterkere fram – selv om det ene i virkeligheten ikke kan tenkes atskilt fra det andre.

Ropet «endre sinn!»[20] står helt uten nærmere bestemmelse. Nettopp det sier at Johannes mener hele samtidens tenkemåte og livsretning er kommet inn på feil spor og ikke kan holde. Nå har hver israelitt en plikt som ikke kan utsettes: å skape en endring hos seg

---

[14] **«å vende om»** sjuv / שׁוּב

[15] Til det hebraiske «vendte ikke om» (lo sjav / לֹא שָׁב) i Sir 48,15 svarer «endret ikke sinn» (ou metenoēsen / οὐ μετενόησεν); jf. 17,19. Det som i Jona 3,8. 10 heter å vende om (sjuv / שׁוּב) fra den onde veien, kaller Jesus μετανοεῖν i Matt 12,41 (jf. 11,21). I Jes 46,8 f. er forholdet mellom den hebraiske og den greske teksten uklart. Ellers svarer μετανοεῖν overalt til «føle anger» (nacham / נחם 14 ganger i LXX). Dette hebraiske verbet blir likevel noen ganger også gjengitt med «ombestemme seg» (metameleisthai / μεταμελεῖσθαι), f.eks. i 1 Sam 15,35 og Sal 110,4. Jos. vita 4 bruker μετανοεῖν om å skifte politisk parti, og kap. 66 bruker «komme på andre tanker» (labein metanoian / λαβεῖν μετάνοιαν) om å oppgi den væpnede motstanden. På den annen side finner vi μετάνοια = μεταμέλεια som betingelse for å «bli frelst» (sōthēnai / σωθῆναι), og da i nesten nytestamentlig betydning, i Ceb. tab. kap. 10. 11. 35. Luthers «Buße tun» («gjøre bot») er ikke en oversettelse av originalen, men av Vulgatas lite treffende *poenitentiam agere* (slik i Matt 3,2 allerede før Hieronymus ifølge cod. a b g^1; derimot har k her, og Vulg. i Mark 1,15, *poenitemini* [«angre!»]). Denne latinske talemåten (Plin. epist. VII, 10) betyr å gi uttrykk for angeren eller meningsendringen, å vise den fram. Tertullian sier derimot treffende (c. Marc. II, 24): *in graeco sono poenitentiae nomen non ex delicti confessione, sed ex animi demutatione compositum est* («på gresk er ordet for anger ikke dannet av bekjennelsen av en forseelse, men av en forandring i sinnet»).

[16] **«tenkningen / det å tenke»** noein / νοεῖν

[17] **«å endre sinn»** metanoein / μετανοεῖν

[18] Jf. den hyppige konstruksjonen med «fra» (apo / ἀπό) i Jer 8,6 LXX; Apg 8,22; Hebr 6,1 og med «ut av» (ek / ἐκ) i Åp 2,21 f.; 9,20 f.; 16,11, og den sjeldne konstruksjonen med «til» (eis / εἰς) i Apg 20,21 og 2 Tim 2,25. Vendingen til det gode blir uttrykt ved at det i tillegg står «vende om» (epistrephein / ἐπιστρέφειν), «tro» (pisteuein / πιστεύειν) og «troen» (pistis / πίστις) i Apg 3,19; 26,20; Mark 1,15; Hebr 6,1. Det gammeltestamentlige «vende om» (sjuv / שׁוּב) omfatter begge deler og kan like gjerne konstrueres med «fra» (min / מִן) i 1 Kong 8,35; Jer 23,14; Sak 1,4 som med «til» ('el / אֶל) i 1 Sam 7,3; 1 Kong 8,33; Jer 4,1.

[19] **«å vende om / vende seg til»** epistrephein / ἐπιστρέφειν

[20] **«endre sinn!»** metanoeite / μετανοεῖτε

selv på dette punktet. For den store omveltningen som kommer med «himlenes rike»[21], vil skje i nærmeste framtid.

Uttrykket «himlenes rike», som Matteus bruker 32 eller 33 ganger,[22] finnes ellers kanskje i Joh 3,5, men ingen andre steder i Det nye testamente.

Det betyr det samme som «Guds rike»[23], som også Matteus bruker av og til.[24] Det ser vi straks når vi sammenligner de utsagnene som er overlevert flere steder: Bortsett fra at de to uttrykkene er byttet om, er utsagnene helt eller i det vesentlige like.[25]

Uttrykket gikk ikke over i språkbruken i de hedningkristne menighetenes evangelieforkynnelse og litteratur. At Matteus likevel foretrekker det og legger det i døperens munn, må henge sammen med det overordnede formålet med boken hans. Men hvordan det henger sammen, kan vi ikke avgjøre uten å gå nærmere inn på selve begrepene «himlenes rike»[26] og «Guds rike»[27].

Først kan det være nyttig å merke seg at «rike / kongeherredømme»[28] har to hovedbetydninger, både i vanlig og i bibelsk språkbruk: en abstrakt og en konkret. Den abstrakte er den opprinnelige, og i den eldre klassiske litteraturen er den helt dominerende.

Ordet betegner 1) *det å være konge*, den kongelige regjeringen, herredømmet og verdigheten – også kongedømmet som en særskilt form for statsstyre – og 2) *kongeriket*, det området en konge hersker

[21] **«himlenes rike»** basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν

[22] Teksten i Matt 19,24 er usikker. I Joh 3,5 måtte vi ubetinget lese «himlenes rike» (… tōn ouranōn / … τῶν οὐρανῶν) med ℵ* – om ikke forfatterne som bevitner denne lesemåten, kunne mistenkes for å være påvirket av Matt 18,3; jf. likevel GK I, 523 ff. Også Hebreerevangeliet har *regnum coelorum* («himlenes rike»; frg. 10, GK II, 694). Forestillingen i 2 Tim 4,18 er av en helt annen art. Siden Kristus ble opphøyet, ligger tyngdepunktet for det riket han har grunnlagt, i himmelen (Fil 3,20). Dit higer de kristne som lever (Kol 3,1 f.), og dit går de døende kristnes håp (Fil 1,23; 2 Kor 5,1–9). Den folkelige bruken av «himlenes rike» som betegnelse på det hinsidige bostedet for Gud og Kristus, englene og de salig døde, kan støtte seg på 2 Tim 4,18. Men helt fra oldkirken har man, av mangel på historisk forståelse, også lest denne forestillingen inn i døperens og Jesu forkynnelse. Slik Chrys. s. 142: «han nevner himmelen og riket der og sier ikke lenger noe om jorden».

[23] **«Guds rike»** basileia tou theou / βασιλεία τοῦ θεοῦ

[24] Matt 6,33; 12,28; 21,31. 43; kanskje også 19,24. I tillegg kommer «Farens rike» (bas. tou patros / βασ. τοῦ πατρός) i 6,10; 13,43; 26,29, jf. 25,34, og også Kristi rike i 13,41; 16,28 (?); 20,21. Endelig de forbindelsene som er særegne for Matteus: «evangeliet [om riket]» (to euangelion / τὸ εὐαγγέλιον) i 4,23; 9,35; 24,14, «ordet [om riket]» (ho logos / ὁ λόγος) i 13,19 og «rikets barn» (hoi hyioi tēs bas. / οἱ υἱοὶ τῆς βασ.) i 8,12; 13,38. I alle disse underforstås «Guds» (tou theou / τοῦ θεοῦ) av seg selv.

[25] Matt 5,3 = Luk 6,20; Matt 13,11 = Mark 4,11 = Luk 8,10; Matt 11,11 = Luk 7,28.

[26] **«himlenes rike»** basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν

[27] **«Guds rike»** basileia tou theou / βασιλεία τοῦ θεοῦ

[28] **«rike / kongeherredømme»** basileia / βασιλεία

over, eller selve statssamfunnet.[29]

Den første betydningen har ordet der det rett og slett betegner den regjeringen kongen utøver, den stillingen han har som regent, den verdigheten han er kledd i når han trer fram,[30] eller det faktiske herredømmet og den makten som tilfaller noen.[31] Men den har ordet også der det er tale om at «riket / kongeherredømmet»[32] kommer nær eller inntreffer.[33]

Den konkrete betydningen gir seg selv der «riket / kongeherredømmet»[34] blir framstilt som et område en går inn i eller blir utestengt fra.[35] Derfra er det også et kort skritt til å bruke ordet om samfunnet kongen hersker over, og om fellesskapet av undersåttene hans.[36]

Det ligger i sakens natur at den ene betydningen noen ganger går nesten umerkelig over i den andre, for overalt der noen virkelig har

[29] Jf. orddannelser som «trelldom» (douleia / δουλεία), «herrevelde» (despoteia / δεσποτεία), «lederskap» (hēgemonia / ἡγεμονία) og «konsulat» (hypateia / ὑπατεία). For den abstrakte betydningen i dens mange nyanser, jf. i den greske bibelen 4 Mos 21,18; 1 Sam 10,16; 11,14; 15,28; 28,17; 1 Kong 2,22; 2 Kong 24,12; 25,1; Jes 1,1; Hos 1,4; Dan 4,28; 1 Krøn 29,30; 1 Makk 1,10 og Luk 1,33; 19,12. 15; Apg 1,6; 1 Kor 15,24; Åp 17,12. 17. For den konkrete betydningen: 1 Mos 10,10; 5 Mos 3,21; 1 Sam 10,18; Jes 23,17; Dan 5,7; Esra 1,1 f. og Matt 4,8; 12,25; Hebr 11,33. I eldre hebraisk er den abstrakte betydningen overveiende knyttet til ordet for «kongeverdighet» (melukha / מְלוּכָה) i 1 Sam 10,16. 25; 11,14; Sal 22,29; Ob 21, og den konkrete til ordet for «kongerike» (mamlakha / מַמְלָכָה) i 1 Mos 10,10; 20,9; 1 Sam 10,18; Am 6,2. Ennå i 1 Krøn 29,30 står begge side om side og holdes tydelig atskilt. Det yngre ordet for «kongedømme» (malkhut / מַלְכוּת), aramaisk malkhu, malkhuta (מַלְכוּ, מַלְכוּתָא), brukes derimot uten forskjell i begge betydninger; jf. Dan 1,1; 4,28; 1 Krøn 12,23; Esra 4,24 på den ene siden og Dan 9,1; 2 Krøn 11,17; Est 5,3. 6 på den andre. I Det nye testamente oversatte Luther ordet gjennomgående med «*rike*» (*Reich* Gottes, Himmelreich), uten å skille mellom betydningene, og aldri med «*herredømme*» eller «regjering». Det har sin grunn i eldre tysk språkbruk, men er likevel beklagelig. Like beklagelig er det at han bare helt unntaksvis lar tanken om det *kongelige* herredømmet komme tydelig til uttrykk, f.eks. i Luk 1,33.

[30] Matt 16,28 (jf. Est 5,1, der det hebraiske ordet for «kongedømme» [malkhut / מַלְכוּת] betyr «kongelig drakt»); Luk 23,42; Matt 20,21 («i ditt rike» [en tē bas. sou / ἐν τῇ βασ. σου] = «når du er konge» [en tō basileuein se / ἐν τῷ βασιλεύειν σε]); Luk 22,30.

[31] Ob 21; Sal 22,29; Dan 7,18. 22. 27; Luk 12,32; Åp 11,15; 12,10.

[32] **«riket / kongeherredømmet»** basileia / βασιλεία

[33] Matt 3,2; 4,17; 10,7; Mark 1,15; Luk 10,9 (jf. 21,8): «er kommet nær» (ēngiken / ἤγγικεν); Matt 12,28; Luk 11,20: «er kommet over» (ephthasen / ἔφθασεν); Matt 6,10; Mark 11,10; Luk 11,2; 17,20; 22,18 (jf. også Mika 4,8): «komme» (erchesthai / ἔρχεσθαι); Luk 19,11: «komme til syne» (anaphainesthai / ἀναφαίνεσθαι). Tilsvarende også «se riket» (idein tēn b. / ἰδεῖν τὴν β.) i betydningen å oppleve det: Mark 9,1; Luk 9,27; Joh 3,3.

[34] **«riket / kongeherredømmet»** basileia / βασιλεία

[35] Matt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23 f.; Joh 3,5; Apg 14,22: «gå inn i» (eiserchesthai / εἰσέρχεσθαι). Hit hører forestillingen om at riket blir stengt (Matt 23,13; 25,10 f.) og om å bli kastet ut (Matt 8,12; 13,41).

[36] Sal 79,6 («folkeslag» [ethnē / ἔθνη] = «riker» [basileiai / βασιλεῖαι]); 2 Mos 19,6 (Israel et «kongerike» [mamlakha / מַמְלָכָה] av bare prester og et hellig folk). Den opprinnelige teksten i Åp 1,6 og 5,10, «et kongerike» (basileian / βασιλείαν), følger det siste stedet og oversetter det riktigere enn LXX og 1 Pet 2,9. Slik også Matt 13,41; 16,19.

tiltrådt som konge, finnes det også et kongerike.[37] Regjerende konger uten land og folk finnes ikke.

Ifølge Det gamle testamente er Gud på den ene side konge over hele den verden han har skapt, og på den andre siden konge over Israel. Forfatterne av Det nye testamente – og de israelittene de lar komme til orde – så på Det gamle testamente som en åpenbaring som var like normgivende i alle sine deler. Den som utlegger Det nye testamente, har derfor ingen grunn til å undersøke hvilken av disse to tankene som er den eldste, og hvordan den ene har utviklet seg av den andre.

Vi kunne bare minne om at et så framtredende sted som 2 Mos 19,5–6 begrunner Guds kongelige forhold til *sitt folk* med at han hersker over *hele verden*. Gud grunnlegger, fremmer og fullfører sitt særskilte forhold til Israel, og alt dette blir framstilt som skritt mot å opprette hans allmenne kongelige herredømme, hans verdensherredømme.[38]

Først syntes det menneskelige kongedømmet uforenlig med Guds kongeherredømme i Israel (Dom 8,23; 1 Sam 8,7). Men i David og hans ætt forente det seg med Guds herredømme, ja ble en synlig framstilling av det i Israel. Siden da gjelder det også for dette riket, som er Jahves og hans Salvedes: Til sist kan grensene ikke være snevrere enn verdens grenser (Sal 2,8; 47,2–10; 72,8 ff.).

Men Guds særskilte herredømme over Israel vokser ikke trinn for trinn i en rett linje, helt til det faller sammen med Guds verdensherredømme når dette er blitt fullt ut virkelighet.

Det davidiske kongedømmet blir ødelagt, og dermed det som gjorde Guds herredømme synlig på jorden; heller ikke etter eksilet blir det reist opp igjen. Likevel ble tanken om Guds kongedømme ikke oppgitt: et kongedømme som var grunnlagt i Israel og knyttet til Davids hus, men som til sist skulle omfatte alle folk. Men da den jordiske grunnvollen var tilintetgjort, måtte tanken få en annen skikkelse.

Gud har skjult seg for sitt folk, og hans kongelige styre har trukket seg tilbake til himmelens usynlighet. Bare på én måte kan den avbrutte tråden i Israels historie tas opp igjen og de gamle løftene til folket og kongehuset bli oppfylt: at Gud «skuer ned fra *himmelen*», ja «flerrer *himmelen* og farer ned». Han må igjen komme til sitt folk og gjøre seg

[37] I Matt 12,25 f. betegner «rike» (bas. / βασ.) det samfunnet Satan hersker over, og kan derfor veksle med «by» (polis / πόλις) og «hus» (oikia / οικία). Likevel blir det i 12,28 talt om «Guds rike» (bas. t. theou / βασ. τ. θεοῦ) som den tilstanden i verden som nå er inntrådt.

[38] 2 Mos 15,18; Jes 24,21–23; 52,7–10; Ob 21; Sal 22,28 f.; 47,2–10; Sak 14,9 ff.

synlig for alt kjød på jorden. Og som i begynnelsen av Israels historie må han på nytt bekjenne seg til sitt folk ved å vise sin overmakt over verden.[39]

I Nebukadnesars drømmesyn blir denne forventningen gjort anskuelig: Steinen river seg løs fra fjellet uten menneskehender, knuser bildet av verdensmonarkiene, vokser som et snøskred og fyller hele jorden.

Selve bildet sier nesten tydeligere enn tolkningen hvordan kongeriket som steinen står for, skal bli til. Det blir ikke til slik verdensrikene før det ble til, gjennom en naturlig videreutvikling av de jordiske forholdene eller ved menneskelige anstrengelser, men ved at Gud griper inn fra himmelen.[40]

Også dette er et kongerike som omfatter hele verden – like mye som de store verdensmonarkiene før det, ja i langt fyldigere forstand. Og som dem er det en verdenstilstand der *ett* folk hersker over de andre folkene – nemlig «folket av Den Høyestes hellige», Guds menighet, folket Israel (Dan 7,22.27; jf. 2,44).

Men samtidig er det, i samsvar med sin opprinnelse, Guds endelige kongelige herredømme over verden. I denne forestillingsverdenen har også det navnet på gudsherredømmet som Matteus så sterkt foretrekker, sin rot: «himlenes rike»[41].

Betegnelsen forekommer ganske ofte i Talmud og Midrasj,[42] og der er den selvsagt ikke lånt fra Matteusevangeliet. Derfor har heller ikke døperen skapt uttrykket selv – hvis han da brukte det – men hentet det fra den jødiske språkbruken i sin samtid.

Men rabbinerne uttalte seg etter år 70, og utsagnene deres ble skrevet ned langt senere. Det er høyst usannsynlig at de kan vise oss sikrere enn døperens og Jesu taler hva disse ordene betyr.

---

[39] Fra den andre Jesaja-boken, som her først og fremst kommer i betraktning, kan vi nevne 40,3–11; 43,15; 44,6; 52,7; 55,3; 63,15. 19.

[40] Dan 2,34 f. 44 f. Gud blir riktignok ellers ofte kalt «himmelens Gud» eller Gud «i himmelen» (Dan 2,19. 28), og det også når han blir framstilt som den som gir all menneskelig herskermakt (2,37). Likevel er det som er sagt ovenfor, begrunnet i motsetningen mellom 2,44 og beskrivelsen av hvordan verdensmonarkiene oppstår (v. 39 ff.), og videre av det gjentatte «ikke med hender» i v. 34 og 35. At riket er knyttet til Israel som folk, er i 2,44 snarere forutsatt enn uttalt; tydeligere sies det i 7,22. 27. Lightfoots bemerkning, hor. 213: *Desumitur haec phraseologia «regnum coelorum» a Daniele c. 7, 13, 14* («denne talemåten, ‹himlenes rike›, er hentet fra Daniel 7,13. 14»; jf. v. 27; 1 Kor 6,2), er noe summarisk og unyansert, men riktigere enn mye av det som er blitt sagt i nyere tid.

[41] **«himlenes rike»** hē basileia tōn ouranōn / ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν

[42] Jf. særlig Schürer, Jahrb. f. prot. Th. 1876 s. 166–187; Weber s. 58 f.; Dalman, Worte Jesu s. 75 ff.; dessuten de gamle samlingene hos Lightfoot s. 212 f. og Schöttgen I, 1147 ff.; II, 22.

Når rabbinerne talte om «himlenes rike / kongeherredømme»[43], merket de kanskje ikke lenger den bokstavelige meningen, enda den sikkert var den opprinnelige.[44] I stedet så de «himmel» som en tilhylling av Guds navn, slik de gjorde i andre talemåter (jf. Dan 4,23?).

Men Det nye testamente bruker aldri «himmel» slik, og heller ikke noen av de andre ordene jødene gjerne omskrev Gud med, som «Stedet»[45], «Navnet»[46] og lignende. Det finnes heller ikke spor av den skyheten for å nevne Gud som skapte slike talemåter.[47]

Videre mener rabbinerne med «himlenes rike / kongeherredømme»[48] gjennomgående det gudsherredømmet som ble grunnlagt da loven ble gitt; ofte står det i formelen «å ta himlenes rikes åk på

[43] **«himlenes rike / kongeherredømme»** malkhut sjamajim / מלכות שמים

[44] Allerede det at «himmel» (sjamajim / שמים) konsekvent står uten artikkel i denne forbindelsen, taler imot at uttrykket opprinnelig var ment som en erstatning for «Gud» (se derimot «Stedet» [ha-maqom / הַמָּקוֹם] og «Navnet» [ha-sjem / הַשֵּׁם], som har artikkel i samme bruk). Det taler snarere for at uttrykket opprinnelig betegnet et friere, attributivt forhold: det himmelske kongeherredømmet, det vil si det som stammer fra himmelen; jf. Joh 18,36. At opphavet *kan* uttrykkes med en slik genitiv, viser, om det skulle trenges, eksempler som «Guds rettferdighet» (dikaiosynē theou / δικαιοσύνη θεοῦ) i Rom 1,17; 10,3 = «rettferdigheten fra Gud» (hē ek theou dikaiosynē / ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη) i Fil 3,9. Likeså er «menneskenes ære» (doxa tōn anthrōpōn / δόξα τῶν ἀνθρώπων) i Joh 12,43 = «ære fra mennesker» (para anthrōpōn / παρὰ ἀνθρώπων) i Joh 5,41. 44. Det betyr heller ikke noe at denne forståelsen lar det stå åpent hvem herredømmet tilhører. Matteus bruker jo også ellers «riket» (hē bas. / ἡ βασ.) uten en slik subjektsgenitiv og uten noen annen nærmere bestemmelse som betegnelse på gudsriket (4,23; 8,12; 9,35; 13,19; 24,14). At dette skulle være en senere kristen språkbruk som vi ikke kan forutsette hos Jesus og døperen (slik Dalman s. 79), er lite innlysende. Rabbinere fra det 2. og 3. århundre, som vel ikke har lånt dette fra kirkens språk, uttrykker seg av og til på samme måte; jf. Tosefta Berach. 2, 1 (Zuckerm. s. 3, 17; jf. samme sted s. 10, 22 ff. om kongedømmet i Judas stamme). I bab. Berachot 40^{b} heter det i tiltalen til Gud «ditt navn og ditt kongeherredømme»; like før kalles det samme bare «navnet» og «kongeherredømmet» (se utleggelsen av 6,10 nedenfor). Hvor ekte jødisk denne forkortede talemåten er, viser ikke bare analogien med det absolutte «Navnet» (ha-sjem / הַשֵּׁם) = Guds navn og til sist Gud selv, men også den jødiske bruken av det absolutte «riket» (malkhut / מלכות) = «den romerske statsmakten» (se leksikaene). Johannes og Jesus, gudsrikets forkynnere, trengte ikke frykte noen misforståelse når de bare talte om «riket», særlig ikke når de betegnet det som riket som kommer fra himmelen. For det kan ikke sies om noe annet herredømme enn Guds.

[45] **«Stedet»** ha-maqom / הַמָּקוֹם

[46] **«Navnet»** ha-sjem / הַשֵּׁם

[47] Overfor de jødiske edsformlene, som unngikk Guds navn, viser Jesus stadig til Gud, som står bak tilhyllingen (Matt 5,34 f.; 23,16–22). Himmelen er for ham ikke Gud, men Guds trone (5,34). Matt 21,25 (jf. Apg 5,38 f.) viser ikke at Jesus brukte «himmel» om Gud. Like lite viser motsetningen mellom Gud og verden i Joh 13,1; 16,28 at «verden» (ho kosmos / ὁ κόσμος) på disse stedene betegner menneskeheten. Det er bare forutsatt at det som kommer fra himmelen, Guds trone, kommer fra Gud. I Luk 15,18. 21 viser allerede bruken av «mot» (eis / εἰς) ved siden av «for» (enōpion / ἐνώπιον) at det ikke er synden mot Gud som blir stilt opp mot synden mot den jordiske faren, men at forestillingen begge ganger er romlig. Den bortkomne sønnens synd står ikke bare for øynene til den jordiske faren, men har også steget opp til himmelen, det vil si trådt inn i bevisstheten til Gud og englene hans; jf. 1 Mos 4,10; Apg 10,4; Jak 5,4.

[48] **«himlenes rike / kongeherredømme»** malkhut sjamajim / מלכות שמים

seg». Siden har dette herredømmet bestått og blitt anerkjent av alle fromme israelitter – det er altså lovens varige herredømme.[49]

Denne tanken har lite å gjøre med profetiene om at Gud skal opprette sitt endelige kongeherredømme, og med «Messias' dager»; den mangler det profetiske, eskatologiske innholdet (det vil si det som gjelder de siste ting). Det er den golde tanken som Josefus bruker betegnelsen «teokrati / gudsstyre»[50] om, og som han kanskje også skapte ordet for (c. Apion. II, 16).

Etter all overlevering vi har, talte Johannes slett ikke om Mose lov og dens herredømme, men forkynte med en profets visshet at Guds kongeherredømme snart skulle bli opprettet.

Han hadde heller ikke glemt at en mektig mann skal opprette dette herredømmet. Denne mannens kongeherredømme er lovet for lenge siden, og det er ett med Guds endelige kongeherredømme, som utelukker all annen herskermakt i verden. Johannes var ikke rabbinernes elev, men profetenes.[51]

Det er ingen grunn til å tvile på at døperen stundom kalte «Guds og hans Salvedes» kommende herredømme for «himlenes rike / kongeherredømme»[52]. Da har han understreket at den nye og endelige ordningen i Israel og i verden, der Gud i sannhet skal være konge, ikke kommer fra jorden, men fra himmelen. Den blir ikke opprettet ved menneskelig handling, men ved Guds gjerninger. Det sa han i bevisst motsetning til visse bestrebelser og forventninger i sin egen samtid og i den nærmeste fortid.[53]

---

[49] Det ofte siterte stedet i Midrasj til Høys 2,11–13 (Wünsches oversettelse s. 72: «tiden er kommet da himlenes rike skal bli åpenbart») ser ut til å være et nokså enkeltstående vitnesbyrd om den opprinnelige meningen; jf. også Weber s. 366. Med det er det naturligvis ikke sagt at Guds «kongedømme» (malkhut / מלכות) eller «kongerike» (mamlakha / ממלכה) ikke også hørte med til rabbinernes eskatologiske forventning; jf. f.eks. stedene fra Mekhilta til 2 Mos 17,14 og 16 som Schlatter siterer, Sprache des 4. Ev. s. 40.

[50] **«teokrati / gudsstyre»** theokratia / θεοκρατία

[51] Hvor kraftig profetenes tanker levde videre, viser særlig Salomos salmer, i tillegg til mange ytringer fra folket som evangeliene gjengir, og dessuten talene og sangene i Luk 1–2. Tanken om at Gud til enhver tid er kongen som troner «over himlene» og dommeren over alle jordens konger (2,30. 32), skal skilles fra tanken om at han er Israels konge (5,19; 17,1. 46). Som Israels konge har han vist seg ved å stifte det davidiske kongedømmet (17,4), og som Israels konge skal han vise seg ved å opprette davidssønnens kongedømme (17,21–45). Dette er ett med det kongeherredømmet til Gud selv som de fromme håpet på (5,18).

[52] **«himlenes rike / kongeherredømme»** malkhut sjamajim / מלכות שמים

[53] Vi kan særlig tenke på Judas fra Galilea, hele familien hans og partiet hans, zelotene, som besto både før og etter døperens tid; se fotnote 86.

Den beste kommentaren til dette er det Jesus sier om sitt «kongeherredømme / rike»[54] i Joh 18,36f. Profeten står på jorden når han sier at dette «kongeherredømme / rike»[55] er kommet nær. Dermed sier han tydelig nok noe som uansett er selvsagt ut fra Det gamle testamente: Jorden er skueplassen for dette herredømmet.

Vi kan derimot ikke tenke oss at dette herredømmet skulle ha eksistert i himmelen på forhånd. Døperen kjente nok også tanken om at den gudsfiendtlige viljen ikke kan gjøre seg gjeldende der Gud bor, i det hinsidige, slik den gjør på jorden i denne verdens tid (jf. Matt 6,10). Men når han tok opp igjen de gamle profetenes forkynnelse, mente han et Guds kongeherredømme som først blir til ved at Gud oppretter det på jorden.

Slik dette løftet er ment, blir Gud konge først når han for alltid bryter all motstand på jorden mot sitt herredømme over verden (Åp 11,15–19; jf. ovenfor s. 124ff).

De gamle profetene forkynte mange ganger at Gud snart skulle åpenbare seg endelig gjennom sine gjerninger[56]. I de århundrene da Israel måtte klare seg uten en pålitelig profet (1 Makk 4,46; 9,27; 14,41), ba de fromme om at det snart måtte skje[57].

Med Johannes har det igjen stått fram en profet. Med en inntrengende kraft som ingen av de gamle profetene hadde (jf. Matt 3,7–12), våger han å forkynne for folket at Gud nå, i den aller nærmeste framtid, vil opprette sitt herredømme fra himmelen. Det er også dette som gir botsropet hans slik kraft.

Den nye ordningen er i ferd med å komme, og Gud skal opprette den ved sine gjerninger. Hver enkelt israelitt må derfor innrette sitt indre etter den på forhånd, så han ikke blir knust av disse gjerningene.

Matteus stadfester og forklarer i v. 3 at Johannes hadde rett til å forkynne slik: han forsikrer at denne mannen var den Jesaja allerede hadde talt om i Jes 40,3.

Jesaja taler til et folk som har lidd straff nok for syndene sine, og som er bortført og spredt i fremmede land. Han forkynner at Gud,

[54] **«kongeherredømme / rike»** basileia / βασιλεία

[55] **«kongeherredømme / rike»** basileia / βασιλεία

[56] Jes 13,6; 51,5; Joel 1,15–4,21; Sef 1,14; Mal 3,1. 19.

[57] Salomos salmer 17,21. 45; Luk 2,25 f. 38; Apg 26,7; mange steder i de messianske tekstene bak i Dalman, Worte Jesu, f.eks. s. 300 nr. 11–14; s. 305 linje 1–3; s. 306 linje 7–9; s. 309.

som har skjult seg for folket, igjen vil åpenbare seg for det i sin herlighet og makt, fri det ut og føre det tilbake til fedrenes ødelagte land[58].

Israel er bortført til Mesopotamia og er igjen, som ved utgangen fra Egypt, skilt fra det lovede landet av en stor ørken. Derfor går veien gjennom ørkenen, både for folket som skal forløses, og for Gud, som kommer for å forløse det.

Den veiløse ørkenen blir helt naturlig et bilde på alt som skiller Israel fra sin Gud og fra løftene han har gitt folket – på de hindringene som må overvinnes før løftene kan bli oppfylt.

I Jes 59,1ff viser Jesaja utførlig at disse hindringene i alt vesentlig ligger i folkets åndelige og sedelige tilstand. Derfor lover profeten heller ikke at Gud skal rydde hindringene av veien; i stedet oppfordres menneskene til å gjøre det.

Nettopp denne tanken får hos profeten form av et rop som oppfordrer til det (v. 3): «En røst av en som roper[59] (høres): Ban Herrens (Jahves) vei i ørkenen, gjør veien jevn på steppen for vår Gud!»

Ifølge Joh 1,23 avviste døperen selv alle høye titler. Men i dette poetiske bildet kjente han igjen en treffende beskrivelse av sitt eget kall. Bildet gir form til profetens tanke: Før Gud kommer for å forløse sitt folk, må alle hindringer som finnes i Israel selv, ryddes bort.

Det er nok derfor dette skriftordet fikk en fast plass når de kristne skulle si hvem døperen var. Det forklarer også at Mark 1,3 og Luk 3,4 siterer det i samme form som Matteus.

I andre versledd står «på steppen», som svarer til «i ørkenen». Evangeliene lar dette uttrykket stå uoversatt, slik allerede Septuaginta (LXX) gjør. Det kan bare forklares med at de, mot meningen i grunnteksten, skilte «i ørkenen» fra det røsten roper, og knyttet det til «den som roper»[60]. Saklig sett er endringen tillatelig, for røsten som oppfordrer til å bygge vei, høres naturlig nok nettopp der veien skal bygges.

---

[58] Ifølge Jes 40,9–11 kommer Jahve til Judas byer, og han kommer som kongen som både frir folket sitt ut ved maktgjerninger og fører det hjem med hyrdens kjærlige omsorg. Derfor kan vi være i tvil om allerede 40,3–5 skildrer hvordan Gud drar fram i spissen for folket sitt når det vender hjem (jf. 62,11), eller om det skildrer hvordan Gud forut for dette kommer til folket sitt mens det ennå er i eksil. Targumen forstår det på den første måten, for den setter «Jahves folk» i stedet for «Jahve» og «vår Guds menighet» i stedet for «vår Gud». I alle fall trenger sammenligningen med utgangen fra Egypt seg på allerede her; jf. Jes 63,11 ff.

[59] Vi kan også oversette: «en røst roper». Her skal vi ikke tenke på en bestemt, virkelig person som roper slik, like lite som i Jes 13,4; 40,6; 66,6. Jf. også Jer 31,15 og utleggelsen av Matt 2,18.

[60] **«den som roper»** boōntos / βοῶντος

Evangelistene[61] har ikke selv funnet på denne konstruksjonen. Men den lå desto nærmere for dem fordi Johannes sto fram og forkynte i ørkenen – noe også Mark 1,4 og Luk 3,2 nevner.

Likevel framhever ingen av evangelistene stedet der han forkynte, så sterkt at vi kunne anta at de så nettopp dette som hovedpunktet der profeti og oppfyllelse møttes. Hovedpunktet er snarere innholdet i forkynnelsen, både hos Jesaja og hos døperen.

Døperens «endre sinn!»[62] er det å bane veien for Israels Gud som Jes 40,3 befaler; og da Johannes forkynte at Guds himmelherredømme snart skulle komme, forkynte han at Gud skulle komme til dom og forløsning, slik det er lovet der.

Verken den korte sammenfatningen av hele døperens forkynnelse eller Jes 40,5 og 9 sier at Gud skulle komme gjennom Messias.

Men evangelistene visste både ut fra døperens ord (slik som i Matt 3,11ff) og ut fra historiens gang at det døperen hadde varslet, i første omgang ble oppfylt i nettopp dette: at Messias Jesus kom og virket. Derfor gjorde de det lettere for leserne å forstå Jes 40,3 direkte om den menneskelige Messias: på slutten av sitatet erstattet de «vår Guds»[63] med et «hans»[64], som peker tilbake på «Herrens»[65] i det første versleddet.

Riktignok står det artikkelløse «Herre»[66] også her i stedet for Jahve-navnet, i likhet med 1,20; 1,22 osv. Men uttrykket ga likevel rom for en tanke som ingen kristen forfatter eller leser på den tiden kunne slå fra seg: Israels Gud er kommet til sitt folk i ham som menigheten kaller «Herren»[67]. Det trenger ikke å bevises at vi ikke uten videre kan trekke vidtrekkende kristologiske slutninger av dette.

Med «men Johannes selv»[68] i v. 4 går Matteus fra beskrivelsen av døperens oppdrag over til en skildring av hans personlige framtre-

[61] Om «i ørkenen» (en tē erēmō / ἐν τῇ ἐρήμῳ) også i Joh 1,23 skal knyttes til «den som roper» (boōntos / βοῶντος), kan ikke avgjøres ut fra det sterkt forkortede sitatet der. Like uvisst er det om targumen forutsetter den samme konstruksjonen som LXX og Matteus, Markus og Lukas (slik f.eks. Delitzsch, Komm. zu Jesaja, 1889 s. 410).

[62] **«endre sinn!»** metanoeite / μετανοεῖτε

[63] **«vår Guds»** tou theou hēmōn / τοῦ θεοῦ ἡμῶν

[64] **«hans»** autou / αὐτοῦ

[65] **«Herrens»** kyriou / κυρίου

[66] **«Herre»** kyrios / κύριος

[67] **«Herren»** ho kyrios / ὁ κύριος

[68] **«men Johannes selv»** autos de ho Iōannēs / αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης

delse. Men skildringen sier bare hvordan han selv viste hvem han var, gjennom de klærne og den maten han valgte.

Malerne har gjerne framstilt Johannes, både som gutt og som mann, sparsomt kledd i et kamelskinn som var slynget om kroppen og holdt sammen av et belte. Ordene «hans klesdrakt var av kamelhår» utelukker dette bildet enda tydeligere enn uttrykket i Mark 1,6.

Han bar tvert imot et virkelig klesplagg (endyma / ἔνδυμα jf. Matt 6,25.28; 22,11ff; 28,3). Det skilte seg fra en vanlig ytterkappe bare på ett punkt: stoffet var vevd av kamelhår[69] og derfor grovere og råere både å se på og å ta på enn de tøyene av saueull, lin eller silke som de velstående bar (Matt 11,8; Luk 16,19; Jak 2,2). Uttrykket sier dessuten at denne hårete klesdrakten var hans eneste plagg (se derimot Matt 5,40). Også lærbeltet hører til drakten hos den fattigere, arbeidende klassen.

Men skal denne drakten bare høre med til døperens harde levemåte og være et bilde på hans strenge livssyn? Ifølge Sak 13,4 (jf. Jes 20,2) var hårkappen de gamle profetenes drakt, og også de falske profetene pleide å bære den. Og ifølge 2 Kong 1,8 visste kong Akasjas sendebud ikke navnet på ulykkesprofeten, men beskrev ham som en mann i hårete klesdrakt og med et lærbelte om hoftene. Da skjønte kongen straks at det var Elia. Matteus uttrykker seg svært likt 2 Kong 1,8, og det måtte minne den bibelkyndige leseren om Elia. Var dette også døperens egen hensikt da han valgte denne klesdrakten?[70]

Til den ringe klesdrakten passer den ringe og lett tilgjengelige føden. Ennå i dag blir gresshopper ofte spist i Israels land (særlig øst

[69] I Mark 1,6 menes det samme. Om uttrykket, jf. Luk 16,19; om saken, jf. Rieger, Versuch einer Technologie der Handwerke in der Mischna I, 5. For å få et noe mykere stoff ble kamelhår og saueull vevd sammen i ulike blandingsforhold (Kilajim IX, 1). I en rabbinsk drøfting av 1 Mos 3,21 (Beresjit rabba kap. 20 mot slutten, i Wünsches oversettelse s. 95) står klær av kamel-, hare- eller geitehår i motsetning til ulike slag skinn og pelser. Schneller, Kennst du das Land, 11. utg. s. 144 f., går inn for kamelskinn, men innrømmer likevel at han aldri har sett et menneske kledd slik, bare folk i saueskinnspels (jf. Hebr 11,37). Apollonius, hist. mir. 20, etter Ktesias, og likeså Aelian. hist. anim. XVII, 34 uten kildeangivelse forteller om forunderlig myk kamelull som det ble laget klær av til prester og fyrster. Det bekrefter bare at kamelhår som regel ble brukt til grove stoffer og klær for ringe folk. Tilbøyeligheten til å framstille Johannes som en botferdig munk som pinte seg selv, har også ført til at det særegne ved klesdrakten hans er blitt overdrevet. Hier.: *de pilis, non de lana* («av hår, ikke av ull»); Op. imperf.: *de asperioribus setis cameli* («av kamelens grovere bust»). Til sammenligning kledde ørkenhelgenen Banus (Jos. vita 2) seg i trebark eller blader.

[70] Jf. Matt 11,14; 17,10–13; Luk 1,17. Heller ikke Joh 1,21 motsier dette. For i Joh 1,31 tar Johannes på seg den oppgaven som etter jødisk skolemening tilkommer Elia (jf. Just. dial. 8. 49; Weber, System s. 352 f.), og Joh 3,28 er ment å minne om Mal 3,1. 23. Johannes avviser bare tanken om at han personlig er identisk med Elia; jf. Matt 16,14.

for Jordan) og i Arabia og Etiopia, og fattige folk lever av dem, særlig i tider med hungersnød. Om våren, eller når det kommer gresshoppesvermer, blir de gjerne fanget i store mengder uten noe strev, tørket eller ristet og saltet ned; noen blir oppbevart slik, andre malt og bakt til et slags brød[71]. Ut fra uttrykket kan vi ikke avgjøre i hvilken form Johannes spiste dem.

Som tilleggskost hadde han vill honning – det vil si honning han ikke trengte å kjøpe hos birøktere eller handlende, men fant i bergsprekker, huler eller hule trestammer omkring seg, der biesvermer hadde slått seg ned[72]. Døperen «verken åt eller drakk» (Matt 11,18);

[71] Pilegrimen Arkulf (Itin. Hier., utg. Geyer s. 272) forteller om gresshoppene i det området der Johannes etter tradisjonen virket: *coctae per oleum pauperem praebent victum* («kokt i olje gir de en fattigmannskost»). Se også Niebuhr, Beschr. von Arabien (1772) s. 171; Burckhardts Reisen, utg. Gesenius I, 382; Schneller, Kennst du das Land s. 135; jf. allerede Strabon XVI, s. 772. Fire arter var det tillatt å spise (3 Mos 11,22). Tatian var motstander av all animalsk føde (Orat. ad Graecos 23; jf. Forsch I, 276 note 4). Ifølge syrerne Ischodad, Dionysius Barsalibi og Barhebræus, som utfyller og retter hverandre, oppga han i Diatessaron «melk og fjellhonning» som Johannes' føde (jf. Harris, Fragm. of the comm. of Ephraem s. 17; Th. Ltrtrzt. 1895 s. 498; 1896 s. 2). Men også etter at de syriske oversetterne av de fire evangeliene hadde satt gresshoppene inn igjen, gjorde ortodokse syrere dem likevel om til alle slags planter, røtter og lignende, delvis ved en liten endring av det syriske navnet på gresshoppene, qamtsa (קמצא); se Ischodad hos Harris samme sted; Barhebr. in Mt, utg. Spanuth s. 8; Leben Petrus des Iberers, utg. Raabe s. 126; Skattehulen i Bezolds oversettelse s. 61: «Han livnærte seg av roten som kalles qamuts (קמוץ), og det er vill honning». Forklaringen ligger kanskje i det Burckhardt sier samme sted: «Innbyggerne i Syria spiser ikke gresshopper». Derimot må det nok forklares ut fra ebjonittenes vegetariske prinsipper at det i evangeliet deres ble sagt om Johannes: «og maten hans var vill honning med smak av manna, lik en kake bakt i olje» (kai to brōma autou meli agrion, hou hē geusis ēn tou manna, hōs enkris en elaiō / καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἦν τοῦ μάννα, ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ). Se Epiph. haer. 30, 13; jf. GK II, 725. 733. Fortellingen om halshuggingen av Johannes, som angivelig er skrevet av evangelisten Markus (Patrol. orient. IV, 526), sammenfatter det hele: «han spiste gresshopper og vill honning og det søte som finnes i plantene» (esthiōn akridas kai meli agrion kai to glykasma to en tais botanais / ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον καὶ τὸ γλύκασμα τὸ ἐν ταῖς βοτάναις).

[72] Bestemmelsen «vill» (agrion / ἄγριον) utelukker enhver kunstig framstilt erstatning for biehonning. Det gjelder dadelhonning (Jos. bell. IV, 8, 3; Misjna, Nedarim 6, 8) og druehonning, som araberne kaller *dibs* (= hebraisk «honning», devasj / דבש); jf. Robinson, Palästina II, 717; Schneller s. 118. Hos Plin. h. n. 14, 80 heter den *defrutum*, og om den heter det, som om andre kunstige preparater: *ingenii non naturae opus est* («det er et verk av oppfinnsomhet, ikke av naturen») og *omnia in adulterium mellis excogitata* («alt sammen uttenkt for å forfalske honning»). Betegnelsen «vill» passer heller ikke godt til det klebrige, søte stoffet som bladene på ulike trær og busker svetter ut. Allerede forfatteren av ebjonittevangeliet (se fotnote 158) ser ut til å ha tenkt på dette stoffet, og det gjorde ennå Fritzsche. Ordet krever nemlig en motsetning til honning som er vunnet ved menneskelig stell, og nettopp dermed forutsetter det også at det dreier seg om virkelig honning. Også i 1 Sam 14,25–29; 5 Mos 32,13; Sal 81,17 og trolig Jes 7,15 f. er det nok tale om honning fra ville bier, som ikke er fanget inn av mennesker i kuber og kasser; jf. Winer, Realw. I^3, 510 f.; også II, 53 f. De gamle latinske oversetternes gjengivelse *mel silvestre* («skoghonning»), som Hieronymus ikke rettet, førte til den lite treffende sammenligningen med Plin. h. n. 11, 41. Bedre er syrernes «markens honning» (Sc S^1) eller «fjellets» (Ss Sh) eller «fjellenes» (Tatian etter Ischodad). Her er det verdt å merke seg at det syriske ordet for «fjell» (tura / טורא) i Sh ikke bare gjengir gresk «fjell» (oros / ὄρος), men også «mark» (agros / ἀγρός).

han levde ikke bare som nasireer (Luk 1,15), men som en eneboer i ørkenen (Luk 1,80).

Etter den generelle skildringen av døperens forkynnelse, hans historiske betydning og hans ytre framtreden (v. 1–4) beskriver Matteus i v. 5 hva det straks førte til at han sto fram. Overgangen er «da»[73], som her bare betyr «etter at han hadde stått fram».

Av Matt 11,7–9 får vi vite at folk i store skarer strømmet til døperen også fra Galilea (jf. Joh 1,44). Her sies det bare om Jerusalem, hele Judea og området omkring Jordan – altså også om østsiden av elven[74].

Dette siste utfyller i noen grad det ikke helt presise uttrykket i v. 1. Samtidig bekrefter det inntrykket vi har fått: Matteus vil framstille døperens virksomhet som i første omgang begrenset til Judea og områdene nærmest omkring – på samme måte som han fra 4,12 av framstiller Jesu virksomhet som galileisk.

I v. 6 blir dåpen omtalt med et faguttrykk som allerede var fast innarbeidet: «de ble døpt»[75]. Både denne passive formen (jf. v. 13) og den aktive (v. 11) framstiller dåpen som en handling døperen utfører, men det sies ikke hva han gjorde.

Dåpskandidaten steg ned i vannet (jf. v. 16) og dukket under, men vi vet ikke om døperen holdt ham i hånden imens, eller om han talte et velsignelsesord over ham. Matteus' første lesere har nok visst det.

Like lite vet vi om de som ble døpt, bekjente syndene sine med ord i forbindelse med dåpen, eller om det å ta imot dåpen i seg selv gjaldt som en bekjennelse av synd. Det siste er mest sannsynlig. For hvis bekjennelsen var en egen handling ved siden av dåpen, måtte den etter sakens natur komme før dåpen, og da ville det ha stått «etter at de hadde bekjent»[76].

Matteus sier ikke like uttrykkelig som Mark 1,4 og Luk 3,3 hva dåpen betyr (v. 11 er ikke nok til det). Likevel forstår leseren nettopp

[73] **«da»** tote / τότε

[74] Som i 2,3 (jf. 11,20 ff.) nevnes by og land i stedet for innbyggerne, noe gamle oversettere (Ss Sc: «Jerusalems sønner») og bearbeidere (Mark 1,5) mente de måtte rette på. «Hele området omkring Jordan» (pasa hē perich. t. Iord. / πᾶσα ἡ περίχ. τ. Ἰορδ.) i 1 Mos 13,10 f. (jf. 19,17; «i området omkring Jordan» [en tō perichōrō tou Iord. / ἐν τῷ περιχώρῳ τοῦ Ἰορδ.] i 2 Krøn 4,17) er i LXX gjengivelsen av hebraisk «hele Jordan-sletten» (kol-kikkar ha-jarden / כָּל־כִּכַּר הַיַּרְדֵּן). Derfor betegner uttrykket nok også her den lavningen som Jordan renner gjennom i sitt nedre løp; jf. Buhl, Geogr. s. 112. Ss hadde saklig sett ikke så urett i å sette Østjordanlandet i stedet for dette uttrykket, siden vestbredden allerede er omfattet av «hele Judea».

[75] **«de ble døpt»** ebaptizonto / ἐβαπτίζοντο

[76] **«etter at de hadde bekjent»** exomologēsamenoi / ἐξομολογησάμενοι

det Markus og Lukas sier, for et helbad er et bilde som taler for seg selv. Den som ble døpt, innrømmet med dåpen at han trengte å bli renset. Fra døperens side – og fra Guds, som hadde befalt ham å døpe – var dåpen en erklæring om at urenheten blir tatt bort og synden tilgitt.

I v. 7–12 følger en tale av døperen. Til forskjell fra v. 2, som oppsummerer hans samlede forkynnelse, dreier dette seg om en enkelttale holdt på en bestemt dag. Foranledningen er nemlig ikke en varig tilstand eller sedvane, men en konkret hendelse: synet av de mange fariseere og saddukeere som kom til dåpen, fikk døperen til å rette disse ord til dem. Ut fra v. 5f var ikke fariseerne og saddukeerne de eneste tilhørere, og talens forløp – særlig v. 11 – viser at Johannes har en videre krets av tilhørere i tankene.[77]

Likevel står ordet «til dem»[78] i v. 7 fast. Talen – og særlig den første tiltale – gjelder nemlig først og fremst de representanter for partiene som blandet seg med folkemengden. Det dreier seg om jødedommens «strengeste retning» (akribestatē hairesis / ἀκριβεστάτη αἵρεσις Apg 26,5), som ut fra Matt 5,20; 12,38; 23,2ff og den øvrige overlevering var tett knyttet til rabbinerlauget. Det dreier seg også om det saddukeiske parti, det vil si det yppersteprestelige aristokrati med sitt følge (Apg 5,17; 4,1.5.6). Allerede v. 5 ville jo innebære en sterk overdrivelse om ikke også folk fra disse to ledende partier hadde begitt seg fra Jerusalem ut til Johannes.[79]

Spørsmålet er bare i hvilken hensikt de kom. Forskjellen er umiskjennelig mellom uttrykket «til dåpen»[80] og formuleringen i v. 13, «for å bli døpt av ham»[81], som uttrykker en fast beslutning om å la seg døpe.

---

[77] Slik er det også med Bergprekenen (5,1 f.; 7,28). Derfor kunne Lukas (3,7–10, med imperfektum «han talte» [elegen / ἔλεγεν], ikke aorist «han sa» [eipen / εἶπεν]) bruke i det vesentlige den samme talen til å skildre hvordan Johannes vanligvis talte til folket. Som i 5,1 og flere andre steder hos Matteus savner den ikke-semittiske leseren her et «en gang» (pote / ποτέ) eller «en dag» (en mia tōn hēmerōn / ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν), et uttrykk som i evangeliene bare står i Luk 5,17; 8,22; 20,1.

[78] **«til dem»** autois / αὐτοῖς

[79] Det bekreftes også av Joh 1,19 (Rådets prestelige utsendinger) og 1,24 (fariseere, som må holdes atskilt fra de førstnevnte); se bd. IV, 109. 113. I Galilea har Jesus ifølge Matteus gjennomgående bare med fariseere og skriftlærde å gjøre (5,20; 9,3. 11. 34; 12,2. 14. 24. 38; 15,1–20). Først mot slutten av virksomheten i Galilea kommer også saddukeere til (16,1–12), og siden ikke igjen før i Jerusalem (22,23).

[80] **«til dåpen»** epi to baptisma / ἐπὶ τὸ βάπτισμα

[81] **«for å bli døpt av ham»** tou baptisthēnai hyp' autou / τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ

På den annen side underkastet disse kretser seg ikke døperens krav (Matt 21,24–32; Luk 7,29f). Men det beviser på ingen måte at de kom til Johannes bare som kritiske tilskuere med en klar plan om å ikke la seg døpe.

Siden de ankommer dåpsstedet uten ytre kjennetegn som skiller dem fra resten av mengden – tilsynelatende som en del av folkebevegelsen – tiltaler Johannes dem som folk som ønsker dåpen. At han likevel ikke tror at de har noen reell lydighet mot det botsropet som er rettet til hele folket, går tydelig fram når han kaller dem en slangeyngel og et avkom av huggormer.

Denne tiltale, som også Jesus rettet mot fariseerne[82], peker ikke bare på at det svikefulle sinn som slangen er et bilde på, har forplantet seg fra slekt til slekt hos dem og blitt som en annen natur. Den skal også minne om «den gamle slange» (Åp 12,9; 20,2), som har et avkom som uavbrutt ligger i strid med menneskeslekten og motarbeider Guds nådige hensikter med menneskene (1 Mos 3,15).

Til dette svarer spørsmålet om hvem som har gitt dem et vink eller anvist dem å flykte fra den kommende vrede. Bare denne oversettelsen er mulig, ikke Luthers, når vi legger merke til forskjellen mellom «ga anvisning om»[8384] og «viste»[85], og på forskjellen mellom «å flykte bort fra vreden»[86] og «å unnslippe»[87] eller «at dere skal unnslippe vreden»[88].

---

[82] Matt 12,34; 23,33 (der med «slanger» [opheis / ὄφεις] foran). At det skarpe ordet er beholdt i parallellen Luk 3,7, selv om det der er rettet til folket, lar seg forsvare. Lignende dommer blir nemlig også ellers anvendt på folket som helhet, det vil si på flertallet, uten at gledelige unntak dermed er utelukket (Matt 12,39. 45 og særlig Joh 8,44, der dommen, som her, står i motsetning til påstanden om å være Abrahams barn). Vi må huske at fariseismen ofte gikk i arv i familiene (Apg 23,6; Gal 1,14). Derfor var det desto mer nærliggende å bruke bildet «yngel» (gennēmata / γεννήματα). Om uttrykket, jf. Sir 10,18 «kvinners yngel» (gennēmata gynaikōn / γεννήματα γυναικῶν i den hebraiske teksten «født av kvinne» [jelud ʾisjsja / ילוד אשה]), som svarer til «født av kvinner» (gennētoi gynaikōn / γεννητοὶ γυναικῶν) i Matt 11,11. Sir 41,5 (andre: 41,8): «synderes barn» (tekna hamartōlōn / τέκνα ἁμαρτωλῶν).

[83] **«ga anvisning om»** hypedeixen / ὑπέδειξεν

[84] I seg selv kan verbet bety å gi noen kjennskap, i det stille, i hemmelighet eller antydningsvis, til et nåværende eller framtidig faktum (2 Krøn 20,2; Tob 1,19; 4,2. 20 [א]; Apg 9,16). Men når verbets akkusativobjekt, enten et substantiv eller en infinitiv, betegner en handling fra den som får meldingen, betyr det «gi å forstå eller gi anvisning om at han skal handle slik»; jf. Epist. Clem. ad Jac. 9. Likeså «gi et vink om» (hyposēmainō / ὑποσημαίνω) med infinitiv hos Filon, Joseph. 36.

[85] **«viste»** edeixen / ἔδειξεν

[86] **«å flykte bort fra vreden»** phygein apo tēs orgēs / φυγεῖν ἀπὸ τῆς ὀργῆς

[87] **«å unnslippe»** ekphygein / ἐκφυγεῖν

[88] **«at dere skal unnslippe vreden»** hoti ekfeuxesthe tēn orgēn / ὅτι ἐκφεύξεσθε τὴν ὀργήν

At de tiltalte kommer til dåpsstedet, ser ut som et forsøk på å verne seg mot Guds vrede ved omvendelse. Og uten at den vreden blir åpenbart, er det ikke tenkelig at Guds herredømme blir opprettet[89].

Spørsmålet om hvem som har rådet dem til å komme, kan sikte til at døperen selv ikke hadde anvist dem dette – at han i sitt botsrop på forhånd hadde avskrevet dem som uforbederlige fiender av det sanne himmelherredømme. Men mer sannsynlig er det at ordene peker på at de ikke kom av egen indre drivkraft, men bare under presset fra stemningen i folket (Matt 21,26) – et folk de ellers pleier å forakte (Joh 7,49) og kue (Matt 23,4).

Johannes behandler dem ennå ikke som helt utilgjengelige fiender. I v. 8 oppfordrer han dem heller til å bære en frukt som svarer til sinnsforandringen[90] – det vil si å legge for dagen en atferd som ved sitt samsvar med «sinnsforandring»[91] godtgjør at denne virkelig er til stede. Som tilknytningen ved «altså»[92] viser, begrunner han dette krav ut fra det forhold han slo fast i v. 7: at deres ankomst til dåpen ikke utspringer av noen indre hjertetrang, og at den derfor ikke gir noe bevis på en ekte «sinnsforandring»[93].

Med bindeordet «og»[94] føyer v. 9 en utfyllende advarsel til det positive krav – en advarsel mot å nære tanker som kunne få dem til å bedra seg selv om hvor uomgjengelig dette krav er: «La det ikke falle dere inn[95] å si ved dere selv: Vi har Abraham til far.»

---

[89] Sef 1,15 (*dies irae dies illa* [«en vredens dag er den dagen»]); 2,2; Mal 3,2 ff. 18 f. 23; 1 Tess 1,10: «fra vreden som kommer» (ek tēs orgēs tēs erchomenēs / ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης).

[90] Den gamle varianten med flertallet «frukter som er verdige» (karpous axious / καρποὺς ἀξίους) har støtte i L U, Ss Sc S[1], Chrys. og mange andre kirkefedre. Den kan likevel ikke hevde seg mot entallet «frukt som er verdig» (karpon axion / καρπὸν ἄξιον) i ℵ B C D K osv., Sah Kop, k og mange latinske tekster, særlig fordi minnet om Luk 3,8 og spesifiseringen som følger der i v. 10–14, syntes å anbefale flertallet. Entallet i Matt 3,8. 10 sammenfatter hele livsførselen som ett enhetlig livsuttrykk. Språklig er det mulig å oppfatte «sinnsforandringens» (metanoias / μετανοίας) som appositiv genitiv («den frukten som består i sinnsforandring»). Men foruten Luk 3,8 og Apg 26,20 taler tre ting imot dette: 1) den sammenhengen som er påvist ovenfor; 2) at «frukt» (karpon / καρπόν) da påfallende nok står uten artikkel; 3) at Matteus i så fall måtte ha sørget for at leseren ikke oppfattet «sinnsforandringens» (tēs met. / τῆς μετ.) som den genitiven som fullstendiggjør begrepet «verdig» (axios / ἄξιος). Det kunne han ha gjort med «god frukt» (karpon kalon / καρπὸν καλόν), som i 3,10; 7,17–19; 12,33, eller med ordstillingen.

[91] **«sinnsforandring»** metanoia / μετάνοια

[92] **«altså»** oun / οὖν

[93] **«sinnsforandring»** metanoia / μετάνοια

[94] **«og»** kai / καί

[95] Bruken av «synes» (dokō / δοκῶ) med infinitiv i betydningen *mihi videor* («jeg mener om meg selv at»), som i Joh 5,39; 1 Kor 3,18; 8,2; 10,12, utvikler seg til betydningen «jeg setter meg fore, lar det falle meg inn, drister meg til» når infinitiven betegner en villet handling (1 Kor 11,16; Fil 3,4). Steder som Jak 1,26; Joh 16,2; Apg 26,9 viser overgangen.

Neppe noen fariseer eller saddukeer har hevdet at enhver israelitt ville bestå i Guds dom uten personlig gudsfrykt og sedelighet, utelukkende fordi han var Abrahams etterkommer. Men døperen imøtegår heller ikke et uttrykkelig dogma her. Han advarer mot utbredte forestillinger som ikke er mindre virkningsfulle selv om de ikke tåler å bli formulert som læresetninger.

En av disse forestillinger var tanken om at fedrenes – særlig Abrahams og de øvrige stamfedres – rettferdighet og fortjeneste utgjorde en skatt. Denne skatt var nasjonens felleseie; fra den kunne alle folkets medlemmer hente supplering av sin egen ufullstendige rettferdighet og soning for sine synder[96].

Enda viktigere var forestillingen om dommen. Profetene skildret fra to sider den dommen som gjør Jahves kommende dag til en stor og forferdelig dag da Guds vrede åpenbares. På den ene side var den en dom over de hedningefolk som kjemper mot Gud og hans folk – den skulle avgjøre den rettssaken som i så mange hundre år hadde pågått mellom Israel og hedningene, mellom Gud og avgudene. På den annen side var den også en dom over Israel selv, og den vil skille de gudfryktige fra de ugudelige uten å gjøre forskjell på folk.

Ingen benektet det siste, men det var den førstnevnte forestillingen som veide tyngst: Israel skal få rett, og den kommende verden tilhører Abrahams sønner. Formelt motsier døperen ikke dette. Men han tenker annerledes om hva slags dom som forestår, og om hva som skal til for å høre til Abrahams ætt.

Når kravet er oppriktig omvendelse, holder det ikke å vise til at man nedstammer fra Abraham etter kjødet. Døperen begrunner dette med å minne om at Gud har makt til å oppvekke barn for Abraham av steinene som ligger omkring på bakken, og som han peker på med fingeren – «disse»[97].

Hvis det her bare gjaldt motsetningen mellom livløse steiner og levende mennesker (jf. Luk 19,40), kunne det være nok å lese ordene slik: Gud vil vekke andre til et hellig liv – mennesker som slett ikke ser ut til å være i stand til det – i stedet for dem som svikter sin plikt mot ham, enda de har et skinn av gudsfrykt. Forutsetningen ville da

[96] Jf. Weber s. 292–297. 326 ff.
[97] **«disse»** toutōn / τούτων

fortsatt være at begge grupper – fariseere og saddukeere likeså vel som tollere og syndere – var israelitter.

Men siden det her nettopp dreier seg om motsetningen til dem som er født som Abrahams sønner, kan meningen bare være at Gud har makt til å skape Abrahams sønner av dem som overhodet ikke er det – altså av fødte hedninger.

Døperens påminnelse om hva Gud kan, ville ha vært tomme ord hvis han ikke var overbevist om at det virkelig ville gå slik: i stedet for de uverdige Abrahams sønner, som Guds dom vil skille ut, skal ikke-israelitter bli innlemmet i Guds menighet – en menighet som fortsatt har Abraham til stamfar. Leseren var allerede forberedt på dette gjennom overgangen fra kapittel 1 til kapittel 2, og enda mer når han ser fram mot Matt 8,10–12; 21,43; 24,14; 28,19. Han kunne umulig forstå det annerledes.[98]

Ved siden av advarselen mot å bedra seg selv med utflukter kommer forsikringen i v. 10. Den viser at kravet i v. 8 ikke tåler noen utsettelse.[99] Bildet, som allerede er antydet med ordet «frukter»[100] i v. 8, viser hvor nær dommen er: øksen er ikke bare hevet til hogg, men ligger allerede ved roten av de trær som skal felles.

Og felt blir hvert tre som ikke bærer god frukt. I dommen vil det altså ikke spørres etter avstamning fra Abraham, og heller ikke etter den enkeltes eventuelle tidligere gjerninger[101], men etter hans moralske karakter, slik den viser seg i hele livsførselen hans. Alle israelitter som ikke straks gjør det kravet om «sinnsforandring»[102]

[98] Når det gjelder spørsmålet om denne oppfatningen hos Johannes er historisk, vil jeg bare minne om hvilken betydning proselyttvesenet hadde på den tiden, og om at fariseerne tok del i arbeidet for å omvende hedninger; jf. 23,15. Rabbinerne regnet nettopp Abraham som en far for proselyttene og som den første som omvendte hedninger; Weber s. 266 f.

[99] Ordet «og» (kai / και), som den antiokenske resensjonen (Chrys. S^1 S^3 og de yngre greske håndskriftene) setter inn etter «men allerede» (ēdē de / ἤδη δέ), stammer fra Luk 3,9. Det er like unødvendig som det «for» (*enim*) som har trengt inn hos latinerne i stedet for «men» (de / δέ) (d k har ennå *jam autem* [«men allerede»]). Matteus' tanke er: Bær den rette frukten (v. 8), men det må skje straks (v. 10).

[100] **«frukter»** karpous / καρπούς

[101] Legg merke til presens «bærer» (poioun / ποιοῦν), som også står i Luk 3,9, til forskjell fra aorist «har båret» (poiēsan / ποιῆσαν). «God» (kalon / καλόν) er sikkert ekte her, til tross for Ss (som har «frukter» uten «god»), men er tvilsomt hos Lukas. Ordet går lenger enn bildet, for når det gjelder virkelige trær, er spørsmålet først og fremst om de i det hele tatt bærer frukt (Matt 21,19; Luk 13,6 ff.). Hos menneskene som trærne er bilde på, finnes det derimot alltid en eller annen livsytring som kan sammenlignes med frukt, og det er kvaliteten på den det gjelder; jf. 7,16–20.

[102] **«sinnsforandring»** metanoia / μετάνοια

går ut på – slik det tilspisses i v. 8 – vil i denne dommen miste den stillingen de hittil har hatt, og bli overgitt til fortapelsen.

Også sluttsetningene i v. 11–12 holder fast ved tanken på den nære og ubønnhørlige dommen, selv om omtalen av ham som skal fullbyrde den, lar andre strenger klinge med. Når døperen her taler om sin egen kallsgjerning, er det bare for å løfte fram den kommende dommeren ved kontrasten.

Ordet «dere»[103] står to ganger og viser til dem som både døperen og den kommende mannen retter sin virksomhet mot. Det er selvsagt ikke lenger de enkelte personene som ble tiltalt i v. 7–8, men hele folket, representert ved dem som var til stede. Bare derfor kan døperen også si at målet med dåpen hans er sinnsforandring.

For den enkelte som lot seg døpe, var dåpen ikke et middel til å oppnå «sinnsforandring»[104], men snarere et uttrykk for den sinnsforandringen som døperens forkynnelse allerede hadde virket. Men selve det at døperen døpte, var en oppfordring til sinnsforandring for alle som ennå ikke hadde latt seg døpe – og å virke sinnsforandring er hovedformålet med hele hans kallsgjerning.

Men enda sterkere framhever både ordstillingen og motsetningen at han døper med vann[105]. Han har altså ikke noe mer virkningsfullt middel til rådighet, og derfor bor det heller ingen kraft i ham til å utrette mer enn sinnsforandring. Men han som kommer etter ham, er sterkere enn han og har kraftigere midler til sin rådighet.

Denne setningen viser at døperen allerede hadde talt så ofte og så tydelig om en som skulle komme etter ham, at han kunne regne med at alle kjente til det[106]. Slik forutsetter også ordet om den kommende vreden (v. 7) at forkynnelsen som er sammenfattet i v. 2, også sa at Guds vrede skal åpenbares i dommen.

Også bemerkningen om at han ikke engang regner seg som skikket eller verdig nok til å bære sandalene hans – eller vel rettere: til å sette

[103] **«dere»** hymas / ὑμᾶς

[104] **«sinnsforandring»** metanoia / μετάνοια

[105] I v. 6. 13. 16 blir «døpe» (baptizein / βαπτίζειν) brukt som en fullgyldig betegnelse for dåpshandlingen, uten hensyn til etymologien og grunnbetydningen «dyppe ned». Derfor kan «med» (en / ἐν) heller ikke her angi væsken som dåpskandidaten dyppes ned i, men bare det middelet døperen bruker, eller mer nøyaktig det stoffet han arbeider i og med.

[106] Mark 1,7 og Luk 3,16 stemmer til en viss grad med denne forutsetningen, som også må legges til grunn ved Joh 1,15. 27.

dem til side[107] – er bare føyd til i en relativsetning. Den lyder ikke som et nytt utsagn som er vesentlig for sammenhengen i talen, men som en påminnelse om noe han hadde sagt før. Den skal gjøre levende for tilhørerne at etterfølgeren er større og uendelig opphøyd over sin forløper.

Det som derimot er vesentlig for sammenhengen, er at denne etterfølgeren er sterkere og derfor i stand til å utrette noe helt annet enn døperen (jf. Luk 11,22; 1 Kor 1,25; 10,22). Til dette knytter den setningen seg som døperen siktet mot fra første stund: «Han – denne sterkere (autos / αὐτός jf. Matt 1,21) – skal døpe dere med Den Hellige Ånd og ild.»

Vannet berører bare overflaten av det det strømmer over. Det renser nok, men etterlater ingen varig virkning. Annerledes er det med Ånden: hvor den enn virker, trenger den helt inn i det indre, skaper liv der og driver fram livsytringer[108]. Og ilden griper fatt i det den treffer, og enten smelter det eller fortærer det helt. Ut fra v. 10 og 12 er det det siste som gjelder her.

Denne setningen står mellom det som sies om ilden i v. 10 og i v. 12. Derfor kan det ikke være tvil om at ilden også her er et bilde på Guds vrede som blusser opp i dommen og fortærer de ugudelige. Den er altså ikke noe som bare følger med Ånden, og heller ikke bare et bilde på hvordan Den Hellige Ånd er og virker.[109]

Den livgivende Ånden og den fortærende ilden kan ikke begge brukes på de samme menneskene samtidig. Folket – «dere»[110] – deler seg snarere i to grupper: dem som døperens etterfølger skal utruste med Den Hellige Ånd, og dem han skal fortære i dommens ild.

Dermed er det også klart at døperen bare i overført betydning kaller etterfølgerens dobbelte gjerning en «dåp», for å stille sin egen

[107] Om denne betydningen av «bære» (bastazein / βαστάζειν), jf. Joh 12,6 og bd. IV^3, 500 note 13. Til pliktene for tjeneren som varter opp ved bordet, hører ikke bare å løse sandalene av den inviterte gjesten, slik Mark 1,7; Luk 3,16; Joh 1,27 sier, men også å sette dem til side. Det siste er det Matteus nevner i stedet. Luk 7,44–47; 17,8 minner om enda andre tjenester.

[108] Jf. Matt 1,18. 20; 4,1; 10,20; 12,28; 22,43; jf. Joh 3,6–8; 6,63.

[109] Slik Chrys.: Ilden skal være en nærmere forklaring av Ånden, som uttrykker nådens ustoppelige kraft. Slik også, med henvisning til Apg 2,3, Pseudo-Kyprian, de rebapt. 17; Theoph. lat. I, 3; Calvin m.fl. Hier. vaklet mellom denne tolkningen og tolkningen som knytter ilden til dommen. Op. imperf. 38 f. og Menken 81 tenkte på den lutrende ilden i anfektelse og lidelse, en ild som heller ikke de fromme kan unnvære. Men at Jesus selv først ble døpt med Ånd og deretter med ild, kan ikke utledes av Luk 12,49 f.

[110] **«dere»** hymas / ὑμᾶς

virksomhet opp mot hans.[111] Verken ild eller Ånd er væsker som kan tenkes som middel for en «dåp»[112] i ordets egentlige forstand.

Mannen som følger like i døperens spor, skal bringe begge deler. Allerede i dette ligger det at de ene snart skal utrustes med Ånden og de andre tilintetgjøres i dommen. Vers 12 sier dette enda mer levende.

Døperen ser sin etterfølger allerede stå der med kasteskovlen i hånden, i ferd med å rense treskeplassen sin grundig. Han kaster det treskede kornet som ligger i hauger der, slik at det rensede kornet kan samles i kornkammeret, mens agnene skilles ut og brennes opp.

Men i det siste ordet – «uslokkelig»[113] – bryter tanken gjennom bildet, som ellers er tegnet så livfullt. Denne egenskapen ved ilden passer ikke på bondens arbeid, som bare er et bilde, men bare på den dommen som til sist skal skille de ugudelige ut fra Guds menighet (Jes 66,24; Mal 3,19).

Anledningen til talen og hele forløpet gjør at trykket ligger sterkest på denne siden ved den avgjørelsen som forestår. Men den verken kan eller skal vises uten sitt motstykke: dåpen med ild ikke uten dåpen med Den Hellige Ånd, utryddelsen av de ugudelige ikke uten samlingen av de gudfryktige til en ny menighet, gjort levende på ny ved Ånden. Også med dette gjentar døperen bare gamle løfter.[114]

Det nye er to ting. For det første forkynner døperen med en enestående bestemthet at to ting står like for døren: dommen, og at Gud sender en ny Ånd som forvandler menigheten innenfra. For det andre lar han sin menneskelige etterfølger utføre disse to verkene, som de gamle profetene skildrer som Guds egne handlinger.

Etterfølgeren står fram som Guds fullgyldige representant – ved siden av hans gjerning blir det ikke noe rom igjen for at Gud griper inn på tilsvarende måte. Akkurat som evangelisten (se utleggelsen av v. 3) hadde også døperen allerede tenkt seg at Gud skulle komme til dom og frelse, slik han hadde lovt, gjennom et mektig menneske.

Han er Åndsgiveren og Dommeren. Hans er ikke bare kasteskovlen, men også treskeplassen, kornet og kornkammeret.[115] Han er altså

[111] En lignende overført bruk står i Mark 10,38 f.; Luk 12,50.

[112] **«dåp»** baptizein / βαπτίζειν

[113] **«uslokkelig»** asbestō / ἀσβέστῳ

[114] Joel 3,1–5; Jes 44,3–5; 57,16; Esek 36,25–38; jf. Jer 31,31–34.

[115] At «sin» (autou / αὐτοῦ) står etter «treskeplass» (halōna / ἅλωνα), er ubestridt. Ved de to andre ordene er det derimot dels føyd til etter «hveten» (siton / σῖτον), men utelatt etter «låven» (apot-

ikke bare et redskap som Gud bruker til å grunnlegge sitt kongeherredømme på jorden. Han er selv Herre og Konge over det «riket»[116] som hans gjerning grunnlegger.

Desto mer bemerkelsesverdig er det at døperen verken i denne talen eller ellers der vi skulle vente det, bruker navnet «Kristus»[117].[118]

Han har nok unngått navnet av samme grunn som han framhevet at «riket»[119] har en himmelsk opprinnelse: han ville ikke nære visse rådende forestillinger blant landsmennene sine om Messiasriket og måten det skulle opprettes på, men tvert imot motarbeide dem.

Matteus på sin side har vært opptatt av å vise ikke bare at døperen stemmer med grunntankene i den gammeltestamentlige profetien, men også hvor uforbeholdent han tar oppgjør med det rådende tenkesettet, med den nasjonale selvopphøyelsen og med de ledende partiretningene i samtidens jødiske folk.

Ved siden av den polemiske hensikten som kommer til syne her, har Matteus også en apologetisk. For døperen er den store profeten som tiltrekker seg hele Judeas befolkning (v. 5) og senere også Galileas (Matt 11,7 ff.) – en profet som selv ikke fariseerne og saddukeerne våget helt å unndra seg (Matt 3,7; 21,25 ff.; jf. Joh 5,35). Samtidig er han Nasareerens banebrytende forløper.

Døperen tok opp igjen det de gamle profetene hadde forutsagt. Enten er det oppfylt i Nasareeren, eller så er det slett ikke oppfylt, og da har Johannes vært en falsk profet.

Jesu dåp (3,13–17)

Matteus går over til dette emnet med et «da»[120]. I v. 5 forutsatte ordet bare at døperen hadde stått fram; her forutsetter det den virkningen dette fikk på hele Judeas befolkning, slik den er skildret i v. 5–7.

Nå kommer også Jesus fra Galilea til Jordan, til døperen, og det nettopp for å la seg døpe av ham. Budskapet om døperens forkynnelse

---

hēkēn / ἀποθήκην) i ℵ C K M, dels omvendt i E L U Ss Sc S^1 S^3 (slik ganske sikkert i Luk 3,17), dels satt etter begge ordene i B L og dels utelatt begge steder i a q og Iren. IV, 33, 11.

[116] **«riket»** basileia / βασιλεία

[117] **«Kristus»** ho Christos / ὁ Χριστός

[118] Jf. særlig 11,3; Luk 7,20; videre Luk 3,16, der vi etter v. 15 ville vente «Kristus» (ho Christos / ὁ Χριστός) i en nektende setning, slik det virkelig står i Joh 1,20; 3,28. Men også i Joh 1,23. 26 f. 29–34; 3,29–36, der døperen bruker sine egne ord, omskriver han stillingen og oppgaven til ham som kommer etter, og unngår denne tittelen.

[119] **«riket»** basileia / βασιλεία

[120] **«da»** tote / τότε

og dåpsgjerning var nådd til Galilea. Leseren får inntrykk av at Jesus er en av de første galileerne – om ikke den aller første[121] – som ser dette budskapet som en oppfordring til selv å la seg døpe.

Måten Matteus forteller på (se ovenfor), gjør at vi ikke får vite om eller hvordan Jesus presenterte seg for døperen, og heller ikke om det på forhånd besto noen forbindelse mellom de to. Vi får heller ikke vite om døperen tok imot Jesu ønske slik han gjorde på grunn av det ene eller det andre, eller om det var en plutselig aning som for gjennom profeten da han så denne dåpskandidaten.

Johannes prøver gang på gang å avvise ham, slik imperfektumsformen «han søkte å hindre ham»[122] uttrykker. Døperen mener det er utillatelig at Jesus skal gå inn under en dåp som på den ene siden rommer en syndsbekjennelse og på den andre siden tilbyr syndenes forlatelse (se ovenfor).

Ordene han sier samtidig, forteller enda mer. Døperen undrer seg over at Jesus kommer til ham for å la seg døpe, når det er han selv som trenger å bli døpt av Jesus. Men med det kan han ikke mene at de for én gangs skyld skulle bytte roller som døper og dåpskandidat.

Døperen følte seg ikke opphøyd over hele folket og fri for synd fordi han på Guds befaling ga dåpen til alle andre. Like lite kunne han vente at Jesus, som ikke hadde fått noe pålegg om å døpe, unntaksvis skulle overta hans plass som døper. Han ber da heller ikke Jesus om å gjøre det; han nekter bare å døpe ham.

I Jesus gjenkjenner han imidlertid ikke bare den første syndfrie som likevel ber om dåpen, men også den sterkere mannen som skal døpe med Den Hellige Ånd. Denne dåpen kan heller ikke døperen unnvære hvis han skal bli tatt opp i det kongeriket han selv har kunngjort.

Johannes' vanndåp passer ikke for Jesus, men døperen selv trenger nødvendigvis dåpen med Ånd – og den kan bare Jesus gi. Når og hvordan Jesus vil gjøre det, lar Johannes stå åpent. Han vitner bare om at han selv trenger den kommende åndsdåpen. Det, og at Jesus ikke trenger vanndåpen, gjør det helt utillatelig for ham å døpe Jesus.

---

[121] Mot dette taler verken Luk 3,21 eller Joh 1,35–45 (jf. 21,2), der vi hører om disipler av Johannes fra Galilea på et tidspunkt etter Jesu dåp og fristelse. De kan ha kommet til Johannes samtidig med Jesus eller først senere enn ham. Ifølge Hebreerevangeliet (frg. 2, GK II, 688 f.) er det moren og brødrene som tar initiativet til at Jesus drar for å bli døpt.

[122] **«han søkte å hindre ham»** diekōlyen / διεκώλυεν

Med svaret «La det skje nå, for denne gang»[123] krever Jesus riktignok at Johannes skal gi opp motstanden, men han erkjenner samtidig at Johannes som allmenn regel ser riktig på forholdet mellom dem.

Johannes fornemmer altså riktig, men i dette tilfellet skal han ikke trekke den slutningen han mente han måtte trekke av det. Men Jesus krever ikke dette av ham som et vilkårlig unntak eller en tillatt inkonsekvens; han utleder det av et prinsipp som gjelder minst like allment som døperens egen innsikt i at Jesus er opphøyd over ham og vanndåpen hans.

Både for Jesus og for døperen gjelder den regelen at de skal oppfylle enhver rettsordning.[124]

Jesus regner dåpen som Johannes forretter, som en slik rettsordning. Døperen har fått pålegg om å kalle hele folket til dåp uten å gjøre forskjell på folk, og om å døpe dem som er villige. På samme måte ser Jesus profetens krav til alle i folket om å la seg døpe som en guddommelig rettsordning som også forplikter ham som israelitt.

Johannes hadde funnet det *upassende* at han skulle døpe Jesus; det svarte ikke til stillingen til noen av dem. Derfor sier Jesus at i dette tilfellet, som i alle andre forhold der det finnes en guddommelig rettsordning for hele folket, *sømmer det seg* for dem begge å oppfylle den.

Dette ordet har tydelig stor betydning for evangeliet som helhet: det er det første ordet fra Jesu munn som evangeliet gjengir. Med det sier Jesus at han har bestemt seg for å underordne seg alt som gjelder i Israel etter Guds bud og rett. Som et lem av dette folket vil han også oppfylle de rettsordningene som forutsetter folkets synder, enda han selv ikke har noen del i dem (jf. Matt 5,17). Døperens motstand er overvunnet.

Da Jesus hadde fått dåpen, det vil si var blitt dukket ned i Jordan, ble han ikke lenger værende i vannet, men steg straks opp på land, slik alle andre gjorde. Det ville Matteus sist av alle ha framhevet som

[123] «La skje» (aphienai / ἀφιέναι) med akkusativ og infinitiv: 8,22; 13,30; 23,13; i grunnen også 19,14, for der kommer den manglende infinitiven etter det motsatte verbet «hindre» (kōlyein / κωλύειν). Uten uttalt objekt i 7,4: «la meg få»; slik, uten objekt, står verbet også her først, men deretter med «ham» (auton / αὐτόν).

[124] I stedet for «rettferdighet» (dikaiosynē / δικαιοσύνη) skulle vi vente «rettsbud» (dikaiōma / δικαίωμα) eller lignende, som i 2 Mos 15,26; Luk 1,6; Rom 2,26; jf. Einl II, 31 note 10 nr. 1. Helt dekkende paralleller er ennå ikke påvist; jf. likevel LXX Sal 119,172: «alle dine bud er rettferdighet» (pasai hai entolai sou dikaiosynē / πᾶσαι αἱ ἐντολαί σου δικαιοσύνη); Ordsp 8,15; Dan 8,12.

noe betydningsfullt i seg selv; selve dåpshandlingen omtaler han bare indirekte i v. 15 og bare med et partisipp i v. 16 (jf. Matt 1,25; 2,1).

At han steg opp, innleder bare den overraskende hendelsen som skjedde i samme øyeblikk som Jesus steg opp fra vannet og opp på bredden – «og se» osv. (kai idou ktl. / καὶ ἰδοὺ κτλ.). Logisk hører ordet «straks»[125] til denne hendelsen.[126]

At himmelen åpnet seg, og at Jesus så Guds Ånd stige ned som en due og komme mot seg, er ikke to atskilte hendelser i tid. Tvert imot: Det er når en synlig skikkelse bryter fram fra himmelens dyp, at den lukkede himmelhvelvingen ser ut til å åpne seg eller revne.[127]

For meningen spiller det liten rolle om vi – mot de eldste vitnene[128] – leser et «for ham»[129] etter «de ble åpnet»[130] eller ikke. I v. 16a er Jesus nevnt ved navn som subjekt for ordene «da han var blitt døpt»[131] og «steg han opp»[132], og da kan døperen umulig være subjekt for det følgende «så han»[133]. Men hvis det var Jesus som så Åndens skikkelse bevege seg ned fra himmelen, var det også han som så at himmelen åpnet seg nettopp ved dette.

Vi skal ikke la oss forvirre av at røsten fra himmelen i v. 17 ikke er formet som en tiltale til Jesus (som i Mark 1,11; Luk 3,22), men som et utsagn om ham. Riktignok er en slik form bare naturlig hvis meningen er at også andre som var til stede – her altså døperen – skulle høre den (jf. Matt 17,5).

---

[125] **«straks»** euthys / εὐθύς

[126] Ss lar «straks» (euthys / εὐθύς) stå uoversatt, mens Sc oversetter riktig etter meningen: «og da Jesus var døpt, i det øyeblikket da Jesus steg opp av vannet, se» osv. Når C E K L osv. og S^3 flytter εὐθύς til etter «steg opp» (anebē / ἀνέβη), er det kanskje også et utilstrekkelig forsøk på å knytte ordet til det som følger. Den klossete formuleringen i Matteus må nok skrives på den greske oversetterens konto. Han var heller ikke ellers alltid heldig i vekslingen mellom partisipp og finitt verb. Denne klossetheten blir rett og slett ubegripelig hvis vi antar at Matteus hadde Mark 1,10 foran seg.

[127] Mark 1,10 («himlene revnet» [schizomenous tous our. / σχιζομένους τοὺς οὐρ.]); Joh 1,51; Apg 7,56; 10,11 (utelatt i gjenfortellingen 11,5). Den beste forklaringen på uttrykket gir vendingen «åpne munnen», som i Matt 5,2 («han åpnet sin munn og lærte dem» [anoixas to stoma autou edidasken / ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν]); Apg 8,35; 10,34; 18,14; Åp 13,6; jf. Luk 1,64; Åp 12,16.

[128] ℵ*B (feil hos Wellh.), Sah, Ss Sc, Iren. III, 9, 3, nå også i gresk tekst (Oxyrh. Papyri IV, 264). I k mangler 3,10–4,2. Omtrent de samme vitnene har «komme» (erchomenon / ἐρχόμενον) uten «og» (kai / καί) foran. Ss Sc har hentet «og bli» (kai menon / καὶ μένον) fra Joh 1,33. «Guds Ånd» uten artikkel (pneuma theou / πνεῦμα θεοῦ) i ℵ B fikk lett artikkel foran begge ordene etter mønster av Markus, Lukas og Johannes. Det aramaiske forelegget ga den greske oversetteren av Matteus frie hender her. Jf. 1,18. 20.

[129] **«for ham»** autō / αὐτῷ

[130] **«de ble åpnet»** aneōchthēsan / ἀνεῴχθησαν

[131] **«da han var blitt døpt»** baptistheis / βαπτισθείς

[132] **«steg han opp»** anebē / ἀνέβη

[133] **«så han»** eiden / εἶδεν

Matteus innfører altså den synlige åpenbaringen som noe som først og fremst har betydning for Jesus, men når han gjengir den hørbare røsten, tar han hensyn til at døperen er til stede. Men det ene utelukker ikke det andre,[134] og det er lett å forstå at Matteus skifter slik i framstillingen.

Den synlige åpenbaringen lar sansene se en indre hendelse som griper dypt inn i Jesu eget indre liv. Den hørbare kunngjøringen sier derimot ingenting om noe nytt som skjer i dette øyeblikket, men avdekker en hemmelighet som lenge har vært til. Døperen trengte denne avdekkingen mer enn Jesus, for han hadde inntil da bare hatt en famlende aning om den.

Ånden selv er usynlig, og det er også bevegelsen dens; sansene kan slett ikke merke den. Derfor er det også klart at det ikke er Åndens nedstigning som blir sammenlignet med en dues flukt; da ville det være helt usagt i hvilken skikkelse Ånden viste seg. Poenget er tvert imot at Ånden ble synlig for Jesus i en legemlig skikkelse som lignet en due som fløy ned ovenfra og beveget seg mot ham.[135]

I og for seg kunne vi tenke oss at en virkelig due kom flygende mot Jesus «tilfeldig», som det heter, og at han oppfattet den som en legemliggjøring av Ånden som kom over ham. Men Matteus' uttrykksmåte sier bare at Ånden, da den ble synlig, så ut som en due. Han ser altså ut til å mene at Jesu sanser (og kanskje også døperens) ble påvirket slik at virkningen ble den samme som om en virkelig due hadde fløyet ned på ham.

Når Matteus ikke sier noe tydeligere om dette, kan vi gå ut fra at det var uvesentlig for ham hvordan leserne tenker seg at Jesus fikk dette sanseinntrykket.

Det blir heller ikke sagt at Ånden som kom ovenfra over Jesus, gikk

[134] Ifølge Joh 12,28 er røsten fra himmelen svar på en bønn fra Jesus og altså rettet først og fremst til ham. Likevel må Jesus uttrykkelig si at den lød hovedsakelig for folkets skyld (v. 30), og folket hadde da også hørt røsten på ulike måter (v. 29). I Apg 2,2–6 blir det synlige tegnet bare lagt merke til av dem som var nærmest berørt, det hørbare også av andre. Matteus inntar en mellomstilling. Markus og Lukas framstiller hele den todelte kunngjøringen som noe Jesus opplevde. I Joh 1,32–34 blir den i tilbakeblikk bare framstilt som noe døperen opplevde, og som kilden til at han kjente Jesus igjen.

[135] Luk 3,22 «i legemlig skikkelse» (sōmatikō eidei / σωματικῷ εἴδει) gjør bare tydeligere den motsetningen som allerede ligger i «han så Guds Ånd» (eiden pneuma / εἶδεν πνεῦμα): motsetningen mellom Åndens vesen, som i seg selv er usynlig, og dens synlige tilsynekomst («ånd» og «legeme» [pneuma, sōma / πνεῦμα, σῶμα]).

inn i ham, fylte ham og satte ham i bevegelse.[136] Men det har en helt annen grunn: Her var det en selvsagt og uunngåelig forskjell mellom det sansene oppfattet, og den åndelige hendelsen det gjorde synlig.

Derimot forteller Matteus tydelig og med høytidelig bredde at Jesus fikk se den indre hendelsen utenfra: Det som rørte seg i hans indre liv, ble ledsaget av en due som fløy ned, og han skjønte straks at den var en legemliggjøring av Ånden som grep ham.

Jesus selv skal vite at det han kjenner røre seg i sitt indre, er en virkning av Guds Ånd, som nå kommer over ham ovenfra slik den ikke har gjort før, for å utruste og drive ham til en gjerning han ikke har utført til nå.

Etter alt han har lest siden 1,1, vet leseren hva det gjelder: Fra nå av skal Jesus utøve det kallet han er født med – å være Messias – og her får han den utrustningen han trenger til det.[137]

Enda tydeligere viser røsten fra himmelen i v. 17 at det var dette Ånden ble sendt for. Også den blir innført med «og se»[138], som noe som skjer straks etter og kommer overraskende.

Slik røsten lyder her, var det – som nevnt – framfor alt døperen som skulle få vite hvem han hadde foran seg. Han hadde fornemmet det straks Jesus kom bort til ham; nå blir det bekreftet av et vitnesbyrd ovenfra, uavhengig av hans egen følelse.

Han hørte en «røstens datter»[139] – som jødene kalte det – et hørbart rop i menneskelige ord, uten at det gikk an å se hvor det kom fra (jf. Weber, s. 80, 194 f.). Jødene forbandt vanligvis dette uttrykket med

---

[136] Ånden kan «falle over» noen (epipiptein / ἐπιπίπτειν Apg 8,16; 10,44; 11,15), «fare over» noen (ephallesthai / ἐφάλλεσθαι 1 Sam 10,6; 16,13), «komme over» noen (eperchesthai / ἐπέρχεσθαι 4 Mos 5,14. 30), bli «utøst» (ekcheesthai / ἐκχέεσθαι Joel 3,1; Sak 12,10; Apg 2,17; Tit 3,6) eller «hvile over» noen (epanapauesthai / ἐπαναπαύεσθαι 4 Mos 11,26; 2 Kong 2,15; Jes 11,2). Jf. dåpsfortellingen i Hebreerevangeliet (frg. 3, GK II, 689) og «bli» (menein / μένειν) i Joh 1,32 f. Alltid er målet og følgen at mottakeren blir fylt med ånd. Ebjonittevangeliet hos Epiph. haer. 30, 13 var smakløst nok til å fjerne uoverensstemmelsen mellom sak og symbol ved å la duen fly inn i Jesus.

[137] 1 Sam 16,13 (jf. 10,6. 9 f.); Jes 11,2; 42,1; 61,1; Salomos salmer 17,37: «Gud gjorde ham (Messias) sterk i Den Hellige Ånd». I Hebreerevangeliet er Ånden som kom over Jesus ved dåpen, profetiens ånd. Den hadde allerede bodd i profetene, men alltid bare for en tid, og nå er den endelig kommet til ro i Jesus og har funnet et varig bosted (frg. 3, GK II, 689). Hebreerevangeliet har trolig utelatt duen fordi fuglen spilte en rolle i avgudsdyrkelsen (GK II, 715). På samme linje som dette evangeliet ligger sammenligningen i Skattehulen (Bezolds tyske oversettelse s. 24) mellom duen over dåpsvannet og Noahs due i 1 Mos 8,8–12; jf. også Chrys. I jødisk tradisjon ble derimot Ånden, som ifølge 1 Mos 1,2 svever eller ruger over vannene som en fugl, identifisert med Messias' ånd i Jes 11,2 (Bereschit r., i Wünsches oversettelse s. 10) og nettopp sammenlignet med duen (bab. Chagiga 15ª). Duen blir lovprist på mange måter i Midrasj til Høys 1,15; 2,14; 4,1 (Wünsche s. 49 f. 73 ff. 102).

[138] **«og se»** kai idou / καὶ ἰδού

[139] **«røstens datter»** bat qol / בַּת קוֹל

en lavere form for åpenbaring enn profetenes inspirasjon. Men det ligger ikke i selve uttrykket, og her, der uttrykket ikke engang blir brukt, må den tanken holdes helt borte. Den som taler, er Gud selv – ikke Den Hellige Ånd, slik Hebreerevangeliet framstiller det.

Minst tvetydige er sluttordene i ropet: «i ham fattet jeg velbehag»[140]. De sier ikke at Gud godkjenner Jesus, på linje med «velbehagelig for Gud» (euarestos tō theō / εὐάρεστος τῷ θεῷ jf. Visd 4,10; Rom 14,18), som om de omtrent skulle bety det samme som «den elskede»[141] og forklare det ordet. Et slikt uttrykk ville krevd et annet verb og framfor alt et annet tempus.

Sluttordene sier snarere hva Gud tidligere har gjort med Jesus: Gud har utvalgt ham til noe; Guds valg og beslutning har falt på ham.[142]

Johannes hadde lenge kunngjort at det skulle komme en som var sterkere enn ham – en som ved Ånd og ild skulle opprette Guds og dermed sitt eget kongeherredømme. Da han så Jesus, gjenkjente han ham som den som skulle døpe med Ånden. Derfor kunne han ikke forstå ordene annerledes enn at Gud hadde bestemt Jesus til nettopp denne gjerningen og utvalgt ham til Messias.

Det ble ikke sagt når Gud hadde gjort det, og det var langt mindre viktig å vite enn at Jesus, og ingen annen, var den utvalgte.

Andre kilder forteller at også døperen så den synlige åpenbaringen som gikk forut, og Matteus utelukker det ikke (se ovenfor). Hvis døperen, i likhet med Jesus, forsto den som et synlig tegn på at Ånden ble utøst over Jesus, måtte han si til seg selv at Gud hadde utvalgt Jesus til Messias før han utrustet ham til dette embetet.

---

[140] **«i ham fattet jeg velbehag»** en hō eudokēsa / ἐν ᾧ εὐδόκησα

[141] **«den elskede»** ho agapētos / ὁ ἀγαπητός

[142] Om bruken av «ha velbehag» hos Polybios, se Raphel s. 199–205. Det personlige «ha velbehag» (eudokein / εὐδοκεῖν) har utviklet seg av det upersonlige «noe synes godt for noen» (eu dokei tini ti / εὖ δοκεῖ τινί τι). Verbet konstrueres med dativ for saken (i Bibelen regelmessig med ἐν i stedet) eller med infinitiv eller akkusativ med infinitiv. Det betyr «samtykke, erklære seg enig», men også «beslutte på eget initiativ». Konstruksjonen her og i Matt 17,5; Mark 1,11; Luk 3,22 (jf. 1 Kor 10,5; med εἰς i 2 Pet 1,17 [eis hon / εἰς ὅν] og kanskje Matt 12,18) gjengir i LXX «ha behag i» (chafets be / חָפֵץ בְּ) i 2 Sam 22,20 (i parallellen Sal 18,20: «han hadde behag i meg» [ēthelēsen me / ἠθέλησέν με]), Jes 62,4 og Mal 2,17. Andre steder gjengir den også «ha velbehag» (ratsa / רָצָה) med be (בְּ) eller akkusativ (Sal 44,4; Jer 14,10). Men for det meste, f.eks. i Sal 147,10 f.; 149,4, står verbet ikke i aorist og ikke med en person som objekt, og begge deler er vesentlige for meningen her. 1 Makk 10,47 «de fattet velbehag i Alexander» (eudokēsan en Alexandrō / εὐδόκησαν ἐν Ἀλεξάνδρῳ) betyr: Stilt overfor valget mellom Alexander og Demetrios bestemte de seg for Alexander. Denne forståelsen støttes også av den trolig opprinnelige lesemåten i Joh 1,34, «Guds utvalgte» (ho eklektos tou theou / ὁ ἐκλεκτός τοῦ θεοῦ) i stedet for «Guds Sønn»; jf. Luk 9,35; 23,35.

Helt siden Matt 1,18; 2,2.4 har Matteus vent leserne til å se på Jesus som Messias fra fødselen av. De hadde lest at Gud styrte alle omstendighetene før og ved fødselen hans slik at det skulle gå an å kjenne ham igjen som Messias. Da kunne de ikke forstå ordene «i ham fattet jeg velbehag»[143] på annen måte enn dette: Allerede før Jesu fødsel hadde Gud kunngjort for Josef sin rådslutning om at Marias barn skulle bli født som sitt folks kommende frelser. Nå, ved Jesu dåp og etter utrustningen med Guds Ånd, ble den rådslutningen forkynt høyt fra himmelen.

Men hvordan henger ordene foran – «dette er min Sønn, den elskede»[144] – sammen med denne kunngjøringen? Skal også de betegne Jesus som Messias, slik mange tar for gitt? Allerede av stilistiske grunner er det svært usannsynlig.

Relativsetningen som er hengt på – i andre beretninger står det i stedet en egen, ny setning[145] – ville da ikke bare bli en matt gjentakelse av en tanke som alt var sagt i en langt varmere tone, men også gi en klosset overgang fra én forestilling til en annen.

En far velger seg ikke en sønn; han avler ham. Vi kan heller ikke tenke oss at Gud hadde flere sønner og utvalgte én av dem – nettopp denne – til Messias; tilleggsordet «den elskede»[146] utelukker det. I denne forbindelsen har agapētos nemlig den faste betydningen «den eneste sønn», det samme som «enbåren»[147].[148]

---

[143] **«i ham fattet jeg velbehag»** en hō eudokēsa / ἐν ᾧ εὐδόκησα

[144] **«dette er min Sønn, den elskede»** houtos estin ho huios mou ho agapētos / οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός

[145] Mark 1,11; Luk 3,22; den første av de tre himmelrøstene i ebjonittenes evangelium (Epiph. 30, 13). 2 Pet 1,17 følger derimot Matteus på dette punktet. Likevel har også D, a, Ss Sc i Matt 3,17 «som sa til ham: Du er» osv. (legousa pros auton sy ei ktl. / λέγουσα πρὸς αὐτόν σὺ εἶ κτλ.); b g^1 h følger dem til og med «til ham».

[146] **«den elskede»** ho agapētos / ὁ ἀγαπητός

[147] **«enbåren»** monogenēs / μονογενής

[148] «Eneste sønn» (ben jachid / בֶּן יָחִיד) i 1 Mos 22,2. 12. 16, og i samme betydning, uten «sønn», i Am 8,10; Sak 12,10; jf. Mark 12,6 («en eneste, elsket sønn» [hena … hyion agapēton / ἕνα … υἱὸν ἀγαπητόν]) = Luk 20,13 f. = Matt 21,37 f. («min sønn … arvingen» [ton hyion mou … ho klēronomos / τὸν υἱόν μου … ὁ κληρονόμος]). Som gjengivelse av dette står «enbåren» (monogenēs / μονογενής) i LXX Dom 11,34 (Alex. føyer til ἀγαπητή); Sal 22,21; hos Aquila i 1 Mos 22,2; Jer 6,26; Ordsp 4,3; videre Hebr 11,17; jf. Tob 3,15 (i 3,10 μία Sin. føyer til ἀγαπητή); Luk 7,12; 8,42; 9,38. Med henvisning til Odysseen II, 363–366 hevder Athanasius, or. IV c. Arian. (Montf. I, 640), at også de filologisk dannede grekerne visste at «elsket» og «enbåren» betyr det samme (ἀγαπητός = μονογενής). Det er i virkeligheten ingen forskjell mellom synoptikernes «elsket sønn» (hyios agapētos / υἱὸς ἀγαπητός) og «den enbårne Sønn» (monogenēs hyios / μονογενής υἱός) i Joh 1,14 (18?); 3,16. 18; 1 Joh 4,9. Det endrer ikke noe at ἀγαπητός uten υἱός også har en videre betydning. Ordet oversetter for eksempel «elsket» (jadid / יָדִיד) i Sal 60,7 – med mindre det der ligger en lesemåte «eneste» (jachid / יָחִיד) til grunn, slik som i Jer 31,20, der det står for «dyrebar» (jaqqir / יָקִיר). I Matt 12,18 gjengir det

Hvis noen ville kalle Messias som sådan «Guds eneste Sønn», måtte han også tenke seg og si at Gud satte ham inn i dette embetet ved å føde ham, ikke ved å velge ham ut.

Riktignok blir kongen eller Guds salvede på noen ganske få steder i Det gamle testamente framstilt som Guds Sønn, og én gang blir også innsettelsen hans i kongeembetet framstilt som at Gud føder ham.[149]

Men *for det første* mangler disse stedene den tanken som ligger i ordene «den elskede»[150], slik det omvendt her mangler den forestillingen Sal 2,7 uttrykker: at innsettelsen er en fødsel.

For det andre har vi ikke lov til å lese inn i denne teksten en forestilling som den ikke gir noe holdepunkt for, selv om den er bevitnet andre steder: at Jesus ble innsatt i Messias-embetet da han ble salvet med Ånden ved dåpen, og at han ved denne innsettelsen ble født til Guds Sønn etter Sal 2,7.[151]

«utvalgt» (bachir / בָּחִיר) fra Jes 42,1. Der har LXX ἐκλεκτός, og det er tale om en tjener, ikke en sønn. Hebreerevangeliet har i parallellen til Matt 3,17 *Tu es filius meus primogenitus* («du er min førstefødte sønn»), kanskje med tanke på Sal 89,28. Hvor lett overgangen fra den ene forestillingen til den andre skjedde, viser forbindelsen «førstefødt, enbåren sønn» (hyion prōtotokon monogenē / υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ) om Israel i Salomos salmer 18,4; 4 Esra 6,58. Om den rettferdige heter det i Salomos salmer 13,8 vekselvis «som en sønn av kjærlighet» (hōs hyion agapēseōs / ὡς υἱὸν ἀγαπήσεως = ἀγαπητόν, jf. Kol 1,13) og «som en førstefødt» (hōs prōtotokon / ὡς πρωτότοκον).

[149]Dette finnes bare i Sal 2,6 f. (jf. Sal 82,6, der innsettelsen av dommerne i embetet framstilles som en utnevnelse til guder og Guds sønner = Joh 10,34). Kongen som stammer fra David, er Guds sønn i 2 Sam 7,14 = 1 Krøn 17,13 = 22,10, og Guds førstefødte sønn blant kongene i Sal 89,28, slik Israel er det blant folkene i 2 Mos 4,22; jf. 19,5 f. Mens det svært ofte er tale om at Israel og israelittene er Guds sønner, omtales kongens gudssønnskap ikke noe annet sted i Det gamle testamente enn på de stedene som er anført. Heller ikke senere var dette noen utbredt folkelig forestilling; jf. Orig. c. Cels. I, 49. Selv om Salomos salmer 17,4 minner om løftet som ble tilsverget David, og 17,27 om at alle israelitter er Guds sønner, blir Gud ikke kalt Messias' far, men snarere hans konge (17,34). Jf. Dalman s. 219 ff., «Psalm 2 in der jüdischen Literatur». Dalmans utredning om Matt 3,17 med paralleller, som følger der på s. 226–240, yter ikke begrepet «sønn» (hyios / υἱός) rettferdighet; hos Matteus og ellers i Det nye testamente blir det aldri brukt om hverandre med «tjener» (pais / παῖς). Den yter heller ikke «elsket» (agapētos / ἀγαπητός) i forbindelse med υἱός rettferdighet, og aller minst tempus og betydning i «i ham fattet jeg velbehag» (en hō eudokēsa / ἐν ᾧ εὐδόκησα).

[150]**«den elskede»** ho agapētos / ὁ ἀγαπητός

[151]I Hebr 1,5 blir Sal 2,7 (og 2 Sam 7,14) knyttet til menneskeblivelsen og i Apg 13,33 til oppstandelsen. I Luk 3,22 er ordene fra Sal 2,7, «Du er min Sønn, jeg har født deg i dag» (hyios mou ei sy, egō sēmeron gegennēka se / υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), derimot godt bevitnet som ordlyden i himmelrøsten, og de er kanskje opprinnelige der; jf. Einl. § 59 note 19 nr. 1. Hilarius var så vant til denne teksten hos Lukas at han i kommentaren til Matt 3,17 s. 617 bygger bare på denne teksten. Han siterer den også som evangelietekst i trin. VIII, 25 og i kommentaren til Sal 2 (utg. Vindob. s. 59), enda han kjente den vanlige teksten (trin. VI, 23; i kommentaren til Sal 138 nr. 6 s. 507). Her trenger vi ikke spørre hvordan de tre nevnte anvendelsene av Sal 2,7 forholder seg til hverandre, eller om anvendelsen på dåpen – hvis den er ekte i Luk 3,22 – lar seg forene med Luk 1,35. Beretningen i Matt 3,17 (= Mark 1,11) gir nemlig ikke engang grunn til å stille spørsmålet. Ifølge Kerinth gikk Messias eller Guds Sønn først ved dåpen inn i en forbigående personlig forening med Jesus. Derfor fant han fødselsfortellingene i Matt 1 og Luk 1 uforenlige med dåpsfortellingen slik han forsto den, og holdt seg bare til Markusevangeliet (Iren. I, 26, 1; III, 11, 7; jf. Einl § 51 note 16). De gnostisk orienterte ebjonittene skapte seg et eget evangelium, som i likhet med Markus begynte

Like lite som den likelydende setningen i Matt 17,5 sier nemlig teksten her noe om hva den hendelsen som nettopp er fortalt, betyr eller har ført til. Her dreier det seg om utrustningen med Ånden, mens det i Matt 17,5 gjelder forklarelsen av Jesu legemlige skikkelse.

For det tredje framgår det av Matt 11,27; 14,33; 16,16; 26,63–66 – og særlig tydelig av 21,37 og 22,41–45 (noe som skal vises i detalj senere) – at «Guds Sønn» i vårt evangelium slett ikke er et synonym for «Kristus»[152], men betegner at Jesus som person har et enestående opphav i Gud. På det hviler både det forholdet til Gud og til verden som han alene har, og det særpreget som skiller ham fra alle andre mennesker.

Som ved Matt 2,15 må gudssønnskapet også her forklares ut fra Matt 1,18–25. Det betegner ikke et embetsmessig, men et personlig forhold. Det er ikke identisk med stillingen som Messias, men er forutsetningen for den.

Fordi Jesus er Guds eneste eller enbårne Sønn, har Gud også utvalgt nettopp ham til å opprette Guds kongeherredømme på jorden ved Ånd og dom. Bare han som er Guds Sønn uten like, er denne overmenneskelige oppgaven voksen.

Når dette nå blir kunngjort, besegler det på den ene siden døperens profetiske anelse og gjør den til visshet: I Jesus hadde han foran seg den som skal døpe med Ånden, dommeren og den som grunnlegger riket. På den andre siden bevitner det for Jesus selv at Ånden som er kommet over ham, skal utruste og drive ham til fra nå av å leve ut sitt gudssønnskap fra fødselen i det kallet han er utvalgt til.

Sett fra begge sider er de to kunngjøringene fra Gud like etter dåpen en opphøyelse av ham som i ydmyk lydighet har fornedret seg for Gud og hans profet.

---

med døperen Johannes (Epiph. haer. 30, 13 f.; GK II, 725 ff.). Strauss I, 446 så i det vesentlige likt på dette, og det gjør mange ennå i dag.

[152] **«Kristus»** ho Christos / ὁ Χριστός

Kapittel 4

Fristelsen (4,1–11)

Ved dåpen og det som fulgte med den, var ikke bare Jesus, men også døperen vitne. Ved fristelsen var det derimot ikke noe menneskelig vitne utenom Jesus selv, verken hos Matteus eller i Mark 1,12 f. og Luk 4,1–13.

Det vi vet om Jesu dåp, kan altså bygge på det døperen fortalte; ifølge Joh 1,35 ff. sluttet flere av døperens disipler seg til Jesus kort etter denne hendelsen og ble grunnstammen i Jesu disippelskare. Fortellingen om fristelsen må derimot enten gå tilbake på det Jesus fortalte disiplene,[1] eller på en som diktet den opp, fortalte den for første gang og sa at den kom fra Jesus.

Mot at noen har diktet fortellingen opp, og for at den går tilbake til Jesus, taler tre ting. F*or det første* stemmer de tre beretningene vi har, riktignok overens i hovedsaken, men forskjellene mellom dem gjør det ytterst vanskelig å utlede den ene litterære formen av den andre. Av dette følger at den muntlige fortellingen svært tidlig ble vidt utbredt uten å møte noen virkelig motstand i menighetene i apostlenes tid. Det gjelder framfor alt også de jødekristne menighetene i Israels land, slik Matteusevangeliet, som ble til der, og Hebreerevangeliet viser.

F*or det andre* er det overlevert ord av Jesus som ikke bare generelt bærer preg av at ingen kunne ha funnet dem på, men som også i formen er helt uavhengige av denne fortellingen – og likevel peker

[1] Hebreerevangeliet (frg. 4, GK II, 690 ff.) lar rett og slett Jesus selv fortelle hvordan han ble rykket bort og ført opp på fjellet.

tilbake på den samme hendelsen.[2]

For det tredje er det vanskelig å tenke seg at en dristig dikter skulle ha kledd tanken om at Jesus seiret over djevel og synd, i en fortelling som framstiller den Herren menigheten tilber, så gjennomført menneskelig: sulten, mulig å friste til synd og med bibelordet som eneste våpen i kampen. Som kilde for påfunnet sitt kunne han jo bare ha vist til noe Jesus i hemmelighet skulle ha fortalt en enkelt disippel, som kanskje var død siden.

Den enkle storheten i framstillingen svarer til den uforlignelige betydningen av det som skjedde.

Men hvis fortellingen går tilbake til Jesus selv, er det heller ingen tvil om at han fortalte om fristelsen som noe han selv hadde opplevd, og høyst alvorlig – ikke som en lignelse,[3] en drøm eller et syn.[4]

Men siden begrepet «syn» blir forstått så ulikt, må vi ut fra teksten selv gjøre nærmere rede for hvorfor vi avviser denne oppfatningen.

Fristelsen følger umiddelbart etter dåpen. Det viser ordet «da»[5]: Når det binder sammen to enkelthendelser, betyr det alltid at den ene fulgte rett etter den andre (Matt 2,7.16; 9,14). Enda tydeligere viser innholdet i vers 1 og 3 det. Jesus ble ført opp i ødemarken av den Ånd som hadde senket seg over ham ved dåpen. Her kalles den rett og slett

[2]Se utleggelsen av Matt 12,29 nedenfor (Mark 3,27; Luk 11,22). Også Luk 10,18 (jf. Joh 12,31, der tanken har samme form) viser til den seieren over Satan som Jesus vant én gang for alle før han trådte offentlig fram.

[3]Dette mente Schleiermacher og en del av elevene hans, f.eks. Bleek. Det virker betenkelig å anta at de første tilhørerne alle misforsto lignelsen. Men bortsett fra det ligner denne fortellingen ikke på Jesu lignelser. Jesus har ikke sjelden framstilt seg selv og sin handlemåte i tredje person, i skikkelse av en oppdiktet person (Matt 9,15; 21,37; 22,2; 24,43. 45; 25,10). En hendelse som ofte forekommer i menneskers liv, har han derimot aldri framstilt som sin egen engangsopplevelse. Riktignok kan vi utlede sedelige leveregler for alle mennesker av denne historien, selv om den forteller hvordan Jesus ble fristet nettopp som Guds Sønn og som den som var kalt til å herske over verden. Men det ville være et utrolig feilgrep av lignelsesdikteren å kle disse reglene i en fortelling om opplevelser Jesus skulle ha hatt – opplevelser som ifølge talsmennene for dette synet aldri kan ha funnet sted.

[4]Dette synet la H. E. G. Paulus fram svært utførlig (I, 352–363). Fritzsche s. 175 gjør med urette Theodor av Mopsuestia ansvarlig for det. Theodor kaller bare stedsskiftene under fristelsen et «syn» (phantasia / φαντασία), slett ikke møtet og kampen med Satan. Allerede før Strauss hevdet Fritzsche, mot den rasjonalistiske omtolkningen, at fortellingen er en myte. Men heller ikke denne oppfatningen slipper unna en uløselig oppgave. Noen ga det ennå ubestemte sagnet den dramatiske formen som i det vesentlige er den samme hos Matteus og Lukas og også i Hebreerevangeliet. Oppfatningen må forklare hvordan denne personen kunne gjøre historien til felleseie i den eldste kristne tradisjonen vi kan nå tilbake til. Blant alle evangeliefortellingene står den nemlig alene, om ikke annet fordi det ikke kan tenkes noe øyenvitne til den.

[5]**«da»** tote / τότε

[6]**«Ånden»** to pneuma / τὸ πνεῦμα

«Ånden»[6] med tilbakeblikk på Matt 3,16: Leseren kjenner den derfra, og den trenger ingen nærmere betegnelse.

Jordandalen, der dåpen fant sted, ble regnet til Judeas ørken (Matt 3,1). Derfor betegner ordene «ut i ørkenen»[7] ikke en annen bestemt ørken, men ødemarken og ensomheten – i motsetning til Jordanengene, der folkemengdene strømmet til den gang, og til byer og landsbyer som Jesus kunne ha dratt til.

Det eneste som sier noe nærmere om stedet, er ordet «ble ført opp»[8]: Det tvinger oss til å tenke på de fjellrike traktene som rammer inn Jordandalen og ligger høyere enn den. Hvis bevegelsen var begynnelsen på en tilbakereise fra dåpsstedet til Galilea (Luk 4,1), må vi tenke på de svært øde høydedragene vest for Jordanengene.[9]

Uansett beskriver teksten her en virkelig forflytning: bort fra Jordan og inn i fjellandet, ut fra døperens nærhet og inn i ensomheten.

Når teksten fører denne forflytningen tilbake til Åndens drivende kraft,[10] kan det ikke bety at Jesus ble satt i en ekstatisk tilstand som opphever full selvbevissthet og fri selvbestemmelse.[11] Da måtte

[7] **«ut i ørkenen»** eis tēn erēmon / εἰς τὴν ἔρημον

[8] **«ble ført opp»** anēchthē / ἀνήχθη

[9] Dette stemmer med lokaltradisjonen, som ikke kan påvises før 1100-tallet. Ifølge den var fjellet Quarantana nordvest for Jeriko og området omkring skueplassen for fristelsen. Fjellet er oppkalt etter Jesu førti fastedager, og araberne kaller det Karantal eller Kuruntul; jf. Robinson, Pal. II, 552; Bädeker-Socin[4] s. 152. Med dette stemmer også Josefus' beskrivelse i bell. IV, 8, 2 av det «nakne og ufruktbare fjellet» (psilon kai akarpon oros / ψιλὸν καὶ ἄκαρπον ὄρος) over Jeriko og av hele strekningen nordover mot området ved Skytopolis, som er «ujevn og på grunn av ufruktbarheten ubebodd». Tradisjonen om Tabor som fristelsens fjell i Matt 4,8 finnes allerede i Hebreerevangeliet. Om hvordan den oppsto, se GK II, 690 f.; Forsch. VI, 275.

[10] Med ℵ k Min. 157 (jf. om denne GK I, 457 note 1), Ss Sc S[1] bør vi kanskje sette «av Ånden» (hypo tou pneumatos / ὑπὸ τοῦ πνεύματος) foran «ut i ørkenen» (eis t. er. / εἰς τ. ἔρ.). Uttrykket betyr ikke i seg selv ekstase: Paulus bruker «drives av Ånden» (pneumati agesthai / πνεύματι ἄγεσθαι) om den stadige virkningen Ånden har på hele de kristnes liv (Gal 5,18; Rom 8,14). Selv det sterke uttrykket i Luk 2,27 er neppe ment å beskrive en ekstase og skal i alle fall ikke så tvil om at Simeons tempelbesøk og handlingene hans etterpå var fullt virkelige.

[11] Tydelige uttrykk for dette finnes i Apg 10,10; 11,5; 22,17: «henrykkelse» (ekstasis / ἔκστασις); Åp 1,10; 4,2: «jeg kom i Ånden» (egenomēn en pneumati / ἐγενόμην ἐν πνεύματι); jf. 1 Kor 14,2. 14–19, der «ånd» (pneuma / πνεῦμα) brukes om den som taler i tunger, i motsetning til «forstand» (nous / νοῦς) om profeten og læreren; Mark 1,23; 5,2. For den som opplever det, er grensen mellom henrykkelse og vanlig våken tilstand ikke alltid lett å se straks, og noen ganger heller ikke i ettertid, selv om han gjerne vil skille klart mellom dem (Apg 12,9; 2 Kor 12,1–4; Mark 9,6). Derfor er også de uttrykkene som brukes om slike opplevelser, for det meste ikke entydige i seg selv; de blir det først gjennom motsetningen og sammenhengen. Ikke bare den tungetalende, som har forstanden satt ut av spill og ikke kan tale forståelig for alle, men også profeten, ja den enkle bekjenneren taler i Ånden (1 Kor 12,3–11; 14,22–33). Det samme gjelder ordene for «syn» (horama, horasis, optasia / ὅραμα, ὅρασις, ὀπτασία) og «vise seg» (ophthēnai / ὀφθῆναι). Ordet ὅραμα kan betegne noe som står i skarp motsetning til all objektiv virkelighet (Apg 12,9; 10,17. 19; 11,5; [Matt 17,9?]), men andre steder ligger slett ikke dette i ordet (Apg 7,31; 9,10; 16,9. 10; 18,9). På den ene siden utelukker ikke tilstanden av drøm eller henrykkelse at virkelige makter virker inn på den som drømmer eller er henrykket

nemlig alt som fortelles videre, høre til ekstasen og bare kunne tenkes opplevd «i Ånden»[12] – også oppstigningen fra Jordan til den høyereliggende ødemarken, den førti dager lange fasten og sulten etterpå.

Det står bare at Jesus ikke kom fra Jordan og ut i ensomheten etter en gjennomtenkt beslutning, slik han hadde kommet fra Galilea til Jordan (Matt 3,13), men presset og drevet av Ånden. Ånden hadde nettopp grepet ham i hans innerste som en kraft som drev ham til å handle på en ny måte.

Vi kan tenke oss denne drivkraften så sterk vi vil og betegne den som vi vil (jf. Mark 1,12), men verken uttrykket eller fortellingen som følger, gir noen grunn – ja, ikke engang rett – til å tenke seg at Jesus dermed mistet den våkne bevisstheten og kom i en drømmeaktig og ufri sinnstilstand.

Jesus gikk altså ikke ut i ødemarken etter egen overveielse, men fordi han ga etter for Ånden som drev ham. Derfor uttrykker ordene «for å bli fristet av djevelen»[13] heller ikke Jesu hensikt, men hensikten til Ånden som førte ham dit – og dermed Guds hensikt, for det var hans Ånd som gjorde dette.

Det er djevelen, ikke Gud, som er subjekt for ordene «å friste»[14]. Men like tydelig sies det at Gud ville at Jesus skulle fristes av djevelen, og at han lot sin Ånd virke på Jesu vilje og bevegelser og slik førte ham dit der djevelen kunne friste ham.

Dette er nettopp det å «føre inn i fristelse»[15] som vi i Fader vår ber Gud skåne oss for (Matt 6,13). Den bønnen kunne vi ikke be hvis det ikke var Gud som nå og da gjør det.

Gud gjør fristelsen ved Satan mulig og fører den fram, men det sier seg selv at han har andre hensikter med den enn Satan – enda begge setter på prøve, og det de gjør, av og til blir uttrykt med det samme ordet «å friste / sette på prøve»[16].[17]

(Matt 1,20; 2,13 osv.; Apg 22,17; Åp 1,9 ff.). På den andre siden kan noen se og høre det som i seg selv er usynlig, og det oversanselige generelt, uten å være i drøm eller henrykkelse (Apg 9,3 ff.; 26,13–19; 1 Kor 9,1; 15,5–8).

[12] **«i Ånden»** en pneumati / ἐν πνεύματι

[13] **«for å bli fristet av djevelen»** peirasthēnai hypo tou diabolou / πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου

[14] **«å friste»** peirazein / πειράζειν

[15] **«føre inn i fristelse»** eispherein eis peirasmon / εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν

[16] **«å friste / sette på prøve»** peirazein / πειράζειν

[17] «Prøve» (peirazein / πειράζειν), hebraisk nissa (נָסָה), brukes om Guds handling i 1 Mos 22,1; 2 Mos 15,25; 16,4, i Det nye testamente bare antydet i Hebr 11,17. Allerede i Job 1,12; 2,6 finner vi

Evangelisten forteller ikke for sin egen skyld at Jesus var uten mat i førti dager og førti netter. Han gjør det bare for å få fram hva det betydde for Jesus at han først kjente sult da denne tiden var omme (v. 2).

Av dette siste ser vi for det første at han ikke hadde spist noe som helst i denne tiden (jf. Luk 4,2). Hvis han bare hadde holdt seg til den aller knappeste kosten som skal til for å holde livet oppe – noe som også kunne kalles «å faste»[18] – ville fasten stadig ha blitt avbrutt av øyeblikk der sulten fikk ham til å spise, om enn aldri så lite. Dessuten ville det da være meningsløst å nevne nettene ved siden av dagene (jf. 2 Mos 34,28).

Videre ser vi at fasten (nēsteuein / νηστεύειν) ikke var en asketisk prestasjon som krevde selvovervinnelse, og heller ikke noen form for spekelse. Når Jesus kunne være uten mat i førti dager uten å kjenne sult, må noe uvanlig ha rørt seg i hans åndsliv like lenge og løftet ham over dette legemlige behovet (jf. Joh 4,31–34). Når sulten så meldte seg, kan det bare være fordi denne åndelige spenningen slakket av.

Nettopp her setter fristeren[19] inn sitt første angrep.

Djevelen er en ånd eller engel, likesom demonene som står under hans herredømme (Matt 12,24 ff. og 43 ff.; 25,41), og som ånd har han ingen egen, varig skikkelse. For å kunne tre synlig fram for et menneske og tale til det på et språk det forstår, må han da ha tatt en skikkelse som passer til det. Vi må tenke oss at han tok menneske-skikkelse, for bare den sier seg selv; enhver annen skikkelse måtte evangelisten ha nevnt uttrykkelig.

Djevelen peker på steinene som ligger omkring i ørkenen – Jesus kunne se dem like godt som døperens tilhørere kunne (Matt 3,9) – og oppfordrer ham til å tale et ord som forvandler dem til brød.[20] Ved et maktord skal han skaffe seg den næringen han hungrer etter, og slik

---

derimot tanken om at Satans fristelse, som tar sikte på menneskenes undergang, er underordnet Guds vilje, slik som i Matt 4,1; videre i Matt 6,13; 26,41; Luk 22,31; 1 Kor 10,13.

[18] **«å faste»** nēsteuein / νηστεύειν

[19] «Fristeren» (ho peirazōn / ὁ πειράζων) i v. 3 er forberedt i v. 1; ellers er dette en lite brukt betegnelse på djevelen (1 Tess 3,5). Som forteller (v. 1. 5. 8. 11), og også i Jesu ord (13,39; 25,41), bruker Matteus «djevelen» (diabolos / διάβολος), som er LXX' vanlige oversettelse av hebraisk «satan» (satan / שָׂטָן) i Job 1,6–2,7; Sak 3,1 f. Men «Satan» (satanas / σατανᾶς) bruker han bare i Jesu ord (4,10; 12,26; 16,23). Resten av Det nye testamente holder ikke fast på dette skillet; jf. Mark 1,13; Luk 22,3; Joh 13,27; 1 Kor 5,5; Åp 12,9. Jf. fotnote 83 om Jerusalem og Hierosolyma.

[20] Verbet «si» (legein / λέγειν) fulgt av en ἵνα-setning, som i Matt 20,21; Mark 3,9; Luk 10,40, eller av infinitiv, som i Matt 16,11; Mark 8,7, betyr «befale».

bevise at han er en Guds Sønn. Dette er et ekko fra avgrunnen, som svarer på røsten fra himmelen i Matt 3,17.

Djevelen stiller spørsmålstegn ved det Gud har sagt om Jesus (1 Mos 3,1; Job 1,8 f.): han krever at Jesus skal bevise det for ham.

Men legg merke til hva han sier. Ut fra den tydelige sammenhengen med Matt 3,17 kunne vi vente «om du er Sønnen»[21], men han sier «om du er en Guds Sønn»[22].[23] Jesus skal ikke bevise at han er Guds eneste Sønn, som Gud nettopp derfor har utvalgt til Messias, men at han framfor andre mennesker er et vesen beslektet med Gud (jf. Matt 14,33; 27,40).

Den onde ånden har hørt røsten fra himmelen og kan ikke være uvitende om at Jesus er utvalgt til Messias; likevel har kravet hans ikke noe direkte med dette kallet å gjøre. Men en Guds Sønn må ha makt over naturen, og av ham kan vi vente at han bruker makten sin til å komme seg ut av den uverdige stillingen et sultende menneske er i.

Djevelen vil forlede Jesus til å synde ved å bruke undermakten sin egenrådig – på den ene siden for å dekke et personlig behov, på den andre siden for å skryte.

Fristelsen knytter seg riktignok til Jesu legemlige behov, men det Satan lokker ham med, er slett ikke et stykke brød å stille sulten med; det er at Satan anerkjenner gudssønnskapet hans. Og hvis Satan gjorde det, ville denne Guds fiende ikke lenger stå imot det gudsverket Jesus er kalt til å utføre.

Hvis Jesus fulgte oppfordringen, ville han med ett eneste ord stå ved målet for den veien han ennå ikke har begynt på.

Dette forutsetter at Jesus straks visste hvem han hadde foran seg. Det motsatte følger ikke av at Jesus først nevner Satan ved navn i v. 10; før det tiltaler han ham slett ikke.

Noen mener at Jesus i begynnelsen ikke kjente igjen fristeren, men kanskje trodde han var et menneske, og først til sist skjønte at det var Satan. Hvis det var riktig, ville det ha så stor betydning for hele

[21] **«om du er Sønnen»** ei ho huios / εἰ ὁ υἱός

[22] **«om du er en Guds Sønn»** ei huios ei tou theou / εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ

[23] Lukas holder fast på forskjellen mellom de to predikatene (3,22; 22,70 på den ene siden, 4,3 på den andre), og den kan også uttrykkes på aramaisk: «Guds Sønn» (bereh d'alaha / ברה דאלהא) = ὁ υἱὸς τ. θεοῦ, og «en sønn av Gud» (bar 'alaha / בר אלהא) = υἱὸς (τοῦ) θεοῦ. Ss Sc S^1 gjengir ikke denne forskjellen her, og heller ikke i 14,33; 27,40. Men av disse stedene ser vi at «en sønn av Gud» (hyios [tou] theou / υἱὸς [τοῦ] θεοῦ) for Matteus betyr noe helt annet enn Messias.

fristelsen at fortellingen fra v. 3 av ga et helt misvisende bilde av det fortelleren selv forestilte seg.

Jesus ville ha avvist et nærgående menneske eller i det minste vist det til rette (Matt 22,18). Men han kjenner igjen den som Gud har latt få makt til å friste alle mennesker, også ham. Derfor holder han ut angrepet så lenge alt Satan krever av ham, under visse omstendigheter kunne være et uttrykk for gudsfrykt.

Jesus avviser den første urimelige oppfordringen med et skriftord (v. 4; 5 Mos 8,3). Det er hentet fra en sammenheng der Israel blir minnet om det folket opplevde under vandringen fra Egypt gjennom ørkenen; det samme gjelder ordene i v. 7 og 10 (5 Mos 6,16; 6,13).

Av dette ser vi noe av det Jesus hadde i tankene i disse dagene. Steinørkenen han befinner seg i, og de førti dagene der Ånden har holdt ham oppe uten brød, minner ham om Israels førtiårige ørkenvandring.[24] Det Israel, Guds sønn (Matt 2,15), skulle lære av det folket opplevde den gang, har Jesus, den sanne Guds Sønn, virkelig lært av sitt folks historie.

Etter 5 Mos 8,3 skulle Israel – som først led sult og så underfullt ble mettet med manna – lære at mennesket ikke lever av brød alene, den vanlige næringen, men av alt det som går ut av Guds munn.[25] Det vil si at Guds ord når som helst kan skape føde på underfullt vis i stedet for det vanlige brødet, slik det skjedde da Gud sendte mannaen.

Noen mener at Jesus med dette ordet ville si at det var nok næring for ham å være opptatt av Guds ord.[26] Den oppfatningen strider ikke bare mot 5 Mos 8,3, der det sultne folket virkelig og gjentatte ganger ble mettet ved Guds ord, men også mot vår tekst.

[24] 4 Mos 14,33 f. (der også med en sammenligning med 40 dager); 5 Mos 2,7; 2 Mos 16,35; Sal 95,10; Hebr 3,7–19; 1 Kor 10,1–13. Mindre nærliggende er en hentydning til de 40 dagene og nettene Moses tilbrakte uten mat i samvær med Gud på Sinai (2 Mos 24,18; 34,28), og til Elias vandring på 40 dager til Horeb (1 Kong 19,8), fordi ingen av dem var forbundet med en fristelse. Sitatene fra Det gamle testamente viser at Matteus slett ikke er tilbøyelig til å se et forbilde på Jesus i hvilken som helst person i Det gamle testamentes historie. Bortsett fra David og Davidssønnen, og alt Matteus leser som profeti om Davidssønnen (f.eks. Jes 40–66), er det bare Israel og Israels historie som for ham er forbilde og profeti om Jesu historie; se utleggelsen av 2,15 ovenfor.

[25] Matteus avviker fra LXX (Swete etter A B F, likeså Lukian, bare uten artikkel foran «menneske» [anthrōpos / ἄνθρωπος], som også mangler i de yngre håndskriftene av Matteus) og samtidig fra den hebraiske teksten bare ved at han ikke gjentar «skal mennesket leve» (zēsetai ho anthr. / ζήσεται ὁ ἄνθρ.) i det andre leddet. Kanskje skrev han også «ved» (en / ἐν) i stedet for «av» (epi / ἐπί) foran «hvert» (panti / παντί), slik C D har. De gamle oversettelsene kan ikke brukes som vitner for denne lesemåten, for de gjengir også det første ἐπί, foran «brød» (artō / ἄρτῳ), like fritt.

[26] Slik Krysostomos og ennå Bengel; på lignende måte Fritzsche m.fl.

I de førti dagene hadde Jesus hatt en erstatning for maten: den åndelige oppløftelsen og fordypelsen. Sulten som meldte seg da denne tiden var omme, viste at det ikke lenger skulle være slik, og den krevde å bli stilt.

Jesus vitner om at han tror: han trenger ikke å bruke undermakten sin egenrådig for å få mat, for Guds vilje og ord vil skaffe ham den føden han trenger. Han stiller seg under en regel som etter sin ordlyd gjelder for ethvert menneske, og han svarer med et skriftord uten å føye til et eneste ord av egen oppfinnelse. Slik overvinner han fristelsen som et gudfryktig *menneske* og som en skrifttro i*srael*itt.

Den andre fristelsen knytter an til dette siste svaret fra Jesus. Den foregår i den byen som er hellig for israelitten; for å framheve nettopp det kaller Matteus den bare «den hellige byen» og nevner ikke navnet.[27] Og i den hellige byen foregår den på det helligste området, helligdommen rett og slett: templet i videre forstand, det vil si en av hallene rundt tempelplassen – og siden Jesus blir stilt på den, taket på hallen.[28]

Til sist begrunner fristeren den urimelige oppfordringen med et ord fra Den hellige skrift. Alt dette skal oppmuntre Jesus, som nett-

[27] Likeså 27,53; Åp 11,2; 21,2. 10; 22,19; Jes 52,1; 66,20; Dan 3,28 (cant. puer.). Uttrykket er lite brukt hos jødene, men svært vanlig hos de kristne i senere tid, til og med på mosaikkartet fra Madaba. Fra de kristne har det gått over til araberne, som ennå i dag kaller Jerusalem el-Kuds, «helligdommen». Både i Luk 4,9 og i Hebreerevangeliet (frg. 5, GK II, 690, 692) er den høytidelige betegnelsen (jf. 5,35 og «Israels land» [gē Israēl / γῆ Ἰσραήλ] i 2,20) erstattet med «Jerusalem» (Ierousalēm / Ἱερουσαλήμ). I Hebreerevangeliet skyldes det trolig at nasareerne ikke lenger ville kalle byen den hellige. Den var blitt hedensk og het Aelia Capitolina, og Hadrian hadde forvist dem fra byen, slik han forviste alle jøder; jf. Åp 11,8.

[28] I likhet med Det nye testamente ellers og Josefus skiller Matteus som regel mellom «tempelhuset» (ho naos / ὁ ναός) og «tempelet» (to hieron / τὸ ἱερόν). Det første består av det hellige og det aller helligste (Matt 23,16. 35; 27,51; Luk 1,9. 21 f.; Åp 11,1 f.; bare i Matt 27,5 i videre betydning, slik også stundom hos Josefus, jf. Forsch VI, 234). Det siste er hele komplekset av bygninger som befant seg på tempelplassen og omsluttet den, med de hallene og forgårdene som lå innenfor (Matt 12,5; 21,12–15; 24,1; 26,55). Ordet πτερύγιον (pterygion, egentlig «liten vinge») er et av ordene på -ιον som har mistet sin diminutive betydning (f.eks. 1 Kong 6,24). Siden det brukes om den ytre kanten eller falden på et klesplagg (4 Mos 15,38; 1 Sam 15,27), egner det seg også til å betegne den høye ringmuren som omsluttet tempelplassen og avgrenset hele tempelområdet utad. Langs innsiden av muren var det bygd haller med sedertak. Denne «ringmuren rundt hele tempelområdet» (peribolos tou pantos hierou / περίβολος τοῦ παντὸς ἱεροῦ Jos. bell. V, 5, 1) gikk uten avbrudd rundt tempelplassen, og derfor kunne den kalles *kanten* på tempelet. Ordet brukes på samme måte i Hegesippus' fortelling om Jakobs død hos Eus. h. e. II, 23, 11; Forsch VI, 232 ff. Den bestemte artikkelen i «kanten» (to pterygion / τὸ πτερύγιον) forutsetter at det bare finnes én slik kant. Derfor er det like utelukket å tenke på «vingene» ved egyptiske, greske og romerske templer (ptera / πτερά Strabon XVII s. 805; πτερύγια, *alae*) som på et av hjørnene av ringmuren, «et framspring» (Wellh.), på det herodianske tempelet.

opp har vist at han er en gudfryktig israelitt, til å gjøre det fristeren ber ham om.

Men også denne gangen tar fristelsen utgangspunkt i noe Jesus kjente med sansene. Teksten sier at djevelen tar ham med seg inn i byen og stiller ham på tempelvingen. Særlig ordene «han stilte ham osv.»[29] viser klart at Jesus følte at kroppen hans var i djevelens makt.

Djevelen har ikke invitert Jesus til å reise sammen med ham til Jerusalem og gå opp trapper eller stiger til taket på tempelhallen; Jesus blir dratt med, uten å ville det, når djevelen, som er en ånd, beveger seg.

Dermed er det klart at denne forflytningen skjer «i ånden»[30]. Og siden den blir framstilt som noe den onde ånden virker, betyr det at djevelen har fått slik makt over Jesu sanser at Jesus følte at han stod på taket av tempelhallen i Jerusalem.

Matteus tenkte slett ikke på en virkelig forflytning. Verken han eller Lukas (Luk 4,9–13) antyder det minste om at Jesus møtte andre mennesker på veien til Jerusalem og gjennom den folkerike byen, eller at folk som ferdes i og omkring templet, la merke til det som skjedde. Noe slikt ville ha gitt fristelsen en helt annen betydning.

Markus (1,13) utelukker slike forestillinger helt. Den som leser dem inn i en av disse tekstene, er ikke lenger utlegger, men lager legender. Matteus finner det ikke engang nødvendig å benekte alt dette uttrykkelig, eller å forklare hvordan ingen andre mennesker la merke til noe av det som skjedde.

Jesus hadde merket Satans makt over kroppen sin, og nå kom svimmelheten i tillegg – den som pleier å gripe den som ikke er vant til slikt, når han plutselig står på kanten av en høy mur bygd på en bratt klippe.[31]

I svimmelheten ligger en trang, blandet med gru, til å kaste seg ned, og til den knytter fristeren oppfordringen sin: Jesus skal virkelig gjøre det, og slik bevise at han har den tilliten til Gud som ordene fra

[29] **«han stilte ham osv.»** estēsen auton ktl. / ἔστησεν αὐτόν κτλ.

[30] **«i ånden»** en pneumati / ἐν πνεύματι

[31] Jos. ant. XV, 11, 5 sier om den såkalte kongehallen på sørsiden av tempelplassen: «Allerede oppstigningen fra kløften er stor, og den som ovenfra ser ned i dypet, holder det ikke ut. Og hallen selv rager enda langt høyere over dette, slik at den som fra hallens tak ville skue ned over begge høydene samlet, ville bli grepet av svimmelhet, fordi øyet ikke når ned i det umålelige dypet».

Sal 91,11 f. (forkortet sitert i v. 6) ga den gudfryktige israelitten rett til.[32]

Også denne gangen prøver Satan å forføre Jesus ved å love at han vil anerkjenne ham som Guds Sønn; det viser det gjentatte «om du er en Guds Sønn»[33]. Men nå ser prisen ut til å være mye lettere å betale. Jesus skal gjøre noe som ikke ser selvisk ut, slik det gjorde å forvandle steinene til brød; det ser tvert imot ut som et uttrykk for at han tillitsfullt og uselvisk overgir seg til Gud. Både skriftordet og stedets hellighet, som blir så sterkt understreket, skal oppmuntre ham til det.

Jesus får merke fristerens makt over sansene sine så sterkt som mulig, men han er likevel herre over sin egen tanke og vilje, og uten å vakle et øyeblikk avviser han også denne fristelsen med et kort skriftord (v. 7). Ved siden av skriftordet fristeren siterte, stiller han et annet,[34] som er like verdt å merke seg og avgjørende i dette tilfellet: advarselen til Israel i 5 Mos 6,16, som i likhet med sitatet i v. 4 er hentet fra historien om ørkenvandringen: «Du skal ikke friste Jahve din Gud».[35]

Dette ordet forbyr å utfordre Guds makt til å gjøre under – en utfordring som springer ut av utålmodighet, vantro og ulydighet mot det Gud til nå har åpenbart (2 Mos 17,1–7). Når Jesus avviser Satans urimelige oppfordring, er det altså ikke et tegn på at han mangler tillit til Gud, men et bevis på tålmodig lydighet: Jesus venter på at Gud, mens han går veien i det kallet han har tatt fatt på, skal føre ham inn i situasjoner der han må vise troen på under – den troen som skriftord som det djevelen misbrukte, virkelig gir rett til.

---

[32] I stedet for de utelatte ordene «for å bevare deg på dine veier» (tou diaphylaxai se en tais hodois sou / τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν ταῖς ὁδοῖς σου) har Matteus skutt inn et «og» (kai / καί) foran «på hendene» (epi cheirōn / ἐπὶ χειρῶν). Ellers følger han nøyaktig LXX, som her er uten feil, også med «for» (hoti / ὅτι) i begynnelsen. Dette ὅτι innleder ikke sitatet, for Matteus har ikke noe slikt ὅτι i v. 4, 7 eller 10.

[33] **«om du er en Guds Sønn»** ei huios ei tou theou / εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ

[34] «Også» (palin / πάλιν) uttrykker ikke i seg selv noen motsetning mellom de to skriftordene; jf. Joh 12,39; Hebr 1,5; 2,13. Men ordet kan godt stå der det er en slik motsetning; jf. Hebr 4,4 ff.

[35] Sitatet følger LXX helt. LXX fortsetter tiltalen i entall fra 5 Mos 6,15 også i v. 16[a] med «du skal friste» (ekpeiraseis / ἐκπειράσεις) og går først i 16[b] over til flertall, mens den hebraiske teksten har flertall i begge versleddene. Allerede det aramaiske Matteusevangeliet har nok brukt entall i v. 7, fordi verset svarer på skriftordet i Matt 4,6, som også tiltaler i entall, og fordi budet her brukes om den enkelte. Her og i Sal 78,18 gjengir LXX treffende det hebraiske verbet for «friste» (nissa / נָסָה) med ἐκπειράζειν. Ellers svarer det vanligvis til πειράζειν, også i den fortellingen som ligger til grunn (2 Mos 17,7); jf. 1 Kor 10,9.

Som den andre begynner også den tredje fristelsen igjen (palin / πάλιν, v. 8) med et bevis på Satans makt over Jesu sanseliv. Denne gangen føler og ser Jesus seg stilt på et svært høyt fjell, og han får inntrykk av at han derfra overskuer alle kongerikene i verden og deres herlighet.

Matteus tenker seg slett ikke at det finnes et fjell på jorden der et menneske med sine legemlige øyne kan nyte en slik utsikt og et slikt overblikk. Det går fram av ordene «han viser ham»[36], som sier mer enn at djevelen bare gjorde Jesus oppmerksom på det han uansett ville ha sett eller kunnet se.

Det Jesus så, blir tvert imot framstilt som noe Satan virket,[37] på samme måte som forflytningen først til Jerusalem og så opp på det høye fjellet («han tar ham med» [paralambanei auton / παραλαμβάνει αὐτόν]) og det at han stod på tempelhallen («han stilte ham» [estēsen auton / ἔστησεν αὐτόν]; v. 5 og 8).

Djevelen tryller fram et bilde for Jesu øyne, og bildet påtvinger ham den forestillingen som ligger i ordene «alle kongerikene osv.»[38]. Han ser ikke bare Israels land – som dels ble styrt av Herodes' sønner, dels direkte av romerne, og som det for øvrig ikke er noen grunn til å unnta – men alle de herskerområdene som ellers hørte til hans verdensbilde. Og han ser ikke bare disse vide landstrekningene, men også alt som utgjør deres pryd og skjønnhet:[39] naturens former så vel som kunstens verker, det Gud har latt vokse fram, og det kongene har latt bygge.

Synet av dette bildet gir den sanselige tiltrekningen som heller ikke mangler denne gangen, og den siste fristelsen knytter an til den.

Jesus skal lokkes med å få eie nettopp denne verden som bergtar øyet hans. Og dette er den samme verden som en gang skal tilfalle «Herren og hans salvede» alene (Sal 2,8; Åp 11,15). Og nettopp dette er målet Jesus vet at han er kalt til å virkeliggjøre, for det er Messias' oppgave å opprette og gjennomføre Guds eneveldige kongeherredømme over verden, et herredømme som samtidig er hans eget rike (basileia / βασιλεία).

---

[36] **«han viser ham»** deiknysin autō / δείκνυσιν αὐτῷ

[37] Slik brukes «vise» (deiknynai / δεικνύναι), som svarer til hebraisk her'a (הַרְאָה), «la se», om det å framkalle et visjonært skue: Sak 3,1; Åp 4,1; 17,1; 22,6. 8; jf. Einl § 72 note 1.

[38] **«alle kongerikene osv.»** pasas tas basileias ktl. / πάσας τὰς βασιλείας κτλ.

[39] «Deres herlighet» (t. doxan autōn / τ. δόξαν αὐτῶν); jf. 6,29; Jes 40,6; Jak 1,11.

Fristeren lover å gi Jesus hele verden til eie – den som nå er delt opp i et mangfold av kongeriker (basileiai / βασιλεῖαι) – og opptrer som verdens nåværende herre og eier (jf. Luk 4,6). Dette blir stående uimotsagt. Det var nok heller ikke en tanke som hadde vært fremmed for Jesus før (jf. Joh 12,31; 14,30; 16,11).

Og siden synd og død, som er Satans verk, har makt over hele verden, kan tilbudet hans ikke ha lydt som tomt skryt i Jesu ører. Hvis Satan ga opp herredømmet over verden og overlot den til Jesus, ville roten til all motstand mot Gud være ryddet ut av verden, og verden ville dermed være blitt Guds og hans salvedes.

Men for å få dette gode, som Gud virkelig har tiltenkt ham, og nå livsmålet sitt straks, skal Jesus betale en pris: Han skal kaste seg ned for Satan og hylle ham som verdens hersker. Det Satan prøvde å forlede ham til første og andre gang, var handlinger med et skinn av fromhet, som i seg selv kan være tillatt for den fromme og under visse omstendigheter til og med en plikt. Dette derimot ville være utilslørt synd: avguderi og avgudsdyrkelse.

Derfor avviser Jesus den urimelige oppfordringen med ordet i 5 Mos 6,13, som også er hentet fra samme sammenheng som de to forrige skriftordene hans. Ordet er tilpasset situasjonen ved at «du skal tilbe»[40] er satt inn i stedet for «du skal frykte»[41], og forsterket med et innskutt «alene»[42].[43]

Jesus overvinner den tanken som ble lagt nær for ham, og som den sanselige tiltrekningen støttet: at han kunne nå det målet Gud har satt for kallet hans, i ett eneste øyeblikk – ved en slik handling som ethvert menneske i virkeligheten gjør når det samtykker i synden. Han overvinner den som en israelitt som kjenner Jahve, sitt folks Gud, som sin Gud og den eneste Gud, og som vil tilbe ham.

Denne gangen har fristeren vist fiendskapet sitt mot Gud helt åpent, og like åpent nevner Jesus ham ved navn og befaler ham å gå

[40] **«du skal tilbe»** proskynēseis / προσκυνήσεις

[41] **«du skal frykte»** phobēthēsē / φοβηθήσῃ

[42] **«alene»** monō / μόνῳ

[43] Cod. Al. stemmer i 5 Mos 6,13 overens med Matteus og Luk 4,8 mot B F osv. på begge punkter, både i «tilbe» og i «alene». Det er åpenbart at teksten her, som ellers, er rettet etter sitatene i Det nye testamente. Lukian har bare tatt inn «alene» (monō / μόνῳ). Tillegget var naturlig fordi Sjema («Hør, Israel»), som hver jøde ba daglig (jf. Mark 12,29), står like før, i 5 Mos 6,4. Det er like berettiget som Luthers «allein» («alene», *sola fide*) i Rom 3,28.

bort.[44] Dette er det første ordet Jesus sier i denne kampen som ikke er hentet fra Skriften. Det framstår ikke som et maktord som slår motstanderen til jorden, men som en befaling som djevelen adlyder av egen innsikt.

Djevelen slipper Jesus,[45] det vil si at han gir opp kampen. Han slutter å virke på Jesu sanser slik han hadde gjort til da – det var dette som så ut til å gi ham en mulighet til å påvirke Jesu vilje. Djevelen og alt blendverket hans er forsvunnet, og Jesus er igjen alene i steinørkenen og sulter.

Dette kunne vi allerede slutte av fortellingen så langt, og i alle fall bekrefter v. 11b det fullt ut. Det trengs ingen kroppslig forflytning; det er nok at djevelen holder opp å virke på Jesus.

I djevelens sted kommer englene: som fristeren før, altså i synlig skikkelse, trer de fram for Jesus og tjener ham. Uttrykket «de tjente ham»[46] betegner ikke en hyllingsakt – det ville ha krevd et annet verb og aoristformen. Det betyr at englene er kommet for å varte ham opp ved bordet og gi den sultne mat.[47]

Den troen Jesus vitnet om i v. 4, står sin prøve: Englene – som han nektet å kreve tjeneste av uten Guds vilje (v. 6 f.; jf. 26,53 f.) – skaffer ham på Guds befaling den legemlige maten han trenger. Slik ender fortellingen der den begynte – en fortelling som er uforlignelig i dramatisk kraft, gjennomsiktig tankedybde og knapphet i uttrykket.

---

[44] Tillegget «bak meg» (opisō mou / ὀπίσω μου) etter «gå bort» (hypage / ὕπαγε) finnes i D E L M U Γ Z, Sc, mange latinske tekster, Just. dial. 103 og Tert. Scorp. 15. Mot tillegget står ℵ B C* K P S V Δ Σ, k f Vulg., Sah, Kop, S^1 S^3, Iren. V, 21, 2; Orig. tom. 10, 22 in Mtth. og Petr. Al. Ss har rettet det til «bak deg» (opisō sou / ὀπίσω σου), og kanskje har Diatessaron likedan *vade retro* («gå tilbake»; se likevel Forsch I, 126). Tillegget er en svært upassende interpolasjon fra Matt 16,23. Da ville djevelen, på samme måte som Peter, få befaling om å følge Jesus i stedet for å stille seg i veien for ham som en hindring.

[45] Ordet betyr her naturligvis ikke, som i 3,15, «han lar ham få gjøre det», men heller ikke bare «han forlater ham». Forestillingen er at djevelen før hadde grepet Jesus («tar med seg» [paralambanei / παραλαμβάνει] i v. 5. 8), så å si bundet og holdt ham fast, men nå slipper ham, slik feberen slipper den syke; jf. 8,15. Også i 4,20. 22; 5,40; 13,36; 19,27; 27,50 merkes det på ulike måter at noe tidligere har holdt fast.

[46] **«de tjente ham»** diēkonoun autō / διηκόνουν αὐτῷ

[47] «Tjene» (diakonein / διακονεῖν) kan sammenfatte de mest mangfoldige tjenester (Matt 20,28; 25,44; Joh 12,26; Apg 19,22). Her har ordet likevel den snevrere betydningen å sørge for måltidet og varte opp ved bordet (Matt 8,15; Luk 10,40; 12,37; 17,8; 22,27; Joh 12,2; «tjenerne» [hoi diakonoi / οἱ διάκονοι] i Joh 2,5. 9); ellers ville det ha trengt en nærmere bestemmelse. Wettstein gir mange eksempler. Også i Matt 27,55; Luk 8,3; Apg 6,2; Rom 15,25; Hebr 6,10 ligger denne bruken til grunn.

Jesu virke i Galilea (4,12–17)

De tre stykkene i det andre avsnittet var, som stykkene i det første, lenket sammen av tidsrekkefølge og indre sammenheng. Fra 4,12 av er det som følger, slett ikke knyttet til det som gikk forut. Det som fortelles videre, bygger ikke på at Jesus seiret i fristelsen, men på nyheten om at døperen var arrestert.

Matteus regner med at leserne kjenner døperen og hele hans historiske framtreden (3,1), og at de også vet at virket hans tok slutt da han ble utlevert til en fiendtlig makt. En leser som ikke kjente til dette, ville først i 11,2 få vite at Johannes var kastet i fengsel, og først i 14,3 f. få høre hvem som stod bak, og hvorfor det skjedde.

Her nøyer Matteus seg altså med en flyktig antydning om hendelser som han kjenner, og som han vet har betydning for Jesu historie. Han nevner døperens arrestasjon bare så langt det er nødvendig, og bare for å si hva som fikk Jesus til å dra til Galilea og begynne den virksomheten som skildres videre: nyheten om at Johannes' virksomhet var stanset mot hans vilje.

Matteus sier ikke hvor lang tid det gikk fra det som fortelles i 3,13–4,11, til døperen ble arrestert og Jesus fikk høre om det. Her finner vi ikke engang en så tøyelig tidsangivelse som i 3,1 til å binde stykkene sammen. Derfor kan ordene alene her enda mindre enn der avgjøre om Matteus i taushet hopper over noen få dager eller mange år.

Heller ikke de kjensgjerningene som blir fortalt før og etter 4,12, gir grunn til å mene at Jesus hørte om døperens arrestasjon straks etter fristelsen – for eksempel mens han ennå befant seg i ødemarken ikke langt fra dåpsstedet – eller at reisen til Galilea i 4,12 skulle være den hjemreisen som svarte til reisen fra Galilea til Jordan i 3,13.

---

[48] **«å vike unna, å trekke seg tilbake»** anachōrein / ἀναχωρεῖν

[49] Hjemreise ville hete ἀνακάμψαι («vende tilbake»), som i Matt 2,12[a]; Apg 18,21, ἐπανέρχεσθαι («komme tilbake»), som i Luk 10,35; 19,15, πάλιν ἔρχεσθαι («komme igjen»), som i Joh 14,3, eller ἀναχωρεῖν πάλιν («trekke seg tilbake igjen») i Joh 6,15 v.l. Heller ikke i Matt 2,12[b]. 13 betegner ἀναχωρεῖν uten tillegg hjemreisen, selv om det faktisk er en slik. Det betegner det å trekke seg bort fra stedet der vismennene hadde oppholdt seg, og å vike unna den faren et nytt besøk i Jerusalem ville ha ført med seg. I Matt 14,13; 15,21 antydes det ikke noe hensyn til en truende fare, og på vårt sted, som i 9,24; 27,5; Apg 26,31; Jos. bell. I, 12, 1 og 4, er et slikt hensyn rett og slett utelukket. Harmonisten kan ikke identifisere reisen i Matt 4,12 = Mark 1,14 med reisen i Luk 4,14 (jf. 4,1), som ikke er knyttet til døperens fengsling, men til Jesu dåp og fristelse (jf. Einl II, 407). Og naturligvis kan han heller ikke identifisere den med de to reisene i Joh 1,43; 2,1 og 4,1–46, som faller i den tiden da døperen fortsatt virket i frihet (Joh 3,23–4,3). Forteller Joh 2,12 om at hele familien flyttet til Kapernaum, bortsett fra søstrene, som ble igjen i Nasaret (Matt 13,56) og trolig var gift der? I så fall

Ordet «å vike unna, å trekke seg tilbake»[4849] betyr ikke «å vende tilbake». Ofte trekker en seg tilbake for å unngå en fare: en forlater stedet der en har oppholdt seg, eller oppsøker et bestemt annet sted (2,14.22; 12,15; Mark 3,7). Men slik er det på ingen måte alltid, og i hvert fall ikke her. For Matteus vet at Herodes Antipas, tetrarken i Galilea og Perea, har fengslet døperen (14,1–12). Da kan han ikke mene at Jesus flyktet nettopp til Galilea for å unnslippe et lignende anslag fra denne fyrsten.

Matteus skriver «han trakk seg tilbake»[50], ikke «han kom» (ēlthen / ἦλθεν Mark 1,14), «han dro bort» (apēlthen / ἀπῆλθεν Matt 8,18) eller «han brøt opp» (metēren / μετῆρεν Matt 19,1). Slik uttrykker han at dette i seg selv var en tilbaketrekning snarere enn et skritt fram på den offentlige scenen.

I stedet for å tre fram som Messias i den hellige stad (4,5; 27,53; jf. 5,35) og i det jødiske kjernelandet, dro Jesus til Galilea fra det oppholdsstedet der nyheten om døperens arrestasjon nådde ham. Det stedet blir ikke oppgitt, men det lå i alle fall utenfor Galilea. Galilea hadde lav anseelse (Joh 7,1–4.41.52) på grunn av den blandede befolkningen (jf. v. 15), avstanden fra midtpunktet for den jødiske kulten og fra det daværende hovedsetet for skriftlærdommen, og innbyggernes urene språk (Matt 26,73; Mark 14,70).

V. 13–16 viser hvor stor vekt Matteus legger på stedet der Jesus nå begynner sin virksomhet. Først nevner Matteus at Jesus ikke valgte Nasaret til bosted og utgangspunkt for virksomheten sin – slik en kunne vente etter 2,23 – men Kapernaum, som lå ved havet, det vil si ved Gennesaretsjøen,[51] i Sebulons og Naftalis stammeområde.

---

har Matteus knyttet flyttingen til reisen etter døperens fengsling, men i virkeligheten skjedde den på en mye tidligere reise til Galilea. I det aramaiske forelegget sto det nok tre sideordnede indikativer i stedet for partisippkonstruksjonen «forlot, kom, bosatte seg» (katalipōn, elthōn, katōkēsen / καταλιπών-ἐλθών-κατῴκησεν). Vi kan spørre om disse indikativene ikke kunne, ja burde, forstås som pluskvamperfektum. Om formen τὴν Ναζαρά (ā), som trolig er ekte her, se fotnote 113 til 2,23.

[50] **«han trakk seg tilbake»** anechōrēsen / ἀνεχώρησεν

[51] Bare Lukas kaller den «innsjø» (limnē / λίμνη 5,1. 2; 8,22. 23. 33). Matteus, Markus og Johannes kaller den alltid «hav» (thalassa / θάλασσα), noe den hedenske polemikeren hos Makarios Magnes III, 6 kritiserer. Denne bruken svarer til «Kinneret-havet», som NB kaller Kinneret-sjøen (jamkinneret / יַם־כִּנֶּרֶת), i 4 Mos 34,11; Jos 13,27 (LXX: θάλασσα Χενερεθ). Byen som sjøen har navnet etter, lå i Naftalis område (Jos 19,35). Det gjorde også Kapernaum. Vestbredden av Gennesaretsjøen, der Kapernaum («ved sjøen» [parathalassia / παραθαλασσία]) skal søkes, hørte nemlig til Naftali. Allerede derfor kunne ἐν ὁρίοις («i … landområder») ikke bety «på eller ved grensen» mellom de to stammeområdene. Denne grenselinjen nådde nemlig ingen steder helt ned til sjøen, og på Matteus' tid visste neppe noen lenger nøyaktig hvor den gikk. Matteus bruker aldri τὰ ὅρια om en grense, men alltid om et område, *fines* (2,16; 8,34; 15,22. 39; 19,1; slik også ellers i Det nye testamente og ofte

Han flyttet regelrett dit, noe bare Matteus forteller om, bortsett fra Joh 2,12 (se ovenfor s. 163, anm. 1). Fra da av er det derfor Kapernaum som regnes som byen *hans*, ikke lenger fødebyen og hjemstedet Nasaret (13,54.57). Det er også bare Matteus som kaller Kapernaum «hans egen by» (9,1).

Matteus oppgir ingen grunner til at Jesus valgte nettopp denne byen som utgangspunkt for den virksomheten han nå begynte, og som strakte seg over hele Galilea (v. 17.20). Når han viser at en profeti

---

i LXX: 2 Mos 7,27; 10,14 = gevul / 2 גבול Kong 15,16 = gevulim / גבולים jf. 1 Makk 3,36; 10,31). Når han likevel sier om én enkelt by at den ligger i to stammers område, viser nettopp det at han betrakter de tilstøtende områdene Naftali og Sebulon som ett sammenhengende område. På samme måte behandler han Tyrus' og Sidons område som ett (15,21 «områdene» [ta merē / τὰ μέρη]; jf. 16,13, likeså om én enkelt by; Mark 7,24 har i stedet τὰ ὅρια jf. «Dekapolis» [hē Dekapolis / ἡ Δεκάπολις] i Matt 4,25 og «Dekapolis-området» [ta horia Dekap. / τὰ ὅρια Δεκαπ.] i Mark 7,31). I v. 13 og i sitatet i v. 15 står flertallsformen Νεφθαλειμ (D har i stedet aramaisk Νεφθαλειν jf. Sal 68,28 LXX v.l.), ikke hebraisk naftali (1 נַפְתָּלִי Mos 30,8 og ellers). Den formen har den greske oversetteren av Matteus nok allerede funnet i LXX. Hatch-Redpath Suppl. I, 120 gir oversikt over vekslingen mellom formene. Καφαρναουμ, som er sterkt bevitnet her og overalt i Det nye testamente (Matt 8,5; 11,23; 17,24), fortjener forrang framfor Καπερναουμ, som ble den rådende formen i den yngre tradisjonen (jf. Ptolem. geogr. V, 16, 4 Καπαρκοτνει ἢ Καπαρναουμ). Navnet gjengir kefar-nachum (כְּפַר־נַחוּם), slik Ss Sc S^1 og Midrasj til Kohelet 7,26 skriver det. Det betyr «(profeten?) Nahums landsby», ikke «trøstens sted» (chōrion paraklēseōs / χωρίον παρακλήσεως), slik Orig. tom. XIII, 11 in Mt; Ephr. expos. ev. cons. s. 272; Onom. sacra s. 176, 74; 193, 27 tolker det. Ifølge Jos. bell. III, 10, 8 hadde også en vannrik kilde på vestbredden av sjøen navnet Καφαρναουμ. Trolig er det vårt sted som menes i Jos. vita 72, der navnet på en landsby ikke langt fra Julias på veien til Tarichea er overlevert i svært mange former: Κεφαρνωκον, -νωκων, -νακων, Καφαρνωμον. Hos de kristne kan stedet spores under dette navnet minst til omkring 700 (Eus. og Hieron. onom. sacra s. 111, 22; 274, 1; Theodosius omkring 530; Antoninus omkring 570; Arkulf omkring 680; Itin. Hieros., utg. Geyer s. 138. 163. 272, jf. 112 f.) og hos jødiske pilegrimer inn i 1300-tallet; jf. Kasteren, Zeitschr. des Pal. Ver. bd. XI, 219 f. Samme sted og i XV, 191 og XVI, 152 drøftes den omstridte utviklingen fra kefar-nachum til Kappar Tanchum og til sist Tell-Hûm. Ifølge Midrasj til Kohelet 7,26 (ikke 7,20, som hos Neubauer 221) ble dette verset tolket om *minut*, det vil si kjetteri, kristendom og tilbøyelighet til den. Synderen som faller i den løse kvinnens snarer, ble blant annet tolket om «Kapernaums sønner». Av dette har en sluttet at byen for det meste var bebodd av kristne. Ifølge Epiph. haer. 30, 11–12 bygde en omvendt jøde ved navn Josef under Konstantin den store kirker i Kapernaum og i andre byer i Galilea. Omkring 570 fantes det der en basilika, som angivelig var bygd over Peters hus, og en svært staselig synagoge (Antoninus s. 163, 6; 197, 29, og Anonymus s. 112, 29 ff.). Om at byen er identisk med Tell-Hûm, se den korte framstillingen hos Buhl, Geogr. 224. Blant ruinene der finnes rester av en praktfull synagoge, som kan minne om Luk 7,5 og om beskrivelsen hos Anonymus s. 113, 3–5, og i den eneste bygningen som ennå står, er det påvist rester av en gammel kirke. Litteraturen om synagogeruinene i Nord-Galilea finnes hos Schürer II^3, 445 note 59. Om utgravningene i 1905, se Mitteil. der deutschen Orientges. nr. 29 s. 14–20. Kapernaum lå bare omkring 5 kilometer fra stedet der Jordan, som dannet grensen mellom Filips og Antipas' områder, renner ut i Gennesaretsjøen. Ifølge Theodosius, Itin. s. 138, 5, lå byen knapt 9 kilometer (6 romerske mil, v.l. 7) fra Betsaida = Julias, og dessuten ved en stor handelsvei (se ovenfor i hovedteksten). Derfor har tollstedet i Matt 9,9 neppe vært ubetydelig. Også at landsfyrsten hadde en fast garnison der (Luk 7,2–10; Matt 8,5–10), tyder på at stedet hadde en viss betydning. På den andre siden ser byen ut til å ha hatt bare én synagoge (Luk 7,5; Mark 1,21). I samsvar med kefar (כפר) kaller Josefus og Eus. (anf. st.) Kapernaum en «landsby» (kōmē / κώμη), mens Matt 9,1; 11,20–23; Luk 4,31; Ptolem. geogr. V, 16, 4 og Hieron. onom. s. 111, 22 kaller det en «by» (polis / πόλις). Jf. også E. Nestle i festskriftet til min 70-årsdag, Theol. Stud. (1908) s. 251–265.

ble oppfylt (v. 14–16), er det her like lite som i 2,23 en erstatning for en slik begrunnelse.

Med tilføyelsen «den som ligger ved sjøen»[52] i v. 13 antyder Matteus likevel kanskje at Kapernaum passet for Jesu formål fordi byen lå ved sjøen. Sjøen, som den gang ble trafikkert av tallrike skip,[53] ga lett samferdsel mellom breddene, som med unntak av nordøstsiden var rikt oppdyrket og tett befolket.

Dessuten lå Kapernaum ved den store ferdselsveien som kom fra Damaskus, krysset Jordan sør for Hulesjøen og gikk gjennom Galilea til Middelhavet – i middelalderen kalt *via maris*. Byen var et midtpunkt for samferdselen i den nordlige delen av landet, og Jesus gjorde den til midtpunktet for sin forkynnelse.

I v. 14–16 er det ikke selve bosettingen i Kapernaum som kalles en oppfyllelse av profetien i Jes 8,23–9,1, men det som fortelles i v. 12–13: at Jesus etter døperens arrestasjon begynte å forkynne i Galilea – med det særlig egnede Kapernaum som utgangspunkt – i stedet for i Judea. Jesajateksten er uklar, og LXX har gjort den enda dunklere, men grunntankene er likevel tydelige.

Etter truslene i Jes 8,6–22 om den tilsynelatende håpløse dommen assyrerne skal føre over Jerusalem og Juda rike – der det knapt finnes noen antydning om en bedre tid etterpå (8,20: «morgenrøde») – går profeten i 8,23 over til å skildre vendingen til det bedre, som likevel ikke kan utebli. Mørket er der nå og skal bli enda dypere, men et gledesbringende lys skal bryte gjennom det. Lyset går ut fra fødselen av den Davidssønnen som skal opprette det lovede fredsriket (9,5–6).

Dette lyset skal likevel ikke først stråle opp i Jerusalem og Juda rike, men i den nordligste delen av Israels land. Det var dette området som først kom under assyrernes makt, og som ble utplyndret og avfolket av dem (2 Kong 15,19.29; 1 Krøn 5,26). Dette er folket som vandrer i mørket og sitter i dødsskyggen, og som er det første som får se frelsens lys stråle opp over seg (9,1).

Jes 8,23 beskriver med fem uttrykk hvor dette folket bodde. De tre siste må i alle fall ikke leses som nærmere bestemmelser – dels adverbiale, dels apposisjonelle – til de to første. Jesaja trengte ikke å

[52] **«den som ligger ved sjøen»** tēn parathalassian / τὴν παραθαλασσίαν

[53] Josefus samlet i Tarichea (bell. II, 21, 8) 330 fartøyer, eller etter en annen lesemåte 230, hvert med fire roere. Josefus' uttrykk «alle båtene på sjøen» er naturligvis unøyaktig, for blant annet båtene fra Tiberias (jf. Joh 6,23), som var i fiendens hånd, er ikke regnet med.

beskrive omstendelig hvor Sebulons og Naftalis stammeområder lå, og uttrykket «på den andre siden av Jordan» (eber ha-jarden / עֵבֶר הַיַּרְדֵּן gresk peran tou Iordanou / πέραν τοῦ Ἰορδάνου) er dessuten uegnet til det. Hos Jesaja betegner det nemlig utvilsomt landet[54] øst for Jordan og Gennesaretsjøen (1 Krøn 5,26), der ingen av de to stammene var bofaste.

Det er i det minste tvilsomt om «hedningenes distrikt»[55][56] helt falt sammen med den nordligste delen av Naftali, og om det ikke også omfattet deler av Asjer (1 Kong 9,11; jf. Jos 19,24–31). Endelig betegner «havveien»[57] neppe noen vei, siden ordet står midt blant rene landskapsnavn; det betegner snarere området i retning mot havet.[58] Det adverbialt brukte «vei»[59] er igjen substantivert, så å si forvandlet tilbake til et substantiv.

Hvis det ikke var for måten Matteus bruker dette skriftstedet på, ville ingen ha kommet på at Jesaja her mente Gennesaretsjøen med «havet». Det passer heller ikke inn i sammenhengen. Riktignok strekker en del av Naftalis område og en del av Perea seg langs breddene av

[54]Ordet «den andre siden» ('ever / עבר) er et substantiv og betegner «den motsatte bredden og landet der». Bare svært sjelden, for eksempel i 5 Mos 4,49, brukes det som preposisjon, «på den andre siden av». Ellers heter det regelmessig be'ever eller me'ever le- (בעבר, מעבר ל). Derfor er det helt korrekt å bruke «landet på den andre siden av Jordan» ('ever ha-jarden / עבר הירדן) i Jes 8,23 eller i Misjna, Bava batra III, 2; Sjevi'it IX, 2 i betydningen «Perea» (hē Peraia / ἡ Περαία), som hos Jos. bell. I, 30, 3 og Plin. h. n. V, 70 (*Peraea*). Korrekt er også den greske oversettelsen «landet på den andre siden av Jordan» (hē peran tou Iordanou, sc. chōra / ἡ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, sc. χώρα) hos Jos. ant. XII, 4, 9 mot slutten, og likeså τὸ πέραν κτλ., som LXX bruker oftere. Ukorrekt er det derimot å utelate artikkelen der det greske adverbialet brukes som substantiv. Det skjer i Matt 4,15, i oversettelsen av Jes 8,23, sideordnet med «Sebulons land» (gē Zaboulōn / γῆ Ζαβουλών) og «Galilea» (Galilaia / Γαλιλαία). Enda mer påfallende er det i 4,25, der uttrykket er sideordnet med bare genitiver og, som disse, avhengig av «fra» (apo / ἀπό). Jf. likevel 1 Makk 5,37 (v.l.); også Esra 4,10. 11. 17.

[55]**«hedningenes distrikt»** gelil ha-gojim / גְּלִיל הַגּוֹיִם

[56]LXX: «hedningenes Galilea» (Galilaia tōn ethnōn / Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν); 1 Makk 5,15: «de fremmedes Galilea» (Gal. allophylōn / Γαλ. ἀλλοφύλων); ellers «Galilea» (ha-galil / הַגָּלִיל) uten dette tillegget, Jos 20,7; 21,32.

[57]**«havveien»** derekh ha-jam / דֶּרֶךְ הַיָּם

[58]Det adverbielle derekh (דֶּרֶךְ), slik det brukes i 4 Mos 21,4. 34; 5 Mos 1,19; Jos 2,7; 8,15; Jer 52,7, betyr aldri «langs», men «i retning av». Delitzschs oversettelse (Komm. fra 1889), «veien ved havet», er etter min mening uholdbar i begge ledd. LXX oversetter det adverbielle derekh (דרך) regelmessig med akkusativen «vei» (hodon / ὁδόν), sjeldnere, som i Esek 8,5; 40,24–27, rett og slett med preposisjonen «mot» (pros / πρός). Også den greske oversetteren av Matteus bruker akkusativen «vei». Nettopp ved å sette denne akkusativen i rekke med tre nominativer viser han at han vil ha den forstått som et substantivert adverbial, på samme måte som πέραν τ. Ἰορδ.; se fotnote 225. Også πέραν er jo opprinnelig en akkusativ, som så mange andre adverb og preposisjoner (μακράν, δίκην, χάριν jf. Blass-Kühner I, 2, 306). Selv om «veien mot sjøen» (hodon thalassēs / ὁδὸν θαλάσσης) kan ha kommet inn i en del LXX-håndskrifter først fra Matt 4,15, har Aquila og Theodotion sikkert ikke hentet det fra Matteus, og langt mindre Matteus fra dem. Symmachus oversatte «veien langs havet» (hodon tēn kata thalassan / ὁδὸν τὴν κατὰ θάλασσαν); jf. Field, Hexapla II, 447.

[59]**«vei»** derekh / דֶּרֶךְ

denne sjøen. Men denne betydningen av «vei»[60] har utleggerne bare antatt for Jes 8,23, og da bare fordi de har misforstått Matteus. Og selv om en forstod det slik, kunne uttrykket dessuten ikke gjelde Sebulon og hedningenes distrikt, men bare Naftali og Perea.

Men allerede plasseringen mellom nettopp disse to uttrykkene viser at «havveien» ikke står der for å angi hvor disse to landsdelene ligger – det ville vært overflødig. Heller ikke den veien som ble kalt *via maris* i senmiddelalderen, gikk langs sjøen. Den berørte den bare på ett eneste sted, ved Kapernaum, og havet den førte til, er Middelhavet. Slik er det også hos Jesaja.

Etter at Jesaja først har nevnt de to områdene Naftali og Sebulon, som grenser til hverandre, vender han blikket østover ut over Jordan og Gennesaretsjøen, deretter vestover mot havet, der Asjers stammeområde lå, og til slutt nordover mot «hedningenes distrikt». De fem sideordnede uttrykkene svarer ikke til fem skarpt avgrensede områder. De overlapper hverandre delvis, men likevel ikke slik at noen av dem kunne vært utelatt. Samlet beskriver de hele det landet som på Jesu tid ble kalt Galilea, medregnet de tilgrensende landstrekningene i øst og vest.

Mange har riktignok påstått at Matteus forstod Jesajas ord annerledes, og at han særlig fant en profeti der om Kapernaum som en by ved «Galileas hav», det vil si Gennesaretsjøen. Men ingen har gjort det forståelig.[61] For sitatet nevner ikke noen by overhodet. Og selv om det hadde gjort det, og Matteus hadde knyttet «havveien»[62] som en nærmere bestemmelse til navnet på denne byen, eller til en ubestemt betegnelse på en eller annen by, ville han ikke ha kunnet forstå ordene slik at byen lå ved sjøen – ikke med bare en smule kjennskap til hebraisk.

Matteus har tatt de fem landskapsbetegnelsene, som utfyller hverandre og i Jes 8,23 står som objekter, ut av setningen der og satt dem først i sitatet sitt som subjekter. I Matt 4,16 føyer så det nye subjektet fra Jes 9,1 seg til dem som en apposisjon. Det er en smidig løsning som samtidig svarer helt til profetens mening. For befolkningen i disse

[60] **«vei»** derekh / דֶּרֶךְ

[61] Allerede Hier. til Jes 8,23 (Vallarsi IV, 129) mente at Jesaja med «havet» siktet til Gennesaretsjøen.

[62] **«havveien»** derekh ha-jam / דֶּרֶךְ הַיָּם

landstrekningene er folket som sitter i mørket, og som lyset først går opp for.

Også nasareerne motsier påstanden om at Matteus – helt uten språklig dekning – skulle ha sett en profeti om nettopp Kapernaum ved sjøen i «havveien»[63]. De hadde nemlig dette sitatet, som alle de andre gammeltestamentlige sitatene hos Matteus, i sitt eneste evangelium, Hebreerevangeliet (Hieronymus, *De viris illustribus* 3; jf. min *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II, 687).

I profetordene Matteus siterer, fant de en profeti ikke bare om Kristi forkynnelse, som først strålte opp i Naftalis og Sebulons område og brøt de skriftlærdes og fariseernes åk. De fant også en profeti om Paulus' forkynnelse, som lot Kristi evangelium stråle ut i hedningenes områder og ut på hele havets vei.[64] De forstod altså «havet»[65] som Middelhavet og kystlandene omkring det.

Det er heller ikke mulig å påvise at den greske oversetteren av Matteus forstod stedet annerledes. Hvis han hadde sammenlignet med Septuaginta (LXX), som han ellers kjente så godt, eller hatt den i minnet, måtte han ha sett at den var helt uegnet. Han oversatte selvstendig, men ikke fra Jesajas hebraiske tekst; han oversatte den svært frie omarbeidelsen av den som han fant i sitt aramaiske forelegg.

Framfor alt borger det harde uttrykket «havveien» (hodon thalassēs / ὁδὸν θαλάσσης se fotnote 227) for at oversettelsen hans er tro – noe vi for øvrig ikke kan etterprøve. På den andre siden er det opplagt at en mann med nok greskkunnskaper til å skrive vårt Matteusevangelium, umulig kunne bruke disse ordene til å uttrykke at Naftalis land, eller enda mindre byen Kapernaum, som slett ikke er nevnt, lå *ved Gennesaretsjøen* se derimot 4,18; 15,29.

---

[63] **«havveien»** derekh ha-jam / דֶּרֶךְ הַיָּם

[64] Hier. til Jes 8,23 ff. (Vallarsi IV, 130); jf. GK II, 669. Også de kristne hebreerne som Hieronymus nevner like før, s. 129, og som han skiller fra nasareerne, forklarte stedet på lignende måte. Likeså ser Hippol., Kleinere Schriften, utg. Achelis s. 62, 2, i Matt 4,15 en profeti om at hedningene skal kalles, og han forstår «havet» som havet ved Sidon (1 Mos 49,13). Jødene på Matteus' tid kan ikke ha lest stedet som en profeti om Messias' første framtreden. Det er utelukket av alt det evangeliene lar jødene si om Jesus og disiplene hans som galileere, særlig Joh 7,41. 52. Det Schöttgen I, 11 f.; II, 96. 520 f.; 524 f.; 586 f. og Eisenmenger, Entd. Judent. II, 747 anfører, for det meste fra sene kilder, beviser ingenting for det 1. og 2. århundre. Targumet til Jes 8,23; 9,1 leder blikket tilbake til undrene ved utfrielsen fra Egypt og erobringen av Kanaan, og bruker til det ordene «havet (Rødehavet), Jordan, hedningenes krets, mørke».

[65] **«havet»** ha-jam / הַיָּם

Evangelisten hevder på ingen måte at Jesus handlet med bevisst tanke på dette profetordet. Desto mer måtte han selv se en oppfyllelse av Jes 8,23–9,1 i det som faktisk skjedde: Jesus åpnet sin offentlige virksomhet i Galilea – den som tok til etter døperens arrestasjon og fortsatte helt til enden – og utvidet den fra det egnede utgangspunktet Kapernaum til hele Galilea og de tilgrensende landstrekningene i vest, nord og øst (4,23; 8,18; 14,13; 15,21; 16,5.13).

Hos Jesaja er mørket og dødsskyggen[66] et bilde på den trøstesløse tilstanden som krigsnød, fiendtlig invasjon og deportasjon påførte disse landsdelene. Med tanke på Jesu tid er det derimot framfor alt et bilde på den åndelige vanrøkten blant det galileiske folket (Matt 9,36). Dette svarer bare til den forskjellen vi overalt ser mellom profetisk skildring og nytestamentlig oppfyllelse – og den forskjellen er ingen motsetning der det ene utelukker det andre.

Når Jesaja skildrer velsignelsene fra Davidssønnen og nasjonens trøstesløse tilstand før han trer fram, mangler den åndelige og sedelige siden på ingen måte. Like lite mangler den nasjonale siden når Matteus framstiller Jesu kall og virksomhet. I Jesus er Messias kommet til frelse for sitt folk (1,21; 2,2; 4,23; 10,5 f. 23; 15,24). Men Jesus viet sitt kallsarbeid i alt vesentlig til det vanrøktede og foraktede folket i Galilea, som heller ikke døperen hadde oppsøkt, og det svarer i sannhet på underfullt vis til Jesajas profeti.

Slik Matteus sammenfattet døperens samlede forkynnelse i én kort setning (3,2), sammenfatter han også den forkynnelsen Jesus nå trådte fram med i Galilea (4,17) – og det med nøyaktig den samme setningen. Leseren har ennå friskt i minne hvor høyt døperen stilte sin etterfølgers person og gjerning over seg selv og sin egen gjerning (3,11 f.), og hvor stor avstanden mellom Johannes og Jesus var i 3,13–17. Derfor vil Matteus at leseren skal bli overrasket over at 4,17 lyder likt med 3,2.

Døperens forkynnelse hadde riktignok lokket ikke så få fra Galilea til Jordan (11,7–9), men folket i Galilea skal likevel først høre den samme forkynnelsen fra Jesu egen munn. I det minste i denne landsdelen er veien for den kommende Frelseren ennå ikke ferdig ryddet.

[66] For «i dødsskyggens land» (be'erets tsalmawet / בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת) har LXX i cod. Vat. «i landet, dødens skygge» (en chōra skia thanatou / ἐν χώρᾳ σκιᾷ θανάτου), ikke, som vi skulle vente, genitiven σκιᾶς. Matteus og de fleste håndskriftene av LXX skyter derimot inn «og» (kai / καί) foran σκιᾷ.

Jesus gir seg slett ikke straks til kjenne for folket som Messias; i første omgang trer han bare fram slik Johannes gjorde: som en profet som forkynner at himlenes rike er kommet nær, og som kaller til omvendelse.

I 4,23 kalles Jesu forkynnelse «evangeliet om riket»[67], men heller ikke det uttrykker noen vesentlig forskjell. Døperens forkynnelse kalles riktignok ellers ikke «evangelium»[68] i Det nye testamente.[69] Men det er ikke lett å se hvorfor den ikke like godt kunne kalles det som Jesu forkynnelse, som til å begynne med lød helt likt.

Allerede i Johannes' munn var denne forkynnelsen et budskap, og et godt budskap, om at den sterkere mannen skulle komme. Han døper ikke bare med ild, men også med Ånd, og han skiller ut og brenner agnene bare for å samle det rene kornet i forrådskamrene sine (3,11 f.).

Etter det som er fortalt i 3,13–4,11, forstår leseren selvsagt at Jesus ikke lenger kunne tale om grunnleggeren av riket som sin større etterfølger, slik Johannes gjør i 3,11 f. Og Matteus vil sikkert også antyde noe ved at han ikke kaller forkynnelsen om Guds kongeherredømme et evangelium før det er Jesus som forkynner: Jesus la sterkere vekt på den gledelige siden ved det som skulle komme, mens Johannes satte det truende alvoret i den dommen som hørte med, i forgrunnen. Men langt mer ettertrykkelig framhever Matteus at forkynnelsen til den større etterfølgeren var den samme som forløperens.

De første disiplene (4,18–22)

Etter skildringen av skueplassen og sammendraget av Jesu forkynnelse (v. 12–17) gir Matteus en generell beskrivelse av hele Jesu

[67] **«evangeliet om riket»** to euangelion tēs basileias / τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας

[68] **«evangelium»** euangelion / εὐαγγέλιον

[69] Jf. likevel Luk 3,18. «Evangelium» (euangelion / εὐαγγέλιον) står i LXX bare i flertall, for «budskap» (besora / בְּשׂוֹרָה) i 2 Sam 4,10; 18,22, og da i den gamle klassiske betydningen «budbærerlønn». I 2 Sam 18,25 står det med v.l. εὐαγγελισμός i betydningen «godt budskap», og likeså ἡ εὐαγγελία i 2 Sam 18,20. 27; 2 Kong 7,9. Langt hyppigere står «forkynne godt budskap» (euangelizein, euangelizesthai / εὐαγγελίζειν, εὐαγγελίζεσθαι) for bisser (בִּשֵּׂר), og i passiv også for hitbasser (הִתְבַּשֵּׂר) i 2 Sam 18,31. De hebraiske ordene betegner for det meste, men ikke alltid, en god nyhet. Derfor kan jøder, som på hebraisk, også på gresk si «godt gledesbud» (euangelia agathē / εὐαγγελία ἀγαθή 2 Sam 18,22) og, om teksten i Jos. bell. II, 17, 4 er i orden, til og med «fryktelig gledesbud» (deinon euangelion / δεινὸν εὐαγγέλιον). Om «evangeliet om riket» (euang. tēs basileias / εὐαγγ. τῆς βασιλείας), se fotnote 147.

virksomhet i denne tiden (v. 23–25). Men først skyter han inn en svært kort fortelling om en enkelt hendelse (v. 18–22).

Nettopp denne plasseringen viser at hendelsen ikke er tenkt som starten på en rekke andre enkeltbegivenheter. I likhet med flyttingen til Kapernaum i v. 13 er den et ledd i den generelle skildringen (v. 12–25). Med denne skildringen valgte Matteus å innlede enkeltframstillingene, som begynner i 5,1 og får en foreløpig avslutning i 9,34.

Leseren skal vite at Jesus helt fra begynnelsen hadde flere menn med seg når han vandret omkring i Galilea, forkynte og helbredet. De hadde sluttet seg til ham da han ba dem om det, for at han skulle ta dem med i det arbeidet han var kalt til.

V. 18 knytter verken saklig eller tidsmessig an til v. 17. Derfor er det ikke godt å si om Jesus kalte de fire mennene før han forkynte i Kapernaum for første gang (jf. Mark 1,16–27), eller etter.

Da Jesus en dag (jf. utleggelsen av 3,7) gikk langs stranden ved Galileasjøen – tilsynelatende uten noe bestemt mål – fikk han øye på to brødre. De holdt nettopp på å kaste et stort fiskegarn ut i sjøen og gjorde seg altså klare til å fiske.[70]

Det blir ikke sagt, men det sier seg selv at de allerede hadde rodd ut på dypere vann med båten sin (jf. Luk 5,4) og nå begynte fisket et stykke fra stranden.

Om det andre brødreparet blir det uttrykkelig sagt at de satt i fiskebåten (v. 21), fordi det ikke er selvsagt: å rense og ordne garnene, slik de holdt på med, kan like gjerne gjøres på land.

I samsvar med dette heter det om de første at de slapp redskapet de var i ferd med å gjøre et kast med (v. 20) – de trakk det vel inn i båten igjen. Om de andre heter det at de forlot båten og faren sin, som ble sittende igjen i den (v. 22).

Den første av de fire får her, som i 10,2, to navn. Det ene er «Simon»[71], som han hadde hjemmefra og som også Jesus iblant bruk-

[70] «Kastenett» (amphiblēstron / ἀμφίβληστρον) står bare her i Det nye testamente. I Mark 1,16 har gode vitner bare verbet «kaste ut» (amphiballein / ἀμφιβάλλειν), uten ἀμφίβληστρον. Egentlig betyr ordet det som kastes rundt, og derfor nettet som omslutter fiskene. Vi kan ikke sikkert skille ordet fra «not» (sagēnē / σαγήνη), som bare står i Matt 13,47, i samme forbindelse som her, og heller ikke fra «garn» (diktyon / δίκτυον Joh 21,6–11). I v. 20, og trolig også i Luk 5,4–6, står «garn» i flertall med samme mening som ἀμφίβλ. i entall.

[71] **«Simon»** sjimon / שִׁמְעוֹן

te; det andre er «Peter», som han var blitt mer kjent under.[72]

Den greske oversetteren av Matteus kunne selv oversette steder fra Det gamle testamente og en hel aramaisk bok. Han visste naturligvis like godt som Paulus, den fjerde evangelisten (Joh 1,42) og de syriske evangelieoversetterne – som aldri bruker den greske formen «Peter»[73] – at de hebraiske kristne ikke kalte apostelen «Peter»[74], men «Kefa» (kefa / כיפא eller כאפא i gresk form kēfas / Κηφᾶς). Likevel har han overalt brukt oversettelsen som var blitt vanlig blant greske kristne, og som Peter selv bruker i 1 Pet 1,1 – mest iøynefallende i 16,17, rett ved siden av den aramaiske formen av farsnavnet hans.

Stedet her sier ikke om Simon allerede bar sitt andre navn på den tiden 4,18 handler om (jf. Joh 1,42). Like lite sier 16,16–18 at han fikk det først da. Matteus sier bare, sett fra sin egen tid, at fiskeren Simon – som Jesus den dagen fant i ferd med å fiske sammen med sin bror – er den mannen som er blitt alminnelig kjent under navnet Peter.

Matteus nevner at brødrene var fiskere av yrke og ikke bare tilfeldigvis fisket akkurat da. Grunnen er at Jesu tilrop i v. 19 knytter seg nettopp til det yrket de hadde hatt til da.

Ordene «kom hit!»[75] og «kom!»[76] blir ofte fulgt av en imperativ[77], en oppfordrende konjunktiv[78] eller en setning i futurum[79]. Overalt der det skjer, sier det som følger, hva den tiltalte blir kalt hit for.

---

[72] Av 2,23; 9,9 (13,55); 26,3. 14. 36; 27,33 ser vi at «som kalles» (ton legomenon / τὸν λεγόμενον) – der ἐπικαλούμενον og καλούμενον er svakt bevitnede varianter – ikke nødvendigvis innfører et tilnavn som pleide å bli føyd til det egentlige navnet. Faktisk ble Peter i det virkelige livet sikkert alltid kalt enten Simon (Matt 17,25; Luk 22,31; Mark 14,37; Joh 21,15–17; Apg 15,14) eller Kefas eller Peter (Luk 22,34; Apg 10,13; 11,7; 12,14; slik overalt hos Paulus, dels i gresk, dels i aramaisk form; jf. bd. IX², 68 note 84). Slik sett er det uten sidestykke at 2 Pet 1,1 bare setter begge navnene ved siden av hverandre. Denne formen har utviklet seg fra «Simon, som kalles Peter» eller «Simon med tilnavnet Peter» (Sim. ho leg. eller epikaloumenos Petros / Σίμ. ὁ λεγ. eller ἐπικαλούμενος Πέτρος), slik «Jesus Kristus» (Iēsous Christos / Ἰησοῦς Χριστός) i Matt 1,1 har utviklet seg fra «Jesus, som kalles Kristus» (I. ho leg. Chr. / Ἰ. ὁ λεγ. Χρ.) i Matt 1,16; 27,17. 22. I den fortellende litteraturen er sammenstillingen derimot blitt svært vanlig, men hos Matteus står den bare én gang, på et betydningsfullt sted (16,16). Om begge navnene, jf. Einl § 1 note 3 (nr. 7); note 16; § 38 note 8; § 60 note 9, og utleggelsen av 16,16 nedenfor.

[73] **«Peter»** petros / Πέτρος

[74] **«Peter»** petros / Πέτρος

[75] **«kom hit!»** deuro / δεῦρο

[76] **«kom!»** deute / δεῦτε

[77] Matt 19,21; 25,34; 28,6; Joh 4,29; 21,12. 4 Mos 22,6; 2 Kong 4,3.

[78] Matt 21,38; 1 Mos 19,32; Jes 1,18; 2,3. 5.

[79] Med eller uten «og» (kai / καί) mellom «kom» og det som følger: Dom 4,22; Fork 2,1; Åp 17,1; 21,9. Meningen endres heller ikke når «kom» (deuro / δεῦρο), slik som her, får et «etter meg» (opisō mou / ὀπίσω μου) føyd til, som i 2 Kong 6,19, eller et «til meg» (pros me / πρός με), som i 1 Sam 17,44; Matt 11,28.

Oppfordringen om å komme til Jesus og følge ham – «kom, følg meg!»[80] – er altså ikke et fullstendig utsagn med mening i seg selv. Ordene «jeg vil gjøre dere til menneskefiskere» kommer ikke bare i tillegg, som et løfte bygd på denne forutsetningen. Peter og Andreas skal tvert imot slutte seg til ham med det ene formål at han skal gjøre dem til menneskefiskere.

Bildet av fiskefangsten (13,47; Luk 5,10; Joh 21,3–8) står, i likhet med bildet av innhøstingen (3,12; 9,37; Joh 4,35–38), for at en menighet blir samlet ut av folkemassen eller folkeslagene.

Peter og Andreas skal ikke straks ta del i arbeidet som skal til for at en slik menighet blir til; Jesus vil først lære dem opp og gjøre dem skikket til det. De skal riktignok følge ham som disipler mens han forkynner at himlenes rike er nær, men nettopp for at de slik skal bli oppøvd til medhjelpere i hans eget arbeid.

Jakob blir kalt Sebedeus' sønn til forskjell fra andre som bar dette svært vanlige navnet. Kallet til ham og broren Johannes blir ikke gjengitt med Jesu egne ord, men bare antydet med «han kalte dem»[81] i v. 21. Likevel sier det seg selv at Jesus mente det på akkurat samme måte.

Selve oppfordringen fra Jesus – og enda mer at de fire mennene adlød den ubetinget og straks – ville ha vært uforståelig hvis det ikke allerede fantes et fast forhold med gjensidig tillit og forståelse mellom ham og dem. Bare folk som kjente Jesu hensikter godt og var fast overbevist om at han var kalt til den gjerningen han ville ha dem med i, kunne i det hele tatt skjønne det korte tilropet hans og følge det med et villig hjerte.[82]

Her ser vi enda tydeligere enn i 4,12 og avsnittene foran at forfatteren ikke prøver å fortelle historien fullstendig – slik at den blir forståelig i seg selv og gjengir hendelsene i en troverdig rekkefølge.

Det eneste Matteus vil ha sagt, er at Jesus tok fatt på sin gjerning i Galilea sammen med disipler som skulle bli hans medarbeidere. Hvor viktig dette er for ham, ser vi av at fortellingen henger tett sammen med den generelle skildringen som følger; det kommer også fram i

[80] **«kom, følg meg!»** deute opisō mou / δεῦτε ὀπίσω μου

[81] **«han kalte dem»** ekalesen autous / ἐκάλεσεν αὐτούς

[82] Det samme gjelder Mark 1,16–20, men ikke på samme måte Luk 5,1–11. Forklaringen på beretningen hos Matteus og Markus finner vi i Joh 1,35 ff.

ordbruken. Det innledende «og»[83] i v. 23 er det første av sitt slag hos Matteus.

Helhetsbildet av virket i Galilea (4,23–25)

Jesu forkynnelse har i det vesentlige samme innhold som døperens, og uttrykket som brukes om den i v. 23, viser heller ikke noen særlig forskjell (s. 170 f.). Likevel trer Jesus fram på en helt annen måte.

Johannes ble værende på sitt sted ved Jordan, mens Jesus dro uavbrutt omkring i hele Galilea.[84] Johannes forkynte under åpen himmel og ropte som en herold[85] ut til folkemengden som strømmet til ham fra by og land.

Også Jesus forkynte riktignok offentlig – «å forkynne, utrope»[86]: han talte høyt ut til folket og ville nå så mange som mulig. Men den regelmessige formen for forkynnelsen var læretalen i synagogene. Der samlet folket seg på sabbatene, først og fremst for å høre opplesningene fra loven og profetene. Etter dem fulgte en preken som la ut tekstene og anvendte dem, så sant det fantes skriftkyndige som var skikket til det.[87]

Som virkemiddel brukte Johannes bare ordet og den symbolske handlingen. Det fortelles ikke noe om at han gjorde undergjerninger,

---

[83] **«og»** kai / καί

[84] Jesus var det Talmud kaller en «vandrer gjennom Galilea» ('over gelila'a / עובר גלילאה jf. Sanhedr. 70ᵃ; Chullin 27ᵇ), altså en galileisk vandrelærer. De gamle oversettelsene kan ikke avgjøre om vi skal lese «i hele Galilea» (en holē tē Gal. / ἐν ὅλῃ τῇ Γαλ.) med א* (uten ὅλῃ) B C, 157 (se fotnote 201), Kop. Sc Sc S¹, eller akkusativen «hele Galilea» (holēn tēn Gal. / ὅλην τὴν Γαλ.) etter en annen konstruksjon av «dra omkring» (periagein / περιάγειν), som i 9,35; 23,15; Mark 6,6. Lesemåten «Jesus» (ho Iēsous / ὁ Ἰησοῦς) mangler i B, 157, k, Sc, men ikke i Ss. Det som særlig taler mot den, er at noen vitner setter navnet foran «i … Galilea» (ἐν – Γαλιλαίᾳ), andre etter. Navnet har også sneket seg inn i 4,17.

[85] Om Johannes' virksomhet brukes alltid bare verbet «forkynne» (kēryssein / κηρύσσειν), som i Matt 3,1; Mark 1,4. 7; Luk 3,3; Apg 10,37, i enkelttilfeller også «vitne» (martyrein / μαρτυρεῖν), som i Joh 1,5 ff. 19–34; 3,26; 5,33, men aldri «lære» (didaskein / διδάσκειν), enda han hadde disipler (Matt 9,14; 11,2; 14,12) som tiltalte ham «rabbi» (Joh 3,26). Når Matteus omtaler Jesus, bruker han aldri κηρύσσειν alene (se derimot Mark 1,14. 38. 39. 45; Luk 4,18 f. 44; 8,1; Rom 16,25), men som her «lære og forkynne» (didaskein kai kēryssein / διδάσκειν καὶ κηρύσσειν 9,35; 11,1), ellers bare διδάσκειν (5,2; 7,29; 13,54; 21,23; 22,16; 22,33; 26,55). διδάσκειν står også i Joh 6,59; 7,14. 28; 8,20; 18,20, og ved siden av det nok «rope» (krazein / κράζειν), som i Joh 7,28. 37; 12,44; jf. Joh 1,15, men aldri κηρύσσειν. Ordet κηρύσσειν har trolig gått over i syrisk og jødisk aramaisk som keraz (כְּרַז) og 'akhreiz (אַכְרִיז).

[86] **«å forkynne, utrope»** kēryssein / κηρύσσειν

[87] Se også Matt 9,35; 12,9; 13,54; Mark 1,21–27; Luk 4,15; 4,44; 13,10; Joh 6,59; 18,20 og den levende skildringen i Luk 4,16–28; jf. Apg 13,14 ff.; 15,21; Filon, de septen. 6, og Filon hos Eus. praep. VIII, 7. 12–14; 12, 10. «Deres» (autōn / αὐτῶν) viser til galileerne, som ligger underforstått i «Galilea» (Galilaia / Γαλιλαία); jf. 9,35; 13,54.

og Joh 10,41 sier uttrykkelig at han ikke gjorde det. Jesus derimot helbredte alle slags sykdommer helt fra han begynte å forkynne.[88]

Tilføyelsen «blant folket»[89] hører etter plasseringen sin til ordene «all sykdom osv.»[90], ikke til «helbredende»[91] og enda mindre til «undervisende»[92]. Den ville ikke si noe hvis den ikke skulle si at Jesus i første omgang bare helbredet syke jøder.[93] Og bemerkningen er slett ikke overflødig: befolkningen i Galilea var sterkt oppblandet med hedninger, og det har sitatet i v. 15 nettopp minnet om.

Bemerkningen har betydning for en leser som ser fram mot 8,5–13 og 15,21–28 (jf. 9,33; 15,31) eller tilbake på 1,21. Men også i sammenhengen her er den svært på sin plass.[94]

Jesus dro omkring i *hele Galilea* mens han forkynte og helbredet alle slags sykdommer blant landets *jødiske* befolkning. Men ryktet om ham spredte seg fra denne skueplassen for hans virke og videre inn i *hele Syria*.

Verbet «det gikk ut»[95] betyr overalt å forlate det stedet en har vært til da.[96] Allerede det viser at Syria her ikke er det videre begrepet

---

[88] I Det nye testamente er det bare Matteus som bruker ordet malakia (μαλακία) om sykdom, og alltid i samme forbindelse (4,23; 9,35; 10,1); jf. 5 Mos 7,15 LXX «all sykdom og alle plager» (pasan malakian kai pasas nosous / πᾶσαν μαλακίαν καὶ πάσας νόσους), Test. XII patr. Joseph 17 «all deres sykdom [var] min skrøpelighet» (pasa malakia autōn astheneia mou / πᾶσα μαλακία αὐτῶν ἀσθένειά μου), Herm. vis. III, 11, 2; 12, 3 (der ordet får moralsk betydning). Verbet «være syk» (malakizesthai / μαλακίζεσθαι) er vanlig: Job 24,23; Jes 38,1; 39,1; 53,5; Jos. ant. XVIII, 6, 8; Testam. Ruben 1; Levi 17; Gad 1; Herm. vis. III, 11, 3; Lukian, Gallus 9 (ved siden av «ha det dårlig», malakōs echein / μαλακῶς ἔχειν). Substantivet forekommer ofte som fremmedord i midrasj; se Krauß II, 340.

[89] **«blant folket»** en tō laō / ἐν τῷ λαῷ

[90] **«all sykdom osv.»** pasan noson ktl. / πᾶσαν νόσον κτλ.

[91] **«helbredende»** therapeuōn / θεραπεύων

[92] **«undervisende»** didaskōn / διδάσκων

[93] Brukt uten noen nærmere bestemmelse betyr «folket» (ho laos / ὁ λαός) i jødisk munn alltid Israel, og også den greske oversetteren av Matteus er en jøde som behersker morsmålet sitt: Matt 2,4; 21,23; 26,3. 47; 27,1 «folkets eldste» (hoi presbyteroi tou l. / οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λ.); 26,5; 27,25. 64 uten tillegg; med tillegg 1,21 Kristi folk, og bare i sitater 2,6 Guds folk; 13,15; 15,8 dette folket. Jf. 2 Pet 2,1; Hebr 7,5. 11. 27; Apg 10,2; 26,17; Hegesipp hos Eus. h. e. II, 23, 6. 8–12. Ikke-jødene er «folkeslag» og «hedninger» (ethnē, ethnikoi / ἔθνη, ἐθνικοί) eller «ikke et folk» (ou laos / οὐ λαός), som i 1 Pet 2,10. Tilsvarende bruker Talmud «landet» (ha-ʾarets / הארץ) absolutt om Israels land.

[94] I 9,35 hører «blant folket» ikke til teksten. De yngre håndskriftene har tatt ordene inn der fra 4,23, som ellers lyder likt.

[95] **«det gikk ut»** apēlthen / ἀπῆλθεν

[96] Dette gjelder også de stedene der det, som her, er nevnt et mål for bevegelsen (2,22; 8,18. 33; 10,5 osv.). Lesemåten «gikk ut» (exēlthen / ἐξῆλθεν), som ℵ C og mange Min har i 4,24, uttrykker ikke noen vesentlig annen forestilling enn ἀπῆλθεν jf. Mark 1,28. Når subjektet er en person eller en konkret gjenstand, må det naturligvis ha vært på stedet før det går ut eller bort derfra. Et «rykte» om noe (akoē / ἀκοή med objektiv genitiv; Matt 14,1; 24,6; Mark 1,28), et «ry» (phēmē / φήμη Matt 9,26; Luk 4,14) eller en «omtale» (ēchos / ἦχος Luk 4,37) oppstår først når folk som virkelig eller angivelig var til stede da det hendte, forteller om det andre steder.

som også omfatter Galilea og hele «Israels land».[97] Det samme viser at det er «hele Galilea», og ikke bare Galilea, som står mot «hele Syria». Tvert imot står Syria i skarp motsetning til Galilea og til «folket»[98] der, det vil si den jødiske befolkningen i Galilea.

Jesus kom selv med forkynnelsen og gjerningene sine til alle deler av Galilea, og jo lenger tiden gikk, desto mindre trengte han ryktet for å bli kjent der. Til det hedenske Syria nådde virksomheten hans derimot bare som et rykte.

Uttrykket er nok noe overdrevet, slik nesten ethvert «hel»[99] eller «all, enhver»[100] er det (jf. 3,5; 4,24[b]). Men langs veien der Kapernaum lå, gikk det en livlig handelstrafikk, og i storbyer som Damaskus, Antiokia og Tyrus bodde mange jøder som stod i stadig kontakt med moderlandet. Da ville det være latterlig å prøve å avgjøre hvor langt mot nord og nordøst ryktet om Jesu undergjerninger kunne nå[101] – forutsatt at disse undergjerningene virkelig fant sted.

Vi må imidlertid legge merke til at imperfektumet i v. 23 blir fulgt av bare aoristformer i v. 24–25. Det som skjer i v. 24–25, var følger av den vedvarende og regelmessige virksomheten som v. 23 skildrer, og ryktet om det spredte seg langt inn i Syria.

---

[97] H. Ewald s. 259 note 1 taler om en «underlig bruk av navnet Syria på romersk vis». Kanskje mener han at Syria her er brukt i den videre betydningen som omfatter Israels land (se også Holtzmann s. 201). I så fall må vi for det første merke oss at denne bruken ikke oppsto først hos romerne. Ikke bare Strabon XVI, 749 ff. (jf. 736 f.), men allerede Herodot taler om «det palestinske Syria» (Palaistinē Syriē / Παλαιστίνη Συρίη), også med omvendt ordstilling (I, 105; II, 106; III, 91; IV, 39). Han taler også om «de palestinske syrerne» (Syroi hoi Palaistinoi / Σύροι οἱ Παλαιστῖνοι III, 5) og «syrerne i Palestina» (Syroi hoi en tē Palaistinē / Σύροι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ II, 104; VII, 89), og mener med det jødene. For det andre ville dette ikke være underligere enn at jøden Filon (hos Eus. praep. VIII, 12, 1) kaller det hellige landet «Judea i Palestina» (hē en Palaistinē Ioudaia / ἡ ἐν Παλαιστίνῃ Ἰουδαία), eller at grekeren Lukas «på romersk vis» kaller hele Israels land Judea (Luk 1,5; jf. Einl § 11 note 4; § 60 note 18). Men i virkeligheten bruker Matteus her Syria på samme måte som hebreerne i Israels land og de andre forfatterne av Det nye testamente, nemlig om områdene som grenser til landet i nord og nordøst; jf. Luk 2,2; Apg 15,23. 41; Gal 1,21. Det samme gjelder Apg 18,18; 20,3; 21,3. En sjøreise fra Korint eller Efesos med Jerusalem som endelig reisemål gikk nemlig alltid først til en av havnene utenfor det jødiske området, for eksempel Tyrus eller Ptolemais (Apg 21,3. 7). Sjøfolkene som de reisende måtte forhandle med, kalte derfor en slik reise en reise til Syria.

[98] **«folket»** ho laos / ὁ λαός

[99] **«hel»** holos / ὅλος

[100] **«all, enhver»** pas / πᾶς

[101] Merkelig nok har Ss (ikke Sc S[1]; om Tatian vet vi ennå ikke noe, GK II, 540 f.) strøket hele setningen «og ryktet om ham gikk ut … Syria» (kai apēlthen … Syrian / καὶ ἀπῆλθεν–Συρίαν). Skyldtes strykningen, i likhet med lesemåten «grenseområdet» (synorian / συνορίαν) for «Syria» i cod. Γ, tvil om at ryktet virkelig nådde Syria? Senere gjorde syrerne nettopp dette til grunnlaget for sagnet om kong Abgar og om Addai, Jesu disippel og den første misjonæren i Edessa; jf. Doctr. of Addai, utg. Phillips 1876; Eus. h. e. I, 13; Forsch I, 350 ff.

Folk ventet ikke til Jesus kom til et sted og av eget tiltak helbredet den ene eller andre syke der. I stedet brakte de til ham – slik det igjen heter med folkelig overdrivelse[102] – alle som led av ulike sykdommer og var plaget av smerter, særlig besatte, månesyke og lamme. Og Jesus avslo ikke å helbrede dem.

Til slutt kom det så langt at store folkeskarer fulgte ham på hans vandringer – ikke bare fra Galilea, men også fra nabolandet Dekapolis, fra Jerusalem, Judea og Perea,[103] altså fra alle deler av Israels land med unntak av Samaria.

Teksten sier ikke hvor lenge Jesus hadde virket slik v. 23 skildrer, før alt dette skjedde. Men enhver forstandig leser skjønner at det må ha gått måneder. Jesus begynte sin gjerning kort tid etter at døperen ble fengslet (v. 12 og 17), og det tok tid å nå fram til det høydepunktet som Matteus i raskt tempo fører leseren til i v. 24–25.

Matteus har i store trekk tegnet et bilde av hele Jesu virke i Galilea. Det var på grunn av dette virket at Jesus ved inntoget i Jerusalem ble hilst som «profeten Jesus fra Nasaret i Galilea» (21,11).

Et raskt overblikk over de følgende kapitlene viser at Matteus med dette samtidig har lagt fram et program som han ville folde ut punkt for punkt i en rekke enkeltbilder.

Først følger i kap. 5–7 et eksempel på Jesu *undervisning* – «undervisende»[104] *for det andre* i 8,1–17 et utvalg av *helbredelsesgjerninger* – «helbredende»[105] *for det tredje* i 8,18–34 en skildring av *vandringen*

[102] Det artikkelløse «enhver» (pasan / πᾶσαν) i v. 23 betyr bare alle slags sykdom som forekom. Men «alle de …» (pantas tous ktl. / πάντας τοὺς κτλ.) betegner uttrykkelig alle de syke som fantes på den tiden. Likeså Apg 10,38. Som subjekt for «de førte» (prosēnenkan / προσήνεγκαν) må vi tenke oss galileerne, som «deres» (autōn / αὐτῶν) i v. 23 allerede viser til. Hvis folk også hadde ført syke til Jesus i Galilea fra lenger borte, fra Judea (v. 25) eller fra Syria, ville det ha blitt nevnt; men det er ikke fortalt noe sted. Hvis vi leser «og» (kai / καί) foran «besatte» (daimonizomenous / δαιμονιζομένους) – det mangler i B C* –, danner det sammen med de to følgende «og» en rekke: «både … og … og». Sc Ss mente at denne oppregningen passet dårlig etter de sammenfattende uttrykkene, siden den ikke er fullstendig. Etter «plaget» (synechomenous / συνεχομένους) skrev de derfor, med Luk 4,40 eller Tatian (?) som forbilde: «og han la hånden sin på hver enkelt av dem og helbredet dem alle». Også D og mange latinske tekster har her «alle» (pantas / πάντας).

[103] Om konstruksjonen av «på andre siden av Jordan» (peran tou Iordanou / πέραν τοῦ Ἰορδάνου), se fotnote 225. Med Dekapolis (jf. Mark 5,20; 7,31) menes området sør og sørøst for Gennesaretsjøen. Der lå de fleste av de ti «direkte riksunderlagte» byene med overveiende hedensk befolkning, som Pompeius hadde unntatt fra jødisk herredømme: Skytopolis vest for Jordan, og på østsiden Hippos, Gadara, Pella, Dion, Gerasa, Filadelfia osv. Når Dekapolis, som her, betegner et landskap, ser vi naturligvis bort fra de fjernere byene i forbundet, som Damaskus. Forbundet besto opprinnelig av ti byer, senere av flere.

[104] **«undervisende»** didaskōn / διδάσκων

[105] **«helbredende»** therapeuōn / θεραπεύων

omkring, sammensatt av en mengde korte fortellinger – «vandret omkring»[106].

Setningen i 9,35 stemmer nesten ordrett med 4,23 og avslutter det som begynte der. Men samtidig er den overgangen til et nytt avsnitt (9,36–11,1), der et *fjerde* punkt i programmet blir foldet ut: den uunnværlige *medvirkningen* fra de lydige disiplene som Jesus ville gjøre til menneskefiskere (4,18–22).

[106] **«vandret omkring»** periēgen / περιῆγεν

Kapittel 5

Bergprekenen: skueplassen og hørerne (5,1–2)

Som i 3,7 går Matteus også i 5,1 over fra en allmenn skildring til en enkelt hendelse. Han bruker ingen ubestemt tidsangivelse for å gjøre leseren oppmerksom på at han plukker ut én enkelt dag fra det store tidsrommet den forrige skildringen omfatter.[1]

Men med «folkemengdene»[2] viser han tilbake til «mange folkemengder»[3] uten artikkel i 4,25. Derfor kan leseren ikke være i tvil: talen som følger, ble først holdt etter at Jesu virke i Galilea hadde nådd det høydepunktet som 4,25 viser.[4]

Også innholdet i talen stemmer med dette. Som utleggelsen vil vise i det enkelte, bærer talen i alle sine deler og på alle måter preg av at utviklingen var kommet langt.

Det som er blitt sagt om at Matteus legger Bergprekenen til selve starten på Jesu virksomhet i Galilea, eller at han vil at vi skal se den som den store lærerens tiltredelsestale,[5] er altså helt grunnløst – ja, det strider direkte mot ordlyden i 4,25–5,1.

---

[1] Av litteraturen nevnes særlig: Augustini *de sermone domini in monte* ll. II (utg. Bassan, 1797 bd. IV, 217–312) med tilleggene i *retract.* I, 19 og *de adulter. conjugiis* ll. II (utg. Vindob. 1900, sect. V, 3, 347–410); Luther, Auslegung des 5. 6. u. 7. Kapitels St. Matthäi, 1532 (Erl. utg. 43, Deutsche Schr. bd. 11); Faustus Socinus (Bibl. fratr. Polon. tom. I, Irenopoli 1656, s. 1–72, uferdig, går til 6,20); Tholuck, Die Bergrede Christi, 5. utg. 1872 (Werke bd. 10); Achelis, Die Bergr. exeget. u. krit. untersucht 1875; Steinmeyer, Die Rede auf dem Berge, 1885.

[2] **«folkemengdene»** tous ochlous / τοὺς ὄχλους

[3] **«mange folkemengder»** ochloi polloi / ὄχλοι πολλοί

[4] I Ss (ikke Sc) innleder 4,25 en setning som blir tatt opp igjen i 5,1: «Og da mye folk (var til stede) fra Galilea …, da Jesus så den store folkemengden, gikk han opp på fjellet». Sh (utg. Lewis s. 61 og LXV) har 4,25–5,12 som ett lesestykke og 4,23–5,13 som et annet.

[5] Baur, Kanon. Evv. s. 584: «kunngjøringen av den messianske planen», s. 587: «innsettelsestale»; Weizsäcker s. 150: «den grunnleggende prekenen», s. 184: talen skal framstille «Jesu innbydelse til himlenes rike og forskriftene for det»; Holtzmann, HK s. 201: «tiltredelsestale for folket og disippelskaren». Ewald s. 258: Matteus skal ha «flyttet talen helt fram, til en tid da Jesus ennå ikke hadde de tolv omkring seg».

Siden 4,23–25 ikke skildrer noe bestemt øyeblikk, var det heller ikke sagt – og kunne ikke sies – at Jesus befant seg på sletten og samtidig nær et fjell eller et fjellparti. Derfor er artikkelen i «fjellet»[6] enda mer påfallende her enn i 14,23; 15,29; Mark 6,46; Luk 8,32 og Joh 6,3.15. Der er en bestemt situasjon skissert på forhånd, slik at vi forstår hvilket fjell i nærheten det dreier seg om.

Men Matteus sløyfer artikkelen andre steder (4,8; 5,14; 17,1), og også i Mark 3,13; Luk 6,12; 9,28 står et like uforberedt «fjellet»[7]. Derfor må vi se det som en idiomatisk uttrykksmåte hos evangelistene, ikke som en kløfete oversettelse.[8] Det som står igjen, er inntrykket av en viss skjødesløshet i fortellingen.

Skjødesløsheten viser seg her også på andre måter. Vi kunne tro at Jesus ville være alene og derfor trakk seg unna trengselen opp på fjellet, der det var vanskeligere å komme til (jf. 14,23: «for seg selv» [kat' idian / κατ' ἰδίαν]; Joh 6,15; Mark 6,46; Luk 6,12). Men senest i 7,28 ser vi at folkemengden likevel er til stede under talen.

På den annen side står det at disiplene kom fram til Jesus etter at han hadde satt seg. Da ser det ut til at han en tid også hadde trukket seg unna dem – men det blir ikke fortalt. Vil vi ha et tydeligere bilde av situasjonen, kan vi hente det fra Luk 6,12–20.

For Matteus er det nok å fortelle leseren at Jesus en dag holdt denne talen på et fjell i Galilea – eller snarere ved et fjell,[9] for ingen velger vel den øverste fjelltoppen til noe slikt. Disiplene hans stod eller satt tett omkring ham (Mark 3,32.34), men også en stor folkemengde utgjorde den videre tilhørerkretsen.

Men at folkemengden var til stede, ser vi ikke av v. 1, først når vi sammenligner med 7,28. Derfor kan ordet «dem»[10] i v. 2 ikke omfatte

---

[6] **«fjellet»** to oros / τὸ ὄρος

[7] **«fjellet»** to oros / τὸ ὄρος

[8] Det aramaiske ordet for fjell (tura / טורא) svarer like godt til «et fjell» (oros / ὄρος) i 4,8 som til «fjellet» (to oros / τὸ ὄρος) i 5,1. Ved «fjellene» (ta orē / τὰ ὄρη) i 18,12; 24,16 virker artikkelen ikke påfallende på oss, fordi vi selv sier det på samme måte: «til fjellene» eller «på fjellene». Men vi sier også «i skogen», «på marken», som om det bare fantes én skog og én mark. Hvorfor skulle ikke Matteus og Lukas med samme rett, både grammatisk og logisk, kunne si «på fjellet»? Jf. «ørkenen» (hē erēmos / ἡ ἔρημος) i Matt 3,3 (ved siden av 3,1); 4,1; 11,7; 24,26.

[9] Ifølge Matt 8,1–5 og Luk 7,1 ser det ut til at fjellet ikke lå langt fra Kapernaum. Tradisjonen som kaller Karn Hattin, fjellet med de to tindene, «Saligprisningenes berg», kan ikke påvises før på 1200-tallet, og bare hos latinerne. Den er altså historisk verdiløs, men for øvrig ikke upassende; jf. Robinson, Paläst. III, 485; Bädeker-Socin[4] s. 277. Ifølge Hier. tenkte noen *simpliciores* («enfoldige») på Oljeberget, mens han selv mente det var Tabor.

[10] **«dem»** autous / αὐτούς

«folkemengdene»[11] også, men bare «hans disipler»[12]. Det bekreftes fullt ut av hvordan talen går videre fra v. 11 av, jf. Luk 6,20.

Ordet «disipler»[13], som forekommer her for første gang, betegner folk som for en lengre tid har sluttet seg til en lærer som elever.[14] Begrepet innebærer et fast og varig forhold. Leseren må gå ut fra at de fire som nevnes i 4,18–22 – Simon Peter, Andreas, Jakob og Johannes – hørte til blant disse. Om tallet hadde vokst i mellomtiden, og i så fall hvor mye, kan leseren ikke vite.

Jesus setter seg ned – en stein som raget opp av bakken, kan ha tjent som hans «lærestol»[15] – og viser med det at han vil holde en lengre tale.[16] Derfor samler disiplene, de mest lærevillige, seg tettere omkring ham, og det er dem Jesus underviser gjennom hele den lange talen. Det høytidelige uttrykket «han åpnet sin munn»[17] antyder på forhånd hvor viktig talen er.

Denne talen er altså ikke direkte et eksempel på den prekenen om det nære gudsriket som Jesus holdt for folket i Galilea for å omvende det (4,23.17). Den er i stedet en undervisning for dem som for lengst har tatt det gode budskapet til hjerte, og som har sluttet seg til Jesus som troende og lydige disipler.

Allerede det ytre stemmer ikke med skildringen i 4,23: talen ble holdt under åpen himmel og ikke i en synagoge. Like lite utdyper den det korte sammendraget av den første forkynnelsen i 4,17.

Hvorfor Matteus likevel har valgt nettopp denne talen som eksempel på Jesu undervisning, må vi se av innholdet og av hvordan talen henger sammen med formålet med hele boken. På forhånd kan vi bare si dette: Når disiplene blir undervist mens en stor folkemengde hører på, blir folket tross alt også undervist (7,29).

---

[11] **«folkemengdene»** ochloi / ὄχλοι

[12] **«hans disipler»** hoi mathētai autou / οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ

[13] **«disipler»** mathētai / μαθηταί

[14] Det senhebraiske ordet for «elev» (talmid / 1 תַּלְמִיד Krøn 25,8; Misjna, Pirke Aboth 1,1; 2,8) gikk over i aramaisk, både i targumene, i talmudene og i den syriske bibelen. I 2 Kong 2,15 gjengir for eksempel targumet hebraisk «profetenes sønner» med «elevene». Jødene brukte også ordet om Jesu disipler: bab. Sanhedr. 43[a]; Aboda Zara 17[a]. I Matt 10,24 f. stiller Jesus forholdet mellom disippel og lærer ved siden av forholdet mellom tjener og herre og mellom husfolk og husherre.

[15] **«lærestol»** kathedra / καθέδρα

[16] Læreren sitter når han underviser: Luk 4,20; 5,3; Matt 13,1. 2; 24,3; 26,55; Apg 16,13; Iren. ad Florin. hos Eus. h. e. V, 20, 6. «Lærestolen» (kathedra / καθέδρα) er symbolet på læreembetet: Matt 23,2; Ep. Clem. ad Jac. 2. Bare unntaksvis står forkynneren oppreist, nemlig når talen er høystemt og mer profetisk enn belærende: Apg 2,14; 13,16; Joh 7,37.

[17] **«han åpnet sin munn»** anoixas to stoma / ἀνοίξας τὸ στόμα

Ifølge 4,24 f. var det for det meste Jesu helbredelser som hadde lokket folkemengden til å følge ham. Når folket nå hørte hvordan han underviste disiplene og de faste tilhørerne sine, fikk de vite hva han i bunn og grunn ville. Folkemengden manglet riktignok de forutsetningene som Jesus bygde på når han underviste sine for lengst omvendte disipler. Men nettopp derfor kunne talen – dersom den overhodet gjorde inntrykk på dem – også bli en preken som vakte dem til botferdig tro.

Men Det nye testamente bruker ordet «evangelium» konsekvent, og ut fra det skal vi ikke lete etter direkte evangelieforkynnelse i denne talen. Den er undervisning for disipler som allerede tror. Det sier ikke bare Matteus;[18] det sier også talen selv.

Saligprisningene: de arme i ånden (5,3)

Talen begynner riktignok ikke med en direkte tiltale til disiplene – den kommer først i v. 11 – men med åtte likt oppbygde setninger i v. 3–10. Med sin salmeaktige tone, sine paradoksale utsagn og de vakre løftene som hører til, var de godt egnet til å fange oppmerksomheten også hos den videre tilhørerkretsen.

Det er verken 7, 9 eller 10 makarismer (saligprisninger),[19] men 8 – slik de fra gammelt av vanligvis er blitt talt.

Begrunnelsen («for himlenes rike er deres») lyder riktignok likt i v. 3 og 10. Likevel kan vi ikke holde v. 10 utenfor tellingen som en ren gjentakelse av v. 3, for de to versene beskriver dem Jesus priser salige, på svært forskjellig måte.

På den annen side slutter rekken av likeartede setninger når den første begrunnelsen kommer igjen som et refreng i v. 10. Og v. 11 og

[18] Likeså i Luk 6,20: Jesus underviser disiplene og tiltaler dem fra begynnelsen av. Likevel sier Luk 7,1 at han hadde talt «for folkets ører» (eis tas akoas tou laou / εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ). Også i Luk 6,27. 46 har talen den videre kretsen for øye. Om forholdet mellom de to beretningene, se for øvrig slutten av utleggelsen av Matt 5–7 nedenfor.

[19] Meyer, Ewald og andre telte bare sju, og til det tallet kommer Wellh. ved å stryke v. 4. Delitzsch, Unters. s. 76, fant derimot her en nytestamentlig dekalog. For å komme dit må han ta med ikke bare v. 11, som ikke er annet enn en anvendelse av v. 10[a] på disiplene, men også v. 12, som anvender v. 10[b] på dem og ikke engang inneholder ordet «salige» (makarioi / μακάριοι). Ifølge Hier. er *octava beatitudo* («den åttende saligprisningen») avslutningen (Vall. VII, 24; jf. VII, 511 til Gal 5,22: *inter octo evangelii benedictiones* [«blant evangeliets åtte velsignelser»]). Hilar. slår v. 11–12 sammen med v. 10 til én saligprisning. Chromatius holdt en preken over *octo beatitudines* («de åtte saligprisningene»), Gallandi VIII, 333. Augustin lar seg ikke for alvor bringe bort fra den riktige tellingen, selv ikke av den uheldige sammenstillingen med Åndens sju gaver i Jes 11,1 (serm. dom. lib. I, 10–12). Theoph. lat. Forsch II, 78; III, 237 f.; Zezschwitz, Syst. der Katech. II², 1, 210. Vi ser også her at Matteus ikke driver med tallsymbolikk: Tallet 8 er i seg selv like betydningsløst som 14 (1,17).

12 kan enda mindre regnes til innledningen som en niende og tiende makarisme, for først her kommer den direkte tiltalen til disiplene, som holdes fast fra nå av. Ellers sier disse versene ingen ny tanke; de bare anvender den åttende makarismen på disiplene.

Vi ser først på de åtte hovedsetningene. Ordet «salige»[20] går igjen i hver av dem og svarer til det hebraiske «salig er»[21].[22] Det uttrykket står alltid knyttet til en personbetegnelse (i status constructus), og motstykket er «ve» (hoj / הוֹי eller oj / אוֹי ouai / οὐαί).

Som ve-ropet er det i seg selv verken et ønske om en framtidig skjebne eller en beskrivelse av en nåværende tilstand. Det sier med sterk følelse at den det ropes til eller om, er å regne som lykkelig – på samme måte som den som får et «ve» ropt til seg, blir betegnet som et menneske det er grunn til å ynke.

Jesus kaller dem lykkelige som folk flest minst av alt regner som lykkelige. De første er «de arme i ånden»[23]. Utleggerne kunne ha unngått enkelte misforståelser av disse ordene om de bare hadde lagt merke til det greske uttrykket.

Fordi «arm»[24] ofte nok har «rik»[25] som motstykke, oversetter vi det med «arm». Men dermed visker vi ut den tydelige forskjellen fra ord som «fattig»[26], «trengende»[27] og andre. Ut fra etymologien og en finere språkfølelse betegner «arm»[28] den som bøyer seg og fryktsomt

[20] **«salige»** makarioi / μακάριοι

[21] **«salig er»** asjre / אַשְׁרֵי

[22] LXX gjengir asjre (אשרי), hebraisk for «salig», regelmessig med makarios (μακάριος) uten kopula, for eksempel i Sal 1,1; 2,12; 32,1. 2; Ordsp 3,13, og likeså i Sir 14,1. 2. 20; 48,11. Derfor må vi regne med asjre også på de andre stedene, der den hebraiske grunnteksten ikke er bevart. I tiltale står kopulaen som regel med: Matt 5,11; 16,17; Luk 6,22; 14,14; Joh 13,17. Ellers står den sjelden: Matt 11,6; Luk 12,38; Ordsp 14,21; Jak 1,25. Betydningen belyses godt av Luk 11,27; 23,29 (Luk 1,48); Rom 14,22; Åp 1,3 og av det motsatte «ve» (ouai / οὐαί) i Matt 11,21; 24,19; Luk 6,24–26. Der ordet står som utrop uten kopula, uttrykker det aldri det vi legger i «salig»: en lykkelig tilværelse som er fullt tilfreds i seg selv og gir full tilfredshet (1 Tim 1,11; 6,15; Jak 1,12; jf. 1 Kor 7,40; Apg 20,35). Heller ikke i Åp 14,13 sier ordet mer enn verbet «vi priser salige» (makarizomen / μακαρίζομεν) i Jak 5,11. De gamle latinske tekstene vaklet i Matt 5,3 ff. mellom *felices* («lykkelige») og *beati* («salige»); se Rönsch, Tert.'s NT s. 66; Cypr. test. III, 5[1] og 6 v.l.

[23] **«de arme i ånden»** hoi ptōchoi tō pneumati / οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι

[24] **«arm»** ptōchos / πτωχός

[25] **«rik»** plousios / πλούσιος

[26] **«fattig»** penēs / πένης

[27] **«trengende»** endeēs / ἐνδεής

[28] **«arm»** ptōchos / πτωχός

[29] Göbel, Lexilogus I, 165. Tert. c. Marc. IV, 14 i begynnelsen: *beati mendici* («salige er tiggerne»), *sic enim exigit interpretatio vocabuli, quod in Graeco est* («for slik krever tolkningen av ordet i den greske teksten»). Andre steder oversetter han likevel selv *felices pauperes* eller *beati pauperes* («lykkelige/

krøker seg – tiggeren.[29] Det uttrykker ikke mangelen på et eller annet, men selve den trengendes holdning.

Hvis «arm»[30] overhodet kunne få en tilføyelse om hva noen mangler, måtte den i alle fall stå i genitiv, slik som ved synonymene, og ikke i dativ. Oversettelsen «arm på ånd» er altså språklig umulig.[31] Dessuten kan Jesus umulig ha sett på mangel på ånd – eller snarere mangel på Ånden rett og slett, Guds Ånd – som en lykkelig tilstand (Jud v. 19).

Dativen «i ånden»[32] kan heller ikke betegne den som de er arme for, det vil si i hans øyne.[33] For Ånden som bor i Jesus og taler gjennom ham, regner dem tvert imot som lykkelige mennesker. Det finnes heller ikke språklig grunnlag for å tolke ånden som den makten som

---

salige er de fattige»), i skriftene de pat. 11 og fuga 12 (jf. ux. II, 8), og én gang til og med *egeni* («de trengende»), i idol. 12. Mer utførlig er Op. s. 56, som viser til den greske teksten og blant annet sier: *qui sic sunt humiles, ut semper adjutorium dei sint mendicantes* («som er så ydmyke at de alltid tigger om Guds hjelp»). Treffende sier også Marcus Aurelius IV, 29: «Arm er den som trenger en annen og ikke selv har alt som er nyttig for livet» (ptōchos ho endeēs heterou kai mē panta echōn par' heautou ta eis ton bion chrēsima / πτωχὸς ὁ ἐνδεὴς ἑτέρου καὶ μὴ πάντα ἔχων παρ' ἑαυτοῦ τὰ εἰς τὸν βίον χρήσιμα). I 2 Kor 6,10 står «arme» (ptōchoi / πτωχοί) ikke i motsetning til «rike» (plousioi / πλούσιοι), men til «som gjør mange rike» (ploutizontes / πλουτίζοντες). Mer hos Wettstein.

[30] **«arm»** ptōchos / πτωχός

[31] Slik tolker fremdeles Fritzsche: *nemo τῷ πν. nisi de re, qua illi essent destituti, accipere non potest* («ingen kan forstå τῷ πν. om noe annet enn det de manglet»). Ikke bare ordene for «trengende» og «som mangler» (endeēs, epideēs, ellipēs, leipomenos / ἐνδεής, ἐπιδεής, ἐλλιπής, λειπόμενος), som i Jak 2,15, jf. 1,5, men også «fattig» (penēs / πένης) tar genitiv, om enn sjelden: Eurip. Elektra 37; Plat. epist. 7 s. 332; jf. «være fattig» (penomai / πένομαι) hos Aesch. Eumen. 409, etter annen telling 431. Likeså tar «rik» (plousios / πλούσιος) ofte genitiv, men neppe noen gang «arm» (ptōchos / πτωχός), unntatt hos dårlige eksegeter. Og selvsagt tar ingen av disse ordene dativ for å betegne det godet noen mangler.

[32] **«i ånden»** tō pneumati / τῷ πνεύματι

[33] Slik i Jak 2,5: «arme i verdens øyne» (pt. tō kosmō / πτ. τῷ κόσμῳ). Wettstein I, 285 ville gi τῷ πν. denne betydningen, «lykkelige etter Åndens dom», ved å knytte ordene til «salige» (makarioi / μακάριοι). Da går han imot ordstillingen og ser bort fra symmetrien i de åtte setningene. På lignende måte Paulus I, 644: «lykkelige i ånden».

[34] Dette var trolig den grammatiske oppfatningen hos dem som mente at stedet priser den frivillige fattigdommen, den som Jesus krevde i Matt 19,21, og som han ifølge 2 Kor 8,9 selv var et forbilde på (Basil. in ps. 33, utg. Garnier I, 147; Greg. Nyss. orat. 1 de beatit., utg. Paris 1638, I, 766 ff.). Gregor sier én gang, s. 771: «den som er arm på grunn av Ånden» (ho dia to pneuma ptōcheuōn / ὁ διὰ τὸ πνεῦμα πτωχεύων). Disse teologene, særlig Gregor, blander på uklart vis høyst ulike andre tolkninger inn i denne. På samme måte har Chrys., Hier. og andre prøvd å forbinde tanken om den frivillige fattigdommen med sin egen, for øvrig riktige tolkning, at det gjelder de ydmyke. Tanken om frivillig fattigdom bommer så mye mer fordi τ. πν. som nærmere bestemmelse til handlinger snarere uttrykker at mennesket drives og overmannes av Ånden, enn at det handler frivillig (Apg 6,10; 20,22; Rom 8,14; 1 Kor 14,15; Gal 5,25). I denne bruken står uttrykket hos Matteus aldri uten «i» (en / ἐν): 3,11; 12,28; 22,43; jf. 4,1. Orig. (de princ. IV, 22; jf. in Matth. tom. XVI, 12; c. Cels. II, 1; Eus. h. e. III, 27, 6; Epiph. haer. 30, 17) sier om ebjonittene, med tanke på den angivelige betydningen av navnet deres: «ebjonittene, de som er arme i forstanden og har navn etter sin arme forstand» (hoi ptōchoi tē dianoia Ebiōnaioi, tēs ptōchēs dianoias epōnymoi / οἱ πτωχοὶ τῇ διανοίᾳ Ἐβιωναῖοι, τῆς πτωχῆς διανοίας ἐπώνυμοι). Dermed ville han naturligvis ikke hevde at dette var den riktige tolkningen av Matt 5,3, som om Jesus hadde priset ebjonittene salige, eller folk som i likhet med dem er arme i

gjør dem arme,[34] eller for å si at de er arme i åndelig, det vil si billedlig og allegorisk, forstand.[35]

«I ånden»[36] står her på samme måte som «i hjertet»[37]. Sammen med adjektiver og med intransitive eller passive partisipper står slike uttrykk ganske regelmessig i en bestemt dativ. I bibelgresken har denne dativen nesten helt tatt plassen til den klassiske akkusativen

---

forstand og forståelse. Heller ikke kan ebjonittene selv ha tolket verken Matt 5,3 eller sitt eget navn slik. Vi vet ikke hvordan nasareerne, som med urette også ble kalt ebjonitter (GK II, 266–673), tolket Matt 5,3 eller gjenga det i sitt hebreerevangelium. De egentlige ebjonittene brydde seg ikke om Matt 5,3, bare om Luk 6,20; jf. Clem. hom. 15, 10: «Vår lærer priste de troende fattige salige» (ho didaskalos hēmōn pistous penētas emakarisen / ὁ διδάσκαλος ἡμῶν πιστοὺς πένητας ἐμακάρισεν). Det vil si: Han har lovt dem at de ikke skal bli fordømt fordi de ikke kunne gi almisser, så sant de ellers er fromme. Den som eier noe, har nemlig i almissene et middel til å bli kvitt de syndige pengene og dermed syndene; jf. hom. 15, 9: «For alle er eiendelene synder» (pasi ta ktēmata hamartēmata / πᾶσι τὰ κτήματα ἁμαρτήματα). Med den fattigdommen Jesus priste, mener de altså det å ikke eie penger, «fattigdom» i betydningen penia (πενία). Riktignok fordømmer de også viljen til å bli rik (tē proairesei ploutein / τῇ προαιρέσει πλουτεῖν), men ingenting røper at de tar hensyn til Matteus' «i ånden» (tō pneumati / τῷ πνεύματι). Enten det forstås rett eller i den gale betydningen «i forstanden» (tē dianoia / τῇ διανοίᾳ), ville dette uttrykket ha utelukket at saligprisningen gjaldt det å være uten eiendom. Lederne for disse ebjonittene, slike som Symmachus og forfatterne av de klementinske skriftene, var lærde folk. De var religionsfilosofisk anlagt, og det er helt utenkelig at de skulle ha forstått den første saligprisningen om dem som er arme i forstanden. Men det er heller ikke troverdig at de skulle ha kalt seg «de fattige» (ʾevjonim / אֶבְיוֹנִים) med henvisning til Matt 5,3 og Luk 6,20, eller at andre jøder skulle ha kalt dem det på grunn av deres ytre fattigdom. Vi vet at Jesus ikke brukte dette gammelhebraiske ordet i saligprisningen (se nedenfor). Ordet er ikke påvist i aramaiske tekster, og også i hebraisk sammenheng ser det ut til å være nokså sjeldent hos de senere jødene. Sannsynligvis er partinavnet dannet av navnet på en lærer; jf. Hilgenfeld, Ketzergesch. des Urchrist. s. 436 f. Skal vi tro Epiph. haer. 30, 17, avledet ebjonittene selv navnet sitt av sin ytre fattigdom, som de forklarte ut fra Apg 4,34 f. Dermed gikk de imot den tolkningen av navnet som var blitt vanlig blant katolikkene. Det finnes også et stedsnavn Be-ʾevjoni (בי אביוני, der בית = בי, «hus»); se Levy og Jastrow under dette oppslagsordet.

[35]Luther holder riktignok formelt fast ved forbindelsen til de jordiske godene, både i oversettelsen «die da geistlich arm sind» («som er åndelig fattige») og i utleggelsen s. 10–14. Men han oppfatter det å ikke eie dem som et allegorisk uttrykk for den indre friheten fra penger og gods, en frihet som er like nødvendig og like mulig for rike som for fattige. Som Klemens Al. allerede gjorde i *quis dives salvus* § 16–20 og i hele dette skriftet, beskriver han på utmerket vis den «åndelige fattigdommen» (pneumatikē ptōcheia / πνευματικὴ πτωχεία) i betydningen fra 1 Kor 7,29–31. Tankene er i seg selv svært riktige, men de kan likevel ikke utledes av Matt 5,3. Særlig lar det seg ikke påvise at τῷ πνεύματι betyr «i åndelig forstand» (pneumatikōs / πνευματικῶς) som i Åp 11,8, eller «åndelig» (pneumatikos / πνευματικός) som i 1 Kor 10,4; 1 Pet 2,5. Enda mindre holdbar er Baurs tolkning (Ntl. Theol. s. 62; jf. hans Kanon. Evv s. 447 ff.): Ifølge ham gjelder saligprisningen dem «som ved sin ytre, legemlige fattigdom og i kontrast til den blir seg bevisst sin åndelige rikdom». En slik holdning ville være kynikerens tiggerstolthet og nærmest det motsatte av «fattigdom i ånden» (ptōcheia tou pneumatos / πτωχεία τοῦ πνεύματος).

[36]**«I ånden»** tō pneumati / τῷ πνεύματι

[37]**«i hjertet»** tē kardia / τῇ καρδίᾳ

[38]Slik står dativen for eksempel ved «brennende» (zeōn / ζέων) i Apg 18,25; Rom 12,11, ved «hellig» (hagios / ἅγιος) i 1 Kor 7,34, ved «ydmyk» (tapeinos / ταπεινός) i Sal 34,19 og ved «høy» (hypsēlos / ὑψηλός) i Fork 7,8. Jf. også τῇ καρδίᾳ sammen med «ren» (katharos / καθαρός) i Matt 5,8; Sal 24,4 (jf. «rent hjerte» [kathara kardia / καθαρὰ καρδία] i Sal 51,12; 2 Tim 2,22). Samme dativ står ved «oppriktig» (euthys / εὐθύς) i Sal 7,11; 11,2; 73,2, ved «ydmyk» i Matt 11,29 og i de tre unge menns lovsang hos LXX og Theod. (Dan 3,87), og ved «knust» (syntetrimmenos / συντετριμμένος) i Jes 61,1.

som angir hensyn.[38] Den angir altså hva noe gjelder, eller på hvilket område det gjelder: De er arme i ånden, eller *når det gjelder* ånden.

«De rene av hjertet»[39] i v. 8 er de som er rene når det gjelder hjertet, altså de som har et rent hjerte. På samme måte er «de arme i ånden»[40] de som er arme når det gjelder ånden, altså de som har en arm ånd.

Vi kan oversette med «de arme (eller tiggerne) på (eller i) sin ånd» – altså ikke «arm på ånd», men «arm på eller i sin ånd».[41] Vil vi heller ha bedre tysk, kan vi si det etter mønster av Luthers gjengivelse i v. 8, *reines Herzens* («av rent hjerte»): *die armen Geistes sind*, «de som er av en arm ånd».

Men som nevnt gjengir disse oversettelsene ordet «arme»[42] bare mangelfullt, og den hebraiske og aramaiske originalen bak det enda dårligere.

Ifølge Matt 11,5 (= Luk 7,22) og Luk 4,18 har Jesus erklært «å forkynne et godt budskap for arme» (euangelisasthai ptōchois / εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς hebraisk levasser anawim / לְבַשֵּׂר עֲנָוִים – fra Jes 61,1) som sin første oppgave og som et hovedkjennetegn på himlenes rike, som var kommet med ham. Derfor virker det nesten sikkert at «de arme»[43] som Jesus priste salige, nettopp er «de arme/saktmodige»[44].

Men to forhold taler imot dette. For det første er «arm»[45] riktignok godt bevitnet i Septuaginta (LXX) i Jes 61,1, men ellers står det der for det aller meste for «elendig/arm»[46].[47] For det andre blir «de sakt-

---

I Jes 61,1 har Sin. Al. March. dativ, mens Vat. har akkusativen τὴν καρδίαν. Samme variant finnes i Sal 147,3, mens Jes 57,15 og Sal 34,19 bare har akkusativ. Jf. de synonyme uttrykkene «en knust ånd» og «et knust hjerte» (pneuma syntetrimmenon, kardian syntetrimmenēn / πνεῦμα συντετριμμένον, καρδίαν συντετριμμένην) i Sal 51,19. Andre dativer av samme slag står i 1 Kor 5,3; 14,20; Apg 14,8 og dessuten i Ef 4,23.

[39] **«De rene av hjertet»** hoi katharoi tē kardia / οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ

[40] **«de arme i ånden»** ptōchoi tō pneumati / πτωχοὶ τῷ πνεύματι

[41] Tatians syriske evangelieharmoni (Forsch I, 131), Ss og Sc har «i sin ånd», noe som saklig er riktig, og likeså i v. 8 «i sitt hjerte».

[42] **«arme»** ptōchoi / πτωχοί

[43] **«de arme»** ptōchoi / πτωχοί

[44] **«de arme/saktmodige»** anawim / עֲנָוִים

[45] **«arm»** ptōchos / πτωχός

[46] **«elendig/arm»** ani / עָנִי

[47] I Jes 61,1 har ABQ* og korrektorene i א «arme» (ptōchoi / πτωχοί), mens א* og randlesemåten i Q har «ydmyke» (tapeinoi / ταπεινοί). Etter konkordansen står πτωχός i LXX 35 ganger for det hebraiske ordet for «arm» ('ani / עני) 22 ganger, for «ringe» (dal / דל) 11 ganger, for «trengende» ('evjon / אביון) og 7 ganger for «fattig» (rasj / רש). For «ydmyk» ('anaw / ענו) står πτωχός bare 3 ganger, nemlig i Sal 69,33; Jes 29,19; 61,1. Regner vi med de stedene der enten Kere (Ordsp 14,21) eller Ketiv (Am 8,4) har ענו, blir det 5 ganger. Her gjelder det bare språkbruken i LXX som helhet, for det er den som har påvirket den greske oversetteren av Matteus sterkt. Vi trenger derfor ikke skille mellom de forskjellige gammeltestamentlige bøkene.

modige»[48] priset salige i den tredje makarismen. I Sal 37,11, som tydelig ligger til grunn der, svarer det greske ordet til «saktmodige/ydmyke»[49], og ellers i Septuaginta står det for det meste for nettopp dette hebraiske ordet.[50]

Nå må det ligge to forskjellige aramaiske ord bak «arme»[51] og «saktmodige»[52] i v. 3 og 5 – og hebraiske, i den grad ordene bygger på steder i Det gamle testamente. Da er det klart at v. 5, i samsvar med den masoretiske teksten og LXX i Sal 37,11, forutsetter «saktmodige/ydmyke»[53], mens v. 3, og likeså Matt 11,5 og Luk 4,18, forutsetter «arme/elendige»[54] – med et lite avvik fra den masoretiske teksten, enda de knytter seg til Jes 61,1.[55]

De to ordene er nesten identiske, og også i den masoretiske tradisjonen strider de fra tid til annen om plassen.[56] Begge var velkjente for aramaisktalende jøder: hebraisk «arm/elendig»[57] i formen «den arme»[58],[59] og hebraisk «saktmodig/ydmyk»[60] som «den saktmodige»[61]. Heller ikke fra denne siden taler altså noe imot at Jesus brukte det første i v. 3 og det andre i v. 5.

---

[48] **«de saktmodige»** hoi praeis / οἱ πραεῖς

[49] **«saktmodige/ydmyke»** anawim / עֲנָוִים

[50] Når vi regner med de stedene der den masoretiske tradisjonen har varianter (Job 24,4; 4 Mos 12,3 hører neppe med her), står LXX' ord for «saktmodig» (prays / πραῢς) 9 ganger for ענו og bare 3 ganger for עני (Jes 26,6; Sef 3,12; Sak 9,9). Det tilsvarende substantivet «saktmodighet» (praytēs / πραῢτης) står for 'anawa (עֲנָוָה) og i Sal 45,5 for 'anwa (עַנְוָה). Se også Sir 45,4 på hebraisk og gresk. Stedet ser tilbake på 4 Mos 12,3, der også Aquila, Symmachus og Theodotion har πραῢς. De greske ordene for «fattig» (penēs / πένης) og «ydmyk» (tapeinos / ταπεινός) oversetter vanligvis henholdsvis אביון og sjafal (שפל). Noen få steder står de for ענו, men oftere for עני, som riktignok generelt forekommer oftere.

[51] **«arme»** ptōchoi / πτωχοί

[52] **«saktmodige»** praeis / πραεῖς

[53] **«saktmodige/ydmyke»** anawim / עֲנָוִים

[54] **«arme/elendige»** anijjim / עֲנִיִּים

[55] I sine hebraiske oversettelser av Matteus har allerede Schemtob, og senere igjen Delitzsch, «de arme i ånden» ('anijje ha-ruach / עֲנִיֵּי הָרוּחַ) i v. 3 og «de saktmodige» (ha-'anawim / הָעֲנָוִים) i v. 5. Schemtob har ordet uten artikkel.

[56] Se fotnote 266 og 267, og dessuten Ordsp 3,34, der targumet bruker et ord av samme stamme som ענו, «for de ydmyke» (la-'anwe / לַעֲנוי), mens LXX, 1 Pet 5,5 og Jak 4,6 har ταπεινοῖς videre Ordsp 16,19; Sal 10,12. Jf. for øvrig Hatch, Essays on bibl. Greek (1889) s. 73–77; Rahlfs, ענו und עני in den Psalmen, Göttingen 1892; Sellin, Beiträge zur isr. Religionsgesch. (1897) II, 284 ff. 294 ff.

[57] **«arm/elendig»** ani / עָנִי

[58] **«den arme»** anja / עָנְיָא

[59] Den ubestemte formen 'ana (עָנָא) ser ikke ut til å være belagt noe sted; jf. Rahlfs s. 91.

[60] **«saktmodig/ydmyk»** anaw / עָנָו

[61] **«den saktmodige»** anwan / עַנְוָן eller anwetan / עַנְוָתָן

[62] **«arm/elendig»** ani / עָנִי

Men hebraisk «arm/elendig»[62] betegner opprinnelig[63] ikke mangel på penger eller på det en trenger for å leve – like lite som gresk «arm»[64] og vårt eget «arm» gjør det. Det betegner snarere den som står lavest sosialt og rettslig,[65] og som i regelen også har det dårlig økonomisk – og derfor den fattige. Og fordi en slik livssituasjon som regel skyldes andres voldsbruk eller skjebneslag, betegner det videre den undertrykte og nedtrykte, den som er rammet av nød og elendighet, den som står rettsløs og hjelpeløs i verden.

Men begrepet strekker seg også inn i det indre livet.[66] Det hebraiske ordet «arm/elendig»[67] betegner nemlig også den som føler seg elendig, ulykkelig og i behov av hjelp. Hos et fromt menneske får ordet dermed av seg selv en forbindelse med Gud – en åndelig betydning.

Den fromme trer i sitt hjertes angst fram for sin Gud og bekjenner at han er elendig og hjelpetrengende; han kjenner og venter ingen annen hjelp enn den han ber den barmhjertige Gud om. Et slikt menneske er i sannhet en «arm/elendig»[68] (Sal 25,16–22; 69,30; 70,6; 74,21; 86,1–6; Sef 3,12; jf. 2,3).

Disse elendige har ikke noe annet å bære fram for Gud enn sin trang til hjelp og hans barmhjertighet. Sinnelaget deres står i motsetning til hovmodet og ugudeligheten hos de mektige som misbruker makten sin (Sal 10,2.9; 22,25; 37,14; 86,14). Det er også de som har en knust ånd og et sønderbrutt hjerte (Jes 66,2; Sal 34,7.19; 109,16; jf. Jes 57,15; Sal 51,19). Men nettopp dette sies også om «de saktmodige/ydmyke»[69] (Jes 61,1).

Det går ikke an å skille de to ordene, enten slik at «de arme/

[63] Jf. Heynes ordbok under «arm». Gamle talemåter som «arme synder», «arme sjel», «du arme barn» og lignende minner om den opprinnelige betydningen.

[64] **«arm»** ptōchos / πτωχός

[65] Jf. at «arm» (ʿani) stilles sammen med «innflytter» (ger / גֵּר) i 3 Mos 19,10; 23,22; Sak 7,10. Også den hyppige forbindelsen «arm og trengende» (ʿani we-ʾevjon / עָנִי וְאֶבְיוֹן) viser at hebreerne merket forskjellen på de to ordene. Den står i 5 Mos 24,14; Sal 37,14; 40,18; 74,21; Esek 16,49; 18,12; 22,29, i LXX for det meste gjengitt med «arm og fattig» (ptōchos kai penēs / πτωχὸς καὶ πένης).

[66] Det viser allerede bruken av verbet «bøye, plage» (ʿana / ענה): i qal (Jes 31,4) betyr det «miste motet», i nifal (2 Mos 10,3) «ydmyke seg for Gud», det vil si bøye seg for hans vilje. Etter hebraisk syn er faste og selvspekelse i sitt vesen ikke det 1 Tim 4,8 kaller «kroppslig øving» (sōmatikē gymnasia / σωματικὴ γυμνασία). De er en svekkelse og nedbøying av sjelen for Gud (3 Mos 16,31; Jes 58,5 i piel; Dan 10,12). Derfor kan det greske ordet for «ydmykhet» (tapeinophrosynē / ταπεινοφροσύνη) også betegne selvspekelse i kristen språkbruk; se Einl § 27 note 7.

[67] **«arm/elendig»** ani / עָנִי

[68] **«arm/elendig»** ani / עָנִי

[69] **«de saktmodige/ydmyke»** anawim / עֲנָוִים

elendige»[70] skulle betegne dem som står under ytre trykk, og «de saktmodige/ydmyke»[71] dem som villig bøyer seg under det, eller slik at det første bare uttrykker en ulykkelig situasjon i verden og det siste en ydmyk stilling overfor Gud. Det eneste som er riktig, er at det sjeldnere ordet «saktmodige/ydmyke»[72] regelmessig betegner den som villig bøyer seg – men slett ikke bare den som bøyer seg for Gud.

Substantivet «saktmodighet/ydmykhet»[73] blir til og med brukt om Gud selv, om den saktmodighet og overbærenhet han viser når han bøyer seg ned til de lave (Sal 18,36). Og adjektivet blir brukt om Moses i en sammenheng som ikke leder tanken til hans ydmykhet overfor Gud, men bare til hans saktmodighet og langmodighet. Han lot alt gå over seg og fant seg i tung krenkelse også fra sine nærmeste, uten å bli vred eller bruke makten sin – slik at Gud selv måtte ta seg av sin krenkede tjeners ære.[74]

Denne betydningen av ordet – og oversettelsen med «saktmodig»[75] – passer også bedre enn noen annen i det skriftstedet som Jesus nesten ordrett har gjort til sitt eget i den tredje makarismen (v. 5).[76]

Men det er heller ikke feil å gjengi «de elendige»[77] med «arme»[78]. I sin grunnbetydning faller det greske ordet sammen med det hebraiske, og gjennom Septuagintas språkbruk var uttrykket velkjent for greske kristne også der det betegner dem som ydmykt bøyer seg for Gud og roper til ham om hjelp. Den like gyldige oversettelsen «lave/ringe»[79] ville også ha vært tvetydig, for den betegner både dem som faktisk står lavt og er nedtrykte, og dem som tenker ringe om seg selv og i ydmykhet fornedrer seg for Gud og mennesker.

---

[70] **«de arme/elendige»** anijjim / עֲנִיִּים

[71] **«de saktmodige/ydmyke»** anawim / עֲנָוִים

[72] **«saktmodige/ydmyke»** anawim / עֲנָוִים

[73] **«saktmodighet/ydmykhet»** anawa / עֲנָוָה

[74] 4 Mos 12,3. LXX gjengir ofte ordet med «saktmodig» (prays / πραΰς); se ovenfor om Sal 37,11 og fotnote 267. Her passer den oversettelsen i hvert fall. Levy har samlet belegg i Neuhebr. Lex. III, 667 f. under ענותנות, ענותן, ענו, ענוה ('anawa, 'anaw, 'anwetan, 'anwetanut). De viser enda tydeligere enn LXX og de andre greske oversetterne at jødene i etterkanonisk tid helt overveiende brukte disse ordene om saktmodig sinnsro, i motsetning til oppfarende vrede.

[75] **«saktmodig»** prays / πραΰς

[76] Sal 37,11: «Men de saktmodige skal arve landet» (wa-'anawim jirsju-'arets / וַעֲנָוִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ hoi de praeis klēronomēsousin gēn / οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν).

[77] **«de elendige»** anijjim / עֲנִיִּים

[78] **«arme»** ptōchoi / πτωχοί

[79] **«lave/ringe»** tapeinoi / ταπεινοί

Men tillegget «i ånden»[80] utelukker enhver tvetydighet. Vi kunne si at tillegget er overflødig, fordi «arm»[81] alene, som oversettelse av «arm/elendig»[82], allerede kan uttrykke den tanken som er ment. Men tillegget er likevel viktig, fordi det uttrykkelig leder tanken bort fra den sosiale og økonomiske stillingen og over mot det indre livet, og dermed sikrer at begrepet får sin etiske og samtidig åndelige betydning.

Tillegget betegner ikke en tilstand som noen er i, med eller mot sin vilje, og heller ikke en sjelstilstand, men en holdning. Og det dreier seg ikke om en holdning overfor andre mennesker, som mennesket er knyttet til som et vesen av kjøtt og blod, i sitt jordiske liv og på jordisk vis. Det er en holdning overfor Gud, som mennesket har forbindelse og samkvem med som ånd og i sin ånd (Joh 4,24; Rom 1,9; jf. Luk 1,47).

De som Jesus priste salige i den første saligprisningen, var altså ikke de som i verden lever som arme eller tiggere og får sitt daglige brød bare ved andres godgjørenhet. Det var de som i sitt indre liv – altså overfor Gud – står som tiggere fordi de føler at de ikke kan hjelpe seg selv.[83] Ordet sier ikke om denne holdningen overfor Gud – og den vurderingen av eget indre liv som ligger bak den – skyldes ytre nød eller ikke.

Saligprisningene: de sørgende til de forfulgte (5,4–10)

Forklaringen av «arme»[84] i v. 3 måtte også omfatte forklaringen av «saktmodige»[85] i v. 5. Spørsmålet er imidlertid hvordan disse begrepene opprinnelig var ordnet. Når det gjelder alder og utbredelse, ser rekkefølgen med de saktmodige foran de sørgende ut til å være glimrende bevitnet. Men vi må legge merke til at overleveringen var

[80] **«i ånden»** tō pneumati / τῷ πνεύματι

[81] **«arm»** ptōchos / πτωχός

[82] **«arm/elendig»** ani / עני

[83] Dette var den rådende forståelsen i oldkirken, selv om bitanker ofte grumset den. Iuvencus I, 454: *felices humiles, pauper quos spiritus ambit* («lykkelige de ydmyke, som en fattig ånd omgir»). Hil.: *spiritus humilitas* («åndens ydmykhet»); likeså Chrys. Hier. siterer Sal 34,19ᵇ som likebetydende med saligprisningen. Aug.: *humiles et timentes deum* i. e. *non habentes inflantem spiritum* («de ydmyke og gudfryktige, det vil si de som ikke har en ånd som blåser dem opp»). Se også fotnote 259 ovenfor om Tertullian.

[84] **«arme»** ptōchoi / πτωχοί

[85] **«saktmodige»** praeis / πραεῖς

splittet allerede langt tilbake i oldtiden – både hos syrerne, hos vesterlendingene og hos aleksandrinerne.[86]

Allerede Origenes peker på den retoriske motsetningen mellom himmel og jord i begrunnelsessetningene i v. 3 og v. 5; der forutsetter han at rekkefølgen v. 3, 5, 4 er den riktige. Men det er vanskelig å tenke seg at noen i ettertid med vilje skulle ha skutt inn v. 4 mellom v. 3 og v. 5 og dermed ødelagt denne motsetningen.

På den annen side er denne motsetningen – som vi skal se – så ytre at jeg heller vil tro at den er skapt av en redaktør som Tatian (som hentet denne rekkefølgen fra Vesten til Syria) enn av Matteus selv. Dessuten står «de sørgende»[87] tett inntil «de arme»[88] også i Jes 61,2 f. Det er altså dem den andre makarismen gjelder.

Dette er ikke de bedrøvede eller tungsindige, men de sørgende, de som bærer sorg. «Å sørge»[89] – som stundom står sammen med «å gråte»[90] og settes opp som motsetning til det å le (Luk 6,25; Jak 4,9) – er *den sorgen som gir seg ytre uttrykk*.

Den som sørger i denne betydningen, sørger ikke over seg selv, men over andre: over mennesker som døden eller en annen tung skjebne har rammet, eller over ting som er gått tapt. Den sorgen som «å sørge»[91] og «sorg»[92] uttrykker, angår bare den sørgende selv i den grad han har lidd et tap: en kjær person er rammet av ulykke eller undergang, eller et verdifullt gode er gått tapt.[93]

---

[86] Rekkefølgen med «de som sørger» før «de saktmodige» (πενθ. – πρα.) bevitnes av 1) alle Unc unntatt D, likeså Min, deriblant Ferrar-gruppen; 2) Ss S^1 S^3 Sh, Arm, Kop, b q; 3) Tert. pat. 11; Orig. tom. XVII, 8 in Mt (gresk og latin, men se nedenfor), Chrys., Leo M., Op. Rekkefølgen med «de saktmodige» før «de som sørger» (πρα. – πενθ.) bevitnes av 1) D og én Min; 2) Diatess. (Forsch I, 131), Sc, a k osv., Vulg; 3) Clem. Al. strom. IV, 36–41, som ser ut til å gi rekkefølgen v. 5. 4. 7. 8. 9. 10 (se likevel Barnard, The bibl. text of Clement s. 4); Orig. tom. XVI, 15 in Mt, som avviker fra tom. XVII, 8, men der har denne rekkefølgen uttrykkelig, på gresk og latin; Hil., Ambros., Hier., August. Bare hvis det i tillegg var overlevert en gammel tekst uten saligprisningen av «de saktmodige» (praeis / πραεῖς), kunne den vaklende plasseringen gi grunn til å mistenke at denne makarismen ikke er ekte, slik Wellh. s. 15 gjør.

[87] **«de sørgende»** penthountes / πενθοῦντες

[88] **«de arme»** ptōchoi / πτωχοί

[89] **«Å sørge»** penthein / πενθεῖν

[90] **«å gråte»** klaiein / κλαίειν

[91] **«å sørge»** penthein / πενθεῖν

[92] **«sorg»** penthos / πένθος

[93] Ordet brukes om en som er død: Matt 9,15; Mark 16,10; 1 Mos 23,2; 50,3; Am 8,10. Om en som er gått tapt eller er forkastet: 1 Sam 15,35. Om den uforbederlige synderen: 1 Kor 5,2; 2 Kor 12,21; om synderens egen sorg brukes derimot «bedrøvelse» (lypē / λύπη), 2 Kor 2,7. Om tap av jordisk gods: Jak 4,9; jf. 5,1. Om en ødelagt by: Åp 18,11. 19.

Derfor må vi ikke tenke på smerten over egen synd, på anger og bot – og enda mindre på den bedrøvelsen som egen jordisk lidelse påfører det naturlige mennesket (se derimot v. 10–12). Vi skal tenke på det som får den fromme til å klage i denne verden og forbyr ham å le, uten at det har med hans egen synd og skyld å gjøre. Og det er framfor alt annet det ondes makt i verden.

Den fromme tror at Gud råder over og leder verdensløpet allerede i den nåværende tidsalder, før han har reist og fullført sitt kongelige herredømme over verden. Men denne troen fjerner ikke smerten han føler – og bare den fromme føler den – når han ser at synd mot Gud og urett mot mennesker overalt i verden og til alle tider ikke bare blir begått, men også viser seg som en seirende makt.

Sorgen som synet av verdens gang vekker, hører like mye med til den frommes karakterbilde som det å bøye seg ydmykt for Gud, som den første makarismen priser.

Den uretten som er så mektig i verden, går også løs på den fromme selv og krenker eller skader ham. Da prøver han ikke å verge seg ved å slå tilbake på samme måte. I stedet viser han den sinnsro og saktmodighet som har sin rot i troen på den himmelske beskytteren av dem som krenkes og skades urettmessig – en holdning som har vist seg å være et virksomt middel til å overvinne det onde. Slik går den andre makarismen over i den tredje (som for øvrig allerede er forklart ovenfor, s. 184 ff.).

Etter de tre første setningene kunne det se ut som om den fromme slår seg til ro med sin nåværende stilling overfor Gud (v. 3) og sin egen situasjon i verden (v. 4 f.) uten å begjære noe ut over det. Men den fjerde makarismen i v. 6 viser at han tvert imot er fylt av en brennende lengsel.

Sult og tørst er fra gammelt av et bilde på lengselen etter et gode en ikke kan leve foruten.[94] Slik blir dette godet framstilt som et uunnværlig livsmiddel og som en næring som skal nytes.

Dermed er det også sagt at den rettferdigheten som de fromme hungrer og tørster etter, ikke er at verden kommer i en rettferdig tilstand, og heller ikke at rett og rettferdighet seirer over synd og urett

[94] Am 8,11–14; Sal 42,2 f.; 63,2; Jes 55,1–3; Joh 6,35; 7,37. Steder som 1 Sam 2,5; Bar 2,18; Luk 1,53, og likeså Luk 6,21, danner overgangen fra bokstavelig til billedlig bruk.

overalt. Det er rettferdigheten som en egenskap, som en eiendom i de frommes eget, personlige liv.

Begge deler er uttrykt like sterkt her: For det første erkjenner de fromme at det ikke finnes noe liv uten rettferdighet – i hvert fall ikke i lengden. For det andre vet de at de ennå ikke eier den rettferdigheten livet krever, eller ennå ikke i et mål som virkelig metter og svarer til lengselen deres.

Først herfra forstår vi den første makarismen fullt ut. Fordi de ennå ikke er rettferdige, må de fromme bøye seg i ydmykhet for Gud. Og fordi de lengter etter rettferdigheten som det daglige brød for sitt åndelige liv, står de til enhver tid som tiggere for Gud og ber ham om mat og drikke så de kan holdes i live.

Men de frommes lengsel retter seg ikke bare mot deres forhold til Gud. Også overfor verden lar de det ikke bli med sorgen og den tålende saktmodigheten, men streber etter at den nåværende tilstanden skal bli bedre. Det første skrittet i denne retningen er den barmhjertige kjærligheten mot medmennesker som trenger den (v. 7). Begrepet «de barmhjertige»[95] skal forstås helt allment: det gjelder kjærlig omsorg for nesten når han trenger hjelp, og den praktiske hjelpen som svarer til det.[96]

«De som skaper fred»[97] i v. 9 ville passe godt som fortsettelse på dette. For også de streber etter å gjøre verdens onde tilstand bedre: De bevarer ikke bare freden så langt det står til dem, men gjenoppretter den også der den er forstyrret (Matt 5,23–26; 18,21 ff.), og de prøver generelt å skape et liv som er godt og lykkelig å leve.[98]

---

[95] **«de barmhjertige»** eleēmones / ἐλεήμονες

[96] Bare «almisse» (eleēmosynē / ἐλεημοσύνη), Matt 6,2–4; Luk 11,41; Apg 3,2; 10,2, har fått den snevrere betydningen velgjørenhet mot de fattige. Det gjelder verken ordet «barmhjertig» (eleēmōn / ἐλεήμων), Hebr 2,17, «forbarme seg» (eleein / ἐλεεῖν), Matt 9,27; 18,33, eller «barmhjertighet» (eleos / ἔλεος), Matt 9,13; 23,23; Luk 10,37; Jak 2,13; 3,17. «Barmhjertig» står i Det gamle testamente ofte sammen med «miskunnelig» (oiktirmōn / οἰκτίρμων) om Gud (2 Mos 34,6; Sal 86,15 osv.), der «miskunnelig» gjengir hebraisk rachum (רחום). «Barmhjertighet» står i LXX regelmessig for «miskunn» (chesed / חֶסֶד), for eksempel i Hos 6,6; Mika 6,8. Likevel er det ikke sjelden «den arme» (ptōchos / πτωχός) eller «den fattige» (penēs / πένης) som barmhjertigheten gjelder: 2 Mos 23,3; Ordsp 14,31; 19,17; 22,9; jf. også Rom 12,8 med 2 Kor 9,7. Tar vi begrepet i denne snevre betydningen, har det sin nøyaktigste parallell i Ordsp 14,21 LXX.

[97] **«De som skaper fred»** hoi eirēnopoioi / οἱ εἰρηνοποιοί

[98] Ordet «fredsskaper» (eirēnopoios / εἰρηνοποιός) forekommer bare her i Bibelen. Det må forstås ut fra «skape fred» (poiein eirēnēn / ποιεῖν εἰρήνην) i Ef 2,15; Jak 3,18; Jes 27,5; 45,7; Jos 9,15 og «stifte fred» (eirēnopoiein / εἰρηνοποιεῖν) i Kol 1,20, hos Aquila i Jes 27,5 og i LXX Ordsp 10,10. Derfor betegner det ikke et fredelig eller fredselskende *sinnelag*, som ville hett «fredelig» (eirēnikos / εἰρηνικός), Jak 3,17. Ordet viser til en *handling* som tar sikte på å skape fred, og uttrykker det enda mer bestemt enn «søke fred» (zētein eirēnēn / ζητεῖν εἰρήνην), 1 Pet 3,11, eller «jage etter fred» (diōkein eirēnēn /

Saligprisningen av dem som er rene av hjertet (v. 8), ser derimot ut til å forstyrre denne ellers så innlysende tankegangen. Hvis denne setningen talte om mennesker med et hjerte uten plett av synd, ville den slett ikke passe inn i rekken av makarismer. Den ville tvert imot stride både mot innholdet i dem og mot alt annet Jesus lærte.[99]

Et blikk på den bibelske språkbruken[100] viser oss imidlertid at det snarere er tale om et sinn uten svikefulle baktanker og uærlige bihensikter, altså et oppriktig og rettframt sinnelag. Hjerterenheten i denne forstand er ikke noe annet enn «oppriktighet» (haplotēs / ἁπλότης Matt 6,22; Kol 3,22) eller «uskyld, ublandethet» (akeraiotēs / ἀκεραιότης = *sinceritas* Matt 10,16).

Et slikt rettframt hjerte, som ikke lar seg forvirre av noe fremmed, er selvsagt også det rette i forholdet til Gud (2 Kor 11,3). Likevel gjelder det framfor alt omgangen med mennesker, og det er der det oftest mangler. Her ser vi at hjertets renhet gjelder forholdet til medmenneskene, fordi den står mellom den barmhjertige kjærligheten mot de nødlidende og strevet etter å skape og bevare fred på jorden.

Den ufromme lar seg lede av selviske, ærgjerrige, kort sagt uærlige baktanker, både når han gir til andre og når han arbeider for samfunnets vel (Matt 6,1–4). Når han velger midler, viser han mer av slangens list enn av duens enfold (Matt 10,16). Den fromme derimot har et

διώκειν εἰρήνην), Hebr 12,14; Rom 14,19. Oversettelsen «fredsstifter» kommer bare til kort for så vidt som den får oss til å tenke bare på fred mellom to parter i strid. Men «fred» (eirēnē / εἰρήνη) har, i likhet med det hebraiske sjalom (שָׁלוֹם), en langt mer allmenn betydning og står mot alt som forstyrrer den lykkelige og tilfredsstillende tilstanden.

[99] Det å bøye seg ydmykt for Gud (v. 3) og lengselen etter rettferdighet (v. 6) forutsetter det motsatte, altså et hjerte som ikke er fritt for synd. Jf. videre 6,12; 7,11; 9,13; 15,19; 18,21–35; 19,17.

[100] 1 Mos 20,5. 6: «med rent hjerte» (en kathara kardia / ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ) = betom-levavi (בְּתֻם־לְבָבִי), «med et hjerte uten svik, et oppriktig hjerte, *bona fide* [«i god tro»] har jeg handlet». Det sier en mann som en annen hadde ført bak lyset, og som i uvitenhet nesten hadde begått en forbrytelse. I Sal 24,4 er den som er «ren av hjertet» (katharos tē kardia / καθαρὸς τῇ καρδίᾳ) = barlevav (בַּר־לֵבָב), motsetningen til bedrageren og den som sverger falskt. For det samme hebraiske uttrykket i Sal 73,1 har LXX fritt, men riktig «de oppriktige av hjertet» (hoi eutheis kardia / οἱ εὐθεῖς καρδίᾳ), et uttrykk som ellers regelmessig gjengir jisjre-lev (יִשְׁרֵי־לֵב): Sal 7,11; 11,2; 32,11 osv. I Job 33,3 gjengir LXX det tilsvarende josjer-levavi (יֹשֶׁר־לְבָבִי), «mitt hjertes oppriktighet», med «mitt hjerte er rent» (kathara mou hē kardia / καθαρά μου ἡ καρδία); der gjelder det sannferdighet i tale. Bare i Sal 51,12 har uttrykket en annen mening, men der står da heller ikke noen av de tre nevnte ordene; der står «ren» (tahor / טָהוֹר). Derimot brukes «ren» helt som på de andre LXX-stedene i 1 Tim 1,5; 2 Tim 2,22; 1 Pet 1,22 (v.l.); Herm. vis. V praef. 7; mand. II, 7; mand. XII, 6, 5; sim. VIII, 3, 8. I mand. II, 7 svarer ordet til «enfold» (haplotēs / ἁπλότης), i motsetning til «hykleri» (hypokrisis / ὑπόκρισις), «tvile» (distazein / διστάζειν) og «vakle» (diakrinein / διακρίνειν); i mand. XII, 6, 5 har det tillegget «overfor Herren» (pros kyrion / πρὸς κύριον). Også ellers betyr «ren» (katharos / καθαρός) ikke «feilfri», men «ublandet», som i «rent gull» (chrysion kath. / χρυσίον καθ.), eller «uhindret», som om et «sted» (topos / τόπος), en «vei» (hodos / ὁδός) og lignende.

oppriktig hjerte og går rett mot de målene som den barmhjertige kjærligheten og arbeidet for det felles beste skal strebe etter.

Han øver kjærlighet i oppriktighet (Matt 6,3; 10,8; 25,35–40), og i sin omgang med mennesker taler og handler han likeframt, sant og klart (Matt 5,37; 22,16). Riktig forstått står altså den sjette makarismen på rett plass.

De frommes lengsel og gjerninger retter seg altså først mot rettferdigheten i deres eget liv (v. 6), og dernest oppriktig (v. 8) mot å avhjelpe nestens nød (v. 7) og skape en lykkelig tilstand i det menneskelige samfunnet (v. 9). Mens de gjør dette, rammes de av de andres hat. Det er verdens lønn. Nettopp som fromme, eller for rettferdighets skyld, blir de forfulgt – men nettopp fordi de blir forfulgt av en slik grunn, priser Jesus dem også salige (v. 10).

Så lenge denne verden går sin gang, må de stadig lengte etter *rettferdigheten* (v. 6), men det utelukker ikke at de har rettferdighet (v. 10; dikaiosynē / δικαιοσύνη uten artikkel). De har ikke retten på sin side bare i relativ forstand, det vil si i motsetning til dem som forfølger dem for noe som i sannhet er verdt ære og kjærlighet; og de er ikke bare rettferdige i den forstand at forfølgerne deres er urettferdige. Nei, slik Jesus ser det, er nettopp denne umettelige lengselen etter den fullkomne rettferdigheten allerede rettferdighet.

Det kan se ut som om Jesus bare priser dem salige som allerede lykkelig har lagt forfølgelsen bak seg, og ikke dem som ennå står under forfølgelsens trykk. Men dette inntrykket skyldes åpenbart bare en klossethet hos oversetteren.[101] En slik oppfatning ville stride helt mot v. 11 f. og alle beslektede utsagn, og også mot presensformene i v. 4 og 6 og mot subjektene i v. 3, 5 og 7–9, som på samme måte beskriver hvordan de lever nå.

De åtte saligprisningene som helhet (5,3–10)

Etter utleggelsen ovenfor trenger det ikke lenger noe bevis at de åtte makarismene ikke beskriver like mange klasser av mennesker, eller

[101] Perfektum «de som er blitt forfulgt» (dediōgmenoi / δεδιωγμένοι) står i stedet for presens «de som blir forfulgt» (diōkomenoi / διωκόμενοι), jf. 1 Kor 4,12; 2 Kor 4,9. Presens er det som trengs, men den formen er ikke bevitnet noe sted, og de etterkanoniske evangelistene har heller ikke satt den inn (Clem. strom. IV, 41). Jeg vet ingen annen unnskyldning for perfektum enn at både Delitzschs «de forfulgte» (ha-nirdafim / הַנִּרְדָּפִים) og d-redifin (דרדיפין) i Ss Sc like godt kan gjengis med perfektum som med presens. De hebraiske og aramaiske partisippene er egentlig tidløse. Men Jak 1,12 og 5,11 betyr ikke det samme.

trinn som følger etter hverandre i den åndelige og sedelige utviklingen.[102] Det er alltid de fromme det gjelder: Makarismene beskriver på mangfoldig vis deres sinnelag, atferd og nåværende kår i forholdet til Gud og til verden.

Jo mindre lykkelige folk flest synes de er, desto mer trenger det en begrunnelse når de blir priset salige – særlig i en tale til disiplene som en stor folkemengde hører på. Den begrunnelsen gis i de åtte begrunnende setningene i v. 3–10. Heller ikke Jesus kunne prise dem salige hvis det ble med den stillingen de nå har i verden. Men *dem tilhører himlenes rike*.

Setningen «for himlenes rike er deres» begrunner den første og den siste makarismen (v. 3 og 10). Den kunngjør ikke «riket»[103] slik 4,17 beskriver det vesentlige innholdet i det, og slik 4,23 nevner det som emnet for Jesu forkynnelse i Galilea. Den forutsetter tvert imot at denne forkynnelsen er gitt og tatt imot – både det den kunngjør, og det den krever.

Her er det ikke tale om at det gudsherredømmet som stammer fra himmelen, er nær eller snart skal opprettes, og heller ikke om «omvendelse, sinnsforandring»[104] som den nødvendige forutsetningen for å få del i den nye verdensordningen. De menneskene som Jesus priser salige, har allerede gjennomført og opplevd det store omslaget i hele sin tenkemåte – det som Jesu og døperens «omvend dere!»[105] krevde av hele folket (3,2; 4,17).

Og Jesus kunne bare tale om riket slik han gjør i v. 3b og 10b, til folk som var blitt fast overbevist om at riket snart skulle opprettes, gjennom døperens eller Jesu forkynnelse, og som hadde forstått hva riket er, og hvordan det skal virkeliggjøres. For her sies det bare at riket som et gode tilhører dem Jesus priser lykkelige. Det gjentatte «de, nettopp de»[106], som står i begge setningene og i alle setningene imellom unntatt v. 9, viser at det tilhører dem og ingen andre.

Alle de åtte makarismene gjelder de fromme uten forskjell, slik at de arme i ånden også er de sørgende, de saktmodige osv. Da følger

[102] Særlig Menken forsøkte dette, s. 129 ff. Allerede Chrys. s. 193 bedømte denne «gylne kjeden» riktigere.

[103] **«riket»** basileia / βασιλεία

[104] **«omvendelse, sinnsforandring»** metanoia / μετάνοια

[105] **«omvend dere!»** metanoeite / μετανοεῖτε

[106] **«de, nettopp de»** autoi / αὐτοί

det av seg selv at løftet som begrunner saligprisningen deres og står i begynnelsen og på slutten av rekken (v. 3 og 10), omfatter de seks andre løftene imellom (Krysostomos). Når riket blir lovet de fromme, er dermed også alt det som stilles dem i utsikt i v. 4–9, lovet dem.

Dette svarer til innholdet i de seks begrunnelsessetningene i futurum, og dem er det best å se på først. Hvis vi har beskrevet de frommes sorg i v. 4 riktig ovenfor, kan den trøsten de skal få i framtiden, ikke bestå i at Gud fra tid til annen reiser dem opp igjen med trøst i ord eller gjerning (jf. 2 Kor 1,4; 7,6). Den kan bare bestå i at Gud rydder ut av verden det som gjør dem sorgfulle så lenge de har den nåværende verdensgangen for øye og livet deres er vevd inn i den. Først ved slutten på denne verdensgangen og ved opprettelsen av en ny verdensordning kan denne sorgen forvandles til ublandet glede.[107]

Hvis den moderne kristne vil knytte dette løftet til saligheten hos de fromme som har forlatt verden ved døden (jf. Luk 16,25), må v. 5 lære ham bedre. De saktmodige – som finner seg i alt, og som etter verdens gang pleier å trekke det korteste strået – får etter Sal 37,11 løfte om at de skal ta jorden i eie som sin arv.[108]

Så lenge denne verdensgangen varer, river de voldsomme regelmessig til seg makt og eiendom. Da kan det nok fra tid til annen hende at den som tåler urettmessig vold, får lønn for det her på jorden. Men løftet om at de saktmodige, og de alene, skal bli herrer over jorden, kan bare gå i oppfyllelse når verden blir fullstendig omveltet: når all urett og all vold blir ryddet helt ut av den – med andre ord når Gud oppretter sitt eneveldige kongeherredømme over verden. Vi ser

[107] Jf. Matt 25,21. 23. 34; Åp 7,17; Luk 2,25; også 1 Mos 5,29; Jes 61,2. *Menachem*, det vil si «trøster», er et navn på Messias: b. Sanhedrin 98[b]; j. Berachot 5[a]; Midrasj til Klag 1,16 (Wünsches oversettelse s. 87).

[108] Se fotnote 275. Afrahat (utg. Wright s. 41), Greg. Nyss. (anf. st. s. 774), Hier., August. og Op. tolker «jorden» (tēn gēn / τὴν γῆν) som de levendes eller livets land (Sal 27,13; 141,7; Esek 26,20), men denne tolkningen er selv tvetydig. Fra 200-tallet av hellet kirkelærerne mot en falsk åndeliggjøring, som motvekt mot det de så som en kjødelig kiliasme hos de eldre kirkefedrene, læren om «Kristi jordiske rike» (epigeios basileia tou Christou / ἐπίγειος βασιλεία τοῦ Χριστοῦ). Chrys. protesterte med god grunn mot denne åndeliggjøringen. Selv om «landet» (erets / אֶרֶץ) i Sal 37,11, som saligprisningen bygger på (jf. v. 22), og mange andre steder i Det gamle testamente i første rekke eller utelukkende betyr Israels land, er det likevel ikke slik i Bergprekenen: «Jorden» i v. 13 svarer til «verden» (ho kosmos / ὁ κόσμος) i v. 14, og himmel og jord står mot hverandre i 6,10. 19 f. Himlenes rike omfatter hele jorden. Også der riket ble tenkt som Messias' rike og nasjonalt, er det fra gammelt av samtidig blitt tenkt universelt: Sal 2,8; Dan 2,35; jf. Matt 4,8; 12,18–21; 13,38–43. Wellh. mener at «jorden» (hē gē / ἡ γῆ) her er et «underlig uttrykk for Guds rike», men den meningen er selv mer enn underlig. Av sammenhengen følger bare at herredømmet over jorden hører med til den fulle besittelsen av «riket» (basileia / βασιλεία).

at jorden hos Jesus, som hos døperen, er skueplassen for riket som stammer fra himmelen.

Også det at de som hungrer og tørster, skal bli mettet (v. 6), hører det kommende gudsriket til. For inntil da slutter ikke de fromme å bøye seg ydmykt for Gud fordi de føler at de trenger hjelp, og like lite slutter de å trakte etter den fulle rettferdigheten de ennå mangler. Metning er slutten på hungeren og tørsten – og når vi sammenligner med de andre løftene, sier det seg selv at denne metningen varer for alltid (jf. Joh 4,14; 6,35).

Med løftet om at de barmhjertige skal finne barmhjertighet (v. 7), er det noe annerledes. Den som har nådd fram til den fulle rettferdigheten og samtidig til herredømmet på jorden, trenger ikke lenger barmhjertighet. Likevel sikter også dette tilsagnet mot enden. «Barmhjertighet»[109] og «dom»[110] er motsatte begreper, men likevel nært forbundet med hverandre.[111]

Det står en dom for døren, og først i den skal det endelig avgjøres hvem som blir tatt opp i riket, og hvem som blir stengt ute (jf. v. 20 og 25; 7,1 f. og 21–23). Det den fromme kan håpe på der, er dommerens barmhjertighet.

Hinsides dommen ligger også det å skue Gud – og dit skal bare de nå fram som er rene av hjertet.[112] Gud har vist seg og åpenbart seg i ord og gjerning gjennom hele historien, men likevel står det fast at intet menneske i dette jordiske livet har sett eller kan se Gud (2 Mos 33,18–23; Joh 1,18).

Det er ikke bare slik mennesket nå er, som står i veien for dette (se derimot Matt 18,10). Også verdensgangen står i veien, for den skjuler Gud mer enn den åpenbarer ham. Begge deler må forvandles for at noen skal kunne skue Gud.

Verken leseren eller utleggeren av dette ordet kan avgjøre om dette skuet på en eller annen måte vil gå gjennom sansene, hos den som ser, og hos ham som blir sett. Det er nok at det gjelder en måte å oppfatte

[109] **«Barmhjertighet»** eleos / ἔλεος

[110] **«dom»** krisis / κρίσις

[111] Jak 2,13; Jud 21; Matt 18,33; 2 Tim 1,18. Clem. I Cor. 13, Polyc. ad Phil. 2 og Clem. Al. strom. II, 91 siterer fritt ordet om den siste dommen i Matt 7,1 f. = Luk 6,37 f., og hos dem har formen «vis barmhjertighet, så dere skal finne barmhjertighet» (eleate, hina eleēthēte / ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε) festnet seg; jf. GK I, 916–918. Acta Thecl. 6 omskriver: «De skal finne barmhjertighet og ikke se dommens bitre dag».

[112] Jf. Sal 11,7, og om ordet «oppriktig» (jasjar / יָשָׁר) der, se fotnote 283.

Gud på som gjør at alt vi kan oppfatte og erkjenne av Gud i dette livet – og virkelig oppfatter og erkjenner – må regnes som et ikke-se sammenlignet med den (jf. 1 Kor 13,9–12; 2 Kor 5,7; 1 Joh 3,2; Åp 22,4).

De sju andre løftene blir gitt de saligpriste i motsetning til alle andre mennesker, men i v. 9 mangler[113] denne motsetningen. Her ligger trykket bare på motsetningen mellom **nå** og **en gang**. I denne verden møter de fromme som søker fred, ikke bare fiendskap i praksis, men blir også overøst med skjellsord (v. 11); i den kommende verden skal de kalles Guds sønner.

De fromme er Guds sønner allerede i dette livet (v. 16), om enn alltid bare i en tilnærming til det idealet som navnet betegner (v. 45). Derfor må vi så mye mer merke oss at det står «de skal kalles»[114] og ikke «de skal være»[115].

I denne tidsalderen er det mer enn nok av navn som gis og bæres uten at de på noen måte svarer til person og sak. Men i Guds løfter om enden og i den lovede kommende verden, der det ikke lenger finnes noe bedragersk skinn, rommer navnet alltid det vesenet det svarer til. Likevel betyr det å få navnet Guds sønn ikke å bli Guds sønn, men å tre fram som det og bli anerkjent som det.[116]

Slik er de seks løftene i v. 4–9 inneholdt i det løftet som rammer inn rekken foran og bak (v. 3 og 10). Det gir oss et levende bilde av «himlenes rike»[117]. Særlig to ting står her klart fram: for det første at dette begrepet er eskatologisk, og for det andre at jorden er skueplassen for riket som stammer fra himmelen.

Himlenes rike er også her – som i døperens preken (se ovenfor s. 122 ff.) – den framtidige og endelige verdensordningen som skal opprettes ved Guds verdensomveltende gjerninger. I denne ordningen hersker Gud alene og ubetinget over verden som konge, etter at han har overvunnet all vilje som står ham imot, og ryddet av veien all makt som er fiendtlig mot ham og det gode.

---

[113] Pronomenet «de» (autoi / αὐτοί) mangler i ℵ C D, Ferrar-gruppen (13. 124. 556), de fleste Lat, Vulg, S[1]. Men det står allerede i Sc Ss, kanskje også hos Tatian (Forsch I, 132 nr. 8), hos Klemens i et svært forvirret sitat, strom. IV, 41 (se Barnard s. 5), og i alle de øvrige tekstvitnene. Det er lett å forstå at den sjuende saligprisningen på dette punktet ble tilpasset de andre, men uforståelig at noen skulle ha strøket pronomenet bare i den. Ordet manglet altså opprinnelig.

[114] **«de skal kalles»** klēthēsontai / κληθήσονται

[115] **«de skal være»** esontai / ἔσονται

[116] Jf. generelt Matt 13,43; mer bestemt Jes 4,3; 62,2; Hos 1,6. 9; 2,25; Matt 5,19; Luk 1,32. 35; Jak 2,23; Åp 2,17; 3,5. 12; 22,4.

[117] **«himlenes rike»** basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν

Tenkt konkret er riket den verden som Gud hersker over som konge, i den mening og det omfang som er angitt. Denne konkrete betydningen ligger nærmest når riket – som her (jf. v. 3; 19,14; 25,34) – framstilles som et gode som tilhører de fromme.

Det er jo også jorden – verden som menneskehetens bosted – som skal tilfalle dem som arv (v. 5; Rom 4,13). Det er naturligvis ikke verden slik den er i den nåværende tidsalderen (16,26), når voldsomme mennesker hersker over den, og i en viss forstand og et visst mål også djevelen (4,8). Det er derimot verden slik den vil bli når den igjen er blitt Guds og er kommet under Guds eneveldige makt (Luk 20,35; Åp 11,15) – framtidens nyfødte verden (Matt 19,28 f.; 26,29).

Den endetidige meningen i v. 3b og 10b kan ikke trekkes i tvil fordi det her heter «deres er himlenes rike» (autōn estin hē basileia tōn ouranōn / αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν jf. 19,14), slik at riket ser ut til å tilhøre de fromme allerede nå. Verbet «er»[118] – som slett ikke ble uttalt i Jesu aramaiske språk – står her i tidløs presens.[119]

Det eneste som blir besvart, er hvem som eier riket, ikke når de får det i eie. Riket tilhører de arme i ånden og dem som forfølges for rettferdighets skyld. De seks begrunnelsessetningene i futurum i v. 4–9 sikrer at de i virkeligheten først får dette godet i eie når riket selv kommer. Men det ligger også direkte i at v. 3a og 10a er knyttet sammen med v. 3b og 10b: De arme og de forfulgte kan ikke være i denne stillingen og samtidig faktisk eie riket.

Dette blir enda tydeligere når vi gjør oss klart at den som eier riket som gode, også får en stilling som svarer til det. Når de saktmodige har tatt jorden i eie som sin arv, er de også herrer over jorden. Og når de har fått riket, nyter de ikke bare godene i det som borgere og medlemmer, men får også del i Guds kongelige herredømme over verden.

I abstrakt forstand er riket Guds og hans salvedes kongelige herredømme (Obad 21; Åp 11,15; 19,6; jf. ovenfor s. 124 ff.). Men det utelukker ikke at også menigheten hans hersker som konge – et «å

[118] **«er»** estin / ἐστίν

[119] Jf. «blir født» (gennatai / γεννᾶται) i 2,4, «er» (estin / ἐστίν) i 22,42 og «som blir utøst» (ekchynnomenon / ἐκχυννόμενον) i 26,28. Oversetteren kunne også ha sagt «skal være» (estai / ἔσται), jf. 22,28, slik han også har uttrykt det å gå inn i riket i futurum (7,21; 5,20). Etter det synet som råder i hele Bergprekenen, hører inngangen i riket nemlig framtiden til.

[120] **«å herske sammen med»** symbasileuein / συμβασιλεύειν

herske sammen med»[120]. Overalt er det tvert imot tenkt at menighetens herredømme følger med Guds.[121]

Først slik ser vi hvor godt det passer at denne begrunnelsessetningen er knyttet nettopp til den første og den åttende makarismen. De som i denne verden står for sin Gud som tiggere uten noe og bøyer seg ydmykt for ham, og de som blir forfulgt for sin fromhets skyld så lenge denne verdensgangen varer – de skal i den kommende tidsalderen ikke bare eie og nyte alle den framtidige verdens goder, som de har lengtet etter i dette livet. De skal også ha del i Guds kongelige herredømme over verden og herske sammen med ham.

Disiplene og forfølgelsen (5,11–12)

Etter talens salmeaktige innledning vender Jesus seg til disiplene sine ved å anvende den åttende makarismen på dem (v. 11). Men han endrer den: Som grunn til fiendskapet som venter dem, nevner han nå seg selv i stedet for rettferdigheten (v. 10). Det ville ha vært upassende i den allmenne beskrivelsen av de fromme i v. 10. Hos disiplene er det derimot nettopp deres forhold til Jesus som vil pådra dem menneskenes hat.

[121]Vi kunne vise til 1 Mos 1,28 eller Sal 8,7, men jf. særlig Dan 2,44 (Gud fra himmelen og folket); 7,18. 22. 27; Matt 19,28; 20,23; tanken er heller ikke utelukket i 25,34; 1 Kor 4,8; 6,2 f.; 2 Tess 1,5; 2 Tim 2,12; Åp 5,10; 20,4. 6; 22,5.

[122]**«for min skyld»** heneken emou / ἕνεκεν ἐμοῦ

[123]Bare noen få vestlige vitner (D, k a b c g^1) har overført «rettferdighet» (dikaiosynēs / δικαιοσύνης) fra v. 10 også til v. 11, i stedet for «min» (emou / ἐμοῦ). Sc Ss, og trolig også Tatian (Afrahat s. 41), gjengir fritt med «for mitt navns skyld». Også de korrektørene av evangeliene som Clem. strom. IV, 41 omtaler, har godtatt «for min skyld» (heneken [heneka] emou / ἕνεκεν [ἕνεκα] ἐμοῦ). Når v. 10 og 11 av og til blir slått sammen, som hos Orig. de mart. 4, har det ingen tekstkritisk betydning. Ellers er tre ting å merke seg ved teksten. 1) I D k h, Sc (men ikke i Ss Sh S^1 S^3) står «forfølger» (diōxōsin eller -ousin / διώξωσιν eller -ουσιν) foran «spotter» (oneidisōsin / ὀνειδίσωσιν). Det kommer av at avskriverne ville stille sammen de to krenkelsene som skjer med ord, og sette den faktiske forfølgelsen først fordi den er det viktigste med tanke på v. 10 og 12. 2) De eldste vitnene, fra de mest ulike tradisjonene, mangler det unødvendige «ord» (rhēma / ῥῆμα): ℵ B D, Sc Ss (i Sh varierer håndskriftene), nesten alle Lat fra k til Vulg. 3) Også «idet de lyver» (pseudomenoi / ψευδόμενοι) er mistenkelig, til tross for de sterke vitnene, for ved siden av «for min skyld» er det et unødvendig vern mot at utsagnet blir misbrukt. Innskuddet «idet de lyver» førte også til at «mot dere» (kath' hymōn / καθ' ὑμῶν) ble flyttet fra plassen foran «alt ondt» (pan ponēron / πᾶν πονηρόν) til plassen etter, slik at det kunne knyttes til «idet de lyver» i betydningen «lyver om dere» (katapseudomenoi hymōn / καταψευδόμενοι ὑμῶν). Med D, k h m, Ss, Tert. Scorp. 9, Lucifer s. 285, 9 (den siste uten ἕν. ἐμοῦ om D, se begynnelsen av denne fotnoten) må vi trolig lese: «sier alt ondt mot dere for min skyld» (eipōsin kath' hymōn pan ponēron heneken emou / εἴπωσιν καθ' ὑμῶν πᾶν πονηρὸν ἕνεκεν ἐμοῦ). For denne plasseringen av «mot dere» taler dessuten Sc Ss $S^{1.3}$, og for å stryke «idet de lyver» taler også b c g^1 og Orig. hom. 20 in Jerem., Berlin-utg. s. 189, 16 (men annerledes s. 11, 25).

Vi bør ikke knytte «for min skyld»[122][123] bare til det siste verbet. Alle de tre verbene i setningen – som her kommer i stedet for det ene «forfølge»[124] i v. 10 – trenger like mye denne presiseringen.

Tar vi i tillegg med at v. 12 sammenligner disiplenes prøvelser med profetenes, ser vi *for det første* at Jesus ikke ser på disiplenes forhold til seg som et forhold mellom elever og en lærer – en lærer de går i lære hos så lenge de kan lære noe av ham, og som de så forlater for å gå sin egen vei, med mer eller mindre takknemlighet mot mesteren i hjertet. Han ser det tvert imot som et varig livsfellesskap med seg, et fellesskap som bestemmer stillingen deres i verden.

For det andre ser vi at disiplenes forhold til Jesus er inderlig knyttet til rettferdigheten deres og er en vesentlig del av den, selv om det ikke er det samme. Sett fra de frommes og fromhetens ståsted (v. 6 og 10) blir rettferdigheten alltid målt etter Guds vilje og dom, og den er i seg selv en stilling overfor Gud. Derfor kan vi også si at disiplenes stilling overfor Gud er bestemt på en særegen måte av forholdet deres til Jesus.

Jesus regner det som en selvfølge at folk vil håne og forfølge dem fordi de er hans disipler. For han priser dem ikke salige for det tilfellet at det kanskje skjer («dersom» [ean / ἐάν]), men for alle de gangene det skjer («når» [hotan / ὅταν]).

Fra spotten som rammer den enkelte disippel personlig, går Jesus videre til forfølgelsen, som rammer disippelskaren som sekt, og derfra til baktalelsen. Den pleier å vokse og spre seg i forfølgelsestider, men også å vare ved etter at slike tider er over.

Når flertallet behandler disippelskaren slik, skal disiplene glede seg og til og med juble. De skal ikke være glade *tross* fiendskapet – like lite som Jesus priser dem salige *tross* det – men de skal glede seg *over* fiendskapet.[125]

Jesus begrunner dette paradoksale kravet med det «riket»[126] vil bringe dem som er priset salige, og setningen svarer i form og innhold til begrunnelsene i v. 3–10. Den sier ikke at de som forfølges for Jesu skyld, skal få en stor lønn i himmelen når de kommer til Gud der ved

[124] **«forfølge»** diōkein / διώκειν

[125] Jf. Jak 1,2; Rom 5,3, i noe mildere form 1 Pet 1,6; 4,13.

[126] **«riket»** basileia / βασιλεία

døden – som om det sto skrevet: «for dere skal få en stor (eller full) lønn i himlene»[127].

Det som sies, er tvert imot at *lønnen* til de forfulgte disiplene – *erstatningen* de kan regne med for all lidelse i dette livet – er stor, og at den er i himmelen. Etter v. 3–10 sier det seg selv at de først får lønnen overrakt i det riket som skal opprettes på jorden. Men her forsikrer Jesus at denne lønnen allerede finnes i himmelen.

Bak dette ligger den forutsetningen[128] at Gud legger merke til alt et menneske gjør eller lider på jorden for hans skyld (Apg 10,4). Billedlig talt stiger det opp til Gud i himmelen og hoper seg opp der som en skatt. For Gud, eller i himmelen, blir de frommes gjerninger og lidelser på jorden så å si til en kapital – og den vil en gang bli utbetalt med renter til dem den er satt inn for.

Den som vet dette, kan glede seg allerede *under* den forfølgelsen han lider for Jesu skyld, ja, til og med *over* den. For de lidelsene en må bære i dette livet for Jesu eller Guds skyld, veier lite mot de godene Gud i sitt råd har tiltenkt ham – og dermed er det sikret at han en gang får dem overrakt som lønn (Rom 8,18; 2 Kor 4,17).

Til sist bekrefter en kjensgjerning at lønnen er både stor og viss: Folk forfulgte profetene som gikk forut for disiplene, på nøyaktig samme måte som det nå venter disiplene selv.[129]

Allerede når Jesus sammenligner dem slik, stiller han på en måte disiplene likt med profetene.[130] Tillegget «de som var før dere»[131] slår det endelig fast. Hvis tillegget bare skulle skille ut profetene i Det gamle testamente – for eksempel fra døperen Johannes, som var en profet i samtiden – ville det ha vært både overflødig (Luk 6,23; Matt 23,29–37) og lite egnet.

---

[127] **«for dere skal få en stor (eller full) lønn i himlene»** hoti misthon polyn [eller plērē] lēpsesthe en tois ouranois / ὅτι μισθὸν πολὺν [eller πλήρη] λήψεσθε ἐν τοῖς οὐρανοῖς

[128] Forestillingen kommer tydeligere fram i 6,20; 19,21; Luk 12,33. Jf. videre 1 Pet 1,4–8, der arven er «gjemt i himmelen» (tetērēmenēn en ouranois / τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς). Også «det som er betrodd» (parathēkē / παραθήκη) i 2 Tim 1,12 hører hit (jf. Ign. ad Pol. 6: «deres innskudd» [ta deposita hymōn / τὰ δεπόσιτα ὑμῶν]). Den samme forestillingen brukes om de ugudeliges gjerninger i Rom 2,5, og på en litt annen måte i Jak 5,3.

[129] U, b c, Ss har fra Luk 6,23 lagt til «fedrene til dem» (hoi pateres autōn / οἱ πατέρες αὐτῶν) etter «dere» (hymōn / ὑμῶν). Sc har noe lignende, men i tiltaleform: «fedrene til dere». I k står *fratres eorum* («brødrene til dem»).

[130] Jf. Matt 23,29–34; Luk 11,47–50, der «alle profetene» (pantōn tōn prophētōn / πάντων τῶν προφητῶν) omfatter både de gamle og de nye. På lignende måte stiller Luk 13,33 f. (Matt 23,37) de gamle profetene sammen med Jesus, og 1 Tess 2,15 stiller dem samtidig også sammen med apostlene.

[131] **«de som var før dere»** tous pro hymōn / τοὺς πρὸ ὑμῶν

Enda mindre kan vi overse artikkelen foran «før dere»[132] og lese det som om det bare var sagt at det allerede i svunne tider gikk profetene slik det i framtiden skal gå disiplene. Jesus sier tvert imot til disiplene – uten rent ut å kalle dem profeter – at de gammeltestamentlige profetene som sådanne, det vil si i sitt kall, er deres forgjengere.

Tiden uten profeter er forbi. Det finnes igjen profeter (Matt 10,41; 23,34) og falske profeter (Matt 7,15; 24,24). Til de ekte profetenes karakter hører det å lide for kallets skyld. Men det finnes også en profetlønn.

Selv den som behandler en profet slik kallet hans tilsier, skal få del i den samme lønnen (Matt 10,41). Da kan disiplene være så mye mer visse på denne store lønnen. De er jo profetenes etterfølgere i kallet og i de lidelsene som er knyttet til det.

Å lide for rettferdighetens skyld (v. 10), for Jesu skyld (v. 11) og for kallets skyld (v. 12): Alt dette faller sammen hos disiplene. Jesus dveler lenger ved kallet deres og beskriver det i bilder og lignelser i v. 13–15. Lønnen deres er foreløpig i himmelen; kallet deres er på jorden.

Jordens salt (5,13)

«*Sal, ut arbitror, terrae nullum est*» – «salt som hører til jorden selv, finnes etter min mening ikke», sier Hilarius. Det sier enhver seg selv, og derfor har en også fra gammelt av skjønt at Jesus sammenligner disiplenes forhold til jorden med saltet slik det vanligvis brukes. En har likeledes innsett at «jorden» i v. 13 og «verden» i v. 14 ikke betyr stedet der menneskene bor, uavhengig av dem som bor der, men nettopp befolkningen selv: hele den menneskeheten som lever på jorden og fyller denne verden – kanskje med den omgivende naturen medregnet.[133]

Her gir Matteus oss et første eksempel på slike korte bildetaler. De stiller ikke to hendelser, forhold eller gjenstander fra ulike områder opp ved siden av hverandre i en formell sammenligning (Matt 11,16–19; 13,24–33 osv.). De henter heller ikke hele uttrykket for tanken fra en virkelig eller oppdiktet hendelse på et annet livsområde, slik

[132] **«før dere»** pro hymōn / πρὸ ὑμῶν

[133] Om «verden» (ho kosmos / ὁ κόσμος) i denne betydningen trengs det ingen eksempler. Om «jorden» eller «landet» (gē / γῆ) = folket, jf. Hos 1,2; Hab 2,20; Sak 12,12; «hele jorden» = alle mennesker, 1 Mos 18,25; «jordens ender», 1 Sam 2,10; «den bebodde verden» (hē oikoumenē / ἡ οἰκουμένη), Sal 9,9; 96,10; Luk 2,1.

fortellingene gjør som er ment som et bilde eller en allegori på en hendelse fra et annet område (Matt 13,3–9; 21,28–22,14).

Slike bildetaler bygger i stedet på en sammenligning som bare er tenkt, men ikke uttalt. Ut fra den knytter de et sammensatt predikat til det tilhørerne skal undervises om. Predikatet hører dels til samme område som subjektet selv, og er dels hentet fra en sammenlignbar hendelse på et annet område.[134]

Nettopp denne forkortede lignelsesformen kan bare brukes der enhver kjenner det en sammenligner med, fra dagliglivet. Her skal vi derfor bare tenke på hvordan saltet brukes i hverdagen: F*or det første* tjener saltet til å krydre maten – til å gjøre det smakløse velsmakende.[135] F*or det andre* tjener det til å bevare ting, og da særlig matvarer, mot forråtnelse.[136]

---

[134] Jf. Matt 6,22: I predikatet «legemets lampe» (ho lychnos tou sōmatos / ὁ λύχνος τοῦ σώματος) er bare «lampe» (lychnos / λύχνος) et bilde. Fordi bildet knyttes direkte til «legemets» (t. sō. / τ. σω.), altså til det som egentlig menes, blir sammenligningen forkortet: Øyet er for legemet det lampen er i dagliglivet. Ef 5,23: Det hodet er for legemet, er mannen for kvinnen og Kristus for menigheten.

[135] Job 6,6; Mark 9,50; Kol 4,6. Sir 39,26 regner saltet blant det menneskelivet trenger mest, og nevner det foran alle andre matvarer. Jer 29,17 og det andre bildet i Åp 3,15 sammenligner Guds dom over den ugudelige verden med den smaken usaltet mat gir et menneske. Generelt jf. Hehn, Das Salz, eine kulturhist. Studie, 2. utg. ved Schrader 1901 s. 1 ff.; Schleiden, Das Salz, seine Geschichte, seine Symbolik und seine Bedeutung im Menschenleben, 1875 s. 70–96. Schleiden bidrar ikke med noe til forklaringen av Matt 5,13 (s. 92. 122). At salt i oldtiden iblant ble blandet med andre krydder, hjelper oss ikke til å forklare «hva skal det da saltes med» (en tini halisthēsetai / ἐν τίνι ἁλισθήσεται).

[136] Tarichea ved Gennesaretsjøen, ikke langt fra Kapernaum, hadde fått navnet sitt etter fiskesaltingen (Strabon XVI s. 764); verbet taricheuein (ταριχεύειν) brukes i Jeremias' brev v. 28 om kjøtt. Også bruken av salt ved offeret bygger på saltets evne til å bevare mot forråtnelse. Saltet står i motsetning til surdeig og honning, som er utelukket fra offeret. De gjør riktignok maten velsmakende, som saltet, men de framkaller også gjæring og forråtnelse (3 Mos 2,11–13; Esek 43,24; jf. Mark 9,49?). Motsetningen mellom talen som er krydret med salt (Kol 4,6), og den råtne, forråtnede talen (Ef 4,29) viser hvor nær hverandre saltets krydrende og bevarende virkning lå i forestillingen. Tholuck og andre mener at saltet også kan gjøre det som er fordervet, friskt og spiselig igjen, men det strider mot all erfaring. Den meningen kan ikke støtte seg på den enestående og underfulle hendelsen i 2 Kong 2,19–22; se derimot Esek 47,11; Jak 3,12, og Op. avviser det uttrykkelig. Like lite holder oppfatningen at saltet tjener som gjødsel (slik Schanz fremdeles mener); den kan ikke bygge på Luk 14,35. Der blir det nemlig sagt at det fordervede saltet ikke duger til gjødsel, og det stilles da ikke opp mot godt salt, men mot andre fordervede stoffer (kjøtt og lignende) som blir kjørt ut på åkeren eller gjødselhaugen og brukt som gjødsel. Saltet ville bare ødelegge gjødselen og skade åkeren. Jord som er salt eller strødd med salt, er ufruktbar og øde: Sal 107,34; Job 39,6; Jer 17,6; Sef 2,9; 5 Mos 29,22; Dom 9,45. Jf. også Plin. h. nat. 31, 80. Dessuten holder fortsettelsen av lignelsen i Matt 5,13 seg helt innenfor forestillingen om saltets bruk i huset: Det som er blitt ubrukelig, blir fjernet fra huset og kastet ut på gaten. Så søkte tanker kunne bare oppstå hos dem som forsto «jordens» (tēs gēs / τῆς γῆς) som åkeren. De så ikke at «jordens», slik som i de andre forkortede sammenligningene av samme slag, står utenfor lignelsen og nevner direkte, uten bilde, det som er ment; jf. 6,22 «legemets» (tou sōmatos / τοῦ σώματος), 1 Kor 5,7 «vårt» (hēmōn / ἡμῶν), 1 Kor 11,3 «enhver manns … kvinnens» (pantos andros … gynaikos / παντὸς ἀνδρός … γυναικός). De eldre fortolkerne forsto gjennomgående formen i det vesentlige riktig. Hier. sier det kort og godt og legger til *alium usum non habet* («det har ingen annen bruk»), og Luther s. 66 sier: «at det har sin smak, holder seg friskt og ikke råtner».

Disippelskaren er bestemt til å virke på lignende måte på resten av menneskeheten. Den består av mennesker som selv av naturen hørte til jorden, til verden – og den verden stilles her opp mot disiplene (saltet) som en masse som trenger salt.

Av dette følger at det som gjør *disse* menneskene til disipler – forholdet deres til Jesus og det forholdet til Gud som dette bestemmer – også gjør dem i stand til å virke på resten av menneskeheten slik saltet virker på maten på to måter.

Verden er slik at den før eller siden må gå til grunne – billedlig talt råtne og gå i oppløsning – hvis ikke disippelskaren bevarer den fra fordervelsen ved å gi den del i sitt eget særpregede vesen. Og allerede nå er verden i en slik tilstand at den, billedlig talt, ville være en smakløs eller rett og slett motbydelig rett hvis ikke disippelskaren var til stede i den.

Men disse to tingene hører inderlig sammen. Uten disippelskaren har ikke Gud velbehag i verden; den er for ham det samme som en smakløs, usaltet rett er for et menneske. Og verden går langsomt, men sikkert mot fordervelsen, i den grad den ikke lar seg gripe av disippelskarens særpregede vesen og bevare fra fordervelsen. Begge deler er i grunnen én og samme sak.

For nettopp den tilstanden som bærer i seg spirene til den truende fordervelsen, gjør også verden til noe som mishager Gud. Og for disippelskarens skyld finner Gud seg ennå i verden; fordi disippelskaren er til stede der, er det mulig og håp om at det ennå skal bli noe annet av verden enn et råtnende lik.

Døperen så at folket og menneskeheten er i en tilstand som mishager Gud, og går en dom i møte som ingen slipper unna. Ut av denne dommen skal det komme en menighet som er fornyet ved sinnsforandring og Den Hellige Ånd. Dette synet er ikke oppgitt: I v. 3–12 er grunnrisset av det profetiske synet tegnet opp på ny med sterke streker.

Men nå viser det seg at det likevel skal finne sted en utvikling før den store verdensomveltningen. Gud holder ennå dommen tilbake. Det nye som har skjedd, og som har fått Gud til å utsette dommen, er den disippelskaren som har samlet seg om Jesus.

Da Gud holdt dom over verden i urtiden, var den nye menneskeheten, som skulle bli frelst ut av dommen, allerede til stede før dommen

kom: i Noa og hans slekt. I den fristen Gud ga verden, holdt de ikke opp med å vitne om dom og rettferdighet. På samme måte står Jesu disippelskare nå i verden.[137]

Overfor Abraham sa Gud seg villig til å skåne Sodoma for dom hvis det fantes ti rettferdige i byen (1 Mos 18,32). Slik viser han nå virkelig verden sin langmodighet og godhet ennå en tid, for den disippelskarens skyld som finnes i den.

Her blir det ikke antydet hvor godt disippelskaren vil lykkes i å gi resten av menneskeheten del i sitt eget særpregede vesen – eller, som det heter i Matt 28,19, å gjøre folkeslagene til Jesu disipler. Det slås bare fast at disiplene har et kall for verden, og dermed er det forutsatt at de skal få rom til å utøve kallet en tid.

Men den viktigste forutsetningen for dette er at disiplene selv tar vare på det som gjør dem til disipler og dermed til jordens salt – forholdet sitt til Jesus. Det er ikke bare en forutsetning for at de kan utøve kallet sitt, men framfor alt en betingelse for deres egen frelse.

---

[137] 1 Mos 6,3–7,1. Matt 24,37–39 sammenligner tiden før den siste dommen med tiden før syndfloden, og Luk 17,29 knytter påminnelsen om dommen over Sodoma til denne sammenligningen; jf. Matt 10,15; 11,23; videre 1 Pet 3,20; 2 Pet 2,5–8; 3,5–9; Jud 7; Åp 11,8.

[138] Ordet «dåraktig» (mōros / μωρός) betyr også, og kanskje opprinnelig, «flau, smakløs» (motsatt *sapere*, *sapiens* [«smake, være klok», «klok»]; kanskje også «vis» [sophos / σοφός]?). Derfor er «bli dåraktig» (mōrainesthai / μωραίνεσθαι) et treffende uttrykk for det som i Mark 9,50 heter «bli saltløst» (analon ginetai / ἄναλον γίνεται). Omkring år 80–120 skal vise menn i Aten ha stilt Josva ben Hananja dette spørsmålet: «Når saltet blir dårlig (sarja / סריא), hva skal det da saltes med?» Svaret hans var ment som en vits og går ut på at saltet ikke kan bli saltløst (Bechor. 8[b]). Spørsmålet viser at Jesus brukte en ordspråklig vending som også ellers var vanlig. Svaret viser at det saltet som *vanligvis* ble brukt i Israels land på Josva ben Hananjas tid, faktisk ikke kunne «bli dåraktig». Güdemann, Religionsgesch. Stud. s. 89 ff. 136 ff., mener at hele anekdoten er en satirisk polemikk mot Jesu ord, og at Jesus på sin side med dette ordet hadde holdt det fram for jødene at de var forkastet og hadde mistet sin politiske selvstendighet. Denne meningen bygger på en rekke svært kunstige omtolkninger. Josva, som blir rost for en viss naturvitenskapelig lærdom (Hamburger, Realenc. II, 77. 81. 513), hadde noe å bygge svaret sitt på. Det er vel heller ikke tilfeldig at gallieren Hil. er den eneste av de gamle fortolkerne fra Orig. av (ser. § 37 s. 855) som sterkt bestrider at lignelsen stemmer med naturen: *natura salis semper eadem est, nec immutari unquam potest* («saltets natur er alltid den samme og kan aldri forandres»). Hans stammefrender, kelterne, var fra eldgammel tid mestere i saltgruvedrift og saltkoking (Hehn s. 39 ff.; Schleiden s. 11 ff. 33 ff.). Rent salt er helt eller nesten helt det samme som det mineralet naturvitenskapen kaller koksalt, eller natriumklorid etter grunnstoffene det består av. Slikt salt kan faktisk ikke miste sine vesentlige egenskaper så lenge det er til. Likevel må vi avvise tanken om at Jesus med vilje skulle ha satt opp et umulig tilfelle (jf. 7,16; 19,24). Setningen innledes med «om» (ean / ἐάν), som innfører et mulig tilfelle. Men selv om vi ser bort fra det: Hvis v. 13, og likeså Mark 9,50; Luk 14,34, talte om noe umulig (jf. «kan ikke» [ou dynatai / οὐ δύναται] i v. 14[b]), ville ordet helt miste sitt åpenbare formål, en alvorlig advarsel mot en truende fare. Dette formålet krever riktignok ikke at bildet på det åndelige forløpet er hentet fra noe som skjer hver dag i naturen, men det krever at det skjer nå og da. Salt ble i oldtiden ofte utvunnet med mangelfulle metoder, og det ble ikke alltid særlig rent. Når Plinius h. n. XXXI, 39, 82 kaller saltet som

Hvis saltet skulle miste sin saltnatur, sin smak og sin krydrende og bevarende kraft,[138] ville det reise seg et spørsmål som ingen kan svare på: Hvordan skal det saltløse saltet få tilbake det det har mistet?

Selv om vi ser bort fra den utvetydige parallellen i Mark 9,50, er det ingen tvil om at «saltet»[139] må underforstås som subjekt for «skal saltes»[140].[141] Subjektet er altså ikke jorden eller alt det en trenger salt til for å krydre eller bevare.

Etter det spørsmålet ingen kan svare på – «hva skal det da saltes med?» – følger nemlig en setning som ikke skildrer hvor ille det ville gå med de tingene en trenger salt til, men hvor verdiløst det saltløse saltet selv er, og hvilken trist skjebne som rammer det.

Det duger ikke lenger til annet enn det som viser sterkest at det er fullstendig ubrukelig: å bli kastet ut av huset på gaten og tråkket ned av folk.

Talen fra «om»[142] til «mennesker»[143] holder seg helt innenfor bildets ramme, men likevel er det ikke vanskelig å tyde den.

Disipler som mistet det vesenet som skiller dem fra resten av menneskeheten, ville ikke simpelthen synke tilbake til den tilstanden de var i før de ble Jesu disipler. De ville ikke bli lik de stoffene som ennå

---

i Epirus ble utvunnet ved å koke vann fra saltkilder, *salem inertem nec candidum* («kraftløst og ikke hvitt salt»), kommer kraftløsheten naturligvis av at saltinnholdet var for lavt, med andre ord av at det var blandet med andre stoffer. Galenos forteller ut fra egne undersøkelser på stedet at saltet fra Dødehavet har en bitter bismak (de simpl. medic. IV, 20, utg. Kühn XI, 690. 693. 694). Folk der brukte det til alt annet salt ellers ble brukt til. Dette «Sodoma-saltet» (hales Sodomēnoi / ἅλες Σοδομηνοί) nevnes også av og til i Talmud (melach sedomit / מלח סדמית jf. Neubauer, Géogr. 27; flere belegg hos Schöttgen I, 18–24, som for øvrig feilaktig tolker det som asfalt). Det må altså ha vært sterkt blandet med andre stoffer. Jf. fire analyser av vannet i Dødehavet hos Robinson, Phys. Geogr. des hl. Landes 210 f., og analyser av steinsaltet fra saltfjellet i sørvesthjørnet av sjøen hos Sachsse, Ztschr. deutsch. Pal. Ver. 1897 s. 22 f. Det kan neppe være tvil om at så urent salt under visse forhold kan bli dårlig, det vil si bli helt bittert når de fremmede stoffene brytes ned, og dermed ubrukelig til sitt vanlige formål. Slike erfaringer må ligge til grunn for det jødiske ordtaket og for lignelsen. At prosessen ble kalt «å bli saltløst», er godt forståelig ut fra subjektet, «saltet»: Det er ikke mineralogenes koksalt som menes, men det ofte svært urene saltet som ble brukt i husholdningen. Det er også godt forståelig ut fra predikatet, «bli saltløst»: Saltsmaken, som stoffet hadde både navnet og bruken sin fra, var så overdøvet av bismaken at stoffet ikke lenger dugde som salt. Plin. h. n. XXXI, 44, 95 sier om alle slags sylter og sauser: *ad sapores gulae coepit sal tabescere* («for ganens lyster begynte saltet å svinne bort»). Dette er i alle fall en språklig parallell til evangelienes μωραίνεσθαι og ἄναλον γίνεσθαι og til de gammellatinske oversettelsenes *evanescere* og *infatuari* («svinne bort», «bli flau»). Uttrykket er ikke mer unøyaktig enn når Jak 5,3; Jeremias' brev 12. 24; Sir 29,10 taler om at gull og sølv ruster.

[139] **«saltet»** to halas / τὸ ἅλας

[140] **«skal saltes»** halisthēsetai / ἁλισθήσεται

[141] Slik forstår Ss Sc S^1 det riktig. k forstår det derimot feil: *in quo salietur terra* («hva skal jorden saltes med»). Det samme gjør Luther, både i oversettelsen, «womit soll man salzen» («hva skal vi salte med»), og i utleggelsen s. 70, «etwas salzen» («salte noe»).

[142] **«om»** ean / ἐάν

[143] **«mennesker»** anthrōpōn / ἀνθρώπων

ikke er saltet – de andre menneskene som de skulle virke på som salt – og de ville heller ikke bare bli udugelige til sitt kall. De ville miste all sin verdi og være håpløst fortapt.[144]

I dette ligger en sterk formaning: Disiplene skal framfor alt sørge for å bli værende i disippelstanden. Formaningen viser så alvorlig til den triste skjebnen som ville ramme dem selv hvis de ikke fulgte den, at påminnelsen om hvor mye de betyr for verden, nesten bare blir et middel til å innskjerpe plikten til å holde fast ved disippelstanden.

Men med et nytt bilde – som straks fører med seg to lignelser til – stiller Jesus enda en gang disiplenes kall i verden for øynene deres (v. 14–16). Og han gjør det slik at disiplenes egen rette livsførsel framstår som den formen deres virkning på resten av menneskeheten nødvendigvis må ha.

Det er disippelskaren som helhet som får sin betydning og sitt kall for verden skildret under bildene av saltet, verdens lys, byen på fjellet og lampen i huset. Men disippelskaren består av enkeltpersoner, og de er og forblir lemmer i den bare fordi de har tatt stilling til Jesus og holder fast ved den. Derfor kan fellesskapet ikke oppfylle sitt kall uten at de som hører til det, lever rett.

Verdens lys, byen på fjellet og lampen (5,14–16)

Som nesten overalt der en person eller ting kalles lyset for en annen,[145] betegner «lyset»[146] i v. 14 selve lyskilden – det legemet som sender lys ut til det vesenet eller området som er nevnt i genitiv ved siden av. Uten dette lyset er det mørkt; med det kan en se tingene og dermed bevege seg trygt i rommet.

Øyets syn er et bilde på den åndelige erkjennelsen. Her sier Jesus altså at disippelskaren eier den sanne erkjennelsen og er kalt til å tilby

[144] Vi skal ikke her svare på de dogmatiske spørsmålene som har knyttet seg til dette ordet, på samme måte som til Hebr 6,4–8; 10,26–31. Eksempelet med Judas viser at den alvorlige advarselen ikke var overflødig, heller ikke for disiplene. Jf. også utleggelsen av 12,31 nedenfor.

[145] Jahves tjener er hedningenes lys: Jes 42,6; 49,6. Uttrykket brukes også om misjonærene i Apg 13,47 og om jødene blant hedningene i Rom 2,19. Gud selv er den frommes lys: Sal 27,1; Mika 7,8. Guds rett er et lys for folkene: Jes 51,4. Hans ord er en lykt for føttene og et lys på veien: Sal 119,105. Her står de hebraiske ordene for «lampe» og «lys» (ner, or / נֵר, אוֹר) som synonymer, slik de ofte gjør (Ordsp 6,23), og det samme gjelder de greske ordene (lychnos, phōs / λύχνος, φῶς) i Matt 5,14 f.; 6,22 f. Solen er dagens lys: Jer 31,35; jf. 1 Mos 1,16; Joh 11,9 f. Kristus er verdens og menneskenes lys: Joh 1,5–9; 8,12; 9,5; 12,35 f. I slike forbindelser betyr «lys» (phōs, or / φῶς, אוֹר) det samme som «lyslegeme» (phōstēr, ma'or / φωστήρ, מָאוֹר) Mos 1,14–16; Fil 2,15.

[146] **«lyset»** to phōs / τὸ φῶς

og gi den videre til hele menneskeheten. Slik skal den hjelpe menneskeheten til å kunne bevege seg riktig og uten fare i livet.

Allerede her slås det fast at det dreier seg om en erkjennelse med et praktisk formål, og dermed av etisk art. Det blir enda tydeligere fordi lyset svært ofte er et bilde på det sedelig gode – i motsetning til det onde, som skyr lyset og elsker mørket som skjul og vern.

Men bildet av lyset som strømmer ut fra en lyskilde, rommer fra først av også noe annet: Den som blir opplyst av lyset, kan vandre trygt og uten fare. Også dette blir tydeligere fordi lys og mørke så ofte står som bilder på den lyse lykken og den trøstesløse ulykken.

Disippelskaren skal altså gi den erkjennelsen den selv eier, videre til en menneskehet som mangler dette godet – en erkjennelse som fører til frelse og liv, og som alene gjør mennesker i stand til rett sedelig atferd. Ifølge 4,16 hadde Jesus selv virket slik på folket i Galilea gjennom forkynnelsen og hele sitt virke. Nå gir han disippelskaren sin den samme oppgaven overfor hele menneskeheten.

Dette andre bildet sier det samme som det første: Kallet ligger i det disippelskaren selv er, og følger med det. Men det første bildet advarte: Disippelskaren kunne bli ute av stand til å oppfylle kallet hvis den mistet sitt særpregede vesen. Den korte lignelsen i v. 14b viser derimot at det ville stride mot naturen om disippelskaren sluttet å virke på verden – det kunne bare skje hvis den mistet sin egen natur.

Bildet av lyset som opplyser andre, blir tatt opp igjen i endret form i lignelsen i v. 15, men det står fast også i v. 14b: Lyset kan bare lyse opp når det er synlig.[147] Disippelskaren ville ikke være verdens lys hvis den ikke lignet byen på fjellet i én ting: Den kan ikke forbli skjult, men må ses av alle.

Det kunne virke mer naturlig å knytte denne tanken til bildet i v. 14a og sammenligne med for eksempel solen, som alle må se, og som ingen kan unndra seg virkningen av (Joh 9,5, jf. 11,9; 1,9; Sal 19,7). Eller, hvis det ville løfte disiplene opp over verden på en måte som ikke svarer til virkeligheten, kunne Jesus ha brukt en sammenligning som den i v. 15.

Når Jesus likevel velger lignelsen om byen på fjellet, som i seg selv ligger fjernere, er det fordi han vil si at disippelskaren hans er et

[147] Matt 4,16; Joh 11,9; Luk 8,16; 11,33; Sal 36,10; 49,20.

samfunn skilt ut fra verden omkring – et samfunn som ikke kan forbli ubemerket så lenge det bevarer sin egenart og sin særegne stilling i verden.

Den nye lignelsen i v. 15 viser noe mer: Hvis disippelskaren ble uten virkning på verden – og særlig uten opplysende virkning –, ville det ikke bare stride mot dens natur, men også komme av straffverdig dårskap. Den som tenner lampen i huset, gjør det for å gi dem som er i huset, det lyset de trenger.

Bare en narr ville forpurre denne hensikten ved å sette den tente lampen under et kornmål som dekker den helt, i stedet for på den høye lampestaken som er laget for den, der lyset kan spre seg i hele rommet.[148]

Disiplene ville gjøre som denne narren hvis de lukket inne i seg den erkjennelsen som bor i dem, med all den frelsen som henger på den, og skjulte den for verden. De skal tvert imot gjøre som ethvert fornuftig menneske gjør med den tente lampen i huset.

Ordet «slik»[149] i v. 16 viser tilbake til det lignelsen sier om den rette framgangsmåten. Imperativet krever ikke direkte en bestemt handling av disiplene, men beskriver hva som skal skje med det lyset som er tent i dem. Likevel ligger det en klar oppfordring i denne befalende formen og i koblingen til lignelsen gjennom ordet «slik».[150] Lignelsen stiller den dåraktige måten å behandle lampen på fram som en advarsel, og den rette som et eksempel å følge. Dermed oppfordrer Jesus disiplene til å la være alt som kan hindre erkjennelsen i dem i å virke på verden, og i stedet gjøre alt som kan fremme denne virkningen.

Hva kunne få dem til å gjøre noe som strider mot naturen og fornuften? Treghet, menneskefrykt eller – som i lignelsen om saltet

[148] Ordet «lampe» (lychnos / λύχνος) betegner ikke lyset av voks eller talg (*candela*), som var lite brukt hos grekerne og i Orienten, men oljelampen (*lucerna*): en rund, temmelig flat oljebeholder av leire eller metall med et håndtak, slik at den kunne bæres rundt (Luk 15,8). Attisistene stemplet formen lychnia (λυχνία), «lampestake», som vulgær og ville ha lychnion (λυχνίον). Men λυχνία er den eneste formen i Bibelen (2 Mos 25,31; Sir 26,17; Matt, Mark, Luk, Hebr, Åp), og også Filon, Josefus, Lukian og Galenos bruker den (Lobeck ad Phryn. 314). Lampestaken er stativet, oftest av metall, som den lille lampen ble satt på for å lyse opp et større rom (*candelabrum* betegnet opprinnelig en holder for vokslys, men ordet ble senere også brukt om lampeholdere). Lampestaken kunne noen ganger være opptil 1½ meter høy; jf. Pauly-Wissowa III, 1462. Synet i Åp 1,12; 2,1 forutsetter en slik høyde. Fordi lampestaken er tung, har den gjerne en fast plass og flyttes sjelden (Åp 2,5).

[149] **«slik»** houtōs / οὕτως

[150] Jeg finner ikke noe eksempel på at «slik» (houtōs / οὕτως) peker fram mot en etterfølgende «for at»-setning (hopōs / ὅπως). Ordet peker tvert imot tilbake, særlig etter en lignelse (12,45; 13,49; 18,14; 20,16; 23,28), og fullfører sammenligningen. Jf. hebraisk «slik» (ken / כֵּן) i Sir 12,14; 13,16–19.

– at de gradvis mister det særpregede vesenet og eiet som skiller dem fra andre mennesker, eller alt dette til sammen? Det antyder Jesus ikke. Men han sier tydelig at de har plikt til å sørge for at lyset fra den saliggjørende erkjennelsen – lyset som er deres, og som er tent i dem – stråler ut fra dem, blir synlig for menneskene de lever blant, og opplyser verden.

Både lysbildet, som Jesus varierer flere ganger, og sammenligningen med profetene får oss først til å tenke på at disiplene skal opplyse verden ved å lære. Men hensiktssetningen føyer til noe viktig (jf. v. 19: «gjøre og lære» [poiein kai didaskein / ποιεῖν καὶ διδάσκειν]). Disiplenes lys skal skinne for menneskene, for at de skal se disiplenes gode gjerninger – deres edle handlinger[151] – og på den måten bli ført til å prise Gud som disiplenes himmelske Far.

Det er altså ikke lærergjerningen alene, men hele disiplenes rette og edle livsførsel som skal gjøre lyset de har og er, synlig for menneskene og la det stråle ut i verden. Jesus venter derfor en atferd av disiplene som tydelig gir uttrykk for den særegne erkjennelsen de skal gi videre til verden.

Denne atferden skal gjøre et godt inntrykk på mennesker utenfor disippelskaren og få dem til å ære disiplenes himmelske Far med ord. Da må Jesu disipler opptre slik at det kjennetegner dem som Guds sønner.

---

[151] Flertallet «gjerningene» (ta erga / τὰ ἔργα) står allerede i Det gamle testamente ofte for hele «virksomheten» (ergazesthai / ἐργάζεσθαι) i all sin mangfoldighet. Det gjelder både det daglige arbeidet (1 Mos 5,29; 2 Mos 1,11. 14; 20,9) og livsførselen generelt, som regel med tanke på den sedelige kvaliteten (1 Mos 8,21; 2 Mos 23,24; Sal 28,4; 62,13; Ordsp 21,8). Slik brukes ordet i Matt 5,16; 23,3; Luk 11,48; Joh 3,19–21; 7,7; 8,39; Rom 2,6; 13,12, og av og til samles det hele i entallet «framferden» (hē praxis / ἡ πρᾶξις), Matt 16,27. Også det å la være å gjøre noe hører med: Matt 23,3; jf. 25,42–45. At en handling er sedelig god, uttrykkes vanligvis med «edel» eller «vel» (kalos, kalōs / καλός, καλῶς): Matt 12,12; 15,26; 26,10; Joh 10,32; Jak 3,13; 4,17; 1 Pet 2,12; Hebr 10,24. Det samme gjelder billedtalen: Matt 3,10; 7,17–19; 12,33. Sjeldnere brukes «god» (agathos / ἀγαθός), Joh 5,29. Bare hos Paulus er «god» det vanlige: Rom 2,7. 10; 7,19; 13,3; 2 Kor 5,10; Ef 2,10; 1 Tim 2,10, men også han har «edle gjerninger» (kala erga / καλὰ ἔργα), 1 Tim 5,10; Tit 2,7. 14; 3,8. 14. Om personer brukes derimot som regel «god»: Matt 5,45; 12,35; 19,17; 20,15; 22,10; 25,21. 23, også i billedtale, 7,17. «Edel» står om personer bare i lignelser og bilder: Matt 12,33; 13,8 (der Luk 8,8 har «god» og Luk 8,15 «edel og god» [kalos kai agathos / καλὸς καὶ ἀγαθός]); Joh 10,11–14; 1 Pet 4,10; 2 Tim 2,3. Et skarpt skille mellom «god» og «edel» lar seg ikke gjennomføre; begge står like ofte for hebraisk tov (טוֹב). Riktignok heller «god» for eksempel mot betydningen «godhjertet» (chrēstos / χρηστός), som i Matt 20,15; Mark 10,17. Og «gjøre godt» (agathopoiein / ἀγαθοποιεῖν) i Luk 6,9. 33. 35; Mark 3,4 nærmer seg «gjøre vel mot» (eu poiein / εὖ ποιεῖν) i Mark 14,7 og «velgjørenhet» (eupoiia / εὐποιΐα) i Hebr 13,16. Men det samme gjelder «gjøre vel» (kalōs poiein / καλῶς ποιεῖν) i Matt 12,12. Helst kan vi si at «god» mer betegner sinnelaget og den sedelige verdien som bygger på det, mens «edel» mer betegner det gode slik det kommer til syne i prisverdige handlinger.

Jesus sier ikke hva som gjør at disiplene er eller er blitt Guds sønner, like lite som han sier hva som har gjort dem til jordens salt, verdens lys, byen på fjellet eller den brennende lampen. Men hver eneste setning i v. 14–16 viser at de er alt dette nettopp som Jesu disipler, og til forskjell fra resten av menneskeheten. Utsagnet «for min skyld»[152] i v. 11 gjelder også for disse setningene.

At disiplene er Guds sønner, ser vi særlig tydelig av måten Gud blir omtalt på. Folk skal prise Gud på grunn av disiplenes rette atferd, men han kalles ikke disse menneskenes egen Gud eller Far, og heller ikke den felles Far for dem og disiplene (Mal 2,10; Joh 8,41) eller Israels Gud (Matt 15,31, jf. 9,33). Han kalles disiplenes Far, som bor i himmelen.

Den edle ferden deres skal altså ikke synliggjøre det gudssønnskapet som tilhører Israel og israelittene[153], og som disiplene også har del i fordi de er israelitter. Den skal synliggjøre et forhold til Gud som deres Far, et forhold som skiller dem fra alle andre mennesker, selv fra de ypperste blant deres egne landsmenn.

På den annen side må vi merke oss at Jesus heller ikke slår sitt eget gudssønnskap sammen med disiplenes: Verken her eller noe annet sted i evangeliene slår han betegnelsene «deres Far» og «min Far» sammen til «vår Far».[154]

Det må finnes en sammenheng mellom Jesu gudssønnskap og disiplenes, ettersom de er Guds sønner nettopp som hans disipler. Men det må også finnes en vesentlig forskjell, og derfor sier Jesus konse-

[152] **«for min skyld»** heneken emou / ἕνεκεν ἐμοῦ

[153] Israel som folk er Guds sønn, og Gud er dets Far: 2 Mos 4,22; 5 Mos 32,6; Hos 11,1; Jes 63,16; Jer 31,9; Mal 1,6; 2,10. Dermed er også alle israelittene hans sønner og døtre (5 Mos 14,1; 32,19; Jes 1,4; 63,8; Hos 2,1), men bare som lemmer av folket. I Det gamle testamente sier derfor den enkelte ikke «min Far» til Gud; det er helheten som sier «vår Far» (Jes 63,16; 64,7). I Jer 3,4. 19 er det folket, personifisert, som sier «min Far» til Gud, slik folket i Jer 2,27 sier det til avguden. Kongen er et unntak, ikke som person, men som bærer av embetet sitt (Sal 89,27; jf. v. 28; Sal 2,7). Først Sir 23,1. 4; 51,10 (jf. Sir 4,11) går lenger. Der påkaller den enkelte fromme Gud som Far og Herre over sitt liv, og i 51,10 lyder den hebraiske teksten: «Jeg priste Jahve: ‹Du er min Far›.» Men denne uttrykksmåten fikk liten utbredelse. Uttrykket «vår Far i himmelen» (avinu sjebbasjamajim / אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם) er derimot svært vanlig i den jødiske litteraturen etter Kristus, iblant også «min» eller «hans Far i himmelen», og nå og da «deres himmelske Far»; jf. Dalman, Worte Jesu s. 152 ff., og se også utleggelsen av 6,9 nedenfor. Det er sannsynlig at «vår Far i himmelen» allerede på Jesu tid var en alminnelig talemåte, og at også den enkelte i bønn og from samtale av og til talte til og om Gud som sin Far. Det nye er at Jesus lærte disiplene sine å se seg selv som sønner av Faren i himmelen, nettopp fordi de var hans disipler, og til forskjell fra alle andre israelitter og mennesker. Det typisk jødiske uttrykket «Faren som er i himlene» (ho patēr ho en tois ouranois / ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) finnes utenom Matteus bare i Mark 11,25 f.; jf. Luk 11,13.

[154] Heller ikke der «min Far» og «deres Far» står side om side uten noen antydning av forskjell (Joh 20,17[b]), eller der Jesus kaller disiplene sine brødre (Matt 12,49 f.; Joh 20,17[a]; jf. Hebr 2,11). Matt 6,9 kan naturligvis ikke brukes som motargument, for Jesus ba ikke selv Fadervår.

kvent aldri «vår Far», enda uttrykket ellers lå så nær og var så vanlig blant de fromme jødene.

I v. 13–16 har Jesus i bilder og lignelser vist disippelskarens høye kall i verden og plikten til å oppfylle det – en plikt som ikke kan skilles fra plikten til å bevare egenarten. Denne tankerekken ender nå i en direkte oppfordring til disiplene, uten bilder: De skal virke på andre mennesker ved en rett atferd som kjennetegner dem som Jesu disipler og Guds barn. Om mulig skal de andre bli ført til å anerkjenne de godene som bare disiplene har, og til å prise Gud, som har gitt sine barn disse godene fordi han er deres Far.

Dermed har Jesus uttalt en tanke som viser seg å være *grunntanken for hele den videre talen*.[155]

Loven og profetene: oppheve eller oppfylle (5,17–20)

Men før Jesus går over til å utfolde denne grunntanken i enkeltheter, vil han gjøre rede for hvordan kravet hans om gode gjerninger forholder seg både til Guds vilje, slik den er nedfelt i Det gamle testamente, og til rabbinernes og fariseernes sedelære (v. 17–20).

V. 17 er ikke knyttet syntaktisk til v. 16, men det gir ingen grunn til å tro at en helt ny tankerekke begynner her – like lite som den samme mangelen gir noen rett til å se v. 3–16 som en perlesnor av løsrevne visdomsord.

Det er åpenbart ikke bare v. 13–16 som taler om hvordan disiplene bør leve, og om hva som skiller dem fra andre mennesker. Det gjør for eksempel også v. 20, 46 og 47 og 6,1–18 og 32.

Når Jesus så advarer disiplene mot å tro at han er kommet for å oppheve loven eller profetene, må det altså gjelde de «gode gjerningene»[156] han krever av dem. I v. 16 hadde han foreløpig bare sagt hvor disse gjerningene kommer fra, og hva de skal tjene til. At han er

[155] Lignende tanker finnes i Joh 13,35; 17,21–23; 1 Pet 2,12; 3,1 f. Frykten for en motsetning mellom Matt 5,16 og 6,1 ff. er ubegrunnet. For det første søker disiplene Guds ære med sine gjerninger og sitt strev, mens hyklerne søker sin egen. Dessuten krever Jesus i 5,16 ikke at disiplene skal gjøre sine gode gjerninger så offentlig som mulig. Han krever at de skal være opptatt av å vise fram det de har forut for andre mennesker fordi de er hans disipler og Guds barn – særlig erkjennelsen sin. Det skal skje gjennom handlinger som gir også dem som står lenger borte, et inntrykk av det særegne i disiplenes indre liv. Det dreier seg riktignok om gjerninger, men om gjerninger som står i samme forhold til det indre livet som frukten til treet, ikke som klærne til kroppen; jf. 7,15–20.

[156] **«gode gjerningene»** kala erga / καλὰ ἔργα

«kommet», betyr her at han ser det som den oppgaven Gud har gitt ham.[157]

«Loven og profetene» er en betegnelse på hele Israels hellige skrift ut fra dens to hoveddeler.[158] Uttrykket er vanlig i Det nye testamente og har derfra gått over i kirkens språkbruk, men det er heller ikke ukjent i jødisk litteratur.

De to delene det viser til, er Pentateuken, «loven»[159], og de profetiske bøkene, som sammen med de eldre historiske bøkene (Jos til 2 Kong) ble samlet under navnet «profetene»[160]. Den tredje gruppen er de overveiende poetiske bøkene, medregnet de yngre historiebøkene og Daniel. De ble senere vanligvis kalt «skriftene»[161]. Denne gruppen blir ikke så ofte nevnt uttrykkelig ved siden av de to andre, og da under skiftende navn.[162]

Her er «loven» og «profetene» derimot ikke knyttet sammen med «og»[163], slik som i den vanlige betegnelsen på hele Det gamle testamente, men med «eller»[164].[165] Ordlyden gir dermed rom for en tanke

---

[157] Særlig ofte bruker Matteus «komme» (erchesthai / ἔρχεσθαι) om å tre offentlig fram med et kall: 3,11; 9,13; 10,34 f.; 11,18 f.; 17,10–12; 20,28; 21,32; 24,5; jf. Luk 3,3. Når noen med rette trer fram slik, forutsetter det at Gud har sendt ham: Matt 10,40; 11,10; 15,24. Hos Johannes er dette langt vanligere.

[158] Matt 7,12; 11,13 («alle profetene og loven» [pantes hoi pro. kai ho n. / πάντες οἱ προ. καὶ ὁ ν.]); 22,40; Luk 16,16. 29 («Moses og profetene» [Mōysēs kai hoi pro. / Μωϋσῆς καὶ οἱ προ.]). 31; 24,27; Apg 13,15; 24,14; 28,23; Rom 3,21. Uttrykket står også to ganger i hebreerevangeliet, på steder uten parallell hos Matteus, GK II, 693 frg. 10. Slik også i den talmudiske litteraturen; jf. Blau, Zur Einl. in d. h. Schrift s. 22. Om bruken i oldkirken, se GK I, 99.

[159] **«loven»** tora / תּוֹרָה

[160] **«profetene»** nevi'im / נְבִיאִים

[161] **«skriftene»** ketuvim / כְּתוּבִים

[162] Luk 24,44: «og i Salmene» (kai psalmois / καὶ ψαλμοῖς). Sir prol.: «loven og profetene og de andre som har fulgt etter dem» (tou nomou kai t. proph. kai tōn allōn tōn kat' autous ēkolouthēkotōn / τοῦ νόμου καὶ τ. προφ. καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων), senere i prologen «og de andre bøkene fra fedrene» (kai tōn allōn patriōn bibliōn / καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων), og til slutt «og resten av bøkene» (kai ta loipa tōn bibliōn / καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων). Jf. Jos. c. Ap. I, 8; Philo de vita contempl. 3; 2 Makk 2,13; Blau s. 21.

[163] **«og»** kai / καί

[164] **«eller»** ē / ἤ

[165] Ritschl hevder for eksempel (Entstehung der altkath. Kirche 36) at den disjunktive partikkelen står for den konjunktive, fordi setningen er negativ. Det holder ikke, om ikke annet fordi utsagnet «at jeg er kommet» (hoti ēlthon / ὅτι ἦλθον) er positivt; det eneste Jesus avviser, er at disiplene skal gjøre denne tanken til sin. Men heller ikke i negative setninger står «eller» (ē / ἤ) uten videre for «og» (kai / καί), jf. Matt 5,25; 7,6; 10,38, eller for et tilsvarende «heller ikke» (oude, mēde / οὐδέ, μηδέ), jf. Matt 6,20. 26; 13,13; se Winer § 53, 6; Blass § 77, 10. 11. At «eller» beholder sin atskillende betydning også etter en nektelse, viser for eksempel Apg 1,7. Der regnes det som mulig at mennesker kan få en mer allmenn kronologisk kunnskap om periodene i det som skal komme, «tidene» (chronoi / χρόνοι), men ikke en særskilt kunnskap om tidspunktene for de enkelte endetidshendelsene, «stundene» (kairoi / καιροί). På samme måte skiller Rom 4,13 og Joh 8,14 mellom to tilfeller som begge virkelig kan tenkes, og nekter begge. Særlig lærerikt er Ef 5,3, der nektelsen kommer etter «og … eller» (kai … ē / καί … ἤ).

som tilhørerne kunne komme på: at Jesus kanskje ville la den ene delen av Det gamle testamente gjelde, men ikke den andre, eller sette den ene ut av kraft, men ikke den andre.

Samaritanene, som Jesu motstandere av og til regnet ham blant (Joh 8,48), godtok bare Pentateuken. Og døperen Johannes, som tok opp igjen profetenes tanker fra Jesaja til Malaki, talte aldri for Toraens autoritet, så langt overleveringen forteller.

Jesus hadde gått i døperens fotspor, men han pleide også å preke i synagogene ut fra skriftlesningen (4,23; 9,35; Luk 4,15 ff.). Derfor kunne disiplene og andre på hans tid godt tenke seg at han tok avstand fra den ene eller den andre delen av Det gamle testamente, ja, rent ut avviste den, uten å bryte helt med det.

Nettopp en slik oppfatning vil Jesus ikke la få feste seg. Han bekjenner seg til hele Det gamle testamente, udelt, som en ubrytelig autoritet (jf. Joh 10,35).

Men sammenhengen viser – enten vi ser tilbake på v. 13–16 eller fram mot v. 18–48 – at Det gamle testamente ikke kommer inn her som et profetisk bilde av framtiden og enden, men fordi det rommer den normen for rett atferd som folket Israel har fått. Det ser vi også av at v. 18 ikke lenger nevner «loven og profetene», men bare «loven».[166]

Heller ikke «loven» betyr her en bestemt del av det som står i Skriften. Som allerede omtalen av skrifttegnene viser, er det Skriften selv, og i samsvar med jødisk språkbruk hele Det gamle testamente.[167] Men den forkortede betegnelsen bekrefter det som er tydelig uansett: Jesus ser her på Det gamle testamente som den autoriteten som er avgjørende for israelittenes sedelige atferd.

Til dette passer også verbet «å oppheve»[168], som er en forsterket form av «å løse»[169]. I likhet med «å løse» brukes det om å bryte loven og

[166]Tilføyelsen «og profetene» (kai tōn prophētōn / καὶ τῶν προφητῶν) finnes her hos Iren. IV, 34, 2; Ferrar-gruppen; Afrahat s. 30 (to ganger, trolig slik også Tatian), Arm og Sh, som har «eller profetene» (ē t. pro. / ἢ τ. προ.). Omvendt blir v. 17 ofte sitert i forkortet form, uten profetene, og også trukket sammen på andre måter; jf. Forsch I, 134; II, 197 f.; Resch, Außerkan. Parall. II, 71 ff.

[167]I Joh 10,34 betegner «loven» (ho nomos / ὁ νόμος) Sal 82, altså det samme som «Skriften» (hē graphē / ἡ γραφή) i v. 35. I 1 Kor 14,21 er det som siteres, ikke 5 Mos 28,49, men Jes 28,11 f.; 4 Esra 14,21. 42–48. Blau s. 16 f. og Bacher, Älteste Terminol. 197, gir eksempler fra annen jødisk litteratur.

[168]**«å oppheve»** katalyein / καταλύειν

[169]**«å løse»** lyein / λύειν

[170]Lover eller bud som objekt for «løse, bryte» (lyein / λύειν): Matt 5,19; Joh 7,23, og ellers i gresk, for eksempel Lukian, Abdicatus 10 (i motsetning til «at lovene er gyldige» [kyrious einai

sette dens bindende kraft ut av spill,[170] men ikke om å gjøre en profeti virkningsløs.

Som i 10,34 (jf. 20,28) advarer Jesus også her disiplene sine mot å misforstå den oppgaven han er kalt til. I v. 2 står det at talen er undervisning for disiplene. Så langt har ingen setning i talen gitt grunn til å tvile på det. Tvert imot kan v. 13–16 og de fleste andre delene av talen bare forstås ut fra denne forutsetningen. Derfor må en også avvise tanken om at Jesus i v. 17 svarer på en beskyldning fra fariseerne.

Ifølge v. 11 regner Jesus med at disiplene vil la seg håne og forfølge for hans skyld. Slike anklager fra Mesterens forbitrede motstandere lot de seg ikke påvirke av.[171]

Men selv kunne de lett komme til å tenke at Det gamle testamentes bokstav ikke lenger var bindende for livet deres, siden de var kalt til å få del i himlenes rike, som var nær. Som nevnt var døperen den første som banet vei ved å forkynne «riket»[172]. Men han begrunnet ikke kravet om «omvendelse»[173] og et liv som svarte til den, med de budene Gud hadde gitt folket sitt i loven og profetene. Presten Sakarjas sønn ser ikke ut til å ha brydd seg om tempelet og tempeltjenesten.

Når den gamle verden snart skal falle i grus for å gi plass til en ny, ser det ut til at også de gamle ordningene Gud har satt som ramme om folkets liv, faller bort. Hver gang forventningen om de siste ting – den eskatologiske forventningen – blusser kraftig opp, oppstår faren for en antinomistisk, det vil si lovfiendtlig, stemning.

Jesus hadde tatt opp igjen døperens forkynnelse uten å svekke motsetningen mellom den nye verdensordningen som stod for døren, og den gamle. Og gjerningene som fulgte forkynnelsen hans (4,23 f.; 11,5), måtte gjøre disiplene enda mer oppglødde og forventningen deres enda mer spent.

---

tous nomous / κυρίους εἶναι τοὺς νόμους]); likeså «sabbaten» (to sabbaton / τὸ σάββατον) i Joh 5,18 og «Skriften» (hē graphē / ἡ γραφή) i Joh 10,35. I denne betydningen står «oppheve» (katalyein / καταλύειν) i Det nye testamente bare i Matt 5,17. I betydningen «bryte ned» står ordet derimot også i Matt 24,2; 26,61; 27,40; Mark 13,2; 14,58; 15,29; Luk 21,6. Der svarer det, som motsetning til «bygge» (oikodomein / οἰκοδομεῖν), til «løse» (λύειν) i Joh 2,19, og likeså «oppheve» (καταλύειν) i Gal 2,18. Jf. Jos. ant. XX, 4, 2 «oppheve fedrenes skikker» (katalyein ta patria / καταλύειν τὰ πάτρια), bell. IV, 3, 7 «opphevelse av loven» (nomou katalysis / νόμου κατάλυσις), ant. XVIII, 3, 1. Synonymt brukes «gjøre ugyldig» (akyroun / ἀκυροῦν) i Matt 15,6, sammen med «overtre» (parabainein / παραβαίνειν) i 15,3.

[171] Hvorfor Matteus tok med dette ordet og den videre utdypingen av det i evangeliet sitt, er et helt annet spørsmål. Det skal drøftes ved slutten av utleggelsen av Bergprekenen.

[172] **«riket»** basileia / βασιλεία

[173] **«omvendelse»** metanoia / μετάνοια

De hadde også rent ytre brutt med det livet de var vant til (4,18–22). Og som talen så langt viser tydelig nok, krevde Jesus at de skulle se på livet helt ut fra tanken på riket – i full motsetning til den vanlige oppfatningen. Han krevde også en livsførsel som skilte dem skarpt fra alle som ikke var disiplene hans.

Hvis denne talen ble holdt på et ganske sent stadium av Jesu virksomhet i Galilea (ovenfor s. 177), må Jesus også ha gjort ting som så ut til å sette lovens forskrifter til side.

Derfor var det svært på sin plass at Jesus advarte disiplene mot en svermerisk vrangforestilling: at hans oppgave var å sette ut av kraft Guds vilje slik den er gitt som bud i Det gamle testamente. Advarselen var særlig betimelig etter at han hadde krevd av dem en rett atferd som ikke skulle vitne om lydighet mot loven og profetene, men om at de var hans disipler og på en særegen måte Guds barn.

Han går enda sterkere imot denne villfarelsen ved å si at det slett ikke er hans kall å oppheve, men tvert imot å oppfylle.

Verken «å oppheve»[174], som Jesus avviser, eller «å oppfylle»[175], som han slår fast, har noe uttalt objekt, og nettopp derfor blir objektet allment. Det var så selvsagt at det ikke trengte å sies: Objektet omfatter ingenting av det som slett ikke skal være (1 Joh 3,8), men alt som gjelder med rette etter Guds vilje.

Johannes' dåp kan tjene som eksempel på en rettsordning som ennå ikke stod i loven og profetene, og som Jesus ikke skulle oppheve, men oppfylle. Jesus lot seg døpe med denne dåpen, og samtidig stilte han det han gjorde, under den samme allmenne regelen (3,15) som han her uttrykker både negativt og positivt.[176]

Men i det allmenne ligger også det spesielle som det var tale om før. Når Jesus sier at han slett ikke er kommet for å sette noe ut av kraft som med rette gjelder, understreker det at han ikke er kommet for å sette Det gamle testamente ut av kraft. På samme måte utfyller han den rent nektende setningen i v. 17a om loven og profetene når han forsikrer at han er kommet for å oppfylle.

Spørsmålet blir da hva det betyr at Jesus erklærer det som sitt kall å oppfylle loven og profetene. Meningen er ikke tvilsom hvis vi holder

[174] **«å oppheve»** katalysai / καταλῦσαι
[175] **«å oppfylle»** plērōsai / πληρῶσαι
[176] Andre eksempler finner vi i 17,25; 22,21; jf. 23,23.

fast ved at «loven og profetene» betegner hele samlingen av gammeltestamentlige skrifter – og i denne sammenhengen nettopp fordi de rommer Guds bydende vilje og er norm for hvordan en skal leve.

Overalt der «å oppfylle»[177] har Den hellige skrift eller en enkelt del av den som objekt, bygger det på et bilde: Det skrevne ordet er i seg selv som et tomt kar. Det skal få det innholdet som svarer til det, gjennom handlinger, hendelser og kjensgjerninger. Slik er det også her.[178]

Den konkrete forestillingen er den samme enten det gjelder Skriften som bud eller Skriften som profeti. Et profetisk ord blir oppfylt når det som er forutsagt, skjer. Et bydende ord blir oppfylt når det som er påbudt, blir gjort.

Bildet blir heller ikke uklart av at karet ikke må være helt tomt for at en skal kunne tale om å fylle eller oppfylle det.[179] En profeti som delvis er gått i oppfyllelse, og et bud som bare er ufullkomment overholdt, blir fullt ut oppfylt bare gjennom hendelser og handlinger av samme slag som dem som førte til den ufullstendige oppfyllelsen.

Det ville stride både mot selve bildet, som brukes så ofte, og mot måten det brukes på overalt, hvis en mente at oppfyllelsen – altså at karet blir fylt – besto i å gjøre karet videre eller trangere, større eller mindre, kort sagt i å *forme karet om*.

Denne enkle bemerkningen feier bort alle tolkninger som går ut på at Jesus ville gjøre den ufullkomne loven fullstendig og fylle den ut, eller gjøre den fullkommen ved å tolke den åndelig.[180]

---

[177] **«å oppfylle»** plēroun / πληροῦν

[178] Jf. utleggelsen av 1,22 ovenfor (s. 81 f.). Hos Matteus har «oppfylle» (plēroun / πληροῦν) tolv ganger Skriften eller enkelte profetiske utsagn i den som objekt: 1,22; 2,15. 17. 23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 26,54. 56; 27,9; jf. Mark 14,49; Luk 4,21; 21,22; 24,44; Apg 1,16; 3,18; 13,27; Joh 12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24. 36; Jak 2,23. Andre profetier: Luk 1,20; Joh 18,9. 32; 1 Kong 2,27; 2 Krøn 36,21 f. Bud og ordninger: Matt 3,15; 5,17; Rom 8,4; 13,8; Gal 5,14 (1 Makk 2,55?), og «lovens oppfyllelse» (plērōma nomou / πλήρωμα νόμου), Rom 13,10. I hovedsak samme bruk har vi med «tjenesten» (tēn diakonian / τὴν διακονίαν) som objekt: Apg 12,25; Kol 4,17 (2 Tim 4,17). Siden Vitringa (Observ. s. ed. Jen. 1723 s. 204 ff.) har enkelte trukket inn det hebraiske og aramaiske «fullføre» (gamar / גמר) som forklaring. Med objektet «loven og profetene» ville det bare bety omtrent «bli ferdig med studiet av loven».

[179] For eksempel Matt 23,32; jf. 2 Makk 6,14, der «full utfylling» (ekplērōsis / ἐκπλήρωσις) uttrykker bildet enda mer anskuelig; se også «oppfylle helt» (ekplēroun / ἐκπληροῦν) i Apg 13,32 og «fylle opp» (anaplēroun / ἀναπληροῦν) i Matt 13,14.

[180] Markion, manikeerne (Disput. Archelai, utg. Beeson s. 65; Aug. c. Faust. XVII, 1–2; XVIII, 1–3) og en del nyere forskere (Einl § 56 note 1) mente at den enkle og eneste mulige forståelsen av v. 17 stod i uforsonlig motsetning, ikke bare til Paulus' lære og hedningkirkens praksis, men også til andre ord av Jesus og til hans egen atferd. Derfor bestred de at Jesus hadde talt slik. I stedet sto det i markionittenes nytestamente, i hvert fall omkring år 300 og 400, et ord av Jesus som sa det samme som Markion allerede hadde framstilt som Jesu tanke: «Jeg er ikke kommet

Lovens uforgjengelighet: jod og tøddel (5,17–20)

Å gjøre loven og profetene fullstendige kunne bare ha betydd at Jesus la nye skrifter til samlingen av gammeltestamentlige skrifter, som i det vesentlige hadde vært avsluttet i flere hundre år. Og hvis han ville forbedre måten Det gamle testamente uttrykker Guds bud på, ved å tolke om enkelte bud og fjerne andre, ville det være nettopp det Jesus med all bestemthet avviser. Det er også det han i v. 19 på det strengeste forbyr disiplene: å «oppheve»[181] og «bryte»[182] de enkelte budene, og dermed Det gamle testamente, som blir sett på som et udelelig hele.

Jesus sier at det er hans oppgave å sørge for at Det gamle testamente blir oppfylt, fordi det uttrykker Guds bydende vilje. Dermed sier han

---

for å oppfylle loven, men for å oppheve den» (ouk ēlthon plērōsai ton nomon, alla katalysai / οὐκ ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον, ἀλλὰ καταλῦσαι); Adamantius-dialogen, utg. Bakhuyzen s. 88; med små avvik hos Isidor. Pelus. epist. I, 371; GK I, 666 ff. I en tekstform av Luk 23,2 som var vidt utbredt hos latinerne, og som også Markion overtok, lyder jødenes anklage mot Jesus: «som opphever loven og profetene» (katalyonta ton nomon kai tous prophētas / καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας), med eller uten «vår» (hēmōn / ἡμῶν) etter «loven»; GK II, 492. Lignende overveielser forledet allerede lærerne i oldkirken til å mistolke ikke bare v. 17, men hele utdypingen i v. 17–48. Disse overveielsene bygget på manglende historisk forståelse av hvordan Jesus og disiplene hans stod i forhold til loven (Gal 4,4), og de gikk sammen med en uklar oppfatning av forholdet mellom evangeliet og loven. Iren. IV, 13, 1 innleder sin utleggelse slik: *Et quia dominus naturalia legis … non dissolvit sed extendit et implevit, ex sermonibus eius ostenditur* («Og at Herren ikke opphevet lovens naturlige bud, men utvidet og oppfylte dem, vises av hans ord»). Med «lovens naturlige bud» menes den sedeloven som var kjent allerede før Moses og gjelder til evig tid; jf. bd. V, 528 note 95. 96. Denne tesen gjentar han utrettelig mot Markion videre i § 1–4. Foruten *implere* eller *adimplere* («oppfylle») og *extendere* («utvide») brukes også *dilatare* («gjøre bredere»), og foruten *adimpletio* («oppfyllelse») også *augmentum* («økning»). Slik Tert. orat. 11: *amplians legem* («idet han utvider loven»); poenit. 3: *dominus … se adjectionem legi superstruere demonstrat* («Herren viser at han bygger et tillegg på loven»), og ofte lignende. Det samme gjør Hieron. i utleggelsen av 7,29, mens han i utleggelsen av 5,17 lar valget stå åpent mellom denne tolkningen og tolkningen om oppfyllelsen av profetien. Hil. godtar bare den siste. August. vil finne begge deler i ordet på en gang: at loven blir utfylt ved at det som manglet i den, blir lagt til, og at den faktisk blir oppfylt. Den gammelkatolske mistolkningen nådde også fram til jødene. I en anekdote i bab. Sjabb. 116ᵇ (se GK II, 675 f.) siteres det som et ord fra evangeliet: «Jeg, evangeliet, er ikke kommet for å ta bort fra Moses' lov, men for å legge til Moses' lov er jeg kommet.» Samtidig mangler det ikke på tilløp til den riktige forståelsen, for eksempel hos Iren. IV, 34, 2; hos forfatteren av Tract. Orig., utg. Batiffol s. 84, som beskriver hvordan Jesus selv oppfylte loven fram til oppstandelsen; hos Chrys. og i Op. imperf.; også hos Aug. c. Faust. XVII, 6. Heller ikke hos Luther s. 86 f. og Calvin s. 170 f. finner vi det riktige uten innblanding av fremmede tanker. Men Luther og Calvin er enige om å avvise den tolkningen som rådde i den gammelkatolske tiden, og som Socin s. 10 tok opp igjen. Ved «loven og profetene» forstod han bare den sedeloven som finnes i dem. «Oppfyllelsen» (plērōsis / πλήρωσις) av dem var for ham den *perfectio et absolutio* («fullkommengjøring og fullendelse») av den mosaiske sedeloven som blir gitt i v. 21 ff., og den består i at nye bud blir lagt til. Socins tolkning er i alle fall klarere enn Meyers, som forstår «oppfyllelsen» (πλήρωσις) av loven og profetene som «deres fullendelse ved at deres absolutte innhold blir virkeliggjort», og klarere enn Ritschls. Ritschl oversetter riktignok også «oppfylle» (πληροῦν) med «komplettere» (s. 35), «gjøre fullstendig» (s. 36), «videreutvikle» og «fullende» (s. 37). Men objektet er for ham ikke den mosaiske loven, eller Det gamle testamente, slik teksten sier, men «loven i dens videreutvikling og utleggelse ved profetene med rettferdigheten som mål» (s. 37).

[181] **«oppheve»** katalyein / καταλύειν

[182] **«bryte»** lyein / λύειν

framfor alt at han selv er fast bestemt på å gjøre det Gud vil, slik det er uttalt der. Allerede i 4,4–10 har han vist at han er en israelitt som i tro lyder Skriften.

Men Guds bydende vilje i Det gamle testamente gjelder ikke ham alene, og overhodet ikke enkeltpersoner, men et folk, en menighet. Det betyr for det første at Jesus også vil holde forskrifter som gjelder folket Israel, selv om forutsetningene for dem ikke gjelder ham selv (jf. 3,14 f.). For det andre betyr det at han vil arbeide for at Guds vilje, slik den er nedfelt i Det gamle testamente, blir oppfylt overalt der han virker.

Ifølge v. 19 er det disiplenes plikt å gjøre det motsatte av å «bryte»[183] loven: De skal selv holde budene og lære andre dem. Hvis dette gjelder for disiplene, gjelder det enda mer for Jesus, som ifølge v. 11 er uendelig mye mer for disiplene enn disiplene er for andre mennesker. Når han sier ordene i v. 17–19 til disiplene, er han allerede i gang med å sørge for at Det gamle testamente blir oppfylt, først i denne lille kretsen.

Riktignok nevner v. 17 også profetene ved siden av loven. Men det kan ikke bety at profetiene skal regnes med som bud ved siden av loven. Den tanken får ingen støtte i v. 18–20 eller i resten av talen. Bare for Jesus, som skal oppfylle profetien, er også profetien et bud (26,54).

Men her dreier det seg om Det gamle testamente som norm for hvordan alle som har fått det, skal leve, og i første rekke som norm for de «gode gjerningene»[184] Jesus krever av disiplene. Og som en slik norm peker Jesus ikke på Pentateuken, og langt mindre bare på den loven som ble gitt gjennom Moses, men på hele Det gamle testamente.

Også gjennom Hosea og Jesaja har Gud sagt folket sitt hva han krevde av det (Matt 9,13; 12,7; 15,7–9). Og den som vil finne Guds bydende vilje i loven, må ikke se loven for seg selv, men i sammenheng med hele den åpenbaringshistorien som Det gamle testamente vitner om (jf. 19,4–8).

I v. 18 viser Jesus hvor alvorlig han mener det med at Det gamle testamente skal bli oppfylt. Først gir han høytidelig uttrykk for sin tro: Så lenge denne verden består, skal ikke den minste delen av loven falle bort uten å bli oppfylt.

[183] **«bryte»** lyein / λύειν
[184] **«gode gjerningene»** kala erga / καλὰ ἔργα

Hos Matteus innleder Jesus 30 ganger et viktig utsagn med «sannelig, jeg sier dere»[185].[186] Utenfor Det nye testamente er denne innledningen ukjent. Det hebraiske «sannelig»[187] er her et forkortet utrop, akkurat som når en tilhører bruker det for å slutte seg til og bekrefte det som nettopp er sagt: «Sannelig, slik er det», eller, som Septuaginta vanligvis oversetter, «må det skje»[188]. Det skiller seg fra «ja»[189], som brukes helt tilsvarende (Matt 11,9 og 26; Luk 7,26; 11,51), bare ved at det er hebraisk og helliget gjennom bruken i gudstjenesten.

«Amen» er ikke et adverb («i sannhet», alēthōs / ἀληθῶς) som hører til utsagnet etter «jeg sier dere»[190]. Da ville «jeg sier dere» bare være et innskudd, slik som «sier jeg»[191] eller «sier han»[192]. At det ikke er slik, ser vi allerede av at det ofte følger et «at»[193] etter «jeg sier dere», og dette «at» hører til «sier» (13,17; 18,13; 19,23; 21,31; Luk 18,29).

Like lite er amen et adverb som hører til «jeg sier»[194], slik alēthōs gjør for eksempel i Luk 9,27. For det første ville det ikke ha noe motstykke i måten amen ellers brukes på. For det andre ville det gi en helt urimelig mening: «Jeg forkynner dere sannferdig, jeg lyver ikke når jeg sier dette.»

At dette «amen» er et forkortet utrop («sannelig», «i sannhet», latin *profecto*), viser også fordoblingen «amen, amen», som er fast i det

---

[185] **«sannelig, jeg sier dere»** amēn, legō hymin / ἀμήν, λέγω ὑμῖν

[186] Jf. Einl I, 1l; II, 556 note 8. «Amen» ('amen / אָמֵן) er etter formen et adjektiv, og ved siden av det finnes også adverbet «sannelig» ('umnam, 'omnam / אָמְנָם, אֹמְנָם). Likevel brukes amen verken som egentlig adjektiv eller som egentlig adverb, bare som et elliptisk utrop som besegler det foregående: 4 Mos 5,22; 5 Mos 27,15–26; Rom 1,25; Gal 1,5; Åp 1,6. 7; 5,14; jf. 1 Kor 14,16; 2 Kor 1,20. Slik også der amen står sammen med ett eller annet ord: Jer 11,5; 28,6; 1 Kong 1,36; Åp 7,12; 19,4; 22,20. Jesu uttrykksmåte ligger nærmest disse siste tilfellene. Men den knytter også an til den vanlige bruken: Jesus bekrefter ofte et foregående utsagn med en ny, høytidelig forsikring, også der det ikke følger et «for» (gar / γάρ), slik det gjør i Matt 5,18; 10,23; 13,17; 17,20. Som oftest gjengir LXX amen med «det skje» (genoito / γένοιτο). I Jer 28,6 bruker den «sannelig» (alēthōs / ἀληθῶς), som ellers gjengir 'omnam (Rut 3,12; 1 Kong 8,27). I 1 Krøn 16,36; Neh 5,13; 8,6 beholder den ἀμήν. Lukas bruker ἀληθῶς i Luk 9,27; 12,44; 21,3 (= Mark 9,1; 12,43) helt som ἀμήν, og dessuten også ἀμήν (Luk 4,24; 12,37; 18,17). Matteus har derimot alltid beholdt det hebraiske ordet, som de kristne menighetene kjente fra den liturgiske bruken i de greske synagogene og i menighetene selv. Luther har oversatt Matt 6,2. 5. 16; 8,10 osv. med «wahrlich(,) ich sage euch» («sannelig sier jeg dere»). Den gjengivelsen er riktigere enn «ich sage euch(,) wahrlich» («jeg sier dere, sannelig»), som han bruker i 5,18.

[187] **«sannelig»** amen / אָמֵן

[188] **«må det skje»** genoito / γένοιτο

[189] **«ja»** nai / ναί

[190] **«jeg sier dere»** legō hymin / λέγω ὑμῖν

[191] **«sier jeg»** phēmi / φημί

[192] **«sier han»** phēsi / φησί

[193] **«at»** hoti / ὅτι

[194] **«jeg sier»** legō / λέγω

fjerde evangeliet. Den betyr det samme som «ja, amen»[195] i Åp 1,7. Enten amen står enkelt eller dobbelt sammen med «jeg sier dere», er det ikke en del av en større setningsbygning, like lite som «ja»[196] eller et «halleluja»[197] som av og til følger etter (Åp 19,4). Det er selv en forkortet setning. Det skal bekrefte hele utsagnet som følger, både «jeg sier dere» og det som blir innledet med disse ordene.

Det som skal bekrefte v. 17 for disiplene, er ikke bare at loven i seg selv er uforgjengelig, men også at Jesus står fram for dem og bekjenner seg til det.

Jod er den minste bokstaven i den hebraiske skriften som var i bruk den gang, den såkalte kvadratskriften. «Tøddelen» er det lille hornet eller den lille haken som skiller lignende bokstaver fra hverandre. Også for rabbinerne var jod og tøddel et bilde og et eksempel på de delene av den skrevne loven, og av Det gamle testamente generelt, som så ut til å bety minst.[198]

At Jesus ikke mener noe annet med jod og tøddel, kan ikke bestrides. Selv den som ville holde fast ved en av de feiltolkningene av «å oppfylle»[199] i v. 17 som er nevnt ovenfor, måtte likevel innrømme at objektet for den setningen er de hellige skriftene.

Og «loven»[200] i v. 18 må selvsagt enten bety det samme som i v. 17, eller være en forkortelse for det som der kalles «loven og profetene» – ordet har ingen nærmere bestemmelse som setter det i motsetning til v. 17, og v. 18 begrunner v. 17. «Loven» betyr altså Det gamle testa-

---

[195] **«ja, amen»** nai, amēn / ναί, ἀμήν

[196] **«ja»** nai / ναί

[197] **«halleluja»** allēlouia / ἀλληλούϊα

[198] Schemtob oversetter «tøddel» (keraia / κεραία) med 'eqets (עֶקֶץ), Delitzsch riktigere med qots (קוֹץ), egentlig «torn», deretter «liten hake, liten strek» som del av en bokstav (se Levy og Jastrow under ordet). I fortellingen om Salomo, som ville stryke jod (י) i ordet jarbe (ירבה), «skal ta seg mange», i 5 Mos 17,17, veksler qots (קוץ) og jod (יוד) som synonymer (Midr. rabba til 2 Mos 6,2, i Wünsches oversettelse s. 66 f., og til 3 Mos 15,25 s. 124; jf. Midr. til Høys 5,11 s. 140 f.). Jod er selv bare en liten hake. Noe slikt må den syriske oversetteren ha visst om. Han utelot «eller en tøddel» (ē keraia / ἢ κεραία) og skrev bare «én bokstav, jud» (Ss, Tatian; se Forsch I, 134; Robinson, Euthaliana 76; Sc og S^1 føyde til «eller et horn», hver med sitt uttrykk). Også Luk 16,17 har bare ett av de to uttrykkene, nemlig «en eneste tøddel» (mia keraia / μία κεραία). Der gjengir Ss og S^1 (S^1 har noe annet i Matt 5,18) uttrykket med det samme ordet for «bokstav» ('atwata / אתותא) som Ss og Tatian har som apposisjon til jud i Matt 5,18. De nevnte midrasjstedene bruker for øvrig også forvekslinger av ד og ר (dalet og resj), av ה og ח (he og chet) og av כ og ב (kaf og bet) som eksempler på hvor viktige de små hakene er. Om teksten i v. 18, se fotnote 318.

[199] **«å oppfylle»** plērōsai / πληρῶσαι

[200] **«loven»** ho nomos / ὁ νόμος

mentes skrifter i den grad de uttrykker Guds bydende vilje (ovenfor s. 211 f.).

Nettopp dette går også fram av v. 19. For ordet «disse» i «et eneste av disse minste budene»[201] kan ikke vise tilbake på noe annet enn «én jod og én tøddel»[202] i v. 18.

Det kan ikke være budene som følger fra v. 21 av. De var uskrevne og ennå ikke engang uttalt, så tilhørerne kjente dem ikke ennå. Og de er sannelig ikke de minste, men de aller største budene. Det kan bare være de budene i Moseloven og Israels hellige skrift som ser ut til å bety minst, og som Jesus allerede har pekt på med jod og tøddel, et bilde som var blitt til et ordtak.[203]

Jesus forsikrer at ikke den minste delen av loven skal forgå og dermed forsvinne fra loven før himmel og jord forgår.[204] Med det går han framfor alt imot den oppfatningen han allerede har avvist i v. 17: at Det gamle testamente, og særlig loven, skulle være en samling enkeltstykker uten noen nødvendig indre sammenheng, der en fritt kan velge ut noen stykker som bindende og sette andre ut av kraft.

Dermed er det utelukket å lese et skille inn i denne talen mellom sedeloven og den rituelle loven, eller mellom et moralsk innhold som gjelder evig, og en nasjonal og politisk form som bare gjelder for en tid. Det Jesus hevder, er nettopp at den skrevne loven er udelelig, og at den ikke skal forgå, helt ned til de minste delene.

Jesus sier at loven ikke skal forgå så lenge denne verden består. Men han vil sikkert ikke dermed si uttrykkelig at loven mister sin gyldighet når den nåværende verden går under. For det første ville det

---

[201] **«et eneste av disse minste budene»** mian tōn entolōn toutōn tōn elachistōn / μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων

[202] **«én jod og én tøddel»** iōta hen kai mia keraia / ἰῶτα ἓν καὶ μία κεραία

[203] Markion, som avviste Matt 5,17 (se fotnote 325), men tok Luk 16,17 (= Matt 5,18) med i sitt evangelium, var uforsiktig nok til å la Jesus si der at ikke en tøddel skal forgå, ikke av loven, men av hans egne ord. Dermed forutsatte han at Jesu ord forelå i bokstavskrift allerede da Jesus talte dem (GK I, 687; II, 479). Det er vanskeligere å forstå at Ritschl s. 39 fremdeles kunne hevde at Jesu forutsigelse i v. 18 angår «den loven som gjelder for Guds rike, slik den vil ha gått ut fra Jesu hender», og at «de minste budene skal forstås som de budene som er karakteristiske for Guds rike». Like etter setter han «Kristi bud» i stedet. Allerede flere gamle fortolkere, som Chrys., har forstått budene i v. 19 som de budene Kristus «var i ferd med å kunngjøre som lovgiver».

[204] Det andre «forgå» (parelthē / παρέλθῃ) i v. 18 trenger i seg selv ingen nærmere bestemmelse, like lite som det første (jf. 14,15; 24,34 f.; 2 Kor 5,17; Jak 1,10). Men «fra loven» (apo tou nomou / ἀπὸ τοῦ νόμου) betyr ikke det samme som «av loven» (tou nomou / τοῦ νόμου); i så fall måtte genitiven dessuten ha stått foran verbet. Uttrykket slår i stedet kort sammen to forestillinger: å fare bort og forgå, og å bli fjernet fra et bestemt sted eller en bestemt ting; jf. 26,39; Mark 14,35.

i så fall vært svært uklart sagt (jf. 16,28). For det andre er det altfor selvsagt til at det trengs en høytidelig forsikring om det.

I den kommende verden skal det ikke lenger finnes synd, død eller ekteskap.[205] Der kan en lovgivning som forutsetter alt dette og mye annet av samme slag, selvsagt ikke lenger gjelde.

Jesus minner om at den nåværende verden skal gå under, og at alt som hører den til, dermed er forgjengelig. Men han gjør det bare for å si at loven ikke er som alle ting og institusjoner i denne forgjengelige verden, som stadig blir til og forgår. I Luk 16,17 er dette sagt enda tydeligere (jf. Matt 24,35; 1 Kor 7,31; 1 Joh 2,17, og også Job 14,12).

Men det Jesus sier om at loven er uforgjengelig, får en svært viktig presisering i sluttordene «før det er skjedd alt sammen»[206]. Allerede plasseringen i setningen viser at dette «før»[207] ikke er en unødvendig gjentakelse av det første «før».

Det første nevner bare et tidspunkt som hovedutsagnet gjelder fram til, slik som «inntil verdens ende»[208] i 28,20. Det andre nevner et mål som i alle fall må nås. Som så ofte er «skje»[209] også her motstykket til et ord som venter på å bli virkeliggjort og krever det, enten det er et bud, en bønn eller et løfte.[210]

Den *ene* jod og den *ene* tøddelen skal ikke falle bort, sier Jesus. Men om *alt* det loven krever, sier han at det skal skje, det vil si bli virkeliggjort.

Andre institusjoner og ordninger faller bort i tidens løp og blir erstattet av andre uten å ha nådd sitt formål, ja, nettopp fordi de ikke har nådd det. Men av Guds lov skal ikke den minste delen falle bort uten å ha blitt oppfylt og nådd sitt formål.

Riktignok åpner dette ikke bare for, men stiller også i utsikt at loven skal holde opp med å være en lov som byr og krever å bli oppfylt,

---

[205] Jf. Luk 20,35 (= Mark 12,25; Matt 22,30) om livet i den kommende verden. Matt 12,32 kaller den «den kommende tidsalderen» (ho aiōn ho mellōn / ὁ αἰὼν ὁ μέλλων), Mark 10,30 og Luk 18,30 «den tidsalderen som kommer» (ho erchomenos / ὁ ἐρχόμενος). Den kan ikke begynne før «verdens ende» (synteleia tou aiōnos / συντέλεια τοῦ αἰῶνος) er kommet, altså slutten på den nåværende tidsalderen (Matt 13,40. 49; 24,3; 28,20), og den er ikke tenkelig uten at verden blir ny (Matt 19,28; jf. Jes 65,17; 66,22; 2 Pet 3,13).

[206] **«før det er skjedd alt sammen»** heōs an panta genētai / ἕως ἂν πάντα γένηται

[207] **«før»** heōs / ἕως

[208] **«inntil verdens ende»** heōs tēs synteleias tou aiōnos / ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος

[209] **«skje»** ginesthai / γίνεσθαι

[210] Sal 33,9 (jf. «slik» [houtōs / οὕτως] i «og det ble slik», 1 Mos 1,3–30); Matt 15,28; 21,21; 24,34; 26,54; 1 Kor 15,54; 1 Tess 3,4; Åp 16,17; 21,6. Også Joh 1,17 hører hit.

når den først er blitt oppfylt. Når alt som er påbudt, har skjedd og skjer, holder budet opp med å være bud.

Disiplenes rettferdighet og temaet for talen (5,17–20)

Men når skal dette ha skjedd, og hva skal føre til det? Jesus erklærer høytidelig at ingen del av loven skal falle bort *uten å bli oppfylt* så lenge denne verden består (v. 18). Dermed bekrefter han det han har forsikret i v. 17: at det er hans kall å sørge for at alt som med rette gjelder etter Guds vilje, blir oppfylt, og særlig Guds vilje slik den er nedfelt i loven og profetene. Med dette går han også god for at målet i ordene «før det er skjedd alt sammen»[211] skal bli nådd.

Vi har allerede sett (s. 214 f.) at målet ikke er nådd bare ved at Jesus selv oppfyller loven. Og v. 19 viser at Jesus ikke har mistet av syne utgangspunktet for hele denne drøftingen: disiplenes «gode gjerninger»[212] i v. 16.

Jesus beskriver kallet sitt i v. 17 og bekjenner seg til at loven fortsatt gjelder. Av dette følger det at disiplene skal få ulik plass i himlenes rike som skal komme, noen lavere og noen høyere. Plassen skal avgjøres av to ting. Den første er om de i sin egen livsførsel bryter eller oppfyller alle budene, også de minste, som jod og tøddel er bilde på. Den andre er om de som lærere leder andre mennesker til å gjøre det ene eller det andre.

I v. 17 omfattet «å oppheve»[213] både det mesteren selv gjør, og den tilsvarende innflytelsen han har på tilhørerne og disiplene sine (jf. 15,2: «å overtre» [parabainein / παραβαίνειν], som i 15,6 svarer til «å gjøre ugyldig» [akyroun / ἀκυροῦν]). Her betegner «å bryte»[214] derimot bare det første, altså disiplenes egen handling. Det viser både «og lærer menneskene dette»[215], som står ved siden av, og det tilsvarende «holder dem og lærer andre dem»[216].

Jesus nevner det forbudte – å bryte budene – før det påbudte – å holde dem og lære andre dem. Det svarer til formålet med ordene:

[211] **«før det er skjedd alt sammen»** heōs an panta genētai / ἕως ἂν πάντα γένηται
[212] **«gode gjerninger»** kala erga / καλὰ ἔργα
[213] **«å oppheve»** katalyein / καταλύειν
[214] **«å bryte»** lyein / λύειν
[215] **«og lærer menneskene dette»** didaskein houtōs / διδάσκειν οὕτως
[216] **«holder dem og lærer andre dem»** poiein kai didaskein / ποιεῖν καὶ διδάσκειν

Han vil advare disiplene mot den vrangforestillingen at de som hans disipler, og i tråd med det mesteren ville, hadde rett til å sette seg ut over Det gamle testamentes krav, enkeltvis eller samlet.

Jesus regner med at disiplene ikke vil gjøre dette av ugudelig sinnelag eller i formastelig overmot. Men det kan skje av uforstand, fordi de misforstår hva Jesus vil, eller fordi de utålmodig venter på den kommende omveltningen av alle ting. Det ser vi av straffen: De skal ikke bli utestengt fra gudsriket, som i v. 20, men få en forholdsvis lav plass der.

Her, som så ofte,[217] kommer det fram at Jesus ikke tenker seg «himlenes rike»[218] som et land der alle innbyggerne er like salige. Det gjelder også når riket, slik som her fra v. 3 av, blir sett som den framtidige nye verdensordningen, eller som den verden der Gud alene har herredømmet.

Alle som får del i «riket»[219], har fått løftene i v. 3–12 – de følger med riket. Likevel finnes det også i riket, når det er kommet, en gradering og en rangordning mellom dem. En slik rangordning kan ikke tenkes uten at oppgavene er ordnet og fordelt. Troskap eller utroskap mot den gammeltestamentlige loven skal ikke være den eneste målestokken, men likevel én målestokk for hvilken rang Jesu disipler får, også i den kommende verden.

Mange kvier seg for å godta den klare meningen i v. 17–19. Det kommer for det meste av at de forhastet sammenligner disse ordene fra Herren med den utviklingen Jesu menighet fikk senere.

Men først må vi holde helt utenfor spørsmålet om hvordan disse ordene forholder seg til det Paulus hevdet: at de kristne fra hedningefolkene er uavhengige av Moseloven. For like lite som Paulus har Jesus noen gang lært at den loven som ble gitt folket Israel, er bindende for hele menneskeheten. Han taler som israelitt til israelitter.

Jesus begrenset sitt jordiske arbeid til Israel, både i prinsippet og i praksis. På samme måte har han alltid hevdet – trass i alle anklager fra motstanderne – at han ikke bryter fedrenes lov, men oppfyller den.

[217] Om liten og stor i himlenes rike: 11,11; 18,1–4; Luk 22,24–27. Samme tanke, uttrykt på andre måter: Matt 19,27–30; 20,20–27; 25,20–23; Luk 19,15–26; 22,28–30. Jf. 1 Kor 3,8–15.

[218] **«himlenes rike»** basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν

[219] **«riket»** basileia / βασιλεία

Også disiplenes kall gjelder i første rekke folket Israel (10,5 f. og 23), og den menigheten de skal hjelpe ham med å samle (4,19; 9,37–10,15), består av israelitter. Derfor har også de plikt til å være tro mot loven.

Fra første stund blir forkynnelsen av riket framstilt som rettet mot hele menneskeheten, og det samme gjelder det arbeidet Jesus og disiplene hans gjør for å opprette riket (se utleggelsen av 2,1 ff.; 3,9; 5,13 f.). Til sist får disiplene også i oppdrag å føre riket ut over Israel (28,19). Likevel har Jesus aldri funnet grunn til å undervise uttrykkelig om hvilket forhold disiplene fra hedningene – de som ennå skulle samles – skulle ha til Israel og loven.

Men for den disippelskaren som vokste fram i Israel, var læren i v. 17–19 faktisk avgjørende, og Jesus bekreftet den med sitt eget eksempel (jf. Apg 21,20). Uten den forutsetningen er kampene om loven i apostlenes tid historisk uforståelige.

Jesus har ikke på forhånd fastsatt når en mindre eller større del av loven skal regnes som oppfylt og dermed som falt bort. Han har latt den historiske utviklingen, som Gud styrer, lede disiplene rett i dette.[220]

Denne gangen ville han advare dem mot svermerisk overspenthet og mot å bryte vilkårlig med Det gamle testamentes hellige ordninger. De skal vise seg for verden som Jesu disipler og Guds barn ved en rett atferd som skiller dem fra alle andre israelitter og mennesker (v. 16). Men de skal gjøre det i de formene for israelittisk fromhet og sedelighet som Det gamle testamente har tegnet opp for dem.

[220]Et eksempel vi til en viss grad kan påvise, er holdningen til tempelkulten. Jesus tar det for gitt at disiplene fortsetter å delta i den (5,23 f.). Selv spiste han påskelammet med dem til den tiden loven fastsatte. De hadde slaktet det i tempelet etter forskriftene, under tilsyn av en prest (26,17–30; jf. bd. V, 685 note 71). Ut fra Jesu egne ord forstod menigheten lenge før år 70 at Jesu selvoffer hadde fullbrakt soningen for syndene, den soningen som lovens offertjeneste bare hadde framstilt ufullkomment. Men denne erkjennelsen hindret ikke menigheten i Jerusalem og dens lærere i å holde seg til tempelet så lenge de ble tålt der. Båndet til tempelet ble ikke brutt av teologiske grunner, men fordi tempelet ble ødelagt og den prestelige kulten gikk under. Den jødiske kristenheten holdt fast ved omskjærelsen, sabbaten og lignende så lenge vi kan følge den i historien. Det gjelder også den delen som uten misunnelse og nag godtok at Paulus hadde grunnlagt en lovfri hedningkirke; jf. GK II, 668 f. og s. 26 ovenfor. De hedningkristne kirkelærerne vurderte for det meste de jødekristne menighetene svært kortsynt og urettferdig. Det må likevel ikke hindre oss i å erkjenne at de hadde Jesu ord og eksempel på sin side når de holdt fast ved loven. Bare ved å holde loven kunne de bevare sin nasjonale egenart. At de så det som sin plikt å bevare den, fulgte naturlig av troen deres på at nasjonen deres en gang skulle bli omvendt og gjenopprettet. I denne troen var de ikke bare enige med Jesus (23,39; jf. 19,28), men også med Paulus (Rom 11,13–32). Om vi uten dette håpet kan holde fast ved troen på at forutsigelsen i Matt 5,18 blir helt oppfylt, kan vi ikke drøfte her. Spørsmålet er likevel berettiget, for loven i Det gamle testamente er gitt til ett bestemt folk.

I v. 18 og 19 har Jesus innskjerpet for disiplene at de må være tro mot loven, slik en rabbiner på hans tid kunne ha gjort. Men v. 20 viser at han mener det langt mer alvorlig enn rabbinerne, ikke mindre.

Jesus har advart om at den som krenker loven uforsiktig eller uten ærefrykt, ikke skal slippe ustraffet. Nå bekrefter han denne truende advarselen med en ny erklæring (i v. 20 som i v. 18: «for jeg sier dere» [legō gar hymin / λέγω γὰρ ὑμῖν]). Han vender seg igjen direkte til disiplene, som i v. 17, og sier at de overhodet ikke skal komme inn i riket hvis rettferdigheten deres ikke er eller blir så rik og full at den overgår de skriftlærdes og fariseernes.[221]

Som nesten overalt der Matteus nevner rabbinernes laug og fariseernes parti ved siden av hverandre, setter han de skriftlærde først. Fariseerne, som var flere tusen, var partiet til de skriftlærde, som bare var noen hundre. Det de skriftlærde lærte elevene sine i skolehuset og folket i synagogen, ville fariseerne sette ut i livet, i sitt eget liv og, så langt det lot seg gjøre, i nasjonens liv.

Jesus har aldri bestridt (5,46 f.; 9,13) at dette strevet i lære og liv ga en «rettferdighet»[222] som skilte disse lederne for nasjonens synlige religiøse liv ut både fra de frafalne og forkomne og fra hedningene.

Men han gir dem heller ikke æren for å legge ut loven samvittighetsfullt og holde den oppriktig. Han advarer slett ikke disiplene mot å bli like pinlig nøyaktige i utleggelsen og like overdrevent lovbundne i overholdelsen som rabbinerne og fariseerne angivelig var. Tvert imot erklærer han at rabbinernes og fariseernes rettferdighet, og dermed deres utleggelse og oppfyllelse av loven, er noe fattigslig og utilstrekkelig.

Disiplenes rettferdighet må være større hvis de vil bli tatt opp i det framtidige riket, som de kan vente seg fordi de har sluttet seg til Jesus.

Med dette er vi kommet tilbake til tanken om de «gode gjerningene»[223] i v. 16. Som der legger Jesus også her trykk på at det gjelder den sedeligheten som er særegen for disiplene: «deres»[224] står først (jf. 6,3 f.). Forskjellen er bare at disiplenes gode handlinger der ble omtalt

[221] Om den forkortede sammenligningen, se Winer § 35, 5; § 66, 2 mot slutten. At bare D mangler v. 20, kan komme av at avskriveren hoppet fra en versslutt til en lik versslutt (homoioteleuton); se utleggelsen av v. 30 nedenfor. Wellh. mener at v. 20 «på en måte faller mellom to stoler». Den vurderingen vitner om lite ettertanke; se ovenfor i teksten og utleggelsen av 6,1 nedenfor.

[222] **«rettferdighet»** dikaiosynē / δικαιοσύνη

[223] **«gode gjerningene»** kala erga / καλὰ ἔργα

[224] **«deres»** hymōn / ὑμῶν

som et middel til å påvirke verden, og her som en betingelse for deres egen salighet. De to synsmåtene var allerede knyttet sammen i v. 13.

Temaet for talen videre, som ble stilt opp i v. 16, er nå bestemt nærmere. **Det gjelder den særegne rette atferden som skal vise verden at disiplene er Jesu disipler og Guds barn, slik at de kan fullføre kallet sitt i verden.** Sett fra en annen side **gjelder det den rettferdigheten som ingen av Jesu disipler kommer inn i det framtidige og evige gudsriket uten. Denne atferden og denne rettferdigheten skal måles etter to ting: Jesu ja til Guds vilje slik den er nedfelt i Det gamle testamente, særlig i loven, og hans nei til den måten rabbinerne la ut loven på og fariseerne holdt den på.**

Det femte bud: vrede og skjellsord (5,21–22)

I 5,21–48 vender Jesus seg mot rabbinernes lovutleggelse, og i kapittel 6 mot fariseernes form for fromhet og rettferdighet.

Fem eller seks ganger stiller Jesus det disiplene hittil har hørt, opp mot det de nå får høre av ham, og han gjør det med sterkt ettertrykk: «Men jeg sier dere»[225]. Det skjer i v. 21, 27, 33, 38 og 43. I tillegg kommer v. 31 f. Der står Jesu ord i like sterk motsetning, men det sies ikke uttrykkelig at det han setter ordet sitt opp mot, er det disiplene hittil har hørt.

I v. 27, 38 og 43 er formelen dessuten forkortet. Den fullstendige formelen i v. 21, «Dere har hørt det er sagt til de gamle»[226], kommer igjen bare i v. 33.[227]

Med denne formelen viser Jesus ikke disiplene til det som står å lese i loven eller profetene,[228] men til det de fikk høre av sine tidligere lærere før de sluttet seg til Jesus som sin eneste lærer. Den tiden da de

[225] **«Men jeg sier dere»** egō de legō hymin / ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν

[226] **«Dere har hørt det er sagt til de gamle»** ēkousate hoti errethē tois archaiois / ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις

[227] Noen gamle tekstvitner, for eksempel Sc, har ordene «til de gamle» (tois archaiois / τοῖς ἀρχαίοις) også i v. 27. Ss har dem ikke, og trolig heller ikke Tatian, som ser ut til å ha strøket dem til og med i v. 21 (Forsch I, 133). Iren. IV, 13, 1 er ikke noe å bygge på, for i sin frie gjengivelse setter han v. 27 først, med den fullstendige formelen, og innfører deretter både v. 21 og v. 33 bare med *dictum est* («det er sagt»).

[228] Jesus sier «det står skrevet» (gegraptai / γέγραπται) i 4,4. 6. 7. 10; 11,10; 21,13; 26,24. 31, og «har dere ikke lest» eller «har dere aldri lest» (ouk anegnōte, oudepote anegnōte / οὐκ ἀνέγνωτε, οὐδέποτε ἀνέγνωτε) i 12,3. 5; 19,4; 21,16. 42; 22,31. Videre: «forstå det, enhver som leser» (ho anaginōskōn noeitō / ὁ ἀναγινώσκων νοείτω) i 24,15, og «Hva står skrevet i loven? Hvordan leser du?» (en tō nomō ti gegraptai; pōs anaginōskeis / ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται πῶς ἀναγινώσκεις) i Luk 10,26.

hørte på dem, er forbi. Nå er det Jesus de hører (7,24 og 26; 10,27; 13,16–23; 17,5).

Motsetningen blir ikke utvisket selv om noen av ordene som innledes slik, faktisk står i Pentateuken. Folkets religionslærere, som disiplene tidligere hadde hørt i synagogen, var nemlig skriftutleggere og lovlærere. Det folk fikk høre av dem, var dels lest opp fra Det gamle testamente og dels utledet av det. Om alt dette kunne folk si, som i Joh 12,34: «Vi har hørt av loven»[229]. Og en ekte jøde var alltid, som i Rom 2,18, en som var «opplært av loven»[230].

I v. 21–48 stiller Jesus seg altså ikke fram som en ny lovgiver overfor Moses, og han setter ikke sine moralske krav opp som en ny lov overfor Moseloven. Det sies ingen steder, enda det ville ha vært lett å si (19,7–9). Tvert imot er det helt utelukket, både i formen og i innholdet: i formen fordi han hele veien stiller «dere har hørt»[231] opp mot «men jeg sier»[232], og i innholdet gjennom v. 17–20.[233]

Når han setter ordet sitt opp mot det disiplene tidligere har hørt, står han fram som den rette læreren overfor de skriftlærde (jf. 7,29). Og siden det gjelder moralundervisning som bygger på Moseloven, står han fram som den rette lovutleggeren, i motsetning til rabbinerne slik de la ut loven for folket.

Jesus viser først hvordan rabbinerne behandlet loven, med forbudet mot å slå i hjel som eksempel (2 Mos 20,13; 5 Mos 5,17). Lærerne fortalte folket som et historisk faktum at det var sagt til de gamle, det

---

[229] **«Vi har hørt av loven»** hēmeis ēkousamen ek tou nomou / ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου

[230] **«opplært av loven»** katēchoumenos ek tou nomou / κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου

[231] **«dere har hørt»** ēkousate / ἠκούσατε

[232] **«men jeg sier»** egō de legō / ἐγὼ δὲ λέγω

[233] Med utgangspunkt i Jos 8,32 sier Orig. hom. IX, 3 in Jos. at Jesus har skrevet «Deuteronomium», den andre loven, på hjertets levende steiner, slik Josva skrev den på steiner. Det har han gjort i evangeliet, og særlig i Bergprekenen. Jf. for øvrig fotnote 325 om utleggelsen av «oppfylle» (plērōsai / πληρῶσαι).

[234] Ordet «gammel» (archaios / ἀρχαῖος) brukes på samme måte i Luk 9,8. 19; Apg 15,21 (om tiden omtrent fra Esra av); 2 Pet 2,5; Åp 12,9; 20,2; Didache 11; Orig. de orat. 22, 2. Om den kristne menighetens første tid brukes det i Apg 15,7; 21,16; jf. Forsch VI, 71. 81. Hvis Jesus eller Matteus hadde talt ut fra rabbinernes ståsted, kunne de like gjerne ha sagt «til våre fedre» (tois patrasin hēmōn / τοῖς πατράσιν ἡμῶν), eller kanskje «til de eldste» (tois presbyterois / τοῖς πρεσβυτέροις). Det første finner vi i Matt 23,30; Luk 1,55; Apg 3,22 i cod. D; tolv ganger i Apg 7,11–52; 1 Kor 10,1, det andre i Hebr 11,2. Beza, Fritzsche og Ewald forstår dativen «til de gamle» (tois archaiois / τοῖς ἀρχαίοις) som «av de gamle» (hypo tōn archaiōn / ὑπὸ τῶν ἀρχαίων). Fire grunner taler avgjørende mot denne forståelsen: 1)Riktignok kan både klassisk gresk og aramaisk bruke dativ om den som handler, etter et passivt verb (Dalman, Gramm.[2] s. 226; Nöldeke, Syr. Gr. § 247 mot slutten, 279[a]). Men denne bruken er fremmed for Matteus. I 6,1 og 23,5 hører dativen nemlig til verbene «bli sett»

vil si til israelittene i gammel tid,[234] naturligvis gjennom Moses: «Du skal ikke slå i hjel.»

Til dette føyde de en bestemmelse som ikke hører til budet i De ti bud, og som slett ikke står ordrett i loven (jf. 2 Mos 21,12; 3 Mos 24,17; 1 Mos 9,6; 4 Mos 35,16–34). Den gikk ut på at den som bryter budet, «skal være skyldig for domstolen», altså at dommeren skal stille ham til ansvar for det.[235]

Allerede den kjølige formen er påfallende: Budet blir bare gjengitt som en historisk opplysning. Lærerne forkynner det ikke som Guds vilje, like gyldig i dag som i går. De omtaler det som en vedtekt fra urtiden, uten engang å nevne Gud og uten å spørre hva lovgiveren mente og ville med det.

---

og «vise seg» (ophthēnai, phanēnai / ὀφθῆναι, φανῆναι); jf. 1,20; 6,5; 17,3. I Det nye testamente som helhet er slik dativ svært sjelden (Luk 23,15; jf. Buttmann s. 142). 2)Alle paralleller tilsier at det i så fall måtte ha stått perfektum, «er sagt» (eirētai eller lelektai / εἴρηται eller λέλεκται), ikke aorist, «ble sagt» (errethē / ἐρρέθη); jf. Kühner-Gerth I, 422. 3)Det er ikke tilfeldig at ingen gammel oversetter eller fortolker har forstått det slik. Ved et verb for å si er det nemlig naturlig å forstå dativen om dem det blir sagt til (Rom 9,12; Gal 3,16; Åp 6,11; 9,4). Og hvis Matteus hadde ment «av», kunne han lett ha skrevet «av» eller «ved» (hypo, dia / ὑπό, διά), slik han ellers gjør (Matt 1,22; 2,15. 17. 23; 3,3; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 22,31; 24,15; 27,9). 4)De eldre og eldste generasjonene i rabbinernes eget laug kunne riktignok kalles «de gamle» (qadmonim / קדמנים) eller «de første» (risjonim / ראשנים), slik Schemtob og Delitzsch gjengir ordet i sine hebraiske oversettelser (jf. Schöttgen I, 33). Men hvorfor skulle rabbinerne vise til dem ved en slik anledning? Det de ga videre, var slett ingen rabbinsk tradisjon, men et av de ti bud og en helt allmenn strafferegel som står i Toraen, om ikke ordrett.

[235]Ordet «skyldig» (enochos / ἔνοχος) betyr egentlig «holdt fast av noe» (enechomenos tini eller en tini / ἐνεχόμενός τινι eller ἔν τινι). Med dativ kan det stå om loven som fastsetter straffen (Platon legg. IX s. 869), om anklagen (Xenoph. memor. I, 2, 64), om straffen (Platon legg. VIII s. 843), om egne ord som anklager den som sa dem (Job 15,5; jf. Jos 2,19), om eden som er avlagt (Oxyrh. Pap. IV, nr. 715 l. 31), og om den som eden er avlagt overfor (Berl. ägypt. Urk. 92). Men dativen kan også betegne forbrytelsen (Filon de Jos. 36 mot slutten; Musonius, utg. Hense s. 101, 14) og blodet som er utøst (5 Mos 19,10). Herfra glir ordet over i betydningen «ansvarlig, skyldig» (aitios / αἴτιος), og derfor står det også med genitiv: om straffen (1 Mos 26,11; Matt 26,66; Mark 3,29; Hebr 2,15: «trelldom» [douleias / δουλείας]), om den loven som er krenket (Jak 2,10), om forbrytelsen (Filon de Jos. 37), og om det synden er rettet mot (1 Kor 11,27). Konstruksjonen med «til Gehenna» (eis tēn geennan / εἰς τὴν γέενναν) her i v. 22 er uten sidestykke, men likevel ikke til å misforstå. Den betyr ikke *usque ad geennam* («helt til Gehenna»), slik Fritzsche mener. Den betydningen kunne lett ha vært uttrykt med «inntil» (heōs / ἕως), som i Matt 26,38; Mark 6,23, eller med «inntil døden» (achri eller mechri thanatou / ἄχρι eller μέχρι θανάτου), som i Apg 22,4; Fil 2,8. Vi må i stedet underforstå «til å bli kastet» (tou blēthēnai / τοῦ βληθῆναι), slik 5,29. 30; 18,9; Mark 9,43–47; Luk 12,5 viser. Dommerens kjennelse lyder: «I helvetes ild med ham!» Slike sammentrengte uttrykk er svært vanlige nettopp med «til» (eis ti / εἴς τι). Det er usikkert om «domstolen» (krisis / κρίσις) allerede i v. 21 betegner de lavere domstolene til forskjell fra Rådet, slik det gjør i v. 22, der Jesus taler, eller om uttrykket skal forstås mer allment. I Matt 10,17; Mark 13,9 omfatter flertallsformen av ordet for «Rådet» (synedria / συνέδρια) alle domstoler, også de lavere (jf. Misjna Sanhedrin I, 6 mot slutten). På samme måte kan «domstolen» (hē krisis / ἡ κρίσις) stå for strafferettspleien generelt, for det greske ordet betegner egentlig ikke selve domstolen, men rettergangen. Også de lavere domstolene kunne dømme til døden. Det går fram av v. 21 f. og bekreftes av Misjna Sanhedrin I, 4; Makkot I, 10. I Galilea under Herodes Antipas var de lavere domstolene nok ikke prinsipielt avskåret fra å fullbyrde dødsdommer, slik selv Rådet var under de romerske prokuratorene (Joh 18,31). Rådet og de lavere domstolene delte ikke sakene mellom seg etter hvor alvorlige de var; jf. Schürer II^3, 179. 207.

Fordi det er en slik vedtekt, må det riktignok holdes. Men den eneste undervisningen de gir, er å vise til straffen for å bryte det.

I v. 22 viser Jesus hvor lite denne måten å forkynne loven på strekker til. Med det ordet han setter opp mot rabbinernes behandling av budet, gjør han vreden som blusser opp i sinnet, like straffverdig som mord.

Men Jesus gjør dette i samme form som eksempelet på rabbinsk lovutleggelse. Den som «harmes på sin bror»,[236] skal ifølge ham få den samme dommen og straffen som rabbinerne varslet for morderen og drapsmannen.[237]

Allerede her er det tydelig at Jesus slett ikke har tenkt å erstatte den tradisjonelle rettergangen med en bedre. For hvordan skulle en vred tanke kunne bringes inn for en menneskelig domstol og straffes? Den er ennå ikke engang kommet til uttrykk i et ord, og kanskje skjuler den seg fortsatt bak et likegyldig eller til og med vennlig ansikt.

---

[236] I v. 22 er «uten grunn» (eikē / εἰκῆ) føyd til etter «sin bror», av lignende grunner som «idet de lyver» (pseudomenoi / ψευδόμενοι) i v. 11. Slik leser så godt som alle greske håndskrifter fra D av (A og C mangler her), og allerede Iren. lat. II, 32, 1; IV, 13, 1; 16, 5 (IV, 13, 3 taler ikke imot). Slik leser også de latinske vitnene fra Cypr. test. III, 8 til August. på stedet (*sine causa* [«uten grunn»]), og alle syrerne (Ss Sc S^1 'iqa / איקא Sh lemaggan / למגן). Tatian ser ut til å ha forkortet stedet kraftig og strøket hele setningen om vreden. Derimot mangler «uten grunn» i ℵ B, noen minuskler, Just. apol. I, 16 (riktignok i sterkt forkortet form: «men den som blir vred, er skyldig til ilden» [hos d' an orgisthē, enochos estin eis to pyr / ὃς δ' ἂν ὀργισθῇ, ἔνοχός ἐστιν εἰς τὸ πῦρ]), Ptolem. hos Epiph. haer. 33, 6 (?), Tert. (se Rönsch 69) og Orig., både på gresk og i den latinske oversettelsen av princ. III, 6; IV, 19, og dessuten i hom. XI, 2 in Num. og hom. IX, 3 in Jos., som bare finnes på latin. De to siste stedene veier desto tyngre, fordi de latinske oversetterne lett kunne ha føyd til «uten grunn», slik Rufin faktisk gjorde i in cant. lib. I (Delarue III, 39). I kommentaren til Ef 4,31 sier Orig. (Cramer, Cat. VI, 187, bekreftet av Hier. Vall. VII, 636 til samme sted): «Men siden noen mener at vrede av og til kan oppstå med god grunn, og urettmessig føyer ‹uten grunn› til i evangeliet, … la oss gjøre dem til skamme med det skriftordet vi har foran oss» (epei de tines oiontai eulogōs pote ginesthai orgēn, mē kalōs prostithentes tō euangeliō to ‹eikē› … dysōpēsōmen autous ek tou prokeimenou rhētou / ἐπεὶ δέ τινες οἴονται εὐλόγως ποτὲ γίνεσθαι ὀργήν, μὴ καλῶς προστιθέντες τῷ εὐαγγελίῳ τὸ ‹εἰκῆ› … δυσωπήσωμεν αὐτοὺς ἐκ τοῦ προκειμένου ῥητοῦ). Senere skoliaster gjentar dette; se Tisch. på stedet. Hier. dømmer på samme måte i c. Pelag. II, 5: *in plerisque codd. antiquis … additum non est* («i de fleste gamle håndskriftene … er det ikke føyd til»). I kommentaren til Matt 5,22 viser han til «de sanne håndskriftene» (*veri codices*) og sier: *radendum est ergo ‹sine causa›* («‹uten grunn› må altså skrapes bort»). Vulg. følger ham. August. har lært dette av Hier., men går for langt i retract. I, 19 når han sier: *codices graeci non habent* («de greske håndskriftene har det ikke»). Jeg forstår ikke med hvilken rett Tisch. stiller Δ^2 sammen med ℵ B. Ifølge Rettigs utgave s. 31 er εκηενοχος skrevet svært tett. Derfor er ι ikke skrevet i linjen, men markert med en liten hake under linjen både foran κ og etter η, altså εικῆ.

[237] Orig. siterer én gang, i hom. IX, 3 in Jos., *homicida est* («han er en morder») i stedet for det han ellers alltid skriver, *reus erit judicio* («han skal være skyldig for domstolen»). Det gjør han kanskje med vilje, og dermed treffer han Jesu tanke. 1 Joh 3,15 går enda lenger og kaller den som hater sin bror, en morder. Hat er nemlig ikke det samme som vrede. Hatet er det varige sinnelaget. Vreden, slik Jesus mener den her, er det første, ennå bare indre utslaget av det: den fiendtlige oppbrusingen i det enkelte tilfellet.

At Jesus ikke vil innføre en ny rettergang, bekreftes av at han slett ikke kommer inn på mord eller drap. Vi kan ikke forklare det med at han på forhånd regnet det som utelukket at disiplene hans skulle gjøre noe slikt.

Det skulle heller ikke skje at disiplene ble som salt som har mistet sin kraft (v. 13), at rettferdigheten deres kom til kort, slik at de ble stengt ute fra saligheten (v. 20), eller at de sa ord som fører til helvetes ild (v. 22). Likevel tvinger Jesus dem til å ta disse mulighetene på fullt alvor.

Ved siden av den vrede tanken stiller han ikke mordet, som den jordiske straffedommeren tar seg av, men to vanlige skjellsord.

Jesus erklærer at den som bruker det første skjellsordet, er skyldig i en forbrytelse som hører inn under Rådet. Her står Rådet i motsetning til den vanlige «domstolen»[238]. Derfor må vi her, som ellers (26,59; Mark 14,55; 15,1; Luk 22,66; Apg 5,21 osv.), forstå Rådet som den øverste domstolen, det store Rådet i Jerusalem.

Men den som roper det andre skjellsordet til sin bror, fortjener etter Jesu dom å bli kastet i helvetes ild, den brennende Gehenna, pinestedet i det hinsidige.[239]

Jesus har allerede stilt vreden alene på linje med mordet. Da kan han ikke mene at et hvilket som helst ukjærlig og foraktelig uttrykk i seg selv er en verre synd enn vreden. Dessuten ville Rådet, som enhver lavere domstol, ha avvist det som tåpelig om noen klaget over en slik forseelse.

Raka og du dåre: den rette utleggelsen (5,22)

Vi kan heller ikke påvise noen vesentlig forskjell mellom de to skjells-

[238] **«domstolen»** tē krisei / τῇ κρίσει

[239] Ordet «Gehenna» (geenna / γέεννα) finnes ennå ikke i LXX. Det står sju ganger hos Matteus, ellers i Mark 9,43. 45. 47; Luk 12,5; Jak 3,6. Ss, Sc og Sh skriver det gehanna (ܓܗܢܐ), S[1] det samme med vokaltegn (גֶּהַנָּא). Ordet gjengir det hebraiske gehinnom (גֵּיהִנֹּם), i full form «Hinnoms sønns dal» eller «Hinnoms sønners dal» (ge ben hinnom, ge bene hinnom / גֵּיא בֶּן הִנֹּם, גֵּיא בְּנֵי הִנֹּם). Targumet til Jesaja bruker ordet i Jes 33,14; 53,9; 66,24 (uten noe nøyaktig hebraisk motstykke), og Talmud har gehinnom (גֵּיהִנֹּם) også i hebraisk sammenheng. Gehenna er navnet på dalen sør for Jerusalem, der folk dyrket Molok og brente barn (Jer 2,23; 7,31; 19,2 ff.; 32,35; 2 Krøn 28,3; 33,6). Josjia erklærte den uren (2 Kong 23,10), og siden var den trolig et sted der kadavre ble kastet (Jer 7,32 f.; 31,40). Etter hvert ble Gehenna det vanlige navnet på de ugudeliges pinested i det hinsidige, i motsetning til paradiset; jf. Weber, System 341 ff. Tillegget «ildens» (tou pyros / τοῦ πυρός) i Matt 5,22; 18,9 (jf. 18,8; 3,12) viser til ilden som brenner der. Mark 9,43. 47 f. (Jes 66,24) sier det enda tydeligere, og Jak 3,6 på sin egen måte.

ordene. Det ene er det aramaiske «raka»[240], som oversetteren har beholdt.[241] Det andre er det greske «du dåre»[242]. Det greske ordet var trolig tatt opp i talespråket til jødene i Galilea, og Jesus har sannsynligvis brukt det selv i dette utsagnet.[243]

---

[240] **«raka»** rhaka / ῥακά

[241] Vi skal ikke lese rhacha (ῥαχα), som ℵ* D og de fleste latinske vitnene (men ikke k) har, men rhaka (ῥακα), som de øvrige uncialene, minusklene og oversettelsene har. Syrerne (Ss Sc Sh S^1) har bare transkribert ordet, fordi det hørte til deres eget språk. I S^1 veksler vokaliseringen mellom raqa (ܪܩܐ) og reqa (ܪܩܐ); se Pusey-Gwilliam. Den armenske oversetteren av Efraims kommentar til Diatessaron (Moesinger s. 68) later til å gjengi *raka* med *vilis* («ringe») og «du dåre» (mōre / μωρέ) med *stultus* («dum»); jf. Forsch I, 133. 135. Ordet er vanlig i syrisk også ellers (jf. hebraisk raq / רק, «tynn, mager», av stammen רקק) og har der fått betydningen «ringe, foraktelig», men brukt om personer er det blitt svakere. Chrys., som kjente det syriske språket og talemåten til landbefolkningen omkring Antiokia (Forsch I, 40 f.), sier s. 214: «Dette *raka* er ikke et ord for en grov fornærmelse, men snarere et uttrykk for at den som taler, forakter og ringeakter den andre. Når vi gir tjenestefolk eller fattigere folk en ordre, sier vi: ‹*Du*, gå dit! *Du*, si til den og den!› På samme måte sier de som taler syrisk, *raka* der vi sier ‹du›.» Augustin hadde hørt av en jøde: *esse vocem non significantem aliquid, sed indignantis animi motum exprimentem* («at det er et ord som ikke betyr noe, men uttrykker harme i sinnet»). Op. imperf. s. 62 forklarer ordet utførlig på samme måte som Chrys., men påstår samtidig: *Racha quidem dicitur hebraice vacuus* («racha betyr på hebraisk ‹tom›»). Slik forklarte allerede Hil. ordet, og de greske navnelistene (Onom., utg. Lagarde s. 175, 30; 184, 47; 204, 27) har «tom» (kenos / κενός). Hier. har i Lagardes utgave s. 63, 3 *racha vanus* («racha: tom»), og til Matt 5,22 skriver han: *Raca enim dicitur κενός i. e. inanis aut vacuus, quem nos possumus vulgata injuria ‹absque cerebro› nuncupare* («Raca betyr nemlig κενός, det vil si tom eller hul, en som vi med et vanlig skjellsord kan kalle ‹hjerneløs›»). De som forklarte ordet som «tom», tenkte altså på det hebraiske ordet for «tom» (req, riq / ריק ריק). Reqa (ריקא) var faktisk en vanlig foraktelig tiltale hos jødene (Levy under ordet og Lightfoot på stedet), og i Jak 2,20 leser vi en oversettelse av den: «du tomme menneske» (ō anthrōpe kene / ὦ ἄνθρωπε κενέ). Vanligvis fører forskerne Matteus' raka tilbake til dette ordet, blant andre Kautzsch, Gr. des bibl. Aram. s. 10, og Dalman, Gr. des jüd.-paläst. Aram. s. 173 note 2. De forstår reqa (ריקא) som en forkortet form av reqan (ריקן), «tom». Med dette slår også Merx s. 89 og Wellh. s. 20 seg til ro. Men da ville skrivemåten rhaka (ῥακά) være uforklarlig, mens det syriske raqa (ܪܩܐ) lyder nøyaktig likt. At det syriske ordet ikke finnes i Talmud, beviser ikke at det ikke av og til ble brukt som ringeaktende tiltale også i Galilea. Ifølge Chrys. ble det brukt slik omkring Antiokia, og i Edessa må vi anta det samme ut fra de syriske oversettelsene.

[242] **«du dåre»** mōre / μωρέ

[243] Den greske leseren kunne bare forstå «du dåre» (mōre / μωρέ) som et godt gresk ord. Vi kan derfor ikke anta, slik bibelforskeren Paulus mente (I, 671), at den greske oversetteren av Matteus her har transkribert det hebraiske partisippet «gjenstridig» (more / מוֹרֶה) i 5 Mos 21,18. 20; Misjna Sanh. 8, 1. Vi vet heller ikke at det hebraiske ordet noen gang ble et vanlig skjellsord. Samtidig må vi forklare hvorfor oversetteren nøyer seg med å transkribere det aramaiske raka, men setter det greske «du dåre» ved siden av. Den eneste forklaringen er at han fant nettopp dette greske ordet i originalen. Ordene «dåre» og «du dåre» (mōros, mōre / μωρός, μωρέ) finnes faktisk i midrasjlitteraturen som mora (מוֹרָא) og morim (מוֹרִים), og til og med i vokativ som more (מוֹרֶה); jf. Neubauer, Stud. Oxon. 1885 s. 55; Levy; Jastrow 748[b]. 749[b]; Krauß, Lehnwörter I, 50; II, 328. Det som ser ut som en stilbrytende oversettelse ved siden av transkripsjonen raka, er altså også bare en transkripsjon. Samtidig får et skjellsord som jødene brukte i tale og skrift, tilbake sin opprinnelige greske form. Nettopp skjellsord låner folk gjerne fra et nabospråk, om ikke alltid med feilfri uttale, slik tysk har lånt *canaille*, *coïon* og *filou*. Hvis Jesus har overtatt ordet fra dagligtalen til landsmennene sine, er det helt forkjært – og uansett uberettiget – å legge en dypere åndelig eller moralsk mening i det, slik allerede Hier. begynte å gjøre. Dåren (naval / נָבָל), som LXX kaller «den uforstandige» (aphrōn / ἄφρων), sier riktignok i sitt hjerte: «Det er ingen Gud» (Sal 14,1; 53,2). Men det gjør ikke «dåre» (mōros / μωρός) til et ord for «ateist». I lignelsene i Matt 7,26; 25,2–8 betegner det, i motsetning til «klok» (phronimos / φρόνιμος), mangel på forstandig overveielse; jf. 23,17.

Det er lite trolig at «du dåre» ble regnet som et grovere uttrykk for et ukjærlig sinnelag enn «raka». Men selv om det var slik, ville det fortsatt være ubegripelig at straffene for de to skjellsordene ligger så uendelig langt fra hverandre. Og ingen kunne svare på hvilken enda strengere straff som da var igjen for selve mordet.

Det kan kanskje tenkes at en lokal domstol felte dom over vrede følelser, og den øverste domstolen over det å si «raka». Men det ville likevel være en absurd tanke at mennesker skal dømme vreden og det å si «raka», mens Gud skal dømme det å si «du dåre».

Like absurd ville det være at de to første syndene bare skal få en straff her i tiden, mens den tredje, som slett ikke er vesentlig forskjellig fra den andre, skal få den evige fortapelsens straff. Det ville være som om Gud ikke brydde seg om de syndige tankene, eller som om han hadde forbeholdt seg selv dommen over noen få, vilkårlig utvalgte uttrykk for det onde sinnelaget, mens han overlot andre, moralsk likeverdige uttrykk til menneskelige dommere.

Ordene ser ut til å føre til slike tanker, men tankene er åpenbart absurde. Jo tydeligere det er, desto klarere er det at Jesus her vil hudflette rabbinernes lovutleggelse ved å etterligne deres egen metode.

Jesus har hentet dommen over vreden i sinnet ordrett fra den rabbinske undervisningen som er sitert ovenfor. På samme måte er skillet mellom tre trinn av synd formet etter rabbinernes kasuistiske skiller og diskusjoner, slike som nesten hver traktat i Misjna er full av. Denne inndelingen kunne vært ført videre i det uendelige.

Men gjennom denne satiriske formen skinner den nye lovutleggerens enkle tanker klart fram, så enhver velvillig tilhører kan forstå dem.

Forbudet mot å slå i hjel ble gitt folket Israel. Det hadde vært de skriftlærdes plikt å utlegge det slik at det kunne tjene som rettesnor for den sedelige atferden Gud krever av den enkelte, og som et mål for den personlige «rettferdigheten»[244]. Den som vil utlegge budet slik, kan ikke bli stående ved bokstaven i forbudet og ved den betydningen loven har for strafferetten i folket.

[244] **«rettferdigheten»** dikaiosynē / δικαιοσύνη

Han må granske hva lovgiveren mener og vil med den enkeltes atferd – også i forbud som dette – og legge folket det på hjertet. Til det trengs verken lærdom eller noen ny åpenbaring.

Alle forbrytelser som loven forbyr, springer ut av det som rører seg i hjertet, og av det hjertet bestemmer seg for (15,19). Gud selv ser på hjertet når han dømmer menneskene (1 Sam 16,7; 1 Kong 8,39; Sal 7,10). Og den daglige erfaringen viser at de mange måtene sinnelaget kommer til uttrykk på, avhenger av ytre omstendigheter og derfor ikke duger som målestokk for sinnelaget selv. Den som vet dette, må også gi Jesus rett i hans praktiske utleggelse av det femte bud.

Ifølge denne utleggelsen har Gud gjennom forbudet mot å slå i hjel gitt uttrykk for sin vilje: Hver enkelt i folket skal holde seg borte fra alt som bærer preg av ukjærlighet i tanker, ord og gjerninger. Det gjelder den første spiren til fiendtlig vrede like mye som det mest hverdagslige skjellsordet, og selvsagt alle handlinger av samme slag, helt fram til mord.

Det finnes en berettiget vrede, og den kan også komme til uttrykk i skjellsord og tilsvarende handlinger. Det lærer vi ikke bare av det som blir sagt om Guds vrede – og Guds handlemåte er nettopp det Jesus stiller fram som forbilde for disiplene i v. 44–48 – men også av Jesu eget eksempel.[245]

I en utleggelse av det femte bud var det unødvendig å minne om dette. Det sier seg selv at det bare kan være tale om vrede tanker, ord og handlinger som springer ut av ukjærlighet, den ukjærligheten som til sist kommer til uttrykk i brodermord.

Den som utlegger dette ordet, trenger heller ikke å bruke lang tid på spørsmålet om hvem Jesus mener med «broren», her og videre: landsmannen, medmennesket eller bare meddisippelen.

Selve budet sier ikke hvem det er forbudt å slå i hjel. Men loven er gitt et folk som er skilt ut fra de andre, og Jesus taler som israelitt til israelitter. Disiplene hører også til dette folket og skal bli dets lærere. Jesus viser dem hvordan Guds sedelige krav skal hentes ut av dette budet i De ti bud – i motsetning til den overflatiske undervisningen

[245] Når evangeliene skildrer Jesu framferd, kvier de seg ikke for å bruke ord som «vrede» (orgē / ὀργή) i Mark 3,5 og «refse» (oneidizein / ὀνειδίζειν) i Matt 11,20 (Mark 16,14) om ham, og enda mindre for å gjengi hans skarpeste ord: Matt 12,34. 39; 16,23; 23,13–35.

rabbinerne ga folket. Derfor har disiplene nok bare tenkt på landsmannen når de hørte ordet «bror».

Jesus bekrefter selv denne forståelsen i v. 47. Men der, som andre steder, viser han også at den samme sedelige atferden er en plikt overfor ikke-jøder, og at begrepet «bror» eller «neste» både må og kan utvides til å gjelde alle mennesker.

Offergaven og motstanderen på veien (5,23–26)

Fra utleggelsen av det femte bud trekker Jesus to positive slutninger, som i grunnen er én: først i form av et eksempel fra livet til en israelitt som lever etter loven (v. 23 f.), deretter i form av en lignelse (v. 25 f.).

Jesus tenker seg at en mann er i ferd med å bære en offergave fram til alteret. Når han er kommet dit, det vil si fram til gitteret som skiller mennenes forgård fra prestenes forgård og brennofferalteret, kommer han til å tenke på at en av brødrene hans har grunn til å klage på ham.

Da skal han la offergaven ligge eller stå foran alteret og først gå bort og forlike seg med sin bror. Etter at han har gjort det, skal han fullføre offerhandlingen han allerede har begynt på – det vil si la presten fullføre den.

Teksten hopper over uvesentlige ting som bare en senere leser uten kjennskap til forholdene trenger å få vite – for eksempel at israelitten ikke selv kunne gå helt fram til alteret, og at han bare kunne bære fram offeret sitt gjennom presten.

Det sies heller ikke rett ut at broren har *rettmessig* grunn til å klage på den som ofrer. Det er nok at den som ofrer, skjønner at han har gjort eller unnlatt noe som får broren til å se på ham som en fiende.[246]

Teksten nevner heller ikke om det gjelder et syndoffer, et takkoffer eller et løfteoffer. Det er nok med det formålet alle offer har: å gi uttrykk for eller gjenopprette menneskets forhold til Gud.

Loven pålegger israelitten å søke dette formålet gjennom en handling i gudstjenesten. Men den plikten skal vike for plikten til å

[246]Det omvendte tilfellet er tatt opp i Mark 11,25. Jf. også Åp 2,4. 14. 20. Det greske ordet for «forlike seg» (diallassesthai / διαλλάσσεσθαι) står bare her i Det nye testamente; D alene har i stedet det vanlige verbet (katallagēthi / καταλλάγηθι). Det er alltid den som ved sin atferd har gjort seg til den andres fiende eller fjernet seg fra ham, som må forlike seg eller bli forlikt: 1 Kor 7,11; Rom 5,10; 2 Kor 5,18–20. I brorens øyne er den som ofrer, en «fiende» (echthros / ἐχθρός), selv om brorens anklage skulle bygge på en feiltakelse, en misforståelse eller en overdrivelse. Og den som ofrer, *er* virkelig fiende hvis han ikke prøver å slutte fred igjen.

gjenopprette det forstyrrede forholdet til broren, så langt det står til ham selv.

Gud har forbudt mord, og dermed også den ukjærlige vreden og de foraktelige ordene. Han vil ikke ta imot offer fra dem som krenker brødrene sine og er fiender av dem. Bare gavene fra dem som i v. 9 blir kalt «de som skaper fred»[247], er til behag for ham.

Den som kommer til templet for å be eller ofre, trer fram for Guds åsyn (Sal 42,3–5). Men også menneskets livsvei ender foran Gud, og da foran Gud som dommer. Denne naturlige tankeforbindelsen fører fra eksempelet i v. 23 f. til lignelsen i v. 25 f.

Helt fra gammelt av har de fleste forstått at dette er en lignelse.[248] Mer presist: En hendelse fra dagliglivet står som et allegorisk bilde på en hendelse av høyere orden. Det er altså ikke en formaning om å unngå rettssaker om penger og eiendom for menneskelige domstoler ved å gi etter i tide. Det er hevet over tvil, både på grunn av den høytidelige forsikringen i v. 26 og på grunn av situasjonen i v. 25: Partene i striden går sammen til dommeren, og det vil knapt skje i en jordisk rettssak.

Men selv om vi ser at talen er en lignelse, har vi slett ikke dermed sikret den riktige utleggelsen. Her er det ikke plass til å legge fram noen teori om lignelser og om hvordan de skal legges ut, enda mange i nyere tid har arbeidet iherdig med det.[249]

Bare én ting vil jeg nevne. Det finnes ingen regel som gjelder overalt for hvordan vi skal skille mellom to slags trekk i en lignelse. Noen trekk i bildet følger uunngåelig av det bildet som er valgt. De har derfor ingen selvstendig betydning, eller de viser rett og slett et punkt der de to hendelsene som blir sammenlignet, er ulike. Andre trekk er fritt oppfunnet, uten at bildet selv krever dem, for å uttrykke

[247] **«de som skaper fred»** eirēnopoioi / εἰρηνοποιοί

[248] Blant de gamle er Chrys. et unntak. De absurde tolkningene hos de fleste eldre fortolkere skremte ham bort fra å lese dette som en lignelse. Særlig strevde de med å forklare «motstanderen» (antidikos / ἀντίδικος). Valentinianere av den orientalske skolen forstod motstanderen som kjødet (Clem. exc. e Theodoto 52). Klemens forkaster dette i strom. IV, 97 og tolker ham som djevelen; jf. 1 Pet 5,8. Orig. godtok Klemens' tolkning, men ville kombinere den med en tolkning om loven (Cat. in Matth., utg. Possinus s. 72; jf. Forsch II, 38). Tolkningen om loven fikk stor utbredelse; jf. Ambrosiaster, quaest. 70, utg. Souter s. 122; August. og andre. Hil. og Op. imperf. avviste alle slike kunstgrep og ga en nøktern, praktisk tolkning av den enkle lignelsen, Hil. helt kort, Op. imperf. mer utførlig.

[249] Se den viktigste litteraturen i utleggelsen av kap. 13 nedenfor.

noe særskilt som bildet ellers ikke ville ha sagt. Hvor grensen går, må avgjøres fra tilfelle til tilfelle.

I dette tilfellet kunne utleggerne ha unngått sine verste feil hvis de bedre hadde holdt fast ved sammenhengen mellom lignelsen og den direkte talen som går foran.

I v. 25 fortsetter Jesus uten avbrudd å tale til den mannen som broren har noe å klage på (v. 23 f.), og forutsetningen derfra gjelder fortsatt. Derfor trenger ikke Jesus først å sette opp det tilfellet at noen har en rettsstrid med sin neste. Ut fra det foregående er det allerede kjent at den Jesus taler til, har en motstander (jf. Luk 18,3) som er i ferd med å anklage ham for dommeren.[250]

Denne motstanderen er nettopp broren i v. 23, han som har grunn til å klage på den Jesus taler til. Dermed er det også gitt hva rettsstriden gjelder: noe denne mannen har gjort eller unnlatt å gjøre, og som gir broren grunn til å klage.

I det enkelte tilfellet kunne det være at han nekter å betale penger han skylder. Men det kunne like gjerne være et sårende ord eller en handling som gjør skade, kort sagt enhver synd mot nesten. Her, som så ofte ellers, blir all synd, både mot medmennesker og mot Gud, framstilt som en pengegjeld som enten blir krevd inn eller ettergitt (jf. 6,12 og 14; 18,21–35).

Ut fra dette sier det seg selv at det dreier seg om Guds dom. Der blir rettsstriden til slutt avgjort, hvis den ikke er blitt bilagt mellom partene selv før det.

---

[250] I parallellstedet Luk 12,58 f. betegner Lukas først dommeren (kritēs / κριτής) med et mer allment ord, «øvrigheten» (archōn / ἄρχων), det vil si en høyere embetsmann. Videre kaller han rettstjeneren «vokteren» (praktōr / πράκτωρ) og ikke «vakten» (hypēretēs / ὑπηρέτης), som er ordet for Rådets politisoldater i Matt 26,58; Joh 7,32. 45 f.; 18,12; Apg 5,22. 26. Og i stedet for det latinske lånordet *quadrans* (kodrantēs / κοδράντης) har han valgt det greske myntnavnet lepton (λεπτόν); jf. Luk 21,2 med Mark 12,42. Plutark, Cicero 29, 5 sier: «Den minste kobbermynten kaller romerne quadrans» (to de leptotaton tou chalkou nomismatos Rhōmaioi kouadrantēn kalousin / τὸ δὲ λεπτότατον τοῦ χαλκοῦ νομίσματος Ῥωμαῖοι κουαδράντην καλοῦσιν). Quadransen, som også jødene kalte qadrintes (קדרינטס), var den minste romerske kobbermynten i keisertiden. Den var verdt ¼ as (jf. Matt 10,29, der as heter «skilling» [assarion / ἀσσάριον]), og ifølge Mark 12,42 to lepta. Leptonen var ikke en romersk mynt; jødene kalte den peruta (פְּרוּטָה), jf. Einl I, 46; II, 256. Grekerne bruker i dag navnet lepton om den mynten hos dem som tilsvarer centimen. Et utsagn hos Sextus, utg. Elter s. VII nr. 39, lyder: «Den som lever ondt, blir stilt til regnskap av en ond demon når han er skilt fra legemet, helt til demonen har drevet inn til og med den siste quadrans» (kakōs zōnta meta tēn apallagēn tou sōmatos euthynei kakos daimōn, mechris hou kai ton eschaton kodrantēn apolabē / κακῶς ζῶντα μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ σώματος εὐθύνει κακὸς δαίμων, μέχρις οὗ καὶ τὸν ἔσχατον κοδράντην ἀπολάβῃ). Utsagnet ser ut til å bygge på den gnostiske tolkningen av Luk 12,58 (se fotnote 347), og da særlig på uttrykket «komme overens med ham», egentlig «bli skilt fra ham» (apēllachthai ap' autou / ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ).

Dermed er det også gitt at veien partene er på, er veien gjennom livet på jorden. For bare de som lever på jorden, kan bilegge en strid som er brutt ut mellom dem. Allerede når en av dem dør, blir det umulig, og på den andre siden av døden venter dommeren og dommen (Hebr 9,27).

Derfor oppfordrer Jesus den som har syndet mot broren, til å forlike seg med ham uten å nøle, før det er for sent – det vil si så lenge både han selv og broren, som er krenket i sin rett, ennå lever her på jorden. Han understreker formaningen med en trussel: Ellers skal retten gå sin ubønnhørlige gang mot ham i Guds dom.

Til «først»[251] i v. 24 svarer «skynd deg»[252] i v. 25. Offeret i templet kan vente, men å forlike seg med broren tåler ingen utsettelse, for ingen vet hvor lenge han selv eller broren skal leve på jorden.

Både i formaningen og i trusselen holder Jesus strengt fast ved det bildet han har valgt: et pengekrav som ikke er innfridd, en gjeld som ikke er betalt. Heller ikke «vær føyelig»[253] faller utenfor bildet. Det uttrykker bare at skyldneren viser velvilje og kommer den andre i møte. Slik kan den som har pengene til gode eller er krenket i sin eiendomsrett, se at han ikke har med en ondsinnet skyldner å gjøre.

Det kan vise seg på forskjellige måter. Det kan skje ved at skyldneren betaler den omstridte summen, men også ved at han anerkjenner den andres rett. Og hvis han ikke er i stand til å betale, kan han love å betale senere og be om utsettelse (18,26 og 29).

Utover grunntanken som er lagt fram her, inneholder lignelsen ikke noe som skal forstås som en egen tanke; resten er bare nødvendige virkemidler i framstillingen. Synden mot broren er framstilt som en ubetalt pengegjeld. Derfor blir også straffen framstilt slik slike saker pleide å bli behandlet i retten: med dommer, vakt og gjeldsfengsel.

Derfor er det nytteløst å spørre hvem vakten er, og spørsmålet kan heller ikke besvares. Det samme gjelder et annet spørsmål. Tenk deg en som har syndet mot broren uten å søke hans tilgivelse, og som derfor er blitt straffet i dommen etter døden: Kan han fortsatt gjøre noe for å bli fri fra straffen? Og hva skulle det i så fall være?

[251] **«først»** prōton / πρῶτον
[252] **«skynd deg»** tachy / ταχύ
[253] **«vær føyelig»** isthi eunoōn / ἴσθι εὐνοῶν

Lignelsen gir ikke engang grunn til å spørre hvem dommeren er. Mennesker kan jo ikke dømme de døde, så spørsmålet måtte i så fall være om det er Gud eller Kristus. Bildet av en jordisk rettssak viser bare at det jordiske livet blir fulgt av en dom på den andre siden. Det blir ofte nok sagt uten at det nevnes hvem dommeren er (12,36, jf. utleggelsen av 5,7; Jak 2,13; Hebr 10,27).

Bare sammenhengen med v. 23 f. og v. 21 viser at vi her ikke skal tenke på Kristus som dommeren (7,22; 13,41; 16,27; 25,31), men på Gud. Han er lovgiveren, og det er hans bud Jesus legger ut her (Jak 4,12).

I v. 23–26 krever Jesus, som en nødvendig følge av det femte bud når det blir rett utlagt, at vi oppriktig prøver å få fred igjen med broren – han som vi har gitt grunn til å klage, eller som vi virkelig har syndet mot.

Og dette krever han med all bestemthet. Først erklærer han at dette er en plikt som går foran alle pliktene i gudstjenesten som en israelitt har etter loven. Deretter forsikrer han at Guds dom uten skånsel skal straffe den som ikke oppfyller denne plikten.

Det sjette bud: begjæret og øyet (5,27–30)

Med en forkortet gjentakelse av innledningsordene fra v. 21 (se ovenfor s. 222 A 87) går talen i v. 27 over fra det femte til det sjette bud (2 Mos 20,14; 5 Mos 5,17).

Det som blir innledet slik, er riktignok ikke noe annet enn det mosaiske forbudet «Du skal ikke bryte ekteskapet»[254]. Likevel viser innledningsformen uten tvil at Jesus heller ikke her stiller sin utleggelse opp mot De ti bud i seg selv, men mot rabbinernes behandling av dem. At ordene «til de gamle»[255] mangler, er uten betydning for dette.

Denne gangen kritiserer Jesus rabbinerne for at de nøyde seg med å minne om forbudet som en urgammel vedtekt. Forbudet sto i folkets og statens lov, men de utledet ikke av det hva Gud positivt vil med ekteskapet – en vilje som gjelder den enkelte, og som bare blir virkeliggjort når hver enkelt som står under loven, lever sedelig. Og de brukte ikke undervisningen i loven til å lære folket om ekteskapets hellighet og om hvordan en skal leve rett i ekteskapet.

[254] **«Du skal ikke bryte ekteskapet»** ou moicheuseis / οὐ μοιχεύσεις

[255] **«til de gamle»** tois archaiois / τοῖς ἀρχαίοις

Det var ikke vesentlig annerledes med behandlingen av det femte bud i v. 21. De viste bare til straffen for å bryte budet, og det var det sterkeste beviset på at de ikke la ut loven med det alvorlige målet at folket skulle forstå og gjøre Guds vilje.

I v. 28 gir Jesus det sjette bud en slik utleggelse: Hver den som ser på en kvinne[256] for å begjære henne, har allerede brutt ekteskapet med henne i sitt hjerte. Med «kvinne» menes her selvsagt en annen manns hustru. Og «for å begjære henne» betyr at han ser på henne med den hensikt eller det mål å begjære henne.

Det er ikke først det lystne blikket på en annens hustru som Jesus kaller ekteskapsbrudd. Allerede den lystne tanken som driver mennesket til å se på den fremmede kvinnen for å tilfredsstille lysten sin, er et ekteskapsbrudd. Det kommer utvetydig fram på tre måter. For det første står aoristen «har brutt ekteskapet»[257] ved siden av presens «som ser»[258]. For det andre peker «allerede»[259] med ettertrykk på denne forskjellen i tid. For det tredje er det hjertet, og ikke øyet, som blir nevnt som stedet der ekteskapsbruddet har skjedd.

Denne tanken fører til det lystne blikket og til alle andre uttrykk for det samme sinnelaget, helt fram til det ytre ekteskapsbruddet. Og den strider like sterkt som alle disse mot Guds vilje som lovgiver.

---

[256] At «se på en kvinne» (blepein gynaika / βλέπειν γυναῖκα) ikke betyr et tilfeldig, men et bevisst blikk, går allerede fram av at «for å» (pros / πρός) med infinitiv angir hensikten; jf. 6,1; 13,30; 23,5; 26,12; Mark 13,22. Også i Luk 18,1 skinner denne betydningen igjennom. Tidlig kom den sterkere formen «feste blikket på» (emblepsas, emblepōn, hos an emblepsē gynaiki / ἐμβλέψας, ἐμβλέπων, ὃς ἂν ἐμβλέψῃ γυναικί) inn i teksten, særlig i frie anførsler (Just. apol. I, 15; Clem. ofte ved siden av den riktige formen, se Barnard, anførte sted s. 6), men også i håndskrifter som K Γ, 157 osv. Forsterkningen stemte med meningen, men var unødvendig. «Se» (blepein / βλέπειν) kan nemlig i seg selv bety å feste øyet på noe, å rette blikket mot det. Det gjelder ikke bare der ordet betyr «gi akt, vokte seg» og står med «fra» eller «på» (apo, eis / ἀπό, εἰς) eller med en avhengig setning (Mark 4,24; 8,15; 12,38; 13,5. 23. 33; Luk 9,62; Joh 13,22; Apg 3,4; 13,40), men også der det står med akkusativ (1 Kor 1,26; 10,18; Fil 3,2; Kol 4,17; jf. Mark 13,9; 2 Joh 8). Etter «begjære» (epithymēsai / ἐπιθυμῆσαι) er «henne» (autēn / αὐτήν) overveldende godt bevitnet. Den greske oversetteren av Matteus valgte denne uklassiske konstruksjonen, «begjære» med akkusativ, fordi han uvilkårlig hadde LXX i 2 Mos 20,17; 5 Mos 5,18 (i andre utgaver v. 21) i tankene. Konstruksjonen førte lett til at ordet ble rettet til genitiv (autēs / αὐτῆς), slik noen få håndskrifter som M har, og likeså Just. ap. I, 15 og Athenag. suppl. 32 n. 8. Eller den førte til at det unødvendige objektet falt bort: ℵ*, Tertull. ofte (se Rönsch s. 71 f.) og Klemens i strom. III, 94, der han ellers siterer nøyaktigere. Andre steder har Klemens for det meste «til begjær» (pros epithymian / πρὸς ἐπιθυμίαν), og det samme har Athenag. på anførte sted og Tert. én gang (pud. 6). Tatian forkorter vilkårlig (Forsch I, 133): «Den som ser på og begjærer, bryter ekteskapet.» Ss Sc har: «Den som ser en kvinne og begjærer, har brutt ekteskapet med henne i sitt hjerte.»

[257] **«har brutt ekteskapet»** emoicheusen / ἐμοίχευσεν

[258] **«som ser»** blepōn / βλέπων

[259] **«allerede»** ēdē / ἤδη

Med dette har Jesus ikke gjort Moses' ufullkomne lov fullstendig eller overgått den, men gjort det som er oppgaven til en samvittighetsfull lovutlegger: Han har dratt fram i lyset hva lovgiveren ville. Det viser slutten av De ti bud (2 Mos 20,17; 5 Mos 5,18), som enhver tilhører med litt kunnskap måtte komme til å tenke på.

Også denne gangen følger Jesus opp den moralske utleggelsen av budet med et krav til den enkelte tilhører: Han skal handle etter utleggelsen når situasjonen krever det.

Men denne gangen innleder ikke Jesus kravet med «altså»[260], slik han gjorde i v. 23, enda kravet faktisk er en slutning av det som er sagt. I stedet knytter han det til med «men»[261], fordi tilfellet her er et annet enn i v. 28.

I v. 28 er forutsetningen at et syndig begjær rører seg i hjertet, og at mennesket derfor med vilje retter blikket mot det Guds bud nekter ham: en annen manns hustru. Nå tenker Jesus derimot på det tilfellet at fristelsen til synd går ut fra øyet til den han taler til, og at han ikke har kraft til å stå imot den.

«Anstøt»[262][263] betyr en gjenstand på veien som kan få en til å snuble og falle, men ikke nødvendigvis gjør det, mens verbet «å friste til fall»[264], både i aktiv og passiv, som regel innebærer at fallet faktisk skjer.

Hva et slikt fall innebærer, avhenger av hva det fører til i det enkelte tilfellet, og av hvilken stilling, holdning eller bevegelse en var i før en

[260] **«altså»** oun / οὖν

[261] **«men»** de / δέ

[262] **«Anstøt»** skandalon / σκάνδαλον

[263] I 3 Mos 19,14 er «anstøt» helt konkret: en gjenstand som den blinde kan støte mot på veien og falle over. At den det gjelder, snubler og faller, er alltid hensikten når noen med vilje legger et anstøt (Sal 50,20; 140,6; Rom 14,13), kaster det (Åp 2,14), lager det (Rom 16,17) eller gir det (Sir 27,26). I selve begrepet «anstøt» (skandalon / σκάνδαλον), som i synonymene «støtstein» (proskomma / πρόσκομμα), «snare» (pagis / παγίς) osv., ligger det at anstøtet når sitt fordervelige mål. Derfor brukes «være til anstøt for noen» og «bli til anstøt for noen» (einai eller ginesthai tini eis skandalon / εἶναι eller γίνεσθαί τινι εἰς σκάνδαλον) som regel bare der den som anstøtet er lagt i veien for, virkelig faller over det (Jos 23,13; Sal 69,23; 106,36). I Matt 16,23, der Jesus ikke faller, står heller ikke denne konstruksjonen. Av samme naturlige grunn gjelder dette også verbene «friste til fall» og «falle» (skandalizein, skandalizesthai / σκανδαλίζειν, -ζεσθαι): Dan 11,41 (LXX; Theodotion har «de skal bli svake» [asthenēsousin / ἀσθενήσουσιν], Vulg. *corruent* [«de skal falle»]) og overalt i Det nye testamente; se særlig Matt 13,21; 24,10; 26,33. I kommentaren til Matt 15,12 (s. 113) stiller Hier. «anstøt» (skandalon / σκάνδαλον) ved siden av synonymet «felle» (skōlon / σκῶλον), som står i 2 Mos 10,7; 5 Mos 7,16; Jes 57,14. Han bemerker: *nos offendiculum vel ruinam et impactionem pedis possumus dicere* («vi kan kalle det en snublestein eller et fall og et støt mot foten»). Samme sted forklarer han «friste til fall» (*scandalizare*) ut fra Matt 18,6: *qui dicto factove occasionem ruinae cuiquam dederit* («den som med ord eller gjerning har gitt noen anledning til fall»).

[264] **«å friste til fall»** skandalizein / σκανδαλίζειν

ble «ført til fall»[265]. Fallet kan være mer eller mindre dypt, men det er alltid et ødeleggende fall, der en styrter ut av den forholdsvis normale tilstanden en var i før.

Det Jesus tenker på her, er altså ikke at et ondt hjerte, der synden alt har seiret, påvirker legemets lemmer, for eksempel øynene, slik at de handler syndig. Det er det omvendte: at et av legemets lemmer, for eksempel det høyre øyet, frister hjertet eller viljen til synd med en slik styrke at mennesket ikke klarer å stå imot.

Det sier seg riktignok selv at øyet ikke kan friste noen i seg selv, men bare ved at det ser ting som vekker lyst. Likevel må vi ikke svekke tanken om at menneskets egen legemlige natur her blir sett som setet for det syndige begjæret (jf. Jak 4,1 med Jak 1,14; 1 Joh 2,16), og som det som frister til synd.

For dette tilfellet krever Jesus at disippelen skal rive ut sitt høyre øye og kaste det fra seg. Han begrunner dette skremmende kravet med at det er bedre for ham at ett av lemmene hans går tapt, enn at hele legemet blir kastet i helvete.[266]

Det høyre øyet blir kalt ett av legemets lemmer, og allerede det viser at det er et eksempel på et allment sedelig krav, som kan brukes på svært mange måter. Enda tydeligere blir det ved at v. 30 utvider det samme kravet, med samme begrunnelse, til den høyre hånden – noe utleggelsen og anvendelsen av det sjette bud ikke ga noen direkte grunn til.

Hvis et menneske blir fristet til synd av sin egen legemlige natur med en slik makt at han ikke kan bli herre over fristelsen, skal han ikke bare være villig til å ødelegge den delen av legemet som fristelsen kommer fra, om det så er et av de mest verdifulle organene. Han skal virkelig gjøre det, for å slippe fri fra tvangen til synd og fra det evige fordervet.

---

[265] **«ført til fall»** skandalizesthai / σκανδαλίζεσθαι

[266] Her, som i 18,8 f. (= Mark 9,43–47) og særlig uttrykkelig i 10,28 (= Luk 12,4 f.), er det forutsatt at ikke bare synderens sjel, men også legemet hans kommer til pinestedet. Dette synes å innebære at også de ugudelige skal stå opp til dom (Joh 5,29; jf. Matt 25,30 f. 41). At v. 30 mangler i D Ss, er ikke nok til å gjøre verset mistenkelig. Sammen med flere andre vitner har begge nemlig i v. 29 samme slutt som v. 30: «kommer i helvete» (apelthē eis g. / ἀπέλθῃ εἰς γ.). Verset kan altså ha falt ut fordi avskriverens øye hoppet fra den ene versslutten til den neste, som var lik (homoioteleuton). Hvis verset var skutt inn fra 18,8 eller Mark 9,43 f., ville også ordet om foten ha fulgt med, slik det gjør i Diatessaron (Forsch I, 133. 135).

Sett utenfra krever Jesus her av disippelen, i kampen mot synden og for saligheten, det samme som enhver våger for å berge livet sitt: å la legen amputere et lem for ikke snart å gå helt til grunne. Og hvordan kunne han kreve mindre? Andre steder krever han jo at en gir hele legemet, og dermed livet, i døden for salighetens skyld (10,28–39).

Jesus begrunner kravet ved å stille opp to muligheter: enten «å gå inn til saligheten med et lemlestet legeme», eller «å gå fortapt med et helt legeme» (jf. 18,8 f.). Også dette valget er så umiddelbart innlysende at det ikke gir noe grunnlag for å svekke kravet.

Fra gammelt av har kravet blitt tolket om, særlig ved hjelp av allegori. Anledningen til det har slett ikke bare vært at folk vek tilbake for kravets overdrevne strenghet. Men anledning er ikke det samme som rett.[267]

I en annen sammenheng (18,8 f. = Mark 9,43–47) kan det være grunn til å vurdere en allegorisk tolkning. Men her er den utelukket av sammenhengen, like mye som i v. 25.

Særlig v. 31 f. viser at Jesus ennå ikke har forlatt drøftingen av det sjette bud. Og til forskjell fra 18,8 f. har Matteus her satt øyet foran hånden, for at ordet om øyet som frister til synd i v. 29, skal følge rett etter ordet om det lystne blikket i v. 28. Da kan «øyet» i v. 29 heller ikke bety noe annet enn det legemlige øyet. I det ene tilfellet er det redskapet for et syndig begjær, i det andre er det midlet som frister til syndig lyst.

Men enhver spør seg, slik de gamle fortolkerne ofte gjorde: Tjener den handlingen ordene krever, egentlig det formålet som åpenbart er meningen, nemlig å overvinne synden? Vil ikke det venstre øyet

[267] Orig.s utleggelse av 5,29 f. er ikke bevart. I kommentaren til 18,8 f. tolker han lemmene først som embetene i kirken (etter 1 Kor 12), deretter som familiemedlemmene. Men når han drøfter 19,12 (tom. XV, 2 s. 653), lar han også disse ordene falle inn under regelen i 2 Kor 3,6 om at bokstaven slår i hjel. Han forkaster Sextus, som forstod kravene bokstavelig og viste til legenes amputasjoner som en parallell (utg. Elter s. V nr. 13. 273), og likeså et lignende utsagn hos Filon (Quod deter. pot. insid. § 48). De gamle veksler mellom de to tolkningene som Hier. stiller opp ved siden av hverandre: Lemmene er 1) de lystne tankene og impulsene, eller 2) de menneskene som frister til synd, særlig de nærmeste slektningene. Hil., Chrys. (som for øvrig skriver «om … frister til fall» [ean … skandalizē / ἐὰν … σκανδαλίζῃ], s. 225) og Theoph. lat. har bare den andre tolkningen. Ephr. expos. ev. concord. s. 67 og August. tolker mer allment og holder ikke fast ved forbindelsen med det sjette bud. Luther og Calvin holdt seg strengere til sammenhengen, selv om Luther forstod øye og hånd som hjertets lyster. Calvin skriver: *resecandum esse quidquid nos impedit, ne obsequium deo praestemus; … de cavendis illecebris* («alt som hindrer oss i å vise Gud lydighet, må skjæres bort; … om å vokte seg for lokkelser»).

overta tjenesten når det høyre er revet ut? Og finnes det ikke blinde vellystinger, likesom det finnes vellystige evnukker?

Jesus bryr seg tilsynelatende ikke om handlingene han krever som eksempler, lar seg gjennomføre og virker i praksis. Med de to eksemplene viser han en lydighet mot det sjette bud som heller vil ofre en verdifull del av seg selv enn gi etter for synden.

Den lydigheten som blir krevd, er ubetinget, og kravet om en slik lydighet er også ubetinget. For også her, som i v. 20, 22 og 26, gjør Jesus disiplenes evige salighet avhengig av om de gjør den Guds vilje som han har utviklet av loven, eller ikke.

Kravet om bestemte handlinger, som bare er eksempler på det sinnelaget som er ubetinget nødvendig, er derimot betinget. Og det er høyst usikkert om forutsetningen for kravet noen gang vil bli virkelighet.

Legg merke til at Jesus her ikke bruker «dersom»[268], som i v. 23 om et mulig tilfelle, eller «når»[269] om et tilfelle som skjer fra tid til annen. I v. 29 f., og likeså i parallellen 18,8 f., står det i stedet «om … frister deg til fall»[270]. Som kjent kan denne setningsformen framstille et tilfelle som virkelig, både når det aldri inntreffer, og når alle vet at det foreligger.

Det siste gjelder i hvert fall ikke her. For det er ingen åpenbar kjensgjerning at noen blir tvunget til synd av sine egne lemmer. Og det er mer enn tvilsomt om Jesus ville godta at en av disiplene han taler til, virkelig måtte bukke under for fristelsen til synd på grunn av sin legemlige natur.

Her har vi altså, som så ofte, et «om»[271] med indikativ som framstiller noe som virkelig fordi andre hevder det, mens den som taler, slett ikke godtar det.[272]

Meningen er altså denne: «Dersom din egen legemlige natur virkelig fører deg i fristelse og får deg til å falle gang på gang, har du ingen annen utvei. For å redde deg fra en slik trelldom under synden, og

[268] **«dersom»** ean / ἐάν

[269] **«når»** hotan / ὅταν

[270] **«om … frister deg til fall»** ei skandalizei / εἰ … σκανδαλίζει

[271] **«om»** ei / εἰ

[272] Jf. 12,26. 27; 27,40. 43; trolig også 4,3. 6; Joh 10,37. 38; 1 Kor 9,17; 15,13. 16. 32; Gal 5,11. Jf. Kühner-Gerth § 573 note 1; Blass, Gr. § 65, 4. I slike tilfeller kommer den første av de fire typene betingelsessetninger omtrent ut på det samme som den fjerde.

dermed fra det evige fordervet, må du ofre det lemmet som for deg er en uovervinnelig hindring for å gjøre Guds vilje.» Ordet «virkelig» tar opp det vi ofte hører folk si for å svekke det sedelige kravet eller unnskylde en kjødelig forseelse.[273]

Slik har den greske oversetteren av Matteus forstått disse ordene. I parallellen til 18,8 f. skriver Markus «dersom … frister deg til fall» (ean skandalisē / ἐὰν σκανδαλίσῃ skandalizē se / σκανδαλίζῃ σε) i 9,43–47. Men selv om Markus skulle ha like god eller bedre grunn for sin ordlyd, følger det ikke at Jesus tenkte seg at det tilfellet som slik blir framstilt som mulig, kunne komme til å skje med disiplene hans. Det følger heller ikke at han for et slikt tilfelle bød dem å rive ut øyet og hogge av hånden, og ventet at de skulle adlyde.

For også andre steder har Jesus, i denne hypotetiske formen og uten billedtale, varslet handlinger og hendelser som aldri skulle bli virkelighet.[274]

Matteus har bare valgt den bedre formuleringen fordi den er mindre utsatt for misforståelse. Men også i denne formen er Jesu ord et svært kraftfullt uttrykk for den ubetingede plikten til å gjøre Guds vilje, først og fremst slik den er gitt i det rett utlagte sjette bud.

Skilsmissen (5,31–32)

Jesus kjemper mot lettsindighet i synet på ekteskapet. Denne lettsindigheten kom svært tydelig til uttrykk i måten rabbinerne behandlet skilsmisse på. Derfor tar han også kort opp skilsmisse i v. 31 f. At det er et tillegg, viser den sterkt forkortede innledningen, som bare har «men det er sagt»[275].

I v. 27, 38 og 43 mangler et bindeord til det foregående, mens v. 33 har et «igjen» (palin / πάλιν jf. 4,7). Her markerer bindeordet «men» en motsetning.[276] Loven nevner jo skilsmisse som noe selvsagt, og under visse omstendigheter uunngåelig. Den gir også en bestemmelse om hvordan skilsmissen skal gjennomføres (5 Mos 24,1). Dette ser ut til å tale mot det Jesus framhever: at ekteskapet er ukrenkelig.

[273] Jf. Weber s. 228–239 om hvordan legemet, og da særlig øyet, forholder seg til «den onde driften», og s. 236 om innrømmelser til dem som ikke klarer å overvinne den.

[274] Matt 17,20; 21,21 (i parallellen Luk 17,6 står betingelsen i irrealis); Luk 19,40; Joh 8,54. 55. Også Matt 19,24 hører hit.

[275] **«men det er sagt»** errethē de / ἐρρέθη δέ

[276] K Π Ss Sc S^1 med flere forstod ikke «men» (de / δέ) og strøk det.

Også denne lovhenvisningen blir i v. 32 møtt med «men jeg sier»[277]. At «dere har hørt at»[278] mangler, betyr derfor ikke at Jesus i dette ene tilfellet vender seg mot selve Moseloven.

Også her er det rabbinernes behandling av loven i undervisningen for folket han går imot. Det er som om rabbinernes framstilling av ekteskapet fortsetter her, den som begynte i v. 27. «Men»[279] i v. 31 innleder da en utfyllende bemerkning, slik rabbinerne pleide å føye en til budet de la ut – på samme måte som «men» i v. 21b og 33b og «og»[280] i v. 43b. Og saklig sett er det også slik.

Men v. 31 er skilt fra v. 27 av Jesu utleggelse av det sjette bud. Bestemmelsen om skilsmisse ble vanligvis knyttet til utleggelsen av dette budet. Her blir den derfor brakt inn med «men det er sagt», som en innvending mot det Jesus hevder: at ekteskapet er absolutt ukrenkelig. Det samme skjer i 19,7, bare tydeligere, fordi det der er en regelrett diskusjon med fariseerne. Her er det en sammenhengende tale, men også i den mister Jesus aldri motsetningen til fariseerne og de skriftlærde av syne.

Fariseerne og de skriftlærde burde for alvor ha spurt hva Guds positive vilje med ekteskapet er, og lært folket å spørre om det samme. I stedet brukte lovlærerne bestemmelsen i 5 Mos 24,1 til å fastslå hva som var tillatt, det vil si hva en kunne tillate seg uten å komme i strid med loven. Bestemmelsen sier at en ektemann som ønsker å skille seg fra hustruen sin, ikke skal gjøre det uten videre, men skrive et skilsmissebrev og gi henne det.

Loven påbyr bare hvilken form skilsmissen skal ha. Men nettopp dermed framstår også selve skilsmissen som tillatt og hevet over all klander. Det samme gjelder det nye ekteskapet den gjør mulig, ikke bare for mannen, men også for kvinnen (5 Mos 24,2; Rom 7,3).

Jesus siterer 5 Mos 24,1 svært fritt og sterkt forkortet. Særlig utelater han det som der blir nevnt som grunn til skilsmissen.[281] Allerede

[277] **«men jeg sier»** egō de legō / ἐγὼ δὲ λέγω

[278] **«dere har hørt at»** ēkousate hoti / ἠκούσατε ὅτι

[279] **«Men»** de / δέ

[280] **«og»** kai / καί

[281] Jf. 5 Mos 24,1 i LXX: «Men om noen tar en kvinne og bor sammen med henne, og det skjer at hun ikke finner nåde for øynene hans, fordi han fant noe usømmelig ved henne, da skal han skrive henne et skilsmissebrev, gi det i hendene hennes og sende henne bort fra huset sitt» (ean de tis labē gynaika kai synoikēsē autē, kai estai ean mē heurē charin enantion autou, hoti heuren en autē aschēmon pragma, kai grapsei autē biblion apostasiou kai dōsei eis tas cheiras autēs kai exapostelei autēn ek tēs oikias autou / ἐὰν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικήσῃ αὐτῇ, καὶ ἔσται ἐὰν μὴ εὕρῃ χάριν

av den grunn tok de grunnleggende feil som mente at Jesus her tok hensyn til striden mellom Hillels og Sjammais skoler om skilsmissegrunnene – det vil si om hvordan uttrykket for dette i 5 Mos 24,1 skal forstås. Ifølge Matt 19,3 ble Jesus ved en anledning stilt overfor dette stridsspørsmålet av noen fariseere. Her hadde han derimot ingen grunn til å komme inn på det.

Mot henvisningen til at loven tillater skilsmisse stiller Jesus heller ikke denne gangen opp et nytt bud, men en vidtrekkende dom, som i v. 22 og 28. Nettopp fordi den går så langt ut over den vanlige oppfatningen, rommer den en dypere utleggelse av loven enn den tradisjonelle. Men her er det ikke 5 Mos 24,1 som blir lagt ut, men 2 Mos 20,14.

I v. 32 svarer Jesus ikke på når eller i hvilken form skilsmisse er tillatt eller påbudt. Han svarer på spørsmålet: Hvem bryter det sjette bud? I v. 28 har han allerede svart på dette spørsmålet på ett punkt. Nå utfyller han svaret når det gjelder skilsmisse. Dommen hans lyder nemlig: «Hver den som skiller seg fra sin hustru, unntatt når han gjør det på grunn av hor, er skyld i at det blir begått ekteskapsbrudd med henne. Og den som gifter seg med en fraskilt kvinne, bryter ekteskapet.»[282]

Jesus går ut fra at skilsmissen, både etter skikk og etter loven, gjør den fraskilte kvinnen fri til å gifte seg igjen. Likevel kaller han det ekteskapsbrudd når en fraskilt kvinne gifter seg med en annen mann – først indirekte, så direkte. Først gjør han mannen som skilte seg fra henne, ansvarlig for at en annen mann tar henne til hustru og dermed begår ekteskapsbrudd. Deretter kaller han det den andre mannen gjør, rett ut ekteskapsbrudd.

ἐναντίον αὐτοῦ, ὅτι εὗρεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα, καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς καὶ ἐξαποστελεῖ αὐτὴν ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ). I stedet for «fant» (heuren / εὗρεν) har noen håndskrifter av LXX perfektum, «har funnet» (heurēken / εὕρηκεν). For «noe usømmelig» har den hebraiske teksten 'erwat davar (עֶרְוַת דָּבָר). Om de jødiske tolkningene, se utleggelsen av 19,3 nedenfor.

[282]Etter oversettelsene å dømme er «den som skiller seg» (hos an apolysē / ὃς ἂν ἀπολύσῃ) i alle grener av overleveringen eldre enn «hver den som skiller seg» (pas ho apolyōn / πᾶς ὁ ἀπολύων). Den første formen finnes i Ss Sc og k a b, sammen med D E G S U V Σ og Ferrar-gruppen, den andre i Sh S^1 S^3, den gotiske oversettelsen, de yngre latinske håndskriftene og Vulg., sammen med ℵ B K L M Δ Π. Den andre formen ser ut til å være laget etter mønster av v. 22 og 28. Bare D a b k mangler «og den som … bryter ekteskapet» (kai hos … moichatai / καὶ ὃς … μοιχᾶται), og det vitnesbyrdet er for ensidig; jf. fotnote 352 ovenfor.

I denne dommen ligger også en annen: at det første ekteskapet fortsatt består, selv om skilsmissen er gjennomført i den vanlige rettslige formen. Det forutsetter naturligvis at den første mannen ikke er død i mellomtiden – i så fall ville den fraskilte ha blitt enke.

Jesus gjør et unntak i dommen over mannen som skiller seg fra hustruen sin: når hor er grunnen til skilsmissen. Ordlyden sier ikke noe annet enn at dommen ikke gjelder i dette tilfellet. Noen mener at Jesus her feller en dom over hvilke skilsmissegrunner som er berettiget eller ikke, eller over den delen av skilsmisseloven han ikke siterer. Det er svært lite sannsynlig, også fordi uttrykket er et annet enn i loven.[283] Og det strider mot mønsteret i alle de andre delene av v. 21–48.

I ingen av tilfellene har Jesus gått inn på hvordan loven skal håndheves i strafferetten eller i rettergangen for øvrig, slik han etter denne oppfatningen skulle ha gjort her. Tvert imot går han overalt imot den ensidige utleggelsen og bruken av loven som en lov for folk og stat. Han henter ut av lovens bokstav det moralske kravet som ligger der, et krav til det enkelte mennesket som strever etter rettferdighet.

Men han antyder ingen steder hvordan dette kravet forholder seg til den nødvendige bruken av loven i samfunnet og i rettsvesenet, eller om det lar seg forene med en slik bruk (se utleggelsen av v. 21 ff. og 33–42 ovenfor).

Uttrykket «unntatt på grunn av hor»[284] sier ikke uttrykkelig at det bare gjelder hor fra kvinnens side. Likevel står det fast. Begge leddene i setningen taler bare om noe mannen gjør, og det kan ikke være hans eget hor som er motivet. Dessuten kaller det siste leddet det nye ekte-

[283] Jf. 5 Mos 24,1 (fotnote 358). Ordet «unntatt» (parektos / παρεκτός) står hos Matteus bare her, ikke i 19,9, og er sjeldent også ellers: Apg 26,29; Aquila i 5 Mos 1,36 (der LXX har et annet ord for «unntatt» [plēn / πλήν]). Klemens gjengir det mer treffende i strom. III, 47, med «uten» (chōris / χωρίς), enn i strom. II, 145, med «med mindre» (plēn ei mē / πλὴν εἰ μή). Ss Sc gjengir leddet svært unøyaktig: «sin hustru, som det ikke er sagt ekteskapsbrudd om». Ordet for «grunn» (logos / λόγος) betyr her nemlig ikke «snakk», slik Ss Sc har forstått det. Det betyr enten den saken det er tale om (jf. Apg 15,6), eller «årsak» (aitia / αἰτία, *ratio*), som i Matt 19,3. Begge bruksmåtene ligger nær det hebraiske davar (דָּבָר), selv om LXX ikke gjengir davar med logos, ordet i v. 32, når det hebraiske ordet betyr sak, handling eller rettssak. I slike tilfeller har LXX vanligvis «sak» (pragma / πρᾶγμα): 1 Mos 19,22; 3 Mos 5,2; 5 Mos 23,15; 24,1. Ellers står «ord, sak» (rhēma / ῥῆμα): 1 Mos 18,25; 2 Mos 2,14, eller «tvist» (antilogia / ἀντιλογία): 2 Mos 18,16. I 1 Mos 12,17; 20,11 gjengir LXX forbindelsen «på grunn av» ('al devar / עַל דבר) med en preposisjon. Allerede Orig. (tom. XIV, 24 til Matt 19) forstod unntaksleddet i v. 32 i det vesentlige riktig. Han holder fast ved at leddet ikke må byttes ut med en setning som denne: «Ingen skal skille seg fra sin hustru av noen annen grunn enn hor (porneia / πορνεία).»

[284] **«unntatt på grunn av hor»** parektos logou porneias / παρεκτὸς λόγου πορνείας

skapet som skilsmissen fører til, et ekteskapsbrudd som blir begått med henne.

Hor (porneia / πορνεία) kan bare være et unntak fra dette hvis kvinnen selv har innlatt seg med en fremmed mann før skilsmissen, slik at noen allerede har begått ekteskapsbrudd med henne. I så fall kan vi ikke si at det er skilsmissen som først fører til at det blir begått ekteskapsbrudd med henne, selv om det er skilsmissen som gir henne rett til å gifte seg igjen.

Ordet «hor» betegner all ulovlig tilfredsstillelse av kjønnsdriften utenfor ekteskapet (jf. 1 Kor 7,2). Når en gift kvinne driver hor, er det alltid ekteskapsbrudd – moralsk sett, om ikke juridisk (Åp 2,20–22, jf. Einl II, 621). Etter loven ble et fysisk ekteskapsbrudd som var blitt kjent, straffet med døden (se utleggelsen av 1,19). Men her er det forutsatt at den fraskilte lever videre og har rettslig mulighet til å gifte seg igjen. Derfor må vi her ikke først og fremst tenke på denne ytterste formen for hor, men på all flørtende og lettferdig oppførsel fra en gift kvinnes side overfor en fremmed mann.

Jesus kaller allerede lystne tanker i hjertet og det lystne blikket på en annens hustru for ekteskapsbrudd (v. 28). Da regner han så mye mer som ekteskapsbrudd alt det en gift kvinne finner seg i fra en fremmed mann – på hele skalaen fra den lystne tanken til den kjødelige foreningen. I et slikt tilfelle er ekteskapet allerede brutt før skilsmissen skjer. Derfor må dette tilfellet unntas fra dommen om at mannen som skiller seg fra hustruen, er skyld i at en annen mann gjør henne til ekteskapsbryter.

Her ligger det allerede, indirekte, en dom: Det er alltid ekteskapsbrudd når en mann gifter seg med den fraskilte hustruen til en annen mann som ennå lever. I v. 32b sier Jesus det også direkte. Men denne gangen nevner han ikke noe unntak fra regelen.

Her kan vi ikke tenke oss «unntatt på grunn av hor» lagt til; det ville være saklig uholdbart. Det gjelder også om vi ser bort fra at den samme regelen står uten noen innskrenkning i Luk 16,18b, og at Jesus i rytmen i talen sin gjerne gjentar vesentlige setningsledd når han framstiller lignende tilfeller side om side (jf. f.eks. 6,4, 6 og 18). For dommen i v. 32b gjelder også når kvinnens hor var grunnen til skilsmissen.

Denne dommen sier ikke at den andre mannen gjør den fraskilte til ekteskapsbryter ved å gifte seg med henne, men at han selv blir ekteskapsbryter. Det står «han bryter ekteskapet»[285], som i 19,9, og ikke «han bryter ekteskapet med henne»[286], som i v. 28.

Hvis hun allerede før skilsmissen har levd i hor, og altså etter Jesu dom allerede er blitt ekteskapsbryter, ville et nytt ekteskap være enda et ekteskapsbrudd for henne. Det ville gjelde selv om det var den samme mannen hun hadde brutt ekteskapet med før skilsmissen, og som hun så ble gift med etterpå. Men hvis dette var meningen, ville det ha blitt sagt.

Hvis vi føyde «unntatt på grunn av hor» til i v. 32b, ville det dessuten få en urimelig følge. Da ville det være ekteskapsbrudd å gifte seg med en kvinne som var skilt av en eller annen grunn, kanskje en helt urettferdig grunn. Men å gifte seg med en kvinne som var skilt på grunn av grovt eller mer skjult ekteskapsbrudd, ville være mindre syndig, om ikke rett og slett tillatt.

Staten og også kirken kan gjerne hente både retningslinjer og enkeltbestemmelser for konkrete tilfeller til sin lovgivning og rettspleie fra Jesu praktiske utleggelse av det sjette bud i v. 27–32 (jf. 19,3–12; Mark 10,2–11; Luk 16,18). Men Jesus selv har ikke gitt seg av med det. Han har lagt ut det sjette bud for dem som strever etter sann rettferdighet, og som for alvor spør hva Guds vilje krever av dem.

Når Gud forbyr ekteskapsbrudd, forbyr han også den lystne tanken og det lystne blikket på nestens hustru (v. 28). Ingen skal slippe unna kravet om å holde seg fri fra all seksuell urenhet ved å unnskylde seg med at sanseligheten tvinger ham til synd. For hvis det var sant, ville ethvert drastisk middel for å komme ut av den tilstanden være berettiget og påbudt (v. 29–30).

Loven har en bestemmelse om hvordan en skilsmisse skal gjennomføres, og i den ligger en innrømmelse av at ekteskapet under visse omstendigheter kan oppløses. Heller ikke denne bestemmelsen skal få skjule Guds vilje, slik den gjør i den tradisjonelle måten å utlegge og etterleve loven på.

Etter Guds vilje er ekteskapet et livslangt fellesskap mellom en mann og en kvinne. Det skal ikke oppløses verken av ektefellenes lyst

[285] **«han bryter ekteskapet»** moichatai / μοιχᾶται

[286] **«han bryter ekteskapet med henne»** moicheuei autēn / μοιχεύει αὐτήν

og lune eller av rettergang og dom. Og etter Guds dom består det i virkeligheten fortsatt også der en skilsmisse har funnet sted, så lenge begge ektefellene lever (v. 31–32).

Edene (5,33–37)

I v. 33 kommer et nytt eksempel på mangelfull undervisning i loven, og det blir igjen innledet med den fulle formelen fra v. 21. Eksempelet er satt sammen av korte og svært frie hentydninger til 3 Mos 19,12 («Dere skal ikke sverge falskt ved mitt navn, og du skal ikke vanhellige din Guds navn») og til steder som 4 Mos 30,3 og 5 Mos 23,22–24. Der blir det påbudt å holde de edene og løftene en har bundet seg til overfor Gud.

Jesus kritiserer ikke at begge slags bestemmelser er gitt i en kort form som er lett å huske, slik som i De ti bud. Han kritiserer at hele undervisningen, som ved v. 27, bare besto i å gjenta budet. Og som ved v. 31 kritiserer han at lærerne gjorde noe loven bare forutsetter – at eder er nødvendige – til en godkjenning av eder, og at de brukte det som påskudd til å gjøre edsverging til en lettsindig skikk.

Når Jesus nå sier til disiplene at de i det hele tatt[287] ikke skal sverge, setter han riktignok et forbud mot alle slags eder opp mot et bud som bare forbyr falske eder og eder som ikke blir holdt.

Likevel vil Jesus ikke angripe Moselovens forutsetning om at eden er tillatt. Det han angriper, er et misbruk av eden som rabbinernes måte å undervise på hadde gitt næring til. Det viser oppregningen av edsformler som følger.

Med et firedobbelt «verken … eller»[288] deler Jesus den edsvergingen han forbyr, i fire: å sverge ved himmelen, ved jorden, ved Jerusalem og ved sitt eget hode. Det som mangler, er å sverge ved Gud og ved

[287] Som i 1 Kor 15,29, der ordet står foran den nektende setningen, viser «i det hele tatt» (holōs / ὅλως) at forbudet mot å sverge (mē omnynai / μὴ ὀμνύναι) gjelder uten unntak. Epiktet bruker «overhodet» (eis hapan / εἰς ἅπαν) på samme måte om ed (enchir. 33, 5); jf. Jak 5,12: «og heller ikke noen annen ed» (mēte allon tina horkon / μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον). «I det hele tatt» står i motsetning til noe særskilt. I 1 Kor 6,7 gjelder ordet alle rettssaker, ikke bare saker for hedenske domstoler. Her er det særskilte ikke enkelte edsformler, slik som i Jak 5,12; i Matteus blir de først nevnt etterpå. Det særskilte er å «sverge falsk ed» (epiorkein / ἐπιορκεῖν) i v. 33. Jesus forbyr ikke bare den falske eden, men all edsverging. Bengel ser dette riktig, men føyer til: *non tamen verum juramentum universaliter prohibet* («likevel forbyr han ikke den sanne eden uten unntak»). Dette tillegget kan bare begrunnes ut fra setningene som følger, ikke ved å tolke ordene «jeg … i det hele tatt» (egō … holōs / ἐγώ … ὅλως) om grammatisk eller logisk. Tholuck går imot forsøkene hos noen eldre fortolkere på å forstå «i det hele tatt» som en sammenfatning av edsformlene som blir regnet opp etterpå.

[288] **«verken … eller»** mēte / μήτε

hans navn. Det tar 3 Mos 19,12, som Jesus viser til, for gitt. Andre steder er det rett ut påbudt, og i fortellingene i Det gamle testamente blir det nevnt svært ofte.[289]

De to første formlene Jesus nevner her, kommer igjen i Jak 5,12, og den første også i Matt 23,22. Der står den sist i en rekke av lignende eder: ved templet, ved gullet i templet, ved alteret og ved offergaven på alteret (23,16–21).

Den senere talen viser, slik som 5,34 ff., at jødene på den tiden var svært oppfinnsomme på dette området. Men den viser også at folkets lærere la ned stor flid i å skille de mange edsformlene etter hvor bindende de var. Visse formler regnet de som mindreverdige, og om dem sa de rett ut at de ikke hadde en eds bindende kraft.

Alle eksemplene, både her og i 23,16–22, har det til felles at de unngår Guds navn. Setningene Jesus begrunner forbudet med, viser at nettopp dette etter rabbinsk syn skulle gjøre bedyrelsen mindre hellig.

Også det å sverge ved himmelen eller ved jorden er en hellig ed. En burde kvie seg like mye for å bruke den som for å sverge ved den levende Gud. For ifølge Jes 66,1 er himmelen Guds trone og jorden hans fotskammel. Også skikken med å forsterke en bedyrelse med navnet Jerusalem har oppstått og gir mening bare fordi Jerusalem er den hellige byen (4,5) og stedet for den sanne gudstjenesten (Joh 4,20). Eller, som Jesus sier med henvisning til Sal 48,3: Det er den store konges by, det vil si byen til Israels Gud (Sal 46,5; 48,2 og 9).

Med eden ved sitt eget hode er det annerledes. Den er riktignok sideordnet med de andre gjennom et fjerde «verken … eller»[290]. Men samtidig er den skilt fra dem ved at «sverge»[291] i v. 34 blir tatt opp igjen

[289] 1 Mos 21,23 f.; Jos 2,12–14; 2 Mos 22,11; 5 Mos 10,20; Jes 65,16. Den vanlige edsformelen er «så sant Gud (eller Jahve) lever»: 1 Sam 14,39; 2 Sam 2,27; 1 Kong 1,29; 17,1. Slik tar også ypperstepresten i Matt 26,63 Jesus i ed «ved den levende Gud»; jf. engelens ed i Åp 10,5 f. og 1 Tim 6,13. Enda nærmere den hebraiske formen ligger Clem. Rom. I Cor 58, 2. Ifølge Misjna Sjevuot IV, 13 er det ikke bindende å ta noen i ed ved himmel og jord, slik det er når et av Guds navn blir nevnt. Lightfoot s. 280 f. og Dalman, Worte Jesu s. 168 f. har eksempler på eder ved himmelen, også uten at jorden nevnes; ved templet, som Jesus nevner i Matt 23,16, men ikke her; ved Jerusalem; og ved eget hode. At særlig Jahve-navnet ble unngått i eder, drøfter Dalman, Der Gottesname Adonaj s. 60. 69. Grekere og romere sverget ofte ved en annens hode, til og med ved gudenes, men også ved sitt eget; jf. Grotius og Wettstein på stedet, og se også fotnote 366 nedenfor. Plutark drøfter dessuten i Aetia Rom. s. 275 C hvorfor Zeus-presten ikke fikk avlegge ed.

[290] **«verken … eller»** mēte / μήτε

[291] **«sverge»** omosai / ὀμόσαι

med «skal du sverge»[292] i v. 36. Den inneholder ikke noe som direkte minner om Israels Gud og Israels tro, og den var da også vanlig hos grekere og romere.

Men den forutsetter at den som sverger, ikke bare har hodet sitt kjærere enn alt annet, men også regner det som urørlig og som noe han aldri kan miste. Den som setter hodet sitt i pant når han sverger, taler som om han hadde makt over livet sitt, på samme måte som over annen eiendom (jf. Mark 6,23). Vi ser straks hvor lite gudfryktig denne tenkemåten er, når vi minner om at mennesket ikke har makt til å gjøre et eneste mørkt hår på hodet hvitt, eller til å gjøre et hår som alt er blitt grått eller hvitt, svart igjen.

Kravet i v. 37 er mer enn bare det motsatte av all den edsvergingen som er forbudt: «Men[293] la deres tale være ja, ja – nei, nei!» Jesus sier ikke hva disiplene skal gjøre i stedet når andre sverger, men setter opp en regel for all deres tale; følger de den, blir det unødvendig for dem å sverge.

Grotius har forsøkt å forstå det første «ja»[294] og «nei»[295] som subjekt og det andre som predikat. Jak 5,12 taler riktignok for det, men språklig er det ikke holdbart. I Jak 5,12 har en vakker tanke fått et godt gresk uttrykk, men den kan vi ikke tvinge fram her ved å oversette: «La deres ja være et ja». Det gjelder selv om vi ser bort fra at det første «nei» mangler alt som skulle vise at det er subjekt.

Men setningen hos Matteus er *språklig* tydelig og vekker faktisk *saklige* betenkeligheter. Skal virkelig alt disippelen sier, være et ja-ja eller nei-nei? Og Jesus kjemper mot den vanlige bruken av alle slags bedyrelser – er ikke da det doble ja og nei også en bedyrelse?

Betenkeligheten blir enda større av dommen som følger etter kravet og utfyller det: «Det som er mer enn dette, er av det onde», det vil si en følge av det onde som finnes i verden.[296]

---

[292] **«skal du sverge»** omosēs / ὀμόσῃς

[293] Slik står «men» (de / δέ), og ikke «men derimot» (alla / ἀλλά), etter nektende utsagn: Matt 6,33 (som motsats til 6,31); 10,6 (forsterket med «heller» [mallon / μᾶλλον]); Apg 12,9. 14.

[294] **«ja»** nai / ναί

[295] **«nei»** ou / οὔ

[296] Slik «overflødig» (perissos / περισσός) og «som går ut over» (perisseuōn / περισσεύων) brukes i klassisk gresk, er «enn disse» (toutōn / τούτων) en komparativ genitiv (Kühner-Gerth § 420, 2[b]). I 14,20; 15,37 er det annerledes, og i Rom 3,1 er det igjen en annen bruk. «Er av det onde» (ek tou ponērou estin / ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν) betyr i hvert fall ikke «hører til de onde tingene». Det ville krevd flertall (ek tōn ponērōn / ἐκ τῶν πονηρῶν); jf. Matt 7,9; 26,73; Luk 1,5; 22,3. Entall går bare an ved samlebegreper, som legemet med de mange lemmene eller de omskårne som helhet (1 Kor 12,15;

«Det som er mer enn dette»[297] er ment relativt, sammenlignet med den talemåten Jesus krever. Men nettopp dermed blir alt ut over den kalt overflødig, slik ordet «overflødig»[298] vanligvis brukes. Derfor melder spørsmålet seg: Er ikke også det andre ja og det andre nei unødvendige ved siden av det første? Og er de ikke, like mye som andre bedyrelsesformler, en følge av det onde som hersker i verden, og uverdige for en disippel?

Andre steder er det riktignok bevitnet at Jesus selv ga forsikringer som gikk langt ut over et enkelt ja. Men her råder han disiplene til ikke å forsikre om sannheten med noe mer enn å si rett fram hvordan det er. Da er det knapt tenkelig at han nettopp her skulle beskrive den talen som passer for dem, med et dobbelt ja eller nei.

Til dette kommer Jak 5,12, som for øvrig lyder som et trofast ekko av Matt 5,34–37. Men der uttrykker det doble «ja» og «nei» en helt annen tanke, som er klar i seg selv, og som også passer svært godt her: «La deres ja være ja, og deres nei være nei.»

Flere gamle forfattere fra ulike miljøer siterer dette Jesus-ordet etter Matteus, men på dette ene punktet i den formen det har hos Jakob.[299] Det kan ikke være tilfeldig – særlig ikke når det er tvilsomt om noen av dem kjente Jakobs brev. Det vitner i det minste om at de umiddelbart fornemmet at Jakob her har gjengitt Jesu ord mer nøyaktig enn den greske oversetteren av Matteus.

Apg 11,2). Luthers «ist vom Übel» («er av det onde») er blitt brukt og misbrukt som ordtak, og derfor ser vi ikke lenger hva selv denne oversettelsen opprinnelig betydde. Det greske uttrykket angir roten, kilden eller årsaken til at talemåter som går ut over det enkle ja og nei, er oppstått blant mennesker og stadig oppstår på nytt; jf. bruken av «av» (ek / ἐκ) i Matt 12,37; Jak 4,1; Rom 14,23; Ef 2,8 f. Dette er i grunnen samme bruk som når ordet betegner opphav og avstamning; jf. Matt 1,18; 21,25; Joh 3,31; 4,22; 8,23. Allerede Augustin har uttrykt dette godt; se også fotnote 367 nedenfor. «Den onde» (ho ponēros / ὁ πονηρός) betegner djevelen i 13,19. 38 (?); Ef 6,16; 1 Joh 2,13 f.; 5,18, og kanskje også andre steder, som 1 Joh 3,12 (jf. Joh 8,44). Språklig ville det derfor ikke være noe i veien for å tolke ordet om djevelen, slik allerede Clem. hom. 19, 2 og Clem. Al. paed. II, 103 gjør, og senere Meyer. Saklig ville det heller ikke være noe i veien hvis det var snakk om løgnen (Joh 8,44) eller en annen form for synd. Men både de helligste mennene i Det gamle testamente, Gud selv og Jesus har brukt talemåter som går ut over det enkle ja og nei (se fotnote 362 ovenfor). Med hvilken rett skulle vi da kalle slike talemåter djevelens påfunn eller avkom? Ordet må altså forstås som intetkjønn, «det onde» (to ponēron / τὸ πονηρόν); jf. 5,39; 6,13; Joh 17,15; Rom 12,9 (jf. 12,21); 1 Tess 5,22; 2 Tess 3,3 (?); 1 Joh 5,19.

[297] **«Det som er mer enn dette»** to perisson toutōn / τὸ περισσόν τούτων

[298] **«overflødig»** perissos / περισσός

[299] Just. apol. I, 16; Clem. hom. III, 55; XIX, 2; Clem. Al. strom. V, 99; VII, 67, jf. VII, 50; Epiph. haer. 19, 6. Jf. Resch, Außerkan. Parall. II, 96 ff.

[300] Jf. Einl § 56 note 11. Der finnes også jødiske eksempler på tanken; mer stoff hos Schöttgen I, 41. Sir 23,9–12 advarer alvorlig mot å sverge ofte. Helt fra Pytagoras til Epiktet viste de greske filosofene

Jeg våger å gjenta formodningen[300] om at oversetteren her har tilslørt meningen i originalen. Den lød sannsynligvis: «Når dere sier ja, skal det være et ja, og deres nei et nei.» Det vil si: Deres ja og nei skal være sannferdige og pålitelige. Det skal ikke være ja og nei på samme tid (2 Kor 1,18), eller ja i dag og nei i morgen.

Hvis dette er Jesu opprinnelige ord, blir det enda lettere å forstå hvorfor denne positive setningen blir innledet med «men»[301] og ikke med «derimot»[302] – ikke bare hos Jakob, som i hovedsak har bevart ordet uendret for oss, men også hos den greske oversetteren av Matteus, som her og noen andre steder viser seg å være en mindre heldig oversetter (se ovenfor s. 245, fotnote 16).

Jesus forbyr å bruke de edsformlene som var vanlige blant jødene. Men som motstykke gir han ikke et bud om å nøye seg med å bedyre sannheten med et dobbelt ja eller nei. Han stiller et krav som går langt lenger: at en skal legge vinn på å være helt sannferdig i alt en sier. Den som oppfyller dette budet, gjør for sin del edsvergingen overflødig.

Den som alltid taler sant, vil ikke så lett selv føle behov for å bekrefte med edsformler at enkelte utsagn er sanne. Han vil heller ikke så lett gi andre grunn til å tvinge ham til det. Det å sverge og bedyre er av det onde – en følge av usannferdigheten som er utbredt i verden, og av den mistilliten til medmenneskenes sannferdighet som har vokst fram av den.[303]

Den som nekter å avlegge ed eller kvier seg for å si «sannelig», overvinner ikke det onde. Det gjør den som alltid taler sant: Så langt det står i hans makt, overvinner han det onde og følgene av det med

---

motvilje mot eden. På samme linje erklærer også Filon (de decal. § 17; leg. spec. § 1–2) at det beste er å unngå all ed. Men hvis det først må sverges, råder han i det minste til å la Guds navn være og heller sverge ved «jorden, solen, stjernene, himmelen og hele verden». Forskjellen fra Jesu lære springer i øynene. Like tydelig avviker munkemoralen fra Jesu lære når den priser det å unngå all ed som en særlig dydig bragd; jf. for eksempel livet til Johannes den barmhjertige, utg. Gelzer s. 7. 123 f. Jf. fotnote 362 ovenfor og fotnote 368 nedenfor.

[301] **«men»** de / δέ

[302] **«derimot»** alla / ἀλλά

[303] Martyren Apollonius i Roma sa det treffende omkring 180–185 (Martyr. Apoll. 6): «Videre har han befalt oss at vi slett ikke skal sverge, men være sannferdige i alle ting. For den sannheten som ligger i *jaet*, er en stor ed. Derfor er det en skam for en kristen å sverge. For av løgnen kommer mistroen, og mistroen fører i sin tur til eden. Men vil du at jeg skal sverge på at vi ærer kongen (det vil si keiseren) og ber for hans styre, så vil jeg gjerne bekrefte det med en sannferdig ed ved den sanne Gud. Han er til før alle tidsaldre, og ingen menneskehender har laget ham. Tvert imot har han satt et menneske til å herske som konge over mennesker på jorden.»

det gode i alt mennesker sier. Og dette er en vesentlig del av de «gode gjerningene»[304] som skal la disiplenes lys skinne ut i verden (v. 16).

Noen har misforstått v. 33–37 slik at Jesus skulle ha forbudt disiplene både å avlegge enhver ed som blir krevd av dem i en sivil rettssak, og å bruke bedyrelser frivillig i daglig omgang. Denne misforståelsen strider *for det første* mot hensikten med alt Jesus har sagt fra v. 21 av.

Jesus har ikke sagt noe om hva øvrigheten skal gjøre med en morder, eller om i hvilke tilfeller skilsmisse er påbudt eller tillatt. På samme måte har han heller ikke sagt noe om disiplene hans kan komme i en situasjon der de må oppfylle de mosaiske budene i v. 33 etter bokstaven, eller når det kan skje – og det ville forutsette at de avla eder og ga løfter i form av ed.

For det andre: «i det hele tatt ikke å sverge»[305] forbyr ikke alle edsformler i motsetning til bare noen få,[306] slike som kanskje også rabbinerne eller folk flest regnet som forkastelige. Det forbyr selve det å sverge, i motsetning til bare mened og edsbrudd.

Jesus viser selv at han her ser helt bort fra de edene som loven forutsetter og retten krever. Han regner opp edsformler som konkrete eksempler på den forkastelige edsvergingen, men nevner ikke det å sverge ved Gud. I stedet nevner han, som også i 23,16–22, bare formler som neppe noen gang ble brukt i retten, men desto oftere i dagliglivet.

For det tredje: Det positive kravet som blir stilt opp mot forbudet, går ikke ut på å nekte å avlegge ed eller på å bruke uttrykk som ikke er eder, men på at talen skal være helt og fullt sannferdig.

For det fjerde: Det gamle testamente forteller ofte at Gud sverger ved seg selv (1 Mos 22,16; Sal 110,4; Jes 45,23), og Det nye testamente minner om det (Luk 1,73; Apg 2,30; Hebr 3,11 og 18; 4,3; 6,13–18; 7,20 f.). Jesus kan ikke ha holdt dette utenfor det menneskene skal etterligne hos Gud (v. 44–48), som om det var en forrett for Gud alene. Og han kan ikke ha regnet det som tegn på svakere moral at en mann som Elia sverget.

---

[304] **«gode gjerningene»** kala erga / καλὰ ἔργα

[305] **«i det hele tatt ikke å sverge»** mē omosai holōs / μὴ ὀμόσαι ὅλως

[306] Dette rammer også misforståelsen i Op. imperf. s. 68ª: at Jesus forbyr å sverge ved himmelen, jorden og Jerusalem fordi det ville være å guddommeliggjøre disse skapte tingene. Da skulle det følge at det var tillatt å sverge ved Gud, selv om forfatteren ikke trekker den slutningen. Motstykket er ebjonittenes syn, som stemmer bedre med Filon (fotnote 366) enn med Jesus: Den egentlige eden, det vil si en ed der Gud blir påkalt, er forbudt, mens et løfte der himmel, jord, vann og luft blir påkalt som vitner, er tillatt (Diamart. Jac. 1 f.).

For Jesus lot selv folkets øverste domstol ta ham i ed etter alle formelle regler, og han avla ed da han svarte ja på rettens spørsmål. Det er bare Matteus som forteller dette tydelig (26,63 f.). Men også ellers nøyde han seg ikke med å si sannheten enkelt og likefram. Svært ofte gjorde han ordene sine til en høytidelig bedyrelse med sitt «sannelig sier jeg dere»[307], og ifølge Johannes med et dobbelt «sannelig»[308].[309]

Han avla ed for retten og brukte frivillig bedyrelser i sin gjerning. Samtidig holdt han seg borte fra de stygge edene og forbannelsene og forkastet rabbinernes tåpelige skiller mellom dem. Med alt dette etterlot han et forbilde for disiplene og en rettesnor for dem som skal legge ut ordet hans.[310]

Gjengjeldelsesretten (5,38–42)

Fram til nå har Jesus utledet Guds vilje fra bud i Toraen som ingen kunne nekte for hadde et moralsk innhold, selv om loven også behandlet dem som en del av statsordningen og straffeloven. Disiplene skal oppfylle denne viljen; det er den atferden som sømmer seg for dem.

I v. 38–42 tar han utgangspunkt i lovsteder som bare inneholder en strafferettslig bestemmelse: Når noen skader en landsmann på kropp og liv, skal straffen svare nøyaktig til skaden – enten han har påført den direkte, eller har forsøkt å påføre den ved falskt vitnesbyrd. Den som har slått ut et øye eller en tann på en annen, skal for eksempel selv miste et øye eller en tann.[311]

Denne bestemmelsen er en rettesnor for straffedommeren. En religionsundervisning som nøyer seg med å gjenta den, kan ikke regnes som veiledning til rettferdighet. Når slike avsnitt blir lest i gudstje-

[307] **«sannelig sier jeg dere»** amēn legō hymin / ἀμήν λέγω ὑμῖν

[308] **«sannelig»** amēn / ἀμήν

[309] Orig. sier en gang i forbifarten (ser. in Matth. 88 s. 201): *juramentum erat Christi «amen»* («Kristi ed var ‹amen›»). I de oratione 19, 2 kaller han nettopp dette Jesu «vanlige ed». Hit hører også det «ja» (nai / ναί) som bekrefter et utsagn som går foran eller følger etter (11,26; Åp 22,20ª). Det samme gjelder alle høytidelige forsikringer om at Jesu ord er sanne og blir stående, som 24,35, og stedene der han påkaller Gud som vitne (Joh 5,31–37; 8,13–18). Med det doble «amen» (amēn / ἀμήν) i det fjerde evangeliet kan vi sammenligne Åp 1,7: «ja, amen» (nai, amēn / ναί, ἀμήν). Jf. også den høytidelige eden engelen sverger i Åp 10,5 f.

[310] Særlig hos Paulus finner vi mange edsaktige bedyrelser: Gal 1,20; 1 Kor 9,15; 15,31; 2 Kor 1,23; 11,31; Fil 1,8; 1 Tim 6,13; 2 Tim 4,1; Rom 1,9; 9,1–3. Også forbannelsen i Apg 23,3 kan til en viss grad regnes blant edsformlene; jf. Misjna Sjevuot IV, 13 mot slutten.

[311] 2 Mos 21,23–25; 3 Mos 24,19 f.; 5 Mos 19,18–21; jf. D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabi's § 196 f. s. 55. 153. Misjna Bava qamma VIII, 1 ff. tar det for gitt at alle legemsskader bøtes med penger.

nesten, burde lærerne bruke anledningen til å vise menigheten den rette atferden mot nesten – den som Gud har behag i, og som gjør straffedommeren unødvendig.

Jesu ord sier ikke i hvilken grad den strenge gjengjeldelsesretten, *jus talionis* («like for like»), ennå ble praktisert den gangen. De sier heller ikke om rabbinerne allerede da regnet den som ugjennomførlig og bare holdt fast ved den som et prinsipp som skulle regulere straffen (se fotnote 371).

Jesus går ikke imot et teoretisk prinsipp eller en praktisk regel for moralsk atferd. Og han krever ikke en bedre rettspleie ut fra humane prinsipper eller følelser. Han krever at mennesker skal opptre moralsk mot hverandre uavhengig av all rett – en atferd som ville gjøre all rettspleie overflødig om den ble gjennomført konsekvent.

Det første han krever, er at de ikke skal gjøre motstand mot det onde. Som i v. 37 skal vi heller ikke her tenke på «den onde»[312], som i så fall bare kunne bety djevelen,[313] men på «det onde»[314]. For i den positive utdypingen som følger, er det ingen antydning av at djevelen frister eller truer. Og uansett kunne Jesus bare ha kalt det en hellig plikt å gjøre motstand mot djevelen (jf. Jak 4,7; 1 Pet 5,9; Ef 6,11–17).

Poenget er tvert imot at vi ikke skal sette oss til motverge når det onde som finnes i verden, vender seg mot oss som en angripende makt. Det vil si: Vi skal ikke gjengjelde ondt med ondt. For den som gjør motstand mot et fiendtlig angrep, ender alltid med å bruke vold mot angriperen, også når han bare vil forsvare seg i nødverge.

V. 39b viser hva som sømmer seg for disippelen i stedet. Han skal være så villig til å lide urett – og vise det – at han også vender det venstre kinnet til den som slår ham på det høyre.

---

[312] **«den onde»** ho ponēros / ὁ πονηρός

[313] Se fotnote 364 ovenfor. Mange tolker ordet om det onde mennesket eller om de onde som gruppe, i hvert enkelt tilfelle representert ved én ugjerningsmann. Den tolkningen har ingen støtte i språkbruken. Jf. «et ondt menneske» og «et godt menneske» (ho ponēros anthrōpos, ho agathos anthrōpos / ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος, ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος) i 12,35; Luk 6,45. Disse to adjektivene, og likeså «vond» (kakos / κακός), står alltid med et substantiv når de brukes om personer: «mann», «lærer», «tjener» (anēr, didaskalos, doulos / ἀνήρ, διδάσκαλος, δοῦλος). Særlig i de avhengige kasusene er substantivet nesten uunnværlig, fordi uttrykket ellers blir tvetydig. I Rom 5,7 kan substantivet bare sløyfes fordi v. 6 allerede har sagt det som trengs. Derimot er intetkjønnsformene «det onde», «det vonde» og «det gode» (to ponēron, kakon, agathon / τὸ πονηρόν, κακόν, ἀγαθόν) vanlige, både i entall og flertall.

[314] **«det onde»** to ponēron / τὸ πονηρόν

Sammenhengen med v. 38 viser at dette allerede innebærer at en heller ikke skal gå til straffedommeren for å kreve gjengjeldelse for urett en har lidd, eller for å ta hevn. I v. 40 tar Jesus så uttrykkelig opp det tilfellet at en annen vil føre sak mot disippelen og på den måten ta fra ham noe av det han eier.[315]

Da skal disippelen vise at han vil unngå rettssaken, ved frivillig å gi motparten mer enn han krever. Han skal ikke bare gi ham skjorten, det innerste plagget, men også ytterplagget, kappen.

Dette går lenger enn v. 25. Der er rettssaken bare et bilde, men dessuten forutsetter v. 25 at motparten er i ferd med å få gjennomslag for et *rettmessig* krav i retten. Her dreier det seg åpenbart om et *ran* i form av en rettssak.

Disippelen skal også ellers, der ingen rettssak truer, vise den samme viljen til å gjøre nesten til lags – ut over det retten krever, og til og med ut over krav som ingen rett kan begrunne. Det gjelder både overfor den som tvinger ham til å gå et ærend eller følge med som bærer,[316] og overfor den som ber om en gave eller et lån.

---

[315]Ordet for «føre sak» (krinesthai / κρίνεσθαι) betyr egentlig å la seg dømme, å stå for retten (Apg 23,6; 25,9. 10. 20; 26,6; 1 Kor 6,1). Følges ordet av «med noen» (tini / τινί), som i Jes 50,8; Job 9,3; 13,19, eller av «mot noen» (pros tina / πρός τινα), som i Jer 2,9. 35; Job 31,13, betyr det å ha en rettssak med en annen og føre den helt fram. Til v. 40 har noen vist til 2 Mos 22,25 f.; 5 Mos 24,13, der det heter at den fattige som har satt ytterplagget sitt i pant, alltid skal få det tilbake før solen går ned. I Luk 6,29 er ytterplagget nevnt før underplagget, fordi Lukas der tenker på et ran, og da er det naturligvis ytterplagget som blir tatt først.

[316]Verbet for «tvinge» (angareuein / ἀγγαρεύειν) er avledet av ordet for de persiske statskurerene (angaros / ἄγγαρος), se Herodot VIII, 98; jf. Xenofon, Cyrop. 8, 6, 17. I Matt 5,41 har א formen engareuein (ἐνγαρεύειν), og det samme har א* B* i Mark 15,21; formen er også belagt andre steder (jf. Deißmann, Neue Bibelst. 10). Ut fra opphavet betyr ordet i utgangspunktet å tvinge noen til en brysom tjeneste, slik det skjedde med Simon fra Kyrene (27,32). Det brukes særlig om militær rekvisisjon av mennesker og dyr (Josefus, ant. XIII, 2, 3; Epiktet, diss. IV, 1, 79). Epiktets «stritt ikke imot» (mē antiteine / μὴ ἀντίτεινε) om slik rekvisisjon minner om «stå ikke imot» (mē antistēnai / μὴ ἀντιστῆναι) i 5,39. Av de greske ordene som er avledet av det persiske ordet, var særlig «pliktarbeid» (angareia / ἀγγαρεία), det vil si plikten til å stille skyss, kjent hos jødene som angarja (אַנְגַרְיָא). Det samme gjelder «mil» (milion / μίλιον), som hos jødene het mil (מִיל). Ordet er dannet av *mille passus* («tusen skritt»), eller rettere: det er en entallsform laget til (*duo*) *milia* (*passuum*) («to tusen skritt»). Begge ordene finnes også i Sh (Ss Sc S^1 har bare det siste), og den greske oversetteren av Matteus har nok funnet dem i det aramaiske forelegget sitt. Lesemåten «enda andre», «og andre» eller «andre» (eti alla, kai alla, alla / ἔτι ἄλλα, καὶ ἄλλα, ἄλλα) foran «to» (dyo / δύο) ble svært utbredt både i Vesten (D, nesten alle de gamle latinske oversettelsene, også Vulg., Iren. lat. IV, 13, 3; Hier. Aug.) og i Østen (Ss Sc, Afrahat). Meningen var nok at den første milen ikke skulle regnes med, siden den var påtvunget; jf. Iren. på anførte sted: *ut non quasi servus sequaris, sed quasi liber praecedas* («for at du ikke skal følge etter som en slave, men gå foran som en fri»). Også i v. 39 og 40 legger Jesus noe til det mennesker krever. Lesemåten ser altså ut til å være en bevisst tilpasning til v. 39 f. Dessuten gjør variasjonene innenfor denne overleveringen den mistenkelig. Og hvorfor skulle hele den greske overleveringen, helt fra Didache 1, 4, så samstemt ha tatt brodden av den skarpt tilspissede teksten?

Alle disse eksemplene viser hva Jesus krever: Målestokken for disiplenes atferd mot nesten skal ikke være straffeloven i det borgerlige samfunnet, og slett ikke retten generelt, men kjærligheten og velviljen. De skal vise dette sinnelaget også mot den voldelige, den urettferdige og den frekke. Slik skal de for sin del arbeide for at all rettergang som skyldes urett i verden, blir overflødig.

Dette kravet er ikke et råd for «de fullkomne», like lite som noen av kravene siden v. 21. Det er et ubetinget bud for alle som vil komme inn i gudsriket (v. 20). Og de enkelte budene som gjør kravet konkret, inneholder ikke regler for rettspleien, like lite som utsagnene og budene i v. 21–37.

Etter Jesu syn er rettsordningen nødvendig så lenge ikke alle mennesker tenker og handler slik som Jesu disipler og Guds barn. Derfor har ikke bare de som er kalt til å være øvrighet og dommere, plikt til å bidra til å opprettholde rettsordningen. Det har også undersåttene, hver etter sin stilling i det jordiske samfunnet og etter sitt kall. Det følger av at Jesus i v. 17–20 bekrefter hele Moseloven, og av at han i v. 21–42 ikke retter på den rettergangen loven direkte eller indirekte foreskriver. Det blir også bekreftet av andre uttalelser fra Jesus og av det han selv gjorde.[317]

Jesus har ikke sagt noe om når det er en plikt å bidra til å opprettholde rettsordningen ved å bruke rettsmidlene, og når budet om å gi avkall på sin rett gjelder i stedet.

Men budet hans om å lide urett er ubetinget. Derfor må Jesu disippel aldri bruke de midlene loven gir til vern mot urett, for å hevde *sin egen* rett. Han må bare bruke dem for å opprettholde *retten* – ikke for sin egen skyld, men for det felles beste.

[317] 22,15–22 er prinsipielt viktig her. Jesus vendte ikke det andre kinnet til rettstjeneren som slo ham, men protesterte (Joh 18,22). Verken døperen (Luk 3,12–14) eller Jesus krevde at folk skulle oppgi yrket sitt, selv når yrket innebar å bruke tvangsmidler for å håndheve rettsordenen (Matt 8,5 ff.; Luk 19,1 ff.). Også hos Paulus finner vi begge linjene. På den ene siden krever han at vi skal tåle urett og avstå fra å gå til dommeren (1 Kor 6,1–10), og aller mest fra å ta hevn selv (Rom 12,19). På den andre siden anerkjenner han fullt ut rettsordenen og plikten til å opprettholde den (Rom 13,1–7; jf. Apg 16,37; 23,2–5; 24,10–21; 25,8–12). Det samme finner vi i 1 Pet 2,13–24, men mindre utviklet.

Fiendekjærligheten og fullkommenheten (5,43–48)

I v. 43 f. kommer den siste motstillingen mellom rabbinernes undervisning og Jesu lære. Allerede én ting sier mye om hvordan loven vanligvis ble behandlet i undervisningen: Lærerne siterte budet i 3 Mos 19,18, «du skal elske din neste»[318], uten ordene som følger der: «som deg selv»[319]. Disse ordene er med i Matt 19,19; 22,39; Mark 12,31; Rom 13,9; Gal 5,14 og Jak 2,8, og ifølge Mark 12,33 og Luk 10,27 godtok også en skriftlærd dem.

Det er nettopp disse ordene som rommer grunntanken i budet. Budet svarer ikke på *hvem* en skal elske. Det innskjerper at en skal *elske* nesten, og viser *hvor mye en skal elske ham*. Slik er budet det positive motstykket til forbudene mot å hate nesten i hjertet (3 Mos 19,17), mot å hevne seg på ham og bære nag (19,18a), og til og med mot å stå ham etter livet (19,16). I stedet for å forkynne dette spurte lærerne: «Hvem er min neste?» (jf. Luk 10,29). Slik ville de få svar på et annet spørsmål: «Hvem skylder jeg ikke kjærlighet? Hvem kan jeg hate uten å bli straffet?»

I sammenhengen rundt budet veksler ordet «neste» (rea / רֵעַ, i v. 18 med suffiks: reakha / רֵעֲךָ, «din neste») med «bror»[320], «landsmann»[321] og «ditt folks barn»[322] i v. 15–18. Allerede Septuaginta oversatte rea med det substantiverte adverbet «den som er nær»[323].[324] Israelitten skal se på og behandle alle i folket sitt som sin neste og bror, de fattige og ringe like mye som de store, og særlig dagarbeideren, den blinde og den døve (v. 13–15).

Men lovgiveren ville slett ikke bruke noen av disse ordene til å begrense hvem israelitten skylder kjærlighet, og stenge andre mennesker ute. Det ser vi allerede av at det samme stedet krever den samme skånselen overfor den fremmede som overfor den fattige israelitten (v. 10 og 33). I v. 34 blir det til og med krevd, med nøyaktig de samme

[318] **«du skal elske din neste»** agapēseis ton plēsion sou / ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου

[319] **«som deg selv»** hōs seauton / ὡς σεαυτόν

[320] **«bror»** ach / אָח

[321] **«landsmann»** amit / עֲמִית

[322] **«ditt folks barn»** bene ammakh / בְּנֵי עַמְּךָ

[323] **«den som er nær»** ho plēsion / ὁ πλησίον

[324] Langt oftest gjengir ordet rea (רֵעַ). I 2 Mos 11,2 (jf. 3,22; 12,35) brukes det også om forholdet mellom israelitten og hans egyptiske nabo eller venn.

ordene som for landsmannen, at en skal elske den fremmede som seg selv.[325]

Den vanlige undervisningen lemlestet budet og overså lovgiverens hensikt, enda den kommer så tydelig fram i sammenhengen rett rundt budet. Men lærerne gikk enda lenger og føyde til: «og hate din fiende». Ingen påstod at dette stod i Det gamle testamente. Det var bare en konsekvens de trakk av det mistolkede budet om nestekjærlighet. Hvis den personlige fienden skal være motsetningen til nesten, betyr «nesten» ikke lenger enhver landsmann, og langt mindre ethvert medmenneske, men bare den personlige vennen. Men da de begrenset nestekjærligheten til vennen og samtidig erklærte at det var tillatt å hate fienden, kom de i åpen strid med «loven og profetene».

Israel oppdaget ikke plikten til å elske fienden i handling først etter hvert, ved at en opprinnelig råere moral gradvis ble foredlet.[326] Den er påbudt i loven selv, ja, i det samme verset som krever nestekjærlighet. Loven forbyr å hevne seg på landsmennene eller å ruge på hevn mot dem i langvarig vrede (19,18a). Da forutsetter den at de har opptrådt som fiender mot den israelitten budet taler til. I stedet for hevnen påbyr budet nestekjærlighet, like stor som kjærligheten til seg selv – og det er altså fiendekjærlighet.[327]

Jesus setter altså kravet om å elske fiendene og be for forfølgerne[328] opp mot moralen som er beskrevet i v. 43. Ved denne siste motstillingen blir det helt klart hva han gjør. Han gir ikke disiplene en mer fullkommen lov i stedet for Moseloven. Han utleder av loven selv det

[325] Jf. 2 Mos 23,9; 3 Mos 23,22. Den fremmede slaven og den frie fremmede får bare ta del i påskemåltidet hvis de lar seg omskjære. Men nettopp slik skal prinsippet gjennomføres: «Det skal være *en og samme* lov for den innfødte og for den fremmede» (2 Mos 12,43–49).

[326] Jf. Ordsp 25,21 f.; i Rom 12,20 gjør Paulus dette ordet til uttrykk for den høyeste moralen, også for kristne. Jf. Ordsp 20,22; 24,29; Sir 28,1–7. Eksempler finnes i 1 Sam 24 og 26; 2 Sam 1. Ordsp 24,17 og Job 31,29 f. fordømmer skadefryd over fiendens ulykke. Bergprekenen gir ingen grunn til å gå inn på de kjente hevnsalmene og lignende uttalelser i Det gamle testamente.

[327] Når et dyr har gått seg vill eller segnet under byren, krever 2 Mos 23,4 f. den samme hjelpen for fiendens dyr («fiende», «en som hater» ['ojev, sone / אֹיֵב, שֹׂנְאֵ]) som 5 Mos 22,1–4 krever for brorens. Den som er bror etter blodet, er nemlig ofte nok fiende både i sinn og i handling; jf. Jes 66,5.

[328] I mange håndskrifter er teksten i v. 44 utvidet med stoff fra Luk 6,27 f. Vitnesbyrdet fra ℵ B, Ss Sc, de koptiske og de eldste latinske oversettelsene (k, Cypr. test. III, 49; de bono pat. 5; de zelo et liv. 15) er nok til å avvise disse utvidelsene. I tillegg kommer Theoph. ad Autol. III, 14 (som riktignok har «dem som taler ille om dere» [epēreazontōn / ἐπηρεαζόντων] i stedet for «dem som forfølger dere» [diōkontōn / διωκόντων]), Iren. III, 18, 5 og Orig. in Jo tom. XX, 13. 15 (to ganger). 27; c. Cels. VIII, 35 (men her også «dem som taler ille om dere»). Alle disse har bare: «elsk deres fiender og be for dem som forfølger dere» (agapate tous echthrous hymōn kai proseuchesthe hyper tōn diōkontōn hymas / ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς).

moralske kravet som den guddommelige lovgiveren alltid har stilt – mot en lovutleggelse som hadde gått så langt at den åpenbart lemlestet, vrengte og omgikk loven.

Men også her er kravet rettet til disiplene. På samme måte som «dem som forfølger dere»[329] minner om v. 11, minner «for at dere kan bli»[330] om v. 16. Ifølge v. 16 er disiplene allerede Guds sønner, og de skal vise seg som det for verden gjennom det de gjør.

Når de elsker fiendene og ber for forfølgerne, kan målet derfor ikke være at de først skal bli Guds sønner (om «for at» [hopōs / ὅπως], se ovenfor s. 117 A 22). Målet er at de skal vise seg som sønner av ham som allerede nå er deres himmelske Far.[331]

En ser at et menneske er sønn av sin far når han ligner faren i vesentlige trekk: i ansiktstrekk, i åndsart og i karakter (Joh 8,39–44; 1 Kor 4,14–17). Derfor understreker Jesus kravet og formålet med det ved å minne om at Gud, skaperverkets herre, lar onde og gode, rettferdige og urettferdige få del i tegnene på sin godhet, solskinn og regn, uten forskjell.[332]

Bare de gode og rettferdige elsker Gud, mens de onde og urettferdige er hans fiender. Den kjærligheten Gud viser alle mennesker gjennom «sin godhets rikdom» (Rom 2,4; Apg 14,17), er derfor for en stor del fiendekjærlighet. Spørsmålene i v. 46 f. bekrefter at disiplene ikke må nøye seg med mindre nestekjærlighet enn den Guds forbilde viser dem.

Slik rabbinerne behandlet budet om nestekjærlighet (v. 43), holdt de de personlige fiendene utenfor denne kjærligheten. Derfor tar Je-

[329] **«dem som forfølger dere»** tōn diōkontōn hymas / τῶν διωκόντων ὑμᾶς

[330] **«for at dere kan bli»** hopōs genēsthe / ὅπως γένησθε

[331] Med predikativt adjektiv eller substantiv betyr «bli» (ginesthai / γίνεσθαι) her «vise seg som»; jf. 6,16; 10,16; 24,44; Joh 20,27; Rom 12,16; 1 Kor 14,20; 15,10. 58; Kol 3,15; 1 Tess 1,5; 2,7.

[332] Bare de greske håndskriftene har «fordi» (hoti / ὅτι), brukt i betydningen «for» (gar / γάρ). Oversetterne (Ss Sc og de fleste latinske, men ikke k d) og de fedrene som siterer stedet, byttet det uten videre ut med «som» (hos eller hostis / ὅς eller ὅστις), og tanken endret seg ikke vesentlig av det. Det har heller ikke stort å si at Ss Sc S^1 og mange latinske, men ikke k b, setter de gode foran de onde. Den vanlige rekkefølgen, de onde før de gode, passer bedre i sammenhengen: Luk 6,35 nevner bare de utakknemlige og onde, og den kryssvise ordningen av de to motsetningsparene er retorisk vakrere. Heller ikke i v. 46 er det noe å endre i teksten til nesten alle de greske majusklene. Fordi de så overflatisk på stedet, skrev D og de fleste latinske, helt fra k av, «skal dere få» (hexete / ἕξετε) i stedet for «har dere» (echete / ἔχετε). Ss Sc unngår valget ved å skrive «hva er deres lønn?» (tis ho misthos hymōn / τίς ὁ μισθὸς ὑμῶν). Også variantene til «gjør ikke tollerne det samme?» (ouchi kai hoi … to auto p. / οὐχὶ καὶ οἱ τὸ αὐτὸ π.) fortjener knapt oppmerksomhet, for eksempel Ss «også tollerne gjør slik» og Sc «for slik gjør også tollerne» (i v. 47 følger Sc likevel i det vesentlige den greske teksten). ℵ nøyer seg med å utelate «ikke» (ouchi / οὐχὶ); jf. Luk 6,33 f.

sus først opp det tilfellet at disiplene følger den moralen de hittil har lært, og bare elsker dem som elsker dem. Tilfellet i v. 47 er noe annet, ikke bare i ordlyden, men også i saken: at de bare viser sine brødre den kjærligheten som kommer til uttrykk i en vennlig hilsen.[333]

«Brødrene» betyr her landsmennene. Det følger av to forhold. For det første av budet i 3 Mos 19,18, som hele denne drøftingen bygger på, og der «ditt folks barn» veksler med «din neste». For det andre av at «brødrene»[334] åpenbart får Jesus til å tenke på «hedningene»[335].

Motsetningen mellom venner og fiender finnes innenfor ens eget folk. Derfor nevner Jesus tollerne, de mest forkomne og forhatte i folket, som eksempel på et like lavt sinnelag. Men skranken en setter opp mellom brødrene og dem som ikke er det, skiller langt tydeligere israelittene fra hedningene. Derfor sammenligner v. 47 med hedningenes moral, så disiplene skal skamme seg.

Begge motsetningene var dessuten forberedt i v. 45. Der sa Jesus bare at Gud lar rettferdige og urettferdige, gode og onde få del i bevisene på sin godhet uten forskjell. Likevel ble enhver tilhører minnet om motsetningen mellom jøder og hedninger. For det første var hedningene for jøden syndere som hadde glemt Gud og var uten lov, nettopp fordi de var hedninger (Gal 2,15; 1 Kor 9,21; Rom 2,12; Ef 2,12).

[333] Merkelig nok har både k og Ss utelatt v. 47. Tok de anstøt av kravet om å hilse vennlig på alle, med tanke på Luk 10,4 (jf. Matt 23,7)? Kanskje også med tanke på hilsener som «hils brødrene» og «jeg hilser brødrene» (aspasasthe, aspazomai tous adelphous / ἀσπάσασθε, ἀσπάζομαι τοὺς ἀδελφούς), som brevene så ofte har, om ikke alltid med nøyaktig de ordene? De gamle oversetterne kom ikke på å gi «hilse» den videre betydningen «vise kjærlighet og vennlighet»; det ville også stride mot all bruk i den greske bibelen. For øvrig er «brødre» (adelphous / ἀδελφούς), som ℵ B D Z, Sc Sh S[1], de fleste latinske og de koptiske har, i E K L osv. byttet ut med «venner» (philous / φίλους). Men også «venner» syntes å stemme dårlig med steder som Tit 3,15; 3 Joh 15. Omtrent de samme vitnene har villet bytte ut «hedningene» (ethnikoi / ἐθνικοί) med «tollerne» (telōnai / τελῶναι) fra v. 46, fordi de ikke forstod den fine sammenhengen mellom «brødrene» og «hedningene». Også Tatian ser ut til å ha hatt «hedningene» (Forsch I, 134; jf. også «folkeslagene» [ta ethnē / τὰ ἔθνη] i Didache 1, 3). Allerede Luk 6,32–34 bruker hele tiden «syndere» (hamartōloi / ἁμαρτωλοί) og visker dermed ut en tanke som er vesentlig for Bergprekenen hos Matteus (jf. 6,7. 32). «Folkeslagene» (ethnē / ἔθνη) betyr hedningfolkene (Matt 6,32; 10,5. 18; 20,19. 25; 24,14; 28,19). Slik gojim og goj (גּוֹיִם, גּוֹי) brukes, bruker også Paulus (Rom 2,14; 11,13; 1 Kor 12,2; 2 Kor 11,26; Gal 2,12) og Lukas (Apg 11,1; 13,48; 14,5) ordet om enkelte hedninger. Men adjektivet «hedensk» brukt som substantiv om enkeltpersoner, «hedning» (ethnikos / ἐθνικός), finnes bare i Matt 5,47 (6,7?); 18,17 og 3 Joh 7 (ℵ B A C), og så ikke igjen før hos Iren. III, 25, 2: *ethnicorum quidam* («noen av hedningene»). Denne bruken er enda sjeldnere enn den adjektiviske (først Herm. mand. X, 1, 4; Epist. Lugd. hos Eus. h. e. V, 1, 14) og den adverbielle (allerede Gal 2,14). Grunnen er at grekerne og de jødene som skrev på gresk, heller brukte «greker», «gresk» og «gresk vesen» (Hellēn, hellēnikos, hellēnismos / Ἕλλην, ἑλληνικός, ἑλληνισμός) om hedninger (Mark 7,26; Joh 7,35; 12,20; Apg 11,20; 14,1. 3; jf. Einl I, 40 f. 264, 17). For latinske forfattere ville disse betegnelsene på hedenskapet ha lydt underlig. Derfor brukte de heller *ethnicus* («hedning»), *gentilis* («hedensk») og *gentilitas* («hedenskap»); jf. Forsch II, 176 f.; III, 245.

[334] **«brødrene»** tous adelphous / τοὺς ἀδελφούς

[335] **«hedningene»** ethnikoi / ἐθνικοί

For det andre trengte ingen å si at Jerusalems sol også skinner over Roma og Aten.

Tilfellet i v. 46 reiser spørsmålet: Hvilken lønn har disiplene da? Svaret er selvsagt: ingen. Presensformen «har dere»[336] uttrykker den samme forestillingen som i v. 12. Disiplene har fått løfte om at de i det kommende «riket»[337] skal få en gjengjeldelse som svarer til det de gjør og lider (jf. v. 3–10 og 19; 10,41 f.; 19,27–29).

Men denne gjengjeldelsen er allerede besluttet i Guds råd, og den blir framstilt som en kapital som er satt inn i himmelen og vokser med det de gjør og lider til Guds behag. Derfor kan en også si at de allerede nå har lønnen, så sant de lever rett.

Men hva slags lønn kunne de ha i denne betydningen hvis de bare gjør det samme som de mest forkomne jødene? Tollerne lot seg bruke som redskaper for det forhatte skattetrykket og fremmedherredømmet, og sammen med tyrannene livnærte de seg av sine egne landsmenns blod!

Spørsmålet i v. 47 forutsetter at enhver israelitt som strever etter rettferdighet, må vise en atferd som går lenger enn moralen hos hedningene, som verken har noen guddommelig lov eller noe håp om Guds kongeherredømme. Det gjelder i enda høyere grad disiplene, som gjennom gjerningene sine skal vise verden at de er Jesu disipler og dermed Guds sønner (v. 16 og 45).

Fra v. 21 av har Jesus gått imot rabbinernes lovutleggelse og moralske lære. Den fører til en moral som ikke står vesentlig høyere enn de frafalne jødenes og de lovløse hedningenes. Da kan ingen bestride at disiplene må ha en rettferdighet som langt overgår de skriftlærdes og fariseernes, om de skal bli tatt opp i riket.

Spørsmålet «hva stort gjør dere da?»[338] i v. 47 avslutter beviset for ordene «hvis ikke deres rettferdighet overgår»[339] i v. 20. Formaningen i v. 48 skal også forstås ut fra den samme motsetningen. «Da»[340] innleder den som en slutning, først og fremst av v. 46 og 47. Og det ellers

[336] **«har dere»** echete / ἔχετε
[337] **«riket»** basileia / βασιλεία
[338] **«hva stort gjør dere da?»** ti perisson / τί περισσόν
[339] **«hvis ikke deres rettferdighet overgår»** ean mē perisseusē / ἐὰν μὴ περισσεύσῃ
[340] **«Da»** oun / οὖν
[341] **«dere»** hymeis / ὑμεῖς

helt overflødige «dere»[341] peker med ettertrykk på motsetningen til det rabbinerne lærer, og til hvordan elevene deres lever.

Folkets lærere har hittil noen ganger presset lovens bokstav, andre ganger lemlestet den eller rett og slett vridd den. Men alltid har de kjøpslått og prutet med Gud om budene hans, for å gjøre området for tillatt synd så stort som mulig. Jesus krever derimot at disiplene hans skal *gi seg helt hen* til Guds vilje. Gud har åpenbart denne viljen for enhver oppriktig israelitt, både i ordet i sin lov og i forbildet han selv gir gjennom sin atferd. Den fariseiske rettferdigheten er bare stykkverk og lappverk. Det Jesus krever, er den fullkommenheten disiplene skal strebe etter for å ligne sin himmelske Far.[342]

Ikke bare ordet, men også tanken om fullkommenhet er hentet fra loven.[343] Men Jesus forsterker tanken på to måter. For det første viser også Gud seg som den fullkomne i denne betydningen overfor menneskene: Han handler med dem uten forbehold og baktanker (jf. Sal 18,26). For det andre skal disiplene, som hans sønner, etterligne og gjengjelde dette ved selv å gi seg hen til ham like helt og uten forbehold.

Det trenger ikke noe videre bevis: Dette kravet forutsetter ikke det som det norske ordet «fullkommen» lett kan få en til å tenke på – at mennesker kan bli lik Gud i etisk forstand så lenge denne verden består. Og kravet strider heller ikke mot det som ellers er forutsatt: at disiplene, før de blir tatt opp i det kommende gudsriket, fortsatt alltid

[342] Det er vanskelig å avgjøre om vi skal lese «den himmelske» (ho ouranios / ὁ οὐράνιος) med ℵ B L Z osv., eller «han som er i himlene» (ho en [tois] ouranois / ὁ ἐν [τοῖς] οὐρανοῖς) med D* K M osv. (ikke alle har artikkelen). En grunn er at oversettelsene ikke gir sikker hjelp her. Ss Sc S[1] skriver for eksempel overalt «deres Far, som er i himmelen», også der «den himmelske» ellers er enstemmig bevitnet. Bare Matteus bruker «den himmelske» (6,14. 26. 32; 15,13; 18,35, med varianten epouranios / ἐπουράνιος), og han bruker det om hverandre med «han som er i himlene», uten forskjell i betydning (5,16; se fotnote 311). Lesemåten vakler på samme måte i 5,45 og 23,9.

[343] 5 Mos 18,13 lyder i LXX: «Du skal være fullkommen for Herren din Gud» (teleios esē enantion kyriou tou theou sou / τέλειος ἔσῃ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου); andre håndskrifter har enanti (ἔναντι). LXX oversetter her det hebraiske tamim (תָּמִים) med «fullkommen» (teleios / τέλειος), slik også i 1 Mos 6,9; 2 Sam 22,26, og gjør det samme med tam (תָּם) i Høys 5,2; 6,9 og sjalem (שָׁלֵם) i 1 Kong 8,61; 11,4. I likhet med disse synonymene og verbet tamam (תָּמַם) og substantivet tom (תֹּם) betegner tamim opprinnelig det fullstendige, for eksempel i antall (1 Sam 16,11), i tid (3 Mos 25,30) og om en kropp uten lyte, som hos offerdyr (2 Mos 12,5). Brukt om det moralske og åndelige livet betegner ordet ikke så mye renhet fra synd og skyld som at mennesket gir seg helt og fullt, i motsetning til halvhjertethet og hykleri. I Job 1,1; 2,3 brukes det om den fromheten som Satan setter i tvil. Denne betydningen bekreftes av at tamim i Ordsp 2,21 veksler med «rettskaffen» (jasjar / יָשָׁר). Begrepets slektskap med rettframhet og oppriktighet trer særlig fram der ordet brukes om forholdet til Gud og livet for Guds åsyn, som i 5 Mos 18,13; Sal 18,24; 2 Sam 22,24; 1 Mos 17,1. Jf. også Sir 44,17, i den hebraiske og den greske teksten. Det hyppige uttrykket «av hele ditt hjerte» sier i det vesentlige det samme (5 Mos 4,29; 10,12; 30,2; jf. 1 Kong 11,4). Se ellers Schlatter, Jochanan s. 34.

må hungre og tørste etter rettferdigheten, og at de er avhengige av Guds barmhjertighet når de går inn i det (se utleggelsen av v. 6 og 7).

Kapittel 6

Overgangen til kapittel 6 og den allmenne regelen (6,1)

Med kravet om «fullkommenhet»[1] har talen nådd et høydepunkt, og den kan ikke føres lenger i samme retning. Heretter følger ingen ny motstilling mellom rabbinernes undervisning i loven og Jesu sedelære, og overhodet ingenting som direkte gjelder loven og profetene.

I 5,21–48 beskriver Jesus disiplenes rettferdighet ved å legge ut Moseloven rett, i motsetning til *rabbinernes lovutleggelse*. Fra 6,1 av stiller han den opp mot *fariseernes fromhet* og belyser den først med tre fromme gjerninger: gavmildhet mot de fattige (v. 2–6), bønn (v. 7–15) og faste (v. 16–18).

Fariseerne nevnes ikke ved navn, men det er likevel ingen tvil om at det er dem det gjelder: ordet «hyklerne»[2] går igjen i v. 2, 5 og 16.[3]

De skriftlærdes laug og fariseernes parti hørte nært sammen. Likevel ser 5,21–48 og 6,1–18 disiplenes rettferdighet fra to ulike synsvinkler. Denne forskjellen varslet allerede 5,20, der de to gruppene nevnes sammen.

Overgangen til den nye delen av talen skjer med denne setningen, trolig uten et innledende «men»[4]:[5] «Ta dere i vare[6] så dere ikke øver

---

[1] **«fullkommenhet»** teleiotēs / τελειότης

[2] **«hyklerne»** hoi hypokritai / οἱ ὑποκριταί

[3] Jf. 15,7; 22,18; 23,13. 15. 23–29; Luk 12,1. 56; 13,15; Mark 7,6; 12,15. Didache 8, 1 bruker «hyklerne» rett og slett som navn på fariseerne, med tanke på fasteskikken deres; jf. Luk 18,12.

[4] **«men»** de / δέ

[5] Vitnene for «men» (de / δέ) – ℵ L Z, de koptiske, S^1 S^3 – er ikke nok. I oversettelsene ser ordet ut til å ha kommet inn først senere. Det står ennå ikke i de eldre latinske fra k til Vulg., og heller ikke i Sc og Sh (Sh mangler det på s. 130. 134, riktignok begge ganger i begynnelsen av et lesestykke). Ss gjengir helt fritt: «Og gjør ikke deres rettferdighet for menneskene.»

deres rettferdighet for øynene på folk, for å stille dere til skue for dem.»

Det er knapt grunn til å tvile på at «deres rettferdighet»[7] er den opprinnelige teksten.[8] Da må den greske oversetteren av Matteus ha funnet et annet ord i originalen her enn det han i v. 2–4 oversetter med «almisse»[9].

Likevel kan vi av to grunner ikke forstå «rettferdighet» her som «almisse». For det første finnes det ingen eksempler på en slik bruk i Det nye testamente, og å sammenligne Apg 10,35 med 10,2.4 kan ikke veie opp for det. For det andre taler sammenhengen i teksten her imot en slik tolkning.

Jesus kunne vanskelig omtale almissen eller gavmildheten deres som noe kjent («deres rettferdighet») før han overhodet hadde nevnt at disiplene kunne komme til å gi almisse (jf. v. 2, 5 og 16; 5,23). Og hvis

---

[6] I Det nye testamente står «gi akt» (prosechein / προσέχειν) alltid uten akkusativobjekt, og i LXX nesten alltid; slik er det ofte allerede hos klassikerne. Unntakene i LXX er «sinnet» (ton noun / τὸν νοῦν) i Job 7,17 og «øret» (to ous / τὸ οὖς) i Dan 9,18; i Neh 1,6. 11 står «øret» som subjekt. Å tenke seg «sinnet» som underforstått objekt ville passe dårlig på steder som 1 Tim 3,8; 4,13. Som «se» (blepein / βλέπειν) betyr «gi akt» å vende sin oppmerksomhet, omsorg og flid mot en sak eller en person (med dativ, også «seg selv» [heautō / ἑαυτῷ]). Det kan skje for å verne, pleie eller gjøre seg nytte av saken eller personen, eller for å vokte seg for den: med «for noe» (apo tinos / ἀπό τινος) i Matt 7,15; 10,17; 16,6, med en nektende hensiktssetning i Luk 21,34; Sir 29,20, eller med infinitiv som i Matt 6,1; 5 Mos 12,23.

[7] **«deres rettferdighet»** tēn dikaiosynēn hymōn / τὴν δικαιοσύνην ὑμῶν

[8] For å forstå lesemåtene må vi vite at hebraisk tsedaqa (צְדָקָה) og aramaisk tsidqa eller tsedaqta (צִדְקָא, צִדְקָתָא bibelaramaisk צִדְקָה) allerede i førkristen tid hadde fått betydningen «mildhet, barmhjertighet», ja rett og slett «godgjørenhet mot de fattige, almisse» (fotnote 41 ovenfor). Derfor oversetter LXX dette ordet med «almisse» (eleēmosynē / ἐλεημοσύνη) i 5 Mos 6,25; 24,13; Sal 24,5; 33,5; 103,6; Jes 1,27; 28,17; 59,16; Dan 4,24 (aramaisk, og likeså Theodotion); 9,16, og dessuten i Sir 3,14. 30 (i en annen versinndeling 28); 7,10; 12,3; 16,14; 40,17. 24. Omvendt oversetter syrerne «almisse» (Ss Sc S^1 i Matt 6,2 f.; Apg 3,2 og ellers) med zidqeta (זִדְקְתָא), Sh med zidqa (זִדְקָא). Clem. Al., som hadde hatt en hebreer blant lærerne sine, kjente bruken av «rettferdighet» (dikaiosynē / δικαιοσύνη) i betydningen godgjørenhet (strom. VII, 69). Chrys., som kjente noe til syrisk, spør til og med i utleggelsen av Matt 1,19 (s. 52) om «rettferdig» (dikaios / δίκαιος) der kanskje skal forstås i den snevrere betydningen, i motsetning til å «ta mer enn sin del» (pleonektein / πλεονεκτεῖν). Dermed er det lett å forklare at noen forsto «rettferdighet» i 6,1 som «almisse», eller rett og slett skrev «almisse» i stedet, særlig siden v. 2 ff. bare taler om almisse. Men at noen skulle ha byttet ut et opprinnelig «almisse» i v. 1 med «rettferdighet», er helt uforståelig. Også den gamle lesemåten «gave» (dosin / δόσιν) viser at v. 1 hadde et annet ord enn «almisse» i v. 2, og taler altså indirekte for «rettferdighet». Denne lesemåten finner vi hos korrektoren א^a, som var samtidig med den første skriveren, dessuten i de koptiske oversettelsene, i et fragment på fajumisk dialekt og i Sc (ved siden av den vanlige oversettelsen av «almisse» i v. 2) og hos Ephr. syr. in epist. Pauli, utg. Mekith. s. 74: *dona vestra* («deres gaver»). Ellers står «rettferdighet» i א* (også hos den yngre korrektoren א^b), B D, Ss («deres rettferdighet» [zadiqutvon / זדיקותבון], tydelig skilt fra «almisse» [zidqeta / זדקתא] i v. 2), de fleste latinske og Orig. lat. (mens tom. 11, 15 in Matth. ikke beviser noe). «Almisse» står derimot i E K osv. og de fleste minusklene, i S^1 (helt utvetydig det samme ordet som i 6,2 f. og et annet enn i 5,20), S^3 Sh, den gotiske oversettelsen, og av de latinske bare i k f og Op. imperf. s. 71.

[9] **«almisse»** eleēmosynē / ἐλεημοσύνη

v. 1 allerede hadde forbudt all prangende gavmildhet, kunne heller ikke v. 2 ha brukt «altså»[10] for å gå over til formaningen om å unngå all oppsiktsvekkende støy.

«Deres rettferdighet» er derimot noe leserne allerede kjenner: uttrykket viser tilbake til 5,20 og til hele framstillingen fra 5,16 av. Disiplenes rettferdighet er – som det rabbinerne og fariseerne mente med ordet – den rette atferden sett som en helhet.[11] Det er den livsførselen som kjennetegner disiplene, som Jesus har pålagt dem, og som hittil er belyst fra mange sider. Den omfatter hjertets tanker like mye som øyets blikk, munnens ord, fotens skritt og håndens bevegelse.

Denne rettferdigheten er ikke en egenskap eller dyd som bestandig hefter ved personen, og som vi like gjerne kan tenke oss i hvile som i virksomhet, i bruk som ubrukt; «å øve rettferdighet» betyr tvert imot å frambringe den stadig på nytt i handling.[12]

Men når disiplene gjør dette, skal de unngå å gjøre det offentlig for å bli sett og beundret av andre. En slik bihensikt lar seg ikke forene med den rene og rette viljen som er vendt mot Gud og det gode – den viljen som 5,48 krever (jf. 6,33) og 5,8 priser.

Forskjellen mellom de synonyme verbene «beskue»[13] og «se»[14][15] er ikke nok i seg selv til å fjerne inntrykket av at 6,1 strider mot 5,16. Men tar vi med «for å bli æret av mennesker»[16] i v. 2 og «for å vise seg for

[10] **«altså»** oun / οὖν

[11] Saklig er dette det samme som «deres gode gjerninger» (hymōn ta kala erga / ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα) i 5,16; ordlyden minner om 23,5.

[12] Vi må ikke tenke oss «rettferdighet» (dikaiosynē / δικαιοσύνη) som et sinnelag, slik at «øve rettferdighet» (poiein tēn dik. / ποιεῖν τὴν δικ.) blir at sinnelaget omsettes i handling. Enda mindre må vi tro at det hittil bare var det indre sinnelaget som ble krevd og beskrevet, og at det først nå er tale om å omsette det i praksis. Også i 5,16–48 var det tale om å øve rettferdighet, og 6,1 ff. advarer bare mot bestemte feil som andre begår når de øver den. «Gjøre» (poiein / ποιεῖν) betegner alltid en handling som frambringer selve objektet når det står med objekter som «rettferdighet» (dikaiosynēn / δικαιοσύνην se 1 Joh 2,29; 3,7. 10; 2 Sam 8,15; Sal 106,3), «lovløshet» (anomian / ἀνομίαν se Matt 13,41; 1 Joh 3,4), «synd» (hamartian / ἁμαρτίαν se Joh 8,34; 1 Pet 2,22; 1 Joh 3,4. 8. 9) og lignende. Det samme gjelder «virke» (ergazesthai / ἐργάζεσθαι) i Matt 7,23; 13,41; Jak 2,9; Apg 10,35; Sal 15,2.

[13] **«beskue»** theasasthai / θεάσασθαι

[14] **«se»** idein / ἰδεῖν

[15] Jf. 11,7–9. Vi må huske at «teater» (theatron / θέατρον) er dannet av verbet «skue» (theasthai / θεᾶσθαι), og at ordet betyr både skueplassen og skuespillet, både i bokstavelig og overført betydning (1 Kor 4,9; jf. Hebr 10,33). Det kunne ligge nær å knytte «hyklerne» (hypokritai / ὑποκριταί) i v. 2. 5. 16 til dette og se en hentydning til betydningen «skuespillere», men Det nye testamente gir ikke noe sted holdepunkt for det.

[16] **«for å bli æret av mennesker»** hopōs doxasthōsin hypo tōn anthrōpōn / ὅπως δοξασθῶσιν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων

[17] **«for å vise seg for folk»** hopōs phanōsin tois anthrōpois / ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις

folk»[17] i v. 5 og 16, kommer den selvsagte forskjellen tydelig nok fram også i ordene.

Den rette atferden hos disiplene ville mangle den nødvendige kraften hvis andre mennesker ikke fikk noe inntrykk av den. Men den ville mangle noe langt viktigere – sannferdighet – hvis disiplene gjorde det gode inntrykket på menneskene til selve formålet med det de gjør.

Da ville de umerkelig begynne å handle for å få ære selv (6,2), i stedet for at Gud skal bli prist (5,16). Og hvis de ikke tar Jesu advarsel mot denne villfarelsen til seg, går de også glipp av lønnen fra Gud – den som ellers ville vært sikker for dem og gjemt hos deres Far i himmelen (v. 1b; jf. utleggelsen av 5,12 og 46).

Almissene og hyklernes basun (6,2)

Fra disse allmenne setningene i v. 1, som gjelder alle slags gode gjerninger, utleder Jesus i v. 2–4 negative og positive regler, først for almisse og gavmildhet mot de fattige.[18]

Jesus forutsetter at disiplene gir gaver til de fattige; det er en selvsagt og stadig tilbakevendende del av det å «øve sin rettferdighet»[19]. Derfor står det «når» (hotan / ὅταν jf. 5,11; 6,5.16; 15,2) og ikke «dersom» (ean / ἐάν, som i 5,25). Hver gang disiplene gir slike gaver, skal de ikke «gjøre det kjent med basun», slik hyklerne gjør i synagogene og på gatene for å bli rost av folk for gavmildheten sin.

Det er ikke kjent at jødiske almissegivere faktisk brukte trompeter.[20] Og det er knapt tenkelig at noe slikt ble tålt i synagogene.[21]

---

[18] I LXX står «almisse» (eleēmosynē / ἐλεημοσύνη) ennå av og til i en videre betydning: kjærlighet og barmhjertighet som vises frivillig, uten merkbar forskjell fra «miskunn» (eleos / ἔλεος). Ordet oversetter da chesed (חֶסֶד), tsedaqa (צְדָקָה se fotnote 389 ovenfor) og andre ord: 1 Mos 47,29; 5 Mos 6,25; Ordsp 3,3. Men allerede i Sir 7,10 (der det står sammen med bønn); 12,3 osv. og Tob 1,3. 16; 2,14 osv. har ordet den snevrere betydningen, og slik brukes det overalt i Det nye testamente. Det står sammen med «gjøre» (poiein / ποιεῖν), som her, i Apg 9,36; 10,2; 24,17, med «gi» (didonai / διδόναι) i Luk 11,41; 12,33, med «be om» (aitein / αἰτεῖν) i Apg 3,2 og med «få» (lambanein / λαμβάνειν) i Apg 3,3. Latin manglet et ord som svarte nøyaktig. Derfor ble det greske ordet tidlig tatt opp som *eleemosyna* («almisse») i latinsk kirkespråk (Tert. Cypr.) og i den latinske bibelen, og det gikk videre inn i de romanske språkene (italiensk *elemosina*, fransk *aumône*) og de germanske (gammelhøytysk *alamuosan*, *almuosan*, tysk *Almosen*).

[19] **«øve sin rettferdighet»** poiein tēn dikaiosynēn autōn / ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην αὐτῶν

[20] Lightfoot begynner merknaden sin til Matt 6,2 (s. 289) med å innrømme dette, og siden har ingen, tross mye lærdom, lagt fram noe tilsvarende. Mye ubrukelig stoff er samlet hos Schöttgen I, 51 f., Tholuck, Achelis og Wünsche, Neue Beitr. s. 77. Heller ikke A. Büchler overbeviser når han i Journ. of theol. stud. 1909 s. 266 ff. trekker inn bruken av trompeter ved fastegudstjenester på åpen gate (Taanit II, 1 ff.).

Uttrykket er altså et bilde, og da må vi gå ut fra at trompeten vanligvis ble brukt til å gi signaler. Særlig må vi tenke på hvordan herolden først påkalte folkemengdens oppmerksomhet med trompetstøt før han ropte ut budskapet sitt.

«Blåse i basun»[22] betyr det samme som latin *bucinare*[23]: å lage støy og vekke oppsikt om det en gjør.

For øvrig er «i synagogene og på gatene» ikke knyttet direkte til «blåse i basun»; ordene står et godt stykke unna og hører til det nye verbet i sammenligningssetningen.

Ordet «gjør»[24] er ellers overflødig (jf. v. 7). Det står der bare for at stedsangivelsene skal ha noe å knytte seg til. Hvis sammenligningssetningen skulle si nøyaktig det samme om hyklerne som hovedsetningen forbyr disiplene, ville evangelistene etter sin vanlige stil ha gjentatt verbet fra hovedsetningen (Matt 5,48; 6,12; 18,33; Joh 7,46). Trolig må vi derfor også her tenke oss «almisse»[25] som objekt, slik ordet står sammen med «gjøre» i v. 2[a] og 3. Meningen blir da: «slik hyklerne gir almisse i synagogene og på gatene».

Fariseerne deler helst ut gavene sine i synagogene og på gatene, der mange kan se godgjørenheten deres. Det sier rett ut det samme som forbudet til disiplene billedlig kaller å «gjøre det kjent med basun».

Den allmenne advarselen i v. 1 endte med en trussel, og i samsvar med den sier Jesus høytidelig om hyklerne som skryter av godgjørenheten sin: «De har alt fått sin lønn», det vil si den eneste lønnen som

[21]Ordet «synagoge» (synagōgē / συναγωγή) betegner et lokale på alle de 34 stedene i evangeliene, og her er den betydningen dessuten sikret ved at ordet står sammen med «på gatene» (en tais rhymais / ἐν ταῖς ῥύμαις). Det ville heller ikke endre noe om vi antok betydningen «forsamling til gudstjeneste» (Jak 2,2; Einl I, 66 f.), for disse forsamlingene ble som regel holdt i de lokalene som hadde fått navn etter dem.

[22]**«Blåse i basun»** salpizein / σαλπίζειν

[23]De eldste latinske oversettelsene gjengir det treffende slik (k, Cypr. test. III, 40 som variant; *debucinare* [«basunere ut»] Tert. virg. vel. 13; *tuba canere* [«blåse i basun»] a b Vulg.). De hadde den tilsvarende klassiske bruken i tankene; jf. Cicero, ad famil. XVI, 21, 2: *te bucinatorem fore existimationis meae* («at du skulle bli den som basunerer ut mitt gode navn»), og også *bucina famae* («ryktets basun») hos Juvenal XIV, 152. Det kan være tilfeldig at det greske verbet for «blåse i basun» (salpizein / σαλπίζειν) ennå ikke er påvist i denne bruken. Men Wettstein trekker fram en god parallell fra Achilles Tatius VIII, 10: «Hun driver hor ikke bare til basunstøt, men også med en herold» (hautē de ouch hypo salpingi monon, alla kai kēryki moicheuetai / αὕτη δὲ οὐχ ὑπὸ σάλπιγγι μόνον, ἀλλὰ καὶ κήρυκι μοιχεύεται); dette står som motstykke til «holdes skjult» (apokryptetai / ἀποκρύπτεται). Jf. også «utrop» (anakēryxis / ἀνακήρυξις) hos Josefus, c. Apion. II, 30, der dyden lønnes med offentlig anerkjennelse.

[24]**«gjør»** poiousin / ποιοῦσιν

[25]**«almisse»** eleēmosynēn / ἐλεημοσύνην

tilkommer dem.[26]

Med sin form for godgjørenhet oppnår de som regel det de er ute etter: å bli æret av folk. Men nettopp derfor har de verken rett til eller utsikt til noen framtidig lønn fra Gud.

Den høyre og den venstre hånd (6,3)

Når disiplene viser gavmildhet, skal de derimot ikke bare avstå fra skryt og fra å søke anerkjennelse hos mennesker. De skal gi helt slipp på enhver jordisk beregning, så fullstendig at de ikke engang selv er klar over hvor mye eller hvor ofte de gjør godt.

En hånd kan ikke vite noe, verken den høyre eller den venstre. Derfor sier det seg selv at uttrykket i v. 3 ikke er helt bokstavelig ment. Men det er ikke mer billedlig enn når vi ellers lar en kroppsdel være subjekt for det den gjør – fordi vi med rette eller urette ser den som organ for en side av menneskets liv.

Likevel kan det ikke være tale om en lignelse. I en lignelse ville hånden nettopp ikke bli sagt å vite eller ikke vite noe; den ville bare gjøre det en hånd etter vanlig erfaring gjør. Og det er uten tvil den virkelige høyre hånden Jesus taler om når han nevner det den «gjør»[27]. For vanligvis er det med den høyre hånden vi «gir almisse»[28], det vil si rekker fram gaven. Da kan heller ikke den venstre hånden være et bilde på noe annet, for eksempel den gjerrige hustruen[29] eller den nærmeste vennen (Tholuck).

Det er mennesket selv som både handler og vet hva det gjør.

Den høyre hånden er subjekt for handlingen og den venstre for bevisstheten om handlingen, og det tjener to formål. For det første uttrykker det skillet mellom det handlende og det selvreflekterende

[26] Slik står «ha fått fullt ut» (apechein / ἀπέχειν) også i Luk 6,24 (jf. «du fikk» [apelabes / ἀπέλαβες] i 16,25) og Fil 4,18. Den vanlige formelen i en kvittering lyder «jeg har mottatt» (apechō / ἀπέχω): Berl. ägypt. Urk. 44, 7; 87, 28; 100, 6; 101, 33, og «kvittering» heter apochē (ἀποχή): 44, 14; 807, 17; 813, 12.

[27] **«gjør»** poiein / ποιεῖν

[28] **«gir almisse»** poiein eleēmosynēn / ποιεῖν ἐλεημοσύνην

[29] Aug. fant denne tolkningen latterlig, men den var så utbredt at han mente den fortjente en grundig gjendrivelse. Theoph. lat. (Forsch II, 39) legger fram andre tolkninger å velge mellom. Luther knytter Jesu ord til talemåten «å ta med den ene hånden det du gir med den andre». Tanken er original, men fremmed for sammenhengen. De arabiske ordtakene som Tholuck s. 278 anfører etter Burkhardt, er åpenbare etterligninger av Matt 6,3; jf. Goldziher, Muhammed. Studien II, 384. Fra jødisk litteratur har ingen hittil lagt fram noe tilsvarende. Allerede Clem. strom. IV, 138 treffer det vesentlige: «Ikke engang den som viser barmhjertighet, bør vite at han viser barmhjertighet» (oude autos ho eleōn hoti eleei ginōskein opheilei / οὐδὲ αὐτὸς ὁ ἐλεῶν ὅτι ἐλεεῖ γινώσκειν ὀφείλει). Det samme gjør Chrys.: «Om det er mulig at ikke engang du selv vet om det, så legg vinn på å holde det skjult, om mulig også for dine egne hender, som du gjør tjenesten med.»

mennesket. For det andre viser det at et menneske som har gitt en gave til én side, straks eller til og med samtidig kan få nye anledninger til å gjøre godt fra en annen kant.

Den høyre hånden har ikke rukket å bli fri etter å ha rakt en gave til den trengende, før en annen fattig i sin nød stiller nye krav til den velståendes gavmildhet – og dem kan han da bare møte med den venstre.

Men med dette vil Jesus ikke beskrive en grenseløs vilje til å gi. For hyklerne ble ikke bebreidet for gjerrighet eller karrighet i gavene sine, men for at de skottet etter menneskers ros for godgjørenheten sin.

Av disiplene krever Jesus derimot at hver enkelt bare skal drives til godgjørenhet av kjærligheten til broren og av brorens nød når den kommer ham nær. Samtidig skal han ikke regne på hvor stor gaven hans er, og ikke ta noe hensyn til menneskers ros.

Det Jesus krever her, er med ett ord «oppriktighet»[30] i det å gi (jf. Rom 12,8; 2 Kor 8,2), en holdning som ifølge Jak 1,5 har Gud selv som forbilde.

Lønnen og «i det skjulte» (6,4)

Når disippelen gir slik v. 2–3 beskriver det, negativt og positivt, skal og vil godgjørenheten hans skje i det skjulte.[31] Og til dette svarer Guds gjengjeldelse; den blir lovet i en egen setning som ikke henger på «slik at»[32].

Den teksten som senere ble den vanlige,[33] har her – som i v. 6 og del-

[30] **«oppriktighet»** haplotēs / ἁπλότης

[31] I uttrykket «i det skjulte» (en [tō] kryptō / ἐν [τῷ] κρυπτῷ) i v. 4 og 6, og i den tilsvarende vendingen i v. 18 (en tō kryphaiō / ἐν τῷ κρυφαίῳ), betyr «det skjulte» (to krypton / τὸ κρυπτόν) selvsagt ikke noe som er skjult, men det å være skjult. Det samme gjelder Joh 7,4 og 18,20, der motsetningen er «åpent» (en parrēsia, parrēsia / ἐν παρρησίᾳ, παρρησίᾳ), og Rom 2,29, der den er «i det åpenbare» (en tō phanerō / ἐν τῷ φανερῷ).

[32] **«slik at»** hopōs / ὅπως

[33] I v. 4 er «selv» (autos / αὐτός) foran «skal lønne» (apodōsei / ἀποδώσει) ganske godt bevitnet (D E M S Δ Π, de fleste minusklene, Sh S^1 S^3, h q). Det mangler i ℵ B K L U Z, og, i motsetning til det Miller oppgir, også i Σ og Ferrar-gruppen (13. 124. 556), i Ss Sc, Kop og de eldre latinske fra k og Kyprian til Vulg. I v. 6 (Ss) og 18 (S^1) er det knapt bevitnet. Som vist ovenfor er «selv» en glosse som sammenhengen innbød til, og som skulle hindre at «i det skjulte» ble knyttet til «skal lønne». Det samme gjelder «i det åpenbare» (en tō phanerō / ἐν τῷ φανερῷ) etter «deg» (soi / σοί). Tillegget står i E K L M S K Σ, Ferrar-gruppen, de fleste minusklene, Ss S^1, Kop, den gotiske oversettelsen og mange latinske håndskrifter på Augustins tid. Det mangler i ℵ B D Z, Sc og de eldre latinske (k, Cypr.). I v. 6 er vitnesbyrdet omtrent det samme (bare at det her mangler også i Ss og Sah), i v. 18 mye svakere.

vis også i v. 18 – tilføyd «i det åpenbare»[34] på slutten av setningen. Slik ville den legge Guds gjengjeldelse til det framtidige «riket» (basileia / βασιλεία jf. 5,3–10) og samtidig framheve at gjengjeldelsen skal bli synlig, mens den gode gjerningen er skjult her i livet. Dessuten satte den inn et «selv»[35] foran «skal lønne»[36] for å skjerpe motsetningen mellom Guds lønn og menneskers ros.

Da måtte det andre «i det skjulte»[37] knyttes til «som ser»[38]. Også de som anser teksten uten disse tilleggene som den opprinnelige, pleier å holde fast ved denne forbindelsen.

Men knyttes ordene sammen på denne måten, blir det Gud som «ser i det skjulte». Det fører til en underlig tanke: at Gud vet om alt mennesker gjør og alt som skjer på jorden, uten at menneskene merker at han vet det.

Noen har forsøkt å unngå denne upassende tanken med alle slags innskudd og ombyttinger. Sh har i v. 4 etter én håndskrift og i v. 18 etter to, og Sah i v. 6: «som ser *deg* i det skjulte» (det vil si: deg, som er i det skjulte).

De klementinske homiliene 3,55 siterer v. 6 som «som ser det skjulte»[39] jf. Tertullian, *virg. vel.* 13. Men «i det skjulte»[40] betyr verken «det skjulte»[41], «det som er i det skjulte»[42] eller «deg, som er i det skjulte»[43].

Enda mer uforståelig er det at utleggerne helt til i dag så lettvint gir «i det skjulte» en helt annen betydning i v. 4^{b}, 6^{b} og 18^{b} – enten stilltiende eller med underlige omskrivninger. I v. 4^{a}, 6^{a} og 18^{a} og overalt ellers betyr uttrykket utvilsomt det å være skjult – det stedet eller området der en ting eller person befinner seg, eller der en handling skjer. Men i andre halvdel av versene skal det plutselig uttrykke at de fysiske betingelsene for å se mangler,[44] og bety omtrent «i mørke, der det er svart» (Sal 139,11 f.).

---

[34] **«i det åpenbare»** en tō phanerō / ἐν τῷ φανερῷ
[35] **«selv»** autos / αὐτός
[36] **«skal lønne»** apodōsei / ἀποδώσει
[37] **«i det skjulte»** en tō kryptō / ἐν τῷ κρυπτῷ
[38] **«som ser»** ho blepōn / ὁ βλέπων
[39] **«som ser det skjulte»** ho blepōn ta krypta / ὁ βλέπων τὰ κρυπτά
[40] **«i det skjulte»** en tō kryptō / ἐν τῷ κρυπτῷ
[41] **«det skjulte»** to krypton / τὸ κρυπτόν
[42] **«det som er i det skjulte»** ta en tō kryptō / τὰ ἐν τῷ κρυπτῷ
[43] **«deg, som er i det skjulte»** se ton en tō kryptō / σὲ τὸν ἐν τῷ κρυπτῷ
[44] For eksempel Achelis s. 215: «at Gud ser under forhold der ingen annen ser».

Det ville være mer tenkelig at «i»[45] her rommer både bevegelsen og hvilen som følger etter den (Tholuck). Luthers oversettelse «som ser inn i det skjulte» måtte i så fall suppleres med omskrivningen «og lar blikket hvile på det skjulte». Uttrykket kunne da, som de hebraiske verbene «se»[46] og «skue»[47] med «på»[48], si at Gud vender sin oppmerksomhet og deltakelse, eller sitt velbehag, mot det skjulte (Sal 92,12; 1 Sam 16,7; 2 Kong 3,14).

Men denne tanken uttrykkes overalt i den greske Bibelen med andre verb: «feste blikket på»[49], «se ned til»[50], «våke over»[51], «se til»[52], og i høyden «se hen til»[53], som i Matt 22,16. Dessuten må «i det skjulte» bety det samme i begge halvdelene av v. 4, 6 og 18, og det ville en slik løsning ødelegge.

Derfor må vi oppgi forbindelsen mellom «i det skjulte» og «som ser», og oversette: «og din Far, som ser det,[54] skal lønne deg i det skjulte». Først da kommer Bengels treffende bemerkning helt til sin rett: *Ipse est in abscondito, et sua agit in abscondito, et maxime probat quae in abscondito fiunt. Omnis rerum veritas est in abscondito.* («Han er selv i det skjulte, *han gjør sine gjerninger i det skjulte*, og han har størst behag i det som skjer i det skjulte. Tingenes sanne vesen er i det skjulte.»)

Menneskene ser ikke at disippelen gir almisse. Men overfor dem står Gud, som disippelen kjenner som sin Far.[55] Og disippelen skal vite at Gud ikke bare ser eller kjenner alt det hans barn gjør og tenker på jorden, men også akter på det med kjærlig omsorg.

---

[45] **«i»** en / ἐν

[46] **«se»** ra'ah / רָאָה

[47] **«skue»** hibbit / הִבִּיט

[48] **«på»** be- / בְּ

[49] **«feste blikket på»** emblepein / ἐμβλέπειν

[50] **«se ned til»** epiblepein / ἐπιβλέπειν

[51] **«våke over»** ephoran / ἐφορᾶν

[52] **«se til»** epidein / ἐπιδεῖν

[53] **«se hen til»** blepein eis / βλέπειν εἰς

[54] Objektet «almissen» (tēn eleēmosynēn / τὴν ἐλεημοσύνην) må underforstås fra v. 4ª; det trenger ingen begrunnelse. Jf. likevel Matt 13,17 «så … hørte» (eidon … ēkousan / εἶδον … ἤκουσαν) og Joh 14,27 «gir» (didōsin / δίδωσιν), underforstått «fred», og 15,24. Mye dristigere er Joh 6,36, der «meg» (me / μέ) mangler.

[55] At Gud ble kalt den enkeltes Far, var ikke ukjent i jødedommen (fotnote 311). Likevel knyttes Guds farskap og det å være Guds barn her ofte til den enkelte – det ser vi av at «din Far» går igjen i v. 6. 18 («min Far» i Jesu munn i 7,21; 10,32; 11,27 osv.); jf. også 6,8. 15. 24–34; 10,20; 18,10 osv. Dette må vi forstå som en nødvendig følge av at disiplene har Gud til Far, ikke fordi de hører til menneskeheten eller Israel, men fordi de er disipler, altså i kraft av sitt personlige forhold til Jesus.

Hyklernes lønn er den offentlige anerkjennelsen. Mot den står den lønnen Gud gir barna sine – i det skjulte, der også almissene, bønnene og fasten deres skjer.

Når det gjelder bønnen, må selv den mest stivsinnede forsvareren av *textus receptus* – eller av den tradisjonelle utleggelsen, som fortsatt er bundet av den – innse dette: Jesus kan ikke ha flyttet Guds gjengjeldelse, det vil si bønnhørelsen, ut i offentligheten, eller ha utsatt den til riket kommer til syne. Verken bønnen om det daglige brødet, bønnen om syndenes forlatelse (6,11 f.) eller bønnen om Den Hellige Ånd (Luk 11,13) ville la seg forene med en slik tanke.

Og hvor upassende ville det ikke være dersom v. 6 og 18 først slo fast at Gud selv lever i *det skjulte*, for deretter å hevde at han skal lønne bønnen og fasten i *full offentlighet* – han som ser de skjulte fromme gjerningene uten at menneskene merker det!

Riktignok hører den endelige gjengjeldelsen for det de fromme gjør og lider, fortsatt med til håpet om de siste ting (5,3–10). Men da er det ikke den skjulte Gud, men Gud når han trer fram i sin herlighet, som bringer lønnen med seg (Jes 40,5.10).

Her er det annerledes. Allerede i Matt 5,12.46 og 6,1 er lønnen ikke tenkt som utelukkende framtidig: Den framtidige lønnen er allerede til stede i himmelen. Men her går det et skritt lenger. Den skjulte Gud lønner i det skjulte den fromheten som menneskers øyne ikke ser – almissene, bønnen og fasten. Han lønner den med gleden ved å gjøre godt (Apg 20,35), med bønnhørelsen og den styrken bønnen gir, og med den friheten fra sanseligheten som fasten fører med seg.

Bønnen: hyklerne på gatehjørnet og lønnkammeret (6,5–6)

Som ved gavmildheten begynner Jesus også her med å beskrive hyklernes vaner (v. 5) før han kommer med formaningen og løftet.

[56] Den klassiske bruken av «elske» (philein / φιλεῖν) i betydningen *solere* («pleie») er fremmed for Bibelen. Her, som i 23,6; Luk 20,46, betyr ordet det samme som «ville» (thelein / θέλειν) i Mark 12,38; Kol 2,18; jf. Einl § 39 note 7. Bare Ss utelater v. 5, og den står alene om det, også mot de eldste syriske oversettelsene (Forsch I, 137). Så lenge ingen bestrider v. 6, har utelatelsen ingen betydning. «For» (hoti / ὅτι) står her, som i 5,45, i stedet for et gar (γάρ). Ordet er forklarende og viser på hvilket punkt sammenligningen gjelder. Matteus liker å veksle mellom synonymer uten forskjell i betydning (for eksempel kryptō og kryphaiō [κρυπτῷ, κρυφαίῳ] i v. 6. 18). Derfor bør vi heller ikke

De «vil gjerne»[56] stå i synagogene og på gatehjørnene og be. Å stå når en ber, var det vanlige (Luk 18,11.13; Mark 11,25). Det typiske er derfor ikke at de står, men at de står nettopp på disse stedene. Likevel betyr «som står»[57] mer enn bare «som er»[58].

Trolig tenker Jesus seg at bønnetimen overrasker hykleren ute på gaten – tilsynelatende uten at han har planlagt det – eller at han blir minnet om den der.[59]

Da blir han om mulig stående på et gatehjørne som er synlig fra de ulike gatene som møtes der, eller han går inn i nærmeste synagoge. Han tar på seg bønneremmene (23,5) og ber på et av disse stedene for at folk skal se hvor ivrig han er i bønn.

Disippelen som vil be, skal ikke bare unngå denne offentligheten; også hjemme skal han gå inn i lønnkammeret og lukke døren etter seg for å be.[60]

At både den som ber og bønnen hans er skjult, svarer til at Faderen han ber til, er «i lønndom». Men den svarer også til bønnens vesen og formål.[61]

Gavmildhet er av natur en handling som retter seg utover, mot medmennesker, og kan derfor ikke være en rent indre sak. Bønnen er derimot i sitt vesen hjertets tale til Gud. Derfor tar den ikke skade

---

skille mellom ordet i v. 2 (rhymē / ῥύμη), omtrent «smug», og ordet i v. 5 (plateia / πλατεῖα), «bred gate»; jf. Luk 14,21.

[57] **«som står»** hestōtes / ἑστῶτες

[58] **«som er»** ontes / ὄντες

[59] Bergprekenen ble ikke holdt i Jerusalem, men i Galilea. Derfor bør vi ikke tenke spesielt på de faste bønnetimene i tempelgudstjenesten. Det nødvendige om dem har jeg sagt i utleggelsen av Luk 1,10 f. og Apg 3,1; 10,3 (bd. III[3], 65; V, 145. 344). Men fra gammelt av har også de frommes private bønn fulgt de faste tidene fra den offentlige kulten (Esra 9,4 f.; 10,1; Dan 9,21); se Dan 6,11; Sal 55,18. Allerede Tosefta, Berakhot III, 6 anfører de to stedene som belegg. Hillel hadde et friere syn på kroppsholdningen under den såkalte Sjema-bønnen og begrunnet det med ordene i 5 Mos 6,7: «når du går på veien» (Misjna, Berakh. I, 3).

[60] «Lønnkammer» (tameion / ταμεῖον) betyr opprinnelig forrådskammer (Luk 12,24, sammen med «lade» [apothēkē / ἀποθήκη]), og i videre forstand ethvert rom som kan låses. ℵ B D og andre har formen tameion her og i 24,26, mens de yngre håndskriftene har tamieion (ταμιεῖον). I 1 Kong 22,25; 2 Kong 6,12; Fork 10,20; Luk 12,3 (jf. Matt 10,27) står ordet for det aller mest skjulte stedet. Se for eksempel 2 Kong 4,33 (jf. v. 10. 21).

[61] Med artikkelen tō (τῷ) etter «din Far» (patri sou / πατρί σου) står det at Gud er i det skjulte, som et motstykke til at den som ber, er skjult – og det er beskrevet med andre ord like før (jf. Joh 4,24). D og Ferrar-gruppen (13. 124. 556) utelater den, og da blir «i det skjulte» et adverbial til «be» (proseuxai / πρόσευξαι). Det er derfor ikke bare slurv at mange av de gamle oversetterne ikke gjengir den, for eksempel de latinske fra k til Vulg. og Ss, Sc og Tatian (? Forsch I, 136 f.). Artikkelen kommer ikke med før S[1] og Sh, og likeså Sah og Kop. Den er likevel sikker fordi den er så særpreget og har en parallell i v. 18[a]; der vil Wellh. stryke den bare fordi han ikke har forstått den.

av å bli holdt borte fra all offentlighet; tvert imot blir den vernet mot fremmede påvirkninger og hensyn.

Heller ikke her fant Jesus det nødvendig å svekke den sterke kraften i talen sin med en pedantisk advarsel mot å generalisere ukritisk. Han presiserer for eksempel ikke at felles bønn (jf. v. 9 ff.; 18,19 f.) og bønn som andre hører (jf. 11,25; 14,19; 26,39 ff.), fortsatt er tillatt.

«Ramse opp mange ord»: hedningenes bønn (6,7–8)

Vers 5–6 og likeså v. 16–18 svarer i uttrykk og setningsfølge nøyaktig til v. 2–4. Vers 7–15 faller derimot helt utenfor symmetrien i den tredelte talen. Det er derfor desto mindre fristende å gjøre v. 7 likere v. 2, 5 og 16 ved å følge lesemåten «hyklerne»[62][63] i stedet for «hedningene»[64]. Den lesemåten er dessuten dårlig bevitnet.

Det Jesus her kritiserer, fantes riktignok også blant jøder (15,8; Mark 12,40; Luk 20,47), akkurat som det å begrense kjærligheten til egne landsmenn (5,47) og å strebe etter å få dekket de jordiske behovene (6,32). Men på disse tre stedene i Bergprekenen trer en grunntanke tydelig fram: Når sedelighet og fromhet er formet etter rabbinernes undervisning og fariseernes forbilde, hever de seg ikke over hedenskapets nivå.

---

[62] **«hyklerne»** hypokritai / ὑποκριταί

[63] Slik leser bare B Sc (ikke Ss S^1); Blass har tatt lesemåten inn i teksten.

[64] **«hedningene»** ethnikoi / ἐθνικοί

[65] **«ramse opp»** battalogein / βατταλογεῖν

[66] Ordet for «ramse opp» skrives battalogein (βατταλογεῖν) i ℵ B; K L M osv. har battologein (βαττολογεῖν), E G og en gresk randglosse i S^3 har batalogein (βαταλογεῖν se Hesychios nedenfor), D* blattologein (βλαττολογεῖν jf. latin *blaterare*, «skravle»). Utenom Matt 6,7 og de kristne forfatterne som bygger på Matteus, er ordet bare påvist hos Simplikios (omkring 530), Comm. in Epict. enchir. c. 27 mot slutten (utg. Salmasius s. 212). Fremdeles vet vi ikke sikkert hvor verbet kommer fra, og det samme gjelder substantivet battalogos (βατταλόγος), som verbet forutsetter. Substantivet er dannet på samme måte som mikrologos, polylogos, pseudologos, mataiologos, spermologos (μικρολόγος, πολυλόγος, ψευδολόγος, ματαιολόγος, σπερμολόγος), ikke som philologos, misologos (φιλόλογος, μισόλογος). Lenge har de fleste avledet ordet fra battarizein (βατταρίζειν), «stamme», og derav «gjenta ordene meningsløst» (jf. sagnet om kong Battos, Herodot IV, 155). Men den avledningen er svært usannsynlig. Siden navnet Battos i seg selv betegner en bestemt måte å tale på, virker det underlig å sette det sammen med «-tale» (-logos, -logein / -λογος, -λογεῖν). Dessuten skulle vi heller ha ventet battalalein eller battarolalein (βατταλαλεῖν, βατταρολαλεῖν jf. mogilalos / μογιλάλος i Mark 7,32) eller battarophōnein (βατταροφωνεῖν jf. ischnophōnein, xenophōnein, kenophōnein / ἰσχνοφωνεῖν, ξενοφωνεῖν, κενοφωνεῖν). Demosthenes' øgenavn Batalos (βάταλος) har ingenting med stamming å gjøre. Det er ikke engang et gresk ord, men et egennavn, nærmere bestemt tilnavnet til en bløtaktig fløytespiller (Lukian, adv. indoct. 23), kanskje en syrer av fødsel. Derfor kan vi spørre om ikke eldre lærde (hos Wolf, Cur. phil. til Matt 6,7) hadde mer rett når de regnet

Det gåtefulle «ramse opp»[6566] betyr ikke nødvendigvis det samme som «mange ord»[67] like etter. Hvis det var meningen, ville det tvert imot ha stått «oppramsing»[68] i stedet for «mange ord» i den begrunnende setningen.

Trolig er en «som ramser opp»[69] en som bruker tomme ord: en som tar alle slags ord i munnen, kanskje ord som i seg selv er svært betydningsfulle, uten å legge særlig mye eller noen som helst tanke i dem.

Noen vil ikke engang i bønnen holde seg borte fra denne uverdige måten å tale på, men ber likevel. De ser ut til å mene at selve det å framsi bønnene har betydning og virkning, også når det skjer tankeløst. Da vil de naturlig nok vente seg mer virkning av den lengre og mer ordrike bønnen enn av den mer alvorlige og inderlige. Og omvendt: Den som har et slikt syn på bønnen og derfor ber endeløst lange bønner, står i fare for å gli over i oppramsing – det vil si å resitere bønneformler tankeløst.

Derfor kan Jesus forklare den hedenske oppramsingen, som disiplene skal holde seg borte fra, slik: hedningene tror de blir bønnhørt av gudene «når de bruker mange ord».[70]

---

ordet som et blandingsord (*vox hybrida*). De tenkte blant annet på det hebraiske verbet for «tale ubetenksomt» (bata / בטא, בטה), som står i qal og pi'el i Ordsp 12,18; 3 Mos 5,4; Sal 106,33; jf. det nyhebraiske ordet for «ed eller løfte med likegyldig innhold» (bittuj / בטוי) hos Dalman, Lex. Men allerede gamle oversettere, som vi kan regne med forstod seg på slikt, tenkte med større rett på ordet for «unyttig, tom, overflødig» (batel / בָּטֵל); se de nyhebraiske, aramaiske og syriske ordbøkene. Slik oversetter Ss: «dere skal ikke si tomme ting» (la tehwon 'amrin batlata / לא תהוון אמרין בטלתא). Sc S[1] bruker det samme adjektivet, som her står substantivert, i Matt 12,36: «hvert tomt ord» (kol mella batla / כל מלא בטלא), og Ss gjengir der «hvert unyttig ord» (pan rhēma argon / πᾶν ῥῆμα ἀργόν) med batlata (בטלתא). Sh har dessuten en variant: «dere skal ikke si tomme ord» (la te'mrun mellin batlin / לא תאמרון מלין בטלין). I så fall har Hesychios vært mer nøyaktig enn andre ordbokforfattere når han skriver: «batologia, det vil si tom og malplassert tale» (batologia, argologia, akairologia / βατολογία, ἀργολογία, ἀκαιρολογία). Hos ham står ordet med enkel τ (se utg. M. Schmidt I, 365), og han skiller altså batologia fra battarizein både i form og i betydning. Jf. ellers Chrys.: «Med battologia mener han her tomt snakk» (battologian entautha tēn phlyarian legōn / βαττολογίαν ἐνταῦθα τὴν φλυαρίαν λέγων). Ut fra sitt eget batel (בטל) dannet de gresktalende semittene batalogos (βαταλόγος) i stedet for batalologos (βαταλολόγος), på samme måte som *idolatra* står for *idololatra*. At de skrev det med ττ, kan skyldes at de også lot seg påvirke av battarizein.

[67] **«mange ord»** polylogia / πολυλογία

[68] **«oppramsing»** battalogia / βατταλογία

[69] **«som ramser opp»** battalogos / βατταλόγος

[70] Baalsprestene ba i timevis i 1 Kong 18,26–29, mens Elias bønn samme sted i v. 36 f. var kort. Deres bønn er trolig et eksempel på «mange ord» (polylogia / πολυλογία), mindre på «oppramsing», for den manglet ikke inderlighet. Men som regel fører det første til det andre. Mot lange og tankeløse bønner, se Mark 12,40; Jes 1,15; 29,13; Amos 5,23; Sir 7,14 («gjenta ikke ord i din bønn» [mē deuterōsēs logon en proseuchē sou / μὴ δευτερώσῃς λόγον ἐν προσευχῇ σου]). Belegg fra den hedenske litteraturen finnes hos Casaub. exercit. in Baron. (1663 s. 289) og Wettstein. Jf. også de assyriske bønnene, hymnene og besvergelsesformlene hos O. Weber, Literatur der Babylonier und Assyrer s. 129. 131. 141 ff.; Jastrow, Religion Babylons und Assurs I, 291 ff. 323. 436 ff. 463 f. 469 ff.; II, 35 ff.

Denne tenkemåten er åpenbart tåpelig, og derfor får disiplene beskjed: «Vær ikke som dem!» De skal ikke ligne hedningene med mange ord og oppramsing.

Som begrunnelse minner Jesus dem om at deres himmelske Far vet hva de trenger, før de ber ham om det.[71] Påminnelsen avslører en annen mulig grunn til de mange ordene. Den var ikke antydet da det var tale om hedningenes bønn, men nettopp disiplene kunne lett komme til å tenke slik.

De kunne tenke tilsynelatende barnlig om Gud som sin Far og mene at de måtte regne opp alle behovene sine for ham, slik barn gjør overfor sin jordiske far – og noen ganger må gjøre, fordi faren ikke kjenner situasjonen deres godt nok. Mot denne oppfatningen er det imidlertid nok å minne om at deres himmelske Far er den allvitende Gud.[72]

---

[71] Bare D og h har «åpne munnen» (anoixai to stoma / ἀνοῖξαι τὸ στόμα) i stedet for «be ham» (aitēsai auton / αἰτῆσαι αὐτόν); Blass har tatt denne lesemåten inn i teksten. Men hvem skulle i så fall ha endret det til «be ham»?

[72] Lesemåten med «Gud» (ho theos / ὁ θεός) foran «Faren» (ho patēr / ὁ πατήρ) skjerper tanken, men den er for ensidig bevitnet: ℵ* (som også har den i 6,32), B og Sah. Jf. ellers motsetningen mellom den jordiske og den himmelske faren i 7,9–11.

[73] Av den rike litteraturen om Fadervår kan nevnes: Tertull. de oratione c. 1–10; Cypr. de dominica oratione (utg. Vindob. s. 267); Orig. peri euchēs c. 18–30 (Berlin-utg. bd. II, 340–395); Gregor. Nyss. or. 2–5 de oratione (opp. utg. Paris 1638, I, 723–761); Löschke, Die VU-Erklärung des Theophilus von Antiochien (?) 1908; August. de serm. in monte II, 4, 15–11, 39; enchir. de spe, fide et caritate 530; Kamphausen, Das Gebet des Herrn 1866; Chase, The Lord's Prayer in the early church 1891 (Texts and Studies I, 3; jf. Th. Ltrtrbl. 1892 nr. 9. 10); v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901 s. 35–53; Nestle, Encyclop. biblica sp. 2316 ff.; Dibelius, Das VU, Umrisse zu einer Gesch. des Gebets in der alten und mittleren Kirche 1903; Walther, Untersuch. zur Gesch. der griech. Vaterunserexegese (Texte u. Unt. bd. 40, 3) 1914. Om jødiske paralleller, se fotnote 414 nedenfor. Fadervår blir omtalt og gjengitt første gang i Didache c. 8, i det vesentlige etter Matteus. Innledningen lyder: «Slik Herren har befalt i sitt evangelium, slik skal dere be» (hōs ekeleusen ho kyrios en tō euangeliō autou, houtō proseuchesthe / ὡς ἐκέλευσεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτοῦ, οὕτω προσεύχεσθε), og bønnen følges av påbudet: «Tre ganger om dagen skal dere be slik.» Tert. or. 10 kaller den *legitima et ordinaria oratio* («den lovbestemte og faste bønnen»), som alle frie bønner skal bygge på. Ifølge c. 25 og de jej. 10 skal det bes tre ganger om dagen etter bibelske forbilder; jf. fotnote 405 ovenfor. Cypr. test. III, 19: *in prece cottidiana* («i den daglige bønnen»); jf. de or. dom. 12. 22: *cottidie* («daglig»), også ved soloppgang og solnedgang og om natten, c. 34–36; se fotnote 405 ovenfor. Blant de formene av Fadervår som avviker mye fra den vanlige, er det særlig verdt å merke seg den bønnen som i Luk 11,2 står i stedet for den andre bønnen. Den lyder: «La din Hellige Ånd komme over oss og rense oss» (elthetō to pneuma sou to hagion eph' hēmas kai katharisatō hēmas / ἐλθέτω τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς). Gregor av Nyssa siterer den (anførte sted, s. 737) som den eneste lesemåten hos Lukas, med ordstillingen to hag. sou pn. (τὸ ἅγ. σου πν.), og den er også bevart i en evangelieminuskel (Gregory 700, al. 604, saec. XI fol. 184 v.; jf. Hoskier, A full account and collation of the greek cursive cod. ev. 604, London 1890 s. 32 og faksimilen mellom innledningen og kollasjonen). Også Markion hadde denne bønnen eller en som lignet mye. Hos ham sto den likevel ikke i stedet for bønnen om riket, men foran den, som første bønn, i stedet for bønnen om at navnet

Fadervår: «slik skal dere be» (6,9)

Jesus stiller bønnen som følger,[73] opp mot den tankeløse oppramsingen av bønneformler og de endeløst lange bønnene, og innleder den med ordene «*Slik* skal *dere* da be»[74]. Her har ikke bare «slik»[75] trykk, men også «dere»[76]. Ellers ville ordet slett ikke ha stått der (jf. «din» [sou / σοῦ] i v. 3 og 4 og «du» [sy / σύ] i v. 6 f.).

Men «slik» betyr ikke det samme som «dette»[77] eller «denne bønnen»[78], som om Jesus krevde at disiplene utelukkende skulle bruke disse ordene når de ber. Ordet viser tvert imot at bønnen som følger, er et mønster. Og i motsetning til «oppramsing»[79] og «mange ord»[80] er den et eksempel på hvordan den som ber i fromhet, kan si alt han har å si til Gud, med få ord. Tertullian uttrykker det slik (*De oratione* 1): *Quantum substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus* («Jo mer den er trukket sammen i ord, desto rikere er den på mening»).

Desto mer nedslående er det at kirkesamfunn som bærer Kristi navn, helt til i dag nedverdiger nettopp denne bønnen – mer enn nesten noen annen – til den verste formen for oppramsing og mange ord.

Når «dere» er framhevet, betyr ikke det at bønnen skal gi særlig uttrykk for disiplenes særegne åndelige stilling. *For det første* er det

må helliges. I dette fulgte han en overlevering eller glosse som han fant i kirken; jf. GK II, 471 f.; N. kirchl. Ztschr. 1891 s. 408 ff. En kristen amulett fra 500-tallet (Berliner äg. Urk. 954) gjengir «den evangeliske bønnen» (euangelikē euchē / εὐαγγελικὴ εὐχή) etter Matteus, med samme tekst som hos Tischendorf fram til «vår skyld» (opheilēmata hēmōn / ὀφειλήματα ἡμῶν). Deretter følger: «slik også vi forlater … og led oss ikke inn i fristelse, *Herre, men frels oss fra ondskapen, for din er æren* i evighet» osv. (katha kai hēmeis aphei[men] … kai [mē] age hēmas eis peirasmon, kyrie, alla rhysai hēmas apo tēs ponērias, sou gar estin hē doxa eis tous aiōnas ktl. / καθὰ καὶ ἡμεῖς ἀφει[μεν] … καὶ [μὴ] ἄγε ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, κύριε, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῆς πονηρίας, σοῦ γάρ ἐστιν ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας κτλ.). Et bruddstykke av et kanskje enda eldre leirskår fra Megara ser også ut til å ha vært brukt som amulett. Det er i nasjonalmuseet i Aten (nr. 12227; se Knopf, Mitteil. des d. archäol. Inst., athen. Abt. XXXV, 313 ff.; Ztschr. f. ntl. Wiss. 1901 s. 228 ff., og Nestle samme sted s. 347). Skåret har Fadervår etter Matteus fra «for den kommende dagen» (epiousion / [ἐ]πιούσιον) til «den onde» (ponērou / πονηροῦ), uten lovprisning, men avsluttet med «Herre» (kyrie / [κ]ύριε). Ifølge Kyrillos, Cat. myst. V, 17 hadde liturgien i Jerusalem et «Herre» mellom den sjette og den sjuende bønnen, slik den egyptiske amuletten har; jf. Jakobsliturgien hos Brightman, Lit. eastern and western I, 60, 9. For øvrig har teksten fra Megara mange skrivefeil, men ingen nye lesemåter. Skåret har aphiomen (ἀφίομεν, «vi forlater»), mens aphei… (ἀφει…) i den egyptiske amuletten like gjerne kan stå for denne formen som for aphiemen (ἀφίεμεν); se fotnote 435 nedenfor.

[74] **«Slik skal dere da be»** houtōs oun proseuchesthe hymeis / οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς

[75] **«slik»** houtōs / οὕτως

[76] **«dere»** hymeis / ὑμεῖς

[77] **«dette»** tauta / ταῦτα

[78] **«denne bønnen»** tautēn tēn euchēn / ταύτην τὴν εὐχήν

[79] **«oppramsing»** battalogia / βατταλογία

[80] **«mange ord»** polylogia / πολυλογία

faktisk ikke slik. Enhver jøde kunne be Fadervår, og kan det den dag i dag – også en som ikke vet noe om Jesus eller ikke vil vite av ham. Og for alle de vesentlige delene av bønnen er det påvist treffende paralleller i de eldste jødiske bønnene.[81]

For det andre passer bønnens ekte jødiske preg særdeles godt til den plassen Matteus har gitt den i Bergprekenen. I lovutleggelsene i 5,21–48 viser Jesus overfor rabbinernes undervisning at han ikke er kommet for å oppheve, men for å oppfylle, og i 6,1–18 viser han det samme overfor den fariseiske fromheten, som var forfalt. Ordet om å oppfylle gjelder ikke bare loven og profetene, men helt generelt – altså også de formene for israelittisk fromhet som Jesus møtte, og som ikke er direkte begrunnet i Det gamle testamente, men er nyttige og passende (5,17; jf. 3,15; 23,3.23).

Det særegne som Jesus venter av disiplene sine,[82] består ikke i at de tar i bruk nye ord og formler, men i at de lever ut det nye sinnelaget og den nye ånden som han har vakt. Bare den ånden har kraft til å fylle de gamle formene med det innholdet de selv krever, og til å bevare disiplene fra å synke ned på hedenskapets og den utartede jødedommens nivå.

For det tredje viser beretningen i Luk 11,1–13 at det er feil å gjøre Fadervår til en spesifikt kristen bønn. Der ber disiplene Herren om å lære dem å be, slik døperen Johannes lærte disiplene sine. Riktignok går de ut fra den falske forutsetningen at de må ha en egen bønneformel, og at nye formler vil gi bønnen deres ny kraft. Desto mer betyr det at Jesus svarer ved å gi dem Fadervår, uten å ta noe hensyn til

[81] Belegg hos Lightfoot, Horae hebr. s. 296–303; Vitringa, De Synag. vetere utg. II s. 692. 1092, generelt s. 1074–1092; Wettstein I, 323 ff. under overskriften *Tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est tam apte etc.* («hele denne bønnen er så treffende satt sammen av hebreernes formler» osv.); Margoliouth, The Lord's Prayer no adaptation of existing Jewish Prayers, 1876; se også fotnote 416–418. 423. 424 nedenfor. Ifølge islamsk overlevering anbefalte Muhammed i visse tilfeller en bønn som åpner med den første og den andre bønnen i Fadervår, hentyder til den tredje og deretter har den første setningen i den femte; jf. Goldziher, anførte sted 386.

[82] Jf. 5,46 f.; Luk 6,32–36. Den ikke-kanoniske lesemåten «hva nytt gjør dere?» (ti kainon poieite / τί καινὸν ποιεῖτε) hos Just. apol. I, 15 er ikke så uskyldig som den ser ut. Den hører hjemme i den samme skjebnesvangre misforståelsen av Bergprekenen og av Jesu forhold til jødedommen i sin helhet, en misforståelse som også utleggelsen av Fadervår har lidd under. Allerede Tertullian utvikler i sitt kraftfulle språk det motsatte av det som er riktig (or. 1): *dominus noster novis discipulis novi testamenti novam orationis formam determinavit … Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova dei gratia, superducto evangelio, expunctore totius retro vetustatis* («vår Herre fastsatte for den nye paktens nye disipler en ny form for bønn … Guds nye nåde har fornyet alt fra det kjødelige til det åndelige, ved at evangeliet ble ført inn og strøk ut hele den gamle tiden»).

denne forutsetningen. Han antyder ikke engang med et «dere» at det er en forskrift som bare gjelder disiplene.

I v. 6 talte Jesus om den enkeltes bønn i ensomhet som om han overhodet ikke ønsket noen fellesbønn. Desto mer overraskende er det at mønsterbønnen likevel i alle deler er utformet nettopp som en bønn Guds sønner ber sammen.

Også v. 9 kunne, som v. 2–4 og v. 6, ha gått over fra flertall til entall i tiltalen, slik at bønnen ble formet for den enkelte disippel. Når Jesus ikke gjør det, slutter han seg til synagogens bønner, som gjennomgående er formet som menighetsbønner.[83]

Tiltalen «Fader vår» og bønnen om riket (6,9–10)

Det er disippelskaren som i den innledende tiltalen påkaller Gud som sin Far i himmelen. Både betegnelsen «Far i himmelen» og tiltalen «vår Far» i bønn var godt kjent blant jødene, i det minste i den nærmeste ettertid.[84] Derfor spiller det liten rolle at de to uttrykkene ikke forekommer sammen i offisielle jødiske bønner.[85]

Men det er betegnende at Jesus nøyer seg med denne ene tiltalen til Gud. Det skiller seg fra de «mange ord»[86] som finnes selv i de vakreste jødiske bønnene: der blir de mest ulike tiltalene til Gud samlet og fordelt over alle de enkelte bønnene, med mer eller mindre passende variasjon. Og som tiltale velger Jesus en betegnelse som riktignok ikke var fremmed for jødene, men som han har preget om til et uttrykk for det særlige forholdet disiplene hans har til Gud (5,16; se ovenfor s. 208 f.).

---

[83] De eldste og viktigste jødiske bønnene er: 1)Den såkalte *Sjemone 'esre*, det vil si «attenbønnen», som består av atten ledd. Den var nok i bruk allerede på Jesu tid, bortsett fra forbannelsesbønnen mot kjetterne (minim / מינים) eller de kristne (notsrim / נצרים), som ble føyd inn omkring år 100, og noen andre endringer. Se den hebraiske teksten i redaksjonen fra Israels land og i den babylonske hos Dalman, Worte Jesu s. 299 ff., og en tysk oversettelse av den vanlige teksten hos Schürer II^4, 539; jf. ellers samme sted s. 539–544; se også Strack, Jesus, die Häretiker etc. s. 30–33, tysk del s. 64 ff. 2)Det aramaiske *Kaddisj* hos Dalman s. 305, på tysk hos Hamburger, Realenc. II, 605. Bønnen fantes kanskje allerede i det første århundre f.Kr.

[84] Se fotnote 311 ovenfor. I attenbønnen, redaksjonen fra Israels land, v. 4: «Gi oss i nåde, vår Far, kunnskap om deg»; babylonsk redaksjon v. 5: «Før oss tilbake, vår Far, til din lov, bring oss nær, vår konge, til din tjeneste …», v. 6: «Tilgi oss, vår Far, for vi har syndet» (redaksjonen fra Israels land: «mot deg»). Slutten (samme redaksjon) viser blant annet at attenbønnen er hele folkets bønn som menighet: «Legg din fred over Israel (jf. Gal 6,16), ditt folk, og over din by og din arv, og velsign oss alle som én. Lovet være du, Jahve, du som skaper fred.»

[85] Ifølge Tosefta, Chagiga 1,2 (utg. Zuckermandel s. 234, linje 3 og 5) bruker Jochanan, en samtidig av Jesus, to ganger uttrykket «herligheten til vår Far i himmelen».

[86] **«mange ord»** polylogia / πολυλογία

De skal be til Gud slik barn ber til sin far. Det er sagt så tydelig at det aldri har kunnet misforstås: De tre første bønnene gjelder det som angår Gud, mens de tre eller fire neste gjelder det disiplene som ber, trenger.

Mens bønnene i den andre halvdelen spenner over svært ulike og til dels uavhengige sider ved menneskelivet, har de tre første bønnene én og samme gjenstand, bare sett fra tre synsvinkler.

Den tydeligste av disse bønnene er den andre:[87] «Komme ditt rike»[88]. Den som ber, står på jorden og ønsker overfor Faderen i himmelen at Guds kongeherredømme må komme.[89] Det sier to ting på én gang, akkurat som saligprisningene (makarismene). For det første er Guds kongelige herredømme ennå ikke opprettet, og derfor er det noe disiplene håper på. For det andre er jorden skueplassen der det skal bli virkelighet.

Uttrykket måtte ha vært et annet på mer enn ett punkt hvis det bygde på tanken om at Guds herredømme allerede var grunnlagt på jorden – at Guds kongerike allerede omfattet visse deler av menneskeheten og verden og bare trengte å bli utvidet til resten.

Jesus har riktignok uttalt denne tanken andre steder, og den har støtte allerede i 5,13–16. Men her er den like bestemt utelukket. Det som allerede er der, trenger ikke å komme; og å komme betyr aldri det samme som å vokse eller å bre seg ut.

Den greske oversetteren av Matteus valgte aoristimperativ i denne bønnen, som i den første og den tredje, og det samme har Luk 11,2. Dermed sier han at det ikke dreier seg om et gradvis komme som fortsatt er ufullført, enda en ber om det igjen og igjen, men om at riket endelig kommer.[90]

---

[87] Denne rekkefølgen er bevitnet uten avvik her, i Luk 11,2 og i Didache 8,2. C. J. Nitzsch (Theol. Stud. u. Krit. 1830 s. 846 ff.) og Chase (s. 27) har drøftet spørsmålet, men det er fortsatt en stor gåte hvorfor Tertullian setter bønnen om riket etter bønnen om at Guds vilje skal skje. I de orat. 6 beundrer han den guddommelige visdommen i rekkefølgen på bønnene, men bytter likevel om på dem, både i samme kapittel og i selve utleggelsen (c. 4–5).

[88] **«Komme ditt rike»** elthetō eller elthatō hē basileia sou / ἐλθέτω eller ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου

[89] Om den abstrakte betydningen av «riket» (basileia / βασιλεία), altså «kongelig herredømme», se s. 124 f. ovenfor.

[90] Jf. «kom» og «komme» (elthe, elthatō, elthetō / ἐλθέ, ἐλθάτω, ἐλθέτω) i Matt 10,13; 14,29; Joh 4,16, og «gå inn» (eiselthe / εἴσελθε) i Matt 6,6. Aoristen retter blikket mot det målet som skal nås; se Blass, Gr. § 58,2. Jf. også Didache 10,6, der ordet utvilsomt er brukt eskatologisk: «La nåden komme, og la verden forgå» (elthetō charis kai parelthetō ho kosmos / ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος). Nettopp ved «komme» (erchesthai / ἔρχεσθαι) sier valget av aorist mye, for her er presensimperativen langt vanligere: Luk 14,17; Joh 1,39. 46; 7,37; 11,34; Åp 6,1. 3. 7; 22,17. 20.

Den tredje og den første bønnen: viljen og navnet (6,9–10)

Det samme gjelder den første og den tredje bønnen. Det er straks innlysende at den tredje, som mangler hos Lukas, henger nært sammen med den andre.

Hvis bønnen gjaldt at Guds vilje skjer til alle tider og i stadig økende grad, det vil si blir iverksatt og oppfylt av dem den gjelder, ville teksten ha hatt presensformen «skje»[91] og ikke aoristformen «skje»[92]. Da ville det heller ikke passe å sammenligne hvordan den som ber, ønsker at Guds vilje skal skje på jorden, med hvordan den skjer i himmelen.[93]

I himmelen, der Gud og englene hans hører hjemme, finnes det verken motsigelse eller motstand mot Guds vilje. Når vi ber om at det skal bli slik også på jorden, ber vi derfor om at all motstand mot Guds vilje endelig skal bli fjernet – den motstanden som Gud tillater, og som ennå finnes på jorden så lenge denne verden består.

Når Guds vilje er skjedd og skjer på jorden i den fulle betydningen som sammenligningen med himmelen uttrykker, da er også «konge-

---

I Matt 8,9 står den til og med mellom to aoristimperativer. Også «skje» (genēthētō / γενηθήτω) i Matt 15,28; 26,42 sikter mot at noe blir endelig virkeliggjort, til forskjell fra den langt hyppigere presensimperativen (Matt 10,16; 24,44; Luk 12,40; 22,26; Joh 20,27; Rom 12,16; 1 Kor 14,20. 26. 40 osv.). Når det er virkeliggjort, kan vi si: «Det er skjedd»; jf. Åp 16,17; 21,6. Med rette utfyller Orig. (de orat. 26,1 ff.) «som i himmelen» (hōs en ouranō / ὡς ἐν οὐρανῷ) med «er blitt», «er skjedd» og «er fullført» (gegonen, gegenētai, tetelestai / γέγονεν, γεγένηται, τετέλεσται); én gang bruker han også presens, «skjer» (ginetai / γίνεται). I Apg 21,14 har de bedre vitnene presens «skje» (ginesthō / γινέσθω), ikke aorist (genesthō / γενέσθω), og det med god grunn. For etter det Paulus har sagt i v. 13, ser de som sier dette, ikke for seg noe bestemt; de overlater alt som måtte komme, til Guds vilje.

[91] **«skje»** ginesthō / γινέσθω

[92] **«skje»** genēthētō / γενηθήτω

[93] «Som» (hōs / ὡς) foran «i himmelen» (en ouranō / ἐν οὐρανῷ) mangler i D* a b c k og hos Tert. og Cypr. Alle de andre vitnene har det, for eksempel Sc («måtte dine viljer [flertall] skje på jorden som i himmelen»; jf. Clem. strom. IV, 66. 172, der han siterer fritt), og dessuten g^1 ff h q og Vulg, Hil. i utleggelsen av Sal 134 (§ 22), Hier. og August. (serm. in monte II § 21 og ellers). I serm. 56 de orat. dom. legger August. riktignok lesemåten uten *sicut* («som») til grunn, men han tar også hensyn til den andre. Foran «jorden» (gēs / γῆς) bør vi trolig lese artikkelen tēs (τῆς), selv om ℵ B Z Δ, Did. og Clem. på det nevnte stedet ikke har den. Det lå nær å stryke artikkelen, slik at uttrykket ble likt «i himmelen», som står uten. Orig. fant artikkelen i sin egen tekst (orat. 18,2), men utelater den likevel konsekvent i utleggelsen (c. 26). Noen lar slutten av den tredje bønnen, «som i himmelen, så òg på jorden», gjelde også den første og den andre. Op. imperf. hevdet allerede det synet med bestemthet, Westcott-Hort har markert det med et skilletegn foran «som» (jf. deres Introd. § 421), og Nestle har anbefalt det varmt (Ztschr. f. ntl. Wiss. 1905 s. 107). Men etter mitt syn lar det seg ikke forene med meningen i de to første bønnene. «Helliget vorde» (hagiasthētō / ἁγιασθήτω) forutsetter at Guds navn blir vanhelliget, og det har aldri skjedd i himmelen. Og denne tolkningen krever at Guds herredømme allerede råder i himmelen, noe den andre bønnen ikke forutsetter; se s. 129 ovenfor.

herredømmet over verden tilfalt Gud og hans Salvede» (Åp 11,15.17; 12,10).

Den tredje bønnen er bare en tolkning av den andre, men på ingen måte overflødig. Tanken om det framtidige «riket»[94] rommer nemlig også forestillingen om at de fromme som er undertrykt i denne tidsalderen, skal få del i Guds kongeherredømme (se ovenfor om 5,3–10, s. 193 f.). Derfor er det fare for at menigheten retter håpet sitt ensidig mot denne siden ved løftet – og dermed mot at dens egen menneskelige vilje skal skje, snarere enn Guds.

Når Jesus føyer den tredje bønnen til den andre, forutsetter han – og krever dermed – at disiplenes lengsel etter at riket skal komme til syne, ikke først og fremst gjelder dette. Den skal gjelde at all vilje som strider mot Gud, blir overvunnet, og at synden blir fjernet fra verden.

Men også den første bønnen har det samme målet. En presensform, «la ditt navn stadig bli helliget»[95], kunne i beste fall uttrykke et ønske: at menneskene, særlig de som hører til menigheten, stadig mer skulle bekjenne Gud i ord og gjerning som den hellige – han som er hellig i seg selv – og slik forherlige navnet hans (3 Mos 22,31 f.; 5 Mos 32,51; Jes 8,13; 29,23; jf. 3 Mos 19,2; 20,7 f.).

Men dette er ikke bare et fromt ønske; det er også en plikt Gud har pålagt. Hvis disiplene ville bære dette ønsket fram for Gud i bønn, skulle vi derfor vente at de ba ham gi dem og andre kraft til å hellige navnet hans – ikke at navnet måtte bli helliget av dem og andre.

Til dette kommer at aoristen «helliget vorde»[96] også her retter blikket mot at et bestemt mål nås; når det er nådd, er den ønskede helliggjørelsen (hagiazesthai / ἁγιάζεσθαι) fullført. Og siden ordet står i spissen for en *bønn*, må det gjelde en endelig tilstand som *Gud* selv må føre fram til.

Når menneskene på så mange måter forakter Guds hellighet og vanhelliger navnet hans ved at de synder, må Gud selv hevde sin hellighet ved domsgjerninger (3 Mos 10,3; 4 Mos 20,13).

Særlig gjelder dette navnet til Israels Gud. Det er blitt vanhelliget for hedningenes øyne gjennom Israels synder og de straffedommene som syndene førte over Israel. Men Gud vil selv, ved dagenes ende, gi

[94] **«riket»** basileia / βασιλεία
[95] **«la ditt navn stadig bli helliget»** hagiazesthō to onoma sou / ἁγιαζέσθω τὸ ὄνομά σου
[96] **«helliget vorde»** hagiasthētō / ἁγιασθήτω

navnet sin hellighet tilbake (Jes 52,5; Esek 20,41 [jf. 20,9 ff.]; 28,22–26; 36,20–23; 37,23–28; 38,16–23; 39,21–29). Det skal han gjøre ved å skille ut de ugudelige, og ved å rense folket sitt innvendig og gjenopprette det utvendig.

At Gud skal åpenbare seg på denne måten, er innholdet i den første bønnen. Dermed er det også sagt at den har samme mål som den andre og den tredje.

Når Guds vilje er virkeliggjort og uavbrutt blir virkeliggjort på jorden like ubetinget som i himmelen, og når Gud dermed har opprettet sitt kongelige herredømme over verden, da har også all tilsløring av Guds hellighet og all vanhelligelse av navnet hans tatt slutt. Det gjelder både det som kom av folkets synder, og det som kom av overmotet hos hedningefolkene som har glemt Gud. Da er Guds navn virkelig helliget, det vil si forherliget, i hele verden.

Verken Fadervår eller makarismene (saligprisningene) sier uttrykkelig at Guds herredømme har en nasjonal karakter, eller at Israel og hedningene står i motsetning til hverandre i forholdet til Guds navn. Det betyr likevel ikke at denne motsetningen blir avvist, særlig ikke i vårt evangelium (jf. 1,1.21; 5,17). Og det skjuler heller ikke at denne korte bønnen er i slekt med de mer utførlige jødiske bønnene.[97]

[97] Her er begynnelsen av «gudstjenestens Kaddisj» i norsk oversettelse. Jeg følger den aramaiske teksten hos Dalman s. 305, tar hensyn til de tekstkritiske notene og setter i parentes de ordene som Hamburger (REnc. II, 605) og Dalman regner som senere innskudd: «Forherliget og *helliget være hans store navn* i den verden han har skapt etter sin vilje. *Måtte han la sitt kongeherredømme råde* (og la sin forløsning spire fram, føre fram sin Messias og forløse sitt folk) i deres levetid og i deres dager og i hele Israels hus' levetid, snart og i nær framtid! Og si: Amen.» Her har vi altså bønnen om at navnet må helliges og at Guds rike må komme, i samme rekkefølge som i Fadervår. Også Guds vilje er nevnt. Allerede her merker vi hvor ordrik denne bønnen er sammenlignet med Fadervår, og fortsettelsen viser det enda tydeligere: «Velsignet være hans store navn i evighet, i evigheters evigheter. Velsignet og lovet og prydet og opphøyet og hevet og forherliget og priset og løftet høyt være hans hellige navn. Velsignet være han, høyt, høyt over all velsignelse, sang, lovprisning og trøst som blir sagt i verden. Og si: Amen.» I attenbønnen står det ikke som bønn eller ønske at navnet skal helliges (se likevel v. 3, særlig i den babylonske resensjonen). Desto tydeligere er bønnen om at Guds rike og hans Messias skal komme. I v. 11[b] heter det: «Vær konge over oss, du alene» (den babylonske resensjonen tilføyer «snart»). V. 14 (redaksjonen fra Israels land) lyder: «Vær nådig, Herre vår Gud, … mot Jerusalem, din by, og mot Sion, din herlighets bolig, … og mot kongedømmet i Davids hus, din rette salvede.» Jf. v. 15 i den babylonske resensjonen: «… la Davids spire snart vokse fram, og la hans horn bli opphøyet ved din hjelp» osv. I Berakhot fol. 40[b] stilles et utsagn av Rab (død 247) opp mot et utsagn av Jochanan (død 279). Rab sier: «Hver bønn som ikke nevner navnet (det vil si Guds navn)» osv. Jochanan sier: «Hver bønn der kongedømmet (malkhut / מלכות) ikke forekommer, er ingen bønn.» Som svar på en innvending blir Jochanans utsagn gjentatt i en form som nevner både navnet og kongedømmet, med støtte i 5 Mos 26,13: «Jeg har ikke glemt *ditt navn og ditt rike*.»

Den eskatologiske meningen i de tre første bønnene (6,9–10)

Også sett herfra er det hevet over tvil at de tre første bønnene har en eskatologisk mening (det vil si at de sikter mot de siste ting). Men helt fra de eldste utleggerne (Tertullian, Kyprian) har det også vært vanlig å anvende dem på det som skal skje gjennom mennesker og i menneskenes indre, så lenge denne verden består. Det gjelder særlig den første og den tredje bønnen, mens den andre for det meste ble tolket eskatologisk. En slik anvendelse har likevel en viss rett, og den vil alltid bli brukt i praktisk utleggelse og når folket skal undervises.

Veien retter seg etter målet. Den som håper på Guds framtidige herredømme, blir drevet til å leve i verden[98] slik dette målet krever, og tror samtidig at Gud styrer verden fram mot dette målet.

Den tredje bønnen ønsker at Guds vilje endelig skal bli virkeliggjort, og det er ingen annen vilje enn den som styrer den nåværende verden, også naturen utenfor mennesket (Matt 6,25–34). Vi ønsker at denne guddommelige viljen en gang skal drive ut av verden enhver vilje som står Gud imot. Men det er bare et fromt ønske som kan bæres fram for Gud i bønn, hvis vi samtidig i tro og tålmodighet overgir oss til Guds vilje slik den virker nå, mens denne verden består.

Med aoristen «skje»[99] retter den tredje bønnen seg mot enden. Likevel uttrykker den et sinnelag som gjør oss i stand til alltid å si om alt som skjer i det jordiske livet: «Herrens vilje skje»[100], som i Apg 21,14, og «om Herren vil»[101], som i Jak 4,15.

Dette sinnelaget er også den uunnværlige forutsetningen for de bønnene som følger; uten det kunne de ikke bes slik de lyder. Slik sett slutter de seg naturlig til den tredje bønnen.

De tre første bønnene legger fram for Gud ønsker som er berettiget uten forbehold, og de gjør det i en nesten befalende tone. De setningene som følger, er derimot virkelige bønner. I de tre første blir Gud egentlig ikke bedt om å gjøre det som skal til for at ønskene oppfylles.

---

[98] Jf. Matt 24,37–25,46; Joh 14,18–23; 1 Tess 5,1–11; Rom 13,11–14; 1 Kor 7,29; 15,29–34. 49–58 (i v. 49 med lesemåten «la oss bære» [phoresōmen / φορέσωμεν]); 1 Joh 3,3.

[99] **«skje»** genēthētō / γενηθήτω

[100] **«Herrens vilje skje»** tou kyriou to thelēma ginesthō / τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω

[101] **«om Herren vil»** ean ho kyrios thelēsē / ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ

I de neste blir Gud bedt om å dekke behovene til dem som ber, ved det han gjør og gir.

Og mens de tre første setningene står uten bindeord, er de bønnene som følger, bundet sammen til en kjede med småord. At de tre første står uforbundet, gir et inntrykk av kraft og tillit: Med slik kraft og tillit lengter de som ber, etter det ene store målet for Guds veier og gjerninger, sett fra ulike synsvinkler. Kjeden av småord viser på sin side hvordan tanken hos den som ber, glir fra det ene behovet over til det neste når han ser på sitt eget liv.

Det er nok å minne om at mennesker har sultet i hjel, at ikke alle mennesker får syndene sine tilgitt, og at også fromme mennesker, ja Jesus selv (4,1), ble ført inn i fristelse. Det viser at disse bønnene, til forskjell fra de tre første, står under et vilkår: at det som blir bedt om, også er Guds vilje. Med andre ord: ved siden av ønsket om at de skal bli oppfylt, står muligheten for at de ikke blir det.

Men vilkåret blir ikke uttalt i selve bønnen, og det lærer oss at den fromme ikke skal la tanken på denne muligheten hindre ham i å be Gud med barnlig tillit om alt han trenger for å leve videre i denne verden.

Den fjerde bønnen: det legemlige brødet (6,11)

Det første Jesus gir disiplene fullmakt til å be om på denne måten, er brødet de trenger for å holde det legemlige livet oppe.[102]

I oldkirken ville mange svært gjerne tolke denne bønnen om allegorisk, slik at den gjaldt en eller annen føde for det åndelige livet. I dag trenger vi knapt å gå imot den tolkningen.[103]

[102] I attenbønnen kommer de jordiske gavene fra Guds godhet ikke før i v. 9 (i begge resensjonene: været, jordens grøde, høsten og hendenes arbeid), mens bønnen om syndenes forlatelse allerede står i v. 6; jf. også v. 8.

[103] Markion ga bønnen i Luk 11,3 denne formen: «Gi oss hver dag ditt daglige brød» (ton arton sou ton epiousion didou hēmin to kath' hēmeran / τὸν ἄρτον σου τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν), altså «ditt» brød i stedet for «vårt» (jf. Joh 6,33). Jf. GK II, 472; N. kirchl. Ztschr. 1891 s. 414 f. Tert. orat. 6 tolker den kirkelige Matteus-teksten straks ut fra Joh 6,32–35 og med henvisning til nattverden, men godtar likevel også den «kjødelige» tolkningen, som gjelder det virkelige brødet. Det samme gjør Cypr. or. dom. 18–21. Orig. orat. 27 avviser helt den «falske talen» (pseudologia / ψευδολογία) hos dem som lar bønnen gjelde det legemlige brødet. August. de serm. in monte II, 25–27 foretrekker å la den gjelde det åndelige brødet i Joh 6, framfor det legemlige brødet eller nattverden. Til slutt krever han at de som holder fast ved en av de to siste tolkningene, i det minste forbinder den med den første. I kommentaren og i Vulg til Matt 6,11 ville Hier. tvinge fram den åndelige tolkningen med oversettelsen *panem nostrum supersubstantialem* («vårt overvesentlige brød»). I Luk 11,3 har han derimot *cotidianum* («daglige»). Likevel godtok han også den «enkle» tolkningen etter 1 Tim 6,8 ved siden av den åndelige: ikke i kommentaren til Titus (Vall. VII, 726),

Brødet er hebreerens viktigste næringsmiddel, og derfor brukes det som et samleuttrykk for all annen føde.[104] Og et menneskes brød er det som tilkommer ham, den maten som er nødvendig og tilstrekkelig for at han skal få næring.[105]

Bønnen «gi oss i dag vårt brød»[106] ville altså være en bønn om at Gud skal gi dem som ber, deres brød den dagen de ber – det vil si den maten de trenger for å holde seg i live.

Det omstridte ordet i den fjerde bønnen (6,11)

Allerede av den grunn er det usannsynlig at tilleggsordet «daglige»[107] bare skal betegne det brødet som trengs eller er nok til å holde livet

---

men i kommentaren til Matteus (VII, 34). Chrys. legger utelukkende fram den enkle tolkningen. I de greske Thomas-gjerningene (Act. apocr., utg. Lipsius-Bonnet II, 2, 250) står Fadervår fullstendig, bortsett fra bønnen om brødet.

[104] 5 Mos 8,3 (jf. Matt 4,4). Særlig «ete brød» i betydningen «ta til seg mat, holde måltid»: 1 Mos 37,25; 1 Sam 14,24; Matt 15,2; Mark 3,20; Luk 14,1; 2 Tess 3,8. «Brød og klær»: 5 Mos 10,18; Jes 4,1 (jf. 1 Tim 6,8). «Brød og vann»: 5 Mos 9,9; Sir 29,21, eller også «brød og vin»: Fork 9,7, og «brød, vin og olje»: Sal 104,14 f.

[105] 3 Mos 22,7; 26,5; Esek 12,18 f.; Fork 9,7; Sir 12,5; 31,21 (1 Mos 3,19 i LXX); Matt 15,26; 16,9. 10.

[106] **«gi oss i dag vårt brød»** ton arton hēmōn dos hēmin sēmeron / τὸν ἄρτον ἡμῶν δὸς ἡμῖν σήμερον

[107] **«daglige»** ton epiousion / τὸν ἐπιούσιον

[108] Det er dette de fleste gamle oversettelsene ville uttrykke – unntatt de egyptiske (se fotnote 431) – om enn svært fritt og på mange ulike måter. Ss og Sc har i Luk 11,3 «gi oss vårt stadige (regelmessige) brød hver dag». Sc har i Matt 6,11 (Ss mangler her) «vårt stadige brød for dagen (daglige brød) gi oss», uten i tillegg å gjengi «i dag» (sēmeron / σήμερον). S^1 har «gi oss i dag vårt nødvendige brød», ordrett «vårt behovs brød» (i Lukas «daglig», ellers likt). Sh har i Matteus «gi oss i dag vårt rikelige brød», ordrett «vår rikdoms brød». De latinske oversettelsene før Hier., fra Tert. og Cypr. av, har *quotidianum* («daglig»), og det har også Vulg i Luk 11,3. Den gotiske har «alltid varende» eller «daglig», den tyske Tatian *unzar brot tagalihhas* («vårt daglige brød»), og slik fortsetter det fram til Luther. Om Orig., se fotnote 430. Chrys. har «for dagen» (ton ephēmeron / τὸν ἐφήμερον); jf. Jak 2,15; Clem. hom. 12, 13. Slik forstår også de fleste senere utleggerne ordet, med små og uvesentlige avvik seg imellom. Det ble svært vanlig å vise til Ordsp 30,8. Der står «mitt tilmålte brød» (lechem chuqqi / לֶחֶם חֻקִּי), ordrett «min forskrifts brød», det vil si den porsjonen mat som er tilmålt meg og passer for meg. Uttrykket betegner den gylne middelvei mellom armod og rikdom. Ennå i nyere tid følger Delitzsch denne forståelsen i sin hebraiske oversettelse av Det nye testamente: «vårt tilmålte brød» (lechem chuqqenu / לֶחֶם חֻקֵּנוּ). Mot avledningen fra «vesen» og «å være» (ousia, einai, ōn, ousa / οὐσία, εἶναι, ὤν, οὖσα) har mange innvendt at preposisjonen epi (ἐπί) mister ι foran en stamme som begynner med vokal. Slik unngår den hiatus, altså to vokaler etter hverandre. Her skiller den seg skarpt fra peri (περί), som beholder ι. Dette gjelder det gamle, klassiske ordet epeinai (ἐπεῖναι), de yngre ordene epousia og epousiōdēs (ἐπουσία, ἐπουσιώδης), og generelt det store flertallet av slike sammensetninger. De fleste unntakene forklares ved at stammen opprinnelig begynte med digamma (epieikēs, epioinios / ἐπιεικής, ἐπιοίνιος, ved siden av det svært sene epoinios / ἐποίνιος) eller med h-lyd (epiorkos, epiistōr / ἐπίορκος, ἐπίστωρ). Språkforskeren L. Meyer (Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. 1858 s. 401–430) avviste av saklige grunner avledningen fra epi og ousia, og likeså avledningen fra «den kommende dagen» (hē epiousa / ἡ ἐπιοῦσα). Han mente at ordet var dannet etter mønster av periousios (περιούσιος), kanskje som et motstykke til det, og at det med et adjektiv skulle uttrykke den formålsbetydningen som epi antyder. «Det som er til noe eller for noe» skulle da være det tilstrekkelige eller det nødtørftige (s. 425. 428). Kamphausen og andre sluttet

oppe, slik enkelte forklarer det.[108] Det er jo allerede sagt tydelig nok med «vårt brød»[109].

Til dette kommer tunge språklige innvendinger mot den avledningen som ligger til grunn for denne og andre forklaringer. Ordet epiousios (ἐπιούσιος) finnes ikke[110] i førkristen litteratur, og denne avledningen fører det tilbake til stammen i «å være»[111], som i «værende» og «vesen»[112]. Mot å avlede det av «den kommende»[113], underforstått «dag»[114], er det derimot ingenting å innvende.[115]

---

seg til ham. Men dette forklarer verken hvorfor ι er beholdt, i strid med det vi ser i epeinai og epousia, eller hvorfor det skulle dannes et nytt ord. Det fantes nemlig allerede gamle, vanlige ord for «tilstrekkelig», «nødvendig» og «for dagen»: arkōn (ἀρκῶν), jf. Joh 6,7, eparkēs (ἐπαρκής), anankaios (ἀναγκαῖος), hikanos (ἱκανός) og ephēmeros (ἐφήμερος), jf. Jak 2,15.

[109] **«vårt brød»** ton arton hēmōn / τὸν ἄρτον ἡμῶν

[110] Orig. orat. 27,7: «Først må vi vite dette: Ordet ‹epiousion› er ikke brukt av noen av grekerne, verken hos de lærde eller i vanlige folks dagligtale, men ser ut til å være laget av evangelistene» (prōton de touto isteon, hoti hē lexis hē ‹epiousion› par' oudeni tōn Hellēnōn oute tōn sophōn ōnomastai oute en tē tōn idiōtōn synētheia tetriptai, all' eoike peplasthai hypo tōn euangelistōn / πρῶτον δὲ τοῦτο ἰστέον, ὅτι ἡ λέξις ἡ ‹ἐπιούσιον› παρ' οὐδενὶ τῶν Ἑλλήνων οὔτε τῶν σοφῶν ὠνόμασται οὔτε ἐν τῇ τῶν ἰδιωτῶν συνηθείᾳ τέτριπται, ἀλλ' ἔοικε πεπλάσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν). Han mener at slike nye ord ikke er sjeldne i oversettelser fra hebraisk, og at dette ordet er dannet av ousia (οὐσία), slik som periousios (περιούσιος) i LXX. Det betyr da «det brødet som hjelper til å opprettholde livet» (ton epi tēn ousian symballomenon arton / τὸν ἐπὶ τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον). Han tenker likevel ikke på legemlig liv og brød, men på det høyere, sanne livet og det som opprettholder det: det Kristus er og gir etter Joh 6,27 ff. (§ 2–6. 8–13). Han foretrekker denne avledningen og tolkningen framfor å utlede ordet av «komme» (epienai / ἐπιέναι), § 13. I 2 Makk 1,8 har tre yngre håndskrifter føyd «de stadige» (tous epiousious / τοὺς ἐπιουσίους) til «brødene» (tous artous / τοὺς ἄρτους); se Deissmann, N. Bibelstud. s. 41. Det er naturligvis en kristen innskyting. Tillegget forutsetter tolkningen *continuus* («stadig»), for det dreier seg om skuebrødene, som i 3 Mos 24,8; 4 Mos 4,7 knyttes til ordet «stadig» (tamid / תָּמִיד).

[111] **«å være»** einai / εἶναι

[112] **«vesen»** ōn, ousa, ousia / ὤν, οὖσα, οὐσία

[113] **«den kommende»** hē epiousa / ἡ ἐπιοῦσα

[114] **«dag»** hēmera / ἡμέρα

[115] Jos. Scaliger skriver i et brev fra 1606 (Epist., Lugd. 1627 s. 810): *ἐπιούσιος ἄρτος elegantissime formatum ἀπὸ τῆς ἐπιούσης ἡμέρας, non ut major pars veterum et recentiorum ἀπὸ τῆς οὐσίας, quod est ineptissimum. Tunc enim dicendum fuisset ἐπούσιον, non ἐπιούσιον* («epiousios artos er svært elegant dannet av hē epiousa hēmera, ‹den kommende dagen›, og ikke, som de fleste av de gamle og de nyere mener, av ousia, noe som er helt urimelig. Da måtte det nemlig ha hett epousion, ikke epiousion»); se fotnote 429. Hē epiousa (ἡ ἐπιοῦσα) brukes som et rent substantiv (Ordsp 3,28; 27,1; Apg 16,11; 20,15; 21,18; ofte hos Polyb., f.eks. V, 13, 10; Jos. bell. I, 32, 1; Artemidor, oneirocr. IV, 72; V, 92). Derfor kan epiousios sammenlignes med adjektiver som er dannet av et substantiv, for eksempel hesperios, hēmerios (også ephēmerios ved siden av ephēmeros), hōrios, epichōrios og thalassios (ἑσπέριος, ἡμέριος, ἐφημέριος, ἐφήμερος, ὥριος, ἐπιχώριος, θαλάσσιος). Enda nærmere ligger Arethousios og Syrakousios (Ἀρεθούσιος, Συρακούσιος). Men ordet kan også være dannet direkte av partisippet epiōn (ἐπιών), etter mønster av hekousios, akousios, ethelousios, gerousios og Acherousios (ἑκούσιος, ἀκούσιος, ἐθελούσιος, γερούσιος, Ἀχερούσιος), uten å gå veien om den substantiverte hunkjønnsformen; jf. Kühner-Blass II, 292 note 2. Da ville ordet bygge på det klassiske uttrykket «den kommende tid» (ho epiōn chronos / ὁ ἐπιὼν χρόνος) eller på «det kommende» brukt som substantiv, altså «framtiden» (to epion, toupion / τὸ ἐπιόν, τοὐπιόν). Slik forsto Sah ordet i Matt 6,11 og Kop i Luk 11,3: *panem futurum* («det kommende brødet»); jf. Athanasius, de incarnatione c. Arianos (utg. Montfaucon I, 883): «brødet som er epiousios, altså det kommende» (ton ep. arton toutestin ton mellonta / τὸν ἐπ. ἄρτον τουτέστιν τὸν μέλλοντα). Kop har derimot i Matt 6,11 *panem*

Men det avgjørende beviset for denne avledningen – og mot enhver annen avledning og tolkning av ordet – er at den fjerde bønnen i det aramaiske Hebreerevangeliet lød: *Panem nostrum crastinum da nobis hodie* («Gi oss i dag vårt brød for morgendagen»).[116]

Kanskje var dette evangeliet en gammel oversettelse fra gresk eller en fri bearbeiding av et gresk forelegg. Selv da er det ytterst usannsynlig at de aramaisktalende jødekristne fikk denne ordlyden i den fjerde bønnen fordi de hadde oversatt det sjeldne greske ordet feil. Fra år 150, om ikke tidligere, var jo Hebreerevangeliet det eneste evangeliet de hadde.

Jødekristnes urspråk og originalen (6,11)

Disse jødekristne sluttet aldri å bruke sitt eget språk, verken i gudstjenesten eller i dagliglivet. Det var Jesu språk og språket til de apostlene som ble værende i Israels land. Derfor kan de heller ikke ha sluttet å be Fadervår på bønnens opprinnelige språk, med mindre vi skulle anta at de slett ikke hadde bedt den siden Jesu og apostlenes dager, til forskjell fra alle andre kristne menigheter.

Hvis en bedreviter blant dem hadde oversatt en gresk tekst og villet tvinge på dem en form av Fadervår som avvek fra det de var vant til, ville de ha avvist den. Det kan vi være like sikre på som at den latinske kristenheten aldri har latt seg overtale til å erstatte det gamle, ærverdige *panem nostrum quotidianum* («vårt daglige brød»)

---

crastinum («morgendagens brød»). Det som avgjør saken til fordel for «morgendagens brød», er ikke bare Hebreerevangeliets historiske autoritet (se fotnote 432), men framfor alt et stilistisk krav: «i dag» må ha et «i morgen» som motstykke, ikke en ubestemt framtid; jf. 6,30. Siden Scaliger har svært mange gått inn for denne tolkningen; se Wolfs Curae in evv. s. 128 f. Jeg føyer til Lightfoot (hor. til stedet), Bengel, Fritzsche, Winer, Meyer, Hofmann (kommentaren til Lukas, s. 285), Nestle (Philol. sacra s. 22), Merx (s. 125) med flere.

[116] Hier. i kommentaren til stedet: *In evangelio quod appellatur secundum Hebraeos pro supersubstantiali pane reperi mahar, quod dicitur crastinum, ut sit sensus: Panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie* («I det evangeliet som kalles ‹etter hebreerne›, fant jeg *mahar*, et ord som betyr ‹morgendagens›, i stedet for ‹det overvesentlige brødet›. Meningen blir da: Gi oss i dag vårt brød for morgendagen, det vil si det framtidige brødet»). I utleggelsen av Sal 135 skriver han (Anecd. Maredsol., utg. Morin III, 2, 162): *In hebracio evangelio secundum Matthaeum ita habet: ‹Panem nostrum crastinum da nobis hodie›, hoc est ‹panem, quem daturus es nobis in regno tuo, da nobis hodie›* («I det hebraiske evangeliet etter Matteus står det slik: ‹Gi oss i dag vårt brød for morgendagen›, det vil si: ‹Det brødet du skal gi oss i ditt rike, gi oss det i dag›»). Hier. alene har naturligvis ansvaret for omtolkningen som er føyd til her (jf. Luk 14,15). Han våget ikke å bestride at ordlyden i Hebreerevangeliet var historisk pålitelig. Derfor forsøkte han å bygge bro fra den over til den åndelige tydningen som han ville få latinerne til å godta med sitt *supersubstantialis* («overvesentlig»). Jf. for øvrig GK II, 693. 709 ff.

med Hieronymus' smakløst lærde *panem nostrum supersubstantialem* («vårt overvesentlige brød»).

Og det står ennå i dag fast at Hebreerevangeliet overhodet ikke er avhengig av noe gresk evangelium. Det er opprinnelig et aramaisk evangelium, nært beslektet med det aramaiske Matteusevangeliet (se ovenfor s. 20 ff.).

Ovenfor regnet vi med at formen av den fjerde bønnen i Hebreerevangeliet kunne ha oppstått ved en feilaktig oversettelse fra gresk. Den muligheten finnes altså slett ikke.

Tvert imot: Det er Hebreerevangeliet som har bevart originalen for oss – den som Lukas og den greske oversetteren av Matteus har gjengitt med «for den kommende dagen»[117].

«I dag» og «i morgen»: Lukas-formen (6,11)

Det er først og fremst hos Lukas at denne oversettelsen er språklig og logisk korrekt. Der lyder bønnen: «*gi* oss *hver dag* vårt brød for den kommende dagen»[118].

Her er det ikke tale om å gi *én gang* «i *dag*»[119], slik aoristen «gi»[120] uttrykker hos Matteus, og derfor heller ikke om brødet for i *morgen*. Det er tale om å gi gjentatte ganger, *hver dag*, og derfor hver gang om brødet for *den neste dagen* – for det er den dagen «den kommende»[121] betegner.

Det er knapt tvil om at de kretsene Lukas skrev ut fra og for, ba Fadervår allerede før Lukasevangeliet ble skrevet (jf. bd. VI, 395). I så fall er heller ikke Lukas opphavsmannen til den formen Fadervår har hos ham, eller til ordet epiousios. Han har lånt både helheten og enkeltdelene fra kirkelig praksis i greske, hedningekristne menigheter.

Men det var også for slike menigheter at Matteusevangeliet ble gitt den greske formen vi har. Oversetteren kan derfor like godt ha hentet gjengivelsen av «vårt brød for morgendagen»[122] fra bønnespråket i sin egen leserkrets som fra Lukasevangeliet: «vårt brød for den kom-

[117] **«for den kommende dagen»** ton epiousion / τὸν ἐπιούσιον

[118] **«gi oss hver dag vårt brød for den kommende dagen»** ton arton hēmōn ton epiousion didou hēmin to kath' hēmeran / τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν

[119] **«i dag»** sēmeron / σήμερον

[120] **«gi»** dos / δός

[121] **«den kommende»** hē epiousa / ἡ ἐπιοῦσα

[122] **«vårt brød for morgendagen»** lachman dimchar / לחמן דמחר

mende dagen»[123].

Hos Matteus er denne oversettelsen for så vidt mindre stilriktig, fordi dagen etter i dag vanligvis ikke kalles «den kommende», men «i morgen»[124], som i 6,30.34; Luk 13,32 f.; Jak 4,13 f. Men vi kan likevel ikke kalle den en feil oversettelse av den aramaiske originalen.[125]

Ordlyden av den fjerde bønnen er bevart i Hebreerevangeliet, og den greske oversetteren av Matteus har gjengitt den så godt det gikk. Bare hvis nettopp denne formen er den opprinnelige, kan vi forklare hvorfor dette er den eneste av bønnene som har et «i dag». Vi ønsker jo at alle bønnene skal bli hørt snart eller straks. Og i seg selv kunne bønnen om den nødvendige føden klare seg uten en slik tidsangivelse, like godt som bønnen om tilgivelse for skyld (jf. Ordsp 30,8).

Dette «i dag» krever motsetningen «i morgen». Denne kontrasten er også beholdt i Luk 11,3, men Lukas har gjort den mer allmenn – «hver dag» og «den påfølgende dagen» – og dermed er det dramatiske og levende i «i dag» og «i morgen» gått tapt.

Det er ofte innvendt at den fjerde bønnen, forstått slik, strider mot 6,34,[126] men innvendingen er blitt tilbakevist like ofte. Den ser ut til å bygge på den oppfatningen at troende bønn og vantro bekymring er omtrent det samme. Men i virkeligheten hjelper ingenting oss bedre til å bli hevet over bekymringen enn å be om det som skal komme (jf. 1 Pet 5,7; Fil 4,6).

---

[123] **«vårt brød for den kommende dagen»** ton arton hēmōn ton epiousion / τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον

[124] **«i morgen»** [hē] aurion / [ἡ] αὔριον

[125] «I morgen» (hē aurion / ἡ αὔριον) er dagen etter «i dag» (hē sēmeron / ἡ σήμερον), det vil si «denne dagen» (hautē hē hēmera / αὕτη ἡ ἡμέρα). «Den kommende» (hē epiousa / ἡ ἐπιοῦσα) er dagen etter en hvilken som helst tenkt dag i fortiden eller framtiden, altså etter «den dagen» (ekeinē hē hēmera / ἐκείνη ἡ ἡμέρα). Forskjellen trenger ikke noe bevis, men likevel har blant andre Achelis (s. 266 f.) misforstått den fullstendig. At skillet ikke alltid holdes strengt, viser bruken av hē aurion i Luk 10,35; Apg 4,3; Herm. sim. 9, 11, og av «dagen etter» (hē epaurion / ἡ ἐπαύριον) i Matt 27,62; Joh 1,29; Apg 10,9. Begge uttrykkene betegner der den neste dagen, regnet fra en dag i fortellingen og ikke fra den talendes nåtid. De brukes altså slik hē epiousa ellers brukes, eller som fransk *le lendemain*. Den greske oversetteren av Matteus fant nok ordet epiousion (τὸν ἐπιούσιον) i bruk hos de kristne som ba Fadervår på gresk. Han beholdt ordet, selv om det passet dårligere til hans form av den fjerde bønnen enn til Lukas' form. Det trenger knapt noen videre forklaring, men han hadde også en konkret grunn: Adjektivet aurios (αὔριος) var ikke i bruk, så «det morgendagslige» (ton aurion / τὸν αὔριον) ville virket svært underlig. «Morgendagens» (ton tēs aurion / τὸν τῆς αὔριον) ville vært stilistisk klosset ved siden av genitiven «vårt» (hēmōn / ἡμῶν). Og «brødet for morgendagen» (ton eis tēn aurion / τὸν εἰς τὴν αὔριον), for ikke å snakke om «brødet til i morgen» (ton eis aurion / τὸν εἰς αὔριον), som Wellh. krever, ville vært et rent stilbrudd.

[126] Denne innvendingen finnes allerede hos Hier. i kommentaren til Titus (Vall. VII, 726). Blant de nyere har særlig L. Meyer (på det nevnte stedet, s. 409), Steinmeyer (Die Wundertaten J. u. die neueste Kritik s. 242) og Delitzsch (Brief an die Römer hebr. s. 17) framført den med stor kraft.

Like feil er det å mene at vi røper et ubeskjedent eller usømmelig beregnende sinnelag når vi ber Gud i dag gi oss brødet for morgendagen.

De som ber denne bønnen, er i Jesu tanker ikke omstreifende tiggere – folk som er vant til ikke å vite om morgenen om de får noe å spise til middag. Det er mennesker som arbeider og ber for at de ikke skal havne i en slik elendighet.

Dagarbeideren får lønnen for arbeidet sitt om kvelden (20,8; 3 Mos 19,13; 5 Mos 24,15). Han arbeider i dag for å ha mat i morgen, og i morgen spiser han det han har arbeidet for i dag.

Arbeid, lønn og brød (6,11)

Dette forholdet mellom arbeid, lønn og brød endrer seg ikke vesentlig selv om tidsrommene er lengre enn for dagarbeideren.

Men til arbeidet hører bønnen, og den har samme mål. Brødet vi har i hendene, er Guds gave, selv om det er utbyttet av vårt eget arbeid, og det skal nytes med takksigelse (Matt 14,19; 1 Kor 10,30; 1 Tim 4,4). Og bønnen går ut på at Gud i rett tid (Sal 104,27; 145,15), det vil si allerede i dag, skal gi oss den maten vi skal nære oss av i morgen.

Også den fattigste kan be slik: han som må tigge fordi han ikke kan arbeide, og som ingen ordnet hjelp til de fattige har spart for å tigge. Men i hans munn får bønnen den meningen at den himmelske Far skal fri ham ut av den vanskelige tilstanden «å være uten mat for det som kommer»[127], som Klemens av Aleksandria kaller det (*Stromateis* II,85).

Men heller ikke den rikeste blant de fromme kan unnvære denne bønnen.

[127] **«å være uten mat for det som kommer»** atrophein pros toupion / ἀτροφεῖν πρὸς τοὐπιόν

[128] Vi bør nok lese «vi har forlatt» (aphēkamen / ἀφήκαμεν) med ℵ* B (Holtzm. s. 218 gjengir dem feil), Z og S[1] (den siste likeså i Luk 11,4), noen minuskler og latinske håndskrifter, Orig. de orat. 18,2; 28,2 og Acta Thom. s. 250,23. For denne dristigere lesemåten kunne ikke ha oppstått hvis den ikke var ekte i ett av evangeliene. Og siden den så godt som ikke er bevitnet for Lukas, må den høre hjemme hos Matteus. Allerede Did. 8,2 har «vi forlater» (aphiemen / ἀφίεμεν). Den følger Matteus ganske tett, men har også en del avvik som ikke er bevitnet andre steder («i himmelen» [tō ouranō / τῷ οὐρανῷ] i v. 9, «skylden» [tēn opheilēn / τὴν ὀφειλήν] i v. 12). Presensformen, aphiemen eller den likebetydende aphiomen (ἀφίομεν), ble nok den rådende i bruken og derfor også i Matteus-teksten,

Den femte bønnen: skylden og skyldnerne (6,12)

Fra det kroppslige behovet i den nærmeste framtiden vender bønnen seg mot skylden fra fortiden,[128] som kaster en mørkere skygge over nåtiden og framtiden enn mangel og bekymring.

Syndene blir framstilt i bildet av pengegjeld som skyldneren ikke er i stand til å betale, og som han derfor må be kreditoren om å ettergi.

Disiplene har satt seg i skyld hos Gud ved det de har gjort eller unnlatt å gjøre, og de ber ham om å ettergi dem denne skylden. De gir bønnen ekstra kraft ved å vise til at de selv har gjort det samme før de ba til Gud: De har ettergitt skylden for dem som står i skyld hos dem, slik en skyldner står i skyld hos kreditoren sin.

Denne sammenligningen skal selvsagt ikke uttrykke at Gud er forpliktet til å ettergi dem skylden fordi de selv har vist seg forsonlige. Jesus forutsetter tvert imot at disiplene ikke vil våge å tre fram for Gud i bønn uten først å ha drevet alt nag mot andre mennesker ut av hjertet og ettergitt skylden til dem som har satt seg i skyld hos dem. Det er også forutsatt at skyldnerne har bedt om å få skylden ettergitt. Det er ikke sagt så sterkt som i 18,21–35, men sammenligningen mel-

---

fordi den er enklere og fordi Luk 11,4 virket inn; se også fotnote 413 mot slutten. Også Sc har nisjboq (נשבוק) på begge stedene (jf. Forsch I, 137). Formen kan svare til «vi skal forlate» (aphēsomen / ἀφήσομεν), men behøver ikke gjøre det. Til aphēkamen svarer den i alle fall ikke. I Ss mangler Matt 6,12, men i Luk 11,4 uttrykker Ss presens tydeligere enn Sc, med sjavqin (שבקין). Det er ingen grunn til å forstå aoristen aphēkamen som perfektum ut fra Mark 10,28. Matteus forbinder nemlig samme form med en aorist i 19,27, og han unngår også ellers de feilene i tidsbruken vi finner hos Markus og i Åpenbaringen. Som opheilē (ὀφειλή) i Matt 18,32 betegner «skyld» (opheilēma / ὀφείλημα) enhver ytelse som noen er forpliktet til (Rom 13,7; 1 Kor 7,3; «skylde» [opheilein / ὀφείλειν] i Luk 17,10; Joh 13,14; Rom 15,27). Men særlig gjelder det penger noen skylder fordi de har tatt opp et lån; jf. Matt 18,28 ff.; Luk 7,41; 16,5 ff. Dette uttrykket for en pengegjeld som ennå ikke er betalt, eller som skyldneren slett ikke kan betale (Matt 18,25), er så overført til forsyndelsene. Hos Matteus selv heter de i v. 15 «misgjerningene» (ta paraptōmata / τὰ παραπτώματα), og i Lukas' Fadervår (Luk 11,4) «syndene» (tas hamartias / τὰς ἁμαρτίας); jf. Matt 18,21 med 18,23–35, og også 5,25 f.; «skyldner» (opheiletēs / ὀφειλέτης) i Luk 13,4 = «synder» (hamartōlos / ἁμαρτωλός) i 13,2. Overføringen forutsetter at enhver forsyndelse er en uoppfylt forpliktelse overfor Gud, enten en forpliktelse mennesket har påtatt seg, eller en som har bestått fra begynnelsen av. En pengegjeld som ikke er betalt i tide, må enten drives inn med tvangsmidler eller ettergis av kreditoren, og forsyndelsen ligner fra første stund en slik gjeld. For i det øyeblikket synderen handler, er to ting allerede fastslått: at plikten fantes (synden er nettopp at den ikke blir oppfylt), og at mennesket ikke ville eller ikke kunne oppfylle den. Også verbet «ettergi skylden» (aphienai / ἀφιέναι) hører helt og holdent til gjeldsbildet. Ordet forbindes ofte med «synder» (hamartias / ἁμαρτίας) i stedet for «skyld» (opheilēmata / ὀφειλήματα), noe som strengt tatt er unøyaktig. Det må likevel ikke forlede oss til å gi ordet betydningen «tilgi». Når skylden ettergis, faller riktignok også en eventuell straff for synden bort, men straffen hører ikke med til det ordet opheilēma betyr. Attisistene bruker bare ordet ophlēma (ὄφλημα) i denne betydningen; jf. Phryn., utg. Lobeck s. 463. Det tyske ordet *Schuld* («skyld, gjeld») har utviklet seg på lignende måte. De hebraiske og aramaiske ordene for «gjeld» og «skyldig» (chov, chayyav / חוב, חיב) svarer til de greske ordene for «skylde», «skyld» og «skyldner» (opheilein, opheilēma, opheiletēs / ὀφείλειν, ὀφείλημα, ὀφειλέτης), på samme måte som «forlate» (salach / סלח) tilsvarer aphienai.

lom menneskers tilgivelse og den tilgivelsen disiplene ber Gud om, viser det tydelig nok.

Den som ber og trer fram for Gud med et slikt sinnelag mot skyldnerne sine, kan også vise til det i bønnen. Det betyr ikke at hans forsonlighet, i stedet for Guds barmhjertighet, skulle være grunnen til at Gud hører bønnen. Han viser til det for å forklare for Gud og seg selv hvorfor han våger å bære fram en slik bønn (jf. «for også vi» [kai gar / καὶ γάρ] i Luk 11,4).

Jesus forutsetter som noe selvsagt at disiplene bare vil be Gud om tilgivelse for syndene sine med et slikt sinnelag mot medmenneskene. Men som v. 14 f. viser, vil han dermed også indirekte formane dem til ikke å be til Gud uten å være forberedt på denne måten.

Slik sett er den femte bønnen et utfyllende sidestykke til 5,23 f.

Den sjette bønnen: «led oss ikke inn i fristelse» (6,13)

Som skyld fra fortiden rekker synden inn i nåtiden. Fra denne skylden vender bønnen i v. 13 seg nå til synden som en fare for framtiden.

Bønnen «Led oss ikke inn i fristelse eller anfektelse» forutsetter at Gud under visse omstendigheter faktisk gjør det han her blir bedt om ikke å gjøre, også overfor dem som ber til ham som hans barn og kaller ham sin himmelske Far. Dermed er det allerede sagt at dette ikke bare er en handling som er Gud verdig, men også et uttrykk for hans kjærlighet, som skal tjene til det gode.

Den som i 4,3 kalles «fristeren»[129], har fått navnet sitt fordi han frister for å lokke til det onde. Å be Gud om ikke å friste oss på den måten og i den hensikten ville være en bespottelse, like mye som å påstå at han virkelig gjør det (Jak 1,13).

Men bønnen unngår også det uttrykket som andre steder framstiller Gud som den som frister (1 Mos 22,1 [jf. Hebr 11,17]; 2 Mos 15,25; 16,4). I stedet sier den at Gud fører mennesket inn i livssituasjoner fulle av anfektelse.

Ordet «fristelse»[130] betyr ikke bare handlingen «å friste»[131], som i

[129] **«fristeren»** ho peirazōn / ὁ πειράζων
[130] **«fristelse»** peirasmos / πειρασμός
[131] **«å friste»** peirazein / πειράζειν

Luk 4,13, og det å «bli fristet»[132], som i 1 Pet 4,12. Det betyr også de livssituasjonene som mer enn andre fører med seg fare for å synde. Slike situasjoner forsterker lokkingen til synd og gjør den mer virksom, enten den kommer fra menneskets egen natur (Matt 26,41; Jak 1,14) eller fra omverdenen (Matt 4,8; 1 Joh 2,12–17) – men alltid fra Satan (Luk 22,31; 1 Kor 7,5; 1 Tess 3,5).

Denne betydningen har ordet overalt der vi leser at en blir ført inn i fristelse eller fristelser (Matt 6,13; Luk 11,4), går inn i den (Matt 26,41; Luk 22,40.46), havner i den (Jak 1,2; 1 Tim 6,9) eller blir grepet av den (1 Kor 10,13), eller at fristelser rammer en (Apg 20,19; jf. Luk 22,28; se også «fristelsens tid» [kairos peirasmou / καιρὸς πειρασμοῦ] eller «fristelsens time» [hōra peirasmou / ὥρα πειρασμοῦ], Luk 8,13; Åp 3,10).

Den som tror på Guds forsyn og på at han styrer verden, erkjenner også at det er Gud som fører fram de livssituasjonene som rommer en fristelse til synd – akkurat som alle andre livssituasjoner. Med andre ord: Gud fører mennesket inn i dem.

«Anfektelse» eller «fristelse», og bønnen om å bli fridd (6,13)

Oversettelsen «anfektelse» kan lett villede, for da tenker vi helst på det ondes makt som trenger inn på oss, fiendtlig og truende. Men i virkeligheten lokker det onde til synd minst like mye gjennom det som er behagelig for sansene – skjønnhet og glans i det naturlige, rikdom, velstand og ære – som det skremmer bort fra det gode gjennom det som er ubehagelig for sansene: mangel og smerte, vanære, forfølgelse og død.

Vi ber Gud om ikke å føre oss inn i livssituasjoner som i den ene eller andre retningen lokker særlig sterkt til synd. Det forutsetter verken feig frykt for lidelse eller sløv likegyldighet overfor det naturliges lokkelser. Det forutsetter bare at den som ber, er seg bevisst sin egen sedelige svakhet. Denne bevisstheten skal også komme til uttrykk i den frommes bønn (Matt 26,41), og den er det motsatte av den falske selvtilliten overfor fristelsens farer, som også fromme kan bli grepet av (Matt 26,33–35).

[132] **«bli fristet»** peirazesthai / πειράζεσθαι

Denne bønnen trenger ingen annen begrensning[133] enn den fjerde: Den er underordnet den tredje.

Bønnen utelukker altså ikke at den som ber, gjør tapper motstand mot fristelsen når han erkjenner og erfarer at det er Guds vilje at han skal lokkes til synd gjennom lyst eller lidelse og prøves i fristelse – ja, at han til og med gleder seg over anfektelsen i håp om seier (5,12; Jak 1,2).

Fordi bønnen om å bli spart for fristelse er uttrykt nektende, blir den fulgt av en motsatt bønn innledet med «men»[134]: at Gud skal fri oss fra det onde, eller mer nøyaktig etter det greske uttrykket, verne oss mot det. Det vil si at han skal bevare oss fra å falle i det ondes makt.[135]

«Det onde» eller «den onde», og doksologien (6,13)

Også her, som i 5,37 og 39, melder spørsmålet seg om grunnteksten

[133] I Vesten ville man tidlig tolke bønnen om – så tidlig at Markion (GK II, 472) trolig også her har fulgt en kirkelig overlevering. Allerede Tertull. de orat. 8 skriver: *ne nos inducas in temptationem, id est: ne nos patiaris induci ab eo utique, qui temptat* («‹led oss ikke inn i fristelse›, det vil si: la oss ikke bli ført inn, nemlig av ham som frister»). Den eldste latinske bibelen (k og Cypr. orat. 25) har *ne passus fueris* (Cypr.: *patiaris*) *nos induci in temptationem* («la oss ikke bli ført inn i fristelse»). Slik leser også Arnobius den yngre, munk i Rom i det 5. århundre; se Morin, Revue Bénéd. 1911 s. 175. En dristigere endring snek seg inn i bønnepraksisen. Hier. skriver i kommentaren til Matt 26,41 (Vall. VII, 226): *in oratione dominica dicimus: ne nos inducas in tentationem, quam ferre non possumus* («i Herrens bønn sier vi: led oss ikke inn i en fristelse som vi ikke kan bære»). Det samme i kommentaren til Esek 48,16 (Vall. V, 609): *quotidie in oratione dicentes* («vi som daglig sier i bønnen») osv. Ambros. de sacram. V, 18. 29 kjenner bare Kyprians gamle tekst, men med ordene byttet om: *induci nos*. I § 29 føyer han riktignok til *quam ferre non possumus* («som vi ikke kan bære»), men bare for å forklare hva bønnen mener (*quid dicat*). Heller ikke Hil. viser trolig til en evangelietekst, men til liturgisk praksis. I utleggelsen av Sal 119 (bokstaven alef § 15) skriver han: *quod et in dominicae orationis ordine continetur, cum dicitur: non derelinquas nos in temptatione, quam suffere non possumus* («noe som også står i ordlyden i Herrens bønn, når det heter: Forlat oss ikke i en fristelse som vi ikke kan utholde»). Flere utleggere har også sluttet seg til denne siste, dristigere omformingen: Orig. orat. 29,9–14, Luther i begge katekismene, Grotius og andre.

[134] **«men»** alla / ἀλλά

[135] Uttrykket «fri ut av» (rhyesthai ek / ῥύεσθαι ἐκ) forutsetter at den som skal reddes, allerede er i den tilstanden eller under den makten det gjelder: Luk 1,74; 2 Pet 2,9; Rom 7,24; Kol 1,13; 2 Tim 3,11; 4,17; 2 Mos 6,6; Sal 34,18, og slik også «frelse» (sōzein / σώζειν) i Joh 12,27. Det er noe annet enn «fri fra» (rhyesthai apo / ῥύεσθαι ἀπό): Rom 15,31; 2 Tess 3,2; 2 Tim 4,18; Sal 18,30; 43,1, trolig også 1 Tess 1,10, og likeså sōzein i Matt 1,21; Apg 2,40; Rom 5,9. Med apo er det tale om en redning som holder oss unna den ødeleggende makten, så vi aldri kommer i dens vold. Selv om preposisjonene noen steder brukes om hverandre, alt etter hvordan saken blir sett (2 Mos 2,19; 2 Kor 1,10; Hebr 5,7), må vi ikke overse denne forskjellen. Særlig lærerikt er det at de to konstruksjonene veksler to ganger i Sal 22,21. 22. Konstruksjonen med apo er ikke vesentlig forskjellig fra «bevare fra» (tērein apo / τηρεῖν ἀπό) i Jak 1,27. Men på grunn av det tērein betyr, kan det også stå med ek uten at meningen endres (Joh 17,15).

har «den onde»[136], som da ville bety djevelen, eller «det onde»[137].

Ved de nevnte stedene begrunnet vi at ordet skal forstås som intetkjønn, og det er det riktige også her. Riktignok minner omtalen av fristelsen oss om fristeren selv. Men ovenfor er «fristelsen»[138] ikke framstilt som en fristelse fra Satan, men som noe Gud styrer. Og hvor lett kunne ikke tvetydigheten vært unngått hvis det hadde stått «fra djevelen»[139] eller «fra fristeren»[140]!

Men hvis de som ber, vil bli bevart mot makten til «det onde»[141], tenker de heller ikke på det vonde, verken jordelivets daglige plager eller særlige lidelser som oppleves som fristelser. De tenker på det onde, som i 5,37 og 39, uten å skille mellom det onde som trenger fiendtlig inn på oss som en skadevoldende makt, og det onde som prøver å virke på oss som en forlokkende makt og å snike seg inn i vårt indre.

Det vonde er bare med i den grad det tjener det onde som maktmiddel. Det er ordet «men»[142] som krever denne tolkningen, for det setter bønnen opp mot den forrige.

Men den siste bønnen, som er positiv, sier mer enn bare det motsatte av det den sjette bønnen ber om å bli spart for. Den sjuende bønnen hører ikke bare hjemme før «fristelsene»[143] kommer, men framfor alt midt i dem. Og den hører ikke bare hjemme i de særlige anfektelsene og farene som den sjette bønnen har for øye, men til enhver tid. For i denne verden, der disiplene skal leve og be, er det onde en makt som virker hele tiden, helt til Guds rike er kommet til syne og Gud virkelig er blitt verdens eneste herskende konge.

Denne siste bønnen er så omfattende at den sikter mot enden på denne verden, slik de tre første gjør. Forskjellen er bare at den som ber, her ønsker å bli tatt opp i det framtidige gudsriket for egen del (jf. 2 Tim 4,18). Slik munner slutten av bønnen ut i begynnelsen igjen.

---

[136] **«den onde»** ho ponēros / ὁ πονηρός
[137] **«det onde»** to ponēron / τὸ πονηρόν
[138] **«fristelsen»** peirasmos / πειρασμός
[139] **«fra djevelen»** apo tou diabolou / ἀπὸ τοῦ διαβόλου
[140] **«fra fristeren»** apo tou peirazontos / ἀπὸ τοῦ πειράζοντος
[141] **«det onde»** to ponēron / τὸ πονηρόν
[142] **«men»** alla / ἀλλά
[143] **«fristelsene»** peirasmoi / πειρασμοί

For allerede de ytre tekstvitnene viser utvilsomt at bønnen slutter her, og at den kjente avsluttende lovprisningen, doksologien «For ditt er riket …», verken stammer fra Matteus eller fra Lukas.[144]

Hvorfor v. 14 f. griper tilbake til v. 12 (6,14–15)

V. 14 f. griper tilbake til v. 12, over setningene i v. 13 som står imellom. Det er merkelig nok i seg selv,[145] men hvis doksologien var ekte, ville det vært enda merkeligere. For v. 14 f. skal åpenbart bekrefte den sammenhengen som den femte bønnen setter mellom to ting: at Gud ettergir skyld, og at disiplene som ber, selv ettergir skyld.

Bønnen rommer også en indirekte formaning: Disiplene må ikke svikte på dette punktet. V. 14 f. bekrefter begge deler ved å erklære at den tilgivelsen disiplene gir de medmenneskene som har forbrutt seg mot dem, er den uunnværlige betingelsen for den syndstilgivelsen fra Gud som de ber om for seg selv.[146]

---

[144]Doksologien mangler for det første helt i ℵ B D Z, i noen minuskler (Miller teller sju), i Acta Thomae 251,1, i de fleste latinske (unntatt k f g^1), i Vulg og i Kop. For det andre regner ikke utleggerne Tert., Cypr., Orig., Cyrillus Hieros. (cat. mystag. 5,18), Hier., Aug., Gregor Nyss. og Max. Conf. den med i teksten. For det tredje er den overlevert i svært ulike former: a) E G K L M osv., hovedmassen av minuskler, S^1 S^3 Sh, g^1 q: «For ditt er riket og makten og æren i evighet. Amen» (hoti sou estin hē basileia kai hē dynamis kai hē doxa eis tous aiōnas. amēn / ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν). b) Sc har den uten «og makten» (kai hē dynamis / καὶ ἡ δύναμις) og med «i evigheters evighet» (tous ai. tōn aiōnōn / τοὺς αἰ. τῶν αἰώνων). Det siste har også S^1. Ss mangler dette stedet i Matteus, og i Luk 11,4 har Sc, Ss og S^1 ingen doksologi. c) Did. 8,2: «For din er makten og æren i evighet» (hoti sou estin hē dynamis kai hē doxa eis tous aiōnas / ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας). d) k: *quoniam est tibi virtus in saecula saeculorum* («for din er kraften i evigheters evighet»), uten amen. e) Sah: «for din er makten og styrken i evigheters evighet. Amen». f) Den gamle amuletten har bare «æren» (doxa / δόξα); se s. 269 f. og fotnote 413. Behovet for en avsluttende lovprisning meldte seg altså svært tidlig, og det ble dekket på ulike måter, først i liturgien og så i bibelteksten. I den romerske kirken bes Fadervår fast uten denne avslutningen. At den lutherske nattverdliturgien gjør det samme, er et minne om den opprinnelige skriftteksten.

[145]Dette er et av tegnene på at det er Matteus selv som bevisst har gitt avsnittet v. 7–15 dets plass og rekkefølge. Når D* L utelater «for» (gar / γάρ) i v. 14, er det fordi avskriverne stusset over den lite naturlige tilknytningen. I Mark 11,25 er tilknytningen en annen, men heller ikke den er særlig innlysende. Tanken er utformet klarere og mer selvstendig i Matt 18,23–35. Forskjellen er denne: I 6,12. 14. 15 gjelder det disiplene som ber Gud om tilgivelse, og forholdet deres til medmenneskene i alminnelighet. I 18,23–35 gjelder det disiplene som allerede har fått Guds syndstilgivelse, og forholdet deres til meddisiplene (jf. 18,15–22).

[146]Objektene for «tilgi» (aphienai / ἀφιέναι) er fordelt kiastisk (i kryss): de står i v. 14^a og 15^b, mens vi må tenke oss objektet i v. 14^b og 15^a. Denne fordelingen ble tidlig ødelagt. Allerede B Sc Sah Kop og alle de andre vitnene (mot ℵ D, k a c g^1 h Vulg, S^1) satte inn «deres misgjerninger», det vil si menneskenes (ta paraptōmata autōn / τὰ παραπτώματα αὐτῶν), i v. 15^a. Noen (f.eks. L og Kop, som har begge tilleggene) satte dessuten inn «deres misgjerninger», det vil si disiplenes egne (ta par. hymōn / τὰ παρ. ὑμῶν), i v. 14^b.

Fasten (6,16–18)

Etter undervisningen om gavmildhet og bønn følger i v. 16–18 en undervisning om faste. Den er bygd opp nøyaktig som v. 2–4 og 5–6, så det meste er allerede forklart ved de stedene.

Også på dette området viser Jesus at han slett ikke vil avskaffe de ytre formene, men fylle dem med ånden av oppriktig fromhet. Det gjelder ikke bare loven, som ikke foreskriver noen annen faste enn fasten på soningsdagen (3 Mos 16,29; 23,27 ff.). Det gjelder også de formene som var blitt vanlige gjennom friere skikk.

Det dreier seg her ikke om en felles faste for hele den jødiske menigheten – slik folket holdt den på soningsdagen, den store fastedagen (Apg 27,9), og ellers regelmessig til minne om nasjonale ulykkesdager, eller slik den ble påbudt i særlige tilfeller, for eksempel når regnet uteble. For når den enkelte deltok i en slik faste, kunne han ikke holde det skjult, slik Jesus påbyr. Det dreier seg om en faste som de fromme tok på seg frivillig, enten ved en særlig anledning eller regelmessig på bestemte dager (Luk 18,12; jf. Luk 5,33; Matt 9,14; Mark 2,18).

I Israel hadde fasten fra gammel tid fulgt med den vedvarende bønnen, særlig botsbønnen. Den var ikke en asketisk prestasjon, en øvelse i avholdenhet eller et middel til å oppnå dyd. Den var et uttrykk for sorg over synden og over de straffedommene fra Gud som synden førte med seg. Og den uttrykte hvor alvorlig en mente det når en ba om syndenes forlatelse og om å bli spart for straffen.

Faste og sorg[147] hører like mye sammen som faste og bønn.[148] Derfor var det naturlig at sorgen på hele folkets bots-, bønne- og fastedager også kom til uttrykk i klesdrakten og livsførselen ellers.

Men så kom tider da fromheten var blitt en sak for et parti som skilte seg ut fra det urene folket, enda folket fortsatt regnet den som et ærefullt fortrinn. Da ble denne skikken, som i seg selv var svært passende, et særlig iøynefallende middel for hyklerne til å stille fromheten sin til skue – og det nettopp med den formen for fromhet som ingen lov foreskriver: frivillig og privat faste. Også her nevner Jesus hyklerne som et avskrekkende eksempel (v. 16).

[147] Matt 9,14 f.; Mark 2,18–20; Joel 2,12; Sak 7,5; 1 Sam 2,5; 20,34; 2 Sam 1,12; Dan 10,2 f.
[148] (Matt 17,21; Mark 9,29); Luk 2,37; Apg 13,2 f.; 14,23; 2 Sam 12,16; Sal 35,13; Dan 9,3.

Når folk fastet strengere, lot de være å vaske ansiktet og salve håret, gikk barbeint og viste et så dystert vesen overfor andre at de ikke engang hilste.[149]

Når Jesus forbyr disiplene alt dette og påbyr det stikk motsatte, taler han ikke i bilder. Han viser den falske og den rette måten å faste privat på med treffende eksempler fra det virkelige livet. Og like lite som han i v. 6 forbød menighetsbønnen, forkaster han her hele folkets faste, som verken kan holdes skjult eller klare seg uten felles ytre former.

Overgangen til 6,19–34: rikdommen og bekymringen (6,19)

Jesus krever en rettferdighet av disiplene sine som betingelse for å bli tatt opp i gudsriket (5,16–20). I 5,21–48 tegner han denne rettferdigheten i motsetning til rabbinernes overflatiske lovutleggelse, og i 6,1–18 i motsetning til utvekstene i den fariseiske fromheten. Så følger et avsnitt, 6,19–34, der det ikke er umiddelbart tydelig hvordan det henger sammen med det foregående.

Avsnittet faller i to deler. De er knyttet sammen både gjennom det allmenne utsagnet i v. 24, som gjelder dem begge, og gjennom et umiskjennelig slektskap i innholdet.

Vers 19–23 advarer mot å samle seg skatter, og v. 25–34 mot å bekymre seg for de mest nødvendige behovene i livet. Det er det som i 13,22 kalles «rikdommens bedrag» og «tidens bekymring». Villfarelsene er motsatte, men i bunn og grunn springer de ut av det samme sinnelaget og den samme holdningen til de jordiske godene. Når v. 32[a] kaller dette sinnelaget hedensk, sikter det først og fremst til bekymringen, men dommen gjelder i like høy grad «pengekjærligheten»[150] og «griskheten»[151].

Til nå har talen vendt seg mot de skriftlærde og fariseerne. Likevel er det ikke slik at den i dette avsnittet i stedet vender seg mot hedensk tenkemåte. Det ser vi allerede av at Jesus også i 5,47 og 6,7 viste til hedningene.

[149] Misjna Ta'anit I, 4–7; Joma VIII, 1; jf. Schürer II, 490.
[150] **«pengekjærligheten»** philargyria / φιλαργυρία
[151] **«griskheten»** pleonexia / πλεονεξία

Jesus taler til disiplene sine mens en jødisk folkemengde hører på. Heller ikke her preker han generelt mot hedensk og verdslig tenkemåte (jf. Luk 12,13–31), men viser at en slik tenkemåte ikke lar seg forene med den fromheten disiplene skal og vil legge vinn på.

Men nettopp her ligger forbindelsen med de forrige delene av talen. Til da hadde fariseerne gjeldt som de fromme framfor noen i folket. Men hos mange fariseere og rabbinere gikk den fromme iveren, som Jesus aldri har frakjent dem, hånd i hånd med svært verdslige interesser.

Ved siden av ærgjerrighet (6,2.5.16; 23,5–8; Luk 14,1.7–11; Joh 5,44; 7,18; 12,43) blir de særlig beskyldt for å være pengekjære.[152] Også denne delen av talen hører altså med til utdypingen av 5,20.

Skatter på jorden og i himmelen (6,19–20)

Å «samle seg skatter»[153] i v. 19 og 20 betyr ikke å tjene penger i alminnelighet, men å legge opp store forråd, særlig store pengesummer – enten en setter dem i banken som rentebærende kapital (jf. 25,27; Luk 19,23), eller gleder seg over alle kontantene slik gnieren gjør.

Ordet «for dere»[154] er ellers overflødig, men her viser det at en ikke samler og oppbevarer midlene for et formål utenfor dem selv: målet er å eie rikdommene.

Skattene må samles i himmelen, ikke på jorden – ellers vil en oppleve bitter skuffelse og samtidig ta skade på sjelen.

Uttrykkene «på jorden»[155] og «i himmelen»[156] hører nemlig ikke til «skatter»[157]. Da måtte det ha stått et «som»[158] i stedet for det firedobbelte «der»[159]. De hører til verbet «samle skatter»[160] og sier hvor det skjer.

---

[152] I Luk 16,14 kalles fariseerne pengekjære. Verset er knyttet til ordet om de to herrer (v. 13 = Matt 6,24) og står sammen med det mellom lignelsene om den urettferdige forvalteren og om den rike mannen og Lasarus. Også Luk 12,13–34 ser ut til å henge sammen med ordet om fariseernes surdeig i 12,1. Jf. også Mark 12,40.

[153] **«samle seg skatter»** thēsaurizein thēsaurous / θησαυρίζειν θησαυρούς

[154] **«for dere»** hymin / ὑμῖν

[155] **«på jorden»** epi tēs gēs / ἐπὶ τῆς γῆς

[156] **«i himmelen»** en tō ouranō / ἐν τῷ οὐρανῷ

[157] **«skatter»** thēsaurous / θησαυρούς

[158] **«som»** hous / οὕς

[159] **«der»** hopou / ὅπου

[160] **«samle skatter»** thēsaurizein / θησαυρίζειν

Det betyr naturligvis ikke at den som samler skatter, selv kan befinne seg like gjerne i himmelen som på jorden. Jorden eller himmelen er stedene der en kan samle skatter, uansett hvor en selv er – skattkamrene, eller mer allment de områdene der skattkamrene ligger.

En handling som skjer på jorden, men som fører til at en samler seg en skatt i himmelen (Matt 19,21), kalles i fortettet språk å «samle skatter i himmelen»[161]. Dermed sier det seg selv hva slags skatter det er tale om i hvert av de to tilfellene.

Bare jordiske ting kan en legge ned og oppbevare på jorden, i en kiste (jf. 2,11), en pengepung (Joh 12,6) eller et «skattkammer»[162], som i Joh 8,20.

Men et menneske som lever på jorden, kan bare samle seg skatter i himmelen ved å leve slik at Gud har behag i det. Et slikt liv blir ikke glemt hos Gud i himmelen; det blir liksom ført opp som et tilgodehavende som en dag skal betales ut i lønn.

Når vi sammenligner 5,12 og 19,21, ser vi at en samler slike skatter like gjerne når en tålmodig bærer lidelse for Guds og Kristi skyld, som når en gjør vel mot medmennesker. Begge deler er en sikker kapitalplassering som kaster av seg rike renter (jf. 1 Pet 1,4–9; 2 Kor 4,17; 2 Tim 1,12 og utleggelsen av 5,12 ovenfor).

Formaningene i v. 19 og 20 bærer allerede i seg selv en sterk begrunnelse, for de minner om at møll og mark (egentlig «eteren»)[163] gjør sitt

[161] **«samle skatter i himmelen»** thēsaurizein en ouranō / θησαυρίζειν ἐν οὐρανῷ

[162] **«skattkammer»** gazophylakion / γαζοφυλάκιον

[163] Ordet brōsis (βρῶσις) betegner ellers enten det å ete og fortære (1 Mos 2,9. 16; Visd 4,5; 1 Kor 8,4), eller, som brōma (βρῶμα), det som blir fortært (1 Mos 25,28; Jer 34,20 i cod. B; Joh 4,32; 6,27). Men her står det ved siden av møllen, og da betegner det trolig enda et skadedyr, ikke det møllen gjør når den eter opp ullstoffene (jf. Jak 5,2). Og hē brōsis (ἡ βρῶσις) i Mal 3,11 (tydeligst etter cod. A) svarer faktisk til «eteren» (ha-okhel / האוכל), det vil si gresshoppen. I Jeremias' brev 12 (andre: 11) står ordet som variant for «mat» (brōmata / βρώματα), ved siden av «rust» (ios / ἰός), og syreren oversetter det med «forråtnelse» (chakhla / חכלא). I Matt 6,20 har S^1 «eteren» (akhla / אכלא) og Sh en avledet form (akhlana / אכלנא). Sc følger her åpenbart Diatessaron, som bygger på Luk 12,33 (jf. Forsch I, 136), og gjengir bare det ene av de to subjektene, «møll» (sēs / σής); Ss mangler. De eldste latinske (k, Cypr. test. III, 1; de opere et eleem. 7; og så sent som Aug. i kommentaren til stedet) har *comestura* («fortæring»), de yngre (a b g^1 osv., også Vulg) *aerugo* («rust»). Men *aerugo* står gjennomgående foran *tinea* («møll»), mot all annen overlevering helt fra Just. apol. I, 15 av. Allerede derfor er oversettelsen *aerugo*, «rust», mistenkelig, og den passer heller ikke i Jeremias' brev v. 11 eller 12, der ordet står ved siden av «rust» (se ovenfor). S^1 og Sh har trolig med rette tenkt på et insekt som eter. Ordet akhla (אכלא) betyr nemlig ikke det å ete, mat eller fôr, men «eteren» (Targ. og syrisk til Dom 14,14; syrisk også til Mal 3,11). Akhlan (אכלן) er «storeteren» (jer. Ma'asrot fol. 50^d), og i bab. Bava batra 73^b er akhla tina (אכלא טינא) navnet på en parasitt som lever på visse fisker. Den greske oversetteren av Matteus valgte her et mindre heldig ord, slik LXX gjorde i Mal 3,11. Møllen leder tanken mot prektige ullstoffer (Jak 5,2; Luk 16,19; Jes 50,9). «Eteren» må derfor være et insekt eller dyr som angriper andre verdifulle forråd, enten det oppsamlede kornet (Luk 12,18) eller redskaper laget av

ødeleggende verk på jorden, men ikke i himmelen, og at tyver bryter inn og stjeler der.

Hvem vil vel gjøre det til målet for sitt strev å hope opp goder som er utsatt for så mange farer!

«Hvor din skatt er, der vil også hjertet ditt være» (6,21)

Men enda større er den faren dette fører med seg for det indre livet. For der et menneske har det godet han vil skaffe seg og få mer av, der er også hjertet hans. Men disiplene skal først velge side, og derfor heter det i stedet: der «vil også hjertet ditt være» – altså enten på jorden eller i himmelen, alt etter hva en velger. Det vil si at hjertets tanker og ønsker, kjærligheten og interessen, uunngåelig vender seg mot det samme som en bruker tid og krefter på.[164]

Øyet som legemets lampe (6,22–23)

En dobbel sammenligning – av hjertet med øyet og av øyet med en lampe – viser hvor stor skade det er for hele menneskets indre liv når hjertet er rettet mot å eie mest mulig jordisk gods.

Øyet er det organet som tar imot lys. Det gir mennesket lysets gave for hele det legemlige livet, og derfor kan det sammenlignes med en lampe som gir lys, eller rett ut kalles legemets lys eller lampe (jf. 5,14 f.).

Men øyet oppfyller dette formålet bare når det er i normal tilstand, og ikke blir hindret i arbeidet sitt av et fremmedlegeme som har kommet inn i det (7,3), eller av sykdom eller en medfødt feil, som skjeling eller dobbeltsyn.

Her er det ikke bare enkelte billedlige uttrykk som er flettet inn i en beskrivelse av åndelige tilstander. Det er en virkelig lignelse, hentet

---

kostbart treverk. Gullet og sølvet, og det som er laget av slike metaller, er det derimot tyvene som går løs på når de bryter inn. Når verbene står uten objekt, kommer det enda tydeligere fram hva slags hendelser det er tale om. Det gjelder «ødelegge» (aphanizein / ἀφανίζειν), som egentlig betyr «gjøre usynlig, tilintetgjøre», men også «ta skjønnheten fra, vanskape, legge øde, vanhellige» (Matt 6,16; jf. Høys 2,15; Jer 2,11; Esek 36,34 f.; Dan 9,18; 11,31; Sir 21,18; Test. patr. Levi 2,16. 17; Jos. bell. II, 15, 5). Det samme gjelder «bryte inn» (dioryssein / διορύσσειν), jf. 24,43, og «stjele» (kleptein / κλέπτειν).

[164] Ifølge ℵ B, Sah, Kop, de latinske og Vulg går tiltalen også i v. 21 over fra flertall til entall, slik som i 5,29. 39[b]; 6,2. 6. 17. Sextus' ordtak nr. 136 snur nærmest denne setningen om, men er også sant: «Der din tanke er, der er ditt gode» (hopou sou to phronein, ekei sou to agathon / ὅπου σου τὸ φρονεῖν, ἐκεῖ σου τὸ ἀγαθόν). Tertull. ad mart. 2 (jf. de anima 57) snur ordet rett og slett om, men kjenner også den riktige formen (Scorp. 3).

fra det legemlige livet, og først i v. 23ᵇ blir den overført til det indre livet. Derfor hører også de motsatte egenskapene ved øyet – «friskt», egentlig «enkelt»[165], og «sykt»[166] – til selve lignelsen. Vi kan ikke ta dem som om de sto utenfor den og beskrev den saken lignelsen framstiller.

I en annen sammenheng ville det være naturlig å tenke på det hebraiske «ondt øye»[167], det misunnelige blikket som ikke unner andre noe.[168] Men her passer uttrykket dessuten ikke, for det betyr misunnelse. Lignelsen framstiller ikke misunnelse mot andre mennesker, men et hjerte som er rettet mot jordiske skatter, og som ikke lar seg forene med kjærligheten til Gud og de evige godene.

Når det legemlige øyet er sykt eller på annen måte ikke lenger duger til sin tjeneste, kan det kalles «sykt» (ponēros), på samme måte som andre sansbare ting i samme tilstand.[169]

Det motsatte ordet, «friskt» (haplous), betegner da også den normale tilstanden for det legemlige øyet. Når ingenting fremmed på eller i øyet hindrer det i å rette seg direkte mot gjenstandene og ta imot et enhetlig og sikkert bilde av dem,[170] er hele legemet opplyst. Det vil si at alle legemets deler og lemmer får del i lysets gave gjennom øyet, og derfor kan de bevege seg trygt i rommet.

I det motsatte tilfellet er hele legemet mørkt. Det vil si at det mangler lysets gave og famler seg fram i mørket; det står i fare for å snuble og skade seg, med mindre det helt slutter å bevege seg.

Når bildet brukes om det åndelige livet, svarer lyset i mennesket

---

[165] **«enkelt»** haplous / ἁπλοῦς

[166] **«sykt»** ponēros / πονηρός

[167] **«ondt øye»** ayin ra'ah / עַיִן רָעָה

[168] Sir 14,10 (den hebraiske teksten har «ond» [ra' / רַע], men i parallelleddet «god» [tova / טובה]); 34 (andre: 31),13 (bare på gresk); Misjna P. Avot II, 9; V, 19; Mark 7,22. I Det gamle testamente står uttrykket bare som predikat, «øyet er ondt» (5 Mos 15,9; 28,54; jf. Matt 20,15), eller i formen ra' 'ayin (רַע עַיִן), ordrett «ond med hensyn til øyet», det vil si «et misunnelig menneske», med og uten «mann» (isj / אִישׁ) foran (Ordsp 23,6; 28,22). Hos en ukjent gresk oversetter (interpr. incert.) står «ondøyd» (ponērophthalmos / πονηρόφθαλμος).

[169] Jf. de «dårlige fruktene» (karpoi / καρποί) i Matt 7,17 f. og «en vond og ondartet byll» (helkos kakon kai ponēron / ἕλκος κακὸν καὶ πονηρόν) i Åp 16,2. Slik sier også vi «en ondartet byll, en vond finger». I klassisk gresk er ponēros dessuten svært vanlig om dårlige kroppslige tilstander; se leksikaene, særlig under uttrykket «ha det vondt, være syk» (ponērōs echein / πονηρῶς ἔχειν), som noen aksentuerer πονήρως se Lobeck ad Phryn. s. 389.

[170] Jf. Tert. c. Marc. I, 2: *Lippientibus etiam singularis lucerna numerosa est* («for den som har syke øyne, blir også en enkelt lampe til mange»). Det samme sier Hieron. og den latinske Theoph. i utleggelsen av Matt 6,22 (Forsch II, 39).

til øyet, som er legemets lampe. Derfor betegner «lyset»[171] også her i v. 23[b], som i 5,14, ikke lyset som element, men den gjenstanden som gir lys (altså det samme som «lampen» [ho lychnos / ὁ λύχνος] i v. 22). Helt i samsvar med selve lignelsen er dette lyset det indre organet i mennesket som tar imot lys, likesom øyet, og derfor kan gi lys til hele organismen.

Fordi v. 22 f. henger så nært sammen med v. 21, ville det være vilkårlig å tenke på noe annet enn hjertet her. Hjertet er organet for det indre livet. Når det er i normal tilstand, tar det imot den innsikten som trengs for å leve rett, og lar den strømme ut igjen og bre seg over hele livet.

Men hjertet kan være mørke, det motsatte av et lys som lyser,[172] og likesom et sykt øye ikke duge til denne doble tjenesten. Da skjer ikke bare det samme som lignelsen i v. 23[a] sa skjer når det legemlige øyet ikke er i normal tilstand – skaden blir uforlignelig mye større. For det indre livet, som hjertet bestemmer, er en langt finere og samtidig mer verdifull organisme enn det legemlige livet.

«Hvor dypt blir da mørket!» (6,23)

Utropet i v. 23 – «hvor dypt blir da mørket!» – må åpenbart forstås ut fra motsetningen mellom det åndelige og det legemlige livet.[173] Det vil si: En unormal tilstand i øyet får følger for hele det legemlige livet. Men hvor mye større og verre blir ikke følgene for hele sjelelivet når hjertet er i en tilsvarende tilstand!

Både lignelsen og anvendelsen av den må forstås i sammenheng med formaningen i v. 19–21, særlig fordi v. 24 så tydelig fører den formaningen videre.

---

[171] **«lyset»** to phōs / τὸ φῶς

[172] Her, som i Ef 5,8, betyr «mørke» (skotos / σκότος) ikke bare «mørk» (skoteinos / σκοτεινός). Akkurat som «lys» (phōs / φῶς) er et legeme som lyser, er skotos en ting som ikke sender ut noe lys. Overgangen til den abstrakte betydningen i «hvor stort er mørket» (to skotos poson / τὸ σκότος πόσον), der skotos står for skotia (ἡ σκοτία), byr ikke på noen vanskelighet.

[173] Vi kunne tenke oss at stigningen i «hvor stort» (poson / πόσον) måles mot mørket i den indre lampen, altså hjertet, som svarer til øyet. Da ville meningen være at resten av organismen, som lampen skal lyse opp, er langt mørkere enn den mørke indre lampen selv. Men i så fall måtte teksten ha uttrykt og betont motsetningen mellom de to subjektene. Det skjer nok i lignelsen, men ikke i anvendelsen av den. Dessuten ville tilknytningen med «da» (oun / οὖν) i v. 23[b] bli uklar. Lignelsen i seg selv sier nemlig bare at mørke i det organet som formidler lyset, fører til mørke i hele organismen, både på det høyere og på det lavere plan. Stigningen kommer altså ikke av lignelsen alene, men av motsetningen mellom øyets lys og det indre lyset, mellom legemets liv og sjelens liv.

Disiplene er fromme og strever etter himlenes rike. Jesus hadde forbudt dem å samle skatter på jorden, og begrunnet det med at dette også ville bestemme hvor hjertet deres vendte seg. Allerede dermed hadde han indirekte sagt at en ikke kan strebe etter jordiske skatter og samtidig etter himlenes rike.

Derfor brukte lignelsen heller ikke et blindt øye som bilde på den tilstanden i hjertet en skal unngå, men en tilstand i øyet som hindrer det i å se rett på gjenstanden sin og i å fange målet fast og sikkert.

Slik skal også hjertet til den som vil være from, være enkelt og rett innstilt på det målet han har valgt å strebe mot. Det skal ha bare dette målet for øye og ikke skjele over mot andre mål (jf. utleggelsen av 5,8 og 5,48).

Det skal ikke bare være slik – det kan slett ikke være annerledes. Dette er forberedt i v. 21 og antydet i v. 22–23, og nå sier Jesus det med kraft i v. 24, gjennom en ny lignelse som han også anvender på disiplene.

De to herrene: Gud og mammon (6,24)

En slave kan ikke tjene to herrer samtidig, og like lite kan disiplene tjene Gud og mammon på én gang. Den som prøvde på det, ville fort ende med å gi bare den ene av de to herrene sin kjærlighet og hengivenhet, mens han hatet og foraktet den andre. Like sikkert ville disiplene snart nok innse at det er nytteløst å prøve å være Guds tjener og mammons tjener samtidig.

Med det ene hjertet et menneske har, skal han elske Gud alene og holde seg til ham, men forakte mammon. Ellers vil jaget etter mammon drive ham til å falle fra Gud og bli Guds fiende (jf. Jak 4,4).

Både den greske oversetteren av Matteus og Lukas har beholdt det aramaiske ordet Jesus brukte, bare med gresk skrivemåte: «mammon»[174].[175] Det gjelder både i dette utsagnet og i de setningene Lukas

[174] **«mammon»** mamōnas / μαμωνᾶς

[175] Slik, og ikke mammōna (μαμμωνᾶ), har alle majusklene og de fleste minusklene, dessuten de eldste latinske håndskriftene k a b og Vulg. Nyhebraisk mamon (מָמוֹן) betyr «penger, formue», ofte med eierens genitiv, f.eks. Pirqe Avot II, 12; Mekhilta til 2 Mos 18,21; Sifre til 4 Mos 25,1. Aramaisk og syrisk har det samme ordet, i bestemt form (status emphaticus) mamona (מָמוֹנָא), og derfra kommer den greske formen i Matt 6,24; Luk 16,9–13. Onkelos gjengir «vinning» (betsa' / בצע) med dette ordet i 1 Mos 37,26, og både han og Pesj. gjengir «erstatning i penger» (kofer / כפר) med det i 2 Mos 21,30; Targ. gjengir «gods» (hon / הון) med det i Sal 44,14, der LXX har «pris» (timē / τιμή). I den syriske dialekten som ble talt omkring Antiokia, var ordet så vanlig at Chrys. ikke trengte å forklare det i prekenen, men uten videre satte «gull» (chrysos / χρυσός) i stedet. Hier. avviser denne oversettelsen

knytter til det (Luk 16,9–13). De har ikke brukt «rikdom»[176], «sølvpenger»[177] eller «penger»[178]. Grunnen er ikke at ordet var vanskelig å oversette eller ikke kunne gjengis godt nok med noen av disse greske ordene, slik det for eksempel er med «*raka*» i 5,22.

Utsagnet i Luk 16,13 stemmer nesten ordrett med Matt 6,24, enda sammenhengen er helt en annen. Det eneste tillegget er ordet «tjener»[179], som noen håndskrifter også har ført inn i teksten hos Matteus. Derfor kan en anta at utsagnet var så lett å huske at det allerede før det greske Matteusevangeliet ble til, hadde festet seg som et ordtak i denne formen hos de greske kristne.

(Anecd. Maredsol. III, 2, 86) og hevder at ordet på hebraisk snarere betyr *divitiae* («rikdom»). Den oversettelsen holder han fast ved også der han uttrykkelig kaller *mamona* et syrisk og ikke et hebraisk ord (epist. 121, 6; jf. epist. 22, 31 og utleggelsen av Matt 6,24); jf. Op. imperf. 83; Onomast. sacra, utg. Lag. 183, 39. Adam. dial. c. Marc. (Berlin-utg. s. 58, 1) forklarer ordet som «sølvpengene» (ta chrēmata ta argyra / τὰ χρήματα τὰ ἀργυρᾶ). Den gamle latinske oversettelsen av dialogen har trolig det mer opprinnelige *pecuniam dicit gentili lingua* («det betyr penger på folkespråket»), det vil si språket omkring Antiokia; jf. Ztschr. f. Kirchengesch. IX, 232 f. 238 f. Tert. c. Marc. IV, 33 gjengir ordet med *nummus* («mynt»); han har kanskje spurt en jøde eller en punier, for han sier til leseren *si interpretem non habes* («om du ikke har noen tolk»). August. serm. dom. in monte II, 47 og andre steder skiller mellom det hebraiske (riktigere: aramaiske) *mamona*, som han har hørt betyr *divitiae* («rikdom»), og det puniske ordet *mamon*, som han kjente hjemmefra, og som betyr *lucrum* («vinning»); jf. Schröder, Phönic. Sprache s. 30. Utgavene, særlig av de latinske fedrene, gir ikke noe å bygge på når det gjelder skrivemåten med *m* eller *mm*. Det er beklagelig, for etymologien er usikker. Se kort om den hos Nestle, Encycl. bibl. sp. 2914. At ordet skulle være navnet på en hedensk gud, er en middelalderfabel. Derimot ser det ut til at markionittene har prøvd å tolke det som jødenes Gud, å dømme etter Iren. III, 8, 1 (der vi også finner underlig etymologisk lærdom), Tert. c. Marc. IV, 33 og Adamantius på det nevnte stedet. Gregor Nyss. holdt det for et av navnene på djevelen, Be'elsebul. Ifølge Nikolaus av Lyra (i utleggelsen av Luk 16,9; jf. 16,13 og Matt 6,24) var det først navnet på en demon som har med penger å gjøre, og ble så overført til pengene selv. Når det å eie penger blir framstilt som en herre, ligger slike tanker nær; jf. Tert. på det nevnte stedet: *dominatorem totius saeculi nummum scimus omnes* («vi vet alle at mynten er herre over hele verden»). Didascalia, som er bevart på syrisk og latin, sier om rike enker (III, 7, 3 f., utg. Funk I, 194): *de solo Mammona cogitant, quarum Deus est sacculus* («de tenker bare på mammon, og pengepungen er deres gud»). Den syriske teksten tilføyer «og magen», etter Fil 3,19. Så fortsetter Didascalia: *ubi est thesaurus eorum* (*sic*), *ibi est mens eorum* («der deres skatt er, der er deres sinn»); jf. Matt 6,21. Noen linjer lenger nede heter det om den enkelte enken: *servit autem Mammonae, id est lucro, Deo autem placere non potest* («hun tjener mammon, det vil si vinningen, og kan ikke behage Gud»). Jf. også Orig. hom. 7, 3 in Jerem., som bygger på Fil 3,19.

[176] **«rikdom»** ploutos / πλοῦτος

[177] **«sølvpenger»** argyria / ἀργύρια

[178] **«penger»** chrēmata / χρήματα

[179] **«tjener»** oiketēs / οἰκέτης

Mammon som herre, og leddet over til bekymringen (6,24)

Ordtaket festet seg altså i den tiden da de «ordene»[180] som sto i det aramaiske Matteusevangeliet, vanligvis ble oversatt muntlig (se ovenfor s. 13 f.).

En tolk som behersket begge språkene, hadde god grunn til å beholde det opprinnelige ordet her. Det fremmede ordet syntes bedre egnet enn et vanlig gresk ord til å være et slags egennavn på pengene når de ble framstilt som en person.

Og pengene blir framstilt som en person når Jesus stiller Gud og pengene opp mot hverandre som de to herrene mennesket må velge mellom.

Som middel til et høyere mål har pengene fortsatt sin underordnede verdi. Det å eie penger er til og med en forutsetning for de fromme gjerningene Jesus venter av disiplene (v. 2–4 og 20). Men når et menneske gjør det å samle penger og jordisk gods til et mål for livet og strevet sitt, og derfor henger hjertet sitt ved det (v. 21), blir pengene en herre som gjør ham til sin slave. Og denne herren tåler ingen annen ved siden av seg og utelukker derfor både kjærligheten til Gud «av hele ditt hjerte» (22,37) og den hengivne tjenesten Gud krever av tjenerne sine.

Men også den som gir rom for vantro bekymring i hjertet sitt, blir mammons tjener. Nettopp *fordi* disiplene ikke kan tjene både Gud og mammon, *derfor* påbyr Jesus dem å slå bekymringen for mat og klær fra seg (v. 25). Også i Luk 12,22 blir den samme setningen knyttet til en lignende tale med «derfor»[181].

Slik knytter setningen i v. 24 sammen avsnittet om å samle skatter (v. 19–23) med avsnittet om bekymring (v. 25–34).

Bekymringen: fuglene og alen (6,25–27)

«Omtanke» og «å ha omtanke for»[182], som i Tit 3,8, betyr den virksomme omsorgen (latin *cura*) som «den kloke»[183] ikke lar det skorte

[180] **«ordene»** logia / λόγια
[181] **«derfor»** dia touto / διὰ τοῦτο
[182] **«å ha omtanke for»** phrontis, phrontizein / φροντίς, φροντίζειν
[183] **«den kloke»** phronimos / φρόνιμος

på. Noe annet er «bekymring» og «å bekymre seg»[184]:[185] å veie mulighetene, særlig de vonde, slik at sinnet liksom kløyves og rives hit og dit. Det er den urolige bekymringen (latin *sollicitudo*).

En slik bekymring gjør mennesket til en ustø og «tvesinnet»[186] person, som i Jak 1,8, og den kan bare overvinnes gjennom bønn i tro. Disiplene skal verken bekymre seg for livet, det vil si for å holde sitt fysiske liv oppe, eller for legemet, i den grad det i tillegg trenger klær. Slik bekymring ville komme til uttrykk i de tvilende spørsmålene om hva de skal ete og hva de skal kle seg med.[187]

Ingen kan gi seg selv livet og legemet, og de er mer enn mat og klær, som bare er midler til å holde livet oppe og verne legemet. Når Jesus minner om dette, følger en tanke av seg selv: Gjennom den større gaven, legemet og livet, har Gud vist at han vil at vi skal leve. Da vil han heller ikke nekte oss det mindre: det vi trenger for å leve.

Fuglene er ikke bare fri for plagende bekymring. De gjør ikke engang det arbeidet som mennesket har plikt til å gjøre for å sikre seg mat for framtiden (jf. Sal 104,13–18). Når Jesus viser til dem, gir han ikke bare et eksempel som beviser at Gud sørger for å holde oppe det livet han selv har skapt. Han gir også en ny grunn til å stole på denne omsorgen fra Gud. For den Gud som gir fuglene føde, er disiplenes himmelske Far.

Gud står i et forhold til disiplene som gir dem en særstilling framfor andre mennesker, og enda mer framfor dyrene. Hvordan skulle han da vise mindre omsorg for dem han elsker som sine barn, enn for fuglene!

---

[184] **«å bekymre seg»** merimna, merimnan / μέριμνα, μεριμνᾶν

[185] De nyere etymologene, som Curtius (5. utg. s. 310), avviser nok med rette at ordene merimna og mermēra (μέριμνα, μέρμηρα) kommer direkte av «dele» (merizein / μερίζειν). Men de kan ikke nekte for at det er en etymologisk sammenheng med meiromai, meros og merizō (μείρομαι, μέρος, μερίζω), som alle har med «del» å gjøre; se Prellwitz, Etymol. Wörterbuch s. 197. Også folk uten filologisk skolering ser ut til å ha fornemmet denne sammenhengen. Riktig forstått lyder «han er delt» (memeristai / μεμέρισται) i 1 Kor 7,33 som en etymologisk tolkning av «bekymre seg» (merimnan / μεριμνᾶν). Og til «uten bekymring» (amerimnos / ἀμέριμνος) i 7,32 svarer «å holde seg til Herren uten å bli dratt hit og dit» (to euparedron tō kyriō aperispastōs / τὸ εὐπάρεδρον τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως) i v. 35. Samme forestilling finnes i Luk 10,41. Også de fromme har vanskelig for å slå fra seg den bekymringen som drar hit og dit (2 Kor 11,28; Fil 2,20). Likevel er den et onde som har sin grunn i sedelig svakhet og mangel på sterk tro, og den kristne skal verge seg mot det (Fil 4,6; 1 Pet 5,7).

[186] **«tvesinnet»** dipsychos / δίψυχος

[187] Etter «hva dere skal ete» (phagēte / φάγητε) følger et tillegg: «eller hva dere skal drikke» (ē ti piēte / ἢ τί πίητε), slik B Φ, c g^1 h og Kop, eller «og hva dere skal drikke» (kai ti piēte / καὶ τί πίητε); jf. v. 31. Tillegget fantes allerede i *nonnulli codices* («noen håndskrifter») på Hieronymus' tid og senere i de fleste. Det mangler i ℵ, noen få minuskler, Sc, k a b og Vulg.

Men den tvilende bekymringen for livsoppholdet er ikke bare ufrom, siden den viser mistillit til Gud; den er også tåpelig, siden den er nytteløs. Det vil spørsmålet i v. 27 få oss til å se: «Hvem av dere kan vel med all sin bekymring[188] legge en eneste alen til sin livslengde?»

«En eneste alen»: livslengde eller kroppshøyde (6,27)

Ordet for «livslengde»[189] har noen oversatt med «statur» eller «*kroppshøyde*».[190] Den oversettelsen må avvises allerede fordi v. 26 taler om «livet»[191] og om å holde livet oppe, men ennå ikke om «legemet»[192], som teksten først går over til i v. 28.

Luk 12,25 f. har et tillegg til denne setningen, og det veier rikelig opp for at Lukas ikke har ordet «én»[193] foran «alen»[194]. Og selv uten dette tillegget er det klart at teksten her må nevne noe som er lett sammenlignet med det mennesket ser ut til å ville oppnå når det bekymrer seg for maten (jf. 5,36).

Men å legge en alen til kroppshøyden sin, det vil si plutselig å forvandle seg fra en dverg til en staselig mann, eller fra et menneske av vanlig størrelse til en kjempe, ville være et utrolig under. Og at

---

[188] Ordet «ved å bekymre seg» (merimnōn / μεριμνῶν) har her tyngre vitner mot seg enn i Luk 12,25: i Matteus Sc, a b h k m og Hil. (D og Ss mangler), i Lukas bare D og noen få minuskler. Men selv om det skulle være uekte, kan vi tenke oss det til.

[189] **«livslengde»** hēlikia / ἡλικία

[190] Slik har Sc Ss Sh S[1] og de fleste latinske (*statura* [«vekst»], allerede hos Tert. spect. 23; Hil. veksler med *proceritas* [«høyde»]), og blant utleggerne Chrys., Luther, Grotius, Bengel, Fritzsche og Hofmann (kommentaren til Luk 12,25). Bedre er den eldste formen av den latinske bibelen: k (Matt) har *ad aetatem suam* («til sin levetid»), e (Luk) *ad statum aetatis suae* («til sin livslengde»). Heller ikke oversettelsen «alder» (f.eks. hos Achelis) gir noen rimelig mening (se ovenfor). Det gjør derimot den like klassiske betydningen «livstid, varigheten av et menneskeliv» (derfor også det samme som «slekt» [genea / γενεά], alle som lever på samme tid). Til eksemplene hos Pape kan vi føye: Jos. bell. I, prooem. 6, «det som ligger før min levetid» (ta progenestera tēs emēs hēlikias / τὰ προγενέστερα τῆς ἐμῆς ἡλικίας), i motsetning til den delen av historien han selv har opplevd; Sterret, Epigr. journey s. 152 nr. 136, «da han hadde nådd sitt åttende leveår» (ogdoon hēlikiēs prolabont' eniauton / ὄγδοον ἡλικίης προλαβόντ᾽ ἐνιαυτόν); Eus. quaest. ad Steph. hos Mai, N. patr. bibl. IV, 1, 219, «da han var i sitt trettiende leveår» (triakoston agōn tēs tou sōmatos hēlikias etos / τριακοστὸν ἄγων τῆς τοῦ σώματος ἡλικίας ἔτος). Eusebius (hos Mai, N. patr. biblioth. IV, 1, 177 f.) forbinder begge tolkningene av hēlikia i kommentaren til Luk 12,25 f.: «Ennå har ingen ved å bekymre seg lagt noe til sin kroppshøyde; men heller ikke så mye som en eneste dag eller det korte tidsrommet av en eneste time kan noe menneske legge til når det har nådd den forutbestemte grensen for sitt liv.»

[191] **«livet»** psychē / ψυχή

[192] **«legemet»** sōma / σῶμα

[193] **«én»** hena / ἕνα

[194] **«alen»** pēchyn / πῆχυν

ingen kan gjøre det, ville ikke bevise at en ikke kunne holde livet oppe i årevis ved å bekymre seg og handle deretter.

Riktignok er det også umulig å legge et stykke til den *alderen* en til enhver tid har, altså plutselig å gjøre seg noen år eldre – og det er dessuten noe som bare barn og halvvoksne pleier å ønske seg.

Men i likhet med latin *aetas* betyr hēlikia også *livstiden*, livet i hele dets lengde. Og vi bytter ofte om uttrykk for mål i tid og rom; vi taler for eksempel om et tidsspann. Derfor kan en vanskelig bestride at «alen»[195] også brukes slik.[196]

Den som har for vane å bekymre seg for maten sin, ser ut til å mene at han slik kan beskytte seg mot mangel og død og holde livet oppe i mange år framover. Men da har han glemt at han ikke engang kan forlenge livet sitt med en liten stund.[197]

Liljene på marken (6,28–30)

Jesus begrunner formaningen om ikke å bekymre seg for maten på mange måter, og det tyder på at slik bekymring slett ikke er fremmed for disiplene. Spørsmålet «Og hvorfor er dere bekymret for klærne?» (v. 28) forutsetter til og med rett ut at de ikke holder seg fri fra en slik bekymring.

Det er også grunnen til at Jesus kaller disiplene «lite troende» når han fører tanken videre, og at han heller ikke kaller Gud deres himmelske Far (v. 30). De er ikke helt uten tro, for uten den ville de ikke vært disipler. Men i den grad de likevel gir seg over til bekymringen, viser de seg som folk som ennå er små i troen, eller som har liten

[195] **«alen»** pēchys / πῆχυς

[196] Wellh. spør spottende om livet blir målt med alen. Det spørsmålet ble besvart med ja for lenge siden. Allerede Wettstein viste til Sal 39,6 («som en håndsbredd har du satt mine dager») og til verset hos Mimnermos (Bergk, Poet. lyr. gr. 4. utg. II, 26): «i en alens tid gleder vi oss over ungdommens blomster» (pēchyion epi chronon anthesin hēbēs terpometha / πήχυιον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης τερπόμεθα). Sammenlignbart er også «dagen er en finger» (daktylos amera / δάκτυλος ἀμέρα) hos Alkaios (hos Athen. X s. 430). Anthol. Palat. XII, 50, 5 sier det samme om ungdommen, med morgenrøden som bilde: den er «fingerlang», det vil si svært kort. Videre har Phot. lex.: «spann: det minste av livet» (spithamē: tou biou to elachiston / σπιθαμή· τοῦ βίου τὸ ἐλάχιστον) og «et spann, som et øyeblikk av tid» (spithamēn hoion chronou stigmēn / σπιθαμήν οἷον χρόνου στιγμήν); jf. Tholuck til stedet. Også den spøkefulle bruken av stadier (Aristoph. ranae 91) og parasanger (Lukian, Icaromen. 11) som tidsmål viser hvor naturlig en slik overføring er. Likevel er det påfallende at uttrykket bruker hēlikia og pēchys, for den misforståelsen disse greske ordene innbyr til, kunne så lett vært unngått.

[197] Tross forskjellen kan vi sammenligne motsetningen mellom «for mange år» (eis etē polla / εἰς ἔτη πολλά) og «i denne natt» (tautē tē nykti / ταύτῃ τῇ νυκτί) i Luk 12,19. 20. Jf. også Jak 4,13 f.

tro.[198]

Disiplene skal legge merke til de viltvoksende liljene[199] og hvordan de vokser.[200] Ingen menneskehånd steller dem, og de gjør heller ikke selv noe arbeid eller bruker noen kunstferdighet, slik mennesket må for å skaffe seg de klærne det trenger.

Når planten vokser, blir den samtidig kledd; hos plantene kan en ikke skille mellom legeme og kledning (jf. 1 Kor 15,37 f.). Allerede av den grunn kan en si at de i sin medfødte skjønnhet overgår kong Salomo i all glansen av hans prektige klær (v. 29; jf. 2 Krøn 9,24).

Gud brer fargeprakt og skjønnhet ut over planteverdenen i ødsel fylde, og det overgår alt som menneskelig kunstferdighet og fyrstelig rikdom til sammen kan få til når de skal kle menneskets legeme. Her ligger et bevis for at Gud også sørger for å kle barna sine. Og beviset blir enda sterkere når en tenker på at de viltvoksende blomstene har en mye mer forgjengelig tilværelse enn mennesket.

Hedningenes begjær, og «søk først Guds rike» (6,30–34)

Når de viltvoksende blomstene har levd sin korte tid, blir de «kastet i ovnen» og er bare til brensel. Mennesket har derimot en evig bestem-

[198]Ordet «lite troende» (oligopistos / ὀλιγόπιστος) finnes i Bibelen utenom Luk 12,28 bare i Matt 6,30; 8,26; 14,31; 16,8, og alltid om disiplene. I en lignende sammenheng har Mekhilta til 2 Mos 16,19 «en som mangler tro» (mechusar amana / מחוסר אמנה).

[199]Ordet «lilje» (krinon / κρίνον) står i LXX oftest for sjusjan (שׁוֹשַׁן), f.eks. 1 Kong 7,19, og sjosjanna (שׁוֹשַׁנָּה), f.eks. Høys 2,1. Men det står også for en bestemt annen blomst i Jes 35,1, og mer allment for «skudd, blomst» (perach / פֶּרַח) og kunstneriske etterligninger av den (2 Mos 25,31; 4 Mos 8,4). Også hos grekerne har ordet en videre betydning enn leirion (λείριον), latin lili*um*. Hier. tenker i kommentaren til stedet på den røde rosen, den hvite liljen og den purpurfargede fiolen på én gang. Flere ting taler for å forstå ordet så vidt som mulig. Tillegget «markens» (tou agrou / τοῦ ἀγροῦ) i v. 28. 30 betegner blomstene bare som viltvoksende (agria / ἄγρια), slik «himmelens» (tou ouranou / τοῦ οὐρανοῦ) i v. 26 betegner fuglene som fritt flygende. Dessuten står «gress» (chortos / χόρτος) i stedet for «liljer» i v. 30, og «fugler» (peteina / πετεινά) i v. 26 er et like allment ord (annerledes i Luk 12,24). I nyere tid har særlig L. Fonck (Streifzüge durch die bibl. Flora, 1900; Bibl. Stud., utg. av Bardenhewer V, 1) gått inn for den hvite liljen. Ifølge ham vokser den ennå i dag vilt i Libanon, på Karmel, i fjellene i Galilea og også i Samaria – noe som ofte er blitt bestridt – og på Jesu tid var den kanskje enda mer utbredt (s. 70–75). Christ (Ztschr. des Palästinaver. 1899 s. 65–80) godtok riktignok det Fonck allerede hadde påvist i en tidligere publikasjon, at liljen vokser vilt der, men han protesterte mot slutningen Fonck trakk av det. Han mente det var mer sannsynlig at krina (κρίνα) omfatter flere arter av slekten Iris, sverdlilje, som finnes i Israels land. Men han la for stor vekt på flertallet krina og på at tou agrou skulle bety «marken» i bokstavelig forstand. Se s. 133 ovenfor, fotnote 159.

[200]Verbet «legge merke til» (katamanthanein / καταμανθάνειν) brukes også i Sir 9,5. 8 om å betrakte det vakre med velbehag; jf. 1 Mos 24,21.

melse, og særlig disippelen skal ikke miste av syne at han er bestemt for det evige gudsriket (v. 30).

Av alt dette følger enda en gang den formaningen denne delen av talen begynte med (v. 25). Denne gangen er også drikken tatt med blant de tingene mennesket i sin lille tro pleier å bekymre seg for (v. 31).

En ny grunn til å slå bekymringen fra seg er at det er «alt slikt» hedningene «søker etter». Derfor synker en israelitt ned på hedenskapets nivå når han bekymrer seg for mat og klær, og en disippel av Jesus gjør det i enda høyere grad (jf. 5,47; 6,7).

Til dette kommer enda en grunn[201] til å slå bekymringen fra seg: påminnelsen om at den himmelske Far vet at barna hans trenger alt dette (v. 32).

Jesus advarer mot å bekymre seg for det jordiske livets behov, for i en slik bekymring kommer et hedensk begjær og jag etter disse tingene til uttrykk. Som motstykke stiller han kravet om først å søke Guds rike og hans rettferdighet.[202] De som søker dette, skal ikke bare få de godene de søker framfor alt annet; i tillegg skal de få de jordiske behovene sine dekket (v. 33).

Etter setningsformen[203] er kravet riktignok et vilkår for løftet som følger, og den avsluttende formaningen i v. 34 knytter seg til løftet. Likevel fortjener selve kravet særlig oppmerksomhet, både fordi innholdet er så omfattende, og fordi det har betydning for sammenhengen mellom v. 25–34 og v. 24, og dermed også v. 19–23.

---

[201] Etter «vet» (oiden / οἶδεν) står «men» (de / δέ) fra Luk 12,30 i stedet for «for» (gar / γάρ) bare i ℵ^{c} og i noen yngre resensjoner av de gamle oversettelsene: S^{1} (men ikke Sc), b c (men ikke k) og Kop. Hensikten er å bli kvitt det ene av de to sideordnede gar. Men det samme oppnår vi uten å endre teksten: Mellom v. 32^{a} og 32^{b} ligger det nær å tenke seg til et «bli ikke lik dem» (mē homoiōthēte autois / μὴ ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς); jf. 6,8.

[202] B setter «rettferdighet» (dikaiosynēn / δικαιοσύνην) foran «riket» (basileian / βασιλείαν), uten støtte i noe annet vitne. Det bygger trolig på tanken at det å ha rettferdigheten er forutsetningen for å få del i riket, og derfor det nærmeste målet å strebe mot; jf. 5,20. Sitater hos kirkefedrene som følger Luk 12,31 og slett ikke har «rettferdighet», beviser ingenting for Matteus, selv om de ellers minner om hans tekst på en eller annen måte. Det gjelder Just. apol. I, 15; Clem. ecl. proph. 12; paed. II, 103. 120. Med ℵ B, k g^{1} m bør vi lese «riket» uten genitiv etter. Den lesemåten er desto tryggere fordi tilleggene i de andre vitnene spriker: Ved siden av «Guds» (tou theou / τοῦ θεοῦ), som allerede Sc, Sh og S^{1} har, er også «himlenes» (tōn ouranōn / τῶν οὐρανῶν) og til og med «hans» (autou / αὐτοῦ) bevitnet. Disse tilleggene er unødvendige, for «hans» etter «rettferdighet» viser til «Faren» (ho patēr / ὁ πατήρ) i v. 32 og hører også til «riket».

[203] Ordet «og» (kai / καί) med futurum etter en imperativsetning gjør vanligvis imperativet til en betingelse; jf. Matt 8,8; Joh 2,19; Jak 4,7.

«Søk først»: rikets og rettferdighetens forrang (6,33)

Den vantro bekymringen kommer, akkurat som skattesamlingen, av at en overvurderer de jordiske godene. Der den finnes hos de fromme, ville den være et forgjeves forsøk på å dele hjertet og alt hjertet strever etter, mellom Gud og mammon. Men Jesus krever at en gir seg helt til Gud og til det som er Guds.

Ordet «først»[204], som mangler i Luk 12,31, skal naturligvis ikke gi den lite troende bekymringen eller den grådige skattesamlingen andreplassen, ved siden av og etter det å søke Guds rike og hans rettferdighet. Da ville de få en viss berettigelse, og det ville stride mot den bestemte tonen i hele talen, som krever et valg. Men ordet gir nok en underordnet plass til å «søke»[205] også andre ting ved siden av riket og rettferdigheten.

Den vantro bekymringen for jordiske goder er like uforenlig med fromheten som det å samle rikdommer for å eie dem.

I Fadervår har bønnen om brødet for den kommende dagen sin plass ved siden av og etter bønnen om at Guds herredømme skal komme. På samme måte har arbeidet for livsoppholdet sin plass i det virksomme livet ved siden av og etter arbeidet for «riket»[206]. Gud har behag i at vi sørger for det vi trenger i dette livet, med bønn og arbeid og ikke med vantro bekymring.

Når det å søke andre ting kommer etter det å søke riket, som har fått første plass, er det også underordnet det. For det å søke Guds kongeherredømme og Guds rettferdighet er ikke et arbeid en kan gjøre ferdig og så gå over til andre gjøremål. Det omfatter hele disiplenes liv her på jorden, og så lenge det har første plass, legger det alt annet de strever med og gjør, under seg.

Først når gudsriket er kommet til syne og disiplene er tatt opp i det, kan de slutte å søke det – og først da slutter de også å søke rettferdigheten. For det er i det gudsriket som er kommet til syne, at de som hungrer og tørster etter rettferdigheten, blir mettet fullt ut (5,6).

Disiplene har allerede nå en rettferdighet (5,10 f.), og den skal være forutsetningen for å bli tatt opp i riket (5,20). Den er ingen annen enn

[204] **«først»** prōton / πρῶτον
[205] **«søke»** zētein / ζητεῖν
[206] **«riket»** basileia / βασιλεία

den de skal eie i riket, der den skal mette dem fullt ut. Det er nettopp den samme, bare på et trinn i utviklingen der den ennå ikke utelukker hungeren og tørsten etter den – eller, som det heter her, søkingen etter den.

Her kalles den «Guds rettferdighet»[207], et uttrykk vi senere møter igjen i Jak 1,20 og i en særegen betydning hos Paulus (Rom 1,17; 3,21 osv.). Likevel er den tenkt som en egenskap ved disiplene og en verdifull eiendom for dem – men, som det straks skal vises, en rettferdighet som har Gud og ikke mennesket som opphav.

Rettferdigheten fra Gud, og dagen i morgen (6,33–34)

Fariseernes rettferdighet er et menneskelig makkverk (5,20), men disiplenes rettferdighet blir her ført tilbake til Gud som opphavet.[208] Dermed er det også sagt at den gjelder for Gud og fører til Gud.

Jesus har gitt et løfte til den som gjør Guds endelige kongeherredømme på jorden til det første målet for sitt strev, og som for egen del søker den egenskapen en må ha for å få del i det: Alt han som menneske måtte trenge av mindre goder på veien mot målet, skal han få i tillegg til de godene som varer evig. Dette viser på nytt at den vantro bekymringen for slike ting er tåpelig og overflødig. Helt til slutt advarer Jesus mot den en gang til.

Denne gangen sier Jesus at bekymringen gjelder morgendagen. Det kan ikke bety at han først nå finner det nødvendig å begrense forbudet. For det første var det fram til nå ubetinget forbudt «å bekymre seg»[209]. Dessuten gjelder bekymringen, slik den er beskrevet i v. 25 og 31, alltid bare framtiden. Den uroer mennesket bare etter hvert som framtiden kommer nærmere. Den nåværende mangelen på mat og klær blir nok opplevd som noe vondt, men den kan ikke være gjenstand for bekymring.

Den som bekymrer seg, bekymrer seg alltid i dag for morgendagen, uansett om nåtiden og framtiden, som her kalles «i dag» og «i morgen», er tidsrom på ett døgn eller lengre.

---

[207] **«Guds rettferdighet»** dikaiosynē theou / δικαιοσύνη θεοῦ

[208] Slik kalles de sedrene Gud har plantet (Sal 104,16), «Guds sedrer» i Sal 80,11, og kjærligheten kalles «en Herrens flamme» i Høys 8,6.

[209] **«å bekymre seg»** merimnan / μεριμνᾶν

Når Jesus likevel sier det selvsagte uttrykkelig her, kommer det tvert imot av den nye begrunnelsen han denne gangen knytter til formaningen om ikke å bekymre seg – den begrunnelsen som avslutter talen om bekymringen.

I 5,22 førte Jesus, ikke uten ironi, den rabbinske kasuistikken *ad absurdum* (til det absurde) ved å bruke dens egne former. På samme måte stiger han her ned til tankegangen hos dem som mener at en ikke klarer seg uten å bekymre seg – tross alle grunnene han har lagt fram mot den ufromme og nytteløse bekymringen.

Hvis en endelig ikke vil slutte å plage seg med å veie de vonde mulighetene, får en i det minste vente til den framtiden kommer der en frykter å lide mangel. Og en får la morgendagen «bekymre seg for seg selv»,[210] som om den var en person, i stedet for å gjøre dagens plage, som er stor nok og ikke kan unngås, enda tyngre med en unyttig bekymring for dagen som kommer.

Selv fra det lave ståstedet til den som bare ønsker seg gode dager på jorden (Sal 34,13), må altså bekymringen framstå som dårskap.

[210] At «bekymre seg» (merimnan / μεριμνᾶν) står med genitiv, er uvanlig. Konstruksjonen er laget etter mønster av phrontizein (φροντίζειν) og melei tini tinos (μέλει τινί τινος). Ellers står verbet med akkusativ (slik alltid hos Paulus), med peri tinos (περί τινος), som i Matt 6,28; Luk 12,26, eller med peri ti (περί τι), som i Luk 10,41. Med dativ har det en annen betydning (Matt 6,25). Den uvanlige konstruksjonen førte til at de yngre håndskriftene E K M N U Π Σ Φ skjøt inn ta (τά) foran «seg selv» (heautēs / ἑαυτῆς), og til lesemåten ta peri autēs (τὰ περὶ αὐτῆς) i Δ. Mot ℵ B H L S V (jf. Acta Thomae s. 144, 18) og oversettelsene kan ingen av disse lesemåtene hevde seg; bare Sc og S^1 er noe tvetydige (jf. Nöldeke, Syr. Gr. § 225).

Kapittel 7

Kapittel 7 i Bergprekenens komposisjon (7,1)

Hittil har talen framstått som en velordnet helhet. Den er satt sammen av større tankegrupper som er tydelig avgrenset fra hverandre, men som likevel henger sammen innvendig. Fra 7,1 av følger derimot en rekke svært ulike små stykker. Ved første øyekast ser det ut til at de bare er tredd på en snor, som perler, og det er ikke innlysende hvordan de henger sammen med det todelte avsnittet i 6,19–34.

Det er likevel sannsynlig at i det minste noen av disse stykkene opprinnelig hører til Bergprekenen. Mange av dem står nemlig også i Luk 6,37–49 – i samme rekkefølge, om enn i en annen form – og avslutter der den talen ved fjellet som begynner med saligprisningene.

Uansett egner hele innholdet i Matt 7 seg til å utdype temaet fra 5,16 videre: den rette atferden som skal vise verden at Jesu disipler er Guds sønner.

Kapittel 7 tar også hensyn til hvordan temaet ble presisert i 5,17–20. Der ble det vist at Jesu moralske veiledning er preget av to ting: hans bekreftende holdning til Guds vilje slik den er nedfelt i Det gamle testamente, og hans avvisende holdning til rabbinernes lovutleggelse og fariseernes fromhet.

Den bekreftende holdningen kommer fram når uttrykket «loven og profetene» vender tilbake i 7,12. Den kommer også fram ved at det Jesus har forkynt gjennom hele talen, blir kalt Guds vilje, og at motsetningen til den blir kalt «lovløshet» (anomia / ἀνομία 7,21 og 23). Den avvisende holdningen til fariseerne kommer fram ikke bare i ordet «du hykler»[1] i 7,5 (jf. 6,2.5.16), men i hele innholdet i 7,1–5.

[1] **«du hykler»** hypokrita / ὑποκριτά

Fariseerne hadde navnet sitt av at de holdt seg atskilt fra de hedenske skikkene og oppfatningene som hadde trengt inn i det jødiske folket, og fra det flertallet av folket, høy som lav, som ga etter for disse skikkene. Hos dem gikk stoltheten over egen streng lovlydighet sammen med at de bedømte skarpt og fordømte ubarmhjertig de landsmennene som levde mindre strengt.[2]

Også Jesu disipler skulle se seg selv som et fellesskap som var skilt ut fra andre. De skulle utmerke seg ved ekte fromhet og rett forståelse av loven, ikke bare framfor hedningene og frafalne israelitter som tollerne (5,46 f.; 6,7), men også framfor fromhetens virtuoser og de skriftlærde (5,20).

Derfor er det godt begrunnet at Jesus advarer disiplene mot den faren en slik særstilling fører med seg, og som fariseerne falt for: vanen med å dømme andre i stedet for å strebe etter å bli fullkommen selv (7,1).

Å dømme og å bli dømt (7,1–2)

«Å dømme»[3] betyr ikke «å fordømme». Ordet for «å fordømme» er katakrinein (κατακρίνειν), som i 12,41 f. og 20,18, eller katadikazein (καταδικάζειν), som i Luk 6,37. Det betyr heller ikke å danne seg en moralsk mening om andre mennesker eller ting. Særlig der ordet står uten objekt (Joh 5,30; Rom 2,1), betyr det å gjøre det en dommer gjør.

Det er ikke disiplenes sak. Jesus formaner dem til ikke å ta seg dommerens plass, så de ikke selv en gang skal bli dømt.

Hvis meningen var at andre mennesker fra tid til annen ville gjøre mot dem det de selv gjør mot andre når de dømmer uten rett, ville det ha stått presensformen krinēsthe (κρίνησθε). Men det står aoristen «skal bli dømt»[4], og allerede det viser at det siktes til Guds dom en gang i framtiden (jf. Luk 6,37).

Å bli spart for denne dommen er altså et mål for disiplene som ikke bare er ønskelig, men også mulig å nå. Selv om andre utsagn sier at alle mennesker skal stå for den siste dommen, må det ikke få oss til å svekke denne tanken (jf. Joh 3,18; 5,24) eller til å tro at den er et produkt av en tenkning som går lenger enn det Jesus selv lærte.

[2] Matt 9,11–13; 12,7; Luk 7,39; 15,2; 18,9–14; Joh 7,49.
[3] **«Å dømme»** krinein / κρίνειν
[4] **«skal bli dømt»** krithēte / κριθῆτε

Å håpe eller ønske at en slett ikke skal komme for dommen (Sal 143,2), er i sak det samme som å håpe eller ønske at en skal møte barmhjertighet i Guds dom (Matt 5,7; 18,34 f.; Jak 2,12 f.; 2 Tim 1,18). Forskjellen ligger bare i hvor sterkt det blir uttrykt. For en dom i full forstand er det bare der avgjørelsen faller etter rett og ikke etter nåde.

For å gi advarselen mot å dømme tyngde stiller Jesus disiplene nettopp en slik dom i utsikt hvis de ikke følger den. I v. 2 sier han at de en gang skal bli dømt og straffet med den samme dommen og det samme målet[5] som de selv bruker når de gjør seg til dommere.

Den som tenker over dette og husker sine egne feil og synder, vil vise mildhet når han en gang dømmer, for selv å møte mildhet i Guds dom – hvis han ikke heller velger å avstå helt fra å dømme, så han slett ikke kommer for dommen.

Overgangen til de lignelsesaktige setningene i v. 3–5 bygger på to ting. Som regel setter en seg til doms over andre når en ser feil hos dem. Og når en ikke kjenner sine egne feil, blir en lett ubarmhjertig i sin bedømmelse av andre.

Flisen og bjelken i øyet (7,3)

Men når en ser feil hos andre og ikke kjenner sine egne, fører det ikke bare til ubarmhjertig dømming, men også til det tilsynelatende kjærlige forsøket på å befri medmennesket fra feilene hans.

Allerede v. 3, og ikke først v. 4 og 5, sikter mot dette. Det går fram av det bildet Jesus velger, selv om vi ser bort fra parallellen i Luk 6,39–42. Flis eller agner[6] og en bjelke i øyet ville være underlige bilder hvis det bare gjaldt hvilken som helst liten eller stor feil.

---

[5] Uttrykket «mål for mål» (midda keneged midda / מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה) og utsagnet i Misjna, Sota I, 7, «Med det mål et menneske måler med, blir det målt til ham», gjelder samsvaret mellom synd og straff. De sier ikke, som her, at den straffen et menneske utmåler når det dømmer andre, svarer til den straffen Gud eller andre mennesker utmåler for ham.

[6] «Flis» (karphos / κάρφος) er et lite stykke tørt tre, strå eller lignende. Det er mulig at Jesus her, som i v. 2, bygger på et ordtak som allerede var i bruk. Jf. de arabiske ordtakene hos Tholuck s. 372. Siden Lightfoot har det vært vanlig å anføre Bava batra 15[b] og Arakhin 16[b]. På det siste stedet sa R. Tarfon: «Det skulle undre meg om det i denne generasjonen finnes noen som vil ta imot en tilrettevisning. For sier én til en annen: Ta flisen ut av øynene dine, så svarer den andre: Ta bjelken ut av øynene dine» (variant: tennene; se Levy under ordet natal [נטל], og Wünsche, Neue Beitr. 101). Tarfon (omkring 100–130) var en bitter fiende av kristendommen og kjente også noe til evangeliene (bab. Sjabbat fol. 116[a]; jf. GK II, 673). Han klager altså over at folk i hans tid fulgte en regel altfor flittig – i hovedsak den samme regelen som Jesus ga i Matt 7,5. Også der står den i motsetning til strevet med å få flisen ut av brorens øye. Om jeg forstår rabbien rett, mener han at utbredelsen av denne kristne regelen undergraver disiplinen og lærernes autoritet.

Et lite fremmedlegeme i øyet gjør det vanskelig å *se*, et stort gjør det umulig. Bildene står altså for små og store sedelige feil – for så vidt som de gjør det vanskelig eller umulig å se og behandle tingene riktig.

Lignelsen tar det for gitt at den som bryr seg om andres feil i stedet for sine egne, alltid har en verre feil enn den han vil hjelpe. Bak dette ligger forutsetningen at vår egen synd, den vi ikke ser, er den aller verste feilen og hindrer oss mer enn noe annet i å behandle andres feil rett.[7]

Det er allerede ubegripelig at en som har en slik feil, legger merke til den mindre feilen hos den andre. I det kroppslige livet er det umulig. På det sedelige området skjer det tilsvarende riktignok, men det virker så unaturlig at det ikke finnes noe tilfredsstillende svar på spørsmålet «Hvorfor ser du …?»[8] i v. 3 – ikke noe svar som rettferdiggjør det den tiltalte gjør.

«Dra først bjelken ut av ditt eget øye» (7,4–5)

Spørsmålet i v. 4 går enda lenger: «Hvordan kan du si til din bror: La meg trekke flisen ut av øyet ditt,[9] mens bjelken sitter i ditt eget øye?»

Å komme med tomme ord er riktignok ikke vanskelig. Men disse ordene til broren uttrykker ikke bare at en mener seg i stand til å hjelpe ham og har til hensikt å gjøre det. De er selve innledningen til at en går i gang med å gripe inn.

Jesus sier altså: Den som begynner slik, gjør noe like nytteløst som en som selv har en bjelke i øyet og vil ta en flis ut av nestens øye – nytteløst fordi det er umulig.

En slik operasjon krever et klart og skarpt blikk for å se skaden som skal leges, og en sikker og varsom hånd for å lege den. Begge deler

[7] Jf. Joh 9,41; 1 Joh 1,8; Ordsp 28,13; Matt 9,12. Billedtalen har her en nesten uunngåelig svakhet. Feilen er så stor nettopp fordi mennesket selv ikke erkjenner den, og likevel blir den framstilt som en stor bjelke, altså som noe som kan oppdages eller overses. Heller ikke skillet mellom «ser» (blepeis / βλέπεις) og «blir var» (katanoeis / κατανοεῖς) har noe motstykke i det sedelige livet. I bildet er skillet nødvendig: Den som har en bjelke i øyet, kan umulig se den, men han må kjenne den og altså merke den.

[8] **«Hvorfor ser du …?»** ti de blepeis / τί δὲ βλέπεις

[9] Om konjunktiv etter «la meg» (aphes / ἄφες), jf. 27,49, og etter «vil du» (theleis / θέλεις) i Luk 9,54 og «se til» (hora / ὅρα) i Matt 8,4; se Blass, Gr. § 64,2. «Se» (idou / ἰδού), med og uten «og» (kai / καί), innleder vanligvis en uventet hendelse (1,20; 2,1. 9; 3,16), men også kjensgjerninger og omstendigheter som står i motsetning til noe: 11,8; 12,41 f. (28,20); Apg 2,7, der spørsmålet «og hvordan» (kai pōs / καὶ πῶς) følger som motsetning. Artikkelen ved «bjelken» (dokos / δοκός) i v. 4 viser tilbake til at en bjelke er nevnt i v. 3. Jeg vet ikke om vi også her, som helt sikkert i v. 5, skal lese «ut av» (ek / ἐκ) i stedet for «fra» (apo / ἀπό), med ℵ B N Σ og viktige minuskler (f.eks. 1; se Lake, Cod. 1 and its allies, 1902 s. 9).

mangler hos den som ikke erkjenner sine egne feil og ikke prøver å bli kvitt dem.

Hvis han likevel går i gang med å hjelpe nesten med feilen hans, viser han seg som en hykler. Han bør først bli kvitt sin egen store feil; først da kan han se skarpt og rette oppmerksomheten sin[10] mot å befri broren for feilen hans (v. 5).

Advarselen mot å dømme andre kan lede vill hvis den blir forstått ensidig, og det samme gjelder formaningen om å bedømme seg selv strengt, som hører inn under den. Begge trenger derfor en utfylling. Advarselen får en slik utfylling i v. 6, formaningen i v. 7–11.

Disiplene skal ikke sette seg til doms over andre. Men på grunn av kallet sitt kan de heller ikke møte menneskene uten å bruke dømmekraft. For de har fått hellige og verdifulle ting, ikke bare til eget eie: tingene er betrodd dem for at de skal dele dem med andre mennesker (jf. 5,13–15).

Det hellige og perlene (7,6)

Men disiplene ville utføre denne oppgaven dårlig hvis de bød fram disse hellige og kostbare godene for mennesker som – det kan de godt vite – ikke har noen forståelse for hvor hellige og verdifulle godene er.

Den todelte advarselen i v. 6[a] er en lignelse. Derfor må «det hellige»[11], akkurat som «perlene deres»[12], være en del av bildet. Innenfor bildet må det altså betegne noe som i det minste ligner på mat for hunder.

Alt som blir båret fram for Gud som offer, kalles blant annet «noe hellig»[13], særlig når det tilfaller prestene som mat (2 Mos 29,33; 3 Mos 2,3; 22,10–16; 4 Mos 18,8–19). Hvis hunder fikk offerkjøtt å ete, ville de ete det som annet kjøtt, og nettopp det ville være den verste

[10] Futurum «skal du se klart» (diablepseis / διαβλέψεις) etter imperativen «dra ut» (ekbale / ἔκβαλε) kunne også her uttrykke hva som følger når påbudet blir fulgt; se fotnote 464 ovenfor. Men to ting taler imot. For det første gir «først» (prōton / πρῶτον), jf. 6,33, ekbale sterk betoning og større selvstendighet, i motsetning til «da» (tote / τότε) etterpå. For det andre taler betydningen av diablepein imot. I hvert fall her, der verbet styrer en formålsinfinitiv, betyr det ikke å se tydelig etter å ha anstrengt seg for det (Mark 8,25), men å se skarpt etter for å erkjenne klart og gå sikkert til verks. Legen Lukas har nøyaktig det samme, svært treffende uttrykket.

[11] **«det hellige»** to hagion / τὸ ἅγιον

[12] **«perlene deres»** hoi margaritai hymōn / οἱ μαργαρίται ὑμῶν

[13] **«noe hellig»** qodesj / קֹדֶשׁ, gresk hagion / ἅγιον

vanhelligelse.[14]

Svinene ville oppføre seg annerledes hvis en helte perler i trauet deres som fôr. Perlene ligner oppkuttet frukt, som de ellers får å ete, og kanskje ville de derfor et øyeblikk prøve å ete dem. Men de ville snart merke at de var blitt narret. Da ville de i sinne tråkke ned perlene, som de ikke kan ete, og som er helt verdiløse for dem. Ja, kanskje ville de til og med vende seg mot mennesket som narret dem, og rive det i stykker med hoggtennene sine.

Den første lignelsen viser bare faren for at det hellige blir vanhelliget. Den andre peker samtidig på faren som eierne av de kostbare tingene utsetter både tingene og seg selv for. Den første lignelsen egner seg ikke til å uttrykke denne andre tanken, og nettopp derfor står den andre lignelsen ved siden av den.

Offerkjøttet og perlene betegner de samme tingene, bare sett fra to ulike sider: at de er hellige, og at de er kostbare. Det som er det hellige for disiplene, er også deres kostbare eiendom.

Det dobbelte bildet kan ikke mene noe annet enn det Jesu disipler har som sitt eget, til forskjell fra andre mennesker: at de er Guds barn, noe de har fått gjennom Jesus. Uløselig knyttet til dette er at de kjenner Gud som sin Far, og den særegne rettferdigheten som har sine røtter i det.

Disse hellige og kostbare godene kan disiplene bare gi videre til andre mennesker gjennom det de sier og gjør. Derfor gjelder advarselen alt det disiplene sier og gjør for å gi godene videre: De skal ikke gi dem fra seg til mennesker som mangler alt som skal til for å verdsette dem.

Hunder og svin: hvem advarselen gjelder (7,6)

Noen tolker «det hellige» og «perlene» som visse hemmelige, esoteriske lærdommer eller særlig hellige handlinger.[15] Men ingenting i

[14] Bolten mente at oversettelsen «det hellige» (to hagion / τὸ ἅγιον) bygger på at oversetteren har forvekslet ordet for «helligdom» (qudsja / קודשא) med det nesten like ordet for «ørering» (qadasja / קַדָּשָׁא). A. Meyer har sluttet seg til ham (Jesu Muttersprache s. 80. 108). Formodningen er smakløs, gjør bildet helt unaturlig og trenger ingen nærmere gjendrivelse.

[15] Clem. strom. I, 55 (jf. II, 7) tenkte på kristendommens esoteriske lærdommer, en oppfatning som Metodios polemiserte mot (utg. Bonwetsch s. 340). Did. 9,5 viser derimot til nattverden: Bare døpte skal ta del i eukaristien, for også om dette har Herren talt i Matt 7,6. Jf. også Did. 10,6: «Er noen hellig, la ham komme» (ei tis hagios, erchesthō / εἴ τις ἅγιος, ἐρχέσθω). Før utdelingen av nattverden lød en vidt utbredt liturgisk formel «det hellige for de hellige» (ta hagia tois hagiois / τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις); se Cyrill. catech. mystag. V, 19; Chrys. hom. 17 ad Hebr.; Const. apost. VIII, 12 osv. Fordi en

talens sammenheng gir grunnlag for det, og tolkningen er derfor ren vilkårlighet. Det samme gjelder å tolke hundene og svinene som bestemte grupper av mennesker som kan kjennes igjen på det ytre.[16]

Særlig kan vi ikke godta at begge dyrene skal stå for hedningene som sådanne. For det første skal hele jorden og verden ifølge 5,13 f. være disiplenes arbeidsfelt. Da kan den samme talen umulig forby dem noen gang å tilby hedningene frelsen. For det andre trengtes det ingen særlig dømmekraft for å skille hedninger fra jøder. En slik tolkning av v. 6 ville derfor rive over enhver sammenheng med v. 1–5.

Dessuten går det fram av 2,1–12, 3,9, 8,11 f. og 28,19 at en slik forståelse i alle fall var utelukket for Matteus, og det er bare ham vi har dette ordet fra.

Blant jøder så vel som blant hedninger vil disiplene på sine kallsveier møte mennesker som ligner hundene og svinene. Noen tar riktignok imot det hellige som disiplene har og skal gi videre, men de verdsetter det ikke som hellig. Derfor lar de det heller ikke virke på seg med sin helliggjørende kraft (jf. 22,11). Andre ser ikke hvor verdifullt det er. Når de får det tilbudt, svarer de derfor straks med å forakte gaven og møte giverne med hat og vold.

Slike folk skal disiplene være på vakt mot, og de skal slett ikke tilby dem disse hellige og kostbare godene.

Bønnen og mistroen mot Guds gaver (7,7–11)

I v. 7–11 oppmuntrer Jesus til å be med tillit. Det ser ikke ut til å ha noen indre sammenheng med v. 6, og det synes overhodet ikke å høre hjemme her, men snarere etter 6,15 (jf. hvordan tankene henger sammen i Luk 11,1–13).

Men det er lett å se en forbindelse med tankene i 7,1–6 når en merker seg én ting: Her blir det ikke formant til iherdig eller troende bønn

koblet ordet til sakramentet og husket denne formelen, ble «det hellige» (to hagion) i Matt 7,6 endret til «de hellige ting» (ta hagia / τὰ ἅγια) i minuskel 157 og i en del sitater, f.eks. hos Chrys. til stedet s. 287, jf. 114.

[16] Hil. og Op. imperf. forsto hundene som hedningene (Hier. heller også til dette og viser til Matt 15,26) og svinene som kjetterne. Andre, som Hier. nevner uten å navngi dem (jf. Theoph. lat., Forsch II, 40), forsto hundene som frafalne kristne (jf. 2 Pet 2,22) og svinene som de ennå uomvendte, hedninger eller jøder. Noen har hentet fram arabiske og tyrkiske eventyr om «perler som dyrefôr» (Ztschr. deutsch. morg. Ges. 1905 s. 155; jf. 376). Men de kan ikke gjøre det sannsynlig at Jesus her bygger på et folkeeventyr. Heller ikke taler det for en slik kilde at noen har undret seg over at svinene blir rasende når de blir skuffet. Så sent som i oktober 1908 sto det i avisene et eksempel som viser godt nok at slikt skjer.

generelt. Sammenligningen i v. 9–11 går imot en mistroisk tanke: at Gud kunne gi barna sine noe som bare ser ut som det de ba om og trenger, men som verken er det eller overhodet noe godt.

Et sultent barn som ber faren sin om brød eller fisk, trenger ikke å frykte at han skal gi det en stein som ligner et brød, eller en orm som kan minne om en ål. Like lite skal disiplene se med mistro på de gavene de ber Gud om og får fra ham, som om det bare var tilsynelatende goder som ikke kan dekke det de trenger og lengter etter.

Når det gjelder de jordiske behovene, kan Guds barn i sin lille tro av og til tvile på om Gud vil høre bønnene deres og gi dem det de trenger (jf. 6,30). Men her kjemper Jesus mot en annen mistro: tvilen på om gavene Gud gir som svar på bønnene, er ekte. En slik mistro kan slett ikke oppstå når det gjelder mat og klær, men bare når det gjelder de åndelige behovene deres og Guds gaver til det åndelige livet.

For de ber ikke bare om brødet for den kommende dagen, men også om at skylden deres må bli ettergitt (6,12), og om at Guds herredømme skal komme (6,10).

Ved siden av å be står å «lete», eller søke. Søkingen kommer blant annet til uttrykk i bønnen, men er ikke det samme som bønn. I 6,33 blir Guds rike og hans rettferdighet nevnt som de viktigste målene for denne søkingen.

Disiplene «banker på» en lukket dør for å slippe inn. Ifølge 5,20; 7,13.21 og 25,10 f. kan huset eller området bak den døren også her bare være «riket»[17].

Disse godene er dels usynlige av natur, dels ennå ikke synlige i nåtiden, og Luk 11,13 sammenfatter dem kort og godt som Den Hellige Ånd. Når det gjelder slike goder, kan riktignok også de som allerede har fått noe av dem, begynne å tvile på om de er ekte, og dermed få mistillit til giveren.

En disippel har for eksempel fått syndsforlatelsen, og likevel ber han om den på nytt hver dag. Han kan komme i tvil om den bare er innbilning. Han kan også tvile på om Guds rike, som han søker i bønn og arbeid, bare er en tom drøm, og om inngangen til det kanskje blir stengt for ham for alltid.

[17] **«riket»** basileia / βασιλεία

Men hvordan skulle den som blir revet hit og dit av slike tanker, kunne be med tillit om disse største gavene og søke dem med kraft (jf. Jak 1,5–8)!

Den falske selvkritikken (7,11)

En slik tvil ville dessuten være en mistillit som fornærmer Gud, en mistillit til den kjærligheten og troskapen han viser barna sine som en far. Og det ville være å fornekte selve det at Jesu disipler er Guds barn.

Disiplene har det hellige og perlene, men streber og ber stadig på nytt om dem. Hvis de tvilte på om disse godene er ekte, ville de på en betenkelig måte nærme seg holdningen til de ulykkelige menneskene i v. 6. Disse menneskene forstår enten slett ikke å verdsette de hellige og kostbare godene, eller så blir de skuffet fordi de lave forventningene deres ikke blir innfridd, og vender seg i sinne bort fra dem (jf. Hebr 10,29; 12,16).

Jesus taler her ikke til disiplene som om de var i ferd med å miste troen på at de er Guds barn. Han bygger tvert imot på at de fortsatt vet at de har en Far i Gud, en Far som elsker dem og trofast sørger for alt de trenger. Og med løftet om at det aldri skal være forgjeves når de ber, leter og banker på, lokker han dem til å gjøre alt dette ivrig og med tillit.

Men samtidig advarer han disiplene mot å tvile på Guds kjærlighet og troskap, på om gavene hans er ekte og på om de virkelig er Guds barn – en tvil som kunne lamme dem når de ber og søker.

Hvordan kan slike tanker oppstå hos de fromme? Sammenhengen gir bare ett svar: gjennom feil slags selvkritikk.

De skal ikke dømme andre, men seg selv. De skal erkjenne og bekjempe sine egne feil før de tar seg av å gjøre andre bedre. Men når de ser på og bedømmer sine egne mangler, skal de vokte seg så de ikke kommer til å tvile på at de virkelig er Guds barn, eller på at deres himmelske Far elsker dem og er trofast.

Jesus peker også på den egentlige grunnen til denne gale selvkritikken. I v. 11 sier han til disiplene: «dere, som er onde»[18]. Sammenlignet med Gud er de, som alle mennesker, ikke gode, men onde.

[18] **«dere, som er onde»** hymeis ponēroi ontes / ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες

Men de skal ikke slutte av dette at det er usikkert om de er Guds barn, eller mistenke at Gud kunne gi dem noe verdiløst som bare så ut som hellige og kostbare goder. De skal tvert imot resonnere slik: Selv ville de som fedre[19] aldri være i stand til slik ukjærlighet og troløshet mot barna sine. Da kan og vil Gud, han som alene er god (19,17), så mye mer bare gi barna sine det som er godt og ekte, når de ber ham.

Det omstridte «derfor» i v. 12 (7,12)

Hvordan vi forstår resten av tankegangen, avhenger av om vi godtar at «derfor»[20] i v. 12 er ekte. Krysostomos, som hadde ordet i sin tekst, fant det med rette gåtefullt. Han tolket det i strid med språket: Jesus skulle med dette antyde at det i tillegg til iherdig bønn også trengs en rett livsførsel for å bli bønnhørt av Gud.

På den andre siden kan heller ikke setningen «Alt dere vil at menneskene skal gjøre mot dere, gjør det også mot dem!» forstås som en slutning av det som går foran. Den følger verken av advarselen mot mistillit til Gud, av oppfordringen til tillitsfull bønn eller av noen annen setning i 6,1–7,11.

Ordet «derfor» kunne bare ha én mening: at det innleder en avsluttende formaning som sammenfatter resultatet av hele talen. Det var nok med den betydningen ordet tidlig kom inn her og fikk stor utbredelse. Likevel er det bevart nok vitnesbyrd om den opprinnelige teksten uten «derfor».[21]

Det var særlig to ting som ga inntrykk av at det her var en sammenfatning av mange enkeltheter. Det ene var det doble uttrykket for fullstendighet, «alt … det som»[22]. Også i 23,3 står et «derfor» midt i dette uttrykket, og der er ordet sikkert. Det andre var begrunnelsen som er føyd til, «For dette er loven og profetene», som minnet om 5,17.

---

[19] Luk 11,8–13 (jf. v. 1. 5) bekrefter at også v. 7–11 bare er talt til disiplene. Blant apostlene vet vi bare om Peter med sikkerhet at han var gift (8,14; Mark 1,30; Luk 4,38). Av Matt 19,27–29 og 1 Kor 9,5 må vi slutte at flere apostler også var gift. Klemens av Aleksandria har en troverdig overlevering om at apostelen Filip i likhet med Peter fikk barn, og at han giftet bort døtrene sine; jf. Forsch VI, 172 f.; N. kirchl. Ztschr. 1901 s. 744. Bare for apostelen Johannes er det godt nok belagt at han forble ugift.

[20] **«derfor»** oun / οὖν

[21] Nemlig ℵ* L, noen minuskler, S^1, ett av de tre håndskriftene av Sh og Arm (Ss er defekt, og Sc har «derfor» [oun / οὖν]). Kop har i stedet «men» (de / δέ), mens Sah har oun. Også andre steder er oun ofte mistenkelig, selv om vitnene er gamle og mer eller mindre sterke: Matt 6,22[b]; 7,19. 24; 13,28; 28,19; Luk 11,36; Joh 4,9. 30.

[22] **«alt … det som»** panta … hosa / πάντα … ὅσα

Fra 5,17 og hit er Guds vilje utviklet ut fra loven og profetene og lagt ut i mange enkeltbud. Nå så det ut som om den ble samlet i én kort setning.

Men en slik sammenfatning ville bare ha passet på slutten av kapittel 5, for det er bare der Guds vilje er hentet ut av loven og profetene. Og hvor matt ville den ikke ha lydt der, ved siden av eller i stedet for den storslåtte sluttsetningen i 5,48!

Matteus har satt setningen på et annet sted enn Lukas (Luk 6,31). Og der Matteus har den, går det ikke noe foran som 7,12 kunne sammenfatte og avslutte. Fra 7,13 av følger dessuten en rekke formaninger med like stor vekt og like sterk tone som 7,1–11. Ingenting tyder på at de bare er mer eller mindre unnværlige tillegg til en tale som tilsynelatende var slutt med 7,12.

Her er det altså slett ikke plass for en avsluttende setning. Ordet «derfor» må strykes, og 7,12 må forstås som et selvstendig ledd i en kjede av setningsgrupper som heller ikke ellers er knyttet syntaktisk sammen: 7,1–5; 6; 7–11; 13–14; 15–20.

Tråden som binder disse stykkene sammen, er begrepet «å dømme»[23]. På den tråden må altså også v. 12 være tredd.

Den gylne regel som prøvestein (7,12)

Disiplene er altså advart mot en selvkritikk som ville ta fra dem den glade bevisstheten om at de er Guds barn og vissheten om frelsen, og dermed også tilliten når de ber og søker. Så gir Jesus dem en svært enkel målestokk for å prøve seg selv: Å elske sin neste i handling slik en elsker seg selv, er det vesentlige innholdet i hele Det gamle testamente – naturligvis så langt det stiller sedelige krav. Med denne målestokken kan disiplene måle om de er i ferd med å gjøre Guds vilje.

Disippelen skal altså bedømme seg selv etter den loven som etter sitt innhold er den mest opphøyde av alle. Det er «den kongelige loven»: Den som oppfyller den, har også oppfylt alle de andre budene om forholdet mellom mennesker (Jak 2,8–12; Gal 5,14; Rom 13,8–11).

Den berømte Hillel, som var litt eldre enn Jesus og levde samtidig med ham, skal ha sagt noe lignende, men i nektende form.[24] Når vi

[23] **«å dømme»** krinein / κρίνειν

[24] En ikke-jøde ba Sjammai lære ham hele loven og ble jaget bort. Ifølge bab. Sjabbat 31ª sa Hillel da til ham: «Det som er forhatt for deg, skal du ikke gjøre mot din neste. Det er hele loven, og alt det andre er utleggelsen av den. Gå og lær den.» Jf. Tob 4,15: «Det du hater, skal du ikke gjøre mot

sammenligner v. 12 med dette ordet, er det sikkert betegnende at det rabbinske ordet svarer på spørsmålet om hva som er forbudt. I det ligger samtidig spørsmålet om hva en israelitt eller proselytt kan tillate seg å gjøre uten å komme i strid med loven. Jesus svarer derimot på spørsmålet om hva Gud positivt krever: det han alltid har krevd av israelitten gjennom Det gamle testamente, og det han nå på nytt krever av disiplene gjennom Jesus selv.

Men uttrykket for det er likevel påfallende enkelt. Profetene når knapt en slik enkelhet, selv ikke der de tydelig anstrenger seg for det, som i Mika 6,8.

Her tier Jesus om det store og første budet, budet om å gi seg hen i kjærlighet til Gud. Ifølge 22,37–40 er budet om å elske sin neste som seg selv riktignok av samme art som det. Men det er de to budene sammen som hele Det gamle testamente hviler på.

Jesus har hittil på mange måter gitt uttrykk for kravet om å gi seg helt til Gud og Guds sak (for eksempel 5,8.48; 6,9 f., 24 og 33). Her tier han likevel om det, for her skal han gå imot en selvkritikk som bryter ned tre ting: vissheten om å være Guds barn, den barnlige tilliten til Guds kjærlighet og troen på at gavene hans er ekte.

I stedet for å gruble over usynlige goder og forhold skal de handle i den synlige verden. De har ennå små og store mangler (v. 3–5), og mer generelt en mangel på rettferdighet. Derfor lengter og strever de stadig etter rettferdigheten (5,6; 6,33), og derfor må de hver dag be om at syndeskylden blir ettergitt (6,12). Men de skal ikke la følelsen av dette føre dem i villrede. Når de prøver seg selv, skal de i stedet holde seg til de synlige tegnene og de håndgripelige fruktene av at de er Guds barn.

---

noen» (ho miseis, mēdeni poiēsēs / ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς), og Filon hos Eus. praep. VIII, 7, 6. Alex. Severus (Lamprid. kap. 51) skal ha overtatt regelen fra jøder eller kristne. Han kunne også ha funnet den hos Isokrates, ad Nicoclem § 61. Regelen finnes dessuten hos Konfutse; se Taylor, The teaching of the twelfe apostles with illustrations from the Talmud (1886) s. 10. I den kristne litteraturen finner vi den først i Didache 1,2, etter dobbeltbudet om kjærlighet til Gud og nesten: «Alt det du ikke vil skal skje med deg, skal heller ikke du gjøre mot en annen» (panta de hosa ean thelēsēs mē ginesthai soi, kai sy allō mē poiei / πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, καὶ σὺ ἄλλῳ μὴ ποίει). I samme sammenheng står den i den såkalte apostoliske kirkeordningen kap. 4–6. Der blir den lagt i munnen på nettopp Matteus, tydelig med Matt 7,12 i tankene, og Peter tolker den som et sammendrag av alle Guds forbud. Sammen med Matt 7,12 (= Luk 6,31) finnes det negative ordet kanskje allerede hos Markion, i alle fall hos hans motstander Tert. c. Marc. IV, 16. I Sextus' ordtak er begge ordene tatt med (nr. 179. 210ª). Fra Didache trengte det negative ordet tidlig inn i teksten i Apg 15,20. 29. Til langt ut i middelalderen ble det sitert utallige ganger som et ord av apostlene, av Kristus eller av Skriften. Jf. Forsch II, 60. 66. 199; GK I, 366 ff.; II, 461 f. 589; Einl § 59 note 12.

Den som gjør mot medmenneskene det han selv ønsker at de skal gjøre mot ham, viser dermed at han elsker sin neste like høyt som seg selv (5,43). Da har han også den grunnleggende begynnelsen på den rettferdigheten som trengs for å komme inn til livet (5,20). Og i dette har han et bevis for at han virkelig er Guds barn. Med det beviset kan han overvinne den tvilen som forstyrrer den barnlige bønnen.

Den beste kommentaren til dette er 1 Joh 3,14–22. Budet er enkelt, og i den forstand lett. Men det er ikke bekvemt å oppfylle det.

Den trange porten og den smale veien (7,13–14)

At det ikke er bekvemt, viser v. 13 f. Der nevner Jesus et nytt kjennetegn som viser disiplene om de er på den rette veien.

Trykket ligger ikke, som i Luk 13,24, på kravet om å gå inn i stedet for å bli stående utenfor, eller på å anstrenge seg i stedet for å sky bryet av latskap. Som begrunnelsen viser, ligger det på at en skal velge den *trange* porten.

Den som tenker seg en port inn til en inngjerdet gård eller en by med mur omkring, ser også for seg en gate som fører gjennom porten, og i det minste der den går gjennom, er gaten like bred som porten.

Derfor ville vi ikke savne noe om begrunnelsen bare hadde handlet om veien og ikke også om porten.

Det er svært tvilsomt om «porten»[25] i v. 13 og 14 er ekte.[26] Men selv om ordet er ekte, danner det sammen med «veien»[27] ett eneste bilde: en portvei. For tilføyelsen «som fører …»[28] hører til begge ordene. Og på slutten av begge versene står det «gjennom den»[29] og «den»[30], som om bare ett av dem stod der.

---

[25] **«porten»** hē pylē / ἡ πύλη

[26] I v. 13 utelater ℵ* «porten» (hē pylē / ἡ πύλη), likeså noen få minuskler, de eldste latinske (a b c h k m; Cypr. test. III, 6, og ennå Hier. i kommentaren til stedet), videre naassenerne (Hippol. refut. V, 8), ganske sikkert også Clemens (Barnard s. 12) og Orig. I v. 14 har derimot ℵ* b c og Orig. (tom. XII, 12 in Mt) ordet. Der er det altså trolig ekte. Avskriverne tilpasset v. 13 til v. 14 og omvendt. Slik gikk det også med «hvor» (ti / τί). Det er ekte bare i v. 14 (slik leser de fleste majusklene, også N Σ Φ, og minusklene sammen med Sc S^1 Sh og de gamle latinske, mot «for» [hoti / ὅτι] i ℵ* B* X Sah Kop). Noen latinske (a b Cypr., men ikke k g^1) satte det inn i v. 13 i stedet for hoti, og det samme gjorde Blass (1901). I v. 14 ville hoti gi en ny begrunnelse for at mengden foretrekker den brede veien, men den grunnen står allerede godt nok i v. 13 selv. Det er bedre å forstå ti som «hvor svært», jf. 8,26. Slik brukes også hebraisk ma (מָה) og aramaisk ma (מָא), som betyr både «hva» og «hvor», særlig sammen med adjektiver: «hvor godt!» (ma tov / מָה טוֹב).

[27] **«veien»** hē hodos / ἡ ὁδός

[28] **«som fører …»** hē apagousa ktl. / ἡ ἀπάγουσα κτλ.

[29] **«gjennom den»** di' autēs / δι᾽ αὐτῆς

[30] **«den»** autēn / αὐτήν

En må gå inn gjennom den t*range* porten fordi bare portveien som fører til fortapelsen, er bred og rommelig. Derfor velger naturlig nok mange denne veien.

Men at mange velger den, kan ikke i seg selv være noen grunn til å velge den trange porten. Ordene «og mange»[31] og det som følger, står derfor ikke lenger under «for»[32], men er bare løst knyttet til det som går foran.

Bare i v. 14, ikke i v. 13, ser det ut til at «for» har fortrengt et opprinnelig «hvor»[33]. Da er verset et utrop, framkalt av den smertefulle tanken på de mange som velger den bekvemme veien: «Hvor smal og trang er portveien som fører til livet, og hvor få er de som finner den!»

Riktignok ligger det i dette en advarsel til disiplene mot å ta lett på kravet i v. 13[a].

Men den egentlige begrunnelsen for kravet står i v. 13[b]. Den sier disiplene at de ikke skal ta anstøt av at veien de har valgt, er ubekvem, eller av at det er så få som går samme vei som dem. Tvert imot skal de både i det ene og i det andre finne et dobbelt bevis for at de er på den rette veien til livet.

Falske profeter i fåreham (7,15)

Når en spør hvilken vei en skal velge, dukker det lett opp veivisere som viser feil vei. På det området det her gjelder, er slike veivisere de falske profetene: folk som bedrar ved å gi seg ut for å ha et oppdrag fra Gud, og som vet å gi inntrykk av det. De hevder at de er drevet av hans Ånd til å bringe menigheten åpenbaring av den skjulte sannheten og gi den veiledning.[34]

Bare de yngre håndskriftene binder v. 15–20 til v. 13–14 med et «men»[35] etter «vokt dere»[36], men det svarer til meningen.

---

[31] **«og mange»** kai polloi / καὶ πολλοί

[32] **«for»** hoti / ὅτι

[33] **«hvor»** ti / τί

[34] Jf. Matt 24,11. 24; 1 Joh 4,1. En falsk profet er ikke en profet som farer med løgn generelt, men en som lyver når han utgir seg for å være profet. Siden profetens kall er å forkynne åpenbaringer han har mottatt, følger det riktignok at også de enkelte utsagnene hans er løgnaktige; jf. Jer 14,14 f.; 23,30 ff. Ordet «falsk profet» (pseudoprophētēs / ψευδοπροφήτης) står i LXX i Sak 13,2 og ni ganger hos Jeremia. Der har den hebraiske teksten alltid bare «profet» (navi / נָבִיא), men sammenhengen viser at det ikke er en ekte profet. Ordlagingen svarer til «falsk bror», «falsk apostel» og «falsk Kristus» (pseudadelphos, pseudapostolos, pseudochristos / ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος, ψευδόχριστος).

[35] **«men»** de / δέ

[36] **«vokt dere»** prosechete / προσέχετε

Det som særlig kjennetegner de uekte profetene, er at de utad opptrer som medlemmer av menigheten, mens de innerst inne er menighetens farligste fiender.

Det billedlige uttrykket for dette er delvis gammelt og tradisjonelt. Israels folk er en saueflokk, og Jahve er hyrden (Sal 78,52; 80,2; 100,3). Blant rovdyrene (Jer 5,6) er det særlig ulven som er flokkens fiende, og den er et bilde på dem som ødelegger Guds folk (Sef 3,3; Esek 22,27; Matt 10,16; Joh 10,12; Apg 20,29). Til dem hører også de falske profetene (Esek 22,28; Mika 3,9–11).

Uttrykket «fåreham», egentlig «saueklær»[37], står på en måte midt mellom bildet og den saken bildet framstiller.[38]

Ulver går ikke i klær, og de kryper heller ikke inn i skinnet av en drept sau for ikke å bli kjent igjen. Hyrder og andre enkle folk bruker riktignok saueskinnspels mot kaldt vær. Men en slik pels kan verken regnes som tegn på et vennlig sinnelag eller som en hyklersk maske. Derfor må en snarere tenke på profetenes grove hårkappe, som også falske profeter bar (Sak 13,4; jf. utleggelsen av 3,4 ovenfor).

Men når denne drakten blir kalt «saueklær», er det tydelig at den skal være et bilde på hele framferden til de falske profetene. Gjennom den vet de å gi inntrykk av å være ikke bare profeter, men framfor alt medlemmer av menigheten. I virkeligheten er de verken det ene eller det andre.

Disse folkene trenger seg inn i en menighet som de innerst inne ikke hører til, og vil tvinge den til å godta dem som profeter. Denne menigheten er ikke Israels folk, men Jesu menighet, som er i ferd med å bli til. For det burde si seg selv at «til dere»[39] også her er rettet til disippelskaren, slik som i hele talen hittil.

---

[37] **«saueklær»** endymata probatōn / ἐνδύματα προβάτων

[38] Ordet «klær» (endyma / ἔνδυμα) betegner ikke, som «kappe» (himation / ἱμάτιον), et enkelt klesplagg, men hele bekledningen: 3,4; 6,25. 28; 28,3. Genitiven i «saueklær» er her ikke som i «bryllupsklær» (endyma gamou / ἔνδυμα γάμου) i 22,11 f. eller «enkeklær» (himatia tēs chēreuseōs / ἱμάτια τῆς χηρεύσεως) i 1 Mos 38,19, men som i «kvinneklær» (stolēn gynaikeian / στολὴν γυναικείαν) i 5 Mos 22,5 i LXX. Det dreier seg altså om klær slik sauer har dem. Blass satte «i skinn» (dermasin / δέρμασιν) inn i teksten i stedet for «i klær» (endymasin / ἐνδύμασιν), mot alle håndskriftene og de gamle oversettelsene. De frie sitatene gir ham ingen rett til det: Just. dial. kap. 35 (en blanding av Matt 24,5 og 7,15) har «kledd i saueskinn» (endedymenoi dermata probatōn / ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων), Clem. protr. 4, 3 «kledd i sauefeller» (probatōn kōdiois ēmphiesmenous / προβάτων κῳδίοις ἠμφιεσμένους), strom. I, 40, 5 en lignende vending med «sauefeller» (prob. kōdiois enkekrammenous / προβ. κῳδίοις ἐγκεκραμμένους), og Tert. praescr. 4 *venturos sub pellibus ouium* («de skal komme i saueskinn»). Alle sammen er forsøk på å forbedre det klossete uttrykket.

[39] **«til dere»** pros hymas / πρὸς ὑμᾶς

Ytre sett hører en jøde til den jødiske menigheten (jf. Rom 2,28) i kraft av avstamning, fødsel og omskjærelse den åttende dagen. Hvordan skulle det kunne framstilles som en forkledning en har tatt på seg for å bedra!

Dessuten kommer det i v. 21–23 utvetydig fram at de falske profetene ytre sett hører til Jesu menighet. Nettopp dette gir dem deres farlige makt, og derfor må disiplene bruke dømmekraft overfor dem.

Fruktene som prøvestein (7,16–20)

Disiplene skal prøve disse profetene og kjenne dem igjen som det de i virkeligheten er, og det kommer de også til å gjøre. Jesus sammenligner det de skal prøve og kjenne dem på, med frukt på trær. En frukt kan ikke skjule hva slags tre eller busk den kommer fra, eller om treet er sunt eller sykt (v. 18–20).

Fårehammen i v. 15 og fruktene her er to ulike bilder, men forskjellen mellom dem svarer ikke til motsetningen mellom ord og gjerninger. For når en mann opptrer slik at han ser ut som og blir regnet som et medlem av menigheten og en profet, hører også måten han handler og lever på, med. Og fruktene en kjenner treet på, omfatter også det han sier (jf. 12,33–37).

Begge bildene framstiller noe ytre. Men de skiller mellom to slags liv i ord og gjerning: ett som bare er påtatt i det ytre og derfor bedrar, og ett som vokser ut av menneskets indre vesen og derfor ikke kan bedra.

Jesus tiltror disiplene evnen til å skille mellom disse to, og han oppfordrer dem til å bruke den overfor de falske profetene.

Han viser også til Guds dom, som skal ødelegge ethvert menneske som ligner et tre uten god frukt, og altså også de falske profetene (v. 19, akkurat som i 3,10). Denne henvisningen er ikke vesentlig for selve formaningen, men den er vesentlig for tankesammenhengen i denne delen av talen.

I 7,2 setter Jesus den menneskelige dømmingen som ikke er tillatt, i forhold til Guds endelige dom. På samme måte setter han i v. 19 den prøvingen og bedømmelsen som disiplene er pålagt, i forhold til den samme dommen. Og nettopp her bygger tanken videre i v. 21–23.

Når tilhøreren nå gjennom en levende skildring blir ført fram til dommens dag, kommer det altså ikke uforberedt, men det er likevel noe nytt.

«Herre, Herre» og Jesus som dommer (7,21–22)

Allerede i v. 21 blir tilhøreren ført fram til dommens dag. Der er det tale om å komme inn i himlenes rike i framtiden (5,20), og i hele talen blir dette riket framstilt som en ny verdensordning som ennå ikke har vist seg, men som skal komme. Derfor kan en ikke komme inn i det før riket kommer. Og på dommens dag skal det avgjøres hvem som blir tatt inn. Den dagen er den ene siden av den store omveltningen der Gud oppretter sitt kongeherredømme (3,8–12).

Tilhøreren hadde allerede fått dommens dag levende for øye i v. 19 og på nytt i v. 21. Derfor kan den i v. 22 bare kalles «den dagen», uten noen nærmere bestemmelse.[40]

Det skal senere vise seg at også v. 24–27 holder fast ved tanken på den endelige dommen. Tanken om å dømme (krinein / κρίνειν) behersker altså i virkeligheten hele denne delen av talen, fra 7,1 til slutten.

Her ved slutten kommer det fram at Jesus selv skal være dommeren i den endelige dommen. Det skjer umerkelig og i alle fall uten at det lyder som en ny forkynnelse, men med stadig større tydelighet.

Også folkemengden hørte på, men den sto ham fjernere enn disiplene. Vi forstår at nettopp denne siste delen av talen ga dem inntrykk av at Jesus lærte annerledes enn de lærerne de hittil hadde hatt, de skriftlærde (v. 29).

Faktisk har det aldri falt noen rabbi inn å tale om seg selv som den dommeren som på Guds domsdag skal avgjøre menneskenes evige skjebne. Han ville blitt straffet som gudsbespotter.

Heller ikke noen av de gamle profetene, fra Moses til Malaki, har sagt noe om seg selv som bare fjernt ligner på dette.

[40] Også andre steder forbereder sammenhengen uttrykket «på den dagen» (bayyom hahu / בַּיּוֹם הַהוּא) på lignende måte: Hos 1,5; 2,18; Am 9,11; Sef 1,15; Sak 12,3 ff.; Jes 10,20; Matt 24,36 (= Mark 13,32); Luk 17,31; 21,34; 2 Tess 1,10; 2 Tim 4,8 (jf. 4,1). Helt uforberedt står «den dagen» (ekeinē hē hēmera / ἐκείνη ἡ ἡμέρα) aldri i Det nye testamente, heller ikke det enkle «dagen» (hē hēmera / ἡ ἡμέρα) i betydningen «dommens dag» i 1 Kor 3,13 (jf. 4,3). Andre steder får ordet en nærmere bestemmelse, som «dommens» (kriseōs / κρίσεως) i Matt 10,15; 11,22. 24; 12,36 og «den siste» (hē eschatē / ἡ ἐσχάτη) i Joh 6,39 f. 44. 54; 11,24; 12,48 osv.

Den nye profeten Johannes visste derimot klart at han og hans like ikke hadde kraft til et slikt Guds verk. Han hadde pekt på den sterkere som skulle komme etter ham, og framstilt ham som dommeren (3,11 f.).

Jesus framstiller seg som den eneste dommeren på den siste dagen, som om det var en selvfølge. Dermed viser han at det lenge har stått fast for ham at han er den stedfortrederen for Gud som døperen hadde varslet om: han som skal opprette Guds kongeherredømme på jorden ved å gi Ånden og ved dommens ilddåp. Han er med andre ord Messias.

Leserne av Matteus vet dette allerede fra 3,13–4,11. Men også disiplene må ha visst det lenge. Ellers kunne ikke Jesus ha talt til dem om seg selv som dommeren, slik han gjør i 7,21–27, uten at de mistet tilliten til ham og tok ham for en svermer som spottet Gud.

Men tross antydningene før (5,11–20) må noe annet virke enda mer oppsiktsvekkende på leseren: hva som ifølge denne skildringen skal være målestokken i den endelige dommen.

Jesus sier først at ikke enhver som sier til ham «Herre, Herre!», skal komme inn i «riket»[41]. Med det klandrer han ikke denne tiltalen. Han avviser heller ikke det påkallelsen forutsetter, nemlig at det avgjørende er det enkelte menneskets forhold til ham selv. Tvert imot bekrefter han det. Han går bare imot den villfarelsen at det forholdet til ham som kommer til uttrykk i påkallelsen, skulle være nok til å åpne porten til himlenes rike for den som roper slik.

Allerede det enkle «Herre!»[42] ville være et svært klosset uttrykk for den bekjennelsen at Jesus er en herre eller den Herre (kyrios / κύριος).[43] Og når tiltalen er doblet,[44] er det helt sikkert at det snarere er tale om å påkalle Jesus. Siden en underordnet ikke har noe å befale sin herre eller kreve av ham, må det være en påkallelse som innleder en inntrengende bønn.

[41] **«riket»** basileia / βασιλεία

[42] **«Herre!»** kyrie / κύριε

[43] Jf. Rom 10,9; 1 Kor 12,3; Fil 2,11; jf. Apg 2,36; 2 Kor 4,5.

[44] Jf. Luk 10,41; Apg 9,4; også i klagen over en som er tatt bort, 2 Sam 19,1; 2 Kong 2,12; og i inntrengende bønn til Gud, Sal 22,2 (= Matt 27,46). Doblet tiltale står også i Luk 7,14; 8,54 (= Mark 5,41) i Diatessaron og beslektede vitner; Forsch I, 140. 142.

«Herre, Herre» — hvem som sier det (7,21)

Sammenligningen med v. 22 og 25,11 kunne få en til å tenke at det her er tale om en påkallelse og bønn på dommens dag. Men ordene kan ikke begrenses slik til ett enkelt «Herre, Herre!»-rop i framtiden. Det utelukker både presensformen «den som sier»[45] og motsetningen «den som gjør …»[46].

Jesus tenker på folk som har for vane å tiltale ham ærbødig med «Herre!»[47], og som ber ham inntrengende om hjelp når de mener de trenger det, slik det så ofte skjedde i de dagene.[48]

Når også disiplene tiltalte ham slik, sa det derfor lite presist hvilket særlig forhold de hadde til Jesus – enda mindre enn «rabbi» = «lærer»[49]. Og for så vidt som tiltalen indirekte rommet en bekjennelse til Jesus, var denne bekjennelsen foreløpig svært ubestemt.

Først etter at Jesus hadde gått bort, fikk bekjennelsen et mer bestemt og rikere innhold i menigheten.

Men til dem som den gang flokket seg om ham for å høre eller for å få hjelp, og som tiltalte ham ærbødig, sier Jesus: At de på denne måten hører ham til, kan ennå ikke gi dem adgang til himlenes rike. Adgang får de bare ved å gjøre hans Fars vilje.

«Men»[50] står ikke i motsetning til et «ikke den som sier»[51], men til

---

[45] **«den som sier»** legōn / λέγων

[46] **«den som gjør …»** ho poiōn ktl. / ὁ ποιῶν κτλ.

[47] **«Herre!»** kyrie / κύριε

[48] Folk som står Jesus fjernt, og som oftest søker hjelp, tiltaler ham med «Herre»: Matt 8,2. 6. 8; 9,28 (i v. 27 «Davids sønn»); 15,22–27 (én gang fulgt av «Davids sønn»); 17,15; 20,30–33; Joh 4,11. 15. 19. 49; 5,7; 6,34; 9,36. 38. Fra disiplene, menn og kvinner: Matt 8,21. 25; 14,28. 30; 16,22; 17,4; 18,21; 26,22; Joh 6,68; 11,3. 12. 21. 27. 32. 34. 39; 13,6. 9. 25. 36 f.; 14,5. 8. 22. Disiplene tiltaler riktignok Jesus også med «lærer» (didaskale / διδάσκαλε), se Joh 13,13–16 (jf. Matt 10,24 f.) og eksemplene Mark 4,38; 9,38; 13,1. De sier også «rabbi» (rhabbi / ῥαββί), Mark 9,5; 11,21; Joh 1,38. 49; 4,31; 9,2; 11,8. Likevel er det verdt å merke seg en forskjell: Også motstanderne bruker disse tiltalene, særlig de skriftlærde (i Matt 8,19 kommer en skriftlærd vennlig til Jesus, men han blir ikke disippel, i tydelig motsetning til disippelen i 8,21; jf. 12,38; 19,16; 22,16. 24. 36; Joh 3,2). «Herre» (kyrie / κύριε) bruker de derimot aldri. For opprinnelig er «Herre» slavens (doulos / δοῦλος) tiltale til sin herre. Hos orientalerne, senere hos hellenistene og fra Domitian av også hos romerne er det undersåttens tiltale til herskeren, av og til også sønnens til faren (f.eks. Berl. ägypt. Urk. 816, 1. 28; 821, 1). Men alltid uttrykker det at den som taler, ærbødig underordner seg den han tiltaler (jf. Matt 22,44 f.), eller at han for øyeblikket er avhengig av ham. Slik tiltaler Rådet Pilatus i Matt 27,63, hellenerne tiltaler Filip i Joh 12,21, og Maria Magdalena tiltaler gartneren i Joh 20,15, hver gang for å be om noe. Den greske oversetteren av Matteus fant trolig i sitt forelegg qiri (קירי) = kyrie (κύριε), et gresk lånord som jødene brukte; jf. Einl § 2 note 11.

[49] **«lærer»** rhabbi = didaskale / ῥαββί = διδάσκαλε

[50] **«Men»** alla / ἀλλά

[51] **«ikke den som sier»** ouch ho legōn / οὐχ ὁ λέγων

et «ikke enhver som sier»[52]. Derfor setter Jesus heller ikke dem som gjør Guds vilje, opp mot alle som sier «Herre, Herre!», som om de to gruppene utelukket hverandre. Han setter dem opp mot dem som ikke har noe annet bevis på at de hører Jesus til, enn det som kommer til uttrykk i «Herre, Herre!». Jesu fiender, som taler ille om ham, og de likegyldige, som ikke bryr seg om ham, er dermed stilltiende utelukket fra himlenes rike.

Å gjøre Faderens vilje (7,21)

Men blant alle som ærer Jesus, danner de som også gjør Guds vilje, en snevrere krets, og bare deres er himlenes rike (jf. 5,3–10).

Det er Guds vilje det gjelder å gjøre. Her taler Jesus ikke til disiplene, og derfor kunne han ikke godt kalle Gud deres himmelske Far, slik han gjør i 5,16, 45 og 48 og i 6,1 f.; like lite kunne han kalle ham et hvilket som helst menneskes far. For siden 5,16 har det hele tiden stått klart at det er Jesu disipler som har den særegne åndelige stillingen å være Guds barn.

På den andre siden nøyer Jesus seg heller ikke med et enkelt «Guds» (tou theou / τοῦ θεοῦ, som i 5,8 og 9; 6,24). Han kaller Gud *sin* Far i himmelen, her for første gang hos Matteus. Dermed holder han fast ved at forholdet til ham selv er en betingelse for å bli tatt opp i gudsriket. Dette forholdet var også forutsatt når folk sa «Herre, Herre!» til ham.

Den viljen Gud har som Jesu Far, står riktignok allerede i Det gamle testamente, men Jesus har forkynt den på nytt. Blant annet har han lagt ut loven riktig og dermed dratt den fram i lyset igjen fra grushaugen av en kasuistisk moral.

Å gjøre denne viljen er den rettferdigheten en må ha for å gå inn i Guds rike (5,20).

Fra dommens synsvinkel kunne det i og for seg ha stått «den som har gjort»[53]. Men det står «den som gjør»[54]. Dermed avviser ordet også tanken at det dreier seg om en sum av ferdige prestasjoner som en må kunne vise fram på avgjørelsens dag. Spørsmålet er ikke hva en har gjort, men hva en er.

[52] **«ikke enhver som sier»** ou pas ho legōn / οὐ πᾶς ὁ λέγων
[53] **«den som har gjort»** ho poiēsas / ὁ ποιήσας
[54] **«den som gjør»** ho poiōn / ὁ ποιῶν

Det er ikke nok å være en tilhenger som flokker seg om Jesus og gir livlig uttrykk for sin ærbødighet. En må gjøre den viljen Jesus har forkynt for disiplene mens folket hørte på: viljen til Gud, som er Far både for ham og for disiplene.[55]

At omvendelse og tro har førsteplassen i denne viljen til Jesu Far, kommer tydeligere fram i 21,28–31 enn i Bergprekenen. For Bergprekenen utfører ikke programmet i 4,17; den lærer disipler som allerede har omvendt seg og tror, hvordan de bør leve.

Å oppfylle Guds vilje – den rettferdigheten i livet som er betingelsen for å bli tatt opp i gudsriket – utelukker ikke at syndig ufullkommenhet fortsatt er der. Det utelukker heller ikke at en igjen og igjen blir skyldig overfor Gud. Det trenger vi ikke å vise en gang til etter det som er sagt i utleggelsen av 5,6, 23 f. og 48; 6,12 og 33; 7,3–11.

Mange skal si «Herre, Herre» på den dagen (7,22)

V. 21 gjelder alle mennesker som har en eller annen grad av ærbødighet for Jesus, eller bare ser ut til å ha det. I v. 22 f. bruker Jesus regelen i v. 21a om hvem som ikke kommer inn, særskilt på dem som har utrettet store ting og derfor rager opp over mengden av dem som ærer ham, men som likevel ikke gjør Guds vilje. Det er de falske profetene fra v. 15–20. Etter å ha satt opp den allmenne regelen i v. 21, som også de faller inn under, vender talen nå tilbake til dem.

Ut fra v. 21 kunne det se ut som om bare noen få av dem som ærer Jesus, unnlater å vise i handling at bekjennelsen deres holder. Men nå får vi høre at selv de falske profetene er mange, enda de bare utgjør en snevrere krets innenfor den videre kretsen av uekte disipler.

På den dagen da det skal avgjøres hvem som skal bli tatt opp i riket (se ovenfor s. 315 A 36), skal mange komme fram for Jesus, dommeren, og rope «Herre, Herre!»[56]. Og fordi han ser ut til å nøle med å anerkjenne at de har rett til riket, skal de vise til at de har profetert i *hans* navn, drevet ut onde ånder og ellers gjort mange kraftige gjerninger.[57]

---

[55] Jf. Matt 12,50; Joh 7,17; 1 Joh 2,17; Jak 1,22 f. De gamle latinske og syriske oversettelsene (Sc; Ss og Diatessaron mangler her) har etter 7,21 tillegget «han skal komme inn i himlenes rike» (houtos eiseleusetai eis t. bas. t. our. / οὗτος εἰσελεύσεται εἰς τ. βασ. τ. οὐρ.). Tillegget er like unødvendig som det er saklig riktig.

[56] **«Herre, Herre!»** kyrie, kyrie / κύριε, κύριε

[57] Ordet «kraft» (dynamis / δύναμις), i entall og flertall, betegner i første omgang den kraften som bor i undergjøreren, strømmer ut fra ham og går over på andre i underfulle gjerninger: Matt 14,2;

De falske profetene i Israel profeterte i Israels Guds navn, like mye som de ekte gjorde (Jer 14,14 f.; 27,15; 29,9; Sak 13,3, jf. Jer 11,21; 26,9, 16 og 20; Esra 5,1). På samme måte hevder også disse at de har profetert og gjort under i Jesu navn. Tre ganger sier de «i ditt navn»[58], og allerede det er et skarpt tilspisset uttrykk sammenlignet med det vanlige «i navnet ditt»[59].

Slik understreker de så sterkt som mulig ikke bare at de hører til disippelskaren hans, som kjennetegnes av det personlige fellesskapet med Jesus (jf. utleggelsen av 5,11), men også at de har utført store ting i kraft av dette forholdet til ham – etter et oppdrag de påstår å ha fått av ham, og med henvisning til ham.

Jesus lar dette stå uimotsagt (jf. 24,24). Dermed varsler han også at ikke så få skal bli holdt utenfor Guds rike, selv om de faktisk får del i de underkreftene som er virksomme i disippelskaren hans og gjennom den skal nå ut til verden.

Også Paulus regner med at det samme kan skje, og det gjør han sikkert ikke uten grunnlag i erfaringer fra den apostoliske kirken.[60] Og ifølge Mark 9,38–40 og Luk 9,49 f. fantes det forvarsler om dette allerede mens Jesus virket i Galilea.

Mark 5,30; 6,14; Luk 4,36; 5,17; 6,19; 8,46; 9,1; 1 Kor 12,10. Dernest betegner det den som bærer en slik kraft: Apg 8,10; 1 Kor 12,28 f. Men oftere betegner det gjerningene som kraften viser seg i: Matt 7,22; 11,20–23; 13,54. 58; Mark 6,2. 5; Luk 10,13; 19,37; Apg 2,22; 8,13; 19,11; 2 Kor 12,12. Hos Johannes står ordet aldri. For det tilsvarende hebraiske ordet for kraftgjerning (gevurot / גְּבוּרוֹת), i entall og flertall, har LXX dynasteiai (δυναστεῖαι) i Sal 106,2; 150,2; 1 Kong 16,27; 22,46.

[58] **«i ditt navn»** tō sō onomati / τῷ σῷ ὀνόματι

[59] **«i navnet ditt»** tō onomati sou / τῷ ὀνόματί σου

[60] 1 Kor 13,1–3. Apg 19,12–16 (jf. 8,18–24) hører ikke med her. For der prøver folk som slett ikke bekjenner seg til Jesus, forgjeves å bruke navnet hans som trolldomsmiddel. I Matt 7,22; Mark 9,38 ff.; 1 Kor 13,1–3 er det derimot en forutsetning at undergjørerne bekjenner seg til ham. Jesus og Paulus lærer dette: Når Den Hellige Ånd, som virker i disippelskaren eller kirken, tar menneskenaturen i sin tjeneste, begrenser han ikke sin innvirkning til de lemmene i menigheten som personlig står i det forholdet til Gud og Jesus som er nødvendig til frelse. Med andre ord skiller de mellom den undergjørende troen, som er en nådegave (1 Kor 12,9; 13,2; Matt 17,20; jf. bd. VI, 542. 544, utleggelsen av Rom 12,3. 6), og den troen som frelser. Også i de påfølgende århundrene, som var fattige på under, har læren vist seg sann hos mange som var helter i ord og gjerning for Kristi sak. Vi trenger ikke være bekymret for om forutsigelsen «mange skal si» (polloi erousin / πολλοὶ ἐροῦσιν) er gått i oppfyllelse. Men vi kan spørre om Jesus kunne si den slik Matteus gjengir den (se derimot Luk 13,25–27), før han uttrykkelig hadde lovt disiplene undergjørende makt og profetånd og gitt dem det (Matt 10,1; 17,20; 18,19; 23,34; Joh 14,12–17).

«Jeg har aldri kjent dere» (7,23)

Allerede i Galilea fantes det forvarsler om dette. Derfor har i alle fall disiplene, den snevrere kretsen av tilhørere, forstått ordene i v. 22 f., og de har ikke hørt dem som tale om noe som neppe kunne skje.

Det svaret Jesus gir som dommer, kalles en bekjennelse: han skal «åpent si»[61] til dem hvordan saken virkelig står. Det står i motsetning til det bedragerske skinnet som varte helt fram til dommens dag, og til selvbedraget som de falske profetene ser ut til å være fanget i ennå under dommen.

Dommeren, som ikke lar seg narre av noe skinn, skal da svare dem: «Jeg har aldri kjent dere»[62]. Dette svaret virker på samme måte som et «jeg kjenner dere ikke»[63],[64] men det skiller seg likevel merkbart fra det.

De falske profetene viser ikke til et indre fellesskap med dommeren her og nå, men til gjerninger i fortiden – gjerninger som det ser ut til bare kunne gjøres ut fra et inderlig fellesskap med Jesus. Derfor sier Jesus som dommer at han aldri har kjent dem fullt ut – slik en bare kjenner det en er i slekt med og samtidig tar innerlig til seg.

Om Gud heter det at han kjenner dem som hører ham til, eller dem som vender om til ham.[65] Det betyr slett ikke at han ikke vet noe om de ugudelige. Like lite betyr Jesu ord at han fram til dommens dag ikke visste hva de falske profetene gjorde og drev med.

Tvert imot har han gjennomskuet dem hele tiden, og nå sier han åpent hva han vet. Men de har forblitt fremmede for ham, fordi de har unndratt seg den påvirkningen fra Jesus som er avgjørende for den enkeltes frelse.

«Vik bort fra meg» og overgangen til lignelsen (7,23–24)

Tross alle gjerningene de har gjort i hans navn, har de forblitt det de var før de kom i berøring med ham. Karakteren deres har ikke

[61] **«åpent si»** homologēsō / ὁμολογήσω, egentlig «bekjenne»

[62] **«Jeg har aldri kjent dere»** oudepote egnōn hymas / οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς

[63] **«jeg kjenner dere ikke»** ouk oida hymas / οὐκ οἶδα ὑμᾶς, egentlig «jeg vet ikke om dere»

[64] Slik i 25,12. Heller ikke Peter benekter i 26,72. 74 («jeg kjenner ikke mannen») at han vet hvem Jesus er; det han fornekter, er enhver personlig tilknytning til ham.

[65] Jf. Gal 4,9; 1 Kor 8,3; 13,12; 2 Tim 2,19 = 4 Mos 16,5; jf. Am 3,2; Sal 1,6; 37,18.

forandret seg: de er folk som gjør det som er mot loven (v. 23), i stedet for å gjøre Guds egentlige vilje, slik Jesus har forkynt den.[66]

Derfor viser han dem bort fra seg, og dermed bort fra terskelen til «riket»[67]. Ordene han bruker, ligner ikke tilfeldig på Sal 6,9; de er lånt derfra.

Dommeren er også kongen i riket, og å få bli hos denne kongen er saligheten i hans rike.

Men for endelig å bli tatt opp i riket er det avgjørende at mennesket og Jesus står i et gjensidig, personlig forhold til hverandre. Fra menneskets side viser forholdet seg ved at en gjør den Guds vilje som Jesus har forkynt for disiplene sine. Jesus på sin side ser i dette at mennesket innerst inne hører ham til, og han anerkjenner det i dommen.

Talen slutter med en lignelse. Den henger nøye sammen med dommen over de uekte tilhengerne og profetene, og den trekker konsekvensen av at Jesus har varslet denne dommen. Lignelsen gjelder alle som hørte de ordene Jesus talte denne gangen, og deler dem i to grupper etter hvordan det til slutt skal gå dem. Allerede av den grunn måtte den også virke som en formaning til alle som var til stede, både folkemengden og disippelskaren.[68]

I v. 24 kan vi lese «han skal bli lik»[69], slik som i v. 26, eller vi kan foretrekke lesemåten «jeg vil sammenligne ham med»[70], som er mer utbredt og kan påvises tidligere i de latinske og syriske oversettelsene.[71] Uansett holder disse framtidsformene oss fast i den samme framtiden som v. 22 f. har ført oss inn i: dommens dag.

---

[66]Det tidløse presens «dere som gjør» (ergazomenoi / ἐργαζόμενοι) svarer til «den som gjør» (poiōn / ποιῶν) i v. 21. L U, en del minuskler og noen få latinske vitner (b Hil.) har føyd inn «alle» (pantes / πάντες) foran «dere som gjør», hentet fra Sal 6,9. I Sal 6,9 og på lignende steder, som Sal 5,6; 36,13; 53,5, og ellers gjengir LXX awen (אָוֶן) med «urett» (anomia / ἀνομία). Men ordet brukes til å oversette de mest forskjellige hebraiske ordene for synd, ikke sjelden med «urettferdighet» (adikia / ἀδικία) som variant.

[67]**«riket»** basileia / βασιλεία

[68]Luk 6,27 tyder på at Jesus allerede tidligere i talen hadde vendt seg til den større kretsen av tilhørere.

[69]**«han skal bli lik»** homoiōthēsetai / ὁμοιωθήσεται

[70]**«jeg vil sammenligne ham med»** homoiōsō / ὁμοιώσω

[71]I v. 26 er «jeg vil ligne» (homoiōsō / ὁμοιώσω) slett ikke overlevert i greske og latinske bibelhåndskrifter. Der det finnes, i Kop og i enkelte latinske sitater (Cypr. III, 96 *similabo* [«jeg vil ligne»]; Lucif. de Athan. 5 *similem aestimabo* [«jeg vil regne som lik»]), er det derfor en tilpasning til v. 24. I v. 24 er derimot «skal lignes» (homoiōthēsetai / ὁμοιωθήσεται) trolig en tilpasning til v. 26. Denne lesemåten står i ℵ B Z Φ, Ferrar-gruppen og noen få minuskler, Sah, Arm, Sh, margen i S^3 og de yngre latinske a b c og Vulg. Det opprinnelige er «jeg vil ligne» (homoiōsō), som står i C E G–Δ Π Σ, Sc S^1 S^3, de eldste latinske vitnene (k, Cypr., Lucif., Hil.), Kop og Goth.

Det som i 25,1 blir sagt uttrykkelig med et «da»[72], ligger uansett i sammenhengen her. Både her og der er det selvsagt at de to verbformene ikke betyr at Jesus eller noen annen skal foreta en sammenligning eller fortelle en lignelse i det framtidige øyeblikket. De betyr at det da virkelig skal gå de personene det er tale om, slik Jesus på forhånd framstiller det i en profetisk lignelse (jf. Sal 49,13 og 21; bare i den hebraiske teksten: Jes 14,10; Job 30,19).

Uværet og de to husene (7,24–27)

Både verbet «bli lik»[73] og framtidsformen viser altså til dommens dag. Vi må likevel ikke la oss forvirre av at lignelsen også framstiller noe som hører til den tiden talen blir holdt i – slik også den beslektede lignelsen i 25,1–12 gjør. Sett fra den endelige dommen hører dette til fortiden.

Det som kommer til syne på dommens dag, oppstår og utvikler seg i tiden før dommen. Dårskapen hos den uforstandige husbyggeren og hos de uforstandige jomfruene har lenge vært der, men den er skjult til dommens dag drar den fram i lyset (jf. også 1 Kor 3,10–15).

Fram til da kan de uforstandige bli regnet som svært forstandige folk i verden. Først i dommen blir det åpenbart at de er lik den uforstandige mannen og de uforstandige jomfruene i lignelsen. Og slik er det også med de forstandige.

I lignelsen vår blir dårskap og klokskap framstilt som et bolighus bygd enten på fjellgrunn eller på sandgrunn. Hva som var dårskap og hva som var klokskap, kommer for dagen når det kommer et regn som ligner et skybrudd: Da går det de to husene helt motsatt. Slikt regn er ikke uvanlig i Israels land om vinteren, og det følger vanligvis med en orkanaktig vind.[74]

Regnet faller, og vannmassene som strømmer ned på jorden, svulmer opp til flombekker og strie elver. De skyller jorden bort og graver ut under bygningene som står på slik grunn, så murene sprekker og ikke lenger kan stå imot vindkastene. Bare huset som er bygd på fjellgrunn, står trygt i et slikt uvær.

[72] **«da»** tote / τότε
[73] **«bli lik»** homoiousthai / ὁμοιοῦσθαι
[74] Jf. Schneller, Kennst Du das Land s. 89, også s. 61.

Den storslåtte skildringen av uværet i v. 25 og 27 kan gjerne være et treffende bilde på mange slags rystende hendelser i livet til den enkelte og til folkene. Men her er den et bilde på hvordan hele verden slik den står, blir rystet når den endelige dommen kommer – en rystelse som i 24,37–41 blir sammenlignet med vannflommen.

Hva er så dårskapen og forstanden som huset på sand og huset på fjellgrunn står for? Den som hører Jesu tale, lar det enten bli med å høre, eller han gjør samtidig det talen sier.

Det ville være den verste misforståelsen av lignelsen å tro at Jesus her krever to ting som betingelse for saligheten: først at tilhøreren hører prekenen hans andektig, troende og med samtykke – kort sagt slik den er ment – og deretter, som noe som kommer i tillegg senere, at han oppfyller budene i prekenen.

Å høre og å gjøre er én handling (7,24)

Lignelsen skiller ikke mellom en første og en annen handling – verken mellom det å *legge et fundament*, som er til ingen nytte hvis ikke bygget blir fullført etterpå (Luk 14,28–30), og det å *bygge videre*, eller mellom et *riktig* lagt fundament og en *klosset* fortsettelse av bygget som reiser seg på det (1 Kor 3,10–15). Den handler om én eneste handling, grunnleggingen, framstilt som en enhet.

Denne grunnleggingen er mislykket og fortjener slett ikke navnet hvis den bare består i å høre, og ikke i å høre og gjøre.

Noen lytter uten at hjertet gir seg hen til den Guds vilje som Jesus har forkynt, og slik lytting er verdiløs fra første stund. Jesus krever tvert imot en måte å høre på som allerede rommer det å gjøre – ja, som selv er en handling: den grunnleggende begynnelsen på å gjøre Guds vilje i lydighet (jf. v. 21).

Her slutter talen. På grunn av sitt særlige innhold munner den ikke ut i formaningen «se til hvordan dere hører»[75], slik for eksempel talen i Luk 8,4–18 gjør, men i kravet om å gjøre. Uten at en gjør det Jesus sier, er det å høre ordene hans like tomt som å si «Herre, Herre!».

Bare de tilhørerne som samtidig gjør det de hører, er de rette tilhørerne. Jakob, Jesu bror, gjengir denne tanken fritt og knytter den til en formaning om å ta rett imot det ordet som kan frelse sjelene (Jak 1,21–27).

[75] **«se til hvordan dere hører»** blepete, pōs akouete / βλέπετε, πῶς ἀκούετε

På samme måte har Jesus selv sikret seg mot at kravet hans om å gjøre den Guds vilje han har forkynt, blir misforstått, som om han gjorde en bestemt sum av sedelige prestasjoner til betingelse for saligheten. Det har han gjort i bildet av huset som blir grunnlagt på fjell: Der er det å høre talen hans og det å gjøre det den krever, én eneste, uatskillelig handling. Huset som blir grunnlagt på sand, står derimot for den som hører talen uten samtidig å gjøre den Guds vilje som talen uttrykker.

Det doble «sitt»[76] i v. 24 og 26 viser hva slags hus det er tale om; ordet får ettertrykk ved at det står foran «huset»[77].

Det er byggerens eget bolighus, men selvsagt ikke menneskets kropp som bolig for sjelen (jf. 2 Kor 5,1–4; 2 Pet 1,13 f.) eller som tempel for Gud og hans Ånd (1 Kor 6,19).

For menneskets kropp blir verken grunnlagt eller bygd opp på nytt ved at en hører Jesu tale på rett eller gal måte. Derfor kan det bare være menneskets sjeleliv som er ment: Jesu tale gir hver tilhører støtet til at sjelelivet hans blir bygd opp på nytt, og den åpner veien for det.

Blir dette virkelighet og fører mennesket til evig liv i det kommende gudsriket? Eller bryter menneskets livsverk sammen på dommens dag? Det avhenger av hvilken av de to slags tilhørere han er: den som bare lytter, eller den som hører slik at hjertet gir seg hen til Guds vilje.

«Han lærte dem som en som hadde myndighet» (7,28–29)

Det er likevel helt galt å tolke fjellet og sandgrunnen som bilder på bestemte størrelser i den åndelige verden.

Ethvert husbygg forutsetter nemlig et stykke jord som huset blir satt opp på – bortsett fra de fantasifulle forestillingene vi kaller luftslott. Og skillet mellom fjellgrunn og sandgrunn har bare den ene meningen som lignelsen selv gjør klar: å framstille to måter å bygge hus på, som bilde på to måter å ta imot Jesu ord på.

Hele lignelsen viser tydelig nok det som allerede ordet om Guds rettferdighet i 6,33 og avsnittet 5,13–16 har sagt: Rettferdigheten (5,20) – det å gjøre Guds vilje (7,21) eller Jesu ord (7,24) – er betingelsen for

[76] **«sitt»** autou / αὐτοῦ

[77] **«huset»** tēn oikian / τὴν οἰκίαν

saligheten, men den er ikke noe mennesket presterer av seg selv. Den består i at mennesket blir ett med Guds vilje gjennom Jesu ord.

Hvis vi skal lese «jeg vil sammenligne ham med»[78] i v. 24, står ordet på linje med «jeg skal åpent si»[79] i v. 23. Da har også forskjellen fra «han skal bli lik»[80] i v. 26 betydning.

At huset med den dårlige grunnen går under i verdensdommen, blir framstilt som et naturfenomen, uten at det blir vist som noe verdensdommeren gjør. Men den som hører hans ord og samtidig gjør dem, blir i dommen stilt på linje med den forstandige mannen som i sin tid grunnla huset sitt på fjell – og det framstiller Jesus som sin egen gjerning.

Som forkynner av ordet har han gitt sine rette tilhørere det første støtet på veien mot Guds rike. Som dommer kroner han verket sitt ved å la dem komme uskadd gjennom verdensdommen.

Men talen slutter ikke med dette løfterike utsynet mot det herlige målet som venter de nærmeste tilhørerne, Jesu ekte disipler. Den slutter med den sørgelige skjebnen til dem som – lik folkemengden som stod omkring i den videre kretsen – lytter beundrende til forkynneren uten å la seg gripe innerst inne av sannheten i det han sier.

Talen begynte med saligprisninger av de fromme, og Jesus ga disiplene rett til å bruke dem om seg selv (5,11 f., jf. 5,3–10). På samme måte skulle skildringen av dommen virke rystende på den upålitelige mengden som flokket seg om Jesus og disippelskaren hans – dommen der Jesus som dommer skal avgjøre den enkeltes evige skjebne (7,21–27). Særlig gjaldt det sluttordet om det store fallet til huset som var bygd på sand.

Den virkningen uteble heller ikke, og Matteus skildrer den i v. 28 f. Mens talen pågikk, ble folkeskarene som hørte på, grepet av en blandet stemning – forferdet og beundrende, rystet uten å forstå – og stemningen holdt seg etter at talen var slutt.[81]

---

[78] **«jeg vil sammenligne ham med»** homoiōsō / ὁμοιώσω

[79] **«jeg skal åpent si»** homologēsō / ὁμολογήσω

[80] **«han skal bli lik»** homoiōthēsetai / ὁμοιωθήσεται

[81] Omtrent slik bør imperfektum «de var slått av undring» (exeplēssonto / ἐξεπλήσσοντο) gjengis her. Det står etter en forsetning som fester blikket på det ene øyeblikket da talen var fullført. Likeså i 19,25; 22,33 etter «da de hørte» (akousantes / ἀκούσαντες), ikke etter «mens de hørte» (akouontes / ἀκούοντες), slik som i Mark 6,2. Derimot står aorist i Luk 2,48: «Da de så ham, ble de forundret» (idontes exeplagēsan / ἰδόντες ἐξεπλάγησαν).

Men det voldsomme inntrykket kom visst ikke så mye av de enkelte tungtveiende ordene som av tonen og måten Jesus lærte på. Folk merket framfor alt forskjellen fra måten rabbinerne underviste på. Det er rabbinerne som blir kalt *deres* skriftlærde, fordi de var de lærerne folket hittil hadde hatt.

Hos Jesus var forholdet mellom taleren og talen et annet enn hos dem. I undervisningen sin viste rabbinerne fram en nedarvet og innlært kunnskap og en ferdighet i å legge ut Skriften som de hadde fått gjennom øvelse, og mellom de enkelte lærerne merket folk ingen annen forskjell enn at de kunne og visste mer eller mindre.

Hos Jesus var derimot den særpregede personligheten og den uvante talen så helt ett at det som ville ha møtt motsigelse fra en annens munn, virket berettiget i hans.

Folk fikk uvilkårlig inntrykk av at han hadde rett til å tale slik fordi han måtte tale slik. «Han lærte dem som en som hadde myndighet» (v. 29), det vil si som en som har fått fullmakt av en høyere makt, nemlig Gud (jf. 21,23–27), til å lære slik han lærer, og til å lære det han lærer.[82]

Matteus bruker her en verbform som betyr «han pleide å lære»[83]. Dermed viser han at denne særegne undervisningen, som gjorde et slikt inntrykk denne gangen, var det vanlige på den tiden – den gjentok seg ofte og var den måten Jesus pleide å undervise *folket* («dem», autous / αὐτούς) på. Slik blir leseren gjort oppmerksom på at Bergprekenen – selv om den først og fremst var undervisning av disippelskaren og bare i andre rekke var ment for folkemengden som hørte på – skulle være et eksempel på hvordan Jesus lærte og forkynte blant folket i Galilea (4,23).

[82] Av de mange stedene der det beskrives på lignende måte hvilket inntrykk Jesu undervisning gjorde på folket (Matt 13,54; 22,33; Mark 1,22; 6,2; 11,18; Luk 4,22. 32; 19,48; 20,26; Joh 7,15. 46), ligger Mark 1,22 nærmest vårt sted, og dernest Luk 4,32: «for hans tale var med myndighet» (hoti en exousia ēn ho logos autou / ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ). Underhelbredelsene forsterket inntrykket av at han hadde fullmakt fra høyere hold (Mark 1,27; Luk 4,36), men det var ikke de som først vakte det.

[83] **«han pleide å lære»** ēn didaskōn / ἦν διδάσκων

Ekskurs: Bergprekenen hos Matteus og parallellene hos Lukas og Markus

Alle som for alvor prøver å forstå Bergprekenen hos Matteus, ser at den er en tale anlagt i stort format, holdt sammen av en tankegang som er dyp, men lett å følge. Men er den et nøyaktig bilde av en tale Jesus virkelig holdt slik, eller er den et kunstverk av Matteus – og i hvilken grad? For å svare på det må vi kort sammenligne den med parallellene hos Lukas og Markus.

Markus har paralleller bare til enkelte mindre stykker av Matt 5–7, men ingenting som kunne se ut som en annen beretning om den store talen Matteus gjengir. Luk 6,20–49 er derimot nettopp en slik beretning. I store trekk svarer Luk 6,20–36 til Matt 5 og Luk 6,37–49 til Matt 7, ikke bare i stoffet, men også i rekkefølgen.

Den eneste betydelige forskjellen i rekkefølgen er at ordet i Luk 6,31 ikke står etter 5,42 hos Matteus, slik en skulle vente, men i en helt annen sammenheng, i 7,12. Etter de tre saligprisningene i Luk 6,20^{b}–21 (= Matt 5,3. 6. 4) følger i Luk 6,22–23 den samme anvendelsen på disiplene som etter de åtte saligprisningene i Matt 5,11–12.

Videre følger de mer eller mindre like setningene i denne rekkefølgen: Luk 6,27–28 (Matt 5,44); 29–30 (5,39–42); 31 (7,12, se ovenfor); 32–34 (5,46–47); 35 (5,44–45); 37–38 (7,1. 2); 41–42 (7,3–5); 43–44 (7,16–18); 46 (7,21); 47–49 (7,24–27).

Lukas har ellers bare tatt noen få setninger inn i denne talen. Av dem har v. 24–26 (de fire veropene, som svarer nøyaktig til de fire saligprisningene i v. 20–23) og v. 36 ingen parallell overhodet hos Matteus. Derimot finner vi Luk 6,39 i Matt 15,14 (der v. 15 riktignok bare tilsynelatende kaller det en lignelse), Luk 6,40 i Matt 10,24^{a} og 25^{a}, og Luk 6,45 i Matt 12,34^{b}–35.

Allerede etter denne knappe oversikten kan det ikke være tvil om at det er én og samme tale – en tale som begynner med saligprisningen av de fattige og slutter med lignelsen om de to husbyggerne. Talen har fått de to skikkelsene vi har hos Matteus og Lukas, enten i minnet og overleveringen, eller fordi to forfattere har formet den bevisst, eller ved begge deler.

Heller ikke tid og sted skiller seg så mye at vi av den grunn kunne tenke oss to forskjellige taler som bare ligner mye på hverandre.

Ifølge Luk 6,17–19, som ifølge Matt 4,24 f., ble talen holdt da store folkemasser fra alle deler av Israels land allerede flokket seg om Jesus for å få de syke helbredet og høre forkynnelsen hans.

Talen hos Matteus forutsetter at det alt den gang var mange disipler som skilte seg ut fra folket (Luk 6,17). For der taler Jesus til disippelskaren sin som et fellesskap med eget sinnelag og egne mål, skarpt skilt fra folket både innvendig og utvendig og betrodd et kall for hele verden.

Matt 5,1 reiser spørsmål uten å svare på dem: Hvorfor fikk synet av folkemengden Jesus til å gå opp på et fjell, og hvordan skal vi tenke oss at disiplene kom til ham, mens folket samtidig var til stede under talen? Disse spørsmålene får et tilfredsstillende svar i Luk 6,12–17.

Folkemengden må ha vært hos Jesus alt kvelden før, for den er straks til stede om morgenen. Jesus har trukket seg bort fra den med disippelskaren sin, opp på høyden av et fjell. Men om natten har han også gått bort fra disiplene for å be i ensomhet – men ikke langt: Vi hører ikke at Jesus flyttet seg, og likevel blir det fortalt at han ved daggry ropte disiplene til seg.

Så går han ned fra høyden sammen med dem, men ikke fra fjellet ned i dalen eller på sletten. Det hadde det ikke vært nødvendig å si særskilt ved siden av «han gikk ned»[84], og som motsetning til «fjellet» (to oros / τὸ ὄρος, v. 12) ville det ha hett «sletten»[85], ikke det artikkelløse «et flatt sted»[86]. Nei, han går ned fra toppen og blir stående på en flat plass i fjellsiden (katabas estē / καταβὰς ἔστη), slik det var nødvendig for å la de mange hjelpsøkende komme til ham og kunne helbrede de syke.

Lukas sier ikke uttrykkelig at Jesus satte seg ned for å undervise da dette arbeidet var gjort (v. 19; Matt 5,1, jf. Luk 4,20), eller at det nå var de lærevillige disiplene, og ikke de syke som skulle helbredes, som dannet den nærmeste kretsen om ham. Men det siste forutsettes i v. 21.

Det første Jesus gjorde den dagen etter bønnenatten, var å velge og innsette de tolv apostlene (v. 13). Det er en betydningsfull hendelse i seg selv, og Mark 3,13–19 forteller om den uten at det følger noen tale.

[84] **«han gikk ned»** katabas / καταβάς
[85] **«sletten»** to pedion / τὸ πεδίον
[86] **«et flatt sted»** topos pedinos / τόπος πεδινός

Markus og Lukas, som var elever av apostlene, forteller særskilt om den. De to evangeliene som bærer en apostels navn, forutsetter den derimot bare leilighetsvis som noe som alt hadde skjedd og var kjent for leserne (Matt 10,1–5; Joh 6,67–71).

Allerede dette kunne forklare hvorfor Matteus heller ikke nevner apostelvalget i innledningen til Bergprekenen. Det var desto mindre grunn til det, for også ifølge Lukas er talen ikke rettet til de tolv apostlene, men til hele den store disippelskaren som de tolv var blitt valgt ut av ved daggry (v. 13. 17. 20).

Riktignok sier ikke Luk 6,21 like bestemt som Matt 5,1 f. at Jesus underviste eller talte til disiplene sine i denne talen. Men når det heter at han løftet blikket og så på disiplene sine da han sa det som følger, skal det jo vise leseren at det er nettopp de som er de saligpriste fattige, sultne og gråtende. Også tiltalen som følger i v. 22 f. og tas opp igjen i v. 26, gjelder disiplene – innholdet i disse setningene passer da også bare på dem.

Men straks etter v. 26 vender talen seg til hele tilhørerskaren, den store folkemengden, med et kontrasterende «Men til dere som hører, sier jeg»[87]. Her ser vi hovedforskjellen mellom Bergprekenen hos Lukas og hos Matteus.

Hos Matteus underviser Jesus fra først til sist disippelskaren, som holder seg til ham i tro og ærefrykt, og bare med dette for øye kan talen forstås i detaljene. Likevel fortier ikke Matteus at folkemengden var til stede, og at talen – særlig mot slutten – tydelig tar hensyn til den (se ovenfor s. 177 f. 325). Lukas fortier riktignok ikke at talen først og fremst og særskilt gjelder disippelskaren, men framstiller den likevel for det meste som en preken folket skal høre.

De to evangeliene skildrer situasjonen i det vesentlige likt, og ut fra den var begge synsvinklene berettiget. Men fordi synsvinklene var forskjellige, måtte også innholdet i talen bli forskjellig hos de to – i den grad det var avhengig av hva forfatteren valgte ut.

Men det er ingen grunn til å anta at Lukas gjengir talen mer trofast enn Matteus. Noen steder i Matt 5–7 må en lese oppmerksomt for å se hvordan tanken går videre; hos Lukas er det med den beste vilje svært vanskelig å finne en tråd som binder talen sammen til en enhet.

[87] **«Men til dere som hører, sier jeg»** alla hymin legō tois akouousin / ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν

Ved sammenligning gjør Lukas' beretning et svakere inntrykk, og det ligger nær å anta at det kommer av at han har latt vesentlige deler av talen ligge – de passet ikke for hans formål. Det gjelder særlig de setningene som er grunnleggende for talen hos Matteus, Matt 5,13–20, og utfoldingen av dem i 5,21–48 (–6,34).

Enkelte moralske *loci communes* («allmenne steder», kjente leveregler) fra disse avsnittene finner vi igjen i Luk 6,27–35 som deler av Bergprekenen. Men rekkefølgen er ikke lett å se, og den bærende grunntanken mangler – den som gjør at de står fram som så historisk store hos Matteus.

Andre ord leser vi i lignende form hos Lukas og Markus i en annen sammenheng, som Matt 5,13 (= Luk 14,34 f.; Mark 9,50), Matt 5,15 (= Luk 8,16; 11,33; Mark 4,21), Matt 5,18 (= Luk 16,17) og Matt 5,25 f. (= Luk 12,57–59). Men der er de så løst knyttet til det som står omkring, at ingenting taler imot å se dem som spredte bruddstykker av Bergprekenen.

Det samme gjelder avsnittet Matt 6,19–34. Med unntak av sluttsetningen i v. 34 finnes det igjen i sin helhet hos Lukas, men ikke hos Markus: 6,19–21. 25–33 står i Luk 12,22–34 i omvendt rekkefølge og med et innskutt ord (Luk 12,32) som ikke er særlig nær beslektet med det. Der er stykket en tale til disiplene, mens lignelsen som Lukas har hengt det på fordi emnet er beslektet (12,14–21), kom i stand ved noe en fra folket sa, og er rettet til mengden.

Mellom disse to stykkene står 6,22–24 hos Matteus. Det finner vi dels i Luk 11,34–36, dels i Luk 16,13 = Matt 6,24. I Luk 11 er det hengt på et beslektet ord (11,33), og det ordet står i Matt 5,15 som en del av Bergprekenen, i en mye tydeligere sammenheng med det som går foran, enn hos Lukas.

Men ordet om Gud og Mammon som de to herrene en må velge mellom, hører til de ordene som Jesus svært sannsynlig har sagt mer enn én gang, ved forskjellige anledninger, i denne eller en lignende form.

Det samme gjelder Matt 5,29–31 (= Matt 18,8–9); 5,32 (= Matt 19,9; Mark 10,11; Luk 16,18); 7,2 (= Mark 4,24); 7,7–11 (= Luk 11,9–13); 7,13 (= Luk 13,24). Det gjelder også ordene i Luk 6,39 og 40: Bare der står de som deler av Bergprekenen, mens vi i Matt 15,14 og 10,24. 25[b] (jf.

Joh 13,16; 15,20) leser dem i en helt annen og minst like god sammenheng.

Det ville være dårskap å ville felle en sikker dom over alle enkelthetene som bare den ene eller den andre beretningen har: om de historisk hører til Bergprekenen, om en av de to forfatterne uten historisk grunn har føyd dem til beslektede stykker av denne talen, eller om Jesus har sagt dem flere ganger ved forskjellige anledninger.

Men en fordomsfri undersøkelse og sammenligning gir med en viss sikkerhet disse resultatene:

1) Det Matteus og Lukas har felles som Bergprekenen, kan regnes som et i alt vesentlig trofast bilde av en tale som Jesus holdt til disippelskaren for ørene på en stor folkemengde, på den dagen apostlene ble valgt, da virksomheten hans i Galilea var kommet et godt stykke på vei. Det gjelder desto mer fordi de to beretningene avviker svært sterkt fra hverandre i detaljene, enda begynnelsen, slutten og rekkefølgen av stykkene imellom ligner hverandre så mye.

2) Matteus' beretning kan regnes som historisk nøyaktig i de viktigste delene – de som betyr mest for meningen og tankegangen i hans Bergpreken, og som Lukas enten ikke har tatt med overhodet, eller ikke i sin Bergpreken. Det gjelder framfor alt 5,16–43, men også 5,48–6,34.

Lukas tok dem ikke med, eller brukte dem stykkevis i en annen sammenheng der de delvis har fått en annen mening. Men det beviser ikke at overleveringen han bygde på, ikke ga ham dem som deler av Bergprekenen.

Lukasevangeliet var nemlig først og fremst bestemt for en hedning som stod den kristne tro nær, men ennå ikke var tatt opp i menigheten (jf. Einl II § 60). Det ga hele verket hans et på en måte utadvendt preg, og det fikk Lukas til å la folkemengden, som sto lenger unna, tre mer fram enn disippelskaren som talen var bestemt for.

Jesu utførlige strid mot rabbinernes lovutlegning i 5,20–48 hadde ingen praktisk betydning for en Teofilus. Og den høytidelige forsikringen i 5,17–19 om at Jesus sa ja til Det gamle testamente også som lov, ville ha vært direkte villedende for en hedning som skulle føres inn i en hedningkristen menighet, der Paulus hadde kjempet fram friheten fra loven.

Det mangler ikke strid mot fariseerne hos Lukas, men i Luk 5,17–6,11; 7,29–50; 15,1 ff.; 18,9–14 gjelder det alltid grunnspørsmål i religionen, og de ble besvart på samme måte blant hedningkristne som blant jødekristne. Advarselen mot fariseernes vrengebilder av godgjørenhet, bønneskikk og faste i Matt 6,1–18 var overflødig for en som var i ferd med å bli hedningkristen, og som ikke hadde slikt for øynene.

Dermed har vi også nevnt noen av grunnene til at Markus slett ikke tok Bergprekenen med i evangeliet sitt (jf. Einl II § 57).

3) Likevel er det mer enn sannsynlig at Matteus – som øste talen av minnet eller overleveringen – har arbeidet inn noen stykker som ikke opprinnelig hørte til den. Det gjelder særlig 6,7–15.

For det første bryter dette stykket den påfallende symmetrien mellom de tre stykkene om å gi almisser (6,2–4), å be (v. 5–6) og å faste (v. 16–18; se ovenfor s. 269).

For det andre bærer Luk 11,1–4, fortellingen om første gang Jesus ga disiplene Fadervår, preg av å være ekte historie. Men det er lite trolig at disiplene skulle ha rettet bønnen i Luk 11,1 til Jesus hvis Bergprekenen med et Fadervår i seg gikk forut for denne hendelsen. Og hvis Bergprekenen kom etterpå, er det lite trolig at Jesus da skulle ha gitt dem Fadervår en gang til uten å vise tilbake til at han hadde gitt dem den samme bønnen før.

Bønnen har ikke helt samme form hos Matteus og hos Lukas, men det kan ikke skjule at den i det vesentlige er den samme. Den tredje bønnen, som mangler i den kritisk rensede teksten hos Lukas, er riktignok slett ikke overflødig, men den er bare en utfoldelse av tanken i den andre bønnen. Den sjuende bønnen, som også mangler hos Lukas, forholder seg på lignende måte til den sjette hos Matteus.

Det er neppe tvil om at både Matteus og Lukas i gjengivelsen av bønnen holdt seg til den formen den hadde fått i daglig bruk i hver sin kirkelige krets. Da viser dette at de ikke oppfattet «Slik skal dere da be» (houtōs proseuchesthe / οὕτως προσεύχεσθε, Matt 6,9) som et lovbud som bandt dem til ordlyden i en formel hugget i stein.

Men når vi sammenligner den rikere formen hos Matteus med den kortere hos Lukas, ser vi at hebreernes kirke har brukt Jesu ord friere i gudstjenesten enn den greske hedningkirken.

For det er utrolig at den kortere formen skulle ha oppstått av den fyldigere skikkelsen av Fadervår ved at den tredje og den sjuende bønnen ble strøket og ordene «vår, du som er i himmelen»[88] slettet. Derimot er det lett å forstå at den knappere, opprinnelige formen fikk passende utvidelser i hebreernes kirkelige og private bruk. Denne utviklingen fortsatte etter at Matteus og Lukas var skrevet, og som Didakhe viser, svært tidlig: Det ble føyd til en lovprisning.

Bare den fjerde bønnen, der formen er forskjellig, må vurderes annerledes. Her stemmer Hebreerevangeliet nøyaktig med Matteus, mens Lukas gir en mer allmenn form. Allerede en ytre ting beviser at den opprinnelige formen er bevart hos Matteus og i Hebreerevangeliet, ikke hos Lukas: «gi»[89], som «dag for dag»[90] krevde, er den eneste imperativen i presens i Fadervår.

Det er vanskeligere å avgjøre om også Matt 7,22–23 er et innskudd av Matteus som opprinnelig hørte hjemme i en annen sammenheng. En innvending mot at stykket historisk hører til Bergprekenen, er alt nevnt ovenfor (s. 320 A 42, mot slutten).

I tillegg er parallellen i Luk 13,25–27 en del av en kortere, avsluttet tale med en bestemt foranledning (Luk 13,23–31). Den talen begynner med ordet om den trange porten (13,24 = Matt 7,13 f.), og da ville den samme antakelsen bli sannsynlig også for Matt 7,13 f.

Men den vesentlige forskjellen mellom setningene hos Matteus og Lukas holder også en annen mulighet åpen. Hvorfor skulle ikke Jesus tre ganger (Matt 7,22 f.; 25,11 f.; Luk 13,25–27) og enda oftere ha malt for tilhørerne øyeblikket da slike mennesker ber ham om å bli tatt endelig opp i riket, men blir avvist – hver gang med tanke på en annen slags uekte tilhengere? Og hvorfor skulle han ikke da ha gjentatt snart det ene, snart det andre uttrykket han hadde brukt før?[91]

Matteus har valgt Bergprekenen som eksempel for å vise hvordan Jesus lærte i Galilea. Det er påfallende på mer enn én måte, men forståelig ut fra det formålet boken hans hadde i sin historiske situasjon.

---

[88] **«vår, du som er i himmelen»** hēmōn ho en tois ouranois / ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

[89] **«gi»** didou / δίδου

[90] **«dag for dag»** to kath' hēmeran / τὸ καθ' ἡμέραν

[91] Ikke bare hos Just. apol. I, 16; dial. 76; Orig. princ. IV, 2; c. Cels. II, 4 og andre kirkefedre, men også i Sc finner vi en sammenblanding av Matt 7,22 og Luk 13,26. Det har Lippert (Dissert. phil. Halenses XV, 1 s. 2, 54) med rette påpekt mot det jeg skrev i GK I, 554 f.

Etter den innledende skissen i 4,23–24 skulle en vente at grunnrisset i 4,23 ble fylt ut med en tale i synagogen, som samtidig var en forkynnelse om riket rettet til folket (jf. 4,17) – altså en beretning omtrent som Luk 4,17–21. Men Bergprekenen er en undervisning holdt under åpen himmel. Den er rettet til disippelskaren, som Kristi evangelium alt har ført til omvendelse og tro, til å holde seg til Jesus, til å være Guds barn og til et levende håp om det kommende gudsriket, og den lærer dem hvordan de skal leve i den nåværende verden og i tiden mens de venter på riket (basileia / βασιλεία).

Bare indirekte – fordi talen ble holdt for ørene på en stor folkemengde – var den for folket «evangeliet om riket» (euangelion tēs basileias / εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, 4,23), og bare slik inneholdt den for dem også det kallet som hører med til det: «Omvend dere!» (metanoeite / μετανοεῖτε, 4,17).

Likevel valgte Matteus den som eksempel. For ingen annen tale av Jesus som er overlevert oss, kunne bedre bevise hvordan han forkynte Guds vilje for disippelskaren sin og for folket: riktignok på en annen måte enn rabbinerne og i skarp motsetning til rabbinernes lovutlegning og fariseernes fromhet, men i full samklang med loven og profetene.

Talen forsvarte Jesus og disippelskaren hans – som levde etter hans ord som en egen menighet innenfor Israel – mot den jødiske anklagen om at de gjorde opprør mot loven. Dette apologetiske formålet bestemmer også utvalget av helbredelser som nå følger.

Kapittel 8

Helbredelsene i 8,1–17 og lesemåtene i 8,1

I den foreløpige skissen i 4,23 satte Matteus forkynnelsen og helbredelsen av alle tenkelige sykdommer side om side, og det var først Jesu eget folk som fikk del i helbredelsene. Slik gjør han det nå også i den utførlige framstillingen.

Avsnittet om disse helbredelsene avsluttes formelt med sitatet i 8,17, som gjelder helbredelsen av syke generelt. Også i 8,18–9,34 forteller Matteus riktignok om noen helbredelser, slik han gjør mange ganger senere i boken. Men ved siden av dem – og foran dem – står viktige stykker med et helt annet innhold, så etter 8,17 må det være en annen tanke som binder stoffet sammen.

Noen få tekstvitner[1] leser i 8,1 «da han var gått ned»[2]. Da ville det bety at store folkemengder (sluttet seg til ham og) fulgte ham etter at han var gått ned fra fjellet til sletten eller dalen.

Men det er åpenbart ikke meningen. Verbet «følge»[3] passer dårlig hvis folkemengdene (ochloi / ὄχλοι) først samlet seg om Jesus etter at han var kommet ned fra fjellet. Og det er utenkelig at folkemengdene som var grepet av den store talen (7,28), skulle ha latt ham gå ned fra fjellet uten følge.

Likevel kan den greske oversetteren av Matteus ha skrevet slik. Den mer utbredte lesemåten, som betyr det samme (katabanti de autō / καταβάντι δὲ αὐτῷ), ser nemlig ut som en rettelse. Den skulle få

[1] Her står «da han var gått ned» (katabantos de autou / καταβάντος δὲ αὐτοῦ) i $\aleph^{b}$ B C Z (den siste med «og» [kai / καί] foran i stedet for «men» [de / δέ] etter), en del minuskler (Lake, Cod. 1 and its allies s. 11, mot Tischendorf) og de fleste latinske (men ikke k). I 8,5, der den samme varianten forekommer, vitner til og med første hånd i ℵ for «da han var gått inn» (eiselthontos / εἰσελθόντος).

[2] **«da han var gått ned»** katabantos de autou ktl. / καταβάντος δὲ αὐτοῦ κτλ.

[3] **«følge»** akolouthein / ἀκολουθεῖν

tydeligere fram det forfatteren åpenbart mente, nemlig at Jesus gikk ned fra fjellet fulgt av folkemengden. Men aoristpartisippet («da han var gått ned») tilslører meningen igjen; her skulle vi heller ha ventet «mens han gikk ned»[4].

Begge lesemåtene gir altså et klosset uttrykk. Et slikt uttrykk kunne lett komme i pennen hos en som oversatte en aramaisk tekst med tre sideordnede verb: Jesus gikk ned, folket fulgte ham, og den spedalske kom fram. Det gjelder særlig hvis han forstod originalen rett: Folket fulgte ham mens han gikk ned fra fjellet, men den spedalske kom først fram etter at Jesus var kommet ned.

Lukas gir to bestemte opplysninger: at den spedalske ble helbredet i en by i Galilea (Luk 5,12), og at Jesus gikk fra stedet der han holdt talen på fjellet, til Kapernaum og helbredet høvedsmannens tjener der (Luk 7,1). Ingen opplysning eller antydning hos Matteus eller Markus motsier dette.

Som så ofte bryr Matteus seg lite om hvordan hendelsene henger sammen i det ytre, og han uttrykker det utydelig. Vi kan derfor tenke oss den omtrent slik: Jesus gikk ned fra fjellet, fulgt av folkemengden som var begeistret over talen. Mens folket fortsatt fulgte ham, helbredet han den spedalske i en by som lå på veien fra Bergprekenens fjell til Kapernaum.

Den spedalske (8,1–4)

Vandringen fra Bergprekenens fjell endte med at Jesus kom til Kapernaum, og der skjedde det som blir fortalt om høvedsmannen (v. 5–13).

Hvis vi bare hadde hatt Matteus å gå etter, ville vi ha forstått det slik at også v. 14–16 fulgte rett etter i tid: Det som blir fortalt i v. 5–13, skjedde ved byporten eller på gaten i Kapernaum, uten at Jesus gikk inn i noe hus, og etterpå gikk han inn i huset til Peter, som ifølge Mark 1,29 lå i Kapernaum.

Men det er helt uvisst om det er dette Matteus mener. For Matteus har ordnet stykkene i dette avsnittet etter innhold, slik vi allerede har vist og skal vise nærmere etter hvert, og overgangen i v. 14 er svært løs. Han sier ikke uttrykkelig når det skjedde, og han gir heller ingen opplysninger om steder eller om hvordan hendelsene hang sammen, som kunne ha veid opp for det.

[4] **«mens han gikk ned»** katabainonti / καταβαίνοντι

Ifølge Mark 1,29–34 og Luk 4,38–41 skjedde det som blir fortalt i Matt 8,14–16, i den første tiden Jesus virket i Kapernaum, mens Matt 5,1–8,13 hører til en langt senere tid. Det skjedde også på en sabbat, og da ville Jesus neppe ha gått den lange veien fra toppen av fjellet, gjennom en by som ikke blir nevnt ved navn, til Kapernaum.

Den spedalske faller ned for Jesus, og allerede med det viser han at han har noe å be ham om (jf. 9,18; 15,25; 20,20). Likevel våger han ikke å si bønnen rett ut. Med ordene i v. 2 gir han bare uttrykk for at han tror denne «herren»[5] har makt til å helbrede ham. Men med «om du vil»[6] viser han samtidig en viss tvil om Jesus er villig til det.

Etter 4,23 f. er troen hans ikke noe å undre seg over. Men tvilen skyldtes selve sykdommen han ville bli helbredet for.

Det er neppe tilfeldig at spedalskhet mangler blant de forskjellige sykdommene som blir regnet opp i 4,24; se derimot 10,8 og 11,5. Dette kan ha vært den første spedalske som søkte helbredelse hos Jesus.

Dessuten forteller Det gamle testamente ikke sjelden om spedalskhet som straff for en bestemt synd.[7] Både jøder og samaritanere så generelt spedalskhet, mer enn noen annen sykdom, som en straff fra Gud. Sannsynligvis var det derfor – mer enn på grunn av den tvilsomme smittefaren – at den spedalske ble regnet som uren, og at folk så langt som mulig unngikk å røre ved ham.[8]

Når Jesus helbredet, la han som regel hendene på de syke.[9] Også av den grunn kunne den spedalske tvile på om Jesus ville helbrede nettopp ham.

Det passer med dette at Jesus rekker ut hånden og rører ved den spedalske, noe Matteus ellers ikke pleier å fortelle så utførlig. Og før det helbredende maktordet «bli ren!»[10] erklærer han sin vilje: «Jeg vil» – den spedalske skal bli ren.

---

[5] **«herren»** kyrios / κύριος

[6] **«om du vil»** ean thelēs / ἐὰν θέλῃς

[7] 4 Mos 12,9–15; 2 Kong 5,27; 15,5; 2 Krøn 26,19–21. Allerede etymologien til «spedalskhet» (tsara'at / צָרַעַת) og forbindelsen med «slag, plage» (nega' / נֶגַע) i 3 Mos 13,2 ff. viser at sykdommen ble sett på som et slag fra Gud. I nyhebraisk betyr ordet for «slag» ganske enkelt spedalskhet. Om de jødiske oppfatningene, se Lightfoot, utleggelsen av Luk 17,12; Hamburger, REncykl. I, 658; N. Cohn, Die Vorschriften betr. die Zaraath nach dem (samaritan.) Kitab al-kafi (Erlanger Dissert.), Kirchhain 1898 s. 21 ff.

[8] Jf. Einsler, Zeitschr. d. Pal. Ver. 1893 s. 247 ff.; samme forfatter, Beobachtungen über den Aussatz im hl. Lande, Herrnhut 1898; og den offisielle utredningen av Schmidtmann, gjengitt i utdrag i beretningen om spedalskhetsasylet Jesus-Hilfe i Jerusalem for 1898, s. 9–15.

[9] Mark 6,5; 7,32; 8,23. 25; Luk 4,40; jf. Matt 8,15; 9,18 (= Mark 5,23). 29; Mark 16,18; Apg 28,8.

[10] **«bli ren!»** katharisthēti / καθαρίσθητι

Helbredelsen skjedde straks,[11] og det er desto mer underfullt dersom sykdommen allerede var langt kommet, slik Luk 5,12 tyder på: mannen var «full av spedalskhet»[12].

Men hvor mektig Jesus enn er i det han vil og gjør, vil han ikke at ryet hans skal vokse på bekostning av den ordningen loven har gitt Israel.

Ordet «se til»[13] maner til varsomhet (jf. 9,30; 16,6; 18,10; 24,6), og det innleder forbudet: Den helbredede skal ikke fortelle andre om det som har skjedd. Her, som i 12,16, skal forbudet selvsagt ikke holde gjerningen skjult for folkemengden som var til stede (v. 1).[14]

Selv der de helbredede kanskje var de eneste vitnene, som i 9,30, kan Jesus ikke ha villet hindre dem i å fortelle sannferdig om det som hadde skjedd, når familie og kjente plutselig så dem helbredet for spedalskhet eller blindhet (jf. Mark 5,19).

Jesus kan overhodet ikke ha villet holde undergjerningene sine hemmelige – ikke hvis det er et eneste sant ord i det alle de fire evangeliene forteller.[15]

Men forbudet til de helbredede var ikke uten mening, selv når det straks ble brutt, slik det noen ganger skjedde (9,31; Mark 1,45; 7,36 f.).

Hver gang nådde forbudet det formålet som Matt 12,17–21 legger vekt på. Med forbudet viste Jesus at sinnelaget hans var fritt for all skryt og forfengelig ærgjerrighet. Og han viste i handling at han ikke var ute etter å samle stadig flere av dem som søkte ham mer for

[11] Se derimot Luk 17,14 eller Mark 8,23–25; på begge stedene kom ikke helbredelsen straks. Matteus sier ordrett at «spedalskheten ble renset» (ekatharisthē autou hē lepra / ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα), et uttrykk som Mark 1,42 og Luk 5,13 unngår. Objektet for verbet «rense» (katharizein / καθαρίζειν) blir da urenheten, eller det som gjør uren, og ikke personen eller tingen som skal renses. Ordet kommer da til å bety «feie ut, få bort skitten». Denne bruken er ikke uvanlig; jf. Mark 7,19; Herm. sim. 9, 7, 2: «rens alle steinene» (katharison tous lithous pantas / καθάρισον τοὺς λίθους πάντας); LXX 3 Mos 13,17; 5 Mos 19,13. Oftere brukes kathairein (καθαίρειν) slik, fra Homer av, f.eks. Epikt. diss. I, 6, 32; II, 16, 44; III, 24, 13; jf. III, 26, 32.

[12] **«full av spedalskhet»** plērēs lepras / πλήρης λέπρας

[13] **«se til»** hora / ὅρα

[14] Mark 1,40 (jf. Luk 5,12) antyder ikke at Markus tenkte seg at hendelsen skjedde i et hus, og det kan heller ikke sluttes ut fra at Jesus «drev ham ut» (exebalen auton / ἐξέβαλεν αὐτόν) i Mark 1,43; jf. 1,12; Joh 6,37; 12,31. I Mark 7,36 får de som kommer med en døvstum, det samme forbudet. De skilles ikke ut fra «mengden» (ochlos / ὄχλος) i v. 32–33, og de kommer heller ikke på avstand fra den når Jesus går til side alene med den døvstumme. Dermed faller en ofte gjentatt påstand bort: at forbudet hos Markus passer til formålet, å holde undergjerningene hemmelige, mens Matteus mekanisk skal ha skrevet det av etter Markus eller en lignende kilde.

[15] Jf. f.eks. Matt 4,23 f.; 8,16; 9,6; 11,4; 12,15 f. 22 ff.; 14,1. 21; 15,30 f. 38; Joh 2,23; 3,2; 4,45; 10,32; 11,47 osv.

legemlig hjelp enn for å bli befridd i sjelen, og som beundret ham for undermakten hans (jf. særlig Mark 1,45).

Han var ikke «forføreren» (planos / πλάνος, som i Matt 27,63), gjøgleren som forfører et folk uten dømmekraft – slik det jødiske folket så på ham på den tiden Matteusevangeliet ble skrevet (se utleggelsen av 2,12 ff.).

Men i dette tilfellet ligger ikke hovedvekten på *forbudet*. Matteus sier heller ikke, slik han gjør i 9,30 og 12,15 f., at det ble sagt i en særlig truende tone. Vekten ligger på *budet* som er motstykket til forbudet.

I stedet for å være med på å spre ryktet om Jesu undermakt (jf. 4,24) skal mannen gå og vise seg selv (seauton / σεαυτόν) for presten.[16] Der skal presten fastslå at han er helbredet for spedalskheten, og utføre de handlingene som er foreskrevet for at han skal bli erklært ren (3 Mos 14,1–9). Deretter skal mannen bære fram de foreskrevne ofrene i tempelet i Jerusalem. Ofrene er forskjellige etter hva han har råd til, og ifølge 3 Mos 14,10 skal de bæres fram på den åttende dagen etter at han er erklært ren.

Den første av disse to handlingene krevde ingen lang reise: Det fantes prester overalt i landet på den tiden,[17] og det hørte ikke noe offer med til den.

For den andre handlingen måtte den helbredede dra til Jerusalem, og fristen i loven ga ham mer enn dobbelt så lang tid som han trengte.

Jesus sier at gaven[18] som skal bæres fram der, er «det offeret som Moses har påbudt». Dermed viser han hva som er meningen med påbudet hans.

Mannen kunne tenke at han slapp de brysomme pliktene fordi han var blitt helbredet for spedalskheten på underfullt vis, for loven foreskriver dem bare når en blir frisk på naturlig måte. Han kunne også tenke at Jesus selv ikke la vekt på slike formaliteter i hverdagslivet. Jesus hadde jo brukt sin overnaturlige makt på ham og rørt ved ham

[16] Presten som har tjeneste i hvert enkelt tilfelle, kalles bare «presten» (ho hiereus / ὁ ἱερεύς), med bestemt artikkel, akkurat som i loven det gjelder (3 Mos 13,2 ff.; 14,1 ff., etter den allmenne bestemmelsen i 13,1); jf. «dommeren» og «tjeneren» (ho kritēs, ho hypēretēs / ὁ κριτής, ὁ ὑπηρέτης) i Matt 5,25.

[17] Ifølge en hymne av Eleasar ben Kalir skal for eksempel Nasaret ha vært bosted for et presteskift (misjmeret / מִשְׁמֶרֶת), trolig omkring den tiden Jerusalem ble ødelagt; jf. 2 Krøn 31,16; se Neubauer, Géogr. s. 190.

[18] Matteus har, som i 5,24; 15,5, entallsformen «gaven» (to dōron / τὸ δῶρον), et allment ord som etter omstendighetene kan omfatte forskjellige ting. Mark 1,44 skriver i stedet «for din renselse det som …» (peri tou katharismou sou ha ktl. / περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου ἃ κτλ.).

uten å engste seg for at den som rører ved en spedalsk, blir uren. Men i stedet for å tenke slik skal mannen vite: Selv om Jesus har en høyere «fullmakt»[19], vil han at også de seremonielle forskriftene i loven skal holdes.

Også prestene skal få vite dette, for disse handlingene skal være «til et vitnesbyrd for dem» (v. 4), og de som her kalles «dem», kan ikke være folkemengdene (ochloi / ὄχλοι).[20] Den helbredede må forlate folkemengdene for å komme til den nærmeste presten i området og deretter til Jerusalem, og lenge før han kommer hjem igjen, har folket spredt seg. «Dem» kan bare være presten som skal fastslå at han er blitt frisk, og presten i Jerusalem som skal bære fram offeret hans. Gjennom dem gjelder vitnesbyrdet samtidig alle som i kraft av embetet sitt er kalt til å vokte gudstjenesteordningen.

Her betyr «til et vitnesbyrd»[21] ikke et straffende vitnesbyrd, en gjendrivelse som skal gjøre dem til skamme.[22] Men nettopp prestene skal få se og få i hendene et konkret bevis på at Jesus er tro mot loven – en troskap han selv viser og innskjerper for dem som ærer ham. Dermed er det også sagt at de som vokter gudstjenesteordningen, ikke ville tro det uten et slikt vitnesbyrd. Hvis de likevel dømmer Jesus som en som gjør opprør mot loven og lærer lovløshet, synder de mot en sannhet som er tydelig bevitnet for dem, og som de godt vet om.

---

[19] **«fullmakt»** exousia / ἐξουσία

[20] Grammatisk er det naturligvis helt i orden at flertallet «for dem» (autois / αὐτοῖς) viser til «presten» (tō hierei / τῷ ἱερεῖ) og til prestestanden han representerer. Jf. Luk 23,50 f., «rådsherre … deres» (bouleutēs … autōn / βουλευτής … αὐτῶν); 2,22 («deres», om Jesus og hans mor); og alle slike flertall som «de ble betrodd» (episteuthēsan / ἐπιστεύθησαν) i Rom 3,2 om «jøden» (Ioudaiou / Ἰουδαίου) i 3,1. Det Winer § 22, 3 sier mot dette (Schmiedel gjentar det ikke i § 22, 9[b]), bygger på gale forutsetninger: at det her skulle være tale om et vitnesbyrd om at mannen var blitt frisk, og at «til et vitnesbyrd» (eis martyrion / εἰς μαρτύριον) bare viser til offeret og ikke også til at han viser seg for presten. Hier. har *sacerdotibus* («for prestene») i teksten og i utleggelsen og unngår dermed misforholdet mellom entall («presten») og flertall («dem»). Markion og mange vestlige vitner har i Luk 5,14, med uvesentlige variasjoner, «for at dette skal være til et vitnesbyrd for dere» (hina ē eis martyrion touto hymin / ἵνα ᾖ εἰς μαρτύριον τοῦτο ὑμῖν), jf. Luk 21,13. Denne lesemåten er en åpenbar forverring. I et fragment av Hypotyposene som først nylig er blitt kjent (utg. Mercati, Studi e testi XII, 3), forklarer Klemens v. 4 med denne fantasifulle «overleveringen» (paradosis / παράδοσις): «Prestene hadde for vane å helbrede spedalske på bestemte dager. Da de nå i lang tid ikke kunne helbrede denne spedalske, sa de: Ham skal ingen helbrede uten Kristus alene, når han kommer. Da Jesus etter mange bønner hadde forbarmet seg over den spedalske og helbredet ham, sa han derfor: Gå og vis deg for prestene til et vitnesbyrd om at Kristus er kommet. For han som dere sa at ingen uten Kristus alene skulle helbrede, er nå helbredet. Og tro på ham.»

[21] **«til et vitnesbyrd»** eis martyrion / εἰς μαρτύριον

[22] I den betydningen står det i Jak 5,3; Luk 9,5, men ikke i Matt 24,14. Stedet 10,18 kan forstås på flere måter.

Det Jesus vitnet om som forkynner i 5,17–20, vitner han nå om som undergjørende lege. Da er det vel klart hvorfor Matteus har satt denne fortellingen først blant helbredelsene, og hvilken betydning den har for hans formål, som er å forsvare Jesus.[23]

Høvedsmannen i Kapernaum (8,5–13)

Ved siden av jøden, som var uren på grunn av spedalskheten, stiller Matteus fram hedningen, som så ut til å være uren nettopp fordi han var hedning.

Kapernaum lå i Herodes Antipas' område, der det ikke stod romerske tropper i fredstid. Høvedsmannen (hekatontarchēs / ἑκατοντάρχης, egentlig «leder for hundre mann») var ifølge v. 8 fortsatt i aktiv tjeneste. Derfor var han ikke en romersk *centurio*, men en offiser hos landsfyrsten.[24]

At han var en uomskåret hedning, var nesten selvsagt for Matteus' lesere,[25] og selv om det ikke blir sagt uttrykkelig, er dette kjernen i fortellingen.

Men det han gjør, bekrefter det som bare den mer utførlige fortellingen i Luk 7,3–5 sier sikkert: Han hørte til de mange hedningene som

[23] Derimot viser Mark 1,44 (= Luk 5,14) at Markus her er avhengig av Matteus, eller av en bok som står Matteus nær i stoff og tendens. Det avgjørende er ikke så mye at han forteller hele historien, som at han tar med ordene «det som Moses har påbudt, til et vitnesbyrd for dem» (ha prosetaxen M. eis martyrion autois / ἃ προσέταξεν Μ. εἰς μαρτύριον αὐτοῖς), enda de ikke betyr noe for hans formål.

[24] Overleveringen veksler her, som i v. 8. 13 og 27,54, mellom de like gamle formene hekatontarchēs (ἑκατοντάρχης), som hos Herodot VII, 81, og hekatontarchos (ἑκατόνταρχος), som hos Xenoph. Cyrop. V, 3, 41. Siden ordet etter betydningen svarer til *centurio* («høvedsmann»), kunne det brukes om en romersk offiser av denne rangen (Matt 27,54; Luk 23,47; Apg 10,1; 22,25). Forfatteren kunne også velge å beholde den romerske tittelen som fremmedord (Mark 15,39. 44. 45), slik også jøder og syrere gjorde. Men det var stilbrudd å gjøre det omvendte og kalle en ikke-romersk befalingsmann «centurion» (qentruna / קנטרונא), slik Sc og Sh gjør i Matt 8,5 ff. Ss bruker ordet uten videre i Matt 27,54, der det passer. I Matt 8,5 ff. unngår Ss derimot stilbruddet ved å sette inn en helt annen tittel, «chiliark», som ikke er spesifikt romersk. Ss oversetter: «Deretter kom en chiliark til ham.» Dette stemmer med Sc og a b g^1 k q bare i det innledende *post haec* («deretter»). Ss mangler dessuten ordene «da han gikk inn i Kapernaum» (eiselthontos [de] autou eis Kapharnaoum / εἰσελθόντος [δὲ] αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ), og det gjør så vidt jeg vet bare k også. Hvis det ikke var for k, kunne vi kanskje forklare denne underlige teksten med at Sc er avhengig av Diatessaron. Tatian hadde flyttet fortellingen om den spedalske fra Galilea til nærheten av Jerusalem (jf. Forsch I, 160. 251; GK II, 545). Han kan derfor ha begynt historien om høvedsmannen med Luk 7,2 uten v. 1, altså også uten stedsangivelsen. Hos Matteus fant han nemlig denne historien tett knyttet til fortellingen om den spedalske, selv om han ikke selv knyttet dem sammen slik (Forsch I, 139. 160). Sammenhengene er ennå ikke godt nok oppklart. I alle fall ser vi her følger av harmonisering i Matteus-teksten, både hos syrere og latinere: Ss og Sc har i v. 5 «slave» (doulos / δοῦλος) etter Luk 7,2, men i v. 8. 13 «tjener» (pais / παῖς) etter Matteus. Sc (Ss er defekt), a b g^1 k q osv. har *quidam centurio* («en viss høvedsmann») etter Luk 7,2, der det står «en viss» (tinos / τινός).

[25] Herodesslektens tropper besto for det meste av utenlandske leiesoldater (Jos. ant. XVII, 8, 3). Jøder som lot seg verve, ble sett på omtrent som tollerne (Luk 3,12–14).

følte seg dratt mot jødedommen og var levende interessert i gudstjenesten i synagogen.

Som den spedalske tiltaler høvedsmannen Jesus med «Herre»[26], og heller ikke han kommer med noen direkte bønn, men legger fram nøden sin: «Tjeneren min[27] ligger verkbrudden hjemme og har store smerter.»[28]

Med disse ordene antyder han diskret – særlig med «ligger hjemme»[29] – at den syke ikke kan bringes til Jesus slik andre lamme ble (4,24; 9,2), og hvorfor ikke. Slik unnskylder han samtidig at tjeneren ikke er med.

I denne meldingen ligger altså en skjult bønn: Jesus, den undergjørende legen, må gjøre seg bryet med å komme til sengen til den hardt plagede og dødssyke tjeneren (jf. Luk 7,2), og dermed inn i hedningens hus.

Det var ingen liten ting han ba om, selv om han antydet det aldri så beskjedent. For hvis en jøde gikk inn i et hedensk hus, ble han rituelt uren.[30]

Jesus sier selv hvor mye det var å be om, når han spør:[31] «Skal *jeg* komme og helbrede ham?»

Vanligvis blir disse ordene forstått som et utsagn: «Jeg skal komme og helbrede ham.» Men da blir for det første det sterkt betonte «jeg»[32]

---

[26] **«Herre»** kyrie / κύριε

[27] Der pais (παῖς, både hankjønn og hunkjønn) ikke viser til alder (Matt 2,16; 17,18; 21,15; Luk 2,43; 8,54), betyr det som regel ung tjener, tjenestegutt, og ellers tjener i videre forstand: Matt 14,2; 12,18 («min tjener» [ho pais mou / ὁ παῖς μου] = 'avdi [עַבְדִּי]); Luk 1,54. 69; 7,7 (= «tjener» [doulos / δοῦλος] i 7,2. 10); 12,45; 15,26. I Det nye testamente er det bare i Joh 4,51 at det faktisk viser til en sønn, slik også vi av og til sier «gutten min» om sønnen vår; i 4,47. 50. 53 kalles den samme gutten «sønn» (hyios / υἱός). Også i LXX svarer det svært sjelden til «sønn» (ben / בֵּן): Ordsp 4,1; 19,14; 20,7. Over 400 ganger svarer det derimot til «tjener» ('eved / עֶבֶד), og flere ganger også til «ung mann, tjener» (na'ar / נַעַר) i samme betydning: 1 Mos 22,3. 5. 19; 4 Mos 22,22; Neh 6,5.

[28] Bare her brukes «bli pint» (basanizesthai / βασανίζεσθαι) på denne måten (jf. «plager» [basanos / βάσανος] i 4,24), og nettopp dette uttrykket gjør Lukian narr av i Soloec. 6: «da en annen sa at gutten hans var syk og ‹ble pint›» (heterou de eipontos ‹basanizesthai ton paida autō nosounta› ktl. / ἑτέρου δὲ εἰπόντος ‹βασανίζεσθαι τὸν παῖδα αὐτῷ νοσοῦντα› κτλ.). Grunnen er at verbet leder tanken mot forhør under tortur; jf. min Ignatius v. Ant. s. 592. Luk 7,2 har i stedet «var syk og døden nær» (kakōs echōn ēmelle teleutan / κακῶς ἔχων ἤμελλε τελευτᾶν).

[29] **«ligger hjemme»** beblētai en tē oikia / βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ, egentlig «er lagt ned i huset»

[30] Jf. Joh 18,28; Apg 10,28; 11,3. I synet i Apg 10,11. 16 er dette framstilt som det å ete urent kjøtt. Mer om det i utleggelsen av Joh 18,28.

[31] Slik Fritzsche. Om spørsmålsformen, jf. Matt 3,14: «Kommer du til meg?» (sy erchē pros me / σὺ ἔρχῃ πρός με); Joh 7,23; 13,6. Spørsmål uten spørreord er ellers vanlige, f.eks. Luk 22,48; 23,3. Hvis vi leser det som spørsmål, er «skal jeg helbrede» (therapeusō / θεραπεύσω) ikke futurum, men aoristkonjunktiv, slik som ekbalō (ἐκβάλω) i 7,4. Konjunktiv i spørsmål finner vi også i Rom 6,1.

[32] **«jeg»** egō / ἐγώ

stående uforklart. Høvedsmannen hadde klaget sin nød for Jesus, som på den tiden hjalp så mange syke til å bli friske, og med det var det allerede sagt utvetydig at det var Jesus og ingen annen som skulle hjelpe.

Hvorfor skulle Jesus da si: «Ingen annen enn jeg kan og vil hjelpe; jeg skal selv komme og helbrede ham»?

For det andre blir det da uforståelig at høvedsmannen nå legger stadig større kraft i troen og i bønnen om hjelp.

Hvis Jesus allerede i v. 7 uten å nøle hadde sagt seg villig til å gå til den syke, ville høvedsmannens ord i v. 8 f. ikke vitne om en forbløffende tro, men snarere om en beskjedenhet som i praksis var overflødig. Og da skjønner vi ikke hvorfor høvedsmannen ikke viste denne beskjedenheten allerede i v. 6, der han tvert imot ga tydelig nok å forstå at han ønsket at Jesus skulle komme til den syke og dermed inn i huset hans.

For det tredje: Hvis ordene hans tolkes på vanlig måte, er det ikke til å forstå hvorfor Jesus ikke gjør som han har sagt. I stedet lar han seg bevege til å vise mer makt enn han har lovt – og det fordi høvedsmannen først i etterkant viser en beskjedenhet som ingenting hadde gitt grunn til.

Alt blir klart hvis Jesus svarer nølende på det første høvedsmannen sier, og spør: «Jeg, jøden, jeg, læreren og legen for mitt eget folk, jeg som allerede blir beskyldt for å sette meg ut over lovens regler, skal jeg gå inn i hedningens hus?»

Høvedsmannen har ikke ventet at Jesus skal nøle, men når han møter denne motstanden, blir troen hans enda mer inntrengende (jf. 15,22–28). Han innrømmer at Jesus har grunn til å nøle: Han er selv hedning og kan ikke kreve at Jesus skal gå inn under taket hans, en hednings tak.

Men han svinger seg opp til å tro at Jesus slett ikke trenger å komme.

[33] Med «for også jeg» (kai gar egō / καὶ γὰρ ἐγώ) i v. 9, likeså i Luk 7,8, sammenligner høvedsmannen seg med Jesus på to punkter: Han er selv underordnet en høyere makt, og han har myndighet over sine underordnede. Han slutter slett ikke fra det mindre til det større, slik: Hvis han, som bare er et menneske, kan gi befalinger og vite at de blir utført, så kan Jesus, som er mer enn et menneske, det så mye mer. I så fall måtte det ha stått «jeg som er et menneske under myndighet, har …» (anthrōpos ōn hypo exousian, echō ktl. / ἄνθρωπος ὢν ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχω κτλ.).

Han kjenner dette fra sin egen tjeneste:[33] Han står under en høyere befalingsmann eller under fyrsten, og selv er han overordnet soldatene under sin kommando og herre over sine egne tjenere. Derfor vet han av erfaring at den som befaler, ikke trenger å være til stede der noe skal utføres etter hans vilje: Ordren virker på avstand og får i stand det han vil, også der han ikke er.

Slik behøver også Jesus bare å si et ord[34] og med myndighet befale at den syke skal bli frisk, så vil virkningen ikke utebli.

Den utførlige sammenligningen ville være tom hvis mannen ikke var overbevist om dette: Jesus står under Gud og har fått fullmakt og befalingsmakt fra ham, og samtidig har Jesus selv tjenere og redskaper som usynlig bærer befalingsordet hans gjennom luften og setter det i verk der det skal skje.

Høvedsmannen hadde lenge levd blant jødene og var kommet nær den jødiske troen og gudstjenesten. I v. 8 kaller han Jesus «Herre»[35] for andre gang. For de usynlige tjenerne som stod under denne Herrens befaling, kunne en slik hedning bare ha ett navn: engler.[36]

Høvedsmannen visste også at jødene tenkte seg englene som Guds talløse krigshær. Samtidig tenkte han som den offiseren han var, når han forestilte seg Jesus som en befalingsmann som Den Høyeste hadde gitt overkommandoen over en del av troppene sine.

Jesus lønner denne troen med handling i v. 13, men først sier han til det jødiske følget sitt (jf. v. 1) at han undrer seg over den store troen hos denne ikke-jøden (v. 10).

Ordlyden «ikke engang i Israel har jeg funnet så stor tro»[37] er sikkert bevitnet i Luk 7,9, og allerede det gjør den mistenkelig i Matt 8,10: Den kan være ført inn derfra. Mistanken blir enda sterkere fordi denne ordlyden er langt klarere og greiere enn den tidlig bevitnede

[34] Som i 4,3 er «si!» (eipe / εἰπέ) fullstendig i seg selv. «Med et ord» (logō / λόγῳ) står ikke feilaktig for «et ord» (logon / λόγον), slik noen få håndskrifter leser her og i Luk 7,7. Uttrykket er tvert imot laget etter mønster av «true med trusler» (apeilē apeilein / ἀπειλῇ ἀπειλεῖν) i Apg 4,17 og «be med bønn» (proseuchē proseuchesthai / προσευχῇ προσεύχεσθαι) i Jak 5,17. Det framhever, sterkere enn verbet alene ville gjort, at ordet er det eneste middelet som trengs.

[35] **«Herre»** kyrios / κύριος

[36] Jf. den romerske høvedsmannen i Apg 10,2 f., som sto i et lignende forhold til jødedommen. Englene som krigshær: Matt 26,53; Luk 2,13; 1 Kong 22,19; som redskaper for Jesu undergjerninger: Joh 1,51, bd. IV, 140 ff.

[37] **«ikke engang i Israel har jeg funnet så stor tro»** oude en tō Israēl tosautēn pistin heuron / οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον

lesemåten: «hos ingen har jeg funnet så stor tro i Israel»[38].[39]

Men den gamle lesemåten gjengir helt naturlig det Jesus følte. Først undrer han seg bare over at mannens tro er så stor, større enn noen tro han har møtt før. Men før han har talt ferdig, slår det ham at denne mannen ikke er jøde, og derfor skyter han inn ordene «i Israel»[40]. Ordene virker klosset plassert og ser dessuten overflødige ut. For til da, og ellers også som regel, hadde Jesus bare hatt med jøder å gjøre, så det var selvsagt bare hos jøder han kunne ha funnet stor eller liten tro.

Likevel er det først dette innskuddet, like før setningen slutter, som avdekker hva høvedsmannens forbløffende tro virkelig betyr.

Dette ene tilfellet her og nå får Jesus til å se profetisk fram mot en tid da hedninger mange ganger skal stille jødene i skyggen.

Denne ene hedningen, som lever blant jøder i «Israels land», minner om de talløse hedningefolkene over hele jorden.

Jesus forutsier at mange av dem skal komme fra landene i øst og vest og ligge – eller sitte, som vi ville si – til bords sammen med Israels stamfedre i himlenes rike. Rikets barn, israelittene, skal derimot kastes ut i mørket utenfor, der de skal gråte og skjære tenner. Når Jesus sier dette, forutsetter han framfor alt at disse mange hedningene skal ha kommet til tro på herskermakten hans, slik høvedsmannen har gjort.

Noe annet er at de skal komme fra bostedene sine, nær eller langt borte, til stedet der festmåltidet er gjort i stand. Det stedet er naturligvis ikke himmelen, men et sted på jorden der riket skal komme til syne og bli opprettet. For overalt i Jesu taler er jorden skueplassen for «himlenes rike»[41].

Også andre steder er et måltid bildet på å få del i godene i gudsriket når det er kommet.[42] Og der riket tenkes å komme ved at menigheten

[38] **«hos ingen har jeg funnet så stor tro i Israel»** par' oudeni tosautēn pistin en tō Israēl heuron / παρ᾽ οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον

[39] Slik B og noen minuskler (deriblant også 1, 118. 131. 209, selv om de utelater «i Israel» [en tō Israēl / ἐν τῷ Ἰσραήλ]), Sah, Kop, a g^1 k q. Denne lesemåten får også støtte av Sc («ikke engang hos én i Israel fant jeg slik tro»; likeså Diatessaron, Forsch I, 139 f., og lignende i margen i S^3), mens Ss heller mot Luk 7,9: «ikke engang slik tro fant jeg i Israel».

[40] **«i Israel»** en tō Israēl / ἐν τῷ Ἰσραήλ

[41] **«himlenes rike»** basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν

[42] Matt 26,29 (Mark 14,25; Luk 22,18); Luk 14,15–24; 22,30; Åp 3,20.

blir forent med Messias, er bildet en bryllupsfest og et bryllupsmåltid.[43]

Til denne menigheten hører de troende fra alle tider, og i spissen for dem står Israels stamfedre. De var aldri døde for Gud (22,32; Luk 20,38). Likevel kan de først ta del i gudsriket når det er kommet til jorden, etter at de er vekket opp fra dødssøvnen.

Stamfedrene blir nevnt først av alle bordfellene, og det sikrer at utsagnet handler om den siste tiden.

Men til den samme menigheten hører også de hedningene som har høvedsmannens tro, og Jesus tenker seg at de ennå lever sitt liv på jorden. De av dem som er i live når riket kommer, skal bli kalt og samlet fra alle jordens ender (24,31).

Her betyr «rikets barn»[44] israelittene, som var født til å arve riket (annerledes i 13,38). Det går fram av motsetningen: Jesus stiller dem og skjebnen deres opp mot hedningene.

En aramaisk grunntekst kan ikke ha tvunget oversetteren til å sette den greske artikkelen foran uttrykket. Men artikkelen sier naturligvis ikke at alle israelitter utenom de tre stamfedrene skal holdes utenfor gudsriket. Da ville også profetene og de fromme i Det gamle testamente (jf. Luk 13,28) og Jesu troende disipler vært utestengt.

Jesus nevner bare gruppen; mange av dem som hører til den, kanskje de fleste, skal få denne skjebnen.

Den opprinnelige lesemåten kan være «de skal gå ut»[45][46] eller «de skal kastes ut»[47], som sannsynligvis er hentet fra Luk 13,28. Uansett blir de vantro jødene framstilt som om de i en viss forstand allerede var inne i festsalen.

Likevel gjelder det her neppe noe annet enn på de andre stedene der de som vil inn, blir vist bort fra rikets terskel (7,22; 25,41). Det gjelder altså ikke gjester som hadde tatt imot innbydelsen og allerede var sluppet inn, men senere blir fjernet fra festsalen (22,11–14).

---

[43] Matt 22,1–13 (jf. 9,15; 25,1–13; Joh 3,29); Åp 19,7. 9.

[44] **«rikets barn»** huioi tēs basileias / υἱοὶ τῆς βασιλείας, egentlig «rikets sønner»

[45] **«de skal gå ut»** exeleusontai / ἐξελεύσονται

[46] Slik ℵ*, Ss Sc S[1] Sh og de latinske (*exient* [«de skal gå ut»] i k og Cypr. test. I, 23; i stedet *ibunt* [«de skal gå»] i a b c g[1] q og Iren. lat. IV, 36, 8, for ikke å antyde at de allerede hadde vært i riket). De øvrige majusklene, minusklene, Sah, Kop og Vulg. har «de skal bli kastet ut» (ekblēthēsontai / ἐκβληθήσονται).

[47] **«de skal kastes ut»** ekblēthēsontai / ἐκβληθήσονται

Bildet i v. 11–12 forutsetter at de vantro jødene først var inne i festsalen. Like sterkt som betegnelsen «rikets barn» sier dette at de hørte til «himlenes rike»[48] fra fødselen av. Det gjorde de fordi Israels historie er forhistorien til dette riket (21,33–43).

Med bildet av festmåltidet følger bildet av en opplyst festsal, og dermed også av mørket som rår utenfor.[49]

Den som stenges ute fra festsalen, blir kastet «ut i mørket utenfor». Der høres ikke annet enn at de utestengte gråter høylytt og skjærer tenner[50] i fortvilet raseri.

Disse ordene er fulle av løfter for hedningene og trusler for jødene. Først når Jesus har sagt dette, vender han seg igjen til høvedsmannen. I en befalende tone sier han at utfallet skal svare til den troen høvedsmannen har svunget seg opp til: «Det skal skje deg som du har trodd!»[51]

Mannen ba om rask hjelp, men ingen kan si at han måtte vente for lenge i det minuttet Jesus talte til folkemengden.

At Jesus først nølte og viste motvilje, var en mye hardere prøve for høvedsmannen enn de anerkjennende ordene og den mer allmenne profetien som fulgte etter dem. Ordene lot ham foreløpig bare ane at hjelpen var nær.

Etter det døperen Johannes hadde forkynt (3,8 f.), kunne selve profetien ikke overraske noen, og den passet til anledningen.

---

[48] **«himlenes rike»** basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν

[49] Ordet «ytre» (exōteros / ἐξώτερος) står i Det nye testamente bare i Matt 8,12; 22,13; 25,30, alltid sammen med «mørket». I LXX gjengir det chitson (חיצון). Etter formen er det komparativ, likesom «indre» (esōteros / ἐσώτερος). Likevel har ingen av dem komparativ betydning; begge brukes som vanlige adjektiver til «utenfor» og «innenfor» (exō, esō / ἔξω, ἔσω) med genitiv, tilsynelatende etter mønster av amphoteros (ἀμφότερος) til amphō (ἄμφω), «begge». Derfor står også to esōteron (τὸ ἐσώτερον) med genitiv i betydningen «innenfor» i Hebr 6,19, og adverbet exōterō (ἐξωτέρω) med genitiv i betydningen «utenfor» hos Jos. bell. III, 9, 2. Forestillingen er altså den samme som Luk 13,28 gjengir med et enkelt «utenfor» (exō).

[50] Ordet «gnissel» (brygmos / βρυγμός) hører til brychō (βρύχω jf. βρύκω), som oftest står med «tennene» (tous odontas / τοὺς ὀδόντας) og betyr «bite tennene sammen». Ordet sikter ikke til de krampaktige, raskt gjentatte bevegelsene hos en som klaprer tenner av kulde, men til et hørbart og synlig utslag av vrede: Sal 35,16; Job 16,9. Andre steder, som i Ordsp 19,12, ser brygmos ut til å være avledet av brychaomai (βρυχάομαι), «brøle».

[51] C Δ og en del latinske vitner (men ikke k og Vulg) leser «fra samme stund» (apo tēs hōras ekeinēs / ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης), jf. 9,22; 15,28; 17,18. Lesemåten er kanskje ment å uttrykke at bedringen kom gradvis og bare så vidt begynte da Jesus sa dette. Men noen av de samme vitnene (C g^1), og dessuten ℵ* og en del andre, har et tillegg som tydelig er formet etter Luk 7,10: Høvedsmannen gikk straks hjem og fant tjeneren frisk. Ifølge disse vitnene ble tjeneren straks frisk, og forskjellen fra «i samme stund» ville dermed være uten betydning.

Likevel kan vi spørre om Jesus sa dette den gangen, eller om Matteus her har flettet inn et ord fra en annen anledning, for å vise leseren tydeligere at hendelsen er et forbilde.

Selv uten v. 11–12 står den troende hedningen i motsetning til den spedalske jøden. Hedningen bøyer seg ydmykt for at Jesu virke er bundet av historien og av loven, mens Jesus pålegger den spedalske jøden å holde loven. Motsetningen ligner den mellom 2,1–12 og 1,21, eller mellom «hele Syria»[52] i 4,24 og «blant folket»[53] i 4,23.

Også uten v. 11–12 ligger det en profeti om framtiden både i de beundrende ordene i v. 10 og i det Jesus gjør. Jesus går ikke inn i hedningens hus, men lar høvedsmannens store tro bli en bro, slik at han allerede nå kan helbrede ut over Israels grenser. Profetien peker fram mot den tiden da gudsriket skal omfatte hele jorden og hele verden (5,13 f.) og romme troende hedninger sammen med troende jøder.

Lukas forteller ellers mer fullstendig om hendelsen (Luk 7,2–10), men han har ikke noe av Matt 8,11–12. Det gjør ikke tvilen mindre på om Jesus sa disse ordene ved denne anledningen. Til gjengjeld er Luk 13,28–29 en ganske nøyaktig parallell. Der er ordene en del av en kortere tale som ble holdt ved en annen anledning (Luk 13,24–30), og alt i den talen finnes igjen hos Matteus – i Bergprekenen og i andre taler –, om enn for det meste i ganske annen form.

Her dukker det igjen opp et spørsmål som alt er reist på s. 325 ff.: Hvordan forholder de ulike beretningene seg til det som faktisk skjedde, og hvilken av de mulige forklaringene er den riktige? Med de midlene vi har, kan vi ikke svare sikkert på det, og heller ikke på samme måte i alle tilfeller.

Sammenligningen med Luk 7,1–10 viser at Matteus også her (se utleggelsen av 5,1 ovenfor s. 177 og 326 f.) behandler de ytre omstendighetene med en viss likegyldighet, ja, skjødesløshet. Men det vesentlige i hendelsen har han tegnet usedvanlig skarpt.[54]

[52] **«hele Syria»** holē hē Syria / ὅλη ἡ Συρία

[53] **«blant folket»** en tō laō / ἐν τῷ λαῷ

[54] Ifølge Luk 7,3–6 var det de eldste blant jødene som førte høvedsmannens første bønn fram for Jesus, og noen venner av ham som førte fram den andre. Den fortellingen er troverdig og livfull, og hvis Matteus hadde villet antyde at han utelot denne detaljen, kunne han ha skrevet «han sendte bud og ba ham» (aposteilas parekalesen auton / ἀποστείλας παρεκάλεσεν αὐτόν) i 8,5; jf. 2,16; 11,2. Men hovedsaken – at Jesus selv hadde en motvilje som måtte overvinnes – blir i Luk 7,3–5 bare forutsatt, ikke fortalt. Joh 4,47–53 har ikke noe med denne fortellingen å gjøre; se bd. IV, 267 ff.

Peters svigermor (8,14–15)

Som vist s. 332 f., skjedde den tredje helbredelsen ikke rett etter de forrige eksemplene. Den har heller ikke noe særpreg som knytter den til grunntankene i de to forrige fortellingene.

Den ser ut til å være fortalt mindre for sin egen skyld enn for å innlede v. 16 og 17.

Fra 4,18–22 av må vi tenke oss at Jesus hele tiden hadde disipler med seg. Derfor gikk han nok ikke alene inn i Peters hus, men sammen med i det minste noen av dem (jf. Mark 1,29). Der bodde også Peters svigermor, som nå lå til sengs med feber.

Jesus tar den syke i hånden, etter alt å dømme uten at noen har bedt ham om det, og feberen forlater henne. En høy og langvarig feber (jf. Luk 4,38) pleier ellers å etterlate stor svakhet, men hun som nettopp hadde vært syk, kan straks varte opp for svigersønnens mester ved måltidet.[55]

Det var nok dagens hovedmåltid (to deipnon / τὸ δεῖπνον), som ble spist sent på ettermiddagen.

Kvelden i Kapernaum: sabbaten og de mange (8,16)

Men heller ikke i disippelens hus får den undergjørende legen ro.

Folk brakte mange besatte og også andre syke til ham, men først etter at det var blitt mørkt. Det kan bare forklares med at denne dagen var en sabbat: Sabbatshvilen som loven foreskrev, tok slutt ved solnedgang (jf. Mark 1,21 og 29). Blant de syke blir de mange besatte særlig framhevet. Det henger nok sammen med at Jesus om morgenen den samme sabbaten hadde helbredet en besatt i synagogen, og det hadde vakt stor oppsikt (Mark 1,23–27).

For Matteus hadde det ingen betydning at det var sabbat. Det viste bare at folket i Kapernaum holdt sabbaten hellig, ikke at Jesus gjorde det. Dessuten var det allerede vist tydelig nok i 8,4 at Jesus anerkjente at loven gjaldt, også når han helbredet.

[55] Den gamle lesemåten «dem» (autois / αὐτοῖς) i stedet for «ham» (autō / αὐτῷ) stammer fra Mark 1,31 (Luk 4,39), der ledsagerne alt er nevnt i v. 29. Den finnes i $\aleph^{b}$ M* L Δ, en del minuskler, Ss Sc, de fleste håndskriftene av S^{1} og de fleste latinske, også Vulg, men ikke i k q. Om «tjente» (diakonein / διακονεῖν), jf. Matt 4,11.

Matteus vil bare vise at Jesus arbeidet som en lege folk ikke ga fred – helt inn i stillheten i huset og roen om natten.

Nettopp dette leder fram til avslutningen på hele avsnittet: Da folk trengte seg på og Jesus måtte helbrede så mange, gikk ordet i Jes 53,4 i oppfyllelse.

Oppfyllelsen av Jes 53,4 (8,17)

Den greske oversetteren av Matteus oversetter den hebraiske teksten ordrett og tar ikke noe hensyn til Septuaginta (LXX), den greske oversettelsen av Det gamle testamente. Septuaginta går her svært fritt fram og legger inn tanker[56] som ikke står her i grunnteksten, men først i Jes 53,5 f.

Herrens tjener har tatt på seg og båret folkets sykdommer og smerter (53,4a), og derfor blir han kalt «en smertenes mann, vel kjent med sykdom» (v. 3). Med sykdommene og smertene menes ikke folkets synder, men alle slags onder og lidelser. De hadde rammet Herrens tjener så hardt at han så ut «som en som var rammet av straffedommen, slått av Gud og plaget» (v. 4b).

Først i v. 5–6, 10 og 12 blir det sagt at disse lidelsene ikke skyldtes hans egne synder, men folkets, og at han bar selve folkets synder ved å bære straffene for dem. Matteus hadde ingen grunn til å trekke inn disse versene her, og det gjorde han heller ikke (se derimot 1 Pet 2,22–25).

Matteus er heller ikke en dårlig utlegger av profetordet når han tar sykdommene og smertene som virkelige sykdommer i kropp og sjel. I Jes 53 er de ikke de eneste lidelsene til Guds tjener, men de blir nevnt gjentatte ganger og med ettertrykk blant dem.

Også en viktig gren av den rabbinske tradisjonen har forstått sykdommene i Jes 53,4 som virkelige sykdommer. Den tok utgangspunkt i ordet «rammet»[57] i Jes 53,4b og ventet at Messias blant andre sykdommer også skulle få spedalskhet. Den så ham for seg som en mann dekket av sår, som sitter ved porten til Roma blant andre lidende og

[56] Jes 53,4 i LXX: «Han bærer våre synder og lider smerte for oss» (houtos tas hamartias hēmōn pherei kai peri hēmōn odynatai / οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται). Targumet: «Derfor skal han be for våre skylder, og våre misgjerninger skal bli tilgitt for hans skyld.»

[57] **«rammet»** nagua' / נָגוּעַ

binder om det ene såret etter det andre.[58]

Hvis Jesus selv hadde fått en slik sykdom – for eksempel ved å røre ved en som var smittet –, ville ingen undre seg over at en evangelist så Jes 53,4 oppfylt i det. Men ifølge all overlevering ble han aldri syk, verken av en slik sykdom eller av noen annen.

Men når Jesus som menneskevenn lider med sine syke brødre og som lege sliter seg ut langt ut på natten for å lindre smertene deres, er ikke også det å ta sykdommene deres på seg og bære smertene deres?[59]

Ingen steder er forutsigelsen i Jes 53,4 oppfylt i Jesus så nøyaktig som her.

Hele den apostoliske menigheten var overbevist om at svært vesentlige trekk ved bildet av Guds tjener i Jes 53, og ellers i Jes 40–66, er forutsigelser om Jesus, Messias.[60] Og ifølge Luk 4,17–21 og 22,37 hadde denne overbevisningen sine røtter i Jesu egen undervisning.

Det rastløse vandrerlivet (8,18–9,34), og befalingen om å fare over (8,18)

Det forrige avsnittet sluttet med ordet fra Jes 53,4, som gjelder hele Jesu helbredende virksomhet. I samsvar med det forteller Matteus til å begynne med ikke om flere helbredelser. Og de helbredelsene han forteller om senere (8,28–34; 9,1–8 og 18–34), er skilt fra det forrige avsnittet og fra hverandre av svært viktige og omfattende avsnitt med helt annet innhold (8,18–27; 9,9–17).

Stykkene i dette avsnittet er ikke satt sammen fordi de handler om helbredelser. Det går også fram av at de alle sammen danner en kjede

[58] Sanhedrin 98ª. 99ᵇ; jf. 93ᵇ. Se Dalman, Der leidende Messias nach der Lehre der Synagoge (Leipz. Dissert.) 1887 s. 11–15; samme forfatter, «Jes 53 das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilsmittlers», Leipzig 1890 s. 2 f.; Weber, Jüd. Theol. s. 359 ff. Om «slag» (nega' / נֶגַע), se s. 333 ovenfor, fotnote 499.

[59] Når Jesus har medfølelse med dem som trenger helbredelse, er det ifølge Matt 25,36. 43. 45 det samme som at han selv er syk. Se Mark 1,41; 5,19; 9,22; Matt 20,34, og jf. det hyppige «miskunn deg!» (eleëson / ἐλέησον) fra dem som søkte hjelp, i Matt 9,27; 15,22; 17,15; 20,30 f.; Luk 17,13. Men det var også anstrengende å helbrede uten opphold, særlig å ha med de besatte å gjøre. For det helbredende ordet, som regel det eneste middelet han brukte (Matt 8,8. 16), var ingen trylleformel han ramset opp. Det var frukten av en bønn som grep og rystet hele hans person (Mark 7,34; Joh 11,33. 38. 41). Og pågangen fra hjelpesøkende var til tider så stor at hans egne rev ham ut av trengselen fordi de var redde for at kreftene skulle svikte ham (Mark 3,20 f.; 4,36 f.). Likevel kunne de ikke hindre at han falt i dyp søvn av utmattelse mens de selv var våkne (Mark 4,38 = Matt 8,24).

[60] Matt 12,15–21; Luk 4,17–22; 22,37; Joh 12,38; Apg 8,30–35; 1 Pet 2,22–25; jf. Apg 13,34. 47; 2 Kor 6,2 osv.

som holdes sammen av rekkefølgen i tid – ikke bare enkelte av dem, som i 8,1–17. Det skal utleggelsen vise.

Stedet skifter stadig. Vi ser Jesus sove i båten, ta del i et måltid i tollerens hus, helbrede besatte blant en hedensk befolkning på østsiden av sjøen og vekke opp en død pike i huset til synagogeforstanderen i Kapernaum. Vi ser ham føre stridssamtaler med skriftlærde, med fariseere og med Johannes' disipler. Vi ser ham lære og helbrede, og vi ser ham også gjøre handlingen til undervisning.

Matteus gir et mangfoldig helhetsbilde av Jesu liv i denne tiden, og 8,20 kan stå som overskrift over det. Dermed utdyper han det som var antydet i den foreløpige skissen i 4,13–25, med ordene «han dro omkring i hele Galilea … lærte … og helbredet»[61] i 4,23, jf. 9,35.

Hvis bildet skulle være tro mot virkeligheten, måtte Matteus velge en rekke hendelser som var knyttet sammen med tids- og stedsangivelser.

Men v. 18 har ingen forbindelse bakover, og det viser at hele avsnittet står selvstendig i forhold til det som går foran. «Mye folk»[62][63] står uten artikkel, og derfor kan uttrykket ikke vise til de syke som er nevnt i v. 16, og familiene deres.

En dag (jf. utleggelsen av 3,7 og 5,1) så Jesus seg omgitt av store folkemengder, og han ga befaling[64] om å fare over sjøen.

Båten legger til på sørøstsiden (8,28), så utgangspunktet må ha vært på vestsiden. Ferden kan ha begynt i Kapernaum, der det som blir fortalt i 8,5–16, hadde skjedd.

Ifølge Mark 4,35 skjedde dette om kvelden, men ikke den kvelden da Peters svigermor var blitt helbredet (Mark 1,29–35 = Matt 8,14–16). Det var kvelden den dagen Jesus hadde holdt lignelsestalene

[61] **«han dro omkring i hele Galilea … lærte … og helbredet»** periēgen en holē tē Galilaia didaskōn … kai therapeuōn / περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ διδάσκων … καὶ θεραπεύων

[62] **«Mye folk»** pollous ochlous / πολλοὺς ὄχλους, egentlig «mange folkemengder»

[63] Jf. 13,2; 14,14; 15,30 (også uten artikkel). Derimot har «folkemengdene» artikkel (tous ochl. / τοὺς ὄχλ.) i 5,1, fordi det viser tilbake til 4,25, og i 9,36, fordi 9,35 forutsetter at de er der. Andre steder viser «folkemengden» eller «folkemengdene» (ho ochlos, hoi ochloi / ὁ ὄχλος, οἱ ὄχλοι) ikke tilbake til en mengde som nettopp er nevnt, selv med artikkel. Uttrykket betegner da folkeskarene som var der i øyeblikket. Det er først dette uttrykket som forteller leseren at det igjen var folk samlet (9,8; 11,7), eller som minner ham om en mengde som ble nevnt langt tidligere (jf. 12,46 med 12,23).

[64] At befalingen var rettet til disiplene, sier seg selv. Men bare Sc (ikke Ss og S[1]) og noen latinske vitner (ikke k og Vulg) uttrykker det ved å skyte inn «disiplene sine» (tous mathētas autou / τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ).

(Mark 4,1–34 = Matt 13,1–53).[65]

To som ville følge Jesus (8,19–22)

Mens de gjør alt klart for overfarten, eller mens Jesus alt er i ferd med å gå om bord med disiplene, kommer to menn til ham, den ene etter den andre. Matteus framstiller dem som et par som står i motsetning til hverandre. Det gjør han med «en»[66] og «en annen»[67], og med tilføyelsene til hvert av disse ordene: «en skriftlærd» og «en av disiplene hans».

Den ene var skriftlærd, den andre hørte allerede til disiplene.[68]

Den første tiltaler Jesus med «Mester»[69], som svarer til «rabbi» (rhabbi / ῥαββί, som i Joh 1,38; 3,2; Matt 23,7 f.; 26,25 og 49). Allerede med det antyder han i hvilken forstand han sier seg villig til å slutte seg til Jesus fra nå av.

I stedet for å nøye seg med sin egen skriftlærdom eller måle seg med Jesus som en fra samme laug, vil han heretter følge ham som elev, hvor han enn går.

Kanskje hørte han ikke det ordet Jesus hadde sagt like før, om den skriftlærde som er opplært for himlenes rike (13,52, se fotnote 535); likevel uttrykker det ordet nettopp det målet han strever mot.

---

[65] Matt 8,18 har, likesom 5,1, ingen tidsangivelse. Dermed kan harmonisten sette inn et betydelig stykke foran den kjeden av hendelser som Matteus gir her. Rekkefølgen av stykkene ville da bli: Matt 12,23–45; 12,46 («mens han ennå talte» [eti autou lalountos / ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος]) til 50; 13,1 («samme dag» [en tē hēmera ekeinē / ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ]) til 53; Matt 8,18 (= Mark 4,35, «samme dag, da det var blitt kveld» [en ekeinē tē hēmera opsias genomenēs / ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης]) til Matt 9,34. Begynnelsen og slutten av denne kjeden ser ut til å være den samme hendelsen; se utleggelsen av 9,32–34 og 12,23 nedenfor. Lukas har en parallell til Matt 8,19–22 i 9,57–60, med et tilsvarende tillegg i 9,61 f. Han gir den ikke som en del av en sammenhengende reiseberetning (Einl. § 60 note 19), selv om det kan se slik ut ved første øyekast. Men han avviker fra Matteus ved å legge scenen til en vandring over land, ikke til øyeblikket da de gjorde seg klar til å fare over sjøen. Hos Lukas savner vi nettopp det som hos Matteus krevde en avgjørelse på stedet: skulle de følge Jesus eller ikke? Lukas øser verken av Matteus eller av den samme kilden som Matteus.

[66] **«en»** heis / εἷς

[67] **«en annen»** heteros / ἕτερος

[68] Allerede disse motsetningene (jf. 6,24; 20,21; 24,40) utelukker at «én» (heis / εἷς) her er det trykksvake tallordet som betyr det samme som «en viss» (tis / τις), slik som i 9,18 (se der); 12,11; 16,14; 18,5; 21,18. Matteus setter dette tallordet regelmessig etter substantivet når han ikke bruker det helt uten substantiv (19,16). «Skriftlærd» (grammateus / γραμματεύς) skal forstås som apposisjon («en som var skriftlærd»); jf. 18,24 («én [av tjenerne], som var skyldner») og 21,35. Om «av disiplene» (tōn mathētōn / τῶν μαθητῶν), jf. Mark 12,28 («én som hørte til de skriftlærde», i motsetning til saddukeerne i 12,18. 24, som ikke kjente Skriften). Den hebraiserende formen med preposisjon, ek tōn mathētōn (ἐκ τῶν μαθητῶν), som i Joh 16,17, ville vært tydeligere. Bedre gresk er formen i Luk 22,3.

[69] **«Mester»** didaskale / διδάσκαλε, egentlig «lærer»

Jesus klandrer ham ikke for det han strever etter, men peker på noe han ikke ser ut til å ha tenkt godt nok over: den levemåten som en disippel må dele med Jesus hvis han vil «følge ham hvor han så går».

Revene har huler og fuglene reder, men Menneskesønnen har ikke noe sted der han kan legge hodet ned og hvile.[70]

Etter alt å dømme sa Jesus dette om kvelden etter en arbeidsom dag, og det bekreftes straks av at han sovner dypt av tretthet i båten. Da passer bildet nøyaktig til situasjonen han var i akkurat da, når han beskriver sitt liv med alle dets savn.

Det Jesus trenger akkurat nå, er et sted der han kan hvile uforstyrret. Men fordi folk strømmer til, noen for å få hjelp og andre for å lære, kan han ikke finne et slikt sted verken i huset der han og familien bor, eller hos venner i Kapernaum. Derfor søker han en nødløsning ved å fare over sjøen.

Matteus sier ikke om den skriftlærde lot seg skremme bort fra forsettet sitt (19,22). Han er nemlig ikke opptatt av hvilket forhold denne mannen fikk til Jesus, men av å skildre hvordan Jesus levde i kallet sitt, et liv som disiplene hans må ta del i.

Hvordan det gikk med ham, er heller ikke overlevert andre steder. Like lite vet vi hvilken virkning Jesu ord til den andre mannen fikk.[71]

Denne andre mannen hadde allerede en tid hørt til kretsen av disipler som fulgte Jesus mer eller mindre fast, og han har ingen tanker om å bryte med ham.

Han tiltaler ikke Jesus med «rabbi», men med «Herre» (kyrie / κύριε jf. utleggelsen av 7,21). Jesus skal fortsatt være hans herre, og han vil bli i hans tjeneste.

Men denne gangen ber han Herren om lov til å gå bort for å begrave faren sin, som nettopp er død.

---

[70] Jf. Plut. vit. Tib. et Gaj. Grach. 9, 5: «Villdyrene som streifer omkring i Italia, har hver sin hule, sitt leie og sitt skjul. Men de som kjemper og dør for Italia, har ikke del i noe annet enn luft og lys» (ta men thēria ta kata tēn Italian nemomena kai phōleon echei, kai kopaion estin autōn hekastō kai katadysis, tois de hyper tēs Italias machomenois kai apothnēskousin aeros kai phōtos, allou d' oudenos metestin / τὰ μὲν θηρία τὰ κατὰ τὴν Ἰταλίαν νεμόμενα καὶ φωλεὸν ἔχει, καὶ κοπαῖόν ἐστιν αὐτῶν ἑκάστῳ καὶ κατάδυσις, τοῖς δὲ ὑπὲρ τῆς Ἰταλίας μαχομένοις καὶ ἀποθνήσκουσιν ἀέρος καὶ φωτός, ἄλλου δ' οὐδενὸς μέτεστιν).

[71] Jf. Luk 9,57–60. Ifølge Clem. strom. III, 25, som trolig har det fra det apokryfe Filip-evangeliet, var ordet i Matt 8,22; Luk 9,60 rettet til Filip, nemlig evangelisten, ikke apostelen; Forsch VI, 26 f. 158 f.

Han ber om å få gjøre denne plikten som sønn *først*. Ut fra situasjonen betyr det at han ikke vil være med Jesus på overfarten denne gangen, eller under et eventuelt opphold på den andre siden etterpå.

For båten ligger allerede klar, og den vil ha ført mesteren bort lenge før begravelsen kan finne sted.

Ordet «først»[72] står altså ikke i motsetning til å reise med denne gangen, men til å slutte seg til Jesu følge igjen senere.

Men den rekkefølgen disippelen ønsker, setter forholdet til den døde faren over forholdet til den levende Jesus. Det godtar Jesus ikke.

Her gjelder det ikke, som i 10,35–38, et valg mellom kjærligheten til Jesus og kjærligheten til slektninger som er fiendtlig innstilt mot Jesus. Det gjelder heller ikke en konflikt mellom plikten mot Jesus og en plikt mot faren som ingen andre kunne overta.

Den døde faren har andre nærmeste som vil sørge for begravelsen på vanlig måte. Det går fram av Jesu svar, selv om det er formulert helt allment.

Regelen er at en skal overlate til de døde å begrave sine døde. Skal den kunne brukes på dette tilfellet, må faren ha andre etterlatte enn disippelen, og for dem må han være en av «*sine* døde»[73].

Disse etterlatte er ikke Jesu disipler. Når Jesus kaller dem «de døde», i motsetning til disippelen, får han ham til å forstå at han selv som disippel er blitt levende ved mesterens livgivende kraft – levende i den samme overførte betydningen som de andre er døde.[74]

Hvis disippelen hadde skjønt hvor stor velsignelse fellesskapet med Jesus er, ville han ikke ha satt begravelsen av faren foran livsfellesskapet med Jesus, selv for en kort tid. Det er en plikt som skikk og bruk krever, men den kan like godt gjøres av andre, og andre gjør den også.

Hvis Jesus sa ordene i Matt 12,48 ff. den samme dagen (se fotnote 535 ovenfor), blir dette ordet til den nølende disippelen enda tydeligere en oppfordring til å følge Menneskesønnen både i det indre og i det ytre.

[72] **«først»** prōton / πρῶτον

[73] **«sine døde»** tous heautōn nekrous / τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς

[74] Bildet i 23,27 er bare beslektet. Tanken antydes i Luk 15,24 og utvikles i Joh 5,24 (ikke 25) og 40 (3,36; 6,68; 8,51 f.; 11,25 f.; 1 Joh 3,14; 5,12); jf. også Ef 2,1. 5; 5,14; Kol 2,13.

Men Matteus retter ikke leserens blikk mot dem som følger, men mot ham som går foran.

«Menneskesønnen» (8,20)

Matteus retter blikket mot Jesus også ved at han her for første gang lar ham kalle seg selv «Menneskesønnen»[75].

Hva uttrykket betyr, kan ikke drøftes uttømmende her. I nyere tid er det blitt ivrig undersøkt, særlig med tanke på hvilket ord i Jesu aramaiske morsmål det bygger på.[76]

Men vi kan heller ikke la det stå uforklart. Da ville vi ta brodden av dette og mange andre ord fra Jesus der ordvalget, som her, tydelig henger sammen med resten av innholdet.

Uttrykket blir brukt ofte i alle de fire evangeliene, og helt på samme måte.[77]

Bare ett eneste sted der Matteus har uttrykket (16,13), har parallellene i Mark 8,27 og Luk 9,18 «meg»[78] i stedet for «Menneskesønnen»[79].[80]

Alle de andre ordene har enten slett ingen parallell i de andre evangeliene (Matt 10,23; 13,37 og 41; 25,31), eller parallellen mangler en nøyaktig motsvarighet til den setningen det gjelder, selv om talen ellers går på samme måte. Da finnes det heller ikke noe annet uttrykk i stedet for «Menneskesønnen» (Matt 16,28 = Mark 9,1; Luk 9,27; Matt 19,28 = Mark 10,29; Matt 26,2 = Mark 14,1; Luk 22,1).

Det samme gjelder alle stedene hos Johannes og det eneste fragmentet av Hebreerevangeliet der vi finner uttrykket: De har ingen

[75] **«Menneskesønnen»** ho huios tou anthrōpou / ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

[76] Wellhausen, Israel u. jüd. Gesch. (1. utg. 1894) s. 312; A. Meyer, Die Muttersprache Jesu, 1896, s. 91 ff.; Lietzmann, Der Menschensohn, 1896; Dalman, Worte Jesu, 1898, I, 191–219; Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten, 1899, VI, 187–215; Fiebig, Der Menschensohn, Jesu Selbstbezeichnung mit besonderer Berücksichtigung des aram. Sprachgebrauchs für Mensch, 1901; Drummond, The use and meaning of the phrase ‹The son of man› in the synoptic gospels, Journ. of theol. studies 1901 s. 350–358. 539–591; Robinson, The study of the gospels, 1902 s. 49–66; Tillmann, Der Menschensohn, 1907, i Bardenhewers Bibl. Stud. XII, s. 1–181; Schlatter, Theol. des NT's, 1909, I, 462–467.

[77] Hos Matteus 30 ganger (18,11 og 25,13 er uekte; til gjengjeld står uttrykket to ganger både i 24,30 og i 26,24), hos Markus 13 ganger, hos Lukas 24 ganger og hos Johannes 12 ganger (to ganger i 12,34, og i tillegg uten artikkel i 5,27).

[78] **«meg»** me / μέ

[79] **«Menneskesønnen»** ton huion tou anthrōpou / τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου

[80] Omvendt står pronomenet i Matt 5,11; 10,32; 16,21, der Luk 6,22; 12,8 og Mark 8,31 = Luk 9,22 har «Menneskesønnen» (ho hyios tou anthrōpou / ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

parallell i de andre evangeliene.[81]

Videre er det viktig at uttrykket bare forekommer i Jesu munn. Det eneste unntaket er Joh 12,34, og det er bare tilsynelatende. Der tar folket opp uttrykket fra Jesu tale (12,23–32) og krever at han forklarer den dunkle betegnelsen han bruker om seg selv.

Uttrykket mangler helt når folk roper til Jesus om hjelp eller hilser ham, når de bekjenner ham, og når de feller dommer over ham. For de samtidige, både de som stod ham nær og de som stod lenger unna, skilte uttrykket seg altså helt vesentlig fra disse betegnelsene:

- «Davids sønn»[82]: *Matt* 9,27; 12,23; 15,22; 20,30; 21,9 *og* 15
- «Guds Sønn»[83]: [*Matt* 3,17; 4,3 *og 6*]; 8,29; 14,33; 16,16; 27,40, 43 *og* 54
- «Messias»[84]: *Matt* 16,16 *og* 20; 26,63 *og* 68; 27,17 *og* 22; *Joh* 1,41; 4,25 *og* 29; 7,26 *og* 41; 9,22; 10,24; 11,27
- «Guds hellige»[85]: *Mark* 1,24; *Luk* 4,34; *Joh* 6,69; *jf. Apg* 3,14; 4,27 *og* 30
- «Guds utvalgte»[86]: *Luk* 23,35; *Joh* 1,34 (*etter en annen lesemåte*); *jf. Luk* 9,35; *1 Pet* 1,20; 2,4 *og 6*
- «Herren»[87]: *Matt* 7,21 *f.*; 8,2, 21 *og* 25; 21,3; 22,43–45; 24,42; *Joh* 13,13

I samsvar med alle evangeliefortellingene gikk uttrykket derfor ikke over i menighetens språk når den talte om sin Herre, slik de andre betegnelsene gjorde.

Dette blir framfor alt bekreftet av de andre skriftene til evangelistene Lukas og Johannes. De døende martyrene i den første generasjonen talte bare om Menneskesønnen, opphøyd ved Guds høyre hånd, når de tydelig bygde på overleverte ord av Jesus.[88]

La oss først se bort fra den aramaiske ordlyden som vi må regne med ligger bak Jesu taler. Da har Jesus ifølge evangeliene, Hebreerevangeliet medregnet, alltid brukt «Menneskesønnen»[89] som subjekt

[81] Ifølge Hieron. v. ill. 2 sier den oppstandne til Jakob i en fortelling som bare finnes i Hebreerevangeliet (s. 30 ovenfor): *frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus* («min bror, et ditt brød, for Menneskesønnen har stått opp fra de sovende»).

[82] **«Davids sønn»** ho huios Dabid / ὁ υἱὸς Δαβίδ

[83] **«Guds Sønn»** ho huios tou theou / ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

[84] **«Messias»** ho Christos / ὁ Χριστός

[85] **«Guds hellige»** ho hagios tou theou / ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ

[86] **«Guds utvalgte»** ho eklektos tou theou / ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ

[87] **«Herren»** ho kyrios / ὁ κύριος

[88] Stefanus i Apg 7,56; Jakob etter Hegesippus hos Eus. h. e. II, 23, 13. Den teologiske tolkningen av begrepet ut fra evangeliene begynner med Just. dial. 100 (jf. 31 f.); Iren. III, 10, 2; 19, 1. Disse kirkefedrene tenkte like lite på Messias som evangeliene gjør.

[89] **«Menneskesønnen»** ho huios tou anthrōpou / ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

eller objekt, aldri som predikat.[90]

Han lærer ikke at han er *Menneskesønnen*, men taler ut fra bevissthetenom at han er det.

Uttrykket er et artsbegrep i bestemt form, altså med bestemt artikkel. Når noen fast og konsekvent bruker et slikt begrep om én enkelt person, og det om seg selv, forutsetter det framfor alt at den som blir kalt slik, er et eksemplar av arten – og, når han kaller seg selv slik, at han føler seg som et slikt eksemplar.

Ifølge Joh 5,27 (jf. 8,40; 10,33) sa Jesus faktisk en gang uttrykkelig at han er «en menneskesønn»[91]. Det var i en tale der han hadde omtalt seg selv som Guds Sønn og rett og slett som «Sønnen» (5,17–20). Uttrykket kan ikke bety noe annet enn et menneskebarn, en som hører til menneskeslekten. Hele denne slekten blir kalt «menneskenes barn»[92].[93]

Hvert «menneske»[94] utenom det første som ble skapt, er en menneskesønn, men de to ordene betyr likevel ikke helt det samme.

Både i vanlig gresk og i det bibelske greske språket som er vokst fram på hebraisk grunn, peker slike uttrykk som regel på at den enkelte eller de enkelte hører sammen med hele slekten. De viser at en hører til en art, et fellesskap, en skole eller et laug, enten uttrykkene

[90] Joh 5,27 kan ikke anføres mot dette. Når en forfatter 12 ganger skriver «Menneskesønnen» med begge artikler (ho hyios tou anthrōpou / ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), kan vi ikke tro at han én eneste gang skulle sløyfe begge uten å mene noe annet. Likevel trodde allerede de gamle syriske oversetterne at han gjorde det, og mange nyere lærde gjør det fortsatt. Utflukten at artiklene kan sløyfes når uttrykket er predikat, trenger ingen gjendrivelse. Den motsies for øvrig av Joh 1,4. 8. 20. 21. 25. 34. 39; 6,35. 66 osv., der predikatet har artikkel; jf. også Matt 3,17; 12,23; 16,16 (med artikkel) og 4,3; 14,33; 22,45 (uten).

[91] **«en menneskesønn»** huios anthrōpou / υἱὸς ἀνθρώπου

[92] **«menneskenes barn»** hoi huioi tōn anthrōpōn / οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων

[93] Slik i Det nye testamente bare i Mark 3,28 (= «menneskene» [hoi anthrōpoi / οἱ ἄνθρωποι] i Matt 12,31) og Ef 3,5. Ellers i LXX: 1 Mos 11,5; Sal 11,4; 12,2. 9; 14,2; 45,3; 115,16; Joel 1,12; Jer 32,19; Dan 2,38 (aramaisk bene anasja / בני אנשא). Den greske formen gjengir for det meste bene adam (בני אדם), sjeldnere bene ha-adam (בני האדם), som i 1 Mos 11,5. Den siste formen står særlig når «alle» (kol / כל) står foran: 1 Kong 8,39; Sal 33,13; 89,48. Også uten artikkel, hyioi anthrōpōn (υἱοὶ ἀνθρώπων): 2 Sam 7,14; Mika 5,6; Ordsp 8,4. 31. Særegent er hyioi eller hoi hyioi tou anthrōpou (υἱοὶ, οἱ υἱοὶ τοῦ ἀνθρώπου) = bene ha-adam (בני האדם) i Fork 3,10. 18. 21; 9,3, som svarer til det generiske «mennesket» (ho anthrōpos / ὁ ἄνθρωπος) = ha-adam (האדם) i Fork 6,1. 12; 8,15. Uten artikkel betyr hyios anthr. (υἱὸς ἀνθρ.) «et hvilket som helst menneske»: Job 35,8 (i motsetning til Gud); Jer 49,18. 33; 50,40. 43; Dan 7,13 (i motsetning til dyrene i 7,4. 5. 6); Åp 1,13; 14,14. Som tiltale bruker Esekiel det konsekvent («du, som er et menneske»); jf. Dan 8,17. Entallsformen hyios anthrōpou forholder seg til (hoi) hyioi (tōn) anthrōpōn akkurat slik «født av kvinne» (gennētos gynaikos / γεννητὸς γυναικός) i Job 14,1; 15,14 forholder seg til «født av kvinner» (gennētoi gynaikōn / γεννητοὶ γυναικῶν) i Matt 11,11.

[94] **«menneske»** anthrōpos / ἄνθρωπος

blir brukt i egentlig eller i overført betydning.[95]

Men den doble artikkelen i «Menneskesønnen», ordrett «sønnen til mennesket»[96], gjør ikke hvert av de to ordene bestemt hver for seg. Den gjør hele det udelelige begrepet «menneskebarn» bestemt.

Uttrykket skal ikke oversettes «menneskets sønn», men «Menneskesønnen» eller «menneskebarnet».[97]

Men så er spørsmålet hva denne bestemte formen i seg selv betyr, og hvilken særlig betydning begrepet får ved at Jesus pleide å bruke det om seg selv.

Denne bruken ser ut til å være uten sidestykke, et hapax legomenon (noe som bare forekommer én gang), ikke bare i israelittisk tenkning, men i all menneskelig tenkning – akkurat som han som kalte seg Menneskesønnen, ikke har sin like.

Desto større grunn er det til å minne om de mange ulike måtene vi ellers bruker artsbegrep i bestemt form på.

Den bestemte formen gjør at et begrep som betegner ett eksemplar av arten, kan brukes på flere måter. For det første (1) kan det betegne *hele arten*. I alle språk som tydelig kan uttrykke bestemt form, står «*mennesket*», «*kvinnen*», «*dommeren*», «*kunstneren*» og «*løven*» ofte for

---

[95] Jf. Homers «akaiernes sønner» (hyies Achaiōn / υἱες Ἀχαιῶν) og uttrykk som «legenes, talernes sønner osv.» (hyioi, vanligere paides iatrōn, rhētorōn ktl. / υἱοί, παῖδες ἰατρῶν, ῥητόρων κτλ.), og hos senere forfattere også «grekernes, egypternes, hebreernes barn» (paides Hellēnōn, Aigyptiōn, Hebraiōn / παῖδες Ἑλλήνων, Αἰγυπτίων, Ἑβραίων). Likeså er «profetenes sønner» (bene ha-nevi'im / בני הנביאים) i Det gamle testamente ensbetydende med «profetene» (ha-nevi'im / הנביאים), jf. 1 Kong 20,35 med 20,41. På samme måte er «Guds sønner» (bene ha-elohim / בני האלהים), om englene, ensbetydende med elohim og elim (אלהים, אלים). Slik betyr også «deres sønner» (hoi hyioi hymōn / οἱ υἱοὶ ὑμῶν), det vil si fariseernes, i Matt 12,27 ganske enkelt «fariseerne» (hoi Pharisaioi / οἱ Φαρισαῖοι).

[96] **«sønnen til mennesket»** ho huios tou anthrōpou / ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

[97] Jf. Matt 13,55: ho tou tektonos hyios (ὁ τοῦ τέκτονος υἱός) betyr ikke «snekkerens sønn», som om det bare hadde vært én snekker i Nasaret og han bare hadde hatt én sønn, men «snekkersønnen». Likeså betyr hoi hyioi tōn anthrōpōn eller tou anthrōpou (οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, τοῦ ἀνθρώπου) ikke «menneskenes sønner», «menneskets sønner» eller «Adams sønner», men «menneskebarna» (se fotnote 545 og 546). Godt gresk er dette riktignok ikke. Grekeren hadde ikke sammensetninger som «snekkersønn» og «menneskebarn», slik han hadde «Dioskurene» (Dioskouroi / Διόσκουροι) og «tempeltjenere» (hierodouloi / ἱερόδουλοι), men bare genitivforbindelser. I dem lot han for det meste hovedordet stå uten artikkel, sjelden genitiven (Kühner-Gerth I, 607, k). Selv forbindelser som «urettferdighetens forvalter» eller «urettferdighetens dommer» (ho oikonomos, kritēs tēs adikias / ὁ οἰκονόμος, κριτὴς τῆς ἀδικίας), det vil si «den urettferdige», i Luk 16,8; 18,6 lyder mindre ugreske enn «herlighetens kjeruber» (Cheroubin doxēs / Χερουβὶν δόξης) i Hebr 9,5, for ikke å snakke om ho basileōs hyios og ho hyios anthrōpou (ὁ βασιλέως υἱός, ὁ υἱὸς ἀνθρώπου), som vel ingen har våget å skrive. Bare egennavn, som er bestemte i seg selv, kan stå i genitiv uten artikkel ved et bestemt hovedord: «Davids sønn» (ho hyios Daoueid / ὁ υἱὸς Δαουείδ) i Matt 12,23; 21,9; «Sebedeus' sønner» (hoi hyioi Zebedaiou / οἱ υἱοὶ Ζεβεδαίου) i Mark 10,35; «Israels barn» (Israēl / Ἰσραήλ) i Luk 1,16; «Herrens engel» (ho angelos kyriou / ὁ ἄγγελος κυρίου) i Matt 1,24 (jf. 1 Mos 10,9), fordi «Herren» (kyrios / κύριος) = Jahve er et egennavn.

alle som hører til arten, uten hensyn til hvem de er hver for seg.[98]

For det andre (2) betegner et artsbegrep i bestemt form det mest framstående eksemplaret av arten, *det individet der arten kommer fullkomment til uttrykk*. Hos grekerne betegnet «dikteren»[99] Homer, og i oldkirken betegnet «apostelen»[100] Paulus.

På samme måte er Messias «Davids sønn»[101] blant Davids mange etterkommere. Det samme gjelder Jesus blant etterkommerne av David i hans egen tid, brødrene hans medregnet. Og blant de mange som før og etter ham i ulik betydning kan kalles «en Guds sønn»[102], er han «Guds Sønn»[103].[104]

For det tredje (3) betegner et artsbegrep i bestemt form ikke sjelden *det eneste individet av arten som finnes i en mindre krets*. Enhver konge er *kongen* i sitt rike, enhver far er *faren* i sitt hus.[105] Det finnes mange tømmermenn (tektones / τέκτονες), og tømmermannen Josef har flere sønner. Likevel er Jesus, til forskjell fra andre forkynnere eller andre med samme navn, «tømmermannens sønn»[106] i Matt 13,55 (se fotnote 547), eller også «tømmermannen»[107] i Mark 6,3.

For det fjerde (4) betegner et artsbegrep i bestemt form svært ofte det eksemplaret av arten som er tydelig nok kjennetegnet. Det kan være sammenhengen i fortellingen eller talen som kjennetegner det,[108] eller en antydning om en sammenheng mellom ting eller tanker som tilhøreren eller leseren kjenner fra før.[109]

---

[98] Slik på hebraisk «mennesket» (ha-adam / הָאָדָם) i 1 Mos 1,27 ff. (først i 3,17 uten artikkel, som egennavn på det første mennesket); 6,3–7; 2 Mos 9,22 (i motsetning til feet); 1 Sam 16,7 (i motsetning til Gud); Jes 2,22; se også stedene fra Forkynneren i fotnote 545 ovenfor. Fordi adam (אדם) ikke har noe flertall og likevel ofte betegner helheten (= kol adam eller kol ha-adam / כל אדם, כל האדם), oversetter LXX gjerne med «menneskene» (hoi anthrōpoi / οἱ ἄνθρωποι), f.eks. 1 Mos 6,1. Den kollektive, eller rettere generiske, bruken av «mennesket» (ho anthrōpos / ὁ ἄνθρωπος) finner vi f.eks. i Matt 15,11–20 = Mark 7,15–23 (i Mark 7,21 står flertall i stedet).

[99] **«dikteren»** ho poiētēs / ὁ ποιητής

[100] **«apostelen»** ho apostolos / ὁ ἀπόστολος

[101] **«Davids sønn»** ho huios Dabid / ὁ υἱὸς Δαβίδ

[102] **«en Guds sønn»** huios theou / υἱὸς θεοῦ

[103] **«Guds Sønn»** ho huios tou theou / ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

[104] Hit hører «profeten» (ho prophētēs / ὁ προφήτης) i Joh 1,21; 7,40, jf. 6,14, til forskjell fra «en profet» (prophētēs) i 4,19; 9,17.

[105] Slik er Nikodemus den eneste av de to i samtalen som er lærer av yrke, og derfor kalles han «Israels lærer» (ho didaskalos tou Israēl / ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ) i Joh 3,10.

[106] **«tømmermannens sønn»** ho tou tektonos huios / ὁ τοῦ τέκτονος υἱός

[107] **«tømmermannen»** ho tektōn / ὁ τέκτων

[108] Matt 12,13 «mennesket» (ho anthrōpos / ὁ ἄνθρωπος) = «et menneske» (anthrōpos) i v. 10; 26,72. 74; Apg 8,34 «profeten» (ho prophētēs / ὁ προφήτης), jf. v. 30–33.

[109] 2 Tess 2,3; 1 Joh 2,18 (variant); 2,22; 4,3; 2 Joh 7; Mark 13,14 «ødeleggelsens styggedom» (to bdelygma tēs erēmōseōs / τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως), tydeligere i Matt 24,15.

Det finnes flere forklaringer på at Jesus kalte seg «Menneskesønnen»[110]. Den minst sannsynlige er at han ville betegne seg som den Menneskesønnen som var kjent fra Dan 7,13, og dermed som Messias. Da måtte han ha brukt uttrykket på den fjerde måten som er nevnt ovenfor, med en stilltiende henvisning til Dan 7,13.

For det første er det bare noen få utsagn som minner om Dan 7,13. De handler om Menneskesønnens komme og er fra den siste tiden (Matt 24,30; 26,64, men ikke 10,23; 13,41; 16,27; 19,28; 24,44; 25,31). I de viktigste og mest mangfoldige ordene fra den tidligere tiden (Matt 8,20; 9,6; 12,8, 32 og 40) finnes det ingen antydning om at uttrykket har med Messias å gjøre. Det som faller rett i øret på disse stedene, er tvert imot motsetningene mellom artsbegrepene: menneske og dyr, menneske og Gud, menneske og Den Hellige Ånd, menneske og forskrift.

For det andre var Jesus tilbakeholden med å bruke en allment forståelig messiastittel om seg selv (Matt 16,20). Uten denne tilbakeholdenheten ville det være ubegripelig hvordan folket og lederne deres forholdt seg til ham helt fram til den siste rettssaken (Matt 26,63, jf. Joh 10,24). Med en slik tilbakeholdenhet passer det ikke at han ved enhver anledning skulle ha gitt seg selv en tittel som kunne og skulle forstås som et navn på Messias.

Tilhørerne hans, hvor forskjellige de enn var, forstod ham heller ikke slik. Ellers ville spørsmålet «Hvem sier folk at Menneskesønnen er?» i Matt 16,13 ha svaret i seg selv. Riktignok er det bare Matteus som bruker «Menneskesønnen» i dette spørsmålet, ikke Mark 8,27 og Luk 9,18. Men det er nettopp Matteus som viser hvordan de jødekristne i Israels land forstod uttrykket.

Hvis menigheten hadde sett denne selvbetegnelsen som Jesu foretrukne messiastittel, ville den også selv ha brukt tittelen når den talte om ham (ovenfor s. 349 ff.). Da er det enda mer selvsagt at de som stod lenger unna, ikke forstod uttrykket slik.

Ifølge Joh 12,34 forstår folk straks at Jesus taler om seg selv som Menneskesønnen (12,23). De vet at Jesus lar dem som ærer ham, hilse ham som Messias (12,13 ff.). Men det han nettopp har sagt om seg selv (12,23–32), strider mot det de har lært om Messias. Derfor antar de at

[110] **«Menneskesønnen»** ho huios tou anthrōpou / ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

den særegne selvbetegnelsen skjuler en annen tanke enn tanken om Messias – et syn på ham selv som passer med det han sist har sagt. Disse motsetningene forvirrer dem, og for å få klarhet spør de hva den uvante selvbetegnelsen betyr.

For det tredje kunne Jesus bare vise stilltiende og regelmessig til Dan 7,13 hvis stedet allerede ble tolket om Messias i overleveringen, eller hvis han selv uttrykkelig og ofte hadde tolket det om seg selv som Messias.

I Dan 7,13 er det ikke tale om en bestemt menneskesønn som skal komme fra himmelen til jorden eller bli båret opp fra jorden til himmelen. Der blir en skikkelse i et syn sammenlignet med et menneske (slik også i Åp 1,13), på samme måte som andre skikkelser i det samme synet blir sammenlignet med en løve, en bjørn osv. Og når synet blir tydet, viser skikkelsen seg å være folket av Den Høyestes hellige (Dan 7,27 = 7,14).

Likevel kunne stedet bli tolket om Messias, slik vi ser i Enoksboken.[111] Men nettopp måten tolkningen blir lagt fram på der, viser at ingen kunne ta den for gitt. «Menneskesønnen» var altså ikke en betegnelse for Messias som folk forstod uten en uttrykkelig henvisning til Dan 7,13 og en forklaring av synet.

Derfor må vi se bort fra den forklaringen at «Menneskesønnen» i Jesu munn er en lærd forkortelse for «den menneskesønnen som Daniel så i et syn».

Den tredje måten å bruke et artsbegrep i bestemt form på passer selvsagt heller ikke her. Jesus talte alltid til mennesker, ikke til engler, og han benyttet ofte anledningen til å minne menneskene om at de er mennesker (f.eks. Matt 7,9; 12,12; 16,23 og 26; 17,22). Derfor kunne

[111] I Enok kap. 46,1 (utg. Flemming og Radermacher s. 68) ser Enok på nytt en del av Daniels syn (Dan 7,9. 13 f.). Han spør hvem den skikkelsen i synet er «som hadde et menneskes utseende», hva den er og hvor den kommer fra. Først når han har fått svar, taler han gjentatte ganger om «den Menneskesønnen» (kap. 48,2; 62,5. 9. 14; 63,11; 69,26. 29; 70,1), og noen få ganger om «Menneskesønnen» (kap. 62,7; 69,27). Enda enklere ligger saken an i 4 Esra. Allerede i 12,11 vises det uttrykkelig til synet i Dan 7. Når vi fyller ut den mangelfulle latinske teksten etter oversettelsene, ser Esra i 13,3 igjen en del av det gamle synet, med Dan 7,13 og 7,2 som utgangspunkt: en menneskelignende skikkelse på skyene. Straks etterpå omtales den som *ille homo … homo … ipse homo … vir ascendens de corde maris* («dette mennesket … mennesket … selve mennesket … mannen som steg opp fra havets hjerte»; 13,3. 5. 12. 25). Gud kaller ham *filius meus* («min sønn»; 13,32. 37. 52). Heller ikke i denne jødiske apokalypsen fra tiden etter Kristus finnes det noe spor av at ordet «menneske» eller «menneskebarn» brukes som messiastittel.

han ikke kalle seg «mennesket» til forskjell fra dem rundt seg, som om han var den eneste i sin krets som var et menneske.

Da gjenstår bare at «Menneskesønnen» i hans munn betegner enten arten menneske, altså den første bruksmåten, eller mennesket «i ypperste forstand»[112], altså den andre. Tekstene vi har, ser ut til å utelukke det første like sikkert som de krever det andre.

Matt 8,20 minner oss om at mennesket har en høyere verdighet enn dyrene (jf. 6,26; 10,31; 12,12). Men om mennesket som sådan kunne vi bare si at det har sitt hus, enten det er en hytte eller et palass, slik fuglen har reiret sitt. Det er ikke mennesket generelt som ikke har noe sted å hvile, men dette mennesket, Jesus.

Her er det altså ikke bare en motsetning mellom mennesket og dyrene, men også mellom subjektet «Menneskesønnen» og det som blir sagt om ham. Allerede som menneske har dette mennesket krav på høyere verdighet enn dyrene, ja, på herredømmet over verden og over alle levende vesener som står under mennesket (1 Mos 1,28–30; Sal 8,7–9). Likevel har han det verre på jorden enn revene og fuglene.

Gud og menneske står riktignok mot hverandre i 9,3 (jf. v. 8), men det er ikke mennesket i seg selv som har makt til å tilgi synder med et ord eller gjøre et menneske friskt (9,6). Det er denne Jesus, som er et menneske, som har fått makt fra Gud til å gjøre begge deler, og han kan gjøre det uten å spotte Gud.

Ordet «Menneskesønnen er herre over sabbaten» i Matt 12,8 høres mer enn noe annet ut som en erklæring om en allmenn menneskerett, særlig i den bredere formen i Mark 2,27 f. Men også det gjelder dette mennesket Jesus.

Det trenger ikke bevises at alle utsagn om Menneskesønnens lidelse og komme ikke gjelder arten, men bare dette individet. Det samme gjelder ordet i Hebreerevangeliet om Menneskesønnens oppstandelse (s. 350 A 10).

Men overalt slår artsbegrepet igjennom. Alt etter hvilken motsetning det gjelder, blir vi minnet om én av to ting. Enten blir vi minnet om at mennesket som menneske er underordnet Gud – at det er avhengig, trenger hjelp, kan lide og er uanselig. Eller vi blir minnet om at mennesket som menneske har krav på en opphøyd plass i verden.

[112] **«i ypperste forstand»** kat' exochēn / κατ' ἐξοχήν

Jesus kalte seg aldri Menneskesønnen når det gjaldt hans mer avgrensede kall til Israel. Men noen ganger gjorde han det når det gjaldt hans betydning for hele verden og menneskeheten,[113] og derfor også regelmessig når han talte om sitt komme. For da skal det bli synlig at israelitten Jesus ikke bare er Israels frelser og Messias. Han er også det sanne mennesket, som har krav på herredømmet over verden, og det ene mennesket som hele menneskeslektens historie når sin avslutning i (Matt 16,27; 24,30; 25,31).

Ut fra dette er det lett å forstå at Jesus av og til viser til Dan 7,13.

Jesus kalte seg ikke Menneskesønnen fordi han kjente seg igjen som den Messias som angivelig er forutsagt i Dan 7,13. Det var omvendt: Han visste at han var Menneskesønnen, og derfor mente han seg berettiget til å bruke på seg selv det som står der om at Gud og hans menighet til slutt skal herske. Der blir dette herredømmet framstilt i bildet av en menneskeskikkelse, i motsetning til dyreskikkelsene som står for verdensrikene.

Ut fra evangeliene kan vi ikke fortelle hvordan bevisstheten bak denne selvbetegnelsen oppstod, eller hvordan selve talemåten utviklet seg. Like lite kan vi fortelle hvordan Jesu bevissthet om å være Guds Sønn og om kallet som Messias oppstod og utviklet seg.

Evangeliene forteller om ordene og gjerningene til en mann som var over tretti år. Bare ved å slutte bakover fra dem kan vi prøve å danne oss et bilde av hvordan karakteren hans og måten han tenkte og talte på, hadde utviklet seg i sine vesentlige trekk før dette.

Ifølge Joh 1,51 talte Jesus om seg selv som Menneskesønnen allerede i samtalen med de første som ville slutte seg til ham som disipler, slik han også gjorde i sine siste taler.

Det blir svært ofte fortalt at folk undret seg over det denne enestående mannen gjorde og sa.[114] Det virker merkelig på oss at undringen ikke ser ut til å ha gjeldt nettopp denne selvbetegnelsen hans – bortsett fra i Joh 12,34. Men der alt er uvanlig, venner folk seg til å godta selv det mest forbausende.

Likevel gir Matt 9,8 et vink. Der forstår folket et utsagn Jesus mente om seg selv, som om det gjaldt mennesker generelt: De priste Gud,

[113] Matt 13,37 f. 41, særlig tydelig Joh 3,13–16; 12,20. 23. 32–34. Også i Joh 1,51 ligger det en motsetning både til «Israels konge» (basileus tou Israēl / βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ) og til «Guds Sønn» (ho hyios tou theou / ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ); bd. IV, 143.

[114] Jf. Matt 7,28; 8,27; 9,8. 33; 13,54; 15,31; 21,20; 22,22; Joh 5,20. 28; 7,15. 21. 46; 10,20 f.

«som hadde gitt mennesker så stor en makt». Og faktisk kan bevisstheten om å være *Menneskesønnen* bare ha vokst fram av den levende bevisstheten om å være *en* menneskesønn (Joh 5,27). Rent formelt mangler det ikke på paralleller til en slik overgang.[115]

Heller ikke saklig sett er det vanskelig å forstå at Jesu bevissthet utviklet seg slik i samværet med Gud og mennesker.

Jesus følte sterkt at han var et menneske, en del av menneskeslekten, og at han levde under de samme vilkårene som alle andre mennesker i dette livet. Han kjente det i forholdet til Gud, som også var hans Gud og Herre. Han kjente det i forholdet til medmenneskene, der de viktigste godene, behovene og lidelsene har lite eller ingenting med nasjonalitet å gjøre. Og han kjente det når han tenkte på den overmenneskelige oppgaven han hadde fått.

Men når denne bevisstheten kom til orde i et «jeg er et menneske» (*homo sum*), lå det også en høy verdighet i det. Han tok til seg som sitt eget alt det høye som Det gamle testamente sier og forutsier om hva mennesket er bestemt til i forhold til Gud og verden. Og det kunne han gjøre, for ingen ytre eller indre erfaring viste at denne selvbevisstheten var falsk.

Samtidig måtte Jesus i omgangen med menneskene mer og mer erfare at det ikke er ethvert menneske, men bare det sanne mennesket som har den makten og verdigheten Gud har tiltenkt mennesket. Og siden han ikke fant dette mennesket blant medmenneskene sine,

[115] Forfatterne av de poetiske skriftene i Det gamle testamente går ut fra sin egen stilling i verden og overfor Gud og hever seg derfra til allmenne utsagn om mennesket som sådan: Sal 8,4–9; 144,3; Job 14,1; 25,4–6; 35,8. I alle språk brukes slike allmenne setninger også tydelig om et bestemt individ: den som blir tiltalt, den som taler, eller en tredje person; jf. 1 Sam 16,7; 5 Mos 5,21. Også vi bruker ordtak som «Mennesket spår, Gud rår» som uttrykk for egen erfaring i et enkelt tilfelle. Det tyske «man», som ikke er noe annet enn «Mann» (jf. fransk *on* = *homo*, «menneske»), brukes ikke sjelden om den som taler selv. Klassiske eksempler finnes i Heynes Deutsches WB under oppslagsordet; jf. også den tilsvarende bruken av «unsereiner» («en som oss»). Alle slike talemåter bygger på at den som taler, ser på seg selv utenfra. Det kommer sjelden så uttrykkelig til syne som i 2 Kor 12,2–4 eller hos Jesus i lignelsen i Luk 19,20 = 19,27. Hvor naturlig dette er for en israelitt, viser den kjente skikken med å si «din tjener», «din tjenestekvinne» eller «din tjenestekvinnes sønn» for «jeg», og «min herre» eller «kongen» for «du» i samtale: 1 Mos 18,3. 5; 19,2; 44,9; 1 Sam 1,16; 22,15; 2 Sam 19,36 osv. Hit hører også måten Jesus omtaler seg selv på: som Guds Sønn, som Sønnen uten noe tillegg og som Menneskesønnen. Hos jødene i senere tid er slikt enda vanligere; se Dalman, Gramm. des jüd.-pal. Aram.[2] s. 108, 7. På et sted fra jer. Berakhot 6*6* = Sjabbat 3[a], som Fiebig drøfter s. 35, står talerens ønske «at *mennesket* (le-varnasj / לברנש, i den andre versjonen le-varnasja / לברנשא) måtte bli skapt med to munner». Etter vår smak ville det vært mer naturlig og passet bedre i sammenhengen om det sto: «Å, om *jeg* hadde en dobbel munn!», slik vi i andre tilfeller ønsker oss fire hender eller «tusen tunger».

men bare i seg selv, gikk han fra å være *en* menneskesønn til å være *Menneskesønnen*.

Mange har gjort mye ut av spørsmålet om hvordan Jesus kan ha uttrykt dette på sitt folks språk, men det er ikke så viktig. Og selv om det er vanskelig å gi et sikkert svar, er det ingen tvil om at Jesus virkelig har uttalt de tankene som ligger i selvbetegnelsen «Menneskesønnen».[116]

[116]Vanskeligheten er dobbel. *For det første* er spørsmålet om Jesu språk kunne skille mellom «menneske» (anthrōpos / ἄνθρωπος) og «menneskesønn» (hyios anthrōpou / υἱὸς ἀνθρώπου). I noen aramaiske dialekter brukes sammensetningen bar enasj, «menneskebarn», side om side med det enkle «menneske» uten merkbar forskjell, slik allerede i Dan 7,4 «som et menneske» (ke-enasj / כאנש) og 7,13 «som en menneskesønn» (ke-var enasj / כבר אנש). Andre steder har sammensetningen mer eller mindre fortrengt det enkle ordet. Derfor gjengir f.eks. Sh ikke sjelden «Menneskesønnen» med det unaturlige «menneskebarnets sønn» (breh de-varnasja / ברה דברנשא), Matt 26,2. 24. 45. Sett at det enkle ordet var like fortrengt i Jesu språk som i det aramaiske som de kristne i Israels land brukte i det 4. eller 5. århundre, slik vi har det i Sh. Da ville likevel bare én nyanse i begrepet falle bort: den tydelige henvisningen til at individet hører til arten, eller til at arten varer ved fordi slekten forplanter seg. Allerede hebraisk viser hvor lite dette endrer begrepet, enten det betegner hele arten, et enkelt individ eller artens fremste medlem. I hebraisk er det ingen vesentlig forskjell mellom adam (אדם) og ben adam eller ben enosj (בן אדם, בן אנוש), jf. Sal 8,5. Og adam eller ha-adam har ikke noe annet flertall enn bene adam eller bene ha-adam (בני [ה]אדם). Men Dalman og Fiebig har vist at forutsetningen er gal. De har gått til kildene for det eldre aramaisk som ble talt i og omkring Israels land (Onkelos, den jerusalemske Talmud, Midrasj Rabba, samaritansk og de nabateiske innskriftene), og vist at det enkle enasj (אנש) i betydningen «et menneske» og «mennesket» på ingen måte var fortrengt av sammensetningen. Og der begge formene var i bruk, kan vi ikke anta at folk regelmessig overså den fine, men reelle forskjellen i betydning. Ikke bare ifølge de greske evangeliene, men også ifølge det aramaiske Hebreerevangeliet har Jesus skilt mellom anthrōpos og hyios anthrōpou: fragment 7 til Matt 12,9 ff. har *homo* [*iste*], *qui aridam habet manum* («[dette] mennesket, som har en vissen hånd»), fragment 10 til Matt 19,17 *homo* («menneske») som tiltale, og fragment 18 *filius hominis* («Menneskesønnen») som Jesu betegnelse på seg selv. *Den andre vanskeligheten* ser ut til å være større. Noen har ment at den ligger i at forskjellen mellom bestemt og ubestemt substantiv i aramaisk ofte ikke lenger er tydelig, slik at enasj og enasja (אנשא, אנש), og særlig bar enasj og bar enasja eller barnasja (ברנשא, בר אנשא, בר אנש), brukes om hverandre. Hvis Jesus sa barnasja på de stedene der evangeliene har «Menneskesønnen» som hans betegnelse på seg selv, var det riktignok tvetydig: Det kunne bety «et menneskebarn, et menneske», men også «menneskebarnet, mennesket». Men av innholdet i setningene gikk det fram at Jesus mente seg selv (s. 354 f. ovenfor). Og når han stadig brukte denne betegnelsen i viktige utsagn, viste han at han ikke kalte seg et menneske slik de andre også er det, men mennesket i en helt særlig forstand. Det ville likevel være svært påfallende at den greske overleveringen så konsekvent bruker artikkel ved hyios anthrōpou, særlig fordi Joh 5,27 viser at forfatterne var helt klar over forskjellen. De gamle syriske oversetterne av evangeliene, Ss Sc S^1, har gjennomgående oversatt «Menneskesønnen» med breh de-enasja (ברה דאנשא), mens de har barnasja eller bar enasja (ברנשא, בר אנשא) for anthrōpos med og uten artikkel (Ss S^1 Mark 2,27. 28). Breh de-enasja forsterkes av og til med et innskutt demonstrativ, haw (הו), «den» (Ss Mark 2,28; jf. Joh 12,34, der hana [הנא], «denne» [houtos / οὗτος], står foran). I Ss Sc står det i stedet noen få ganger breh de-gavra (ברה דגברא), «mannens sønn» (Ss Mark 8,38; Joh 13,31; Sc Luk 9,26; 22,48; Ss og Sc Luk 7,34); i Sh er dette den vanlige oversettelsen. De semittistene som har arbeidet med spørsmålet, mener at den sterkt bestemte formen breh de-enasja er en kunstig gjengivelse av det greske forelegget og strider mot naturlig språkbruk. Derfor har de på forhånd sett bort fra muligheten for at Jesus selv kalte seg breh de-enasja (eller, uten suffiks, bera [ברא]). Men de ser ikke ut til å ha tenkt nok over at det etter sakens natur ikke er mulig å finne eksakte paralleller til en slik bruk i annen litteratur: Ingen andre enn Jesus har talt om seg selv som *Menneskesønnen*, og i den aramaiske litteraturen utenfor evangeliene er det ingen steder tale om mennesket «i særlig forstand» (kat' exochēn / κατ' ἐξοχήν). Selve den grammatiske formen er riktignok gammel og svært vanlig (Kautzsch, Gramm. des bibl.

Mange ord i evangeliene har nettopp dette begrepet som sitt poeng. Hvis alle disse ordene var uhistoriske, ville det knapt være verdt å lese evangeliene lenger.

Særlig må vi avvise en tanke som håner all historie. Den går ut på at evangelistene som hellenister, det vil si gresktalende jøder, skulle ha misforstått en talemåte hos Jesus som var ganske innholdsløs eller slett ikke egnet seg som selvbetegnelse, og så tolket den feil i en klosset oversettelse.

Forfatteren av det aramaiske Hebreerevangeliet var ingen hellenist, men en fullblods hebreer (se ovenfor s. 25 ff.). I dette evangeliet fant Hieronymus en selvbetegnelse hos Jesus som han ikke kunne oversette på annen måte enn med *filius hominis* («menneskesønn»).

Videre er den greske oversetteren av Matteus minst like mye en «hebreer» som Paulus, og når det trengs, oversetter han gammeltestamentlige steder riktig fra grunnteksten. Vi har også sett at han er en trofast oversetter av et aramaisk forelegg, selv om han ikke alltid er like heldig. Både etter overleveringen og etter innholdet kan dette aramaiske Matteusevangeliet bare være skrevet i Israels land før år 70. Og i det stod ordene om Menneskesønnen som Jesu egne utsagn.

Markus og Johannes er heller ikke hellenister i den historiske betydningen av ordet (Apg 6,1), men hebreere fra Israels land. Lukas er heller ikke hellenist; han er riktignok ikke jøde, men greker. Men fra pålitelige vitner i landet (Luk 1,2) har han fått overlevert taler av Jesus som ikke stod i de skriftlige kildene hans, så langt vi kan påvise slike kilder. Blant dem er også svært originale ord der Jesus kaller seg «Menneskesønnen».[117]

Aram. § 81ᵉ; Nöldeke, Syr. Gr. § 205, C; jf. også A og B i samme paragraf). Noen hevder at formen bare er mulig der begge ordene er bestemte. I så fall kunne den brukes om navnet til den ene Gud (Dan 2,20), om «Guds Sønn» (Ss Sc S¹ Matt 16,16; Joh 5,25, også i tiltale i Matt 8,29) og om «kirkens sønner», men ikke om «Menneskesønnen». Men den regelen holder neppe. For breh de-naggara (ברה דנגרא) i S¹ Matt 13,55 betyr bare tilsynelatende «den bestemte snekkerens ene sønn»; i virkeligheten betyr det «snekkersønnen» (s. 351 ovenfor, fotnote 547). Og med breh de-Dawid (ברה דדויד) i Sc Ss S¹ Matt 12,23 (jf. Targ. Sal 72,1) menes ikke den bestemte sønnen til den historiske David, altså Salomo, men den ene davidsætlingen som rager over alle de andre i Davids slekt, Messias. Slik er heller ikke breh de-avdana (ברה דאבדנא), «fortapelsens sønn», i Ss S¹ Joh 17,12 sønnen til et bestemt vesen som heter «Fortapelsen», men det eneste eksemplaret av arten «fortapte sønner» i apostelkretsen. Den sterke bestemtheten gjør artsbegrepet til en betegnelse på individet. Det er også mulig at Jesus noen ganger (f.eks. Matt 8,20; 9,6) brukte barnasja («en som er et menneskebarn, et menneske») og andre ganger (Matt 13,41; 26,64) breh de-enasja.

[117] Luk 17,22; 18,8; 19,10. Her er det ikke plass til å vise nærmere at også Lukas og Paulus på selvstendig vis har tilegnet seg tanken bak ordet «Menneskesønnen», uten å gjenta selve ordet: Jesus

Den første kristne generasjonen pleide selv ikke å kalle Jesus slik (se ovenfor s. 350). Hva skulle da ha fått den til hele tiden å legge dette navnet i munnen hans?

Til sist må vi avvise et pedantisk krav: at vi må kunne påvise en fullkommen parallell til denne talemåten i den jødiske litteraturen før vi kan slå fast som et historisk faktum at Jesus talte slik om seg selv.

Et geni får gjerne ha sitt eget språk, og vi tilgir det til og med dristige nye ord og uttrykk. Men her gjelder det et menneske som påviselig også ellers talte som ingen annen før ham, både i form og innhold (Joh 7,46). For å nevne noe rent ytre: Hvor mye man enn har lett i den jødiske litteraturen, har ingen ennå funnet en virkelig parallell til den særegne måten Jesus brukte et enkelt eller dobbelt «sannelig»[118] på.

Det vil alltid stå helt uten sidestykke, men det er likevel historisk sikkert: Omkring år 30 talte en israelitt i Jerusalem og rundt om i landet om seg selv i tredje person som Guds Sønn, eller rett og slett som Sønnen.[119] Men han talte også om seg selv som Menneskesønnen.

Jo mindre dette kan forklares ut fra de rådende forestillingene og de vanlige talemåtene blant jødene i Israels land, desto sikrere er det at det er Jesus, og ikke den apostoliske kristenheten, som har skapt denne selvbetegnelsen.

Stormen på sjøen (8,23–27)

Alle de følgende fortellingene i dette avsnittet er korte skisser uten utmalte detaljer, slik som det første stykket, 8,18–22.

I v. 23 nevner Matteus at disiplene fulgte Jesus om bord i båten.[120] Det ville han ellers ha gått forbi som en selvfølge (jf. 8,1, 5 og 14; 9,1),

---

som Josefs, Adams og Guds sønn (Luk 3,23. 38); mannen som fører menneskeslektens historie fra Adam fram til målet (Apg 17,26. 31; jf. Rom 5,12. 14–19; 1 Kor 15,21 f. 45–49; 1 Tim 2,5).

[118] **«sannelig»** amēn / ἀμήν

[119] Bortsett fra Johannes og fra lignelsene (Matt 21,37 f.; 22,2), jf. Matt 11,27 (= Luk 10,22); 24,36 (= Mark 13,32).

[120] Den greske oversetteren er glad i partisippkonstruksjoner, og det har her – og trolig også i v. 28 – ført til det stygge dobbelte «ham» (autō / αὐτῷ). Artikkelen foran «båten» (ploion / πλοῖον) er strøket i B C og noen minuskler (jf. Luk 8,22), men passer til Matteus' stil; se utleggelsen av 5,1. Det er påfallende at «rystelse» (seismos / σεισμός) her er brukt om sjøgang, slik som «bølgegang» (salos / σάλος). Ellers brukes ordet vanligvis om jordskjelv, både hos Matteus og generelt i og utenfor Bibelen. I skildringen av stormen i Jona 1,4 ff. heter det på lignende vis: «Det ble en stor storm på havet» (egeneto klydōn megas en tē thalassē / ἐγένετο κλύδων μέγας ἐν τῇ θαλάσσῃ).

men her er det nettopp disiplenes oppførsel under stormen han vil skildre, i motsetning til Jesu egen.

Matteus forteller ikke at Jesus la seg til å sove i båten, heller ikke hvor (Mark 4,38), eller at han sovnet av tretthet (Luk 8,23). Han nevner bare i ettertid at Jesus sov, og at han ble liggende og sove selv om vind og bølger raste og vannet trengte inn i båten.

Disiplenes angst når de vekker ham, er godt skildret med de tre ordene de roper ut: «Herre, frels, vi går under!» Nødropet «frels!»[121][122] står uten objekt. Og det ubetingede «vi går under»[123] tar med både dem som roper om hjelp, og ham de roper til, uten den minste antydning om forskjell eller motsetning. Begge deler viser at disiplene er grepet av tanken på at de i neste øyeblikk skal bli begravd i sjøen sammen med sin Herre.

Bare ved at de roper «frels!» til ham, viser de ennå en rest av tillit til Jesus og av håp om redning.

Jesus våkner og svarer med et utrop: Han undrer seg over at de er så feige og har så lite tro.

Slik må v. 26a forstås også om vi tar «hva»[124] som et selvstendig spørreord, uavhengig av «feige»[125]. Heller ikke da ville det være et spørsmål om hvorfor de er feige.[126] Det spørsmålet får nemlig svar allerede i tiltalen «dere lite troende»[127] som følger. Det ville i stedet være et utrop: Hvordan kan dere være så feige! Men da ville et «så»[128] være nødvendig, slik det er smuglet inn i Mark 4,40.

Vi må derfor snarere ta «hva feige»[129] sammen på hebraisk vis og forstå det som «hvor feige dere er!».[130]

---

[121] **«frels!»** sōson / σῶσον

[122] Siden «frelse» (sōzein / σώζειν) ellers ikke står uten objekt i Det nye testamente (derimot 1 Sam 14,6; 2 Sam 14,4; Sal 118,25), var det lett å føye til «oss» (hēmas / ἡμᾶς), og det skjedde tidlig, særlig i oversettelsene (Ss S^1 Sah Kop k). Det er utenkelig at ℵ B C og noen minuskler skulle ha strøket det. I Matt 14,30 ble «meg» (me / μέ) stående urørt.

[123] **«vi går under»** apollymetha / ἀπολλύμεθα

[124] **«hva»** ti / τί

[125] **«feige»** deiloi / δειλοί

[126] Jf. 17,20. Matteus bruker alltid «hvorfor» (dia ti / διὰ τί) i slike spørsmål: 9,11. 14; 13,10; 15,2. 3; 21,25. Derimot står «hva» (ti / τί) i 7,3; 19,17; 20,6; 22,18; 26,10 i betydningen «hvordan kan du finne på å gjøre det!».

[127] **«dere lite troende»** oligopistoi / ὀλιγόπιστοι

[128] **«så»** houtōs / οὕτως

[129] **«hva feige»** ti deiloi / τί δειλοί

[130] Jf. utleggelsen av 7,14 (fotnote 479 ovenfor). Jf. også 1 Mos 28,17; Sal 8,2, der hebraisk har «hva» i utrop; LXX har det mer greske utropsordet «hvor» (hōs / ὡς).

Jesus kan ikke forstå at de er så redde i faren, og selv kjenner han ingenting av den frykten. For han vet med urokkelig visshet at ingen ulykke kan rive ham bort fra livet før han har fullført det verket han er kalt til (Luk 13,32; Joh 11,9). Disiplene, som er kommet til tro på ham og hans verk, burde tenke på samme måte.

Likevel fikk frykten for en plutselig undergang – som også ville ha blitt hans – makt over dem tross troen. Det viser at troen deres ennå var svak, og forklaringen er at de hadde «lite tro»[131].

Jesus krever ikke at de skal møte det forferdelige med stoisk likegyldighet, men at de skal tro sterkere. Det gjelder ikke troen på Guds forsyn generelt (6,30; 10,29 f.), men troen på Guds herredømme – som Jesus ikke bare forkynte, men også skulle sette i verk – og dermed troen på ham selv og på at han er hevet over alle naturkrefter.

Jesus svarer disiplenes nødrop med en irettesettelse mens han ennå ligger, eller mens han reiser seg fra bunnen av båten. Så snart han står oppreist, sier han et ord til de stormende vindene og den opprørte sjøen, og det har form av et truende skjennord (jf. 17,20; 21,19 f.; Sal 106,9).

Ordet virker straks på vind og sjø, men til slutt forteller Matteus også hvordan det virket på menneskene (v. 27). Noen har ment at det er disiplene det gjelder.[132] Den tanken har to årsaker: at Matteus ikke har sagt noe om at andre mennesker var til stede, og en forhastet harmonisering med Mark 4,41 og Luk 8,25. Men ingenting i sammenhengen kan forsvare en slik bruk av «menneskene»[133],[134] som ellers er uten sidestykke.

Her har vi i stedet nok et tilfelle der Matteus lar de ytre omstendighetene stå ubeskrevet og uforklart (se utleggelsen av 5,1 ovenfor). Folk

---

[131] **«lite tro»** oligopistia / ὀλιγοπιστία

[132] Ss har «men de menneskene», og mener altså trolig disiplene. Chrys. mener det er «folkemengdene» (hoi ochloi / οἱ ὄχλοι) som taler, og i utsagnet deres setter han inn «mennesket» (ho anthrōpos / ὁ ἄνθρωπος) foran «denne» (houtos / οὗτος). Op. 104 har som tekst *hi qui erant in navi* («de som var i båten»), og det minner om Hier.: *non discipuli, sed nautae et qui in navi erant mirabantur* («det var ikke disiplene, men sjøfolkene og de som var i båten, som undret seg»). Hier. legger til: Hvis det likevel er disiplene som menes, har de fortjent den klandrende betegnelsen «menneskene», fordi de ennå ikke hadde erkjent Jesu guddommelige makt. Noe lignende sier også Steinmeyer, Wundertaten s. 230.

[133] **«menneskene»** hoi anthrōpoi / οἱ ἄνθρωποι

[134] Ellers er «menneskene» folk i motsetning til disiplene: Matt 7,12; 10,17; 16,13; Luk 6,22. 26; Joh 3,19; 6,14. Ingenting i teksten antyder at Jesus skulle ha vist seg som Gud ved å stille stormen. Snarere kunne vi tenke at Menneskesønnen (v. 20) har gjort til virkelighet det som sies om ham i Sal 8,4–9; jf. Hebr 2,6–9.

uttrykker sin undring over hendelsen med spørsmålet: «Hva er dette for en,[135] siden (eller: så) både vinden og sjøen adlyder ham?»

Leseren må selv gjette hvem disse menneskene var. Det kan ha vært folk som senere hørte at stormen var blitt stilnet (Fritzsche). Det kan ha vært folkemengden som var blitt igjen på stranden. Stormen hadde blåst opp plutselig og la seg like plutselig, og det kan de ha forklart med at Jesus var ute på sjøen. Det kan ha vært folk i andre båter i nærheten (Mark 4,36). Eller det kan ha vært andre enn Jesus og disiplene om bord i den ene båten (Hieronymus).

Den siste forklaringen er minst naturlig, for da ville v. 23 ha nevnt også disse når den forteller hvem som var med.

I Mark 4,36 står det: «og andre båter var med ham»[136]. Bemerkningen skal ikke forklare hvem som ga uttrykk for undringen, for både hos Markus og Lukas er det nettopp disiplene som gjør det.

Men den gjør oss faktisk den tjenesten at den gir en historisk forklaring på det Matteus bare har skissert raskt. Andre båter fór over like ved siden av eller bak båten der Jesus og disiplene var, og da måtte hendelsen bli kjent blant folk, også uten at Jesus og disiplene fortalte om den. Bare hvis Matteus hadde hatt Markus foran seg, ville det være vanskelig å forstå at han skulle ha utelatt nettopp denne opplysningen, som var så viktig for ham.[137]

---

[135] I Det nye testamente betyr «hva slags» (potapos / ποταπός) alltid det samme som poios (ποῖος), og ikke «hvorfra, av hvilken herkomst», slik det eldre podapos (ποδαπός) opprinnelig gjorde. Se Lobeck til Phryn. 56; Kühner-Blass I, 617 note 4.

[136] **«og andre båter var med ham»** kai alla ploia ēn met' autou / καὶ ἄλλα πλοῖα ἦν μετ' αὐτοῦ

[137] Hos Markus er opplysningen bare ett av de trekkene som viser at fortellingene hans bygger på øyenvitner, likesom puten bak i båten (v. 38) og ordet Jesus truer været med (v. 39). Markus plasserer dette ordet før Jesus irettesetter disiplene. Det er liten grunn til å regne det som den historisk mer nøyaktige rekkefølgen, for tilknytningen «og han sa til dem» (Markus) eller «men han sa til dem» (Lukas) gjør tidsforholdet uklart. To mer påfallende forskjeller må kanskje vurderes annerledes. For det første ser Matt 8,18 ut til å mene at Jesus var på land og ga ordre om å fare over og dermed om å gjøre klar en båt. Slik er det ikke hos Markus. Jesus hadde lenge undervist folket fra båten, og det er disiplene som tar ham med seg, tilsynelatende nesten uten at han gjør noe selv: De sender folket bort og drar av sted med ham (Mark 4,1. 36; jf. 3,21; A. Klostermann, Das Mrev s. 99 f.). For det andre er det ifølge Markus ikke menneskene som etterpå sier at de undrer seg, men disiplene. Straks, mens de ennå er grepet av stor skrekk, snakker de forundret med hverandre. På det siste punktet utelukker ikke de to framstillingene hverandre. Det gjør de heller ikke på det første, for også ifølge Mark 4,35; Luk 8,22 er det Jesus som oppfordrer til å fare over, og de korte samtalene i Matt 8,19–22 har plass også i situasjonen slik Markus skildrer den. Matteus var ikke selv med på dette; jf. 9,9.

De besatte i gadarenernes land (8,28–34)

Slik som her hjelper Markus oss også med å finne ut hvor den neste fortellingen foregår (v. 28–34, jf. Mark 5,1–20; Luk 8,26–39), for Matteus sier ikke noe nærmere om stedet.

Skal vi i v. 28 lese «gadarenernes»[138], «gerasenernes»[139] eller «gergesenernes»[140]? Spørsmålet er uunngåelig viklet inn i topografiske og historiske problemer som ennå ikke er løst, og det kan ikke besvares uttømmende her.[141] Men tre ting kan sies.

1) Mange drøftinger siden Origenes har forutsatt at alle de tre evangeliene hadde det samme navnet. Den forutsetningen må forkastes. For en av hovedkildene til feil i teksten er nettopp tilbøyeligheten til å gjøre parallelle evangelietekster like også i ordlyden. Også vitnene taler for at navnene var forskjellige: De tre lesemåtene er svært ujevnt bevitnet hos Matteus, Markus og Lukas, og det kan bare forklares med at det opprinnelig stod minst to forskjellige navn, ett hos Matteus og et annet hos Markus og Lukas.

2) For Matteus kommer «gerasenernes» overhodet ikke på tale. Denne lesemåten er hittil ikke funnet i et eneste gresk håndskrift av Matteus. Den finnes i latinske håndskrifter og hos latinske kirkefedre, fra de eldste til de yngste, og i den sahidiske (koptiske) oversettelsen. Men disse vitnene har ikke godtatt noen annen lesemåte i noe evangelium, og derfor er de sterkt mistenkt for å ha gjort tekstene kunstig like. Vitnesbyrdet deres er da lite verdt.

Men denne lesemåten kan heller ikke være opprinnelig i noe evangelium. Fra oldtiden finnes det ikke noe vitnesbyrd om en by Gerasa ved østbredden av sjøen.[142] Og byen Gerasa i Perea, som i dag heter Jerash, ligger to lange dagsreiser fra sjøen og er skilt fra den av store områder med andre navn. Derfor må «gerasenernes» regnes som en rettelse av «gergesenernes», selv om lesemåten var svært utbredt

[138] **«gadarenernes»** Gadarēnōn / Γαδαρηνῶν

[139] **«gerasenernes»** Gerasēnōn / Γερασηνῶν

[140] **«gergesenernes»** Gergesēnōn / Γεργεσηνῶν

[141] Jeg har behandlet dette utførlig i N. kirchl. Ztschr. 1902 s. 923 ff.

[142] Også forsøkene på å finne det mytiske Gerasa igjen i dagens stedsnavn har vært uten resultat. Noen har tenkt på ruinene ved utløpet av Wadi *es-Samak*. Navnet deres er som regel blitt hørt som *Kursi*, også *Kursa*, sjeldnere *Kersa* (med כ). Andre har tenkt på et nakent fjell som heter *Dsjeradi*, ved nordkanten av Wadi *Enghib* (også kalt Fik). Mot begge hypotesene taler 1) at stedene ligger for langt nord og ikke i gadarenernes land, 2) at beliggenheten ikke stemmer med evangelienes framstilling, og 3) at lydovergangen er usannsynlig.

allerede på Origenes' tid. Folk utenfor Israels land som ikke kjente stedene, visste ikke noe om Gergesa. Men de hadde hørt om den betydelige byen Gerasa, uten å vite nøyaktig hvor den lå, og mente derfor at de måtte rette teksten slik.

3) Hos Markus og Lukas er denne umulige lesemåten svært godt bevitnet. Der styrker den derfor vitnesbyrdet for «gergesenernes», som den er oppstått av. Hos Matteus har den ikke ett eneste gresk vitne for seg. Derfor hører verken den selv eller roten dens, «gergesenernes», hjemme hos Matteus – selv om «gergesenernes» har fått innpass i de yngre håndskriftene av Matteus.

Hos Matteus står vi altså igjen med «gadarenernes»[143] som den opprinnelige teksten,[144] mens «gergesenernes»[145] må regnes som opprinnelig hos Markus og Lukas.

Gadarenernes land, der Jesus gikk i land, er det som Josefus kaller «Gadaritis» (hē Gadaritis / ἡ Γαδαρῖτις Den jødiske krig III,10,10). Det er et politisk begrep: området som hørte til byen Gadara, like sør for Jarmuk, en stor sideelv til Jordan. Byen var berømt, særlig for de varme kildene og det luksuriøse badet der, men også fordi flere greske forfattere kom derfra.

Byen og området rundt var nesten bare bebodd av hedninger. I byen bodde grekere eller helleniserte barbarer, det vil si ikke-grekere. I landsbyene, som Josefus kaller «syrernes landsbyer» (kōmai tōn Syrōn / κῶμαι τῶν Σύρων Den jødiske krig II,8,1, jf. Selvbiografien 9), bodde ikke-jøder som talte aramaisk. Det forklarer den store svineflokken (v. 30; ifølge Mark 5,13 omkring 2000 dyr).

Gadaritis hørte til Dekapolis (jf. Mark 5,20). I vest grenset området til Skytopolis' område, med Jordan som skille, og i nord til Hippene, området rundt Hippos, som hadde den midtre delen av østbredden. Bare omkring 6–7 kilometer av sjøbredden hørte til gadarenerlandet – fra der Jordan renner ut av sjøen, først østover og så nordover.

[143] **«gadarenernes»** Gadarēnōn / Γαδαρηνῶν

[144] Hos Matteus er «gadarenernes» (Gadarēnōn / Γαδαρηνῶν) bevitnet av ℵ* (feilskrevet Gazarēnōn / Γαζαρηνων), B C* M Δ (skrevet Garadēnōn / Γαραδηνῶν) Σ, en del minuskler, Ss (Sc mangler), S^1 S^3 (teksten), de fleste håndskriftene av Epifanios (haer. 66, 35) og trolig også noen håndskrifter av Orig. (tom. VI, 41, etter en annen inndeling 24, in Jo), som riktignok ikke skiller mellom evangeliene.

[145] **«gergesenernes»** Gergesēnōn / Γεργεσηνῶν

Dermed er stedet der Jesus gikk i land, ganske nøyaktig bestemt. De fleste utleggerne har lett etter det lenger nord, men det kommer av at de har misforstått evangeliefortellingen.

Kort etter at Jesus har gått i land med disiplene, kommer to besatte mot ham (ifølge Markus og Lukas bare én). Den veien Jesus skulle ta (v. 28: «den veien» [hē hodos ekeinē / ἡ ὁδὸς ἐκείνη]), gikk fra landingsstedet til byen like ved. Det sier seg selv, men det blir også bekreftet av v. 34 («for å møte» [eis hypantēsin / εἰς ὑπάντησιν]).

Ved siden av denne veien lå gravene der de besatte pleide å holde til. Med sin rasende framferd gjorde de veien utrygg, og ifølge den utførlige framstillingen hos Markus var de blitt en stor plage for omgivelsene.

Vi må ikke tenke oss lange avstander, verken fra landingsstedet til stedet på veien der de besatte kom mot Jesus, eller derfra til byen. Mark 5,6 sier riktignok at den besatte så Jesus langt borte og løp mot ham. Men «straks»[146] i Mark 5,2 viser at møtet skjedde like etter at de hadde gått i land. Det stemmer også med det inntrykket en straks får av Matteus og Lukas, som forteller mindre tilspisset.

Samtidig er den besatte en innbygger i byen (Luk 8,27 og 39), og det samme er gjeterne. Etter hendelsen skynder gjeterne seg til byen og til gårdene i nærheten (Markus og Lukas: «og ut på landet» [kai eis tous agrous / καὶ εἰς τοὺς ἀγρούς]).

Det gjeterne forteller, setter byen og folk omkring i opprør, og mange går ut for å møte Jesus (v. 34: «hele byen» [pasa hē polis / πᾶσα ἡ πόλις], jf. 3,5; Luk 8,37). Ifølge Mark 5,15 og Luk 8,35 finner de Jesus fortsatt på det samme stedet der den besatte hadde møtt ham. Den helbredede har ikke fulgt Jesus videre mot byen, men sitter ved siden av ham; Jesus står altså fortsatt på samme sted. Alt kan ha skjedd i løpet av en halv time.

Stedet er fjellendt. Gravene var nok gravkamre bygd inn i fjellet (Mark 5,5: «i gravene og i fjellene» [en tois mnēmasi kai tois oresin / ἐν τοῖς μνήμασι καὶ τοῖς ὄρεσιν]). Svineflokken beiter ved fjellet (Mark 5,11: «ved» [pros / πρός]; Luk 8,32: «på fjellet» [en tō orei / ἐν τῷ ὄρει]), et stykke fra gravene, men likevel innen synsvidde derfra

[146] **«straks»** euthys / εὐθύς

(8,30: «et godt stykke fra dem» [makran / μακράν]). Så styrter flokken ned en skråning og ut i sjøen (8,32; Mark 5,13; Luk 8,33).

Vanligvis forestiller en seg det som skjedde, slik Schnorr von Carolsfeld har gjengitt det i bildebibelen sin (blad 191): Svinene ble presset ut mot kanten av en klippe som stupte nesten loddrett i sjøen, og falt hodestups i vannet. Men det bildet har ikke noe grunnlag i evangeliene.

Evangeliene har alle samme uttrykk: «hele flokken satte utfor skrenten og ned i sjøen»[147]. Men det sier bare det en ofte nok kan se når enkelte dyr eller hele flokker blir skremt: Dyrene ble drevet innenfra av demonene og stormet av sted uten å kunne stanse, nedover fjellskråningen og like ut i vannet.

Svin pleier ikke å klatre omkring og beite på bratte, nakne klipper, slik geiter gjør. Og i den delen av kysten som hørte til gadarenerlandet, finnes det ingen slike klipper tett ved sjøen. Jo nærmere den sørlige enden av sjøen en kommer, desto lenger fra bredden ligger de bratte fjellveggene.

Bare ved dagens lille landsby *es-Samra* går det en omkring 2 kilometer lang haugrygg fra sør mot nord, og den nordlige enden når helt ned mot sjøen. Det høyeste punktet ligger 93 meter over sjøens vannflate.[148]

På platået ligger store rester av bygninger, særlig langs den vestlige kanten mot sjøen. De viser at det en gang lå en bygd her som nå er borte. Dette er trolig den byen som Matteus ikke nevner ved navn.

Det sier seg selv at det ikke er distriktets hovedstad Gadara som er ment. Den lå omkring 10 kilometer i luftlinje fra sjøbredden, og Matteus hadde ikke nevnt den før.

Som han pleier, kaller Matteus byen i nærheten bare «byen»[149]. Til den hørte gravene, gjeterne, de besatte og svinene, og dit førte veien fra stedet der Jesus hadde gått i land. Han verken nevner den ved navn

[147] **«hele flokken satte utfor skrenten og ned i sjøen»** hōrmēsen pasa hē agelē kata tou krēmnou eis tēn thalassan / ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν

[148] «Den heter i dag *tulul es-se'alib* (egentlig *et-te'alib*, ‹revehaugene›)», etter Schumacher, Ztschr. d. deutschen Pal. Ver. IX (1886) 357, med kart og profiltegning, tavle 5. 7; jf. også min avhandling s. 945 og Dalmans ganske skeptiske drøfting i Palästina-Jahrb. 1911 s. 20–22, som riktignok bygger på et usikkert eksegetisk grunnlag. Vi må dessuten merke oss at «fjell» (oros / ὄρος) kan betegne en hvilken som helst haug når det står uten tillegg som dem i Matt 4,8; 17,1, og at tura (טורא) på aramaisk, slik det ble talt i Israels land, ikke bare betyr «fjell», men også «åker»; se Schulthess, Lexic. Syropal. under ordet.

[149] **«byen»** hē polis / ἡ πόλις

eller beskriver den nærmere – like lite som *fjellet* i 5,1 og 15,29 eller *huset* i 9,10 og 28 og 13,36.

Men et kort stykke fra sjøen, i den kyststrekningen som hørte til Gadaritis, lå det en liten by på et fjell – Eusebius kaller den en landsby – som het Gergesa. Fra omkring år 230 til omkring år 500 bevitner Origenes, Eusebius, Epifanius og Prokopios av Gaza at den fantes, og indirekte også det jerusalemske evangeliariet, en gammel samling av evangelietekster. Vi må regne med at alle disse kjente stedene godt.[150]

Det er den samme byen som Markus og Lukas har bevart navnet på med uttrykket «til gergesenernes land»[151]. Lukas legger til: «som ligger rett overfor Galilea»[152].

Allerede på Origenes' tid var stedet knyttet til en tradisjon om at fortellingen vår skjedde her. På Prokopios' tid, omkring år 500, lå stedet øde. Det er ikke rart at navnet i dag er sporløst borte, og at bare tause steiner vitner om at stedet en gang fantes.

Allerede i 4,24 og 8,16 er det sagt at Jesus helbredet besatte. Her forteller Matteus om det første enkelttilfellet, men kort og skisseaktig, som i alle stykkene i dette avsnittet, og uten noe forsøk på å male ut scenen.

Uttrykket «meget ville»[153] beskriver ikke de besatte som en brysom plage for omgivelsene. Det sier at sykdommen deres viste seg i en ondartet villskap som var vanskelig å temme.[154] Følgen var – sagt med en overdrivelse – at *ingen kunne* gå veien forbi gravene.

Vi hører ikke noe her om annen sykdom eller om et synlig lyte. Andre steder hender det at slikt følger med denne unormale sinnstilstanden (9,32; 12,22; 17,15–18; Mark 9,17), slik at grensen mellom

[150] Orig. tom. VI, 41 in Jo; Eus. Onomast., utg. Lagarde s. 248, l4; Epiph. haer. 66, 35; Procop. i kommentaren til 1 Mos 15,21 hos Mai, Auct. class. VI, 333. Det jerusalemske evangeliariet (Sh) kan brukes som vitne for den lokale tradisjonen. Oversetteren kjente nemlig landet og ville neppe ha skrevet Gergesaye (גרגשיי), det vil si «gergesenere» (Gergesaioi / Γεργεσαῖοι), overalt (bare Mark 5,1 mangler) uten et slikt holdepunkt. At opplysningene om Gergesa veksler mellom «by» og «landsby» (polis, kōmē / πόλις, κώμη), har en parallell i Luk 2,4 og Joh 7,42. På nyhebraisk er 'ir (עִיר) den ubefestede byen i motsetning til den store, befestede byen, kerakh (כְּרָךְ), og 'irni (עִירְנִי) betyr småbyborger.

[151] **«til gergesenernes land»** eis tēn chōran tōn Gergesēnōn / εἰς τὴν χώραν τῶν Γεργεσηνῶν

[152] **«som ligger rett overfor Galilea»** hētis estin antipera tēs Galilaias / ἥτις ἐστὶν ἀντιπέρα τῆς Γαλιλαίας

[153] **«meget ville»** chalepoi lian / χαλεποὶ λίαν

[154] Jf. «farlig» (chalepos / χαλεπός) ved siden av «vill» (agrios / ἄγριος) i Od. 1, 198; 8, 575, om bikkjer som biter (Xen. an. V, 8, 24) og om uregjerlige hester (Xen. r. equ. 3, 10). Mark 5,3–5 beskriver de forgjeves forsøkene på å temme den besatte.

besettelse og annen sykdom, ja, rent kroppslig sykdom, blir utydelig (Luk 13,11 og 16; Apg 10,38).

Derimot kommer det særegne ved besettelsen svært skarpt til uttrykk. Det er demonene som taler gjennom den besattes munn. Det går fram av innholdet i talen i v. 29, og i v. 31 sier evangelisten det uttrykkelig.

Demonene har tatt de syke så fullstendig i besittelse – eller, med uttrykket i 12,29, gjort dem til sine redskaper – at også selvbevisstheten deres er undertrykt. De har mistet evnen til å skille seg selv fra de onde maktene som behersker dem. De besatte er sinnssyke, og ifølge Markus rasende i høyeste grad.

Men fortellingen mener ikke at de syke i sin vrangforestilling har gjort seg ett med onde ånder som de tror behersker dem. Det er omvendt: Demoner som virkelig finnes, har tatt hele den åndelige og kroppslige organismen til disse menneskene så fullstendig i besittelse at deres eget jeg ikke engang kan gi seg til kjenne i et skrik om befrielse.

Og Jesus tilpasset seg ikke denne forestillingen som noe fremmed for ham selv, slik en lege går med på pasientens vrangforestillinger; han delte den. Det viser v. 32, og enda tydeligere 12,25–30.

Men av dette følger ikke at det demonene sier, er uten sammenheng med den normale sinnstilstanden de besatte hadde før.

Trafikken på sjøen var livlig (se ovenfor s. 165), og derfor er det selvsagt at folk også i gadarenerlandet for lengst hadde hørt om Jesu gjerninger i Kapernaum (4,24; 11,20–24; Luk 4,37). Og ut fra den tidsrekkefølgen vi får ved å sammenligne evangeliene, hadde folk fra Dekapolis sikkert allerede da reist over til Jesus på vestbredden for å søke hjelp (4,25).

Det demonene sier, knytter seg til de forestillingene som også hedningene i området hadde fått på denne måten.[155]

Jesus lærer ikke bare om Guds herredømme, men baner også vei for det med ord fulle av underkraft. Demonene vet at dette herredømmet en gang skal gjøre slutt på deres makt på jorden (jf. Mark 1,24).

[155]«Jesus» (Iēsou / Ἰησοῦ) foran «Sønn» står uomstridt i Mark 5,7; Luk 8,28, men må her strykes som innskudd, med ℵ B C* L, en del minuskler og viktige latinske vitner (k Vulg). Til tiltalen, jf. 4,3, og dessuten Mark 1,24, som både ligner og skiller seg fra den: der mangler «her» (hōde / ὧδε) og «før tiden» (pro kairou / πρὸ καιροῦ).

Det er deres lyst å bruke sin ødeleggende makt i levende kropper, og derfor er det selve pinen for dem å bli forvist for godt fra alt som lever.

Men så langt kommer Guds herredømme bare til uttrykk i enkelte gjerninger Jesus gjør, og bare blant jødene. Ellers går verden sin vante gang. Derfor mener de at Jesus griper inn før tiden når han driver dem ut (jf. «før tiden» i v. 29). Denne gangen har han kommet til hedensk jord, og der har han ennå ingen rett.

I v. 29 kommer den samme motsetningen til uttrykk som i 4,1–11. På den ene siden anerkjenner demonene i en viss grad at Jesus er Guds Sønn, og de aner at han til slutt skal seire over alt som står Gud imot. På den andre siden prøver de å hemme hans seiersgang.

Forskjellen er bare denne: Der prøver demonenes fyrste (12,24) – før Jesus har begynt sitt virke – å lokke ham til seg og få ham bort fra kallet sitt, og setter dermed alt på spill. Her anerkjenner derimot de underordnede demonene uten forbehold den overmakten Jesus allerede har vist, og at han til slutt skal seire; de prøver bare for en tid å holde ham borte fra seg og fra den hedenske jorden[156].

Matteus forteller verken at bønnen deres er forgjeves hos Jesus, eller hva som tvinger dem til å be om noe mer: å få svineflokken som bosted (v. 31). Leseren skjønner bare at Jesus tydelig har vist at han vil drive dem ut (jf. Mark 5,8; Luk 8,29).

De søker et bosted, om enn et ringere (jf. 12,43), og regner med at jøden ikke vil nekte dem det, siden svin er urene for ham. Bønnen ville bare være meningsløs hvis demonene hadde forutsett hva som skulle skje når den ble oppfylt – at deres nye bosted, svineflokken, ble ødelagt – eller til og med hadde villet det.

Matteus kunne gå ut fra at leserne hans forstod at demonene bare kan bruke en skapning i samsvar med dens natur. De kan like lite gi svin fornuft som de kan gi mennesker vinger. De har ikke større makt over svinene enn en naturhendelse ville ha hatt: De kan gjøre dyrene skremte og ville.

Hvordan virker hendelsen på gjeterne og hele befolkningen? Den vekker ikke sinne over tapet av den verdifulle flokken, og heller ikke takknemlig glede over at de besatte er helbredet, og at plagen de

[156] Dette blir riktignok ikke sagt i Mark 5,7; Luk 8,28, men det antydes likevel i Mark 5,10 med «ut av landet» (exō tēs chōras / ἔξω τῆς χώρας).

hadde voldt, er borte. Den vekker skrekk og frykt for den jødiske trollmannens makt.

I byen forteller gjeterne alt som hadde skjedd: først og fremst at flokken var gått tapt, men også hva som var årsaken – det Jesus hadde gjort med de besatte. Dette siste framhever v. 33 som noe særskilt ved siden av det allmenne, med «og hva som var hendt med de besatte» (kai ta tōn daimonizomenōn / καὶ τὰ τῶν δαιμονιζομένων jf. også Mark 5,16). Likevel er det svært tvilsomt om folk mente at Jesus hadde villet at flokken skulle gå til grunne.

Det er nok å si at frykten for trollmannens makt holdt dem tilbake fra å hevne seg for skaden han hadde voldt, og fikk dem til høflig å be ham forlate området deres så snart som mulig.[157]

[157] Det må overlates til utleggeren av Markus-evangeliet å vise at Markus riktignok har god kjennskap til saken, men likevel føyer detaljene sine inn i et grunnriss han fant foran seg – det samme som vi har hos Matteus. Om at han har byttet ut «gadarenernes», som sto i forelegget hans, med «gergesenernes» (Gergesēnōn / Γεργεσηνῶν), se N. k. Ztschr. 1902 s. 941. Her møter vi for første gang det som gjentar seg i 20,30; 21,7 (9,27 har ingen parallell): at Matteus taler om to personer der de andre evangeliene bare nevner én. Å anta at dette skyldes en latterlig forkjærlighet for totallet, er selv latterlig. Grunnen til at Markus i begge fortellingene bare nevner den ene, er nok det særlige han kan fortelle om den ene besatte (Mark 5,18–20), og den personlige interessen han tydelig har for den blinde *bar-Timai* (Mark 10,46–52).

Kapittel 9

Den lamme i Kapernaum (9,1–8)

Jesus hadde ikke dratt over til hedningene for å forkynne og helbrede, men for å hvile litt fra det arbeidet hans eget folk på den andre bredden ga ham. Det målet var allerede til en viss grad nådd gjennom den lange turen fram og tilbake mellom sjøens nordvestlige og sørøstlige hjørne. Hvis han reiste fra Kapernaum sent om kvelden og gikk i land ved Gergesa tidlig om morgenen, var han nok tilbake i Kapernaum i løpet av formiddagen, med den samme båten som hadde ført ham over.[1]

Nasaret ligger langt fra sjøen. Derfor kan «sin egen by» i 9,1 ikke vise til Nasaret (slik Hieronymus mener), men bare til Kapernaum (Krysostomos), der Jesus – som leseren vet siden 4,13 – bodde på den tiden (jf. Mark 2,1). Ellers bruker Matteus aldri denne betegnelsen (se derimot 8,5; 17,24); den forklares av motsetningen til 8,28–34. Fra det hedenske gadarenerlandet vender Jesus tilbake hjem, «til sitt eget»[2] og «til sine egne»[3], jf. Apg 4,23; 21,6; Joh 1,11.

Knapt er han kommet dit («og se» [kai idou / καὶ ἰδού], v. 2), før noen bringer en lam mann på en båre til ham. Stedet blir ikke nærmere angitt. Leseren må også selv gjette hvordan Jesus kunne *se* bærernes tro, som i seg selv er usynlig, og etterpå de indre tankene til de skrift-

[1] Artikkelen foran «båten» (ploion / πλοῖον) mangler i 9,1 ikke bare i B, som i 8,23, men også i ℵ X og andre. Men her ville den vært mer nødvendig enn der. Det er nemlig knapt tenkelig at disiplene skulle ha latt båten sin (Mark 4,36) bli igjen hos gadarenerne, eller at gadarenerne skulle ha stilt en båt til rådighet for dem.

[2] **«til sitt eget»** eis ta idia / εἰς τὰ ἴδια

[3] **«til sine egne»** pros tous idious / πρὸς τοὺς ἰδίους

lærde som var til stede.[4]

De skriftlærdes tanker gjenspeilte seg i forbausede miner som røpet harme. Troen derimot røper seg ikke i miner, men i handlinger, her altså i måten de «bar ham fram» på (prospherein / προσφέρειν). Mark 2,4 og Luk 5,19 gir et tilfredsstillende svar på spørsmålet om hvordan dette var et synlig uttrykk for tro.

Allerede ordet «deres»[5] sier at det var bærerne og ikke den syke som viste tro, for det viser tilbake til subjektet for «de bar»[6]. Det blir også bekreftet av Jesu oppmuntrende og samtidig farslig kjærlige tilrop til den syke: «Vær frimodig, sønn!» Jesus må reise opp en motløs mann som allerede har gitt opp håpet om å bli frisk, og som tviler selv overfor legen som gjør under. Med ordet han straks legger til, avdekker Jesus hva som ligger bak tvilen: «Dine synder blir forlatt.»[7]

I stedet for å si det helbredende ordet forkynner Jesus for den syke at syndeskylden hans blir ettergitt ham nå, i dette øyeblikket, og han sier det for å gi tyngde til oppmuntringen sin. Dermed viser han at den syke var motløs og tvilte på om Gud ville gi ham helse ved Jesus, og at roten til dette var skyldfølelsen hans.

Det Jesus sier om dette enkelttilfellet, gir ingen allmenn regel om sammenhengen mellom personlig synd og en bestemt sykdom (se derimot Joh 9,2 f.). Likevel er det verdt å merke seg at det også i Joh 5,14 gjelder en som ikke kunne gå, altså trolig en lam mann. Også der forutsetter Jesus en like nær sammenheng mellom synd og sykdom – eller rettere: Som «hjertekjenner»[8] ser han den og sier den.

Jesus gir først syndsforlatelse og deretter helbredelse, men ikke for å gi teoretisk undervisning om dette forholdet; han gjør det av sjelesørgerisk visdom. Fordi tvilen hos denne syke har sin grunn i

[4]Også i v. 4 bør vi lese «så» (idōn / ἰδών) med ℵ C D osv., som den vanskeligere lesemåten, mot «visste» (eidōs / εἰδώς) i B M osv. (jf. også utleggelsen av 12,25). Men idōn betyr heller ikke det samme som eidōs eller «merket» (gnous / γνούς) i 12,15; 16,8; 22,18; 26,10.

[5]**«deres»** autōn / αὐτῶν

[6]**«de bar»** prosepheron / προσέφερον

[7]Overleveringen veksler i v. 2. 5; Mark 2,5. 9; Joh 20,23 mellom perfektumsformen apheōntai (ἀφέωνται), som har dorisk preg, men gikk over i vanlig språk (jf. Kühner-Blass § 285, 4), og presens aphientai eller aphiontai (ἀφίενται, ἀφίονται). Av det kan vi slutte at hver av formene er opprinnelig på ett eller flere av stedene. Det gjelder sikkert apheōntai i Luk 5,20. 23; 7,47. 48; 1 Joh 2,12. Derimot passer presens aphientai, eller det ensbetydende aphiontai, bedre her (se ovenfor i teksten). For 9,2. 5 er det bevitnet av ℵ B D, k (q bare i v. 5), Vulg, Iren. V, 17, 1; Tert. bapt. 12; pud. 32; Orig. tom. 32, 30 in Jo. ℵ B C D* osv. har «dine» (sou / σου) foran «synder». E F K L osv. har i stedet «deg» (soi / σοι), som regel med et sou satt inn etter «synder». Dette var nærliggende rettelser, men de må forkastes.

[8]**«hjertekjenner»** kardiognōstēs / καρδιογνώστης

den dårlige samvittigheten hans (annerledes i 8,2), må samvittigheten helbredes først. Når den syke så blir viss på at skylden er ettergitt, kan også den sterke viljen til å bli frisk våkne (jf. Joh 5,6), og med den tilliten til at han skal bli det ved Jesus.

Ved den passive formen «blir forlatt»[9] lar Jesus det være usagt hvem som ettergir skylden. Det ville være en svært unaturlig måte å si det på hvis det skulle bety: Jeg ettergir deg skylden din. Den som ettergir skylden, kan bare stå unevnt fordi det sier seg selv hvem det er: den som synderen står i skyld til. Og det er ikke Jesus, men Gud (jf. 6,12; 18,23 ff.). For mannen har ikke syndet mot Jesus, som han til nå ikke har hatt noe forhold til, men mot Gud.

Vi må ikke la oss forvirre av at noen av de skriftlærde som er til stede, likevel finner gudsbespottelse i dette ordet: De mener at Jesus tiltar seg noe som bare Gud kan gjøre, og det er, som Mark 2,7 utdyper, å ettergi skyld. Vi må heller ikke la oss forvirre av at Jesus selv i v. 6 gjør krav på retten til å forlate synder; for der legger han til en bemerkelsesverdig presisering.

I v. 4 leser Jesus i ansiktene til de skriftlærde hvilke tanker de har i hjertet. Han spør ikke etter anledningen eller den dypeste årsaken til dem («hvorfor», dia ti / διὰ τί), men etter hva de vil med dem («hva vil dere med», hina ti / ἵνα τί).

Hvis det sto «dere»[10] foran «tenker»[11], ville ordet om at disse tankene er onde, danne en passende motsetning: De skriftlærde tillegger *Jesus* onde, det vil si gudsbespottende, tanker, men det er de selv som tenker ondt. Nettopp derfor er det også lite sannsynlig at de mange og vektige tekstvitnene som mangler hymeis, har funnet ordet i teksten og strøket det.

Rabbinerne skal bli klar over hvor disse tankene fører dem, og at de ikke vil nå det målet de sikter mot. For å få dem dit stiller Jesus dem først spørsmålet i v. 5, og det kan de, som alle andre, bare svare på én måte: Et menneske kan riktignok like lett ta det ene som det andre ordet i sin munn. Men det er også like vanskelig – ja, like umulig – for et menneske av seg selv å si det ene eller det andre slik at det virker, og slik at utfallet viser at ordet er sant og rettmessig.

[9] **«blir forlatt»** aphientai / ἀφίενται
[10] **«dere»** hymeis / ὑμεῖς
[11] **«tenker»** enthymeisthe / ἐνθυμεῖσθε

Når Jesus kunngjør for den syke at Gud ettergir ham skylden, kan han ikke bevise for en utenforstående at ordet er sant og at han har rett til å tale slik, hvis den andre tviler på det. For det gjelder noe usynlig som skjer mellom Gud og synderen. Men med det andre ordet, som Jesus nå sier med samme frimodighet som det første, må det straks vise seg om det er sant, og om den som sier det, har rett til det. Og det viser seg.

Mannen som nettopp hadde gitt opp håpet om å bli frisk, tror nå at han skal bli det. I denne troen reiser han seg fra leiet og bærer båren sin hjem. Helbredelsen er her ikke et symbol på syndsforlatelsen.

Synd og sykdom henger generelt sammen som årsak og virkning, og i tilfeller som dette kan sammenhengen sees også i det enkelte menneskets liv. Likevel er de to forskjellige onder. På samme måte er helbredelse og syndsforlatelse to forskjellige gaver og goder som er relativt selvstendige. Slik har også Jesu helbredende virksomhet en selvstendig betydning ved siden av at han lærer og forkynner evangeliet (jf. 8,1–17).

Og nettopp fordi de to områdene og de to sidene av Jesu virksomhet er forskjellige og selvstendige, har bevisførselen hans kraft. Når det gjelder det kroppslige livet, kan ikke engang motstanderen nekte for at Jesus har den makten som bare Gud kan gi, og at han altså har fått fullmakt fra Gud til å gjøre med sitt ord det som er umulig for et menneske i seg selv (jf. 8,8 og 16). Dermed beviser han at han heller ikke gjør seg skyldig i skrytende gudsbespottelse på det moralske området: Når han forkynner for synderen at Gud ettergir ham skylden, bruker han en fullmakt Gud har gitt ham.

På det ene området faller ordet og virkningen så håndgripelig sammen (Sal 33,9), og det er et bevis også for det andre. Bevisførselen har to underforståtte premisser: at bare den fromme, den som står i pakt med Gud, kan si ord med en slik helbredende kraft (Joh 9,31), og at det er *én* Gud som styrer både den fysiske og den moralske verden. Begge premissene var levende både for folket og for lærerne deres.

Idet Jesus sier: «Dine synder blir forlatt», skjer det. Den dristige presensformen «blir forlatt»[12] i v. 2 og 5 var berettiget. Men i v. 6 kaller

[12] **«blir forlatt»** aphientai / ἀφίενται

Jesus nettopp dette frimodige utsagnet om noe Gud gjør i samme øyeblikk, å «forlate synder på jorden»[13].[14]

Stedsangivelsen står først og har derfor trykk. Den står i motsetning til at Gud bor i himmelen, og at syndsforlatelsen som Jesus kunngjør fra Gud, altså skjer i himmelen. Men når et menneske med fullmakt fra Gud kunngjør denne himmelske handlingen frimodig og sannferdig på jorden, blir Guds handling overført til jorden: inn i hjertet til den som er tynget av skyld, og inn i bevisstheten hos dem som hører Jesu ord med forståelse. Den blir en hendelse i det jordiske livet. Bare i denne klart bestemte og avgrensede betydningen kaller Jesus det å forlate synder for sin egen gjerning.

Motsetningen mellom Gud og menneske, himmel og jord, kommer allerede til uttrykk i anklagen for gudsbespottelse, og deretter i det betonte «på jorden». Den er også grunnen til at Jesus her igjen kaller seg Menneskesønnen (se utleggelsen av 8,20). Når han utfører guddommelige handlinger, glemmer han ikke at han er et menneskebarn. Han gjør seg ikke til Gud med ord og gjerning, og han spotter ikke Gud. Bare i kraft av en fullmakt Gud har gitt ham, kan han, som er et menneskebarn, tale og handle slik (Joh 5,27).

Men han har en slik fullmakt og bruker den på en måte ingen kan motsi, og nettopp av det erkjenner han selv – og skal alle erkjenne – at han er *Menneskesønnen*. Han er den eneste der Guds tanker om hele slekten, eller med andre ord ideen om mennesket, kommer sant og virksomt til uttrykk.

V. 8 forteller noe som bare Matteus har; i Mark 2,12 og Luk 5,26 er det visket ut. Her viser folk som var til stede, at de instinktivt forstår både Jesu ord og hans handling: De tar det som en anledning til å prise

[13] **«forlate synder på jorden»** epi tēs gēs aphienai hamartias / ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας

[14] At «på jorden» (epi tēs gēs / ἐπὶ τῆς γῆς) hører til «forlate synder» og ikke til «har makt» (exousian echei / ἐξουσίαν ἔχει), viser ordstillingen hos alle evangelistene. Mellom «vite» (eidēte / εἰδῆτε) og «se» (idēte / ἴδητε) er det vanskelig å velge. Det første bør kanskje leses hos Markus og Lukas, det siste hos Matteus med C D L osv., k, mot ℵ B K osv., de fleste latinske, også Tert., og Ss. I en virkelig tale, og når den gjengis dramatisk, kunne Jesus i v. 6 gå rett over fra «synder» til «stå opp». Hvis han vendte ansiktet mot den syke, ville det si det som manglet: «sier jeg nå til den syke». Dette sier Markus og Lukas faktisk ut med «jeg sier deg» (soi legō / σοὶ λέγω). I tillegg har de avbrutt Jesu tale med fortellerens innskudd «sier han til den lamme» (legei tō paralytikō / λέγει τῷ παραλυτικῷ). Matteus nøyer seg med dette innskuddet, og bare han har «da» (tote / τότε). Innskuddet virket nødvendig fordi talen plutselig vender seg fra de skriftlærde til den syke. Men Markus og Lukas, som alt hadde «jeg sier deg», trengte det langt mindre enn Matteus. Jf. Winer § 63, 2; 66, 1ª; Blass § 79, 11; 81, 2. 3.

Gud (jf. 5,16), og det fordi han har gitt mennesker en slik fullmakt – til å gi både syndsforlatelse og helbredelse.

De har oppfattet motsetningen mellom Gud og menneske. Det kunne riktignok ikke falle dem inn at nå kunne et hvilket som helst menneske helbrede uhelbredelige sykdommer med et ord og tilsi andre mennesker syndsforlatelse. Likevel tenker de ikke på hans særlige kall som Israels Messias når Jesus kaller seg Menneskesønnen. I stedet føler de seg løftet av å erfare at guddommelig handling er blitt mulig for et menneske. Som mennesker føler de seg æret i Menneskesønnen, som i Guds navn har tatt bort både syndens skyld og det fysiske onde fra jorden.

Kallet av Matteus og måltidet med tollerne (9,9–13)

Jesus forlater straks stedet der dette hadde skjedd,[15] og ifølge Mark 2,13 går han fra huset i byen ned til sjøen igjen. Mens han går forbi, får han se en mann som sitter ved tollboden der, trolig en åpen hall eller bu. Vi vet for lite om hvordan toll og skatt ble krevd inn i Herodes Antipas' land. Derfor kan vi ikke si om mannen var en fyrstelig embetsmann («kongelig embetsmann» [basilikos / βασιλικός], som i Joh 4,46; «Herodes' forvalter» [epitropos Hērōdou / ἐπίτροπος Ἡρῴδου], som i Luk 8,3) eller agent for en som hadde forpaktet all tollen.

Personene i 8,2, 5, 14, 19 og 21; 9,2, 18, 20, 27 og 32 blir ikke nevnt ved navn, og det ville heller ikke tolleren ha blitt hvis ikke evangelisten hadde tenkt å nevne den samme Matteus (Matthaios / Ματθαῖος)[16] blant apostlene i 10,3 – og der vise uttrykkelig tilbake til at han ble presentert her første gang. Ellers ser ikke fortelleren ut til å være

[15] Selv uten «derfra» (ekeithen / ἐκεῖθεν) i 9,1, som bare mangler i א* L, og om vi ser bort fra Mark 2,13; Luk 5,27, ville denne meningen likevel gå fram – ikke så mye av at setningen er knyttet til med «og» (kai / καί jf. 8,23. 28, men se også 8,14), som av karakteren til hele avsnittet.

[16] De fleste håndskriftene skriver Matthaios (Ματθαῖος), slik gresk rettskrivning krever. א B* D Sah Goth skriver i stedet Maththaios (Μαθθαῖος). Det ser ut til å være en transkripsjon som vil virke lærd, et forsøk på å gjengi det doble t (ת) i det hebraiske navnet. Lignende eksempler hos Westcott-Hort, app. s. 159. Navnet Mattai (מַתַּי), i uvokalisert skrift også skrevet מתא, er overlevert som navnet på en av Jesu disipler i bab. Sanhedrin 43ᵃ (Laible-Dalman s. 15*). På samme måte som *Jannai* er dannet av *Jonatan* og *Sakkai* av *Sakarja*, er Mattai en yngre sammentrekning av Mattanja (מַתַּנְיָה Matthanias / Ματθανίας) i 2 Kong 24,17, «Herrens gave». Det betyr det samme som Mattitja (מַתִּתְיָה Matthaias / Ματθαίας) i Neh 8,4, forkortet Matja (מַתְיָה) = Matthias (Ματθίας); jf. Einl § 54 note 1 mot slutten.

interessert i ham, eller å ville at leserne skal være det. Matteus blir ikke nevnt igjen senere i boken, slik andre apostler blir.[17]

Overleveringen om at Matteus skrev evangeliet som bærer navnet hans, kan ikke ha vokst fram av de to knappe og tilbakeholdne omtalene av ham i det. Men de strider heller ikke mot denne overleveringen. Historieskriverne i oldtiden var tilbakeholdne med å omtale seg selv når de selv var med i det som skjedde. Hos evangelistene var denne tilbakeholdenheten enda større fordi stoffet var hellig for dem og leserne deres. Bare når det var tvingende grunn til det, som i det fjerde evangeliet, ble den noen ganger lagt til side.[18]

Den svært skisseaktige fortellingen står der bare fordi ingen del av betydning kunne mangle i denne sammenhengende kjeden av pennetegninger. Og denne delen hadde betydning fordi kallet av Matteus og det som fulgte like etter – måltidet i tollerens hus – førte til samtaler.

Som i 4,18 ff. unnlater Matteus å si uttrykkelig og forklare historisk det som var en selvsagt forutsetning: at kallet var et kall til å følge Jesus fast, og at den som ble kalt, straks adlød.

Tolleren må ha hatt anledning til å høre Jesus forkynne i synagogen på stedet der han arbeidet. Han må også ha hørt nok om gjerningene som hadde gjort Kapernaum kjent framfor andre steder (8,5–16; 11,23), og derfor var han forberedt da Jesus kalte på ham. Tolleren ville, like lite som fiskerne, ha stått svar skyldig på det spottende spørsmålet fra de hedenske evangeliekritikerne: Hvordan kunne en fornuftig mann oppgi en innbringende stilling fordi en ukjent kalte på ham?[19]

Matteus og de leserne han regner med, er ikke interessert i hva tolleren måtte gjøre for å kunne forlate kontoret sitt straks, og senere for å gjøre opp forretningene sine og bli endelig fri fra embetet. Det som interesserer Matteus, er at mange tollere og syndere kom som gjester til et måltid i tollerens hus, i tillegg til Jesus og disiplene hans.

Det første «hans»[20] i v. 10 viser til subjektet i den forrige setningen, ikke til Jesus. Huset der måltidet fant sted, var altså ikke Jesu

[17] Peter: 4,18; 10,2; 14,28; 15,15; 16,16; 17,1. 4. 24; 18,21; 19,27; 26,33. 37. 40. 58. 69–75. Johannes og Jakob: 4,21; 10,2; 17,1; 20,20; 26,37. Andreas, i likhet med Matteus, bare to ganger: 4,18; 10,2.

[18] Jf. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1888 s. 581 ff.: Der Geschichtsschreiber und sein Stoff im NT.

[19] Omtrent slik mente Porfyrios og keiser Julian, ifølge Hier. i kommentaren til stedet.

[20] **«hans»** autou / αὐτοῦ

hus, men tollerens. Det går med sikkerhet fram av ordstillingen og setningsbygningen, som bare kan forklares slik.[21]

Mark 2,15 legger til «hans»[22] etter «huset»[23], og Luk 5,29 sier tydeligere at tolleren holdt dette måltidet til ære for Jesus. Ingen av delene forteller oss noe nytt.

Men det er verdt å merke seg hvor svært enkel fortellingen hos Matteus er: Tolleren sitter ved *tollboden*, han reiser seg og går etter Jesus på *gaten*, og til slutt sitter han til bords i *huset*. At det var tollerens eget hus, og at han som vert hadde bedt Jesus og disiplene hans, men også mange andre tollere, til bords hos seg, sier fortelleren ikke uttrykkelig. Det ser ut som en særlig blyghet holder ham tilbake.

Den mest naturlige forklaringen er fortsatt at Matteus her forteller om seg selv.[24]

Tolleryrket var forhatt og foraktet, men Jesus hadde ikke sett det som noe hinder for å ta en toller inn blant disiplene som fulgte ham. Derfor hadde ikke så få menn med samme yrke – og med den samme dragningen mot Jesus – fått mot til å ta imot Matteus' innbydelse og sette seg til bords med Jesus og disiplene hans.

«Og syndere»[25] skal neppe stemple tollerne som kjente syndere. Det viser de stedene der «tollere» ((hoi) telōnai / (οἱ) τελῶναι) står sammen med en annen gruppe (Matt 21,31 f.; Luk 15,1, jf. Matt 5,46 f.; 18,17). Uttrykket sier det samme som Luk 5,29 (jf. 18,11) sier tydeligere: Foruten tollerne var også andre med på måltidet, folk som i likhet med dem på en påfallende måte hadde forlatt den veien loven foreskrev.

---

[21] Når vi sammenligner med 8,1. 5. 23. 26, legger vi merke til to ting: at det første «hans» (autou / αὐτοῦ) er satt først i setningen, noe som i seg selv er påfallende (bare i ℵ^{c} C endret til den vanlige ordstillingen), og at det står «Jesus» (tō Iēsou / τῷ Ἰησοῦ) i stedet for «ham» (autō / αὐτῷ). Hvis det overhodet var behov for å bruke egennavnet i denne setningen (jf. 8,14. 18; 9,2. 4. 9), og hvis den som lå til bords, skulle være Jesus, måtte det ha stått: «mens Jesus lå til bords …, lå de til bords sammen med ham» (anakeimenou tou Iēsou … synanekeinto autō / ἀνακειμένου τοῦ Ἰησοῦ … συνανέκειντο αὐτῷ). Egennavnet står bare på det andre stedet, og det viser at det første autou ikke betegner Jesus, men tolleren selv. Dette autou står først i setningen på grunn av motsetningen mellom den ene tolleren som hadde fulgt Jesu kall, og de mange tollerne som så også satte seg til bords med Jesus.

[22] **«hans»** autou / αὐτοῦ

[23] **«huset»** tē oikia / τῇ οἰκίᾳ

[24] De gamle fant i måten Matteus her taler om seg selv på, et bevis på særlig ydmykhet: Eus. theoph. syr. V, 38; dem. III, 5, 81–85; jf. Didasc. syr. s. 44 = const. ap. II, 39; Barn. 5, 9. Markus og Lukas har, som Matteus, en Matteus i sine apostellister. Men verken der eller i Mark 2,14; Luk 5,27 antyder de at tolleren de kaller Levi, han som ble kalt fra tollboden, ble apostel.

[25] **«Og syndere»** kai hamartōloi / καὶ ἁμαρτωλοί

I v. 11 stiller Matteus noen fariseere opp mot dette blandede selskapet. Med den bestemte formen «fariseerne» (hoi Pharisaioi / οἱ Φαρισαῖοι se derimot 3,7; 8,19; 12,38) gjør han dem til representanter for det partiet som hadde navnet sitt fra at de holdt seg atskilt.

Heller ikke her skildrer Matteus den ytre situasjonen. Men leseren skjønner selv at fremmede ikke kunne følge med fra gaten når et selskap på 20 personer eller flere satt til bords i et velstående hus i en østerlandsk by. Allerede det at selskapet gikk til tollerens hus ved måltidstid,[26] kan ha vakt oppsikt nok.

Fariseerne og deretter Johannes' disipler har nok først gitt uttrykk for misnøyen sin da selskapet forlot huset igjen; da stilte de spørsmål til disiplene og til Jesus selv. For rett etter at Jesus har svart dem, forteller v. 18 om noe som bare kan ha skjedd etter måltidet og utenfor huset.

Det ville dessuten være utenkelig at fariseerne og Johannes' disipler hadde trengt seg inn i spisesalen i et fremmed hus. Det ville ha krevd en voldsom frekkhet. Tvert imot viser fariseerne en viss tilbakeholdenhet overfor Jesus: De spør ikke ham, men disiplene som kommer ut av tollerens hus sammen med ham, hvorfor mesteren deres spiser med slike ugudelige folk.

Men Jesus[27] har hørt det, og han svarer i stedet for disiplene med ordtaket, eller, som vi etter 15,15 kan si, lignelsen (masjal / מָשָׁל): «Det er ikke de friske som trenger lege, men de som har ondt.»

Dermed godtar Jesus fariseernes vurdering av tollerne: Når det gjelder fromhet og sedelighet, ligner tollerne de kroppslig syke mer enn andre gjør, og mer enn fariseerne. Ut fra sin egen vurdering burde fariseerne da selv slutte at tollerne og synderne trenger en lege som tar dem under behandling for å helbrede dem, uten avsky for sykdommen og uten frykt for smitte.

Så langt er Jesus enig i fariseernes vurdering – ikke bare som en innrømmelse for diskusjonens skyld, men i fullt alvor. Det går fram ikke bare av at tollere og hedninger blir stilt likt i 5,46 og 18,17 (jf. 21,31), men også av selve dette ordet.

[26] Ingen av evangeliene sier om det var et formiddagsmåltid (ariston / ἄριστον 22,4; Luk 11,38; 14,12, kanskje også 14,15) mot tolvtiden, eller hovedmåltidet sent på ettermiddagen (deipnon / δεῖπνον Matt 23,6; Mark 6,21; Luk 14,16; Joh 13,2). Men det første går fram av rekkefølgen av hendelsene til og med 9,34.

[27] «Men han» (ho de / ὁ δέ) uten «Jesus» (Iēsous /Ἰησοῦς), med ℵ B D, Ss (Sc mangler) og Sah.

For han sammenligner i fullt alvor omgangen sin med tollerne med det en lege gjør, og ser den som en del av kallet sitt. I gjerningen sin tar han seg verken av de åndelig døde (8,22) eller av de åndelig friske, men av de syke.

Dermed anerkjenner han til en viss grad fariseernes fromhet og sedelighet, men samtidig fordømmer han den.

Jesus har aldri ropt «Følg meg!»[28] til noen fariseer. Men for dem som hørte til deres krets og viste tegn til å ville slutte seg til ham, har han lagt hindringer i veien (8,20; 19,16 ff.). Og med «gå bort og lær»[29] og begrunnelsen for det i v. 13 viser Jesus også denne gangen fariseerne bort fra seg.

Fariseernes rettferdighet holder dem, i alle fall foreløpig, utenfor det Jesus er kalt til å gjøre. Leserne vet allerede fra 3,7 og 5,20–6,18 at den ikke er god nok, og de får høre det på nytt her. Fariseerne må først lære hva det betyr som står skrevet i Hos 6,6 – ordlyden kjenner de godt nok.

Ordet er sitert etter Septuaginta, den greske oversettelsen av Det gamle testamente, men også i samsvar med grunnteksten: «Barmhjertighet er det jeg vil ha, ikke offer.» Allerede den andre halvdelen av verset viser at ordet ikke forkaster all offertjeneste: «og kunnskap om Gud *mer* enn brennoffer». Og 5,17–19 og 23 og 8,4 har allerede vist at Jesus selv ikke var motstander av å holde loven om gudstjenesten.

Han avviser ikke engang rabbinernes tilspissinger av loven uten videre (23,3 og 23). Men han avviser en seremoniell lovfromhet som setter til side lovens og profetenes grunnkrav: den barmhjertige kjærligheten (chesed / חֶסֶד), jf. 23,23 og også Mika 6,6–8; 7,18.

Fariseerne mangler det viktigste i rettferdigheten: kjærligheten til dem som trenger kjærlighet. Derfor dømmer de tollerne urettferdig, mens Jesu omgang med tollerne står fram som rett: Den bekrefter den barmhjertige kjærligheten som Gud krever først av alt. Og av samme grunn må Jesus også vise fariseerne bort fra seg. Slik de nå tenker og er, er de utelukket fra Jesu kallsgjerning og fra fellesskapet med ham.

Jesus begrunner hvorfor han viser fariseerne bort, med ordet: «Jeg er ikke kommet (det vil si: mitt livskall er ikke, jf. 5,17) for å kalle rett-

[28] **«Følg meg!»** akolouthei moi / ἀκολούθει μοι

[29] **«gå bort og lær»** poreuthentes mathete / πορευθέντες μάθετε

ferdige, men for å kalle syndere.»[30] Da er det åpenbart at Jesus regner fariseerne for rettferdige, slik han før i bildet regnet dem for friske, og tollerne for syndere og syke.

Betegnelsene «syndere» og «syke» er ikke ment ironisk, og da kan heller ikke «rettferdige» og «friske» være det. Etter Jesu vurdering er tollerne virkelig syndere framfor andre, og på samme måte er fariseerne rettferdige sammenlignet med dem. Men de mangler hovedsaken i rettferdigheten. Derfor er det ingen virkelig fordel for dem at de er mer rettferdige enn tollerne. Tvert imot hindrer det dem i å komme i det rette forholdet til Jesus og til Guds herredømme, som han kunngjør.

Det kan se ut som Jesus ser seg selv som lege og frelser bare for bestemte grupper. Men det inntrykket oppstår bare hvis vi overser to ting: utsagn som 7,11 om at også de fromme er syndige, og den kritikken av fariseernes rettferdighet som kommer fram i 5,20 ff. og også her i 9,13.

Gjennom Jesus skal de syke bli friske og synderne rettferdige. På samme måte kan de som er relativt friske og rettferdige, bli syke som trenger legen, og syndere som trenger frelseren, hvis de bare vil følge Jesu anvisning og ta Det gamle testamentes sedelige krav på alvor. Da ville de ikke lenger innbille seg at de er virkelig rettferdige, de ville ikke lenger se ned på tollerne og synderne i hovmod, og motviljen mot Jesus ville forsvinne. I stedet ville de få den samme ydmyke erkjennelsen av at de selv trenger frelse, og den samme dragningen mot Jesus som tollerne nå har forut for dem.

Fastespørsmålet (9,14–17)

Synet av selskapet som kom fra et gledesmåltid, får andre til å stille et lignende spørsmål. De blir presentert som *Johannes' disipler* og dermed som representanter for denne gruppen (v. 14: «disiplene» [hoi mathētai / οἱ μαθηταί], jf. «fariseerne» [hoi Pharisaioi / οἱ Φαρισαῖοι]

[30] Tillegget «til omvendelse» (eis metanoian / εἰς μετάνοιαν) etter «syndere» står uomstridt i Luk 5,32, og i Matteus har det støtte i Ss, Sah og mange greske majuskler (C E G osv.). Likevel må det uten tvil strykes, med ℵ B D N S V* I* Δ Σ Φ, de fleste latinske (fra k til Vulg), S^1 S^3, Goth og Arm. «Kalle» (kalein / καλεῖν) står uten tillegg fordi fortellingen tar utgangspunkt i kallet i v. 9 (jf. 4,21). Men ordet skal ikke begrenses til kallet om å følge Jesus fast. Måltidet som går foran, og som også v. 15 knytter an til, gir rom for en bitanke om innbydelsen til måltidet i gudsriket (8,11; 22,3. 4. 8. 9. 14).

i v. 11). Men de retter spørsmålet til Jesus selv, som den læreren som har ansvaret for disiplenes oppførsel.

Selv om Johannes sitter i fengsel (4,12; 11,2), holder disiplene hans sammen som et fellesskap, og de holder fast ved den harde livsførselen de har overtatt fra mesteren sin (11,18, jf. 3,4). Det har de nok gjort desto mer fordi de sørget over det som hadde rammet mesteren.

Håndskriftene vitner overveldende for at «så mye»[31] etter «vi faster»[32] er ekte.[33] I så fall regner de både seg selv og fariseerne som ivrige til å faste, og sammen med fariseerne stiller de seg opp mot Jesus og disiplene hans, som ikke faster.

Nettopp dette sier Luk 5,33 tydeligere. Likevel er det sannsynlig at dette skjedde på en dag som Johannes' disipler og fariseerne holdt som fastedag (jf. Luk 18,12), slik Mark 2,18 ser ut til å si. For at noen én gang var med i et gjestebud, viser ikke at de var imot faste generelt. Også fariseerne holdt festmåltider av og til.

I alle fall minner synet av selskapet som kommer fra gjestebudet, spørrerne om hvordan Jesus og disiplene hans lever til vanlig – og den livsførselen virker ufrom på dem.

Det er slik Jesus forstår spørsmålet når han svarer, også denne gangen med lignelser. Den første, i v. 15, forsvarer at disiplene hans ikke faster.

Jesus ser ut til å regne med at dette er kjent: Disiplene står i et forhold til ham som ligner forholdet mellom «brudesvennene» (egentlig «brudekammerets sønner»), det vil si bryllupsgjestene, og brudgommen.[34] Av 22,2–14 og 25,1–12 (jf. 8,11) ser vi at Jesus skildrer den fulle opprettelsen av Guds herredømme som bryllup og bryllupsmåltid. Da blir også Messias endelig forent med menigheten sin. Bildet knytter

[31] **«så mye»** polla / πολλά

[32] **«vi faster»** nēsteuomen / νηστεύομεν

[33] Bare ℵ* B og noen få minuskler mangler «så mye» (polla / πολλά), et ord som også Ss og Sh bekrefter. Et innskudd fra Luk 5,33 ville ha ført inn pykna (πυκνά), som bare en korrektor av ℵ har skutt inn.

[34] I stedet for «brudekammerets» (nymphōnos / νυμφῶνος) har de latinske, Kop og Goth *sponsi* («brudgommens»), som opprinnelig vel bare var en misforståelse av nymphōnos. Slik har for eksempel d (den latinske siden av D) *sponsi* i Mark 2,19 og Luk 5,34, mens den greske teksten i D er uendret. Bare i Matt 9,15 er «brudgommens» (nymphiou / νυμφίου) åpenbart trengt inn i D fra den latinske teksten. «Brudekammerets sønner» (hyioi tou nymphōnos / υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος) er en ordrett oversettelse av bene ha-chuppa (בְּנֵי הַחֻפָּה), et videre begrep enn ha-sjosjvinim (הַשּׁוֹשְׁבִינִים); jf. Tosefta, Berakhot 2, 10 (Zuckerm. s. 4, 6). Det siste svarer til «brudgommens venn» (ho philos tou nymphiou / ὁ φίλος τοῦ νυμφίου) i Joh 3,29, forloveren, mens det første betegner alle som tar del i bryllupet, bryllupsgjestene.

nok an til bildene i Det gamle testamente av ekteskapspakten mellom Gud og folket hans, men det er likevel en selvstendig videreutvikling som går langt ut over dem.

Festmåltidet hadde samlet Jesus med syndere som hadde latt seg kalle av ham, og det var dette som fikk både Johannes' disipler og fariseerne til å stille spørsmål. Måltidet minner Jesus om det kommende bryllupsmåltidet; det er som en forsmak på det (jf. 26,29). Hvis Jesus er brudgommen, er han Messias; og hvis disiplene hans er de gjestene som er innbudt til bryllupet hans og har kommet, er de Messias' menighet.

Tanken er kledd i et bilde som skjuler den, men likevel regner Jesus med at Johannes' disipler skal forstå. Forutsatt at bildet stemmer, krever han to ting av dem.

For det første skal de si seg enige i en allmenn sannhet: Det ville være så unaturlig at det grenser til det umulige («kan vel …» [mē dynantai ktl. / μὴ δύνανται κτλ.]), om bryllupsgjestene ville opptre og oppføre seg som sørgende[35] så lenge brudgommen er hos dem – det vil si så lenge den glade festen varer. For det andre skal de godta at denne selvsagte vurderingen gjelder ham og disiplene hans, og at den dermed forsvarer at de ikke faster.

Det finnes bare én tilfredsstillende historisk forklaring på at Jesus kan kreve dette av Johannes' disipler, og på alt det forutsetter. De selv, eller andre av Johannes' disipler som var like misfornøyde med Jesus som de, hadde en gang hørt mesteren sin si om Jesus og den menigheten som samlet seg om ham: «Den som har bruden, er brudgommen» (Joh 3,29).

Mesteren deres hadde den gang gledet seg over å se og høre dette. Disiplene hans hadde murret, og de murrer fremdeles, men med enda mindre rett.

For mens mesteren deres ligger i fengsel, har Jesus begynt å innby fiskere og tollere til varig livsfellesskap med seg (4,19 og 21; 8,22; 9,9 og 13). I dette fellesskapet får de allerede nå smake begynnelsen på gledene i det kommende gudsriket, og det skal også vise seg i livsførselen deres. De kan ikke sørge, det vil si: De kan ikke faste.

[35]Om «sørge» (penthein / πενθεῖν), jf. 5,4. I v. 15[b] settes «faste» (nēsteuein / νηστεύειν) i stedet, fordi spørsmålet denne gangen gjelder fasten som form for sorg.

Dermed forkaster ikke Jesus fasten, som om den i seg selv var et upassende uttrykk for et fromt sinn (jf. 6,16–18). Det han avviser, er å «faste mye»[36] i v. 14: Den livsformen passer ikke for disiplene hans nå. Han begrenser også denne vurderingen til den tiden da brudgommen er sammen med dem. Allerede med det antyder han at livsfellesskapet disiplene nå har med ham, ennå ikke er det endelige, som skal vare uavbrutt i evighet.

Jesus føyer til: «Men de dager skal komme da brudgommen blir revet bort fra dem, og da skal de faste.»[37] Han sier ikke dette for å lære dem at fellesskapet ikke er endelig, men for å gjøre sin holdning til fasten enda tydeligere. Ordene maler et bilde av at brudgommen[38] blir fjernet med makt, så festen som er begynt, blir forstyrret. De sier ikke at brudgommen går bort med bruden når festen er over, slik en venter, og at bryllupsselskapet dermed oppløses.

Når det skjer, vil Jesu disipler være på jorden uten Messias, som er revet bort fra dem med makt. Da er det også for dem kommet en tid da de igjen – alt etter omstendighetene – kan og vil gi rom for sorg ved siden av gleden og blant annet gi sorgen uttrykk i faste. Så langt har Jesus forsvart at hans egne ikke faster. Han har verken forkastet fasten som sådan eller bebreidet andre for at de faster.

Med v. 16 f. går Jesus, som i v. 13, over fra et rent forsvar til et forsvar som samtidig er et angrep. Meningen med lignelsen om det gamle klesplagget og den nye lappen kan knapt være tvilsom, men uttrykket byr på vansker. Vanskene har skapt forvirring i teksten – riktignok ikke i Matteus' v. 16, men i Mark 2,21 og Luk 5,36 – og de er blitt større fordi en har vært for rask til å sammenligne med parallellene.

---

[36] **«faste mye»** nēsteuein polla / νηστεύειν πολλά

[37] Mellom futurumsformene «skal komme» (eleusontai / ἐλεύσονται) og «skal faste» (nēsteusousin / νηστεύσουσιν) har «blir tatt bort» (aparthē / ἀπαρθῇ) betydning av futurum eksaktum: «når brudgommen er blitt tatt bort». Som i Luk 19,43; Matt 26,46 betyr «og» (kai / καί) her «da» eller «at» («timen da …»; jf. Blass § 77, 6). Ordet innfører den kommende fasten som det vesentlige kjennetegnet ved de dagene som varsles (i Luk 5,35 er «og» flyttet); det er for fastens skyld at de dagene blir varslet. «Når» (hotan / ὅταν) viser derimot til en faktisk forutsetning som forklarer hvorfor de kommende dagene har denne karakteren.

[38] «Bli tatt bort fra» (apairesthai apo tinos / ἀπαίρεσθαι ἀπό τινος), som i Det nye testamente bare står her (= Mark 2,20; Luk 5,35), forsterker betydningen av det enkle verbet i samme konstruksjon i Matt 13,12; 21,43; 25,29; jf. 9,16; Joh 17,15; Apg 22,22. Jesus nevner bare i forbigående at han skal rives bort fra verden med makt. Det stemmer med at hendelsene i 8,18–9,34 hører til en sen fase av virksomheten hans; se s. 346 ovenfor, fotnote 535. Vi kan spørre om han også kunne regne med at Johannes-disiplene kjente denne tanken; jf. Joh 1,29. 36.

Kritikerne krever noe ufornuftig av Jesu disipler, og dermed er også kritikken deres ufornuftig. Som i 5,15 viser Jesus dette med et eksempel fra et lavere, men sammenlignbart område av livet: Der gjør ingen noe slikt. Ingen, det vil si ingen fornuftig mann, setter en lapp av ukrympet tøy på et gammelt klesplagg som allerede er slitt tynt.

«Utfyllingen dens»[39] kan i alle fall ikke være subjekt i setningen som begrunner dette. For det første ville da «å rive bort»[40] mangle et objekt, som det ikke kan være uten.[41] For det andre måtte «dens»[42] da vise tilbake til «et gammelt klesplagg»[43]. Det er stilistisk uholdbart, for da måtte det heller ha stått «klesplaggets utfylling fra det»[44].

For det tredje ville det være svært unaturlig å kalle den nye lappen en utfylling av det gamle klesplagget i stedet for «lappen»[45] eller «tøystykket»[46].

Men den andre og den tredje grunnen taler også imot at den begrunnende setningen har samme subjekt som setningen før. Det subjektet er egentlig den ukyndige lappeskredderen, som vi må lese ut av «ingen»[47]. Dessuten er det som skjer, bare en følge av det han har gjort, og den viser seg først senere. Det kan neppe kalles en handling av den som setter på lappen.

Dermed gjenstår bare én mulighet: Det framhevede objektet i den forrige setningen, lappen av ukrympet tøy, er subjekt, og «utfyllingen dens» er objekt i den nye setningen, slik at «dens» viser tilbake til «lappen». Lappen river sin utfylling bort fra klesplagget. «Utfyllingen av den nye lappen» er de delene av det gamle klesplagget som grenser til den.

---

[39] **«Utfyllingen dens»** to plērōma autou / τὸ πλήρωμα αὐτοῦ

[40] **«å rive bort»** airein / αἴρειν

[41] Det hjelper ikke å sammenligne med at «ta bort» (airein / αἴρειν) tilsynelatende brukes intransitivt om en flåte eller en hær som bryter opp (Kühner-Gerth I, 95 f. note 2), eller med metairein (μεταίρειν) i Matt 13,53; 19,1. En virkelig intransitiv eller refleksiv bruk ville nemlig gi den urimelige meningen at lappen river seg løs av seg selv uten å ta noe med seg av det gamle klesplagget. Når transitive verb ellers står uten objekt, kan leseren ofte fylle det inn selv, fordi det ikke spiller noen rolle. Det går ikke her, for poenget er nettopp hva lappen river bort.

[42] **«dens»** autou / αὐτοῦ

[43] **«et gammelt klesplagg»** himatiō palaiō / ἱματίῳ παλαιῷ

[44] **«klesplaggets utfylling fra det»** to plērōma tou himatiou ap' autou / τὸ πλήρωμα τοῦ ἱματίου ἀπ' αὐτοῦ

[45] **«lappen»** to epiblēma / τὸ ἐπίβλημα, «den nye» [to kainon / τὸ καινόν]

[46] **«tøystykket»** to rhakos / τὸ ῥάκος, «det ukrympede» [to agnaphon / τὸ ἄγναφον]

[47] **«ingen»** oudeis / οὐδείς

Når lappen av ukrympet stoff blir utsatt for regn og annen fuktighet og trekker seg sammen, eller blir strammet av et støt eller trykk, er det ikke sømmen mellom den nye lappen og det gamle klesplagget som løsner – da ville bare den tidligere tilstanden komme tilbake. I stedet trekker den sterkere lappen seg sammen og drar hist og her i det svake, gamle stoffet rundt hullet, så sømmen blir ujevn. Følgen er at det mørne stoffet revner andre steder, så hullet faktisk blir større enn det var.

Denne lignelsen viser dårskapen hos en som bøter noe gammelt og skadet med noe nytt av et annet slag, fordi han vil ta vare på det – han setter fortsatt pris på det og er glad i det. V. 17 viser derimot dårskapen hos en som mener at han kan ha og bevare et nytt, verdifullt gode i en gammel form som ikke passer til det.

Den unge vinen har ennå en gjæring foran seg. Når den kommer, vil vinen sprenge de gamle skinnsekkene den er fylt på, og selv renne ut. Resultatet er altså i hovedsak det samme som i bildet i v. 16, selv om formålet er et annet: der å bevare det gamle, her å ta vare på det nye. I v. 16 blir det nye tøyet sløst bort til ingen nytte, og det gamle klesplagget blir bare enda mer ubrukelig; på samme måte blir den nye vinen her spilt og de gamle skinnsekkene ødelagt.

Ut fra anledningen til talen må det gamle klesplagget og de gamle skinnsekkene stå for fasteskikken. Spørrerne forsvarer den ikke som et uttrykk for from sorg som kan passe nå og da – det var det ingen grunn til – men vil tvinge den på Jesu disipler som den faste formen enhver alvorlig fromhet skal ha.

Det nye tøyet og den nye vinen står for det nye som Jesu disipler har fått i fellesskapet med ham. Bildet av den unge vinen framstiller dette som et nytt indre liv som ennå må utvikle seg, og som derfor må få en form som er like ny. Bildet av det nye tøyet framstiller det som et stoff som en kunne og burde lage en ny ytre form for livet av. Bare v. 17, ikke v. 16, stiller den riktige framgangsmåten opp mot den tåpelige. Det skyldes at de to lignelsene har forskjellig siktemål.

Johannes' disipler krever at Jesu disipler skal presse det nye livet som Jesus har vekket i dem, inn i fromhetens foreldede former, slik v. 17 beskriver. Det ville riktignok være dårskap, men likevel en tenkelig villfarelse. Og det som holder Jesus og disiplene hans tilbake fra

det, er ikke interesse for de gamle formene, men ønsket om å bevare det nye innholdet i livet deres.

Den tåpelige mannen i v. 16 handler derimot nettopp fordi han vil bevare fromhetens gamle klesplagg. Noe slikt kunne ikke engang kritikerne beskylde Jesu disipler for. De klaget tvert imot over at disiplene hensynsløst brøt med den alvorlige livsskikken.

Det er heller Johannes' disipler som gjør den dårskapen v. 16 beskriver. Også de er jo blitt grepet av forkynnelsen om himlenes rike (3,2; 4,17). De sluttet seg som disipler til Johannes, han som var den første til å forkynne riket og banet vei for det, mens fariseerne avviste både ham og forkynnelsen hans (3,7; 21,32). Men de nye tankene de fikk fra ham, bruker de bare til å lappe på jødedommens slitte skikker.

Fordi de henger fast ved disse skikkene og framfor alt vil bevare dem, står de fram ved siden av fariseerne som anklagere mot kretsen som samler seg om Jesus. Men det de gjør, er ikke bare et misbruk av de nye tankene som også har fått innpass hos dem; det når heller ikke målet sitt. Resultatet blir bare et lappverk som til slutt vil ødelegge de gamle formene.

Hvis dette er brodden i v. 16, viser ikke Jesus dermed at han på sin side vil bevare fasteskikken. Med v. 15 har han gitt fasten dens rett: Den er en livsform som godt kan passe for den fromme i bestemte situasjoner i livet. Men han har ubetinget avvist at hyppig faste er en nødvendig og fast form for det fromme livet, enten som tegn på fromhet eller som middel til den.

Det trenger ikke å bevises at han med dette ikke har sagt noe mot loven eller kommet i strid med 5,17–19. Den eneste fasten loven påbyr enhver israelitt, er fasten på forsoningsdagen. Så lenge Jesu disipler er israelitter og dermed står under Moseloven, faller denne fasten inn under regelen i v. 15, som kan gjøres allmenn: Det finnes dager da også Jesu disipler skal faste og kommer til å gjøre det.

Forstanderens datter og kvinnen med blødningene (9,18–26)

Samtalene i v. 11–17 fant sted på gaten, som vist. Det som følger, strider heller ikke mot det. Selv om vi i v. 18 leser «kom»[48] og ikke «kom bort

[48] **«kom»** elthōn / ἐλθών

til»[49],[50] skal vi ikke slå sammen de foregående bokstavene eis (εις) med dette ordet til «kom inn»[51]. De skal leses som et trykklett «en»[52] i betydningen «en viss»[53] og høre til «forstander»[54] se ovenfor s. 347 A 4.

Jesus var altså ikke inne i et lukket rom, slik at den som ville til ham, måtte gå inn; han var ute (jf. Mark 5,21 f.). Heller ikke ordene «han sto opp»[55] i v. 19 viser at Jesus satt, eller til og med fortsatt lå til bords, da mannen kom til ham. Det siste ville i alle fall være en vilkårlig antakelse, siden Jesus også kunne ha sittet ute under den forrige samtalen.

Men det er heller ikke nødvendig å anta at han satt. For i Bibelen betegner «stå opp»[56], akkurat som «reise seg» (anistasthai / ἀνίστασθαι hebraisk qum / קוּם), ofte nok overgangen fra ro til bevegelse, altså at en bryter opp.[57]

Jesus er på vei fra tollerens hus og har stanset fordi Johannes' disipler spurte ham. Mens han svarer dem, kommer en forstander for den jødiske menigheten i Kapernaum[58] til ham. Forstanderen faller ned for Jesus og ber ham komme hjem til seg og legge hånden på datteren hans, som nettopp er død, så hun kan få livet igjen.

---

[49] **«kom bort til»** proselthōn / προσελθών

[50] Vi kan se bort fra ordinndelingen i håndskriftene og oversettelsene (heis elthōn eller eiselthōn / εἷς ἐλθών, εἰσελθών), for den er ikke bindende. Vi kan også se bort fra rettelsen som glatter ut teksten, «en viss» (tis / τὶς) i stedet for «én» (heis / εἷς F G L U Γ, *quidam* i k h g^{1}), og fra at heis er utelatt (א* Kop, noen minuskler), som må forklares på samme måte. Da står valget bare mellom «gikk bort til» (proselthōn / προσελθών א^{b} B F [prosēlthen / προσῆλθεν] G L U, a b c g^{1} ff^{1} Vulg) og «kom» (elthōn / ἐλθών א^{c} C* D E K M N S V X Γ Δ Π Σ Φ, k h, i oversettelsene ofte med tillegg etter ordet, som q [*veniens*] *accessit*, Ss «falt ned» [pesōn / πεσών] fra Luk 8,41, S^{1} «kom nær» [engizōn / ἐγγίζων]). Det siste er nok det opprinnelige. Ingen hadde grunn til å endre proselthōn, for det kunne ikke vekke anstøt (jf. 8,2. 5. 19. 25; 9,14). Derimot ble proselthōn lett satt inn for å hindre at heis elthōn ble trukket sammen til eiselthōn, slik det var blitt vanlig i de yngre håndskriftene.

[51] **«kom inn»** eiselthōn / εἰσελθών

[52] **«en»** heis / εἷς

[53] **«en viss»** tis / τὶς

[54] **«forstander»** archōn / ἄρχων

[55] **«han sto opp»** egertheis / ἐγερθείς

[56] **«stå opp»** egeiresthai / ἐγείρεσθαι

[57] Mark 7,24; 10,1; Luk 1,39 (24,12); Joh 11,31; Apg 10,13. 20. 23; 1 Mos 4,8; 13,17; 2 Kong 11,1. På alle disse stedene står «reise seg» (anistasthai / ἀνίστασθαι). Men egeiresthai (ἐγείρεσθαι) brukes helt likt i Joh 11,29 (jf. v. 31); 1 Krøn 10,12; 22,19. Og Matteus bruker, til forskjell fra Markus og Lukas, anistasthai svært sjelden (9,9; 26,62, begge ganger etter at noen har sittet), men egeiresthai svært ofte, også i betydningen «reise seg til kamp» (24,7) eller «stå fram» (24,11. 24). I disse tilfellene er det ikke det å sitte eller ligge som er motsetningen, men det å være i ro eller ikke være til.

[58] Hvis dette hadde skjedd i Jerusalem, ville vi ved «forstander» (archōn / ἄρχων) i v. 18. 23 ha tenkt på en rådsherre i Rådet; jf. Joh 3,1; 7,48 ff.; Apg 4,5. 8. I Kapernaum betegner det nok et medlem av det lokale styret der; jf. Luk 7,3. Dette lar seg i det minste forene med at han ifølge Mark 5,22; Luk 8,41. 49 var «synagogeforstander» (archisynagōgos / ἀρχισυνάγωγος).

Høvedsmannens tro (8,10) er likevel større. For Jesus strittet imot, og under det presset kom høvedsmannen fram til å tro at det bare trengtes et ord – ikke at Jesus selv kom til stedet – for å gi underfull hjelp. Når denne jøden ber, gir Jesus derimot etter uten å stritte imot. Han følger forstanderen hjem sammen med disiplene sine, og blant dem er nå også tolleren Matteus.

Et sideblikk til Markus og Lukas må ikke få oss til å gjøre det uklart hva som menes med «er nettopp død»[59].[60] Hos Matteus forutsetter allerede farens bønn at piken er død, og situasjonen Jesus møter når han kommer inn i huset (v. 23), gjør det enda tydeligere.

Jesus ser ikke bare fløytespillerne som akkompagnerer klagesangene over den døde. Han hører også larmen fra hopen som har trengt inn i dødshuset. Den har nok bestått av innleide fløytespillere, klagekvinner[61] og venner og naboer som ville vise medfølelse. Dødsklagen er i gang.

Ut fra dette må vi forstå de ordene Jesus bruker når han gjør slutt på dødsklagen. Han ber den klagende hopen om å forlate rommet, og begrunner det med at piken ikke er død, men sover. Det kunne ikke være tale om at piken ennå levde og virkelig sov, og heller ikke leseren har lov til å tenke det. Det viser tre ting: Faren hadde meldt at hun var død, og Jesus hadde ikke innvendt noe mot det; dødsklagen var begynt; og de som ble vist ut, lo hånlig.

Jesus knytter an til at jødene vanligvis kalte døden en søvn[62] – en talemåte som hos dem bygde på troen på oppstandelsen. Han sier at den som virkelig er død, likevel bare sover for ham. Det vil si: Piken er virkelig død, men døden er likevel bare en forbigående tilstand, lik en

[59] **«er nettopp død»** arti eteleutēsen / ἄρτι ἐτελεύτησεν

[60] Ordet «nettopp» (arti / ἄρτι) utelukker at oversetteren feilaktig har gjengitt et partisipp me'it eller mayyit (מאית, מיית), «som holder på å dø» (apothnēskōn / ἀποθνήσκων), med aorist i stedet for presens («ligger for døden»; jf. Mark 5,23; Luk 8,42).

[61] Slike nevnes allerede i Jer 9,16. Ifølge Misjna, Ketubbot IV, 4 skal «selv den fattigste i Israel (ved sin hustrus død) ikke ta mindre enn to fløyter og én klagekvinne». Fløytespillerne nevnes bare av Matteus, som skrev for jøder. Markus og Lukas nevner dem ikke, og heller ikke Lukian, de luctu 12. 13. 20.

[62] Aramaisk demakh (דְּמַךְ) = «sove» (koimasthai / κοιμᾶσθαι), demikhta (דְּמִיכְתָּא) = «søvn» (koimēsis / κοίμησις); eksempler hos Levy og Jastrow under ordet. På de jødiske gravsteinene i Roma er ingen formel så vanlig som «i fred er hans søvn» (en eirēnē hē koimēsis autou / ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ også autēs, sou / αὐτῆς, σοῦ); jf. Schürer, Gemeindeverf. der Juden in Rom s. 33 ff. I Det nye testamente: Matt 27,52; Apg 7,60; 13,36; ofte hos Paulus; i Joh 11,12–15 er ordet brukt med en lignende dobbel betydning som her.

søvn. Fra den skal Jesus vekke henne til live – ikke først ved dagenes ende, men straks (Joh 11,11–15 og 22 ff.).

Ordet om at piken sover, innleder den gjerningen som v. 25 forteller kort og enkelt om. Det er første og eneste gang Matteus forteller at en død blir vekket opp. Det er ikke rart at ryktet om denne gjerningen[63] spredte seg fra Kapernaum ut over «hele landet der omkring», det vil si vidt og bredt i alle retninger.

Hele dette avsnittet krevde at tidsrekkefølgen ble fulgt nøye. Derfor er helbredelsen av kvinnen med blødningene (v. 20–22) skutt inn i fortellingen om at den lille piken ble vekket opp – akkurat slik den også skjedde midt i den hendelsen.

Forstanderen lar seg verken hindre av sin stilling eller av folket som trenger seg om Jesus (Mark 5,24), men faller ned for Jesus og ber høyt om hjelp.

Kvinnen blir derimot holdt tilbake av kvinnelig blygsel – det må vi anta også uten å ta hensyn til Luk 8,47 og Mark 5,33 – og vil ikke fortelle om sykdommen sin og be om hjelp så Jesus og folket hører det. Men nettopp derfor må hun tro enda sterkere på at Jesus kan helbrede den langvarige lidelsen hennes: Hun stoler på at det skal være nok å røre ved kappen hans. Med denne tanken griper hun bakfra tak i minnedusken på kappen hans.[64]

Jesus kjenner det, snur seg og får øye på henne. Hun er forsagt, og som den lamme i v. 2 tiltaler han henne oppmuntrende og med en fars kjærlighet: «Vær frimodig, datter!»[65]. Men han tilsier henne ikke et gode hun ennå mangler, slik han gjorde med den lamme, enten det er syndsforlatelse eller helse. I stedet forsikrer han henne om at troen hennes allerede har gjort henne frisk.[66] Jesus ser på helbredelsen som noe som allerede har skjedd, og han ser den ikke som sin egen gjerning, men som en gjerning av kvinnens tro.

---

[63] Det er dette som kalles «dette ryktet» (hē phēmē hautē / ἡ φήμη αὕτη); slik også Ss. Etter mønster av «ryktet om ham» (hē akoē autou / ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ) i 4,24; 14,1 ble hautē i D og Sah fortrengt av autou («om ham»), og helt urimelig i ℵ C Kop av autēs («om henne», det vil si piken).

[64] Kraspedon (κράσπεδον) betyr ellers «kant». Men i LXX står det for tsitsit (ציצת) i 4 Mos 15,38 ff., «dusken» på hvert av de fire hjørnene på kappen, det samme som gedilim (גְּדִלִים) i 5 Mos 22,12. Slik brukes det også her (= Luk 8,44, ikke Mark 5,27) og i Matt 14,36 (= Mark 6,56) og 23,5.

[65] **«Vær frimodig, datter!»** tharsei thygater / θάρσει θύγατερ

[66] Selv om vi ser bort fra Mark 5,29. 34 og Luk 8,44. 48, sikrer perfektum «har frelst» (sesōken / σέσωκεν) denne meningen; jf. Luk 7,50; 17,19. Også i Luk 18,42; Mark 10,52 står det samme ordet før beretningen om det synlige resultatet.

Jesus retter ikke den oppfatningen kvinnen handlet ut fra; både ordet hans og det som faktisk skjedde, bekrefter den. For hun mente ikke at kappen skulle helbrede alle som tilfeldigvis kom borti den. Hun mente at troen hennes, som søkte helbredelse hos Jesus, ville gjøre henne frisk – også uten at hun ba ham om det, og uten at han selv ville det og handlet.

De to blinde og den stumme (9,27–34)

I sin ytre form kan denne troen komme nær kjente former for materialistisk overtro. Men Jesu ord borger for at den tvert imot var en levende tro på den Gud som virker gjennom Menneskesønnen.[67]

Når vi sammenligner med Markus og Lukas, ser vi at Matteus også i v. 18–26 har nøyd seg med en skisse. Den får hovedsakene tydelig fram, men slår sammen flere enkelthandlinger til én og er for så vidt unøyaktig. Først de fyldigere parallellene viser at det er flere handlinger (jf. utleggelsen av 8,5 f.). Slik er det særlig i v. 18 (jf. Mark 5,22–23 og 35–36).

Deretter forteller Matteus, uten parallell hos Markus og Lukas, hvordan Jesus helbredet to blinde (v. 27–31) og en besatt (v. 32–34), og han framstiller det som hendelser som fulgte rett etter. Noen mener at Matteus har funnet på den første, eller laget den ut fra Mark 8,22 ff., for å skaffe et grunnlag for 11,5. Den meningen er enda tåpeligere enn den dårskapen den tillegger evangelisten.

Etter 4,23 f. trengte ikke 11,5 noen forberedelse, med ett eksempel på hver type helbredelse som nevnes der. Matteus har ikke fortalt om noen helbredelse av «halte»[68], som ikke er det samme som «lamme» (paralytikoi / παραλυτικοί, som i 8,6 og 9,2). Og «besatte»[69] er ikke med i 11,5, enda 4,24 og 8,16 nevner at Jesus ofte helbredet slike, og enda Matteus gir to eksempler på det (8,28; 9,32). Det Matteus forteller her, er tvert imot de siste hendelsene på den begivenhetsrike dagen som hadde begynt i gadarenernes land.

Da Jesus har forlatt forstanderens hus og går videre, følger to blinde etter ham. De hadde stått ved veien, tilfeldig eller med vilje, og de

[67] Siden ingen av evangelistene har gitt kvinnen et navn, sto sagnene desto friere til å gi henne navn og andre trekk, og det på mange ulike måter; se bd. III[3], 363 f.; Wohlenberg, bd. II, 164 f.; samme forfatter, N. kirchl. Ztschr. 1916 s. 687 ff.

[68] **«halte»** chōloi / χωλοί

[69] **«besatte»** daimonizomenoi / δαιμονιζόμενοι

roper høyt: «Miskunn deg over oss, du Davids sønn!» Jesus går videre uten å svare på bønnen deres, og grunnen er nok den særegne formen på ropet. Først når han er kommet hjem og de blinde har fulgt etter ham inn i huset, tar han seg av dem.

Som i v. 10 sier «huset»[70] i v. 28 i seg selv bare at de ikke lenger er ute i det fri. Både her og der må vi se av sammenhengen hvilket hus det gjelder. Det er selvsagt ikke forstanderens hus, som Jesus nettopp kommer fra, men det huset i Kapernaum der Jesus pleide å ta inn etter dagens arbeid, og der han ellers bodde (jf. 4,13). Etter all sannsynlighet bodde moren og brødrene hans i det samme huset (Joh 2,12).

De blinde ropte høyt på gaten og påkalte Jesus som Messias, noe Matteus her forteller om for første gang. Men for Jesus viste ikke dette godt nok at de hadde en personlig tro – den troen som forstanderen og den syke kvinnen hadde vist uten høye rop og uten noen folkelig tittel. Han spør de blinde prøvende: «Tror dere at jeg kan gjøre dette?» De svarer med et bestemt ja. Da lover han dem at ønsket deres skal bli oppfylt, og følger ordet med en håndbevegelse.[71] Men når de er helbredet, sier han strengt og truende[72] at de må passe på at ingen får vite hva han har gjort.

De helbredede bryter dette forbudet så snart de har forlatt huset, og de fortsetter å bryte det, så Jesus blir kjent i hele egnen også som legen som gjør under for blinde. Desto tydeligere ser vi at for Matteus er det Jesu hensikt som teller, helt uavhengig av hvordan det gikk (jf. utleggelsen av 8,4; 12,16 og 19).

Jesus vil ikke bli ropt etter så høyt på gaten og hilst som Messias. Han vil ikke gjøre sine barmhjertighetsgjerninger mens folk larmer

[70] **«huset»** hē oikia / ἡ οἰκία

[71] Når Jesus rørte ved øynene, var det her den naturlige symbolske måten å gi dem det godet han ønsket dem – slik han ellers la hendene på de syke (Mark 6,5; 7,32; 8,23). Forstanderen i v. 18 tar det for gitt at Jesus skal legge hånden på datteren, men denne gangen gjør han ikke nøyaktig slik. Berøringen av den spedalske i 8,3 hadde en annen grunn. Generelt viser Matteus at Jesus gikk fram på svært ulike måter når han helbredet: bare ordet (8,13. 16. 32; 9,6); ord og håndbevegelse (8,3; 9,29); bare håndbevegelse (8,15; 9,25; annerledes Mark 5,41); verken det ene eller det andre (9,20–22); ingen beskrivelse (9,33).

[72] Med ℵ B* og noen minuskler bør vi lese enebrimēthē (ἐνεβριμήθη) i stedet for den vanligere mediumformen enebrimēsato (ἐνεβριμήσατο Mark 1,43; Joh 11,33; jf. Blass § 20, 1). Som det enkle verbet (jf. brimē / βριμή, også bremō / βρέμω, latin *fremo*, *infremo*) betegner også dette at vreden blir hørbar, først hos dyr (skjære tenner, fnyse, brumme, brøle). Med et objekt i dativ (annerledes Joh 11,33. 38) viser en- (ἐν-), som i empaizein (ἐμπαίζειν) og lignende, til dette objektet: å brumme mot noen, fare ut mot noen i en barsk tone og med vred mine. Det er sterkere enn «true, irettesette» (epitiman / ἐπιτιμᾶν) i 12,16; 16,22; 17,18.

slik. Og han vil ikke at folk som disse skal spre ryktet om ham som den Messias som gjør under.

I samme øyeblikk som de blinde går helbredet ut av Jesu hus, kommer noen med enda en besatt, en som hadde mistet talen.[73] Også inne i huset og helt til kvelden gir de hjelpsøkende ikke Jesus fred, slik som på den dagen som 8,16 forteller om kvelden på. Helt til slutten av bilderekken som begynte i 8,18, holder ordet i 8,20 stikk.

Den siste av disse korte skildringene er den knappeste av dem alle: Vi får bare vite at Jesus drev ut demonen, og at den besatte da fikk talen igjen. Helbredelsen skjedde i Jesu hus, uten andre vitner enn den besattes nærmeste. Det v. 33 forteller at «folkemengdene» (hoi ochloi / οἱ ὄχλοι jf. v. 8, til forskjell fra «folkehopen» [ton ochlon / τὸν ὄχλον] i v. 23) sa, gjengir derfor ikke det umiddelbare inntrykket denne ene gjerningen gjorde på øyenvitnene.

Folket sier: «Aldri har slikt vært sett i Israel.»[74] Etter alt som hadde skjedd den dagen, er det minst av alt denne siste, lite påfallende helbredelsen av en besatt som kunne få folket til å rope slik. Det beundrende utropet gir altså uttrykk for helhetsinntrykket av alt som er fortalt siden 8,18, og av alt Jesus til da hadde gjort i og omkring Kapernaum. Avsnittet som slutter her, kunne ikke ha fått en vakrere avslutning.

Fariseernes bemerkning i v. 34 kommer igjen i 12,24 og skal drøftes der; her virker den forstyrrende. Den knytter seg til det siste tilfellet, helbredelsen av en besatt, som bare er fortalt helt flyktig. Fariseernes utsagn verken avslutter det som er fortalt til nå, eller er utgangspunkt for det som følger. Derfor er det vanskelig å se noe annet formål med bemerkningen enn å minne om at fariseerne fulgte Jesu velsignelses-

[73] Ordet «stum» (kōphos / κωφός) betyr egentlig «sløv». På attisk, og ifølge Hier. i kommentaren til stedet i *sermo communis* («vanlig språk»), betyr det for det meste «døv» (slik i Matt 11,5; Mark 7,37; Luk 7,22; sammen med mogilalos og alalos [μογιλάλος, ἄλαλος] i Mark 7,32; 9,25 «døvstum»). Men det betyr også «stum»: Matt 9,32 f.; 12,22; Luk 1,22; 11,14; slik også Herod. I, 47, og om en døvstum Herod. I, 34. 38. 85.

[74] Vi skal ikke tenke oss noe bestemt subjekt til «ble sett» (ephanē / ἐφάνη); subjektet er erstattet med «slik» (houtōs / οὕτως ken / כֵּן), som ved «det ble slik» (egeneto houtōs / ἐγένετο οὕτως) i 1 Mos 1,9. 11. 15; Dom 6,38; jf. «gjøre slik» (poiein houtōs / ποιεῖν οὕτως) i Dom 6,40 (ken / כֵּן); 3 Mos 26,16 (zot / זֹאת); Jos 7,20 (kazot / כָּזֹאת). Nærmest kan vi sammenligne Dom 19,30, der cod. A har «noe slikt har verken skjedd eller vært sett» (oute egeneto oute ōphthē houtōs / οὔτε ἐγένετο οὔτε ὤφθη οὕτως), og B «det har ikke skjedd og ikke vært sett noe som dette» (ouk egeneto kai ouch heoratai hōs hautē / οὐκ ἐγένετο καὶ οὐχ ἑόραται ὡς αὕτη).

rike virke, som gjorde folket begeistret, med misunnelige dommer (jf. 9,3, 11 og 14).

Det er altså et stort spørsmål om ikke de betydelige tekstvitnene som utelater v. 34,[75] har bevart det opprinnelige. I så fall er dubletten 9,34 = 12,24 først skapt av avskrivere, slik som andre dubletter hos Matteus, for eksempel 20,16 = 22,14.

Disiplenes medarbeid (9,35–11,1) — høsten og arbeiderne (9,35–38)

I 9,35 skildrer Matteus nesten med de samme ordene som i 4,23 hvordan Jesus vandret omkring, underviste og helbredet. Forskjellen er bare stedet for denne mangfoldige virksomheten: 4,23 nevner hele Galilea, mens 9,35 nevner alle byene og landsbyene i «landet der omkring» (v. 26 og 31), i motsetning til den ene byen Kapernaum. Og her sier han ikke igjen at virksomheten er begrenset til Israel.[76] Slik kan det se ut som om verset bare runder av det som begynte i 4,23.

Men det som følger i 9,36 ff., viser at v. 35 samtidig leder over til en selvstendig del av framstillingen. Også denne delen fyller ut et punkt i det innledende programmet (4,12–25), på linje med eksempelet på undervisningen (kap. 5–7), eksemplene på helbredelsene (8,1–17) og skissen av Jesu rastløse vandreliv og mangfoldige kallsarbeid (8,18–9,34). Det punktet er *disiplenes medarbeid*.

Dette var varslet allerede da Jesus kalte de to brødreparene til å følge ham fast (4,18–22). Hensikten var å oppdra dem til å ta del i Jesu kallsarbeid og en gang trekke dem inn i det. Matteus hadde også nevnt i korthet at en femte mann ble kalt til det samme (9,9). Mange steder har vi sett at disipler fulgte Jesus, delte livet hans og var den nærmeste kretsen av tilhørere (5,1; 8,18–27; 9,10–17 og 19). Hele Bergprekenen, men særlig 5,11–16, pekte med ettertrykk på deres særstilling blant folket og på kallet deres, som gjelder hele verden.

[75] På dette punktet stemmer Ss overens med D a k, Juv. IV, 421 og Hil. (Sc mangler her).

[76] ℵ* E F osv. har føyd til «blant folket» (en tō laō / ἐν τῷ λαῷ) også her. Men det har de mest forskjelligartede vitnene mot seg (B C* D N S Δ Σ Φ, Ss S^1 S^3, Sah Kop, de fleste latinske fra k til Vulg), og dessuten er det mistanke om at det er lånt fra 4,23. Også det som ℵ* L g^1 (a b h uten en tō laō foran) i tillegg har føyd til, «og [mange] fulgte ham» (kai [polloi] ēkolouthēsan autō / καὶ [πολλοὶ] ἠκολούθησαν αὐτῷ polloi mangler i ℵ*), er hentet fra 4,25 for å gi v. 36 et grunnlag.

Men til nå har Matteus verken skildret hvordan de ble oppdratt til dette kallet, eller hvordan de tok del i mesterens kallsarbeid. Det skjer først nå.

Selv om Jesus rastløst vandret omkring og virket, var det ikke nok til å dekke folkets behov. En dag (se utleggelsen av 5,1) fikk han inderlig medynk med folkemengdene som søkte til ham (4,25; 8,1 og 18; 9,33). For han så dem som får som var herjet og hadde segnet om av utmattelse, og som manglet en hyrde som sørget for dem. Det fikk ham til å si ordet til disiplene i v. 37 f. Matteus beskriver med egne ord hva Jesus følte, men ordene ser ut til å være formet etter noe Jesus sa ved en annen anledning.[77]

Det gamle bildet framstiller Israel som den flokken som har Herren til sin egentlige hyrde (Sal 80,2; 100,3; Jes 40,11; Esek 34,11 ff.). Men han lar også kongen og myndighetspersonene under ham gjete flokken sin som hyrder (Sal 78,71; Jes 63,11; Jer 3,15; 23,1 ff.). Ut fra dette bildet ser Jesus folket i sin tid som en splittet flokk. Han er kommet for å oppsøke de spredte og villfarne fårene, hvert for seg, og samle dem (Matt 15,24, jf. 10,6; 18,12). Gjennom dette arbeidet viser han at han er den lovede hyrden for endetiden, Messias (Mika 5,3 = Matt 2,6; Esek 34,23; 37,25; Joh 10,1–18).

Men hvordan skal én mann nå fram til hver enkelt, hvor mye han enn vandrer omkring? Virket hans er alltid begrenset til et lite område. Derfor trenger han medarbeidere som kan mangedoble det og bære det ut overalt.

For å uttrykke denne tanken bruker Jesus ikke lenger bildet av hyrden og flokken. Han bruker bildet av høsten, som allerede døperen var inne på.[78] Med det bildet beskriver han arbeidet blant de villfarne

[77] Jf. 14,14 og Mark 6,34, som stemmer enda nøyere overens med Matt 9,36; dessuten Jesu eget ord i Matt 15,32; Mark 8,2. Uttrykket minner om profetordet i 1 Kong 22,17: «Jeg så hele Israel spredt på fjellene, lik får som ikke har noen hyrde», mindre om 4 Mos 27,17 (da Josva ble innsatt som Moses' etterfølger, 27,12 ff.; jf. 5 Mos 32,48): «så Herrens menighet ikke skal være som får …» osv. «Herjet» (skyllein / σκύλλειν) betyr egentlig «trekke av huden, flå». Her er det ikke svekket til «plage, bry» som i Mark 5,35; Luk 7,6; 8,49, men gjelder sauen som har gått seg vill blant klipper og torner og skadet huden. Det mer fargeløse «utmattet, forsmektet» (eklelymenoi / ἐκλελυμένοι jf. 15,32) er for svakt bevitnet, bare av L og minuskler. Like svakt bevitnet er errēgmenoi (ἐρρηγμένοι, av rhēgnymi, rhēssō / ῥήγνυμι, ῥήσσω), «spredt», som M har i stedet for «hjelpeløse» (errimmenoi / ἐρριμμένοι). For «spredt» ville Matteus ha brukt skorpizesthai, diaskorpizesthai eller diaspeiresthai (σκορπίζεσθαι, διασκορπίζεσθαι, διασπείρεσθαι); jf. Matt 12,30; 26,31; Joh 10,12; 11,52; Esek 34,5 f. Errimmenoi brukes ellers mest om et lik som har falt om og ligger på bakken: Dom 4,22; 1 Kong 13,24. 28; Tob 1,17; 2,3.

[78] Se utleggelsen av 3,12. Saklig ligger bildet av fiskefangsten i 4,19 nærmere.

og spredte medlemmene av den gamle menigheten – et arbeid som tar sikte på å samle en ny menighet. Folket var forsømt, men mange i det var også åpne for Guds hjelp og for så vidt modne til å bli samlet til en menighet for himlenes rike. Jesus sammenligner Guds forhold til dette folket med en jordeier som har store kornåkrer som er modne til høsting (jf. Joh 4,35–38).

Når høsten kommer, ansetter en slik jordeier nye arbeidere i tillegg til de få han vanligvis har hatt i arbeid, for å få det store arbeidet gjort i tide. På samme måte skal disiplene be Gud om å sette inn nye krefter i arbeidet med å samle menigheten.

Ut fra 3,12 kunne Jesus ha sett på seg selv som høstens herre, men her trer han tilbake bak Gud, som disiplene skal be til. På samme måte blir både Jesus, som taler, og disiplene, som han taler til, framstilt som høstarbeidere i lignelsen.

I virkeligheten hadde det til nå ikke vært noen få arbeidere, men bare én – Jesus – som gjorde et slikt høstarbeid. Nå skal mange få dette oppdraget: disiplene.

Kapittel 10

Utsendingen av de tolv og apostellisten (10,1–4)

Det disiplene skal be Gud om, setter Jesus selv i verk. Fra den større disippelkretsen som ordet i 9,37 f. var rettet til, kaller han et begrenset antall til seg[1] og gir dem makt over urene ånder. Denne makten setter dem i stand til å helbrede ikke bare besatte, men alle slags syke.[2] Og han sender dem ut på en forkynnerreise med utførlige anvisninger, der forkynnelsen får sin rette plass ved siden av helbredelsene, ja, foran dem (10,1 og 5).

Samtidig forutsetter Matteus at leserne vet at Jesus på et tidligere tidspunkt hadde skilt ut tolv av den større disippelkretsen til et særlig formål og kalt dem apostler. For når han i v. 1 skriver «sine tolv disipler»[3] og i v. 2 «de tolv apostlene»[4], innfører han dem som en kjent størrelse: en gruppe med fast antall og tittel, som fantes uavhengig av det som fortelles her.

Verken her eller før har Matteus funnet det nødvendig å fortelle hvordan apostlene ble valgt, eller engang å opplyse om antallet deres

[1] At 10,1 er knyttet med «og» (kai / καί) til «han sier til disiplene» i 9,37, viser uten tvil at ordet i 9,37 f., som Luk 10,2 knytter til utsendingen av de sytti, her er ment som den historiske innledningen til utsendingen av de tolv. Teksten sier ingenting om at Jesus kaller nye disipler, slik som i 4,18–22; 9,9, eller at han velger apostler. «Han kalte til seg» (proskalesamenos / προσκαλεσάμενος) betyr her ikke noe annet enn i 15,10. 32; 18,2. 32; 20,25.

[2] I v. 1 kan ikke «helbrede» (therapeuein / θεραπεύειν) være sideordnet med «makt» (exousian / ἐξουσίαν) som objekt for «ga» (edōken / ἔδωκεν); det hører sammen med «drive ut» (ekballein / ἐκβάλλειν) under «så at» (hōste / ὥστε). Dermed blir alle sykdommer sett som et verk av demoner; jf. Luk 13,11. 16; Apg 10,38. Likevel blir ikke forskjellen mellom de besatte (daimonizomenoi / δαιμονιζόμενοι) og andre syke visket ut. De besatte er mennesker hvis åndsliv en demon har gjort til et viljeløst redskap.

[3] **«sine tolv disipler»** tous dōdeka mathētas autou / τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ

[4] **«de tolv apostlene»** tōn dōdeka apostolōn / τῶν δώδεκα ἀποστόλων

som noe nytt. Han forutsetter altså lesere som visste om de tolv apostlene.[5]

Men når han nevner tolvtallet tre ganger tett etter hverandre (v. 1, 2 og 5) og gjentar det ved slutten av avsnittet i 11,1, vil han vise leserne at apostlene er like mange som Israels stammer, og at de altså først og fremst er bestemt for Israel (jf. 10,5 f. og 23 [14,20]; 19,28). Dette ser ut til å ha betydd mye for leserne hans.

Leserne vet om de tolv apostlene og kjenner sikkert navnene på noen av dem (se utleggelsen av 4,18). Likevel er en fullstendig navneliste ikke overflødig. I likhet med tittelen «apostler»[6], som Matteus bare gir dem her, framhever listen hvor viktig oppdraget deres er. Det er oppdraget som har gitt dem tittelen, og den første utsendingen, som blir fortalt her, skulle være en forsmak på det.[7]

Navnene er knyttet sammen to og to med «og»[8], slik at listen faller i seks par. Men etter den mest sannsynlige teksten er også de to første parene knyttet sammen med «og»,[9] og derfor danner de fire første apostlene en gruppe for seg.

De fire første er de to brødreparene som 4,18–22 fortalte at Jesus kalte samtidig til å bli menneskefiskere. Blant dem blir Simon Peter kalt den første i rang.[10] Hva denne utmerkelsen betyr, blir tydeligere i 16,17 f., og det samme gjelder betydningen av hans andre navn. Alle de andre navnene, bortsett fra Matteus, blir nevnt her for første gang, og bortsett fra forræderen blir de ikke nevnt igjen senere.

---

[5]Se derimot Mark 3,13 ff.; Luk 6,12. Det kan ikke være tilfeldig at de to evangeliene som bærer navnet til en apostel, ikke forteller hvordan apostlene ble valgt (jf. Joh 6,67 ff.; 13,16 ff.; 15,16), og at begge bare bruker tittelen apostel én gang (Matt 10,2; Joh 13,16). Lukas bruker den ofte. Men vi må ikke overse en forskjell: Det er ikke Johannes som flere ganger framhever tolvtallet og forbindelsen til de tolv stammene, men Matteus, som skrev for jøder; se ovenfor i teksten.

[6]**«apostler»** apostoloi / ἀπόστολοι

[7]Leseren skal høre at «sende ut» (apostellein / ἀποστέλλειν) i v. 5 og 16 (jf. 23,34) peker tilbake på «apostler» (apostolōn / ἀποστόλων) i v. 2. En apostel (apostolos / ἀπόστολος) er ikke en tjener som skal bringe en beskjed eller utføre et ærend, men en befullmektiget utsending: i kraft av fullmakten han har fått, representerer han oppdragsgiveren personlig (Matt 10,40). Det ser vi både av hvordan jødene brukte «utsending» (sjaliach / שְׁלִיחַ aramaisk sjelicha / שְׁלִיחָא) og ord avledet av det, og av at verbet brukes om at profeter og særlig Jesus blir sendt (Matt 10,40; 11,10; 15,24; 21,37; 23,37; Joh 1,6; 3,17 osv.).

[8]**«og»** kai / καί

[9]ℵ* B, Ss Sh S S^3 (margen), d (ikke D), også et gammelt egyptisk palimpsest (*Cairo Genizah Palimpsests*, utg. Taylor s. 90) og Tatian (se Hjelt, Forsch VII, 34) har «og» (kai / καί) foran «Jakob» (Iakōbos / Ἰάκωβος) i v. 2. Det har alle vitnene i Mark 3,17, men der er rekkefølgen en annen.

[10]Ordet «først» betyr ikke den første i listen, for de neste blir ikke nummerert. Det betyr heller ikke den som ble kalt først. Her blir ikke historien om kallet fortalt, og selv om ordet viste tilbake til 4,18, ble Peter og Andreas kalt samtidig. Ifølge Joh 1,40 ble dessuten Andreas disippel før Peter. Jf. i stedet 20,27 (22,28); Apg 13,50; 17,4; 1 Makk 7,13.

Det tredje paret, Filip og Bartolomeus, har femte og sjette plass her, som i Mark 3,18 og Luk 6,14. Desto mer påfallende er det at Matteus i det fjerde paret står etter Tomas, ikke foran ham, som hos Markus og Lukas. Dessuten er Matteus den eneste av apostlene som her blir nevnt med sitt tidligere yrke: med en tydelig henvisning tilbake til 9,9–13 blir han kalt medlem av tollernes foraktede laug.

Begge deler har bare én naturlig forklaring: forfatteren taler her om seg selv. Han har gitt denne delen av listen sin særegne form fordi han følte det samme som Paulus gir uttrykk for i 1 Kor 15,9; Ef 3,8 og 1 Tim 1,15 f. (se ovenfor s. 375 A 50).

Den andre Jakob har niende plass her, som i de andre listene og også i Apg 1,13. Han blir kalt Alfeus' (sønn) til forskjell fra Sebedeus' (sønn), som har samme navn. Etter ham spriker tekstoverleveringen sterkt, åpenbart fordi noen har forsøkt å jevne ut forskjellene mellom evangeliene. Noen svært voldsomme utjevninger og kombinasjoner kan vi se bort fra, allerede fordi de er dårlig og ujevnt bevitnet.[11] Ellers må vi mistenke de tekstene som har samme navn hos Matteus og Markus, for å være harmoniseringer.[12]

Ser vi tekstforholdene hos Matteus og Markus under ett, må både «Taddeus»[13] og «Lebbeus»[14] være ekte, hvert i sitt evangelium (jf. utleggelsen av 8,28 ovenfor). Av samme grunn må vi også forkaste den teksten av Matteus som er blitt vanlig i de yngre greske håndskrifte-

[11] En annen Judas enn forræderen hører ikke hjemme i listene hos Matteus og Markus. I Luk 6,16 og Apg 1,13 står han på ellevte plass som «Judas, Jakobs sønn» (Ioudas Iakōbou / Ἰούδας Ἰακώβου). De andre elleve navnene i disse to listene (i Apostlenes gjerninger bare ti) er de samme som hos Matteus og Markus. Denne Judas må derfor stå i stedet for Lebbeus eller Taddeus, som mangler hos Lukas. Ss følger Lukas helt i Matt 10,4 og har «Judas, Jakobs sønn» på ellevte plass og ingen Lebbeus eller Taddeus. Minuskel 243 har satt inn «Judas, som» (Ioudas ho / Ἰούδας ὁ) foran ordene i textus receptus «og Lebbeus, som ble kalt Taddeus» (kai Lebbaios ho epiklētheis Thaddaios / καὶ Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος). Noen latinske vitner (a b g^1 h q), delvis også med en annen rekkefølge, har *et Juda zelotes* («og Judas seloten») etter Jakob, Alfeus' sønn, i stedet for Lebbeus. Denne meningsløse formen har kanskje oppstått av lesemåten «Judas» (Ioudan / Ἰούδαν) uten «og» foran i Luk 6,16, som også var utbredt i de latinske tekstene. Den dukker opp flere ganger i romerske dokumenter fra år 334 av; jf. Grundriß s. 85, og dessuten Hier. i kommentaren til Gal 4,17 (Vall. VII, 465). I Mark 3,18 har e denne *Judas*, men uten *zelotes*, mellom Bartolomeus og Matteus. Tatian har også harmonisert svært dristig, slik Isjodad forteller (Hjelt, Forsch VII, 34. 124; Th. Ltrtrbl. 1895 s. 19. 499; Einl § 54 note 1). Han lar de to som heter Judas, stå sist, slik Lukas har det, men setter «*Jakob Lebbeus, Alfeus' sønn*» på niende plass, rett etter Matteus.

[12] Det gjelder for eksempel D, som har «Lebbeus» (Lebbaios / Λεββαῖος) både hos Markus og hos Matteus. Men det gjelder også ℵ B Sah Kop og de yngre latinske, også Vulg, som har «Taddeus» (Thaddaios / Θαδδαῖος) begge steder.

[13] **«Taddeus»** Thaddaios / Θαδδαῖος

[14] **«Lebbeus»** Lebbaios / Λεββαῖος

ne: «Lebbeus med tilnavnet Taddeus»[15]. For hvem skulle ha tatt anstøt av en slik tekst og endret den?

Dessuten bruker Matteus ellers aldri «få tilnavn»[16] både fornavn og tilnavn innfører han med «som kalles» (ho legomenos / ὁ λεγόμενος 1,16; 4,18; 10,2; 27,17 og 22). Da gjenstår bare spørsmålet om hvilket navn hver av de to evangelistene har skrevet. Her avgjør håndskriftene saken: Taddeus hos Markus,[17] og dermed Lebbeus hos Matteus.[18]

I begge apostellistene sine nevner Lukas en «Judas, Jakobs sønn» i stedet for Lebbeus eller Taddeus. Het den samme mannen også Judas, i tillegg til de to navnene? Eller følger Lukas på dette ene punktet en annen overlevering om hvem som hørte til apostelflokken? Det spørsmålet hører ikke med til utleggelsen av Matteus.[19]

---

[15] **«Lebbeus med tilnavnet Taddeus»** Lebbaios ho epiklētheis Thaddaios / Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος

[16] **«få tilnavn»** epikaleisthai / ἐπικαλεῖσθαι

[17] Slik står det i Mark 3,18 i alle greske håndskrifter unntatt D og i alle oversettelser (også Ss), bortsett fra noen latinske, a b i ff^2 g, som har *Lebbeus* her (k mangler; om e, se fotnote 620). Orig. fant lesemåten Lebēs, Leuēs eller Leuis (Λεβης, Λευης, Λευις) i noen håndskrifter av Markus (c. Cels. I, 62; se apparatet i Berlin-utgaven; jf. Hesychios, Glossae, utg. Ernesti s. 158). Den har ingenting med Lebbeus å gjøre, men er en glosse til navnet «Alfeus'» (Alphaiou / Ἀλφαίου) som har sin grunn i Mark 2,14, der tolleren Levi også er sønn av en Alfeus. Slik «Jakob» (Iakōbon /Ἰάκωβον) trengte inn fra Mark 3,18 i stedet for «Levi» (Leuin / Λευίν) i Mark 2,14 (D), trengte omvendt «Levi» fra Mark 2,14 inn i margen og teksten i Mark 3,18 i stedet for «Jakob».

[18] Når lesemåten Taddeus (Thaddaios / Θαδδαῖος) står fast hos Markus, gir allerede det allmenne grunner til å lese Lebbeus (Lebbaios / Λεββαῖος) hos Matteus. Men også ellers taler følgende for Lebbeus: 1) direkte D, k (feilskrevet *Jebbäus*), noen håndskrifter av August., og Orig. (fortalen til Romerbrevet, der han tydelig skiller mellom evangeliene); 2) indirekte glossen «som ble kalt Taddeus» (ho epiklētheis Thaddaios / ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος). Den har trengt inn i nesten alle greske majuskler (også palimpsestet fra Kairo, men ikke ℵ B D), i minusklene og i Sh S^1 S^3. Glossen forutsetter jo at teksten hadde et annet navn, altså Lebbeus. Ut fra textus receptus gjettet Lightf., horae s. 325, og før ham på lignende måte Isjodad (Hjelt s. 124), at Lebbeus betegner Taddai som innbygger i en by *Lebba* i Galilea. Navnet skulle da skille Taddai, det vil si Judas, fra Judas fra Kariot. Riktignok nevner ikke Plin. h. n. V, 19, 75 noe Lebba ved Karmel, slik Lightfoot påstår. Men hos Jos. står det et sted øst for Dødehavet som skrives *Libba* i ant. XIV, 1, 4 og *Lemba* i XIII, 15, 4. Andre avledninger finnes hos Dalman, Gr. 142 note 1; i 2. utgave s. 178 er de tatt ut.

[19] Taddai (תַּדַּי) eller Tadda'i (תדאי) er også ellers belagt som navn på jøder; se Lightf. til stedet. Kanskje er navnet det samme som Theudas (Θευδᾶς), skrevet תוודם eller תודם, og altså til sist en forkortelse av Theodotos eller Theodoros (Θεόδοτος, Θεόδωρος); se Dalman, Gr. 179 note 8. 9. Kanskje hører også Toda (תודה) her, navnet på en av Jesu disipler i bab. Sanhedrin 43^a. I så fall har vi hos Matteus og Markus det vanlige tilfellet at en jøde hadde et jødisk navn ved siden av et slikt gresk navn, her Libbai (לִבַּי). Slik var det blant hasmoneerne med Juda Aristobulos og Jonatan (Jannai) Aleksander, og i Det nye testamente med Johanan Markus, Saul Paulus og Jesus Justus. Er Taddai (תדי) derimot et semittisk navn (jf. aramaisk «bryster» [tadja / תדיא]), kommer vi til å tenke på de semittiske dobbeltnavnene i Det nye testamente: *Simon Kefas*, *Levi Mattai*, *Josef Barnabas*, og hos Josefus *Josef Kaifas*, *Josef Kabi* osv. Det fantes også jøder med tre navn, som Josef Barsabbas Justus i Apg 1,23. Mer hos Surenhus s. 91 f. Historisk taler ingenting imot at en apostel fikk de tre navnene Libbai, Taddai og Judas etter hverandre, og at han i ulike perioder av livet eller i ulike kretser helst brukte snart det ene, snart det andre. Lukas' overlevering om at en annen apostel enn forræderen også het Judas, har sterk støtte i Joh 14,22. Bare denne overleveringen forklarer godt hvorfor forræderen stadig blir kalt Iskariot. Joh 14,22, og at de to med navnet Judas står sammen i Luk 6,16 og

Den andre Simon, som står på ellevte plass, blir kalt «Kananeus»[20],[21] det vil si et tidligere medlem av selotpartiet, for å skille ham fra Simon Peter.

Men det er neppe Matteus (og Markus) som først har kalt ham slik. Også etter at Peter hadde fått navnet Peter-Kefas, ble han ofte bare kalt Simon, for han var den mest framtredende av de to i apostelkretsen som het Simon (Matt 17,25; Mark 14,37; Luk 22,31; Joh 21,15–27; Apg 15,14). Derfor ble nok den andre Simon kalt seloten allerede mens disiplene var sammen med Jesus, for å skille de to (jf. Luk 6,15: «som ble kalt seloten» [ton kaloumenon zēlōtēn / τὸν καλούμενον ζηλωτήν]).

Av samme grunn blir nok også Judas, som står sist, kalt «Iskariot»[22],[23] det vil si mannen fra en by som het Kariot eller Keriot. Dette tilnavnet får han enda han synes kjennetegnet godt nok ved bemerk-

---

Apg 1,13, gjør det rimelig å tenke seg dette: Siden navnet Judas var blitt forhatt, brukte man senere helst et annet navn på den apostelen Judas som forble tro – om han hadde et. Det hensynet tok ikke historikeren Lukas. Han er også den eneste som stadig kaller Peter bare Simon: 4,38; 5,3–10; 22,31; 24,34, sannsynligvis bare i 5,8 med «Peter» ved siden av.

[20] **«Kananeus»** ho kananaios / ὁ καναναῖος

[21] At D og noen latinske (ikke b k) skriver ordet med Cha- (Χα-) i begynnelsen, har ingen betydning. D har selv Ka- (Κα-) i Mark 3,18, og hos de vestlige har det også ellers sneket seg inn en uberettiget h-lyd (*Machabaei*, *charitas* osv.). Allerede Tatian skrev qananaja (קנניא) i samsvar med de greske håndskriftene, ifølge Isjodad (Hjelt s. 34), og det samme gjør Ss S[1] overalt. Tilnavnet har altså ingenting å gjøre med folket kanaaneerne (kena'ani / כנעני, slik Schemtob transkriberer); det navnet skriver Matteus i 15,22 Chananaios (Χαναναῖος), i likhet med LXX. Endelsen -itēs (-ίτης) i stedet for -aios (-αῖος) står allerede i א (hos Matteus, ikke hos Markus) og er den vanlige i de yngre håndskriftene. Den bygger på den misforståelsen at det er et navn på et folk eller en by (Abdēritēs, Hierosolymitēs / Ἀβδερίτης, Ἱεροσολυμίτης). I virkeligheten bygger navnet på det nyhebraiske og aramaiske ordet for «ivrig, nidkjær» (qan'an / קַנָּאן ved siden av qanna'i / קנאי = bibelhebraisk qanna / קַנָּא), på gresk «selot» (zēlōtēs / ζηλωτής), slik Luk 6,15 og Apg 1,13 oversetter det. Det var navnet på partiet som galileeren Judas grunnla (Apg 5,37; Jos. bell. II, 8, 1; ant. XVIII, 1 og 6). Medlemmene kalte seg selv «de nidkjære» (Jos. bell. IV, 3, 9; 5, 1; jf. 22, 3), fordi de ville gjøre ende på fremmedherredømmet og alt som stred mot loven, med våpenmakt. Som det er naturlig for et partinavn (jf. «fariseer» [Pharisaios / Φαρισαῖος], Einl § 1 note 17), er Kananaios (Καναναῖος) ikke dannet av den bestemte entallsformen qan'ana (קַנָּאנָא), men av den bestemte flertallsformen qan'anajja (קַנָּאנַיָּא).

[22] **«Iskariot»** ho Iskariōtēs / ὁ Ἰσκαριώτης

[23] Slik har den greske oversetteren av Matteus gitt gresk form til den hebraiske formen Iskarioth (Ισκαριώθ, uten artikkel), som Mark 3,19 og Luk 6,16 har bevart. Skrivefeilen Skariōtēs (Σκαριωτης hos Markus Skariōth / Σκαριωθ) har ingen betydning; den oppsto hos de vestlige (D, allerede k) og kom sannsynligvis til syrerne gjennom Tatian (allerede Ss). Ifølge Joh 6,71; 13,26 bar allerede faren Simon dette tilnavnet, ikke bare Judas selv (så også Joh 12,4; 14,22; 13,2 er usikkert). I det fjerde evangeliet har noen håndskrifter «fra Kariot» (apo Karyōtou eller Kariōtou / ἀπὸ Καρυώτου, Καριώτου) i stedet for «Iskariot» (Iskariōtou /Ἰσκαριώτου). Den lesemåten er godt bevitnet, og den er vanskelig å finne på. Den må derfor være ekte et sted, sannsynligvis i Joh 6,71 (bd. IV, 367). Den bekrefter det som i seg selv er det eneste sannsynlige: at Judas ble kalt slik etter hjemstedet sitt. Vi kan tenke på Kerijot-Hesron (qerijjot chetsron / קְרִיּוֹת חצרון), i Vulg Carioth, i Jos 15,25, i dag Karjaten i det sørlige Juda (Buhl, Geogr. s. 182). Vi kan også tenke på byen med samme navn i Moabs land, Amos 2,2; Jer 48,24 (LXX Kariōth / Καριώθ). Mindre sannsynlig er Koreai (Κορέαι), Jos. bell. I, 6, 5; IV, 8, 1; ant. XIV, 3, 4, i dag oasen Kurawa. Det var den nordligste byen i Judea, nær grensen mot

ningen om at det var han som forrådte Jesus – en bemerkning som foregriper det som skal skje.

Oppdraget til de tolv (10,5–15)

Leseren av Matteus kan ikke gjette seg til grunnen. Bare ved å sammenligne med Luk 6,16; Apg 1,13 og Joh 14,22 kan han få vite at det fantes en annen Judas blant apostlene. Men det taler ikke imot at Matteus her gjengir en språkbruk som allerede var fast mens Jesus levde på jorden. Av Matt 26,14 (jf. Luk 22,3) ser vi at Matteus regner «Iskariot»[24] som en del av mannens fulle navn, og at tilnavnet ofte kommer igjen hos Johannes, bekrefter det.

Etter at Matteus har skutt inn listen over apostlene, vender han i v. 5 tilbake til fortellingen om utsendingen deres, som han begynte på i v. 1, og han framhever tolvtallet en gang til.

Leseren skjønner selv at de ikke skal dra samme vei alle sammen, og at ikke alle tolv skal ta inn i ett og samme hus (v. 13). De skal spre seg over landet for det formålet som går fram av 9,35–38 (jf. Mark 6,7: to og to). Heller ikke talen som følger, sier noe om slike ytre ting, enda den er så rik på levende bilder. Den gir i stedet veiledning om apostlenes oppgave og om det sinnelaget de skal vise når de utfører den.

Ser vi raskt over denne talen med anvisninger, merker vi at noen ord passer til øyeblikket da apostlene ble sendt ut første gang, mens andre ord som er satt sammen med dem, ikke gjør det. Selv uten å sammenligne med parallellene hos Markus og Lukas ser enhver at apostlene på denne forkynnerreisen neppe kunne bli stilt for konger og landshøvdinger (v. 18). Og enden de skal holde ut til – Menneskesønnens gjenkomst (v. 22 f.) – kommer ikke når denne reisen er over.

Enda tydeligere enn i Bergprekenen har Matteus her tatt en bestemt tale og knyttet til den beslektede ord som ble sagt ved andre anledninger – fullt klar over at han hadde rett til det. Han kjenner den historiske anledningen til denne talen og oppgir den. Av stoff som historisk hører til forskjellige tider, har han skapt en velordnet helhet.

Dekapolis og Samaria (Buhl, Geogr. 181); Robinson, Pal. III, 301 lette etter den lenger vest, i Kurijut. Uansett hvilken av disse forklaringene som er riktig, var Judas ikke galileer.

[24] **«Iskariot»** Iskariōtēs /Ἰσκαριώτης

Det første inntrykket blir bare bekreftet når vi sammenligner 10,5–15 med Mark 6,7–11 og Luk 9,1–5 (10,1–12), og Matt 10,16–22 med Mark 13,9–13 og Luk 21,12–19. Som ved Bergprekenen sier Matteus heller ikke her noe om når Jesus holdt denne talen og sendte ut apostlene i den tiden han virket i Galilea – en tid som er skildret i store trekk i 4,23–25 og nå igjen i 9,35.

Av 9,36–38 kan vi bare slutte at Jesus må ha dratt omkring i hele Galilea og forkynt og helbredet en god stund før han ble så sterkt klar over at hans eget virke ikke strakk til, som det blir skildret der. Og av 10,1–4 slutter vi at det må ha gått en tid mellom valget av apostlene og den første utsendingen, en tid da de tolv ble oppdratt og forberedt til et så selvstendig virke.

Forfatteren er lite opptatt av å vise tidsforløpet og hvordan hendelsene utviklet seg. Det ser vi også av at han verken i 11,1 eller senere sier noe om at apostlene utførte Jesu oppdrag eller kom tilbake til ham (se derimot Mark 6,12 f. og 30).

Matteus vil bare vise at Jesus i inderlig medynk med folket sitt mangedoblet velsignelsen av arbeidet sitt ved å ta de tolv med som medarbeidere. Og han bruker anledningen til å beskrive de tolvs kallsarbeid én gang for alle, på dette stedet i boken og med Jesu egne ord. Han viser hva det betyr for Israel og for dem selv at de er forkynnere som Jesus har gitt oppdrag og sendt ut, det vil si «apostler»[25]. Til det passet de anvisningene og forutsigelsene Jesus ga apostlene ved den første utsendingen (v. 5–15), like godt som dem han ga dem senere, ved forskjellige anledninger (v. 16–42).

De blir advart mot å forlate jødisk område og gå inn på en vei som fører til hedninger,[26] og mot å gå inn i noen samaritansk by. Advarselen forbereder budet som allerede ligger antydet i den: De skal i stedet gå til de tapte får av Israels hus.[27] Forbudet gjelder ikke misjonsreiser ut i den store hedningeverdenen utenfor Israels land (23,15). Slike reiser kunne disiplene den gang ikke ha tenkt på, siden Jesus selv holdt

[25] **«apostler»** apostoloi / ἀπόστολοι

[26] Jf. «veien til havet» (hodon thalassēs / ὁδὸν θαλάσσης) i 4,15. Om «gå bort» (apelthēte / ἀπέλθητε), se utleggelsen av 4,24.

[27] «Israels hus» (oikos Israēl / οἶκος Ἰσραήλ) står uten artikkel her og i 15,24; Apg 2,36; 7,42 (sitat); se derimot Matt 10,23. Det forklares på samme måte som «Israels land» (gē Israēl / γῆ Ἰσραήλ) i 2,20 f. og «Israels konge» (basileus Israēl / βασιλεὺς Ἰσραήλ) i 27,42 (annerledes Joh 12,13): Det gamle uttrykket bygger på hebraisk bet-jisraʾel (בֵּית־יִשְׂרָאֵל, 2 Mos 16,31; 2 Sam 1,12. Også i LXX står begge ordene noen ganger uten artikkel, 1 Kong 12,21; Sal 115,9; jf. Blass s. 153.

vandringene sine innenfor Galilea. Det gjelder forsøk på å forkynne for samaritanene og hedningene som bodde i «Israels land» (2,20), for eksempel i Dekapolis, der også Jesus av og til kom (8,28).

Her, som i 5,17, gjaldt det å demme opp for tanker som kunne komme til disiplene selv. Mye kunne friste apostlene til å bryte gjennom grensen mellom Israel og ikke-jødene før tiden. De visste at himlenes rike og deres eget kall hadde betydning for hele verden (5,13 f.; 8,11). De hadde hørt Jesus uttale seg slik han gjør i 8,10. Og ifølge andre beretninger hadde de gjort erfaringer sammen med Jesus i Samaria (Joh 4,3–42; Luk 17,16, jf. 10,33).

Et slikt grensebrudd kunne ha fått alvorlige følger for hele det verket de nå skulle være med på – desto mer fordi ingen kunne vente at de hadde den selvbeherskelsen Jesus hadde. Han visste å være tro mot sitt nærmeste kall og samtidig vise barmhjertighet mot alt som heter menneske (8,7 ff.; 8,28–34; 15,21–28).

Denne utviklingen – at også hedningene skal nås – er allerede tegnet på forhånd i 2,1–12, i motsetning til 1,21, og den blir varslet i 3,9; 8,11 f.; 12,18 og 21; 21,43; 22,7–14; 24,14 og 28,19. Minst av alle skulle disiplene foregripe den, for også i dette har de mesterens handlemåte som målestokk for sin egen (10,24 f.).

V. 7 f. beskriver hva de skal gjøre. Det første er å forkynne. Innholdet er her samlet i omtrent den samme korte formelen som døperens og Jesu forkynnelse i 3,2 og 4,17. At kallet til omvendelse ikke blir gjentatt, betyr ikke mer her enn i 4,23, der det heller ikke er med i den korte oppsummeringen av hva Jesus forkynte (jf. også Mark 6,12 sammenlignet med Luk 9,2 og 6).

Det andre er å helbrede (v. 8), og det omfatter også å vekke opp døde. Fra 200-tallet av ble ordene «vekk opp døde»[28] fjernet i stadig flere håndskrifter.[29] Grunnen var nok at avskriverne sammenlignet

[28] **«vekk opp døde»** nekrous egeirete / νεκροὺς ἐγείρετε

[29] De eldste oversettelsene (Ss, de latinske fra k til Vulg, Kop) stemmer overens med ℵ* B C* D N Σ og gode minuskler som 1 og 157. Det sikrer at «vekk opp døde» skal stå etter «helbred syke» (asthenountas therapeuete / ἀσθενοῦντας θεραπεύετε). Når et omstridt stykke tekst står på forskjellige steder, kan vi ellers gjerne se det som et kjennetegn på en glosse. Men her har det en annen forklaring: P Δ S^3 flytter ordene til etter «driv ut» (ekballete / ἐκβάλλετε) fordi de ville ha det største til slutt, slik som ved den lignende flyttingen i 11,5. Plasseringen etter «rens» (katharizete / καθαρίζετε) er svært utbredt. Den bygger på en trykkfeil i Erasmus' 2. utgave (jf. Nestle, Vom Textus receptus 1903 s. 14), og utgiverne helt fram til Schaaf førte den inn i S^1 mot håndskriftene (se apparatet til Gwilliam). Teksten uten «vekk opp døde» (nekrous egeirete / νεκροὺς ἐγείρετε) i $ℵ^a$ eller $ℵ^b$ E F G K osv., de fleste minusklene, Sah, S^1 Sh Arm har en svakhet: Rytmen i v. 8, som består av tre par setnin-

med v. 1 og med Mark 6,7 og 13 og Luk 9,1 f. og 6, og at de tenkte på at apostlene den gang ennå ikke hadde vekket opp døde.

Men det er nettopp typisk for Matteus: Allerede i denne første delen, som ellers passer til den historiske situasjonen, har han tatt med et trekk som det foreløpig ikke skulle finnes noe motstykke til i virkeligheten. Apostlenes fullmakt omfatter alt det underfulle mesteren gjør (9,35; 11,5).

De fire første setningene i v. 8 består av to ord hver og står parvis. Som siste par følger ordene «For intet har dere fått det, for intet skal dere gi det»[30], med samme rytme. Derfor gjelder også de i første rekke helbredelsene. De kunne langt lettere enn forkynnelsen bli gjort til et innbringende yrke (jf. Mark 5,26), for forkynnelsen skulle ikke være noen fast undervisning.

Det de gir, er helse og liv fra døden. Det de har fått, er ikke disse godene selv, men makten til å gi dem til andre. Det bør ikke forvirre oss, for de to verbene trenger ikke ha nøyaktig samme underforståtte objekt: Til «dere har fått»[31] må vi tenke oss objektet fra v. 1, og til «gi»[32] objektet fra v. 8a.

V. 9 og 10a handler om utrustningen til reisen, ikke om å skaffe seg rikdom gjennom kallsarbeidet. Det ser vi av de to leddene som sier hva de skal «skaffe seg»[33] noe til: «til å ha i beltet»[34] og «på reisen»[35]. Når folk ellers legger ut på reise, skaffer de seg penger i den ene eller andre myntsorten og stikker dem i beltet, som også tjener som pengepung. Det skal ikke disiplene gjøre. De skal heller ikke skaffe seg en sekk for å ha med seg proviant eller lignende underveis.

Også de tingene som følger etter et tredobbelt «ikke»[36], hører til «skaff dere». Teksten sier altså bare at de ikke skal skaffe seg dem før reisen og for reisens skyld. Derfor er det uklart hva som er forbudt. Det kan være å ta på seg to underkjortler, altså en i tillegg til den de

---

ger, blir forstyrret. Heller ikke plasseringen etter «rens» ville rette helt på det. Helbredelse av syke generelt og oppvekkelse av døde danner et passende par. Det samme gjør renselsen fra spedalskhet, som er en ytre sykdom som sitter i huden, og renselsen fra demonene som bor i de besattes innerste.

[30] **«For intet har dere fått det, for intet skal dere gi det»** dōrean elabete, dōrean dote / δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε

[31] **«dere har fått»** elabete / ἐλάβετε

[32] **«gi»** dote / δότε

[33] **«skaffe seg»** ktēsēsthe / κτήσησθε

[34] **«til å ha i beltet»** eis tas zōnas hymōn / εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν

[35] **«på reisen»** eis tēn hodon / εἰς τὴν ὁδόν

[36] **«ikke»** mēde / μηδέ

selvsagt har på kroppen. Det pleide også folk av lav stand å gjøre for å holde kulden ute, og derfor også på reiser.[37] Eller det kan være å ta med en ekstra underkjortel å skifte til, men da ville de trenge den sekken som allerede er forbudt.

Ved «sko»[38] antyder ingenting at det dreier seg om et ekstra par sko, det vil si sandaler.[39] Og den opprinnelige teksten ser ut til å være «stav»[40], ikke «staver»[41].[42] Derfor kunne vi tro at apostlene skulle reise barbeint (Luk 22,35?) og uten vandrestav.

Men det står ikke tydelig. «Skaff dere» gjelder også disse tingene, og da sier teksten bare at de heller ikke her skal ruste seg særskilt for vandringen. De skal altså ikke skaffe seg nye sko og en egen vandrestav til reisen av frykt for at skoene de har på seg, kan bli utslitt underveis (jf. 5 Mos 29,4). Mer enn det som står, er heller ikke ment.

Jesus forbyr dem med anskuelige eksempler å gjøre noen forberedelser til reisen. Også det som følger, viser at han ikke krever en særlig hard livsførsel av forkynnerne han sender ut, men at de skal være helt uten bekymring.

Apostlene blir nå satt til arbeidere på Guds høstmark (9,37 f.). Den

---

[37] Slik tolket Mark 6,9 forbudet. Luk 9,3 (jf. 3,11) bruker derimot «ha» (echein / ἔχειν) og forbyr dermed bare å eie to kjortler. I talen med instrukser til de sytti disiplene i Luk 10,4 er klærne slett ikke nevnt. På den tiden var det vanlig hos romerne å bære to tunikaer. Bløtaktige folk bar fire over hverandre om vinteren, Suet. August. 82. Hos Jos. ant. XVII, 5, 7 bærer til og med en slave som skal reise som budbærer, to underkjortler.

[38] **«sko»** hypodēmata / ὑποδήματα

[39] Denne vanlige fotbekledningen (Mark 6,9; Apg 12,8: «sandaler» [sandalia / σανδάλια]) er tydelig betegnet allerede med ordet «sko» (hypodēmata / ὑποδήματα), og den er forutsatt i Mark 1,7; Luk 3,16; Joh 1,27; Apg 13,25; jf. Ef 6,15. Lightfoot (s. 330) prøver å skille mellom to slags fotbekledning for å få det til å stemme med Mark 6,9, men det lar seg ikke gjennomføre.

[40] **«stav»** rhabdon / ῥάβδον

[41] **«staver»** rhabdous / ῥάβδους

[42] «Stav» i entall (rhabdon / ῥάβδον) har ℵ B D, Ss S^1, Tatian (se nedenfor), Sah Kop og de fleste latinske (ikke a k). Flertallsformen «staver» (rhabdous / ῥάβδους) er her enda sterkere bevitnet enn i Luk 9,3 (se bd. III^3, 367). Den har kanskje først oppstått fordi avskriverne tilpasset den til flertallsformen «sko» (hypodēmata / ὑποδήματα). Senere er den kanskje også blitt foretrukket fordi den fjernet motsigelsen mot Mark 6,8: Man knyttet «to» (dyo / δύο) også til ordene som følger og leste «ikke to staver (Matteus), men bare én (Markus)». Det er umulig både språklig og saklig, for en fotgjenger legger neppe ut på veien med to staver. Like umulig er det å la flertallet «staver» sikte til de tolv apostlenes tolv staver når «sekk» (pēran / πήραν) ved siden av står i entall. Ss har oversatt «stav» (rhabdos / ῥάβδος) med «stokk» (chutra / חוטרא) hos Matteus og med «stav, septer» (sjivta / שבטא) hos Markus. Tatian, enten før eller etter Ss, laget den harmoniserende teksten «en stav, ikke en stokk» (Forsch I, 143; Hjelt, Forsch VII, 116 ff.; min Grundriß s. 46). Helt på samme måte ville selv Calvin forstå ett og samme greske ord som *baculus* («stokk») hos Matteus og som *scipio*, *virga* («stav») hos Markus. Også på dette punktet står den formelle motsigelsen mellom Matteus og Lukas på den ene siden og Markus på den andre fast. Markus ser ut til å ville hindre at den opprinnelige ordlyden blir tolket for strengt, både om staven og om skoene.

allmenne regelen er at arbeideren er sin føde verd.[43] Når apostlene bruker den om seg selv, kan de være visse på at høstens herre ikke kommer til å nekte dem det de trenger for å leve, for han er rimelig, og de kjenner ham dessuten som sin omsorgsfulle Far (6,32).[44] Dermed er også kravene i v. 9 og 10a begrunnet.

V. 11–14 viser hvordan Gud skal sørge for dem på reisen uten at de selv gjør arbeidet sitt til en næringsvei (v. 8) eller ruster seg ut til reisen av egne midler (v. 9–10). Det lille «men»[45] i den vanlige teksten skjuler mer enn det viser av denne tankeforbindelsen.[46]

Forkynnerne skal få det de trenger, gjennom gjestfriheten hos dem som villig tar imot dem og forkynnelsen deres. Før de tar imot gjestfrihet i et hus, skal de undersøke om huset er verdig til det (jf. Apg 16,15), og det kan de bare finne ut ved å spørre seg for hos andre i byen. Men så skal de bli i dette huset så lenge de oppholder seg i byen (v. 11).

De skal hilse huset når de kommer inn (om den bestemte formen «huset» [hē oikia / ἡ οἰκία], jf. 9,10 og 28), og hilsenen skal bringe huset velsignelse. Men dette innleder bare en beroligende forsikring: Hvis de skulle ha tatt feil da de stolte på huset, og huset viser seg uverdig til hilsenen og besøket deres, skal det ikke skade dem selv. Tvert imot skal freden de selv har og ønsker andre, bare bli større – som erstatning for smerten de kjenner over dette (v. 12–13).

Ordlyden forutsetter at den vanlige hilsenen var et ønske om fred. Grekeren Lukas fant det nok nødvendig å si dette til leserne sine (Luk 10,5), men ikke hebreeren Matteus.[47] Imperativene «skal …

[43] Fra Luk 10,7; 1 Tim 5,18 trengte «lønn» (misthou / μισθοῦ) inn i de yngre greske og latinske håndskriftene i stedet for «mat» (trophēs / τροφῆς). Den frie gjengivelsen i 1 Kor 9,14 svarer til «mat», ikke til «lønn».

[44] Jf. 1 Kor 9,7 ff.; 2 Tim 2,6; 5 Mos 24,14 f.; Sir 31,21 f. (34,25); Jak 5,4.

[45] **«men»** de / δέ

[46] D, 28 og Ss har bevart teksten i v. 11 slik: «den byen som dere kommer inn i den» (hē polis eis hēn an eiselthēte eis autēn / ἡ πόλις εἰς ἣν ἂν εἰσέλθητε εἰς αὐτήν). Den er klosset, men stemmer med Matteus' stil (jf. 10,32; 12,36). Tidlig ble den endret til «men i den byen som …» (eis hēn d' an polin / εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν) osv. Tillegget «eller landsby» (ē kōmēn / ἢ κώμην ℵ også i v. 14 ē kōmēs / ἢ κώμης) bør strykes med D, l. 28. 118. 131. 209, Ss og de eldste latinske (k a b), så mye mer som L og Sah setter det etter «kommer inn» (eiselthēte / εἰσέλθητε). Noen føyde til dette pedantiske tillegget av hensyn til Luk 9,6, der bare landsbyer er nevnt, eller til Matt 9,35.

[47] I ℵ* D L og noen minuskler og latinske er «og si: Fred over dette huset» (legontes eirēnē tō oikō toutō / λέγοντες εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ) satt inn etter v. 12 fra Luk 10,5. Men mot det står alle de andre majusklene og minusklene fra B av og de eldste oversettelsene (k, Ss S^1). Syrerne trengte ikke innskuddet, for de oversetter det enkle «hilse» (aspazesthai / ἀσπάζεσθαι) her og ellers med «gi fred» eller «ønske fred». Jf. også Schemtob og Delitzsch til stedet. Det Hier. sier, gjelder bare den greske oversettelsen av Matteus: *Occulte salutationem hebraei et syri sermonis expressit* («Han uttrykte i

komme»[48] og «skal … vende tilbake»[49] sier at Jesus vil at det ene eller det andre skal skje. Dermed er de et svært kraftig løfte om at det skal skje.

Apostlene skal ikke la seg slå ned av slike vonde erfaringer. Men de skal heller ikke la seg friste til å påtvinge de uvillige den velsignelsen de bringer (jf. 7,6). Et hus eller en by som ikke vil ta gjestfritt imot dem og høre ordene deres, det vil si forkynnelsen (v. 7) og hilsenen, skal de forlate. Og de skal riste av seg gatestøvet som har festet seg til føttene deres, som tegn på at de ikke vil ha noe til felles med et slikt sted.

Det er ikke apostlene, men byen som avviser dem, som skal ta skade av det. Det viser den høytidelige forsikringen som følger: I den endelige dommen, som menneskene fra alle tider og folk går i møte, skal Sodomas og Gomorras land[50] få det tåleligere enn den byen som forkaster apostlene og forkynnelsen deres.

Disse byene blir for det meste nevnt som et skremmende eksempel på at Gud allerede i historien straffet ugudelighet strengt (Am 4,11; Jes 1,9; Rom 9,29; 2 Pet 2,6; Åp 11,8). Det lå desto nærmere å minne om dem fordi historien forteller at de nettopp også krenket gjesteretten. Det var det ytterste tegnet på hvor moralsk forfalne de var før undergangen (1 Mos 19,4–11).

Får blant ulver: forfølgelsene som venter (10,16–25)

Allerede i v. 13b–15 er det antydet – som om det sa seg selv – at ikke bare enkelte israelitter, men også hele jødiske menigheter kommer til å avvise apostlene og forkynnelsen deres. I v. 16 sier Jesus det så uttrykkelig, og som noe tilhørerne ikke venter («se» [idou / ἰδού]): Når han sender disiplene ut, utsetter han dem for fiendtlige angrep, og mot dem kan de ikke forsvare seg med fiendenes våpen. Fordi de er

skjult form den hilsenen som er vanlig på hebraisk og syrisk»). I den aramaiske grunnteksten hørte leseren straks sammenhengen mellom «hilse» og «fred» (eirēnē / εἰρήνη). Jf. for øvrig Joh 14,27, der den vanlige hilsenen blir brukt på lignende måte – en hilsen som i «verdens» munn hadde mistet sin betydning.

[48] **«skal … komme»** elthatō / ἐλθάτω

[49] **«skal … vende tilbake»** epistraphētō / ἐπιστραφήτω

[50] Sodoma (Σόδομα sedom / סְדֹם) blir i LXX og Det nye testamente alltid behandlet som nøytrum flertall, Gomorra (Γόμορρα ʿamora / עֲמֹרָה) alltid som femininum entall. Men i 1 Mos 19,24 står Gomorra som akkusativ flertall, og i 1 Mos 19,20 har cod. Cotton. også Gomorrōn (Γομόρρων) – en form som også er sterkt bevitnet i Matt 10,15.

sendt, altså når de utfører oppdraget sitt, havner de i samme situasjon som får omringet av sultne ulver.

Dette kan nok gjøre dem redde eller forsiktige. Men det er Jesus som bringer dem i denne situasjonen – det framhever det ellers overflødige «jeg»[51] med ettertrykk – og i det ligger en sterk trøst.[52] Det er hans sak utsendingene hans går for.

Mesteren bringer dem gjennom oppdraget sitt i de vanskeligste situasjoner (jf. også v. 34 f.) og krever alle slags offer av dem (v. 37–39). Men han er også Menneskesønnen, og når han kommer igjen (v. 23), skal han vise seg som de trofastes beskytter i Guds dom (v. 32 f.). Og bak Menneskesønnen, som sender dem ut som sine representanter, står Gud, som har sendt ham som sin representant (v. 40). Som Jesu og disiplenes Far råder han allerede nå over både deres åndelige og deres kroppslige liv (v. 19 f. og 28–31).

Setningen i v. 16a preger hele den videre talen. Men først trekker Jesus en formaning ut av den farlige situasjonen som oppdraget hans setter disiplene i: «Vær da kloke som slanger og enfoldige som duer.»[53]

Fra 1 Mos 3,1 av har slangen vært bildet på beregnende klokskap. Helt siden paradisets dager har slangen brukt klokskapen til å bedra og skade mennesker. Det hindrer ikke at den kan være et forbilde (jf. Luk 16,8). Men det gjør det naturlig å føye en annen formaning til

---

[51] **«jeg»** egō / ἐγώ

[52] Op. 105 har utlagt ordet «jeg» (egō / ἐγώ) her svært godt; i Luk 10,3 er det uekte. Jf. på den ene siden 19,27; 28,20; Luk 23,14; 24,49; Apg 20,25 og på den andre siden Matt 20,18; 24,25; 28,7; Joh 4,35. Ordet er så mye viktigere å legge merke til som resten av talen ikke bare stiller apostlene opp mot andre mennesker. Gang på gang trer også motsetningen mellom apostlene og Jesus eller Gud fram: v. 18. 22. 39 («for min skyld» [heneken emou / ἕνεκεν ἐμοῦ]), v. 20 («ikke dere» [ouch hymeis / οὐχ ὑμεῖς]), v. 24–26. 32 f. 40.

[53] Om «vær» (ginesthe / γίνεσθε), jf. 5,45; om «kloke» (phronimoi / φρόνιμοι), jf. 7,24, men framfor alt 1 Mos 3,1 i LXX, der ordet står for hebraisk «listig» ('arum / ערום), hos Onkelos 'arim (עָרִים). «Enfoldige» (akeraios / ἀκέραιος) betyr egentlig «ublandet», og i den betydningen «ren» (om vin, gull og lignende), latin *sincerus* («ekte, ren»). I Rom 16,19 står ordet i en lignende motsetning som her. Det ligger nær «ren av hjertet» (katharos tē kardia / καθαρὸς τῇ καρδίᾳ) i 5,8 og «enkel, oppriktig» (haplous / ἁπλοῦς). Derfor har D her «helt enkle» (haploustatoi / ἁπλούστατοι). Ss har «hele, ulastelige» (temimin / תמימין). Ifølge Midrasj til Høys 2,14 sa rabbi Juda (omkring år 200): «Gud sier om israelittene: Mot meg er de oppriktige (temimim / תמימים) som duene, men mot folkene kloke ('arumim / ערומים) som slangene.» Samme sted og til Høys 1,15 står det mye annet om duen. Theoph. lat. I, 10 (Forsch II, 43 f.); Hil. 655; Ambros. de fide III, 131; Hier. til stedet; Chrys. 379; Euseb. Alex. (Migne 86 sp. 337), Prochorus (Acta Jo s. 4, 9) og andre bruker i forskjellige varianter det Physiologus (bearbeidet av E. Peters 1898 s. 80) nevner som slangens fjerde egenskap: «Når et menneske kommer mot den for å drepe den, gir den hele kroppen sin til døden, men hodet alene tar den vare på.» De fleste sier at hodet er Kristus, andre at det er troen. Et prisverdig unntak er Op., der begge sammenligningene blir tolket slik: *ut malum intelligatis et caveatis …*, *ut non faciatis ullum malum* («for at dere skal forstå det onde og vokte dere for det …, for at dere ikke skal gjøre noe ondt»).

den om å følge slangens eksempel her:[54] De skal holde seg borte fra slangens svik og i stedet vise den samme renheten som vi ser hos den fredelige duen – fri for all falskhet og all sluhet som er ute etter å skade andre. Likevel ligger det største ettertrykket på formaningen til klokskap, som det følgende viser.

Fram til nå stemmer talen – tross noen trekk som er særegne for Matteus – med det Jesus ifølge Mark 6,7–13 og Luk 9,1–5 også sa til disiplene i dette historiske øyeblikket, eller ved en lignende anledning (Luk 10,2–12). V. 17–40 svarer derimot dels til en tale fra Jesu siste dager (Mark 13,9–13; Luk 21,12–19), dels til en annen tale fra en ubestemt tid (Luk 12,2–12), som Luk 12,1 og 13 setter inn i en historisk ramme.

Matteus ville her samle det viktigste Jesus hadde sagt til apostlene om deres hovedkall som vandrende forkynnere av himlenes rike. Med ordene «ta dere i vare for menneskene»[55][56] knytter han ord Jesus sa ved andre anledninger, til talen han har gjengitt i v. 5–16.

Klokskapen deres skal vise seg i at de tar seg i vare for menneskene. Slik kan de forebygge angrep som truer fra den kanten, eller ta brodden av dem hvis de likevel kommer. Allerede 5,11 f. forutsatte at de fleste av dem de har med å gjøre i kallet sitt,[57] skal bli fiendtlig innstilt mot dem.

Ifølge v. 5 f. er disse menneskene jødene i Israels land. Derfor blir forutsigelsen mer bestemt – den som begrunner formaningen om å være varsomme overfor menneskene: Deres egne landsmenn skal først overgi dem til de jødiske domstolene. I synagogene skal landsmennene bruke de straffemidlene mot dem som de jødiske menighetene fortsatt rådde over også under Herodes-slektens og romernes styre, særlig hudstrykingen.[58]

---

[54] Selv om det er en motsetning, står det «og» (kai / καί), som i 5,43; 6,24. 26; 10,29; 11,19 (s. 433 nedenfor); 12,5; 23,23 mot slutten; jf. Blass, Gr § 77, 6. Vi ville kanskje sagt «men samtidig». Slik ville vi forene de to tankene som «og» og «men» (de / δέ) hver for seg bare uttrykker den ene siden av.

[55] **«ta dere i vare for menneskene»** prosechete apo tōn anthrōpōn / προσέχετε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων

[56] Etter D, a c g^1 k, Op. og Sc bør «men» (de / δέ) strykes. Denne partikkelen uttrykker motsetning og passer ikke til å innlede en nærmere forklaring av «vær kloke» (ginesthe phronimoi / γίνεσθε φρόνιμοι). Mark 13,9[a] er en parallell som er usikker på alle måter.

[57] Jf. «menneskene» (hoi anthrōpoi / οἱ ἄνθρωποι) i 5,16; 7,12; 16,13; 17,22. Noen ganger må ordet også underforstås som subjekt, for eksempel i 5,11 f.; 17,12.

[58] Jf. 23,34; Apg 22,19; jf. 26,11. I 2 Kor 11,24 er synagogen ikke nevnt, men den er ment. Misjna, Makkot III, 12 forutsetter at piskingen vanligvis skjedde i synagogen, for det er synagogetjeneren som skal utføre straffen.

Men de skal også bli ført fram for landshøvdinger og konger, som har forbeholdt seg retten til å dømme til døden, *jus gladii* (Joh 18,31; 19,10),[59] og det for Jesu skyld (jf. 5,11). Av dette kan vi slutte at apostlene uttrykkelig skal vise til Jesus når de forkynner (v. 7) og helbreder (7,22; Luk 9,49; 10,17). Bekjennelsen til Jesus kan nå ikke lenger skilles fra forkynnelsen av himlenes rike, og nettopp derfor skal folkefellene hate apostlene (jf. v. 22 og 39; Jak 2,7).

V. 18 står i passiv, men jødene er likevel tenkt som anklagerne. Det viser motsetningen mellom jøder og hedninger i «til vitnesbyrd for dem og for hedningene»[60].

Fyrstene av Herodes-slekten, som Antipas, landsfyrsten i Galilea på den tiden (14,1), Agrippa I (Apg 12,1 ff.) og Agrippa II (Apg 26,2 ff.), hadde riktignok antatt jødedommen i det ytre. Men på grunn av ætten sin og måten de hadde fått og utøvde makten i Israel på, blir de likevel regnet sammen med de romerske landshøvdingene[61] og keiseren – som hedenske makthavere (20,25) og representanter for hedningeverdenen.

Jødene forfølger apostlene helt fram for de øverste hedenske dommerne fordi de bekjenner Jesus. Rettssakene som følger, blir naturligvis et vitnesbyrd for jødene i en annen betydning enn for hedningene. Jødene kjenner utsendingene fra den Messias som var sendt for å frelse dem, og de kjenner forkynnelsen deres, og likevel forfølger de dem. I apostlene overgir de de helligste godene, som først og fremst var tilbudt dem selv, til hedningenes makt – og det blir et vitnesbyrd som dømmer dem selv. Men for hedningene, som apostlene blir ført fram for, er dette begynnelsen på vitnesbyrdet om evangeliet, som også skal bringes til dem.[62]

I v. 17–18 ble formaningen om varsomhet begrunnet med at de skulle bli forfulgt for domstolene. Så følger i v. 19–20 en formaning for

[59] Det er usikkert om vi skal lese «dere skal stilles» (stathēsesthe / σταθήσεσθε) med D, de eldste latinske (Cypr. ep. 31, 4; Hil.; k a b osv.) og Ss, eller «dere skal føres» (achthēsesthe / ἀχθήσεσθε) med de andre. Det siste kan være hentet fra Luk 21,12, det første fra Mark 13,9.

[60] **«til vitnesbyrd for dem og for hedningene»** eis martyrion autois kai tois ethnesin / εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν

[61] Matteus kaller Pilatus «landshøvding» (hēgemōn / ἡγεμών) ni ganger (27,2–28,14). Markus og Johannes gjør det aldri. Lukas kaller Pilatus det bare i 20,20 (jf. 3,1), men bruker ordet flere ganger i Apostlenes gjerninger om dem som kom etter ham. Jf. Luk 2,2; 1 Pet 2,14.

[62] Jf. 24,14 og sammenstillingen i Mark 13,9. 10. Et eksempel på et slikt vitnesbyrd er Apg 26,24–29. Om den doble meningen i «til et vitnesbyrd» (eis martyrion / εἰς μαρτύριον), se utleggelsen av 8,4 ovenfor.

det tilfellet at apostlene tross all varsomhet blir overgitt til domstolene.[63] Da skal de legge fra seg bekymringen for hvordan de skal tale eller hva de skal si i forsvaret sitt.[64]

Jo mer naturlig en slik bekymring er, desto mer trenger formaningen en begrunnelse. Begrunnelsen er det ubetingede løftet om at de i samme stund skal få gitt hva de skal si – altså i det øyeblikket som allerede er skildret, når de står til ansvar for retten. De rette ordene skal komme til dem uten at de trenger å bekymre seg eller tenke ut noe.

Også den setningen som forklarer løftet, gjelder naturligvis bare den samme situasjonen: «For det er ikke dere som (da) taler, men deres Fars Ånd (da) taler i dere.»[65] Det vi kaller åndsnærvær, skal her bli virkelighet i bokstavelig forstand. Det er forutsatt at Guds Ånd – Ånden fra disiplenes Far – skal bo i dem som hans barn. Ut fra det får de løfte om at denne Ånden i farefulle stunder i særlig grad skal gjøre dem til sine redskaper.

Det sier seg selv at det her ikke er tale om en inspirasjon som bare apostlene har og ikke andre disipler. Det er heller ikke tale om en varig inspirasjon som utelukker enhver villfarelse og enhver feil i det de sier. Alle som har Gud til Far fordi de er Jesu disipler (jf. utleggelsen av 5,16), kan håpe på hans farsomsorg (6,25–34; 10,29 f.). Med den skal apostlene trøste seg også når de står for retten for Jesu skyld (v. 18).

---

[63] «Når de overgir» (hotan paradōsin / ὅταν παραδῶσιν ℵ B E* osv.; derimot paradōsousin / παραδώσουσιν i D G L X og paradidōsin / παραδιδῶσιν i C F K osv.) har betydningen futurum eksaktum: «når de har overgitt dere». Det skiller seg fra «når de forfølger» (hotan diōkōsin / ὅταν διώκωσιν) i v. 23.

[64] Matteus utelukker bare den tvilende bekymringen som kommer av vantro eller lite tro; jf. 6,25–34. Luk 21,14 utelukker derimot også å forberede seg på forhånd (promeletan / προμελετᾶν); jf. Mark 13,11 «bekymre seg på forhånd» (promerimnan / προμεριμνᾶν), hos noen vitner med tillegget «og forbered dere ikke» (mēde meletate / μηδὲ μελετᾶτε). D L, noen få minuskler og k mangler ordene fra «det skal bli gitt» til «hva dere skal tale» (dothēsetai … lalēsēte eller -sete / δοθήσεται … λαλήσητε, -σετε). Det kommer av at avskriverens øye hoppet fra det første til det andre «dere skal tale». Kötzschau har med rette satt ordene inn igjen hos Orig. exhort. mart. 34, og Hartel har gjort det samme overalt hos Kyprian på grunnlag av håndskriftene: test. III, 16; epist. 10, 3; 57, 4; 58, 5; 76, 5. Ordene kan ikke være smuglet inn fra Mark 13,11; tvert imot forutsetter Markus dem.

[65] «Den som taler i dere» (to laloun en hymin / τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν) er ikke en allmenn beskrivelse av subjektet. Det er predikat til «Ånden» (to pneuma / τὸ πνεῦμα), selv om «er» (estin / ἐστίν) mangler. Dette «er» må underforstås ut fra «er» (este / ἐστέ) i setningen foran, og Luther har med rette satt det inn. På samme måte er «de som taler» (hoi lalountes / οἱ λαλοῦντες) predikat til «dere» (hymeis / ὑμεῖς); jf. Mark 13,11, der det andre predikatet er utelatt fordi det ikke trengs. Setningen svarer på spørsmålet: Hvem er det som taler i et slikt tilfelle? Jf. Joh 5,45; 8,50; 1 Kor 15,10; Gal 2,20. Om saken, jf. Fil 1,19; 2 Tim 4,16. Det dreier seg her ikke om noe som skjer i det indre livet, men om hvordan det kommer til uttrykk i talen for retten. Derfor betegner «i» (en / ἐν) ikke sted, som i 3,9; 9,3, men middel, som i 12,24. 27. 28; Hebr 1,1.

V. 21 holder fast ved tanken på forfølgelse for domstolene. Like lite som «overgi til døden»[66] betyr nemlig «volde deres død»[67] et mord eller drap i en religionskrig. Det betyr å anmelde noen for domstolene og overlevere dem til de offentlige myndighetene som idømmer dødsstraff.[68]

Forfølgelsen for domstolene blir både bitrere og farligere fordi de nærmeste slektningene opptrer som angivere, og fordi alle hater dem som bekjenner Jesu navn (v. 22). Da kunne det se ut som om apostlene var fortapt uten redning. Men de skal trøste seg med løftet om at den som har holdt ut til enden, skal bli frelst.

V. 21 sier ikke at alle apostlene eller alle som bekjenner Jesus, skal bli henrettet fordi slektningene deres anklager dem. Like lite sier v. 22 at ingen av dem skal miste livet som offer for forfølgelsen (se derimot 23,34). Av v. 28–33 og 38–39 ser vi at det finnes en frelse også for dem som må gi fra seg det kroppslige livet, slik det finnes en fortapelse for dem som klarer å berge det.

De må være standhaftige til enden for å bli frelst. For dem som må gi fra seg livet, er denne enden slutten på det kroppslige livet. For disiplene og apostlene som helhet er den slutten på forfølgelsestiden, og den kommer ifølge v. 23 med Menneskesønnens gjenkomst.

Apostlene skal holde ut i den lidelsen som er blitt uunngåelig, men det utelukker ikke at de klokt går faren som truer, av veien (jf. v. 16a og 17b) – for den rommer alltid også en fristelse til å fornekte. Når det allmenne hatet gjør det uutholdelig eller umulig for dem å bli i én by (jf. v. 14 f.), skal de flykte til en annen, og hvis det samme skjer der, til en tredje.[69]

---

[66] **«overgi til døden»** paradidonai eis thanaton / παραδιδόναι εἰς θάνατον

[67] **«volde deres død»** thanatoun / θανατοῦν

[68] Jf. «overgi til noe» (paradidonai eis ti / παραδιδόναι εἴς τι) i v. 17; 17,22; 24,9; 26,45, med «til» (eis / εἰς) og infinitiv i 20,19; 26,2; 27,26, med dativ for personen i 5,25; 18,34; 20,18; 26,15, men også helt uten tillegg i samme betydning i 4,12; 10,4; 26,16. 21–25. Dette avgjør også hva «la drepe» (thanatoun / θανατοῦν) betyr. Også i 26,59; 27,1 brukes det, som noen ganger hos de klassiske forfatterne, om å dømme noen til døden og sørge for at de blir henrettet. I den lignende setningen i 24,9 betyr «drepe» (apokteinein / ἀποκτείνειν) neppe helt det samme.

[69] Mellom «flykt til den neste» (pheugete eis tēn heteran / φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν slik ℵ B, Orig. og noen minuskler; de fleste har i stedet tēn allēn / τὴν ἄλλην) og «sannelig» (amēn / ἀμήν) var en setning svært utbredt i det 2. og 3. århundre. Den er overlevert i mange varianter. I D lyder den: «Men om de forfølger dere i den andre, så flykt til en annen» (ean de en tē allē diōkousin hymas, pheugete eis tēn allēn / ἐὰν δὲ ἐν τῇ ἄλλῃ διώκουσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην). I L, Ferrar-gruppen og l. 118. 131. 209 lyder den: «Og om de forfølger dere fra denne …» (kan ek tautēs diōkōsin hymas ktl. / κἂν ἐκ ταύτης διώκωσιν ὑμᾶς κτλ.; L har ekdiōxousin / ἐκδιώξουσιν). Ser vi bort fra de uvesentlige variantene, som oversettelsene bare kunne gjengi usikkert, taler disse vitnene for at setningen

Jesus bekrefter denne anvisningen med en høytidelig forsikring: På flukten fra by til by skal de ikke bli ferdige med Israels byer før Menneskesønnen kommer eller er kommet. Det vil si: Fram til dette tidspunktet skal de alltid ha en israelittisk by som kan være et tilfluktssted for dem når folkefellene forfølger dem.[70]

Israels byer har her bare denne rollen, og er ikke steder der apostlene skal forkynne, slik som i v. 11–15. Men det forutsetter at apostlene skal bo i Israels land og vandre omkring som forkynnere helt til Jesus kommer igjen.

I 9,15 nevnte Jesus bare kort, som noe allerede kjent, at han skal bli revet bort fra jorden med makt for å fullføre verket sitt, mens disippelskaren hans blir igjen der. På samme måte sier han her at han en gang skal komme igjen for å gjøre slutt på tiden da disiplene hans blir forfulgt.

Helt bortsett fra spørsmålet om hvordan løftet i v. 23b senere ble oppfylt, oppstår det en vanske. På den ene siden skal hedninger fra alle deler av verden ifølge 8,11 få del i frelsen i fullendelsens tid (jf. 2,1–12; 3,9; 12,18 og 21; 13,38; 21,43; 24,14 og 31; 25,32; 26,13; 28,19), og ifølge 5,13 f. og 28,19 skal apostlene ha en aktiv del i at det skjer. På den andre siden ser det ut til at de samme apostlene skal bli i Israels land helt til Jesus kommer igjen (jf. også 24,16 og 20).

En viss oppklaring finner vi i 22,1–14 og 23,38 f. Den viser også hvordan dette løftet ble oppfylt, og likeså flere beslektede løfter fra Jesus, som 16,28 og 24,34. Jesu profeti stilte menigheten overfor gåter som den lot stå uløst. Men de ser ennå ikke ut til å ha uroet Matteus, og han gjør ennå ingenting for å dempe motsetningene i profetien. Han

---

hører med (i tillegg til D L og noen minuskler): 1) de eldste østlige vitnene: Ss, Tatian (Forsch I, 143), Arm; 2) de eldste latinske: a b g[1] h k, sannsynligvis også Tert. de fuga 6, 11; cor. 1; ux. I, 3. Han sikter tydelig til Matt 10,23, men forkorter og siterer likevel stadig etter Matt 23,34: *fugite de civitate in civitatem* («flykt fra by til by»); jf. Iren. III, 18, 5; Hippol. de Antichr. 61; videre Juv. II, 472; Hil. til stedet; 3) Orig. exh. mart. 34; c. Cels. I, 65. Forkortede sitater med «og det som følger» (kai ta hexēs / καὶ τὰ ἑξῆς), for eksempel i tom. 16, 1 in Mt og tom. 28, 23 in Jo, svekker ikke dette vitnesbyrdet, men bekrefter det. Uttrykket er vidløftig. Det fikk Tert. og Orig. til å forkorte, og det har nok også fått dem som reviderte teksten etter Orig.' tid, til å stryke setningen fordi de mente den var unødvendig. Heller ikke de mange formene den er overlevert i, gjør den mistenkelig. Den ble nemlig overlevert i tider og områder der teksten ble ført videre uten lærd kontroll.

[70] Betydningen av «fullføre» (telein / τελεῖν), som av killa (כִּלָּה) hos Schemtob, varierer mye etter objektet og sammenhengen. I 7,28; 11,1 betyr det for eksempel «tale ferdig», i Jes 57,10 «ete helt opp» og i Rut 3,18 «føre en påbegynt handling til ende». Tatian strøk «Israels» (tou Israēl / τοῦ Ἰσραήλ) av tendensiøse grunner; se Forsch I, 144. 263. Ss har i stedet «Israels hus».

skriver fortsatt før ødeleggelsen av Jerusalem, som lærte og tvang menigheten til å gi ordet om Jesu komme en mer tøyelig betydning.[71]

Det neste avsnittet, v. 24–33, når sitt høydepunkt i den tredobbelte formaningen om ikke å frykte under forfølgelsen (v. 26, 28 og 31). For det første skal apostlene ikke undre seg om de blir hånet på samme måte som Jesus, eller enda verre. De allmenne setningene i v. 24 og 25a forbereder denne tanken. De er overlevert i lignende form også andre steder, dels i samme sammenheng (Joh 15,20), dels i en annen (Luk 6,40; Joh 13,16).

Apostlene er disipler av sin mester og tjenere av sin herre, Jesus (jf. 7,21), og de kan ikke vente at folk skal fare mildere fram med dem enn med ham. Fiendene har gitt ham navnet eller økenavnet Be'elsebul. Det er bare en kortere og skarpere form av andre hånsord vi kjenner: at han helbreder i pakt med Be'elsebul (12,24), og at han er besatt av Be'elsebul eller av en demon (Mark 3,22; Joh 7,20; 8,48–52; 10,20, jf. Matt 11,18).

---

[71] Da den store jødiske krigen brøt ut i år 66, etter at Jakob den rettferdige var død ved påsketider samme år, skal apostlene ha blitt drevet ut av Judea, og de kristne i Jerusalem ha flyktet til Pella (Eus. h. e. III, 5, 3; Epiph. haer. 29, 7; 30, 2; de mens. 15; jf. Forsch VI, 269 f.). Pella lå i «Israels land», øst for Jordan. Men byen var ingen «by i Israel». Den var en hedensk by som hørte til Dekapolis, og som en slik by ble den plyndret av de opprørske jødene (Jos. bell. II, 18, 1). Hvis de kristne allerede hadde flyktet dit da Matteus skrev, ville han neppe ha skrevet v. 23. Evangeliet vårt er altså skrevet før år 66.

[72] Varianter som bare gjelder rettskrivningen, har ingen betydning. Det gjelder Beezeboul (Βεεζεβούλ), som B har overalt og ℵ bare i Matt 10,25; 12,24 ff.; Luk 11,15 ff., mens ℵ har Beelzeboul (Βεελζεβούλ) i Mark 3,22. Det gjelder også Belzeboul (Βελζ.), som L har overalt og D bare i Matt 10,25; ellers har D Beelzeboul (Βεελζ,). Ss Sc S^1 har Be'elzevuv (בעלזבוב) alle steder som er bevart. Ifølge Schulthess, Lex. står det også i et ennå utrykt fragment av Sh til Matt 9,34. S^3 har derimot overalt Be'elzevul (בעלזבול), og i Matt 10,25 også med gresk skrift i margen. Hier. fant det ikke engang nødvendig å nevne den greske og den eldre latinske formen av navnet i kommentaren til stedet. Han satte *Beelzebub* lik ba'al zevuv (בַּעַל זְבוּב i LXX «Baal flue» [Baal myia / Βααλ μυῖα]), fluguden i Ekron, 2 Kong 1,2 ff. Jf. også Onom. s. 45, 11 og s. 66, 11, i en oppføring som angivelig er hentet fra Johannesevangeliet: *Beelzebub habens muscas aut vir muscarum; in fine ergo (!) nominis* B *littera legenda est, non* L*; musca enim zebub vocatur* («Beelzebub: den som har fluer, eller fluenes mann; i slutten av navnet skal vi altså (!) lese bokstaven B, ikke L, for flue heter zebub»). Hier. fant ikke på dette selv. Syrerne gjorde det samme før ham, og hensikten deres kan bare ha vært å føre navnet på fluguden fra 2 Kong 1,2 i Peshitta inn i evangeliene. Også et gresk onomastikon har bevart den opprinnelige formen, men tolker den likevel som «han som sluker fluer» (katapinōn myias / καταπίνων μυίας), Lagarde s. 176, 36. Det ville forutsette *sebub*. Andre tolkninger samme sted, s. 182, 96; 188, 6 f., viser rådvillheten. Denne rådvillheten gjør det forståelig at noen tillot seg det voldsomme grepet å bytte ut en bokstav, og at mange har godtatt det til i dag; jf. Einl. § 1 note 3 nr. 7. Som Paulus I, 847 trolig var den første til å se, er Beelzeboul (Βεελζεβούλ) satt sammen av aramaisk «herre, ektemann» (be'el / בְּעֵיל, status constructus av ba'la / בַּעְלָא) og hebraisk «bolig» (zevul / זְבַל). Det siste ordet er ennå ikke

«Frykt ikke for dem» (10,25–31)

Formen Be'elsebul (Beelzeboul / Βεελζεβούλ)[72] er bevitnet av hele den greske og den egyptiske overleveringen, og fram til Hieronymus også av den latinske. Så mye mindre grunn er det til å bytte den ut med formen Beelsebub (Beelzeboub / Βεελζεβούβ), som oppstod hos syrerne og som Hieronymus innførte i Vesten. Jesus kaller nemlig på uvanlig vis seg selv husherren og apostlene husfolket sitt, og det knytter åpenbart an til den første formen, som etymologisk kunne tydes som «boligens herre».

Jesus gjør denne betegnelsen til sin egen, men i en annen betydning enn den var ment. Han er herre i det huset disiplene hans er tatt inn i, og de utgjør et husfellesskap med ham. Nettopp derfor har de ingen grunn til å frykte (v. 26: «Frykt da ikke for dem!» [mē oun phobēthēte autous / μὴ οὖν φοβηθῆτε αὐτούς]).

Spottordene og all fiendskapen kan ikke bøye Jesus og holde ham nede, og like lite skal han la husfolket sitt bukke under for de samme spottordene og angrepene.

Formaningen om ikke å frykte får også en annen begrunnelse: alt som er tildekket, skal en gang bli åpenbart, og alt som er skjult, skal bli kjent. Slik ordet står her (likeså i Luk 12,2 ff., annerledes i Mark 4,22; Luk 8,17), sikter det framfor alt til det spotterne ikke ser og misforstår: hva verket Jesus og apostlene hans driver, egentlig er – Guds herredømme, som baner seg vei og nærmer seg i forkynnelsen og helbredelsene deres. Når dette herredømmet trer fram i åpenbar herlighet, tar forfølgelsestiden for disippelskaren slutt (jf. v. 23; 5,10 ff.).

Samtidig skal da også fiendskapen mot Jesus og disiplene hans bli dratt fram i lyset, avslørt som usann og grunnløs, og dømt.[73] Den er nå bare mulig fordi himlenes rike som kommer, ennå er skjult. Apost-

---

påvist i aramaisk sammenheng. I Det gamle testamente og senere betyr det vanligvis, men ikke alltid (for eksempel ikke i Sal 49,15), Guds bolig på jorden eller i himmelen. Navnet forekommer ikke noe sted i den jødiske litteraturen, og vi vet ikke hvordan det oppsto. Likevel betegner navnet ifølge Mark 3,22[a] = 30 en demon som tar bolig i et menneske og gjør det besatt og avsindig. Ifølge Matt 12,24–27 = Mark 3,22[b]–29; Luk 11,15–22 betegner det nærmere bestemt en fyrste over demonene som bor i de besatte, og Jesus setter ham lik Satan. Jesus knytter an til betydningen «herre over boligen» ikke bare i 10,25, men også i 12,29. 44. Kanskje het Be'elsebul slik fordi han var en demon som bor og hersker i mennesket som sin bolig.

[73] Jf. 12,36; 1 Kor 4,5. Thomas av Celano i sin «Dies irae»: *quidquid latet apparebit, nil inultum remanebit* («alt som er skjult, skal komme fram, ingenting skal forbli ustraffet»).

lene skal ikke bare vente tålmodig på at det skjer (v. 22), men også selv være med på å føre det fram: de skal forkynne åpent den sannheten som krever en avgjørelse (v. 27).

Jesus må være svært tilbakeholden for ikke å begrense de mulighetene evangeliet har til å virke. Han må skjule mye for offentligheten og bare hviske det i øret til disiplene. Dette skal disiplene si ut i full offentlighet og forkynne høyt – naturligvis ikke nå, men i den framtiden som talen handler om fra v. 17 av.[74]

Og det skal de gjøre (v. 28) uten å frykte menneskene, som bare kan drepe legemet, men ikke sjelen. I stedet skal de frykte den ene som har makt til å ødelegge både sjel og legeme i helvete, det vil si Gud.[75] Han vil ikke la Sønnens sendebud gå ustraffet når de svikter plikten sin. Frykten for Gud driver ut all frykt for mennesker.

Tanken på Guds dom har noe skremmende ved seg, og i den betydningen blir den tatt opp igjen i v. 33. Men først avviser Jesus en bestemt måte å forstå formaningen om å frykte Gud på, for den ville ta kraften fra formaningen om ikke å frykte mennesker.

Det kan se ut som om Gud, så lenge denne verden består, gir onde mennesker frie hender til å skade hvem de vil på kroppen, og som om han først i den siste dommen viser sin overlegne makt over menneskenes kropp og sjel. Det er nærliggende å føle det slik. Men en slik forestilling ville skremme nettopp de fromme, som tenker over dette, og ikke de onde, som ikke bryr seg om det.

Derfor minner Jesus disiplene i v. 29–31 om Guds forsyn og verdensstyre, som omfatter livet også til de minst verdifulle dyrene (jf. 6,30).

---

[74] Dōma (δῶμα) betyr, som domos (δόμος), opprinnelig «bolighus». Bortsett fra 2 Krøn 24,4 står det i LXX alltid for gag (גג), det flate taket på et hus i Østen. Jf. Hier. epist. 106, 63 ad Sunniam. Selv uten andre eksempler på denne bruken ville den samme meningen følge av forbindelsen med «på» (epi / ἐπί): Matt 24,17; Luk 5,19; 17,31; Apg 10,9, og regelmessig også i LXX, Jos 2,6. 8 og ofte. «På husene» betyr alltid «på *takene*».

[75] Slik har nesten alle med rette forstått det siden Just. apol. I, 19; Iren. III, 18, 5; Hil.; Op. osv.; jf. Jak 4,12. Å tolke det om djevelen gir en tanke uten sidestykke i Bibelen. Olshausen hadde den tidligere, men forlot den fra og med 2. utgave; Stier holdt derimot fast ved den, Reden Jesu I², 377 ff. Den tanken lar seg ikke forene med ordet i 5 Mos 6,13, som Jesus i Matt 4,10 bare endret i formen, ikke i meningen; jf. Jes 8,12 f.; 1 Pet 3,14 f. Vi skal være på vakt mot djevelen (Matt 26,41; Luk 22,31), slik som mot onde mennesker (v. 17). Men vi skal like lite frykte ham som dem. Tvert imot skal vi gjøre modig motstand mot ham, Jak 4,7; 1 Pet 5,9; Ef 6,11. Det er ikke djevelen, men Gud (eller Kristus) som dommer overgir de ugudelige og djevelen selv til straffen i helvete (Gehenna): Matt 5,25 f.; 7,23; 16,27; 18,34; 22,13; 24,51; 25,41–46; 2 Tess 1,8 f. Om «helvete» (geenna / γέεννα), se utleggelsen av 5,25. 29. Lesemåten «til helvete» (eis geennan / εἰς γέενναν) i D, mange latinske (ikke k), Tert. fuga 7; Scorp. 9; resurr. 35 har noe tiltalende ved seg. Da blir helvete både målet og stedet for å «ødelegge» (apolesai / ἀπολέσαι). Andre, som Iren. III, 18, 5 og Ss, blander inn Luk 12,5, og syrerne kunne for øvrig ikke uttrykke forskjellen.

Og han minner dem om hvor høyt Gud, deres Far, verdsetter dem selv – også alt ved deres kroppslige liv.[76]

I v. 31 står slutningen og oppfordringen «Frykt derfor ikke!»[77] foran den siste av setningene som utdyper disse tankene. Det er ikke tilfeldig at oppfordringen her står uten en nærmere bestemmelse som den i v. 28a («for dem som dreper» [apo tōn apokteinontōn / ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων]).

Den positive formaningen i v. 28 om å frykte Gud blir ikke tatt tilbake. Men det absolutte «Frykt ikke!» (mē phobeisthe / μὴ φοβεῖσθε jf. Luk 12,7 og 32) skal gjøre tydelig hva setningene i v. 29–31 vil si og hva de skal oppnå: Tanken på Guds dom skal ikke fortrenge den barnlige tilliten til den himmelske Fars omsorg, og frykten skal ikke få makten over disiplene.

Å bekjenne og å fornekte (10,32–33)

«Derfor»[78] knytter de avsluttende setningene i v. 32 f. ikke bare til de nærmest foregående setningene, men til hele utredningen fra v. 17, som her går mot slutten.[79]

Apostlene skal bli stilt for retten for Jesu skyld (v. 18) og bli hatet av alle (v. 22). De vil få mange anledninger til enten å stå fryktløst ved

[76] Textus receptus i v. 29 er sikret: de greske håndskriftene stemmer overens med de eldste oversettelsene (Ss S^1, også Tatian, k). I stedet for «til jorden» (epi tēn gēn / ἐπὶ τὴν γῆν) blir verset noen ganger sitert med «i snaren» (eis [tēn] pagida / εἰς [τὴν] παγίδα) eller «i en snare» (en pagidi / ἐν παγίδι): Clem. hom. 12, 31; Orig. c. Cels. VIII, 70; de orat. 29, 16 (derimot den vanlige teksten i exh. mart. 34 og til Jer Threni 3, 52); Juv. II, 492 og andre. Endringen kommer kanskje fra Amos 3,5 og skulle gjøre meningen tydeligere. Mer utbredt er innskuddet «vilje» (tēs boulēs / τῆς βουλῆς) etter «uten» (aneu / ἄνευ). Utenom vitnene som alt er nevnt, finnes det hos Iren. II, 26, 2, Tert. mange ganger (Rönsch s. 96 f.) og Cypr. ep. 59, 5; 65, 1. Det tillegget trengs ikke. Den første endringen fører derimot inn en annen forestilling enn den bedre bevitnede teksten. Den teksten tenker seg at en spurv faller død til jorden fra luften den flyr gjennom eller fra grenen den sitter på, for eksempel i sterk kulde eller av utmattelse og sult. Endringen fører inn bildet av en fugl som fuglefangeren har fanget i snaren; jf. særlig Fritzsche. «Øre» (assarion / ἀσσάριον) er den greske formen av latin *as*. Etter den litterære tradisjonen uttalte jødene det issar (אַסָּר). Det var verdt fire *quadrans* (Matt 5,26) og var, som den, en kobbermynt: ¼ sesterts = $^1/_{16}$ sølvdenar. Men fordi sølvmynter var sjeldnere i Israels land, hadde denaren der en kurs på minst 24 «italiske (det vil si romerske) as»; se Zuckermann, Über talmud. Münzen und Gewichte 1862 s. 22. Schlatter, Sprache des 4. Ev s. 73 siterer fra Sifre til 5 Mos § 48: «en fugl som er verdt en as» (tsippor ke-issar / צִפּוֹר כְּאִסָּר), i motsetning til verdien av sjelen. Vi får en omtrentlig forestilling om verdien av et assarion når vi vet at den vanlige dagslønnen for en arbeider i vingården var én denar, altså 24 as, Matt 20,2.

[77] **«Frykt derfor ikke!»** mē oun phobeisthe / μὴ οὖν φοβεῖσθε

[78] **«Derfor»** oun / οὖν

[79] Dette mangler i X, noen minuskler og Ss. Ss utelater riktignok også «for menneskene» (emprosthen tōn anthrōpōn / ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων) og «også jeg» (kagō / κἀγώ) i dette verset, men ikke i v. 33. Sc og S^1 har med alle disse ordene. Tilknytningen med «men jeg sier dere» (legō de hymin / λέγω δὲ ὑμῖν) i Luk 12,8 er glattere.

forholdet sitt til Jesus i ord og handling, eller å fornekte det av feighet. Da skal de huske at Jesus skal kjennes ved dem som bekjenner ham for menneskene,[80] når han står for Gud, sin Far i himmelen. Men dem som fornekter ham, skal han fornekte.

Disippelens «Jeg kjenner ikke det mennesket» (26,72) skal få sitt motstykke i Jesu «Jeg kjenner dere ikke» (7,23; 25,12), og omvendt (25,34–40). I seg selv ville ordlyden tillate at både løftet og trusselen gjaldt framtiden generelt. Da ville Jesus bekjenne og fornekte allerede mens han levde på jorden, og også i tiden fra han ble revet bort (9,15) til han kommer igjen (10,23): han ville tre fram for Gud i bønn som anklager eller som forbeder.

At det likevel bare kan være tale om den siste dommen, følger for det første av dette: Jesus kan neppe ha truet disiplene med at han straks ville fornekte sitt forhold til dem hver eneste gang de fornektet forholdet sitt til ham. Først når et menneske har fullført livsverket sitt, feller Jesus og Gud den avgjørende dommen over det (16,27).

For det andre har v. 28 (jf. også v. 23) nettopp pekt fram mot den siste dommen, og «bekjenne»[81] er i seg selv et nokså juridisk begrep, som ofte blir brukt om utsagn i retten (7,23; Apg 24,14; 1 Tim 6,12).

Alvoret i Guds dom må fylle disippelen med redsel når han kjenner sin egen svakhet. V. 29–31 mildner denne tanken bare på ett punkt: de avviser bitanken om at disiplene i livet på jorden står uten vern, prisgitt onde menneskers makt.

Men den samvittighetsfulle disippelen vil naturlig spørre hvordan han, tross svakheten sin og den skylden han pådrar seg hver dag (6,12, jf. 9,13), skal kunne bestå i den siste dommen eller få barmhjertighet, som 5,7 lover. Det spørsmålet er ennå ubesvart; svaret kommer først med løftet i v. 32.

Da vil Jesus gå i forbønn hos sin Far for sine egne, de som har bekjent ham for menneskene. Han vil kjennes ved dem og slik skaffe dem en nådig dom. Løftet står foran trusselen og har størst ettertrykk; det ligger på linje med «Frykt ikke!». Men det trenger å utfylles

[80] «Bekjenne seg til noen» (homologein en tini / ὁμολογεῖν ἔν τινι) står her og i Luk 12,8, men ennå ikke i LXX. Grunnen er at hebraisk «bekjenne, prise» (hoda / הוֹדָה) aldri står med preposisjonen be (ב) i Det gamle testamente. Det er dette ordet homologein svarer til i Job 40,14 i LXX, i Sal 99,4 hos Symmachos og i Ordsp 28,13 hos Aquila og Theodotion. Det gjør derimot det tilsvarende jødisk-aramaiske odi (אוֹדִי) og kristen-syriske awdi (ܐܘܕܝ). Slik har også Sc Ss det her.

[81] **«bekjenne»** homologein / ὁμολογεῖν

av trusselen som følger, slik at det blir rom for den frykten for Gud som v. 28 krever.

Jesus framstiller seg her ikke som dommeren på den siste dagen, slik han gjør i 7,21–23 og i en del senere taler. Her er Gud dommeren, og Jesus er enten sine egnes forsvarer eller deres anklager. Men på ett punkt er de to stedene helt enige: Disiplenes evige salighet beror på fellesskapet med Jesus – et fellesskap som har vist seg ekte i livets gjerning.

Ikke fred, men sverd (10,34–39)

I v. 34–42 blir disiplenes lidelser under forfølgelsen satt i et nytt lys. Jesus er ikke bare den som sender apostlene ut og dermed fører dem inn i forfølgelse (v. 16), og de blir ikke bare forfulgt som hans disipler og bekjennere av mennesker som hater og spotter ham (v. 18, 22 og 25). De skal heller ikke bare se forfølgelsen som et uttrykk for menneskelig ondskap.

De har lov til å unngå den så langt det går uten å fornekte sannheten (v. 17 og 23). Og der den ikke kan unngås, skal de bære den uten bekymring, uten frykt og med tålmodighet, i tillit til Guds omsorg og hjelp, slik som alt annet vondt i verden (v. 19, 22 og 28–31).

Men de skal også vite at det hører til Jesu kall og er hans vilje å bringe splittelse inn i verden – den splittelsen disiplene skal få kjenne så smertelig.

Med et uttrykk som ligner det i 5,17, går Jesus i v. 34 imot en forestilling disiplene lett kunne ha om hans kall og dermed også om sitt eget.[82] Både han og de bringer menneskene en forkynnelse (v. 7; 4,17 og 23) som er et godt budskap om riket – riket som oppfyller alle frommes lengsel. Og gjerningene som følger med forkynnelsen, er bare velgjerninger. De skal ønske fred for hvert hus de kommer inn i (v. 12 f.), og de skal alltid strebe etter å stifte fred (5,9).

Det ser ut til å stride mot Jesu hensikt at virket hans tenner en krig på jorden i stedet for å skape fred. Men slik er det ikke. Talen

[82] Bare Sc (ikke Ss og Tatian) har visket ut dette med den forkortede formen, på lignende måte som andre vitner gjør ved 5,17: «Jeg kom ikke for å kaste fred på jorden, men splittelse i tankene og sverd.» Ss k h setter det første «fred» (eirēnēn / εἰρήνην) foran «jeg kom» (ēlthon / ἦλθον). Det kan komme fra Luk 12,51. De fleste håndskriftene setter det etter «å kaste» (balein / βαλεῖν), og det kan komme fra v. 34[b]. Kanskje har ℵ, g[1] q, Tert. Scorp. 10 og Hil. det riktige når de setter det mellom «jeg kom» og «å kaste».

har til nå skildret krigen mellom dem som bekjenner hans navn, og flertallet av folkefellene deres. Den har også vist den mest smertelige tilspissingen av denne krigen: at de nærmeste slektningene kjemper mot hverandre som fiender på liv og død (v. 21). Det er denne krigen Jesus har måttet og villet kalle fram. Kampen sprenger alle bånd i familien og husfellesskapet, og til forskjell fra v. 21 er skildringen av den i v. 35 f. tydelig formet etter Mika 7,6.[83]

Men i Mika 7,6 er det ikke tale om en splittelse i Israel som den profetiske forkynnelsen eller de frommes vitnesbyrd har framkalt, slik det er andre steder i Det gamle testamente.[84] Det er tale om den fordømmelige kampen alle mot alle, som egoismen framkaller i tider med sedelig forfall.

Derfor vil Jesus heller ikke bruke ord fra Det gamle testamente til å si at disiplene bare opplever enda et stykke av den stadige kampen mellom sannhet og løgn, mellom fromme og ugudelige (jf. 5,12). Det dreier seg tvert imot om en kamp som aldri har vært før, og som Jesus selv tenner og vil ha.

I v. 18, 22 og 32 f. var det særegne ved denne kampen mer forutsatt enn sagt; i v. 37 kommer det tydelig fram. Det gjelder ikke generelt å sette sannheten eller retten høyere enn vennskapet og slektskjærligheten til dem som hater sannhet og rett, og derfor ikke vike tilbake for krig med sine nærmeste. Det gjelder å holde fast ved Jesus selv og ved forholdet til ham, selv om disippelen dermed risikerer å komme i ubønnhørlig fiendskap med sine nærmeste slektninger.

Jesus sier at den som i et slikt valg lar kjærligheten til foreldre eller barn ta overhånd over kjærligheten til ham, ikke er ham verd (jf. 8,21 f.).

Motsetningen til slektningene, som en er bundet til med naturlig kjærlighet, er alt forberedt i v. 25 («husfolk» [oikiakoi / οἰκιακοί], som i v. 36). Derfor bruker Jesus her «være glad i, ha kjær»[85] om den rette holdningen til ham selv, og ikke «elske» (agapan / ἀγαπᾶν

[83] LXX har: «En sønn vanærer sin far, en datter reiser seg mot sin mor, en svigerdatter mot sin svigermor; alle en manns fiender er de som er i hans hus» (hyios atimazei patera, thygatēr epanastēsetai epi tēn mētera autēs, nymphē epi tēn pentheran autēs, echthroi pantes andros hoi en tō oikō autou / υἱὸς ἀτιμάζει πατέρα, θυγάτηρ ἐπαναστήσεται ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτῆς, νύμφη ἐπὶ τὴν πενθερὰν αὐτῆς, ἐχθροὶ πάντες ἀνδρὸς οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ). Den greske oversetteren av Matteus gjengir den siste setningen, som mangler i Luk 12,53, mer nøyaktig og bedre enn LXX.

[84] For eksempel Sal 27,10; 41,10 (Joh 13,18); 69,9 f.; Jes 66,5.

[85] **«være glad i, ha kjær»** philein / φιλεῖν

5,43–46; 6,24). Bare det første ordet uttrykker nemlig tydelig den hjertelige hengivenheten som bygger på kroppslig slektskap eller på et slektskap en selv har valgt.[86]

De to setningene i v. 37 er så brede og like i formen at de får sterkt ettertrykk.[87] Det tredje «er meg ikke verd»[88] i v. 38 – ellers en ny setning – forsterker ettertrykket ytterligere. Den som var dømt til å dø på korset, bar som regel selv korset til rettersstedet.[89]

Den disippelen Jesus skal regne som verdig til seg, må frivillig ta det korset han er dømt til å dø på, og legge det på seg (16,24) – det vil si vise seg villig til å lide korsdøden. Men i samme åndedrag krever Jesus at disippelen skal følge etter ham. Dermed forutsetter han som kjent at han selv skal gå foran disiplene med sitt kors, og at han skal lide korsdøden før dem, og like frivillig.

Ifølge 16,21; 17,22; 20,19 og all annen overlevering talte Jesus først mot slutten av virket sitt i Galilea og på den siste reisen til Jerusalem mer bestemt om de nærmere omstendighetene ved lidelsen sin og om hvordan han skulle dø. Derfor blir det her igjen tydelig at Matteus har utvidet instruksjonstalen med ord som ble sagt senere.

Ordet om å bære korset ble et billedlig symbol først med Jesu lidelse, og her er det ennå ikke det. Som budene i 5,22–24, 29–30 og 39–42 er det tvert imot et konkret eksempel som viser hvilket sinnelag Jesus krever.

At Jesus virkelig mener at disippelen skal være rede til å lide også den mest smertefulle og vanærende døden, viser v. 39 (jf. v. 28). Under presset av en blodig forfølgelse gjelder det enten å stå ved sin tilhørighet til Jesus («for min skyld» [heneken emou / ἕνεκεν ἐμοῦ]) eller å fornekte den. Den som da «finner sitt liv», det vil si lykkes i å berge livet sitt, skal nettopp dermed miste det. Men den som mister det av

[86] Mer om dette i kommentaren til Johannes. Hos ham kommer bevisstheten om forskjellen særlig tydelig fram; jf. Joh 21,16 f.

[87] Ordene fra «og den som elsker sønn» til «verd» (kai ho philōn hyion … axios / καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν … ἄξιος) har falt ut i B D (ikke i Ss Sc og de latinske) bare fordi to ledd ender likt.

[88] **«er meg ikke verd»** ouk estin mou axios / οὐκ ἔστιν μου ἄξιος

[89] Jf. Joh 19,17; Matt 27,32; Mark 15,21; Luk 23,26. Det nevnes som fast regel hos Plut. sera num. vind. 9 s. 544 og Artemid. oneirocr. II, 56: «Den som skal nagles til det [korset], bærer det først» (ho mellōn autō [tō staurō] prosēlousthai proteron auto bastazei / ὁ μέλλων αὐτῷ [τῷ σταυρῷ] προσηλοῦσθαι πρότερον αὐτὸ βαστάζει). Plauti fab. deperd., utg. Leo s. 30: *Patibulum ferat per urbem, deinde adfigatur cruci* («Han skal bære tverrbjelken gjennom byen og så nagles til korset»). At det skifter mellom *patibulum* og *crux*, kommer nok her bare av versemålet. Jf. for øvrig Pauly-Wissowa IV, 1731.

en slik grunn, skal nettopp dermed vinne det. I tillit til dette løftet fra Jesus har martyrene hans gått i døden.

Lønnen for å ta imot disiplene (10,40–42)

Men ikke alle Jesu disipler kommer i den situasjonen at de må velge: enten å dø for Jesu skyld – ja, dø på korset – eller å fornekte at de hører ham til. Derfor strider det ikke mot meningen i v. 38–39 når eksempelet om å ofre livet for Jesus – og den skarpeste formen av det, å gå villig til korsfestelsen – blir brukt som forbilde og mønster for hele disippelens liv. Tvert imot utfolder det meningen slik Jesus selv ville. Han har selv gjort dette mer enn én gang ved andre anledninger.[90]

Igjen, som i v. 15, 22, 23, 28 og 32 f., er talen kommet fram til den siste avgjørelsen for alle livsveier. I v. 33 kom trusselen om at de troløse skal bli forkastet, etter løftet om lønn til de trofaste. Denne gangen avsluttes talen derimot med løftet om evig liv som lønn for å ofre seg for Jesus.

I v. 40–42 vender talen så tilbake til nåtiden, da apostlene skal utføre sin tjeneste med forsakelse og fare. Men det skjer bare for å la et gledelig lys falle også inn i mørket i denne tiden. Men denne gangen kommer lyset ikke, som i v. 29–31, fra troen på at Gud styrer alt i verden, men fra apostlenes særlige kall. Og Jesus viser denne gangen ikke, som i v. 15, til straffen over dem som avviser apostlene, men til lønnen for dem som tar imot dem.

Talen har ingen andre tilhørere enn apostlene. Derfor kan denne avslutningen heller ikke være ment å oppmuntre andre mennesker til å ta vennlig imot apostlene. Den skal tvert imot gi apostlene selv mot ved å vekke en følelse av hvor mye de betyr i Guds øyne, og hvor mye Gud bryr seg også om hvordan det går dem i det ytre, på godt og vondt.

Gud legger merke til, vurderer og gjengjelder den mottakelsen apostlene får, og det må forstås ut fra at de som Jesu utsendinger er hans representanter (se ovenfor s. 391 A 7), og at Jesus i sin tur er

[90] Slik er det i 16,24 f. (= Mark 8,34 f.; Luk 9,23 f.). For det første settes det mer allmenne kravet om å fornekte seg selv først. For det andre nevnes viljen til å berge livet, ikke at en faktisk vinner eller berger det («den som finner» [ho heurōn / ὁ εὑρών]). Allmenngjøringen er tydeligst i Luk 9,23 med tillegget «hver dag» (kath' hēmeran / καθ' ἡμέραν). Jf. den lignende allmenngjøringen i Luk 11,3, og om saken det Lukas' lærer skriver i Rom 8,36; 1 Kor 15,31; 2 Kor 4,10–18. På lignende måte i en annen sammenheng i Luk 17,33; Joh 12,25. Bare i 10,38 er kravet blitt stående i all sin skarphet, og ved siden av dette viser Joh 13,36–38; 21,18 f. at det gikk bokstavelig i oppfyllelse for Peter.

Guds representant, som Guds «utsending»[91]. [92] Gud vil derfor se på og gjengjelde det menneskene gjør mot Jesus, som om det var gjort mot ham selv (jf. Joh 5,23).

På samme måte vil Jesus se på det de gjør mot apostlene hans, som om det var gjort mot ham selv. Denne slutningen blir ikke uttalt, men den er forutsatt når v. 41 f. viser hvor stor lønn den skal få som tar vennlig imot apostlene.

Selv om setningene er allment formulert, gjelder de apostlene helt fra begynnelsen, og ikke først når det påpekende «disse»[93] kommer. Apostlene har et kall som kan sammenlignes med profetenes (jf. 5,12). Og forholdet deres til Jesus – for hans skyld skal de være rede til å gjøre og lide alt (v. 18, 32 og 39) – er den rettferdige saken som til slutt ikke kan tape (5,10 = 5,11). I denne forstand er de selv «rettferdige»[94], fordi de representerer «rettferdigheten»[95].

Løftet går nå ut på dette: Den som tar vennlig imot en profet fordi han er profet, og en rettferdig fordi han er rettferdig,[96] skal få den samme lønnen som profeten og den rettferdige selv. Apostlene er nettopp slike profeter og rettferdige. Det er ikke tale om hvilken som helst menneskekjærlighet mot profeter og rettferdige. Det er tale om den kjærligheten som erkjenner og anerkjenner det kallet Gud har gitt dem, og den rettferdige saken de står for.

Bare de som tar imot profetenes ord i tro, og som i kjærlighet gjør de rettferdiges sak til sin egen, kan vise en slik kjærlighet. De blir ikke profeter eller apostler av det. Men når de støtter apostlene i det ytre,

---

[91] **«utsending»** apostolos / ἀπόστολος

[92] Slik her for første gang hos Matteus; jf. 15,24; 21,37. Det svarer til «jeg er kommet» (ēlthon / ἦλθον) i 5,17; 9,13; 10,34. Utenom Johannes, jf. Hebr 3,1; Clem. I Cor. 42, 1.

[93] **«disse»** toutōn / τούτων

[94] **«rettferdige»** dikaioi / δίκαιοι

[95] **«rettferdigheten»** dikaiosynē / δικαιοσύνη

[96] «Fordi han er en disippel» (eis onoma mathētou / εἰς ὄνομα μαθητοῦ) i v. 42 svarer til Mark 9,41 «fordi dere hører Kristus til» (en onomati hoti Christou este / ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστέ slik A B C*, Ss S[1] Arm uten det umulige «mitt» [mou / μοῦ] foran «fordi» [hoti / ὅτι]). Markus har her erstattet betegnelsen disippel med en vending fra menighetens senere språk (Rom 8,9; 1 Kor 3,23; 2 Kor 10,7). Ser vi bort fra det, kunne parallellen få oss til å tenke at det ligger et besjem (בְּשֵׁם), «i navnet», til grunn (slik Schemtob; jf. Ss Sc S[1]). Matteus ville da ha oversatt det etter sammenhengen eller vilkårlig med en onomati (ἐν ὀν.) i 21,9, med tō onomati (τῷ ὀν.) i 7,22, med epi tō onomati (ἐπὶ τῷ ὀν.) i 18,5; 24,5 eller med eis onoma (εἰς ὄν.) i 10,41; 18,20; 28,19. Men lesjem eller lesjum (לְשֵׁם, לְשׁוּם) er svært vanlig i talmudisk språk i betydningen «med tanke på» eller «i egenskap av» (Schöttgen I, 108; Wettstein til stedet; Wünsche, Beitr. 142; Dalman, Worte Jesu 100 f.). Det er nok nettopp det som ligger til grunn. Uttrykket betyr det samme som det mer greske eis logon (εἰς λόγον) med genitiv, Ign. Smyrn. 10, 1; Philad. 11, 2.

får de del i apostlenes verk (3 Joh 8), og de viser det sinnelaget som saligheten avhenger av. Det særskilte kallet som utmerker apostlene, gir ikke grunnlag for noen vesentlig forskjell i lønnen.

I 19,27–20,16 lærer Jesus det samme for å motarbeide apostlenes jag etter lønn. Her er formålet et annet: Han vil få dem til å kjenne hvor høyt Gud kommer til å verdsette hver vennlighet som blir vist dem. Det samme formålet har løftet i v. 42. Der lover Jesus høytidelig at selv den minste velgjerning som blir vist dem fordi de er disipler – en som verken koster strev eller penger – skal få sin rette lønn.

Denne gangen sier Jesus ikke igjen at den som gjør vel, skal få samme lønn som mottakeren. Her uttrykker han nemlig slett ikke motsetningen mellom giver og mottaker, men motsetningen mellom en ubetydelig gave og en lønn som helt sikkert kommer.[97] I samsvar med dette blir apostlene heller ikke omtalt etter embetet sitt, men bare som «disipler»[98]. Og fordi de stod rundt mesteren mens han talte, og han kunne peke på dem, kalles de «disse små», det vil si disse ringe folkene.

Ordet «disse»[99] peker på dem slik de er nå. Allerede av den grunn kan de ikke være kalt «små» med tanke på den nøden de senere kommer i når de utøver kallet sitt. En kan heller ikke slutte ut fra 18,6 og 10 at ordet sikter til den ydmykheten for Gud og mennesker som troen på Jesus gir (5,3). Og enda mindre skal en tenke på stor og liten i himlenes rike (5,19; 11,11; 18,1–4).

De er tvert imot ringe folk – «småfolk», som vi også sier – sett med øynene til dem som ikke hører til disiplene, og som gjør vel mot dem eller lar være; de er altså ringe etter en vanlig menneskelig målestokk. De hører ikke til de store herrene (20,25: «stormennene» [hoi megaloi / οἱ μεγάλοι]), som alle gjerne vil gjøre til lags.

---

[97] Ordet «bare» (monon / μόνον) mangler i D, Ss Sc og kanskje også hos Cypr. test. III, 1, men ikke i k b g^1 osv. og heller ikke i Kop. Ordet er utvilsomt ekte, for det er lettere å forklare at det ble strøket etter Mark 9,41, enn at det ble satt inn. Det hører sammen med det foregående (samme ordstilling i 5,47; 21,19). Hvis vi knyttet «bare» til «fordi han er en disippel» (eis onoma mathētou / εἰς ὄν. μαθ.), ville ordet ikke stille disippelen som den ringere opp mot profeten og den rettferdige, selv om den tanken i og for seg hadde vært mulig. Det ville i stedet på en uforståelig måte understreke at velgjerningen bare har verdi hvis den blir vist av ingen annen grunn enn at den tørste er en disippel; jf. «bare» (monon) i 1 Kor 7,39. Med D, de eldste latinske (k a b Cypr.), Ss Sc (se også apparatet til S^1) og Kop bør vi lese «… lønnen hans skal [slett ikke] gå tapt» (apolētai ho misthos autou / ἀπόληται ὁ μισθὸς αὐτοῦ) i stedet for «han skal slett ikke miste lønnen sin». Her skifter setningen subjekt underveis, og enhver skolemester måtte rette den.

[98] **«disipler»** mathētai / μαθηταί

[99] **«disse»** toutōn / τούτων

Det kan nok være sosiale forskjeller mellom dem, eller slike forskjeller kan oppstå med tiden, så en kan tale om de ringeste blant de ringe (25,40 og 45). Men i det store og hele er de folk uten makt, anseelse og rikdom, folk som det naturlige mennesket lett behandler med forakt (jf. Jak 2,1–7; 1 Kor 1,26–28).

Slutten på talen (10,42–11,1)

Men hvor høyt disse ringe disiplene er aktet i Guds øyne! Og hvor sorgløse de kan være, også for kroppens behov, når Gud lønner hver minste velgjerning som blir vist dem!

Med de samme ordene som ved slutten av den første store talen (7,28) markerer Matteus i 11,1 uttrykkelig at også denne andre talen er slutt. Men han gjør det ikke for å beskrive inntrykket talen gjorde, eller hvordan oppdragene i den ble utført (se derimot Mark 6,12 og 30). Han vil fortelle at Jesus forlot stedet der han hadde gitt de tolv disiplene sine disse forskriftene, og dro for å lære og forkynne i byene i Galilea som før. Jesus hadde ikke sendt ut de tolv for at de skulle arbeide i hans sted mens han selv hvilte, men for å mangedoble arbeidskraften til det store verket (9,37 f.).

Her kommer skildringen fra 9,35 og 4,23 igjen i kortere form. Nå er også det siste punktet i programmet fra innledningen skildret: at Jesus tar de mennene han har kalt, med som medarbeidere (4,18–22). Dermed er avsnittet som begynte i 4,12, avsluttet.

Kapittel 11

Døperens spørsmål (11,2–3)

Matteus har skildret Jesu virke i 4,12–11,1. Nå går han over til døperen Johannes og det inntrykket døperen fikk av dette virket, og bygger videre på det – uten å knytte an til noen enkelt hendelse som er fortalt tidligere. 11,2 ligner 4,12, men vi må også legge merke til forskjellen. Som 9,35 ff. og 4,23–25 sier 11,1 bare at Jesus var på mange forskjellige steder i Galilea og hadde vært i arbeid en god stund; noe nærmere om tid og sted får vi ikke vite. Derfor er det også helt uklart hvor og når det som blir fortalt i 11,2 ff., skjedde.[1]

Johannes satt i fengsel, og da han fikk høre om Jesu virke, sendte han noen av disiplene sine til Jesus. Gjennom disse sendebudene la han fram spørsmålet: Er du den som skal komme, eller skal vi vente en annen? Ellers kaller Matteus alltid Jesus ved navn når han forteller. Her skriver han i stedet «Messias' gjerninger»[2].[3] Grunnen er den samme som i 1,18: Han vil kort og kraftig få fram at de kjensgjerningene det gjelder, viste at Jesus var Messias.

Med «gjerningene» menes ikke handlingene i motsetning til ordene (23,3), men hele Jesu virke i all sin mangfoldighet (5,16; Joh 3,19; Rom 2,6). Når Matteus beskriver dette virket, setter han vanligvis

[1] Heller ikke Luk 7,18–35 sier noe om dette. Der er apostlene, som i Matt 11, ikke nevnt som til stede. Det er derfor mulig at sendebudene fra Johannes kom til Jesus mens apostlene var ute på forkynnerreisen.

[2] **«Messias' gjerninger»** ta erga tou Christou / τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ

[3] Det betyr ingenting at D Sc har «Jesu» (Iēsou / Ἰησοῦ) i stedet, og at Ss på sin egen måte, men helt mot Matteus' stil, har «Herrens» (tou kyriou / τοῦ κυρίου). Like lite betyr det at de yngre håndskriftene satte «to» (dyo / δύο) fra Luk 7,18 i stedet for «ved» (dia / διά). De gjorde det særlig fordi den hebraiserende konstruksjonen «han sendte ved disiplene sine og sa» (pempsas dia tōn mathētōn autou eipen / πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν) virket fremmed på dem; jf. 2,16; 14,10; Joh 11,2; Åp 1,1, bd. IV, 469 og Schlatter s. 108 til Joh 11,2. Om artikkelen foran «disipler» (mathētōn / μαθητῶν), se utleggelsen av 9,11. 14 ovenfor.

forkynnelsen foran helbredelsene (4,23; 9,35), eller han nevner bare forkynnelsen (11,1). Forkynnelsen har da også en viktig plass i Jesu svar (11,5).

Gjennom virket som er beskrevet hittil, har Jesus vist at han har en bestemt verdighet. Matteus uttrykker den med den gamle, faste tittelen «Messias» (ho Christos / ὁ Χριστός jf. særlig 2,4). Døperen lar han derimot uttrykke den samme tanken med ordene «den som skal komme»[4]. Døperen ser ut til å ha unngått tittelen Messias også i den offentlige forkynnelsen sin (se ovenfor s. 139 ff.). Uttrykket svarer til måten han hadde talt på om den framtidige grunnleggeren og kongen i himlenes rike (3,11; Mark 1,7; Luk 3,16; Joh 1,27): den kommende mannen, den store som alle ventet på.

Riktignok kunne en også tale på lignende måte om andre skikkelser som folk ventet på (Matt 11,14; 17,10 f.; Joh 6,14). Men i døperens munn var uttrykket entydig, for han hadde bare talt om én som allerede var på vei – på den veien han selv skulle rydde for ham. Det doble spørsmålet hans viser at han tviler: Hadde han hatt rett i å tro at Jesus var den som skulle komme, eller hadde han tatt feil av ham?

Helt fra gammel tid har mange ikke kunnet godta den klare meningen i fortellingen. Grunnen var en forestilling om profetenes åndelige tilstand som Bibelen ikke gir støtte for. De antok at døperen ikke ga uttrykk for sin egen tvil med budskapet sitt. Han ville bare føre noen av disiplene sine til tro på Jesus – de som så på Jesus med misunnelse og holdt seg borte fra ham.[5]

Men ifølge v. 2 er Johannes' disipler bare talerøret: Det er mesteren selv som taler til Jesus gjennom dem. Og ifølge v. 4 (= Luk 7,22) sier Jesus uttrykkelig at svaret hans gjelder mesteren deres, ikke sendebudene. Den varsomme advarselen i v. 6 gjelder altså også Johannes. Og bare slik kan en forstå talen i v. 7–19.

Like uholdbar var markionittenes slutning at døperen aldri hadde

[4] **«den som skal komme»** ho erchomenos / ὁ ἐρχόμενος

[5] Slik forstår Hil., Ephr., Ambros. (til Luk 7,19), Chrys., Hier., Op. og så sent som Calvin det. Calvin kaller den forståelsen som selvsagt er riktig, *valde absurdum* («helt meningsløst»). Fra Orig. av (til 1 Sam 28, Berlin-utgaven bd. III, 290 f.; tom. VI, 37 in Jo; jf. Hier. ep. 121, 1 ad Algas.) finnes det hos de gamle også en annen mening. Ifølge den skulle Johannes bli Kristi forløper også i dødsriket (jf. Hippol. de Antichr. 45). Da han så at døden nærmet seg, skal han derfor ha spurt om Jesus også ville komme dit, eller om de døde skulle vente på en annen frelser. Noen ganger ble de to feiltolkningene også slått sammen: Adam. dial. s. 50 i Berlin-utgaven. Tert. c. Marc. IV, 18 forsto det langt riktigere.

erkjent Jesus som Israels Messias.[6] Og like uholdbart er det synet kritikerne har hatt siden Strauss: at døperens spørsmål uttrykker en første anelse om at Jesus kanskje var Messias, og at Matt 3,13–17 og alle vitnesbyrdene fra døperen i det fjerde evangeliet derfor er uhistoriske.

Hvis ryktet om Jesu gjerninger hadde fått Johannes til å ane at Jesus var Messias (jf. 12,23), var han på rett vei. Da trengte han oppmuntring, ikke advarselen mot å ta anstøt i v. 6. Og det er heller ikke lett å se hva det skulle hjelpe at Jesus på nytt viste ham til de samme gjerningene – for etter denne oppfatningen var de allerede i ferd med å føre ham fra vantro til tro.

Profetens tro bygger på en særskilt åpenbaring, men som all annen tro er den ikke en kunnskap en eier for godt, slik at en bare kan miste den sammen med livet eller forstanden. Den griper og holder fast ved det usynlige, eller ved det som ennå ikke er virkelig, og den må hevde seg i stadig kamp med en virkelighet som sier imot (Hebr 11,1 og 27). Heller ikke den profetiske gaven er en ferdighet som en alltid har for hånden når en først har tilegnet seg den. Den er en virkning av Ånden, som gir og tar, løfter opp og lar synke, slik og når han vil.

Slik Matteus og Lukas, og også Johannes, framstiller det, må døperen helt fra Jesu dåp ha erkjent at Jesus var den som skulle grunnlegge riket, slik han selv hadde forutsagt. Fra første stund hadde han med full visshet vitnet om at han som skulle komme, var nær (3,10–12). Det er forståelig at denne vissheten ble enda sterkere da han hadde erkjent Jesus, og at den nå og da kom til uttrykk ved at han pekte tydelig på Jesus. Men like forståelig er det at han ikke straks fant seg til rette i Jesu virke.

Han hadde sett det i ånden og forkynt det med profetisk begeistring: Dommen stod for døren. Han som skulle komme, skulle la alt i den gamle verden som stod ham imot, gå under, og på ruinene skulle han reise en ny verdensordning. Nå fikk han høre at Jesus forkynte i Galilea etter at han selv var blitt fengslet, og at det i det vesentlige var den samme forkynnelsen som hans egen – en forkynnelse som bare forberedte det som skulle komme (4,17 og 23). Han hørte også om hel-

[6] Adamant. dial. samme sted. Strauss I, 379–386; Weizsäcker 320 og andre; mer meglende Keim II, 357 og andre helt til i dag.

bredelser som folket undret seg over enda mer enn over forkynnelsen (9,33; 7,28).

Men Elia og Elisja hadde ikke gjort mindre gjerninger. Og velgjerningene som kom den enkelte lidende til gode på denne måten, lignet likevel ikke på dommens ild og det nye livets ånd. Den sterke mannen som skulle komme, skulle forme verden på nytt nettopp med ild og ånd.

Døperen hadde forkynt at himlenes rike var nær, og talt om den som skulle grunnlegge det – full av ånd og kraft, og båret oppe av at han hadde grepet sinnene i hele folket som ingen før ham. Nå, i den ufrivillige uvirksomheten og det håpløse fangenskapet, vaklet grunnen under føttene hans, slik den en gang hadde gjort for forbildet hans (1 Kong 19,10–18). Den andre Elia (se ovenfor s. 132) trengte ikke å skamme seg over det. Han begynte å tenke at Jesus, i likhet med ham selv, kanskje bare var en forløper for en enda større grunnlegger av riket, en Elisja som fulgte etter Elia.

Hvordan tenkte døperen å forene tanken om at Jesus bare var en forløper, med de åpenbaringene han tidligere hadde fått, og som den gangen hadde overbevist ham? Og hvordan skulle tanken passe med det han må ha fått høre: at Jesus lot seg tiltale som Davids sønn (9,27) uten å protestere (se derimot Luk 3,15 f.; Joh 1,20; 3,28)? For den som vet hva tvil er, er dette et meningsløst spørsmål. Tvil er nettopp dette: at en ikke makter å få tanker som strider mot hverandre, til å gå opp i en harmonisk helhet. Og det er for å komme ut av denne tvilen at døperen sender bud.

At han sender bud, viser også at tvilen ennå ikke har utryddet troen hos ham. Tilliten hans til Jesus er fremdeles urokket. Han har ikke den minste mistanke om at Jesus skulle være en svermer eller en bedrager. Jesu svar skal avgjøre hva han heretter vil tenke om ham. Spørsmålet stiller et kort enten-eller, og det gjenspeiler vennens utålmodighet, men også hans tillit. Det er tvilsomt om han også håpet å få Jesus til å opptre mer bestemt.

Jesu svar gjelder bare den tvilende – han som står i fare for å bli usikker på sin egen overbevisning om at Jesus er rikets grunnlegger, og dermed på den fulle sannheten i sitt eget kall som profet.

Jesu svar til døperen (11,4–6)

Vennen i fengselet har bare hørt fra andre om alt det som er framstilt i Matt 4,12–11,1. Nå skal sendebudene hans fortelle ham det de med egne ører hører Jesus si, enten det er forkynnelse, undervisning eller ord som helbreder, og det de med egne øyne ser ham gjøre (v. 4). Det forutsetter at de nettopp da hadde anledning til å se Jesus i hans mangfoldige virksomhet, selv om de ikke akkurat da fikk se et eksempel på hver enkelt ting Jesus nevner i v. 5.[7] Det umiddelbare inntrykket de får, skal de bringe videre til mesteren sin.

Når Jesus slik viser døperen til de samme gjerningene som hadde gjort ham så lite tilfreds, ber han ham tenke over at han hittil har sett ensidig på dette virket. Johannes hadde festet blikket ved hvor ulikt Jesu virke var det han selv hadde forutsagt om sin større etterfølger. Samtidig overså han den vesentlige forskjellen mellom Jesu virke og hans eget.

Nettopp denne forskjellen framhever Jesus når han først minner ham om undergjerningene sine, helt opp til at han vekker opp døde. Johannes hadde ikke gjort en eneste gjerning av dette slaget (Joh 10,41). Disse «kraftige gjerningene» (dynameis / δυνάμεις 7,22; 11,20), så mange og så store, skulle vise Johannes at det virkelig hadde skjedd et stort framskritt siden Jesus avløste ham: framskrittet fra ord til handling.

Og ved siden av gjerningene stod forkynnelsen. Jesus hadde tatt opp igjen Johannes' forkynnelse uten å korte den ned, men likevel var den blitt en annen.

Grunntonen i den var ikke lenger tordentalen om dommen, som refser de selvrettferdige og skremmer opp dem som har glemt Gud, men det glade og trøsterike budskapet som reiser opp de ydmyke.[8] Jesus beskriver virket sitt, både forkynnelsen og undergjerningene, med ord som stod å lese i to store profetier om frelsen i endetiden, dels ordrett, dels nesten likt.[9] Døperen levde i de gamle profetenes tanker.

---

[7] Jf. Luk 7,21 f. Matteus unnlater også her (jf. 9,2) å skildre de ytre omstendighetene som ordene han gjengir, forutsetter. Han sier altså ikke at sendebudene fant Jesus omgitt av folk som trengte hjelp, og så opptatt at de en stund måtte se på og vente før de kunne spørre ham og få svar.

[8] Sc setter «fattige får evangeliet forkynt» (ptōchoi euangelizontai / πτωχοὶ εὐαγγελίζονται) foran oppvekkelsen av døde, og Ss utelater det; begge deler er vilkårligheter som er lette å forklare. At bare D mangler «halte» (chōloi / χωλοί), kan også være gjort med vilje; se s. 397 ovenfor.

[9] Den første oppgaven Jes 61,1 nevner for Herrens tjener, som er salvet med Ånden, er å «forkynne godt budskap for de saktmodige» (levasser 'anawim / לְבַשֵּׂר עֲנָוִים), i LXX «forkynne evangeliet for

Derfor kunne Jesus vente at han ville komme til å tenke på disse profetiene når han hørte svaret. Når døperen sammenlignet Jesu virke med de profetiske bildene, ville han se at Jesus var på rett vei til å oppfylle alle løftene, også det Johannes selv hadde profetert.

Jesus beskriver ikke de gjerningene han regner opp, som sine egne, men som hendelser i samtiden og som tidens tegn. Det kunne komme av at han allerede måtte ta hensyn til at apostlene gjorde det samme (jf. 10,8).

Men den samme upersonlige uttrykksmåten kommer igjen i v. 20–24. Og forklaringen holder ikke for parallellen i Luk 7,22, for der blir det først senere fortalt at disiplene helbredet (Luk 9,1 og 49; 10,17). Vi må derfor snarere se dette som et uttrykk for Jesu ydmyke sinnelag, som er fremmed for alt skryt og all støy. Også her viser han seg som Guds tjener, han som først og fremst skal forkynne evangeliet for de fattige (Jes 61,1; jf. Matt 8,17; 12,17–21).

Først i den siste setningen i svaret, v. 6, taler Jesus om seg selv – og det var ham døperens spørsmål gjaldt. Denne setningen er stilt på linje med de foregående på to måter: Den begynner med bindeordet «og»[10], og den har verbet «er»[11], som ikke er vanlig i makarismer (saligprisninger) som står for seg selv (5,3–10; 13,16; 24,46; Luk 11,27; Joh 20,29). Johannes fant seg ikke til rette i denne samtiden, men det hører med til dens særpreg at den og bare den som ikke tar anstøt av Jesus, er å prise salig.

Dermed er tre ting sagt. For det første: Jesus er virkelig det midtpunktet som behersker samtiden, slik også døperen forutsatte. For det andre: Jesu virke hittil kan virkelig vekke anstøt også hos de fromme og bringe dem i fare for å snuble, slik eksempelet med Johannes viste. Men for det tredje: De fromme som i likhet med Johannes

---

fattige» (euangelisasthai ptōchois / εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς); jf. Luk 4,18, og om «fattig» (ptōchos / πτωχός), se utleggelsen av 5,3 ovenfor. Begynnelsen av Jes 61,1 kunne minne døperen om Jesu dåp, og det Jes 61,2 sier om et nådens år fra Herren og en dag da Gud tar hevn, kunne minne ham om hans egen forkynnelse. Også i nærheten av det andre stedet som klinger med her, Jes 35,5 f., taler profeten om at Gud kommer med hevn og frelse, for å oppmuntre de vaklende og motløse, 35,3 f. Vi behøver ikke drøfte her om profeten (jf. også Jes 29,18 f.; 42,7. 16. 18) mente ordene «blind, døv, halt, stum» bokstavelig eller billedlig. Matteus har i alle fall forstått dem bokstavelig. Og slik ville også Jesus selv bli forstått, for sendebudene kunne verken se eller høre de åndelige virkningene som helbredelsene og oppvekkelsene skal være et bilde på (Wellh. s. 53). Og minst av alt kunne de virkningene hjelpe Johannes over «anstøtet» (skandalon / σκάνδαλον).

[10] **«og»** kai / καί

[11] **«er»** estin / ἐστίν

hadde satt sitt håp til ham, og som ennå ikke har mistet tilliten til at han er sannferdig, kan bli hjulpet over anstøtet. Det skjer når de selv ser Jesu virke på nært hold, når de ser det i lys av profetiene, og når de hører Jesu eget vitnesbyrd.

Verbet «ta anstøt» (skandalizein / σκανδαλίζειν se utleggelsen av 5,29) utelukker de feiltolkningene av hele fortellingen som er nevnt ovenfor, og bekrefter den forklaringen som er gitt her.

Døperen var kommet inn i den indre krisen som ordet «ta anstøt»[12] betegner, og han vaklet allerede. Men han grep bedende og spørrende etter Jesu hånd, og den sviktet ham ikke; den reiste ham opp. Vi har ingen grunn til å tvile på at det lyktes. Jesus kunne ikke ha svart mer skånsomt (se derimot 15,12 f.).

Dette blir enda tydeligere når en tenker på at Johannes' sendebud stilte spørsmålet mens en folkemengde hørte på (v. 7). Det kunne skade Jesu videre virke blant folket. I stedet for å svare hardt i ergrelse gir Jesus det mildeste svaret som tenkes kan. Den store profetens tvilende spørsmål kastet et uheldig lys over Jesus selv. Men i stedet for å fjerne det, gjør Jesus i v. 7–15 alt han kan for å viske ut det dårlige inntrykket folket kunne få av Johannes fordi han vaklet.[13]

Straks etter at Johannes' sendebud har fått svaret, mens de ennå er i ferd med å gå, begynner Jesus å tale til folket om Johannes. Fra nåtiden peker han tilbake på tiden da Johannes forkynte og døpte ved Jordan med stor kraft og virkning.

I v. 9 står ordene «en profet å se»[14].[15] Kanskje skrev Matteus dem slik, eller kanskje har kyndige avskrivere byttet om på et opprinnelig «å se en profet»[16]. Uansett skal disse ordene sammen utgjøre et eget, andre spørsmål ved siden av «hva gikk dere ut»[17].

---

[12] **«ta anstøt»** skandalizesthai / σκανδαλίζεσθαι

[13] Et motstykke til døperens uselviske tale i Joh 3,27–36.

[14] **«en profet å se»** prophētēn idein / προφήτην ἰδεῖν

[15] Slik ℵ* B Z og Orig. tom. 10, 22 in Mt. Bare ℵ har også i v. 8 «for å se et menneske» (anthrōpon idein / ἄνθρωπον ἰδεῖν); se Tischend., Corrig. foran bd. I s. XVII og utgaven av Codex Sinaiticus fra 1863. De gamle satte skilletegn mangelfullt eller slett ikke. Derfor er det for det meste uklart hvordan de gamle oversetterne og utleggerne ville dele setningene. Riktig er for eksempel Hier.: *Quid, inquit, existis in desertum? Numquid ad hoc ut hominem videretis, calamo similem?* («Hvorfor, sier han, gikk dere ut i ødemarken? Var det for å se et menneske som ligner et siv?») Blant de nyere utleggerne, se Fritzsche. Han påpeker med rette at ordstillingen blir kunstig hvis «se på» (theasasthai / θεάσασθαι) knyttes til det foregående.

[16] **«å se en profet»** idein prophētēn / ἰδεῖν προφήτην

[17] **«hva gikk dere ut»** ti exēlthate / τί ἐξήλθατε

Men da må vi også lese «for å se»[18] i v. 7 og «for å se»[19] i v. 8 som begynnelsen på et nytt spørsmål, selv om ordene står foran objektet. Og «hva»[20] må hver gang bety «hvorfor». Spørsmålet i v. 7 lyder altså: «Hvorfor gikk dere ut i ørkenen? For å se et siv som svaier i vinden?» Ellers ville Jesus ta for gitt at folket strømmet ut til Johannes for å se noe der, mens de tvert imot kom for å høre forkynnelsen hans og bli døpt av ham.

Jesu vitnesbyrd om Johannes (11,7–15)

Jesus vil få folket til å forstå hvor stor Johannes var som historisk skikkelse, og han appellerer til det tilhørerne selv visste. Tre ganger spør han hva som den gangen fikk dem til å dra ut i ødemarken ved Jordan, fra alle deler av landet (3,5) og, som vi hører her, også fra Galilea. Det var vel noe annet enn ønsket om å se det intetsigende skuespillet som alltid er å se der: siv som svaier i vinden.

Allerede omskrivningen ovenfor viser at ordene «et siv» osv. (kalamon ktl. / κάλαμον κτλ.) skal tas bokstavelig. Likevel er det tydelig at det virkelige sivet ved Jordan også er et bilde på den vaklende karakteren døperen nettopp nå så ut til å vise. Jesus kunne ikke like gjerne ha nevnt trærne ved elvebredden, fiskene i vannet eller bølgenes spill.

Folket dro ut til Johannes den gangen fordi alle var blitt overbevist om at det endelig igjen hadde stått fram en ekte profet, og fordi de lengtet etter å få vite Guds vilje gjennom ham. Det skal folket ikke glemme nå. Heller ikke nå ligner Johannes sivet som svaier for hvert vindpust, men snarere eiken som stormen river opp med roten – men det vil Gud forhindre.[21]

Riktignok ville hele folket den gangen ikke bare høre og bli døpt, men også *se* den berømte mannen.[22] Men det de søkte og fant i ødemarken, var ikke en fint kledd verdensmann, slik en finner dem ved fyrstehoffene, men forkynneren i ørkenen. Både klesdrakten av kamelhår og stedet han stod fram på, var et bilde på at han var likegyldig

[18] **«for å se»** theasasthai / θεάσασθαι
[19] **«for å se»** idein / ἰδεῖν
[20] **«hva»** ti / τί
[21] Jf. den aisopiske fabelen (Halm 179) om eiken og sivet, med moralen: «Ingen bør sette seg opp mot makthaverne.»
[22] I stedet for «se på» (theasasthai / θεάσασθαι) står her det passende «se» (idein / ἰδεῖν); jf. Luk 19,3; 23,8; Joh 12,21.

for all glans i det jordiske livet, og at han stod i skarp motsetning til forholdene i Israels land på den tiden.[23]

At døperen fortsatt hadde den samme karakteren, trengte ikke å bevises. Han satt i fengsel fordi han modig hadde protestert mot den bløtaktige landsfyrstens usedelighet (4,12; 11,2; 14,3–11), og det vitnet tydelig nok om at han var ubøyelig. Det første og det andre spørsmålet har to deler, og i begge trengte den andre delen ikke noe uttrykkelig nei. Men den andre halvdelen av det tredje spørsmålet i v. 9 la det riktige svaret i munnen på tilhørerne: Det var for å se en profet at folket den gangen dro ut til Johannes i store skarer.

Jesus godtar for sin del dette som en god nok grunn til den store bevegelsen, og bekrefter det selv. Slik får han en overgang til sin egen vurdering av døperen, som går lenger enn det folk flest mente: «Ja, sier jeg dere, en profet, og mer enn en profet.»

Uttrykket her er ikke det samme som «sannelig sier jeg dere»[24]: Ordet «ja»[25] svarer på et spørsmål som er stilt (9,28; 13,51; 17,25), eller tar opp igjen og bekrefter noe som er sagt (11,26; 15,27; Luk 11,51; 12,5). Det «sannelig»[26] som er særegent for Jesu tale (se utleggelsen av 5,18), bekrefter derimot alltid selve det utsagnet det innleder.

«Ja» står her for en setning som leseren må fylle ut fra det foregående: Johannes er en profet. Derfor er det følgende «og»[27] et vanlig «og»; det innleder ikke en sterkere påstand som opphever eller retter på denne setningen. Jesus anerkjenner folkets oppfatning at Johannes er en profet (jf. 14,5; 21,26), og til den føyer han sin egen vurdering, som går lenger: Johannes er mer enn det.[28]

Jesus begrunner hvorfor døperen er mer enn en profet: Han er den personen profetien i Mal 3,1 sikter til. Det logiske forholdet trenger ikke å uttrykkes med et «for»[29],[30] som kanskje først er føyd til senere.

---

[23] Jf. utleggelsen av 3,4. Hos Jos. bell. I, 24, 3 står «kongelige klær» (esthētes basilikai / ἐσθῆτες βασιλικαί) i motsetning til klær som er «laget av hår» (ek trichōn pepoiēmenai / ἐκ τριχῶν πεποιημέναι). Jf. også Est 4,2 og Tosefta, Berakhot 7, 19, som drøfter dette stedet.

[24] **«sannelig sier jeg dere»** amēn legō hymin / ἀμήν, λέγω ὑμῖν

[25] **«ja»** nai / ναί

[26] **«sannelig»** amēn / ἀμήν

[27] **«og»** kai / καί

[28] «Mer» (perissoteron / περισσότερον) er ikke maskulinum, men nøytrum, på samme måte som «mer» (pleion / πλεῖον) i 12,41. 42 og «større» (meizon / μεῖζον) i 12,6.

[29] **«for»** gar / γάρ

[30] «For» (gar / γάρ) mangler i ℵ B D Z, Sc (ikke i Ss), k b g^1 og andre latinske. Men kanskje er det ekte her, nettopp fordi det helt sikkert er uekte i Luk 7,27.

Johannes er altså ikke bare en profet som blant annet skal peke fram mot det som kommer, men selv den som profetien handler om og blir oppfylt i – profetien om at Gud i endetiden skal komme til folket sitt.

Hos Malaki kunngjør Gud at han vil sende sin budbærer, og at budbæreren skal rydde vei foran ham, den Gud som kommer. Ordene som følger, viser at Gud taler til israelittene, de som venter på at en herre og en paktens budbærer skal komme.

Her, som i Luk 7,27 og Mark 1,2, er profetordet derimot gjort om til en tiltale fra Gud til en person som ikke blir nærmere nevnt: «foran deg».[31] Denne personen kan bare være «Herren»[32] og «paktens budbærer»[33], det vil si Messias. Hos Malaki ser det ut til at hans komme faller sammen med Guds eget komme. Likevel skiller Gud, som taler der, ham fra seg selv.

Bak denne tolkningen og bruken av profetien ligger det samme synet som en nødvendigvis kommer fram til bare ved å sammenligne Mal 3,1a og 3,1b, eller Esek 34,11 ff. med 34,23 f. og 37,24 ff. Ut fra dette synet så døperen seg selv (se utleggelsen av 3,3) som røsten som rydder vei for Gud når han kommer. Likevel talte han ikke om at Gud selv skulle komme direkte, men bare om at en sterk mann skulle komme som Guds representant.

Døperen rager altså over alle andre profeter fordi kallet hans er å gå rett foran Messias og rydde vei for ham, og slik forberede grunnleggelsen av riket. Men også som person kan en ikke sette ham høyt nok. Jesus innleder utsagnet med «sannelig sier jeg dere»[34]. Som alltid markerer disse ordene en vending i tanken: Noen større enn døperen

---

[31] Sitatet ligner knapt LXX: «Se, (jeg) sender ut mitt sendebud, og han skal se etter en vei foran mitt ansikt» (idou exapostellō ton angelon mou kai epiblepsetai hodon pro prosōpou mou / ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου). Vat. har det slik, uten «jeg» (egō / ἐγώ). Matteus avviker både fra den hebraiske teksten og fra LXX. Særlig har han det trykksterke «jeg» (egō / ἐγώ) i stedet for et trykksvakt jeg (slik også hebraisk hineni / הִנְנִי), og «ditt» (sou / σοῦ) i stedet for «mitt» (mou / μοῦ). Dermed blir ordet en tiltale til Messias. Avviket ser ut til å komme av at han, kanskje ubevisst, husket 2 Mos 23,20. Der sier Gud til Israel: «Se, jeg sender mitt sendebud foran ditt ansikt» (idou egō apostellō ton angelon mou pro prosōpou sou / ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου hebraisk hinne anokhi / הנה אנכי). Avviket forutsetter dessuten at Jesus har brukt det Mal 3,1 sier om paktens sendebud, om seg selv. Hos Markus og Lukas er «jeg» (egō / ἐγώ) sannsynligvis uekte, som i Mal 3,1 i LXX. Vi må derfor anta at den greske oversetteren av Matteus fant ordet i den aramaiske grunnteksten. Allerede den aramaiske teksten har altså støttet seg til 2 Mos 23,20. Der har også Onkelos «se, jeg sender» (ha ana sjalach / הא אנא שלח).

[32] **«Herren»** ha-adon / הָאָדוֹן

[33] **«paktens budbærer»** mal'akh ha-berit / מַלְאַךְ הַבְּרִית

[34] **«sannelig sier jeg dere»** amēn legō hymin / ἀμὴν λέγω ὑμῖν

Johannes er ikke reist opp blant dem som er født av kvinner.[35]

Her nevner Jesus ham for første gang ved navn i talen «om Johannes» (peri Iōannou / περὶ Ἰωάννου v. 7), og straks igjen i v. 12. Samtidig bruker han det vanlige tilnavnet hans (se utleggelsen av 3,1). Slik minner han om den korte tiden Johannes virket offentlig (Joh 5,35). Det er, sagt på hebraisk vis, «døperen Johannes' dager» (v. 12), eller, som vi ville si, den «epoken» som bærer navnet hans.

Men her sammenligner han ham ikke med andre som har et lignende kall, slik han gjorde i v. 9, men med alle mennesker. Og når han kaller dem «født av kvinner»,[36] minner han om at heller ikke Johannes er fri for den svakheten og urenheten som henger ved mennesket fra fødselen av. Innenfor de grensene dette setter, er han kanskje ikke den største, men i alle fall er det ingen som overgår ham.

Men nettopp disse grensene skulle brytes ned. Himlenes rike er en ny verden og en ny verdensordning (se ovenfor s. 122 ff. og 192 f.), der den medfødte svakheten og syndigheten ikke lenger er avgjørende. Det var selvsagt at alle som bor i denne nye verden, er mennesker, altså født av kvinner, og ikke engler (Hebr 2,16). Derfor trengte Jesus ikke å gardere seg mot at noen misforstod motsetningen han setter opp mellom dem som er født av kvinner, og dem som er i «riket»[37].

Men motsetningen bygger på en tanke som døperen allerede hadde uttalt ut fra de gamle profetiene: Himlenes rike blir ikke virkelighet på jorden uten at Guds Ånd blir utøst. Uten at Ånden gir liv og helliggjør, kunne selv ikke de frommeste bli lemmer i riket (se utleggelsen av 3,11). Johannes forkynte dette, men fikk ikke selv oppleve det. Derfor er den som hører til denne nye verden, større enn Johannes, selv om han blant sine medborgere i «riket»[38] er en av de minste.[39]

---

[35]«Stå fram» (egeiresthai / ἐγείρεσθαι) brukes om å opptre i et embete (24,11. 24; Joh 7,52; Apg 13,22), slik ellers «stå opp» (anistasthai / ἀνίστασθαι) brukes (Apg 7,18; 20,30; rent passivt i Hebr 7,11. 15). Det siste ordet står også i LXX for qum (קום, 2 Mos 1,8; 2 Krøn 21,4, det første bare i aktiv for heqim (הקים), Dom 2,16. 18; 3,9. 15. Se s. 383 ovenfor, fotnote 598.

[36]Bare Job 14,1; 15,14; 25,4 har «født av en kvinne» (jelud 'isja / ילד אשה); i LXX også 11,3. 12. Jf. Sal 51,7.

[37]**«riket»** basileia / βασιλεία

[38]**«riket»** basileia / βασιλεία

[39]Det trengs ikke lenger å gjendrive Orig.' mening (Gallandi 75) at «den minste» (ho mikroteros / ὁ μικρότερος) betegner Jesus selv; allerede Tert. c. Marc. IV, 18 s. 480, 5 regnet det som en mulighet. Orig. mente også at det skal settes skilletegn etter dette subjektet, slik at «i riket» (en tē basileia / ἐν τῇ βασ.) hører til predikatet. Slik også Hil., Op., Chrys. og ifølge Hier. mange andre. Hier. selv syntes dette var for kunstig. Særlig Efrem viser hvor mye strev ordet har voldt de gamle. De var redde for at Jesus, som jo også er født av en kvinne, stilte døperen helt på linje med seg selv. Men den frykten var

Overalt der Jesus taler om stor og liten i himlenes rike (5,19; 18,1–4; 20,21–28), er riket tenkt i full betydning, det vil si eskatologisk (om det som gjelder de siste ting). Slik er det også her. Det går allerede fram av motsetningen mellom dem som er født av kvinner, og dem som hører til riket. Vi må ikke la oss villede av at regelen er uttrykt i presens («er større»; jf. 18,1 og 4).

Likevel vil ikke Jesus at riket skal forstås som noe som bare hører framtiden til. Som person står Johannes riktignok på høyde med de største blant menneskene, men likevel ser det ut som om han er utelukket fra riket. Dette må utfylles med v. 12. Ellers ville inntrykket oppheve det Jesus sa i v. 9b og 10 om Johannes' enestående forhold til det kommende riket – en dom som stemmer med det døperen selv mente om seg.

Men hvis vi holder fast ved den vanlige passive forståelsen av verbet i v. 12a – at himlenes rike «lider vold»[40] – blir det riktignok uklart hvordan tanken går videre. Det er særlig den gamle latinske oversettelsen[41] og Luthers oversettelse som har spredt denne forståelsen. Ordene «himlenes rike lider vold» kunne bare være en uklar måte å si det samme som v. 12b: at de som bruker makt, river det til seg.

Mange innvender at det strider mot sammenhengen å forstå verbet som medium med aktiv betydning («bruker makt»). Innvendingen ser ut til å bygge på den tanken at v. 12a må bety det samme som v. 12b, og den tanken trenger ingen gjendrivelse. Språkbruken taler for denne forståelsen,[42] og sammenhengen med v. 11 krever den.

---

unødvendig. Jesus hører i alle fall til riket, og som alle borgerne i dette riket er han dermed større enn Johannes.

[40] **«lider vold»** biazetai / βιάζεται

[41] Allerede k og fremdeles Vulg har *vim patitur* («lider vold»), a b *cogitur* («blir tvunget»). Jeg mener at både Ss Sc (alitsa / אלִיצא) og S^1 er tvetydige. Det er merkelig hvordan de gamle utleggerne behandler stedet. Enten forsvarer de den passive forståelsen ut fra den tradisjonelle latinske oversettelsen uten å forklare den, slik Hil. og Hier. gjør, eller de glir helt over det, slik Ephr. og Chrys. gjør (Op. har en større lakune her). Tert., Cypr., Clem. og Orig. siterer og drøfter ofte v. 13, delvis også v. 12^b, men så vidt jeg ser ikke v. 12^a.

[42] «Trenge seg fram» (biazesthai / βιάζεσθαι) er sjelden passiv i presens (se Kühner-Blass II, 383 og leksikaene). Vanligvis er det medium med aktiv betydning. Enten står det med akkusativ: «øve vold mot noen, tvinge noen». Eller, og det er langt vanligere, står det uten objekt: «bruke makt, trenge seg fram eller inn med makt og anstrengelse». Slik med angivelse av målet i parallellen Luk 16,16 og ofte hos Josefus: bell. I, 13, 5; 19, 4; III, 9, 3; «trenge seg fram» (prosō biazesthai / πρόσω β.) III, 7, 28; IV, 1, 4; VI, 1, 7; med infinitiv I, 15, 5; 21, 7; III, 8, 8; 9, 7; V, 2, 2; 6, 5; VI, 2, 1 og 8. Videre Lukian, Hermot. 3; Clem. strom. VI, 149: «Vi anstrenger oss for å være kristne, for riket hører framfor alt til dem som bruker makt» (Christianoi einai biazometha, hoti malista biastōn estin hē basileia / Χριστιανοὶ εἶναι βιαζόμεθα, ὅτι μάλιστα βιαστῶν ἐστιν ἡ βασιλεία). Også uten nærmere bestemmelse, Jos. bell.

Men det er ikke nok å gjøre som Bengel. Han forstår verbet som transitivt, med et objekt som bare ikke er uttrykt: de menneskene som med press blir innbudt til himlenes rike (Luk 14,23). Det er nemlig ikke himlenes rike, men sendebudene som «nøder dem til å komme inn»[43]. Og framfor alt ville det på den måten ikke bli noen sammenheng med v. 11.

Verbet har tvert imot den svært vanlige intransitive betydningen: å bruke makt, å trenge fram eller bryte inn med makt. Når riket er subjekt for verb som «er kommet nær»[44], «kommer»[45] eller «er kommet over»[46], blir det ikke sagt hvor det kommer, for det er selvsagt. Slik er det også her.

Om undergangen i dommen kan det sies at den ikke sover (2 Pet 2,3), og der betyr uttrykket det samme som «er ikke uvirksom»[47]. På samme måte kan det intransitive verbet brukes om riket. Hos Klemens (quis div. 21; jf. str. V,16; VI,149) står det nettopp som motsetning til søvnig treghet.

Som en stormvind[48] kommer riket med makt inn i den jordiske virkeligheten, og det bryter inn med kraft. Til dette svarer at bare de som bruker makt, griper det – de som trenger seg fram og ikke sparer på kreftene for å komme inn.

«Det tilhører dem som bruker makt», slik Klemens gjentatte ganger gjengir ordet. Sammenhengen med det som står foran og etter, ligger i tidsangivelsen: fra Johannes' dager og til nå. «Til nå» betyr selvsagt at nåtiden er tatt med (jf. «til nå» [heōs arti / ἕως ἄρτι] i Joh 5,17; 1 Kor 4,13; 8,7, der det betyr «fremdeles»). For riket har ikke sluttet å komme med makt etter at Johannes' dager var over.

Men det står heller ikke at riket først kommer med makt når døperens dager er over – altså først nå, mens Jesus holder talen, fra

III, 10, 8 (naturen har anstrengt seg); 30, 4 «han trengte enda hardere på» (pleion ebiazeto / πλεῖον ἐβιάζετο). Jf. barndomsevangeliet etter Thomas (gresk versjon A) kap. 10: «han trengte seg gjennom med makt» (biasamenos diēlthen / βιασάμενος διῆλθεν). Jf. også Wettstein til stedet; Deissmann, Neue Bibelstud. s. 85 f.; Ramsay, Expositor bd. VIII (1903) s. 427.

[43] **«nøder dem til å komme inn»** anankazein eiselthein / ἀναγκάζειν εἰσελθεῖν

[44] **«er kommet nær»** ēngiken / ἤγγικεν

[45] **«kommer»** erchetai / ἔρχεται

[46] **«er kommet over»** ephthasen / ἔφθασεν

[47] **«er ikke uvirksom»** ouk argei / οὐκ ἀργεῖ

[48] Apg 2,2 «et voldsomt vindpust» (pnoē biaia / πνοὴ βιαία), Jos. bell. III, 9, 3 «en voldsom vind» (pneuma biaion / πνεῦμα βίαιον), Pausan. X, 17, 11 «en tung og voldsom sønnavind» (notos barys kai biaios / νότος βαρὺς καὶ βίαιος). Slik brukes også «vold» (bia / βία) om folkemengden som trenger på, Apg 21,35, eller om de opprørte bølgene, 27,41.

begynnelsen av hans virke slik det blir skildret fra 4,12 av. Da måtte det ha stått «nå»[49] og ikke «til nå». Altså er Johannes' dager også tatt med i «fra Johannes' dager»[50].[51]

Gudsriket holder sitt veldige inntog fra den gang Johannes satte sitt preg på tiden med sin kraftfulle forkynnelse (se ovenfor s. 428), og like til i dag. Forkynnelsen sa først bare at et framtidig gudsrike var nær (3,2; 4,17; 10,7). Men i denne forkynnelsen kommer riket selv og blir virkelighet i nåtiden. Derfor kan en gjøre det til sitt (jf. Luk 16,16).

Forstått slik er v. 12 en motsetning som utfyller v. 11. Døperens dager ebber ut i fengselet uten at han med egne øyne har sett gudsriket komme, slik han forutsa, mens andre får oppleve det. Men denne avstanden mellom ham og dem må ikke få oss til å overse at riket allerede har begynt å bli en makt og et gode i nåtiden gjennom hans forkynnelse, som nå fortsetter i Jesu og apostlenes forkynnelse.

Johannes er altså likevel den som bryter veien og innleder den store siste tiden; han er mer enn en profet som forutsier (v. 9b og 10).

Nettopp dette bekrefter v. 13 f. I oldkirken ble dette ordet sitert svært ofte, særlig i den forkortede formen i Luk 16,16, men som regel ble det grovt misforstått. For å forstå det riktig holder det å minne om hva uttrykket «loven og profetene»[52][53] betyr (jf. utleggelsen av 5,17). Det som profeterte like til Johannes, er altså ikke profetene som personer – kanskje med lovgiveren Moses regnet med – men Det gamle testamentes skrifter i sin helhet.

Skriftene kunne selvsagt først gjøre denne tjenesten når de var

---

[49] **«nå»** arti / ἄρτι

[50] **«fra Johannes' dager»** apo tōn hēmerōn Iōannou / ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου

[51] I Jer 36,2 (LXX 43,2) beskriver Gud overfor profeten tidsrommet for de åpenbaringene Jeremia hadde fått fram til da. De hadde begynt i Josjias trettende år (1,2), og nå heter det: «fra Josjias, Judas konges, dager og til denne dag» (aph' hēmerōn Iōsia basileōs Iouda kai heōs tēs hēmeras tautēs / ἀφ' ἡμερῶν Ἰωσία βασιλέως Ἰούδα καὶ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης). Begge ytterpunktene er altså tatt med. Samtidig viser dette eksempelet, som mange andre, hvor lite gjennomtenkt det er å påstå at Jesus ikke kan ha sagt dette ordet fordi uttrykket skulle forutsette at det var lang tid mellom de to ytterpunktene. Vi kan bare si at en som regel taler om et menneskes, en konges eller lignende «dager» som et avgrenset tidsrom først når de er over. Selv det gjelder ikke uten unntak (1 Kong 21,29; 2 Kong 20,19). Men Johannes' dager var over da han ble satt i fengsel. Her er det dessuten ikke slutten, men begynnelsen på dem som er utgangspunktet. Derfor var det like naturlig å se tilbake på dem som en avsluttet tid som det var for Jesu disipler å se tilbake på «Menneskesønnens dager» (Luk 17,22) etter den dagen han var tatt bort fra øynene deres. Jf. også uttrykksmåter som i Apg 5,36. 37; 15,7.

[52] **«loven og profetene»** ho nomos kai hoi prophētai / ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται

[53] Ss (ikke Sc) har strøket «og loven» (kai ho nomos / καὶ ὁ νόμος). Afrahat s. 28, 2 har etter Tatian: «hele loven og profetene».

skrevet. Og som helhet – det er helheten ordet «alle»[54] framhever[55] – kunne de først gjøre den når alle var skrevet og lå foran menigheten som Det gamle testamente, den ene hellige skrift (jf. Rom 1,2). Dette forklarer også verbet «profeterte»[56], som er påfallende når subjektet er skrifter.[57] Etter det siste profetiske skriftet i Det gamle testamente kom en tid uten profeter. I den tiden gjorde samlingen av de hellige bøkene den tjenesten for menigheten som profetene ellers gjorde. Slik var det i århundrene fra Malaki til Johannes.

Etter en lang pause har det igjen stått fram en profet: Gjennom Johannes taler Gud direkte til folket sitt. Dermed er ikke Skriftens autoritet slutt, men det er slutt på den tilstanden som v. 13 skildrer så mesterlig kort. Likevel er v. 13 bare innledningen til v. 14. Først v. 14 kommer med hovedtanken, og det er den «for»[58] i v. 13 skulle innlede som en bekreftelse av hovedutsagnet i v. 12.

Med Johannes har den tiden begynt da himlenes rike selv bryter inn med makt. Like fram til Johannes hadde den gamle åpenbaringen, som for lengst var avsluttet og skrevet ned, tjent som erstatning for nye åpenbaringer. Men Johannes er den Elia som skal, eller skulle, komme.

Det trenger ikke bevises at ordene «om dere vil ta imot det»[59] etter språkbruk og sammenheng ikke kan bety «om dere vil forstå det rett», og heller ikke «om dere nå endelig ikke vil ha det annerledes». Jesus sier bare at det er usikkert om tilhørerne vil gjøre hans syn på døperen til sitt. Hittil har de jo ikke tatt den store mannen og den epoken som begynte med ham, på alvor.

Tilsynelatende likegyldig overlater han til folket selv å avgjøre om de vil godta det han sier om Johannes. Men han vil bare si at det ikke

---

[54] **«alle»** pantes / πάντες

[55] Når hebraisk og aramaisk «alle, hele» (kol / כל) står i status constructus foran flere ord i entall eller flertall, gjelder det uten unntak alle ordene som følger. Kanskje var det først den greske oversetteren av Matteus som satte ordene i den uvanlige rekkefølgen «profetene og loven» (hoi prophētai kai ho nomos / οἱ προφ. κ. ὁ ν.), motsatt av rekkefølgen i Luk 16,16. Med «alle» (pas / πᾶς) foran «loven og profetene» ville «alle» nemlig bare ha gjeldt det første av de to.

[56] **«profeterte»** eprophēteusan / ἐπροφήτευσαν

[57] Dette kan bare i grove trekk sammenlignes med den langt mindre påfallende personifiseringen i uttrykk som «Skriften, skriftene, loven sier, vitner» (legei, legousin, martyrei hē graphē, hai graphai, ho nomos / λέγει, λέγουσιν, μαρτυρεῖ ἡ γραφή, αἱ γραφαί, ὁ νόμος), Joh 5,39; 7,38. 42; 19,37; Jak 2,23; 4,5; Rom 3,21; 4,3; 9,17. Dristigst er Gal 3,8: «Skriften forutså … og forkynte på forhånd evangeliet» (proidousa hē graphē … proeuēngelisato / προϊδοῦσα ἡ γραφή … προευηγγελίσατο).

[58] **«for»** gar / γάρ

[59] **«om dere vil ta imot det»** ei thelete dexasthai / εἰ θέλετε δέξασθαι

er et spørsmål om forstand, men om vilje, om en forstår den store mannen og tidens tegn. Verbet «vil»[60] er framhevet ved plasseringen (jf. 16,24; 19,17 og 21; og om saken 22,3; 23,37; Joh 5,40). Formaningen i v. 15, som avslutter avsnittet, viser hvor sterkt Jesus krever at folket skal gi akt på det han sier om døperen. Den som har fått den ytre muligheten til å høre det, skal også høre og gi akt på det.[61]

Selve utsagnet forutsetter at alle vet at en Elia skal komme. Jesus krever bare at de godtar at Johannes er denne Elia, en av skikkelsene i den endetiden profetene har forutsagt (se utleggelsen av 3,4). I sak sier dette ikke noe annet enn det som allerede var sagt i v. 10. For ifølge Mal 3,23 vil Gud sende Elia til folket sitt før hans store og fryktelige dag bryter fram, og denne Elia er ingen annen enn den Gud i Mal 3,1 kaller sin budbærer, han som skal rydde vei for ham.

Johannes er oppfyllelsen av den siste profetien hos den siste skriftprofeten i Det gamle testamente. Talen vender tilbake til der den begynte. Johannes er en profet, men han er mer enn en profet; han er noe annet enn alle profetene før ham.

Nå er det klart hvor grundig noen har misforstått meningen i hele talen «om Johannes»[62] når de leste ut av den at Johannes er den siste i rekken av Det gamle testamentes profeter og avslutter rekken.

To ting viser straks hvor unaturlig den tanken er. For det første taler v. 13 ikke om alle profetene i Israel, som Elia, Samuel og andre, men om skriftprofetene og profetenes skrifter. Og Johannes skrev ikke noe profetisk skrift.

For det andre ligger det fire til fem hundre år mellom den siste boken i profetsamlingen (nevi'im) og Johannes. I dette tidsrommet hadde det ikke stått fram noen profet med ord eller skrift som menigheten og lærerne dens anerkjente. Og tidsrommet er betydelig lengre enn den tiden da alle skriftprofetene talte og skrev (omkring 770–430). Johannes er ikke sluttsteinen i Det gamle testamentes åpenbaringstid. Han er Guds budbærer, som innleder en ny tid og Guds avsluttende åpenbaring.

[60] **«vil»** thelete / θέλετε

[61] Med B D, Ss (annerledes Sc), k og noen få minuskler bør vi her, som i 13,9. 43 og alltid i Åpenbaringen (der bare i entall, «øre» [ous / οὖς]), lese «ører» (ōta / ὦτα) uten «å høre» (akouein / ἀκούειν) etter.

[62] **«om Johannes»** peri Iōannou / περὶ Ἰωάννου

Talen i v. 7–15 er godt ordnet,[63] men det beviser ikke at Jesus holdt den i denne rekkefølgen og med alle delene ved den anledningen som er nevnt. V. 7–11 har en nøyaktig parallell i Luk 7,24–28, men v. 14 har slett ingen parallell, og innholdet i v. 12–13 kommer igjen i Luk 16,16 i en forkortet og blekere form og i en helt annen sammenheng.

Barna på torget (11,16–19)

Talen i v. 7–11 hører historisk hjemme her, men Matteus har trolig knyttet til den ordene i v. 12–15, som Jesus sa ved en annen anledning. Det er ikke så mye denne iakttakelsen som taler for det, som det samme mønsteret i talene i kap. 5–7 og 10. Men avsnittet i v. 16–19 ser ikke ut til å være hentet fra en annen anledning, selv om v. 15 har en avsluttende formel. Også i 13,44 og Mark 4,24 fortsetter Jesus å tale etter den samme formelen.

I Luk 7,31–35 er avsnittet dessuten knyttet til den store talen om Johannes med et «da»[64], slik Matteus knytter det til den med «men»[65] – riktignok etter at evangelisten hos Lukas først har en kort bemerkning i v. 29 f. Og avsnittet passer godt til denne anledningen.

Allerede talen så langt viser at folket i begynnelsen så riktigere på Johannes enn det har gjort siden. Folket mangler den alvorlige viljen til å se hvor stor denne mannen er, og hvor alvorlig den tiden er som begynte med ham – den tiden Jesus nå står midt i. Dette forbereder overgangen: Jesus går nå fra døperen over til folk flest i sin samtid, og i en lignelse viser han hvor lunefull denne slekten er når den bedømmer både døperen og ham selv.

Noen barn leker på torget og klager over andre barn som er motparten deres i leken. De bebreider dem for at de ødelegger leken, for de vil ikke være med på noe av det de foreslår. Da barna som klager, spilte fløyte til dans, ville de andre ikke danse; og da de en annen gang sang klagesanger, ville de andre ikke gråte med dem. De tar det for gitt at det er de som skal angi tonen og lede leken, og de anklager de andre for å være egensindige.

[63] Bleek I, 454 mener at v. 13 (og 14) i den opprinnelige overleveringen sto etter v. 12 (jf. Luk 16,16), og at partiklene «men» (de / δέ) i v. 12 og «for» (gar / γάρ) i v. 13 først kommer til sin rett når de flyttes. Den meningen gjør Matteus til en tankeløs samler av setninger han fant ferdige. Den bygger dessuten på en rekke misforståelser, og tolkningen ovenfor har forhåpentlig gjendrevet dem.

[64] **«da»** oun / οὖν

[65] **«men»** de / δέ

Innledningen til lignelsen sier selv hvem Jesus sammenligner folket med når det gjelder måten det møter visse personer på: med den første gruppen barn, de som taler, og ikke med den andre gruppen,[66] som de første klager over.[67] Noen ganger blir lignelser innledet mer løselig, som i 13,24 og 45, men det kan ikke gjøre dette uklart. Her er det to skikkelser i lignelsen, og de skal svare til to grupper mennesker i virkeligheten. Det er ingen grunn til å tro at Jesus skulle ha likestilt denne slekten med nettopp den skikkelsen han ikke ville sammenligne den med.

Dessuten viser verken v. 7–15 eller v. 18–19 hvor lite folket *følger* det Johannes og Jesus sa og vitnet. De viser hvor lunefullt, overfladisk og barnslig folket *bedømmer* måten de to mennene lever på. I begynnelsen, og en tid etter, beundret folk døperen tross den asketiske levemåten hans,[68] ja kanskje nettopp på grunn av den (v. 8; jf. 3,4 f.; 9,14). Men i lengden begynte levemåten å irritere dem; den anklaget taust deres verdslige sinn, og det ble uutholdelig for dem. De mener at ikke noe fornuftig menneske ville fortsette å leve slik: Døperen måtte være besatt av en ond ånd og ha mistet forstanden.

Jesus nyter uten asketiske forbehold de gavene Gud har gitt menneskene til mat. Han ser heller ikke på faste som et vesentlig kjennetegn på fromhet, slik fariseerne og Johannes' disipler gjør (9,14). I folkets øyne er han derfor for verdslig.

---

[66] Slik tolket Köster det, Th. Stud. u. Krit. 1862 s. 347. Av parallellen hos Herodot I, 141 (jf. Aesop. fab. 27[b], Halm) kan vi bare lære at det å spille på fløyte er en oppfordring til å danse. Den aisopiske fabelen om fiskeren som spilte på fløyte (Halm 27), ligner i det minste i ordlyden. Den slutter slik: «Dere onde dyr, da jeg spilte, danset dere ikke; nå når jeg har sluttet, gjør dere det.»

[67] Det betyr lite for meningen, og fordi oversettelsene er uklare på flere punkter, er det også vanskelig å avgjøre om vi i v. 16 skal lese «og roper … og sier» (kai prosphōnousi … kai legousin / καὶ προσφωνοῦσι … καὶ λέγουσιν dativ flertall av partisipp) eller med ℵ B D Z «som roper … sier» (ha prosphōnounta … legousin / ἃ προσφωνοῦντα … λέγουσιν 3. person flertall indikativ). Det siste virker for elegant på meg. Det samme gjelder valget mellom «på torg» (agorais / ἀγοραῖς), «på torgene» (tais agorais / ταῖς ἀγ.) og «på torget» (tē agora / τῇ ἀγορᾷ). Lesemåten «til de andre av dem» (tois heterois autōn / τοῖς ἑτέροις αὐτῶν) i C E F osv. er lite sannsynlig; den er mer attisk enn bibelsk. Den har trolig bare oppstått ved at det opprinnelige «til de andre» (tois heterois / τοῖς ἑτέροις, uten αὐτῶν) i ℵ B D Z, k ble blandet med «til kameratene sine» (tois hetairois autōn / τοῖς ἑταίροις αὐτῶν), som tidlig ble satt inn i stedet (Ss Sc S[1] Arm, G U V Φ). Ved siden av «én» (heis / εἷς) eller et substantiv med eller uten artikkel betyr «den andre» (ho heteros / ὁ ἕτερος) den andre i rekken. Slik for eksempel «den neste» (tēn heteran / τὴν ἑτέραν underforstått byen) i 10,23, altså den neste byen i rekken, ikke en første eller en tredje.

[68] «Ete og drikke» er et vanlig uttrykk for å nyte livet sanselig uten grenser, Matt 24,38. 49; 1 Kor 9,4; 15,32 (= Jes 22,13). Som motsetning til det betyr «han verken spiste eller drakk» (mēte esthiōn mēte pinōn / μήτε ἐσθίων μήτε πίνων) selvsagt ikke at han avsto helt fra mat og drikke, men at han av prinsipp levde nøysomt; jf. 3,4; 9,14; Luk 1,15.

Folk vil selv nyte livet uforstyrret, men av en åndelig lærer og profet krever de en særlig hellighet. Derfor peker de på Jesus som en som hengir seg for mye til mat og drikke. Og de gjør kritikken skarpere ved å vise til det lite fine selskapet han helst er sammen med: tollerne og synderne, som han er venn av (jf. 9,11).

De burde ha tenkt over hvor alvorlig tiden er (v. 12), og prøvd å forstå hva det betydde at Gud hadde sendt disse mennene. Da ville de også ha forstått hvorfor mennene levde slik de gjorde. I stedet krever de at mennene skal rette seg etter mengdens vilkårlige og skiftende forestillinger, og de kritiserer det ytre ved deres opptreden på en måte som er like anmassende som urettferdig.

Jesus holder det for under sin verdighet å forsvare seg selv eller døperen mot dette. Han klager heller ikke over den uretten han lider. Han trøster seg med at både han og døperen er rettferdiggjort – har fått rett – overfor slike uforstandige anklager.

Ordene «er rettferdiggjort»[69] er knyttet til det foregående med «og»[70]. Men det utelukker ikke at det er en faktisk motsetning (se ovenfor s. 402 A 30) mellom mengdens tåpelige bebreidelser og den rettferdiggjørelsen som blir hevdet her, og som ordstillingen legger vekt på. «Og» sier bare at det ved siden av folkesnakket finnes en rettferdiggjørelse mot anklagene deres (jf. Joh 8,49 f.), og fortidsformen (aorist) viser at den allerede har skjedd. Slik bebreidelsene gjaldt både døperen og Jesus, må også rettferdiggjørelsen gjelde begge.

I stedet for de personene som blir anklaget, nevner Jesus visdommen som fyller dem. Den lar den ene velge én livsform og den andre en annen, men begge velger den som passer til det særlige kallet deres. Visdommen kjenner ingen stiv form som måtte være lik for alle. Den elsker mangfold (Ef 3,10).

Døperen var en botspredikant som kalte folk til å bryte med den livsretningen de hadde fulgt, og banet vei for et nytt liv. Ham lærte visdommen å gå imot det vanlige i mat og klær. Og den samme visdommen lærte Menneskesønnen å leve som andre mennesker, glad med de glade, og å bøye seg ned til dem som var sunket dypest. For han skal og vil ikke holde noe menneskelig utenfor sitt helliggjørende

[69] **«er rettferdiggjort»** edikaiōthē / ἐδικαιώθη
[70] **«og»** kai / καί

og fornyende virke! Men det som rettferdiggjør visdommens måte å virke på, er visdommens egne gjerninger.

Luk 7,35 har ellers det samme ordet, og der er «av alle sine barn»[71] overlevert nesten enstemmig; bare plasseringen av ordet «alle»[72] varierer. Derfor må det godt bevitnede «av sine gjerninger»[73] regnes som det opprinnelige hos Matteus, mens det langt mer utbredte «barn»[74] må være hentet inn fra Lukas.[75] Noen av grunnene til at «gjerninger» er det opprinnelige hos Matteus, viser også at dette er utsagnets opprinnelige form, ikke bare hos Matteus, og at Lukas og den vanlige tekstutgaven av Matteus (*textus receptus*) har en lite heldig endring.

Hvis Jesus her hadde talt om visdommens barn, ville de ha stått i tydelig motsetning til verdens tåpelige barn, de barnslige menneskene i denne slekten. Men da måtte setningen også ha vært bygd opp slik at motsetningen kom fram, for eksempel: «men av sine barn ble

---

[71] **«av alle sine barn»** apo tōn teknōn autēs pantōn / ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων

[72] **«alle»** pantōn / πάντων

[73] **«av sine gjerninger»** apo tōn ergōn autēs / ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς

[74] **«barn»** teknōn / τέκνων

[75] «Gjerninger» (ergōn / ἔργων) har ℵ B*, S[1] S[3], Kop, noen håndskrifter ifølge Hier. og én (?) minuskel mot alle de andre (også Ss Sc). At «barn» kommer fra Lukas, røper for eksempel k med *ab omnibus filiis suis* («av alle sine barn»), som ellers ikke er bevitnet for Matteus. Omvendt har ℵ satt «gjerninger» fra Matteus inn i Luk 7,35. Det er en sikker regel at når synoptiske paralleller avviker vesentlig fra hverandre, er avviket opprinnelig, og en likelydende tekst i noen håndskrifter er en kunstig tilpasning. Da oppstår et spørsmål som verken er tekstkritisk eller eksegetisk, men historisk: Hvordan skal den saklige forskjellen i overleveringen forklares, og hvilken overlevering skal vi foretrekke? På det siste punktet har jeg ovenfor kommet til et annet resultat enn i Einl § 56 note 10 nr. 4. På det første punktet bør vi nok holde fast ved forklaringen der, etter Lagarde, selv om Wellh. avviser den. I aramaisk eller syrisk skrift uten vokaltegn er det umulig å skille mellom 'avdohi (עבדוהי) i betydningen «hans tjenere» og i betydningen «hans gjerninger». Det viser for eksempel Sc i Matt 21,23 og Joh 7,7. På samme måte kunne עבדיה like godt leses og forstås som 'avdeh, «hennes tjenere», som 'avadeh, «hennes gjerninger». Heller ikke for øret er forskjellen så stor at ordene neppe kunne forveksles i muntlig overlevering. Det har faktisk skjedd hos den syriske oversetteren av Clem. I Cor. 39 og hos den greske oversetteren av Sir 4,30. Sirak-oversetteren gjengir «i ditt arbeid, din gjerning» (bimla'khtekha / בְּמַלְאַכְתְּךָ) med «blant tjenerne dine» (en tois oiketais sou / ἐν τοῖς οἰκέταις σου). Cod. C har her ba'avodatekha (בַּעֲבֹדָתֶךָ); se Stracks utgave s. 3. Den vanlige oversettelsen av 'avdeh ville være «hennes tjenere» (hoi paides autēs / οἱ παῖδες αὐτῆς paides er vanligere enn douloi / δοῦλοι); se s. 338 ovenfor, fotnote 513. Lukas har i stedet «hennes barn» (ta tekna autēs / τὰ τέκνα αὐτῆς). Det er ikke Lukas som selv har oversatt det aramaiske ordet slik, for Lukas oversetter aldri. Det er en svært nærliggende variant i den greske overleveringen av utsagnet. Visdommen tiltaler nemlig gjerne elevene sine som sønner og barn (Ordsp 1,20; jf. 1,8. 15; 2,1 ff.; Sir 2,1. 17; 4,8; jf. 4,11, etter en annen inndeling 15). Der bruker de greske oversetterne vanligvis «sønn» (hyios / υἱός) og «barn» (teknon / τέκνον), bare helt unntaksvis (Ordsp 4,1) «tjener, gutt» (pais / παῖς). «Av» (apo / ἀπό) betyr omtrent det samme i begge overleveringene, «fra, fra … side», både med personer (Matt 16,21; Luk 17,25; 1 Kor 4,5) og med ting (Matt 7,20; 24,32). Oversettelsen «overfor sine barn» er like åpenbart feil som tolkningen at visdommens barn er de vantro jødene, som hadde visdommen i arv, enten i satirisk mening (Merx) eller som en innrømmelse (Wellh.).

visdommen rettferdiggjort»[76]. Eller heller «blir rettferdiggjort»[77], for fortidsformen ville da være helt uten grunn. Aller enklest ville det vært å gjøre sluttsetningen aktiv, som motsetning til «de sier»[78] i v. 18 og 19.

Hele setningsbygningen, også hos Lukas, viser hvor motsetningen går. Den går ikke så mye mellom noen som rettferdiggjør og noen som anklager. Den går snarere mellom *folkesnakket* og *gjerningene* til de to mennene som blir bedømt så tåpelig, og mellom bebreidelser som vakler hit og dit uten fotfeste, og en rettferdiggjørelse som for lengst har skjedd – det vil si at det for lengst har vist seg at de hadde rett.

Som i 11,2 er «gjerningene»[79] her ikke undergjerninger, for slike hadde Johannes ingen av. Det er heller ikke en enkelt side ved måten de levde på, for eksempel døperens askese og Jesu glade livsførsel, som kritikken gjaldt. Mengden henger seg opp i den ytre livsformen. Men nettopp den blir her stilt opp mot hele den sedelige atferden som springer ut av sinnelaget, og mot det arbeidet Johannes og Jesus gjorde i sitt kall, med den virkningen det hadde. Her sies det rett ut; i 7,15–20 sies det samme i et bilde.

Livsverket til Johannes og Jesus forklarer og rettferdiggjør også den ytre atferden deres. Og gjennom dette livsverket er Guds visdom, som har sendt og ledet dem, allerede rettferdiggjort.[80] For verket deres renner ikke ut i sanden, men går uforstyrret og uhindret sin veldige gang gjennom folkesnakket. Forstått slik vender slutten av talen tilbake til begynnelsen når det gjelder Jesus (v. 2: «Messias' gjerninger»; jf. v. 5 f.). Og når det gjelder døperen, samler den det vesentlige innholdet i talen (særlig v. 12).

De ubotferdige byene i Galilea (11,20–24)

Talen kom i stand fordi den anfektede døperen sendte et spørsmål til Jesus. Først viste den hvilken plass døperen har i åpenbaringens his-

[76] **«men av sine barn ble visdommen rettferdiggjort»** apo de tōn teknōn autēs hē sophia edikaiōthē / ἀπὸ δὲ τῶν τέκνων αὐτῆς ἡ σοφία ἐδικαιώθη

[77] **«blir rettferdiggjort»** dikaioutai / δικαιοῦται

[78] **«de sier»** legousin / λέγουσιν

[79] **«gjerningene»** ta erga / τὰ ἔργα

[80] Siden ordet står som motsetning til de kritiske dommene, kan «rettferdiggjøre» (dikaioun / δικαιοῦν) her bare bety «erklære for rettferdig», slik som i 12,37 (motsatt «fordømme» [katadikazein / καταδικάζειν]); Luk 7,29; 10,29; 16,15; 18,14. Med et subjekt som ikke er en person, blir betydningen «vise at noen er rettferdig». I stedet for «av» (apo / ἀπό) kunne det, som i 12,37 og i andre forbindelser, også stå «ut fra» (ek / ἐκ); se s. 434, fotnote 701.

torie, og hvordan hans virke henger uløselig sammen med Jesu virke. Men evangelisten brukte den samtidig til å skildre med Jesu egne ord hvor vaklende og overfladisk folkemengden møtte Johannes og Jesus. For å vise enda tydeligere hvordan Jesus ble tatt imot i Galilea, føyer evangelisten så til et refsende ord over de byene der de fleste av Jesu kraftige gjerninger var gjort.

Som i 3,5 og 13 viser ordet «så»[81] bare at vi i store trekk fortsatt er i den tiden det foregående har beskrevet. Det er den tiden da Jesu undergjerninger allerede hadde nådd sitt høydepunkt (11,5), og ryktet om dem hadde nådd helt fram til Johannes' fengsel langt borte.

De samme ordene står også i Luk 10,13–15. Det er svært tvilsomt om de der står på sin historiske plass, men i så fall ville også Lukas føre oss et godt stykke ut i Jesu virketid.

Ordet «begynte»[82] er aldri overflødig hos Matteus, heller ikke i 11,20. Det sier at Jesus ikke tidligere hadde hatt grunn til å si så harde ord, men at han senere flere ganger fikk grunn til det.

Ved siden av Kapernaum (4,13; 9,1) nevner Matteus her to byer der Jesus hadde gjort særlig mange undergjerninger, men som han ellers aldri nevner. Det viser særlig tydelig at han slett ikke vil gi inntrykk av å skildre Jesu historie fullstendig. Korasin[83] blir ikke nevnt noe annet sted i Det nye testamente. Om Betsaida blir det bare sagt at de fem tusen ble mettet i nærheten av byen, og at en blind ble helbredet i selve byen.[84]

De to byene lå nær hverandre og nær Kapernaum. Der var det gjort mange og store undergjerninger, som samtidig var velgjerninger. Likevel hadde de ikke fått byene til å omvende seg.[85] Jesus viser hvor sløve byene dermed har vist seg, ved å stille dem opp mot to

[81] **«så»** tote / τότε

[82] **«begynte»** ērxato / ἤρξατο

[83] Korasin (Chorazein / Χοραζειν også -in, -ain) heter Kerazim (כרזים) i Talmud (Neubauer 220) og Korazin (כורזין) i Ss Sc S[1]. På Eusebius' tid lå stedet øde, Onom. s. 303, 77. Der oppgir Hier. (samme sted s. 114, 9) avstanden fra Kapernaum til 12 romerske mil, men den bør sannsynligvis settes ned til 2. Trolig er det ruinene som i dag heter Kerâze, nordvest for Kapernaum; jf. Buhl s. 223 f.

[84] Luk 9,10. Ut fra dette skal «til Betsaida» (pros Bēthsaida / πρὸς Βηθσ.) i Mark 6,45 kanskje knyttes til setningen med «inntil» (heōs / ἕως); jf. A. Klostermann, Mr s. 142. Også i Mark 8,22 er sannsynligvis det samme stedet ment; der blir en blind helbredet. Det er det eneste Betsaida som forekommer i Det nye testamente, Betsaida Julias, nær der Jordan renner ut i Gennesaretsjøen, like ved grensen til Galilea.

[85] Tillegget «i sekk og aske» (en sakkō kai spodō / ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ) gir «omvende seg» (metanoein / μετανοεῖν) den snevrere betydningen angrende bot; jf. Jes 58,5; Dan 9,3, og se derimot utleggelsen av 3,2. Om tanken, jf. Luk 5,8; Rom 2,4.

hedenske byer: Tyrus og Sidon ville ha omvendt seg om det samme hadde skjedd der. Derfor skal de få det tåleligere på dommens dag enn Korasin og Betsaida (jf. 10,15).

Talen har allerede vært sterkt bevegt, men i det lignende tilropet til Kapernaum i v. 23 stiger den til full dramatisk kraft. Den best bevitnede teksten lyder: «Skal vel du bli opphøyet like til himmelen?»[86].[87] Jesus spør altså sin «egen by» (9,1) om den kanskje skal løftes opp til himmelen – om byen mener at den skal få den høyeste æresplassen på dommens dag fordi Jesus gjorde sine største undergjerninger der. Tanken på dommens dag står fremdeles i bakgrunnen. Jesus svarer selv i stedet for byen: «Like til dødsriket skal du fare ned.»[88]

Mot den ene byen Kapernaum stiller Jesus også bare den ene byen Sodoma (se derimot 10,15). Men om Sodoma sier han ikke det samme som om Tyrus og Sidon. Sodoma og området rundt var enda mer kjent for sin undergang enn for sin synd. Derfor sier Jesus at byen i så fall «var blitt stående til denne dag» – noe som ville forutsette at innbyggerne den gang hadde omvendt seg. Sluttdommen over Kapernaum i v. 24 er den samme som dommen over Korasin og Betsaida.

De umyndige, de vise og de plagede (11,25–30) — «Jeg priser deg, Far» (11,25–26)

Etter v. 2–24, og særlig etter de siste ordene, som var båret av hellig vrede, kunne vi tro at Jesus bare kunne se med mismot på alt sitt møysommelige arbeid, som om det var forgjeves. Desto mer overraskende er det at han omtrent på samme tid brøt ut i en lovprisning av Gud for det hans virke hadde ført til. Ordene som følger, begynner med at Jesus tiltaler Gud i bønn. Men det betyr ikke at de først er en bønn

[86] **«Skal vel du bli opphøyet like til himmelen?»** mē heōs ouranou hypsōthēsē / μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ

[87] Slik bør vi nok lese her, som i Luk 10,15. Alle variantene ser ut til å ha oppstått ved skrivefeil. Bynavnet ender på μ, og derfor kunne μ i «ikke» (mē / μή) lett falle ut. Da lå det nær å lese «eller» (ē / ἤ) og så skrive «du ble opphøyd» (hypsōthēs / ὑψώθης), eller til og med «eller … du som ble opphøyd» (ē … hypsōtheisa / ἤ … ὑψωθεῖσα textus receptus). Bak k ser det ut til å ligge «ikke som til himmelen» (mē hōs eis ouranon / μὴ ὡς εἰς οὐρανόν), og også det førte til «du ble opphøyd».

[88] Sannsynligvis skal vi hos Matteus lese «du skal fare ned» (katabēsē / καταβήσῃ B D osv.) og hos Lukas «du skal styrtes ned» (katabibasthēsē / καταβιβασθήσῃ). Den siste formen svarer til passiv «du skal opphøyes» (hypsōthēsē / ὑψωθήσῃ) og virket derfor mer elegant; slik ble den også den vanlige hos Matteus. På den andre siden kunne minnet om Jes 14,13–15, et sted som Jesus kanskje selv støttet seg til, tale for «du skal fare ned».

han ba alene, og siden en enetale; ingen av delene har noe sidestykke i evangeliene.

Det må ha vært tilhørere til stede under hele talen, om ikke for annet, så fordi ordene ellers ikke kunne ha blitt overlevert. Vi kan ikke tenke oss at Jesus senere fortalte disiplene at han en gang hadde bedt og talt slik, og at de så fortalte dette videre – like lite som at ordene bare er funnet på. Begge deler utelukkes av den livfulle tonen i nettopp disse ordene; i sin varme og dybde står den alene i de synoptiske evangeliene (Matteus, Markus og Lukas). Vi må tenke oss at det var tilhørere til stede som hadde en viss forståelse for slike ord.[89]

Ordene blir innledet med «tok til orde og sa»[90], men de er ikke et svar på et spørsmål eller noe en annen har sagt. Uttrykket skal bare forberede leseren på en høytidelig og viktig tale, på samme måte som «han åpnet sin munn» (5,2).[91] Innledningen svarer til dette: «Jeg priser deg,[92] Far, himmelens og jordens herre, fordi du har skjult dette for vise og forstandige, men åpenbart det for umyndige.»

---

[89] Luk 10,21–22 (= Matt 11,25–27, uten parallell til Matt 11,28–30) følger tett etter ord som Jesus rettet til de sytti disiplene da de kom tilbake fra vandringen sin. Denne hendelsen skiller avsnittet fra veropet over byene i Luk 10,13–15 (= Matt 11,20–24), som Lukas har hengt på en tale med instrukser til de sytti. Men Lukas tenker seg ikke bare de sytti disiplene som tilhørere, men en større mengde. For først i 10,23, ifølge en usikker lesemåte allerede i 10,22, vender Jesus seg til disiplene «for seg selv» (kat' idian / κατ' ἰδίαν). Matteus sier ingenting om at de sytti ble sendt ut og kom tilbake, og heller ikke om at de tolv kom tilbake. For ham er det derfor ingenting å hente herfra.

[90] **«tok til orde og sa»** apokritheis eipen / ἀποκριθεὶς εἶπεν

[91] Der 'ana (עָנָה) betyr å stemme i en sang, oversetter LXX det riktignok med «stemme i» (exarchein / ἐξάρχειν), for eksempel i 2 Mos 15,21. Ellers oversetter den det regelmessig med «svare» (apokrinesthai / ἀποκρίνεσθαι), også der det ikke betyr å svare, men å begynne å tale, 5 Mos 21,7; Job 3,2; Jes 14,10; 21,9. I den aramaiske delen av Daniel har Theodotion latt det stå uoversatt, og noen ganger også LXX. Men LXX har i Dan 2,20 (innledningen til en bønn) «han ropte ut og sa» (ekphōnēsas eipen / ἐκφωνήσας εἶπεν) og i 3,9 «han tok til orde og sa» (hypolabōn eipen / ὑπολαβὼν εἶπεν). Knapt noe annet sted i Det nye testamente er denne ugreske bruken av ordet så tydelig som her. Andre steder innleder det for det meste en tale som har en eller annen foranledning – noe som blir sett, noe som er gjort før, eller andres uuttalte tanker: Matt 17,4; 22,1; 28,5; Mark 10,51; 11,14; 12,35; Luk 1,60; 14,3, også i første del av Apostlenes gjerninger og i Åp 7,13.

[92] «Bekjenne, prise» (exomologeisthai / ἐξομολογεῖσθαι) betyr med akkusativ «si åpent ut, bekjenne», Matt 3,6; Jak 5,16. Med dativ brukes det om å anerkjenne og prise Guds egenskaper og gjerninger. I LXX står det vanligvis for hoda (הוֹדָה) med dativ, Sal 6,6; 33,2, eller også med akkusativ, Sal 7,18; 9,2. Noen ganger står «lovprise» (ainein / αἰνεῖν) for halal (הלל) ved siden av, 1 Krøn 16,4. Exomologeisthai står også for halal, 1 Krøn 23,30; Sir 51,1, og der er hoda (הודה), som står ved siden av, gjengitt med ainein. Det siste stedet er desto mer interessant fordi Sir 51,23 like etter har noe som ligner Matt 11,28: «Vend dere til meg, dere uvitende» (penu elai sevilim / פנו אלי סבילים), på gresk «kom nær til meg, dere uopplærte» (engisate pros me apaideutoi / ἐγγίσατε πρός με ἀπαίδευτοι), og i 51,26 «bøy nakken under åket» (ton trachēlon hymōn hypothete hypo zygon / τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν). Også «et tungt åk» ('ol kaved / עֹל כָּבֵד zygos barys / ζυγὸς βαρύς) leser vi i Sir 40,1; jf. Matt 11,29 f. Jesus kan, som broren Jakob, ha lest Jesus Siraks bok; jf. Einl § 6 note 10.

Først tiltaler Jesus Gud som Far, det vil si sin Far,[93] fordi han vet at han selv er hans Sønn. Men så kaller han Faren herre over den verden han har skapt. For denne gangen er det ikke hans personlige forhold til Gud som får ham til å prise Gud, men noe Gud gjør som den som styrer verden.

Jesus fører her tilbake til Guds handling noe som erfaringen allerede har vist. I sitt kall arbeider Jesus hele tiden med visse ting og forhold, tanker og ord. Derfor kan han vise til dem med «dette»[94] som noe de har foran seg.[95] Disse tingene forblir for det meste skjult for dem som har lærd kunnskap[96] og en øvet forstand; de forstår dem ikke. Men de som i kunnskap og forstand ligner små barn, kommer ofte til å forstå dem.

Dermed er den samme erfaringsregelen uttalt for det intellektuelle livet som i 9,12 f. for det moralske. Både her og der er de motsatte begrepene ikke ironiske betegnelser for sin motsetning. De anerkjenner i fullt alvor at det finnes en virkelig forskjell – der mellom rettferdige og syndere, her mellom dem som vet, og dem som ikke vet.

Både her og der står disse ordene uten artikkel. Det sier ikke bare at regelen ikke gjelder alle i de to gruppene uten unntak.[97] Det får også egenskapene til å tre skarpere fram: De preger dem som har dem, og

---

[93] Når flere ber sammen, sier de «vår Far». Vi skulle derfor vente at den enkelte sa «min Far» når han ba, og Ss (ikke Sc) og S^1 skriver da også «min far» (avi / אבי) her og i Luk 10,21; Matt 26,39; Mark 14,36 (men ikke i Joh 11,41). Men Mark 14,36; Rom 8,15 og Gal 4,6 har samstemmig formen abba (אבא). Det samme har Sh i Matt 26,39 og Luk 10,21 (også imma [אמא] for «min mor» i Luk 8,21 etter to håndskrifter) og Onkelos i 1 Mos 20,12; 22,7 (for hebraisk immi og avi / אִמִּי, אָבִי). Denne samstemmigheten viser at barn som talte aramaisk i Israels land, vanligvis tiltalte far og mor uten eiendomsord; jf. også Joh 11,41; 17,1. 5. 11. Begge versene tiltaler Gud som Far, v. 25 med «Far» (pater / πάτερ) og v. 26 med artikkel (ho patēr / ὁ πατήρ). Forskjellen er bare at v. 25 bruker den tittelen som tilkommer ham, mens v. 26 legger ettertrykk på at han er Far: «Du som er (min) Far»; jf. Blass § 33, 4.

[94] **«dette»** tauta / ταῦτα

[95] Dette påpekende ordet peker ikke, som i 10,42; 25,40. 45, på noen som er til stede, og heller ikke tilbake på noe som er nevnt før. Det forklares ut fra de tankene den som taler, stadig lever i; jf. 24,14; 26,13; Apg (1,17) 5,20; 13,26.

[96] «Vis» (sophos / σοφός) og «visdom» (sophia / σοφία) er ikke, som vårt «vis», begrenset til høytidelig tale. De betegner sakkunnskap, for eksempel hos en byggmester (1 Kor 3,10), og særlig den kunnskapen som er en forutsetning for å undervise (Matt 13,54). Slik brukte jødene chakham (חָכָם), aramaisk chakkima (חַכִּימָא), om en som hørte til de lærdes stand. Ordet blir da nesten ensbetydende med «skriftlærd» (grammateus / γραμματεύς), Matt 23,34; 1 Kor 1,20. 26. Plut. vita Tib. et C. Gracch. 8, 5 har et fint øre for den snevrere betydningen av «vis» når han beskriver en romer: «Han fikk tilnavnet *den vise eller den forstandige*, for *sapiens* ser ut til å bety begge deler» (epeklēthē sophos ē phronimos; hekateron gar dokei sēmainein ho sapiēns / ἐπεκλήθη σοφὸς ἢ φρόνιμος· ἑκάτερον γὰρ δοκεῖ σημαίνειν ὁ σαπιήνς).

[97] Dette er uttrykt i 1 Kor 1,26 med «ikke mange vise osv.» (ou polloi sophoi ktl. / οὐ πολλοὶ σοφοὶ κτλ.). Det hindrer ikke at det i v. 27 står «det som er dårskap» (ta mōra / τὰ μωρά) og «de vise» (tous sophous / τοὺς σοφούς).

styrer hvordan de handler: «slike som er vise, som er rettferdige, og fordi de er det».[98]

De rettferdige hindres av sin rettferdighet i å la seg frelse av Jesus. På samme måte hindres de som vet, av sin kunnskap i å erkjenne den åpenbaringen som skjer gjennom Jesus. For dem som ikke har kunnskap, faller denne hindringen bort. Det blir ikke sagt hvordan de ene har fått kunnskapen sin, og hvorfor de andre mangler den, og det trenger heller ikke drøftes. I seg selv er denne forskjellen verken åndelig eller moralsk. Som rikdom og fattigdom, helse og sykdom hører den til det naturlige livet. Likevel kan den få avgjørende betydning for det åndelige livet (jf. f.eks. 19,23 f.).

Av dette følger også at når Gud skjuler og åpenbarer, gjør han det ikke med enkeltmennesker uten hensyn til de egenskapene som er nevnt. Enda mindre er tanken at Gud har skapt forskjellen mellom dem som har kunnskap, og dem som ikke har det, for eksempel mellom rabbinere og fiskere. Verbene «skjule»[99] og «åpenbare»[100] framstiller heller ikke dette som noe som skjer nå og da; fortidsformen (aorist) viser at det er noe verdens hersker allerede har gjort.

Han har innrettet åpenbaringen gjennom Jesus slik at den blir skjult for dem som har kunnskap – de som også møter Guds åpenbaring først og fremst som de vise og kloke. Men de som møter åpenbaringen som barn, uten slik kunnskap og uten å tro at de vet noe, forstår den og griper den. Dette er verdt å prise Gud for: Nettopp fordi Gud har ordnet åpenbaringen slik, kan den nå vidt.

Hvis åpenbaringen tvert imot krevde mye kunnskap for å bli forstått og tatt imot, ville den komme bare noen få til gode. For de som har kunnskap, er alltid et mindretall, og den som ikke har kunnskap, har det ikke i sin makt å bli lærd over natten. Men de som har kunnskap, kan bli som barn (jf. 18,3) når de merker at kunnskapen deres ikke strekker til. Da legger de den villig fra seg, slik de rettferdige kan legge fra seg en rettferdighet som ikke tilfredsstiller, og de rike en rikdom som bedrar.

[98] For eksempel 19,6 «et menneske» (anthrōpos / ἄνθρωπος), en som er menneske og ikke Gud; 19,23 «en rik» (plousios / πλούσιος), en rik, nettopp fordi han er rik; Gal 6,7 «Gud» (theos / θεός), Gud fordi han er Gud.

[99] **«skjule»** kryptein / κρύπτειν

[100] **«åpenbare»** apokalyptein / ἀποκαλύπτειν

V. 26 bekrefter v. 25 uten å føye til noen vesentlig ny tanke. Substantivet «velbehag»[101] betyr, i samsvar med hvordan verbet «ha velbehag i»[102] blir brukt (se utleggelsen av 3,17), en vilje som er rettet enten mot en person som skal velges, eller mot noe som skal skje eller gjøres – altså den frie avgjørelsen eller beslutningen. Sammen med «for deg»[103] kan «slik ble det velbehag»[104] bare bety: For deg, verdens hersker som troner i himmelen, ble dette besluttet; slik ble det bestemt.[105]

Ordet «ja»[106] står alltid i stedet for en hel setning (se utleggelsen av 11,9). Vi kunne forstå det som en bekreftelse av «at du har skjult …»[107]. Men da tar det neste hoti ikke opp igjen det første i betydningen «at»; det angir en grunn, i betydningen «for».

Resultatet blir en intetsigende setning, og den kan høyst forklares som fortvilelse over at Guds handling slett ikke lar seg forstå: Gud skulle ha skjult og åpenbart frelsessannheten slik fordi det var slik han hadde besluttet. Som om Jesus kunne tenke seg at Gud gjør noe som strider mot hans egen vilje! Eller som om en ellers ubegripelig handling fra Gud skulle bli mer begripelig når vi fører den tilbake til en like ubegripelig vilje hos Gud – en vilje vi jo bare har sluttet oss til ut fra handlingen hans!

«Alt er overgitt til meg av min Far» (11,27)

Men allerede det at tiltalen «Far»[108] kommer igjen, viser at det snarere er den foregående hovedsetningen som skal bekreftes på nytt. Vi kan

---

[101] **«velbehag»** eudokia / εὐδοκία

[102] **«ha velbehag i»** eudokein / εὐδοκεῖν

[103] **«for deg»** emprosthen sou / ἔμπροσθέν σου

[104] **«slik ble det velbehag»** houtōs eudokia egeneto / οὕτως εὐδοκία ἐγένετο

[105] Om «slik» (houtōs / οὕτως), jf. 9,33; 18,14; på lignende måte også Rom 1,15. Om «for» (emprosthen / ἔμπροσθεν) her og i 18,14, jf. «for» (enōpion / ἐνώπιον), som brukes på samme måte i Luk 12,6; 15,10; Åp 16,19, men aldri av Matteus. Takkebønn og bønn om noe er forskjellige, og derfor står det i takkebønnen haja (הָיָה), «det ble», der bønnen om noe har jehi (יְהִי), «det skje». Ser vi bort fra det, har vi her en ekte jødisk talemåte, som i Tosefta, Berakhot 7, 17 (to ganger): «Måtte det behage deg (jehi ratson millefanekha / יְהִי רָצוֹן מִלְּפָנֶיךָ), Herre min Gud, at du fører meg inn i fred.» Det står også forkortet samme sted § 7: «måtte det være (Guds) vilje» (jehi ratson / יהי רצון), og slik også på aramaisk jehi ra'awa (יְהֵי רְעֻוָא); eksempler hos Levy. Jf. også 1 Kor 16,12 «det var ikke vilje» (ouk ēn thelēma / οὐκ ἦν θέλημα). Bare hvis «for deg» (emprosthen sou / ἔμπροσθέν σου) manglet og det sto «ditt velbehag» (hē eudokia sou / ἡ εὐδοκία σου), kunne meningen være: «slik ble din vilje virkeliggjort»; jf. 6,10. «Vilje, velbehag» (ratson / רָצוֹן), som LXX oversetter med eudokia eller thelēma, er nemlig ofte objekt for «gjøre» ('asa / עָשָׂה), Sal 40,9; 103,21.

[106] **«ja»** nai / ναί

[107] **«at du har skjult …»** hoti ekrypsas ktl. / ὅτι ἔκρυψας κτλ.

[108] **«Far»** ho patēr / ὁ πατήρ

altså omskrive det slik: «Ja, jeg priser deg, Far, for at det ble besluttet slik hos deg og av deg.» Det andre «at»[109] er sideordnet med det første, og som det første avhenger det av «jeg priser»[110]. Like lite som «ja» fører det inn noe nytt; det som den første at-setningen allerede sa, blir bare gjentatt i en skarpere form.

Frelsessannheten blir skjult for vise og åpenbart for umyndige, og det er ikke et beklagelig uhell. Det er Gud som har gjort det; ja, i dette blir hans frie beslutning virkeliggjort.[111] Denne tanken får Jesus til å prise Gud, og ved den dveler han også i v. 27 – det ser vi allerede av at ordet «åpenbare»[112] kommer igjen.

Tatt ut av sammenhengen ville ordene «alt er overgitt til meg av min Far» si at Gud generelt har innsatt Jesus som sin stedfortreder på jorden og gitt ham den makten som trengs til det (jf. 28,18).

Jesus har virkelig fullmakt til å tilgi synder (9,6). Han taler med en myndighet som viser at han har rett til å tale slik han gjør (7,29). Og han har makt over naturen, en makt han også gir videre til apostlene sine (10,1 og 8). Ordet «alt»[113] tillater ikke at vi holder dette utenfor. Men sammenhengen viser at setningen først og fremst gjelder åpenbaringen, det å gi mennesker erkjennelse av frelsen.

Etter v. 25 f. er det først og fremst Faren som åpenbarer. Men denne oppgaven har han overlatt til Jesus, og det fullt ut. Jesus er mellommannen for hele den åpenbaringen fra Gud til menneskene som det her er tale om.[114] Denne tanken ligger allerede i den første setningen i v. 27 («Alt er overgitt til meg av min Far»). I den tredje setningen blir den utdypet: «heller ikke kjenner noen Faderen uten Sønnen, og den som Sønnen vil åpenbare det for.»

Nettopp har Jesus sagt «min Far», men i den andre og tredje setningen sier han bare «Faderen» – noe som ikke kan sammenlignes med tiltalen i v. 25 og 26 (se s. 438 A 40). På samme måte kaller han seg selv tre ganger bare «Sønnen». Slik viser han at han er den eneste som i ordets fulle mening står i et forhold til Gud som sønn til far. Derfor

[109] **«at»** hoti / ὅτι

[110] **«jeg priser»** exomologoumai / ἐξομολογοῦμαι

[111] Kanskje hadde Paulus dette ordet i tankene da han i en lignende sammenheng skrev «behaget det Gud osv.» (eudokēsen ho theos ktl. / εὐδόκησεν ὁ θεὸς κτλ.) i 1 Kor 1,21.

[112] **«åpenbare»** apokalypsai / ἀποκαλύψαι

[113] **«alt»** panta / πάντα

[114] Hele avsnittet minner i tone og innhold om Johannesevangeliet, og v. 27 kommer svært nær Joh 17,2 f.

er han det eneste mennesket som virkelig kjenner Gud. Alle som skal få en slik kunnskap, kan bare få den fra Jesus, og det er opp til ham hvem han vil gi den til.

Når Sønnen utfører kallet sitt som formidler av åpenbaringen, handler han selvsagt ikke vilkårlig, slik mennesker kan gjøre. Han handler etter Guds vilje, slik han har erkjent den og nettopp har uttalt den i lovprisningen. Av det følger at Jesu vilje, som avgjør hvem som skal få kjenne Gud, går ut på det samme som Guds råd og handling etter v. 25 f.

Det kan altså ikke være tale om at Jesus vilkårlig valgte ut noen av menneskemengden og ga dem kunnskap om Gud, mens han lot resten være uten. Jesu vilje og åpenbaring går, som Guds råd og handling, bare ut på én ting: Frelsessannheten skal forkynnes slik at den blir skjult for dem som er fornøyd med det de vet. Bare de som ikke er fornøyd med å være uvitende, skal erkjenne den. I 9,12 f. holder Jesus de rettferdige og de friske utenfor sin helbredende og frelsende virksomhet. Slik, og bare slik, holder han her dem som har kunnskap, utenfor.

I v. 25 ble det som åpenbares, bare antydet med «dette» (tauta), som noe selvsagt. Nå blir det nevnt: å kjenne Faderen, det vil si å kjenne Gud som Far. Dette går ikke tydelig ut over tanker vi kjenner fra Det gamle testamente.[115] Men desto lenger går det som står først: «Ingen kjenner Sønnen uten Faderen.» Sønnen er altså ikke bare mellommannen som gir dem som er mottakelige, kunnskap om Gud. Han er selv en hemmelighet som i utgangspunktet er lukket for mennesket, og som må åpenbares. Sønnen hører selv med til «dette» (tauta) som det nå gjelder å kjenne.

Å kjenne Sønnen som Guds eneste Sønn i ordets fulle mening hører uløselig sammen med å kjenne Gud som Jesu Far – og som Far for dem som blir hans barn ved at de hører Jesus til (se utleggelsen av 5,16). Men det er betegnende at det å kjenne Sønnen er nevnt først.[116]

[115] Hos 2,22; 4,1; 6,3. 6; Jer 31,34; 1 Kong 8,43. 60.

[116] For både Matteus og Lukas er rekkefølgen av setningene sikret av de greske håndskriftene og oversettelsene. Det er svært forståelig at noen tidlig ville bytte den ut med en rekkefølge som virket mer naturlig, der det å kjenne Faren nevnes før det å kjenne Sønnen. Det gjaldt ikke bare kjettere som markosierne, Markion og Tatian. Iren. IV, 6, 2 kaller slike *qui peritiores apostolis volunt esse* («de som vil være klokere enn apostlene»). Det gjaldt også Justin og av og til Ireneus selv; jf. Forsch I, 149; GK I, 555; II, 470.

Dette er det nye, det som skiller den åpenbaringen som skjer nå, fra all tidligere åpenbaring: Et menneske er her, og å kjenne ham er veien til å kjenne Gud. Nettopp derfor kan en nå vinne en ny kunnskap om Gud. Vi i vår tid ville si: Med Jesu person er en ny religion kommet, kristendommen.

Det blir uttrykkelig sagt at bare Sønnen gir kunnskap om Faren, men ikke noe tilsvarende om kunnskapen om Sønnen. Likevel er det klart at også denne kunnskapen bare kan komme fra den som etter Jesu ord er den eneste som har den, altså fra Faren (jf. 16,17). Faren åpenbarer Sønnen, slik Sønnen åpenbarer Faren. De to formene for kunnskap er bare to sider av den samme hemmeligheten, som nå blir åpenbart. Derfor er Faren og Sønnen sammen både den som åpenbarer, og den som blir åpenbart.

Allerede v. 27 forutsetter at lovprisningen ble uttalt i påhør av mennesker som bønnen skulle forklares for. I v. 28–30 vender Jesus seg så direkte til mennesker av et bestemt slag og innbyr dem. Altså må i det minste noen av den slags mennesker han beskriver, ha vært til stede.[117] Luk 10,23 (se ovenfor s. 437 A 37) forteller at Matt 11,25–27 (= Luk 10,21–22) ble sagt til en krets av både disipler og folk. Da er det ikke umulig at Jesus sa også ordene i Matt 11,28–30 rett etter og til de samme tilhørerne, selv om Lukas ikke har tatt dem med.

«Kom til meg, alle som strever og har tungt å bære» (11,28–30)

Men det er også mulig at Matteus har plassert disse ordene her, og at de opprinnelig hørte til en tale til folket. I alle fall er tilropet «kom til meg» (deute pros me / δεῦτε πρός με jf. 4,19; 19,21; Joh 7,37) ikke rettet til mennesker som allerede hadde sluttet seg til Jesus som disipler. Det er en innbydelse til dem som hittil har stått lenger borte. Alle som strever i utmattende arbeid og bærer tunge byrder, innbyr Jesus til å komme til ham. Han lokker dem med løftet om hvile: Han skal fri dem fra det strevet som plager dem, og den byrden som tynger dem.

Byrden her er ikke syndeskylden. Det går fram av hva ordene «strev»[118] og «streve»[119] betyr, og av motsetningen til det åket Jesus

[117] Utrop som i v. 20–24 og Luk 6,24 ff. kan ikke sammenlignes med dette.
[118] **«strev»** kopos / κόπος
[119] **«streve»** kopian / κοπιᾶν

legger på. Denne motsetningen utelukker også at det er tale om slitet med det jordiske arbeidet, som har vært lagt på mennesket siden 1 Mos 3,17–19 (jf. Sir 40,1 og ovenfor s. 448 A 39).

Da står bare én ting igjen: byrden av de lovkravene som folkets lærere hittil hadde lagt på folket. Disse kravene gjorde livet til et hardt slit for dem som under lærernes veiledning samvittighetsfullt strevde etter rettferdighet – mens lærerne selv ofte forsømte å oppfylle de viktigste budene i Moseloven (jf. 23,2–4 og 23).

De skriftlærde, som v. 25 viste til, og fariseerne støttet kravene sine på loven; i 12,1–14 ser vi fariseerne opptre mot Jesus som ubønnhørlige voktere av loven. Men loven var en velgjørende gave fra Gud til folket hans. Det var deres måte å tolke den på og spinne den videre ut som gjorde den til et hardt åk og en uutholdelig byrde. Den måten refser Jesus allerede i 5,20 ff., og igjen i 15,1–20 og 23,1–28.[120]

Noen sliter hardt for å nå rettferdighet etter det «de vise» har lært dem, og Jesus lover dem hvile fra dette slitet. Da setter han seg altså ikke i strid med 5,17–19. I v. 28 framstiller han dette som sin egen gjerning, med et trykksterkt «jeg»[121]. I v. 29 beskriver han det som en erfaring: Den skal de få som tar imot innbydelsen hans og oppfyller det kravet som hører med.[122]

Også Jesus stiller krav til menneskene, krav de må ta på seg som et åk og bære som en byrde. Men rett etter oppfordringen om å ta Jesu åk på seg kan en annen oppfordring følge. Den er bare i formen et bud; i virkeligheten er den en forsikring som leder over til løftet: «lær av meg at jeg er saktmodig og ydmyk av hjertet».[123]

---

[120] Om «åk» (zygos / ζυγός) og «byrde» (baros / βάρος), jf. Matt 23,4; Luk 11,46; Apg 15,10. 28; Åp 2,24; Didache 6,2 og bd. V, 502–504. 543–545, note 28 og 32. Rabbinerne talte om «himlenes rikes åk» eller også «himmelens åk» (Tosefta, Bava Qamma 7, 5). Opprinnelig hadde uttrykket absolutt en eskatologisk mening (se s. 127 ovenfor, fotnote 147, og s. 275, fotnote 423). Men det ble mer og mer forstått som plikten til å holde loven nøye, slik rabbinerne forsto og spant den ut. Likevel skiller rabbinere fra en senere tid (Misjna, Berakhot II, 2) noen ganger mellom «himlenes rikes åk» og «budenes åk».

[121] **«jeg»** kagō / κἀγώ

[122] Ordene «og dere skal finne hvile for deres sjeler» (kai heurēsete anapausin tais psychais hymōn / καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν) stemmer med Jer 6,16. Den greske oversetteren av Matteus har også her støttet seg til LXX. Men «hvile, hvilested» (margoa' / מַרְגּוֹעַ) oversetter han riktigere enn LXX, som har «renselse» (hagnismon / ἁγνισμόν) eller «helliggjørelse» (hagiasmon / ἁγιασμόν). Targum har nejach (נייח).

[123] Jf. «og se» (kai ide / καὶ ἰδέ) etter «kom» (erchou / ἔρχου) i Joh 1,46 eller etter «gransk» (eraunēson / ἐραύνησον) i Joh 7,52. Det er ikke vesentlig forskjellig fra «og» (kai / καί) med futurum i Joh 1,39 (hvis vi der skal lese «og dere skal se» [kai opsesthe / καὶ ὄψεσθε]). Et andre imperativ som knyttes til et første med «og» og fungerer som en følgesetning, er ikke gresk, men det er vanlig på hebraisk (for eksempel Jes 45,22; Jer 6,16; se fotnote 723). Derfor ser jeg ikke hvorfor dette ikke skulle være en hebraisme. På vårt sted, som i Joh 1,46; 7,52, er hebraismen mindre påfallende. Her er nemlig to ting

Jesus legger et åk på dem som hører forkynnelsen hans. Den som bøyer seg under det uten å bry seg om folks tåpelige eller fiendtlige meninger om Jesus, vil av egen erfaring se at Jesus ikke er en ubarmhjertig og hovmodig mester, slik lovlærerne på hans tid var. Han vil også se at Jesus ikke opphøyer seg selv eller spotter Gud når han sier så store ting om seg selv som i v. 27 – noe de skriftlærde beskylder ham for (9,3).

Da vil han heller ikke oppleve Jesu åk som tvang og byrde. Tvert imot vil han puste lettet ut – desto mer jo hardere han før har slitt med å bære lovlærernes uutholdelige åk. For dem som virkelig tar Jesu åk på seg, er det bare en velgjerning, og byrden han gir dem, er i sannhet lett.[124]

slått sammen i én setning: en alvorlig ment oppfordring, «lær av meg (og ikke av andre) hva slags mann jeg er», og forsikringen «så skal dere få erfare at jeg er saktmodig og ydmyk». Språkbruken (jf. Matt 24,32; Gal 3,2; Hebr 5,8) tillater ikke at vi tar «lær av meg» (mathete ap' emou / μάθετε ἀπ' ἐμοῦ) uten objekt i betydningen «bli mine disipler», slik at «for» (hoti / ὅτι) bare føyer til en oppmuntrende begrunnelse. Om «saktmodig» (praus / πραῦς) og «av hjertet» (tē kardia / τῇ καρδίᾳ) ved et adjektiv, se 5,5 og 5,8.

[124] «Gagnlig, mild» (chrēstos / χρηστός) står hos Matteus bare her. Motsetningen er det bitre og strenge, Luk 5,39; 6,35; Rom 2,4; 11,22. Om saken, jf. 1 Joh 5,3.

Kapittel 12

Jesus som sabbatsskjender (12,1–14) — aksene på sabbaten (12,1–8)

Ordet om de vise som hemmeligheten blir skjult for (11,25), pekte mot de skriftlærde. Ordet til dem som sliter forgjeves under lovreligionens åk (11,28), pekte samtidig mot fariseernes parti, som var nært sammenvokst med rabbinerne (se ovenfor s. 221). Det som følger, viser hvordan fariseerne og de skriftlærde forholdt seg til Jesus (12,2, 14, 24 og 38).

Denne indre sammenhengen utelukker ikke at hendelsen i 12,1–8 skjedde omtrent på samme tid som alt det kapittel 11 forteller. Det viser uttrykket «på den tiden»[1], som kommer igjen her (jf. 11,25; 14,1), og som ikke betyr noe vesentlig annet enn «så» (tote) i 11,20. Kornet kunne den gang stille sulten, og da må det ha vært like før innhøstingen – like før en påskehøytid hvis det var bygg, kort tid etter høytiden hvis det var hvete.[2]

Til Jesu død (Matt 26,2 ff.) skulle det gå minst *ett* år til. På den andre siden viser 11,7–12,14 at Jesu forhold til de ulike lagene av befolkningen i Galilea tydelig gikk mot en krise.

Disiplene gikk gjennom kornåkrene, plukket aks og spiste kornet for å stille sulten. Det var ikke i strid med loven (jf. 5 Mos 23,26). Fariseerne anklaget dem og la anklagen fram for Jesus, som hadde ansvaret for disiplene sine (jf. 9,14). Men anklagen gjaldt ikke at de hadde tatt noe som tilhørte andre, bare at de hadde brutt sabbatslo-

[1] **«på den tiden»** en ekeinō tō kairō / ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ

[2] 2 Mos 23,15 f.; 3 Mos 23,10 ff.; 5 Mos 16,9 f.; Jos. ant. III, 10, 5; Misjna, Menachot 10, 2; Tosefta, Sukka 3, 18. Vogelstein, Landwirtschaft in Palästina s. 57. Om byggbrød hører vi i Joh 6,9. 13.

ven. Fariseerne regnet det de gjorde, som matlaging, og dermed som et arbeid som var forbudt på sabbaten.[3]

Jesus innlater seg ikke på noen kasuistisk drøfting av dette. Han avviser anklagen, selv om vi går ut fra at loven faktisk er brutt. Det viser eksemplene fra historien og fra loven: de rettferdiggjør det disiplene gjorde.

Det første eksemplet, i v. 3 f., er hentet fra 1 Sam 21,2–7. Allerede beretningen der viser at ypperstepresten Ahimelek hadde betenkeligheter han måtte overvinne. David ba om brød til seg selv og mennene sine, og da det ikke fantes vanlig brød, ga Ahimelek ham skuebrød. Jesus sier enda tydeligere at dette var i strid med loven. Loven tillot verken David eller mennene hans å spise slike hellige brød. Bare prestene hadde rett til det, og verken David eller følget hans var prester.[4]

Handlingen var formelt ulovlig. Men det som rettferdiggjorde den, både for David og mennene hans og for Jesus og disiplene, var den presserende nøden: sulten (v. 1 og 3: «de var sultne», «han var sulten» [epeinasan, epeinasen / ἐπείνασαν, ἐπείνασεν]). Fariseerne beskylder disiplene for lovbrudd, men mot dem står ypperstepresten Ahimelek og den hellige Skrift, som forteller om det han gjorde, uten å kritisere det.

Her viser Jesus ennå ikke til fariseernes egen lære og praksis, slik han gjør i v. 11. Etter den kunne sabbatsloven settes til side når liv stod på spill. Det ville nemlig vært en grov overdrivelse å si at disiplene eller David ville ha sultet i hjel om de hadde holdt loven strengt. Og etter Matt 4,2–4 er det ingen tvil om at den fromme må stole på Gud og overvinne selv frykten for å sulte i hjel når det gjelder å unngå synd.

---

[3] «På sabbatene» (tois sabbasin / τοῖς σάββασιν) i v. 1. 5. 10–12 veksler, uten forskjell i betydning, med «på en sabbat» (en sabbatō / ἐν σαββάτῳ) i v. 2; jf. «sabbaten» (to sabbaton / τὸ σάββατον) i v. 5. 8. Flertallsformen ta sabbata (τὰ σάββατα dativ sabbasin, bare cod. B i v. 1. 12 sabbatois / σαββάτοις) er dannet av den aramaiske entallsformen sjabbeta (שַׁבְּתָא). Den betegner både den enkelte sabbaten, 12,1. 11; 28,1; Mark 1,21; Luk 13,10 (som hos Johannes), og flere sabbater, Luk 4,31; Apg 17,2, slik også her i v. 5.

[4] Dette er et av de mange tilfellene der «uten» (ei mē eller ean mē / εἰ μή, ἐὰν μή) innfører et unntak fra en regel som ikke på forhånd er uttalt så allment som den skulle; jf. Åp 9,4; 21,27; Joh 3,13; 5,19; Rom 14,14; Gal 1,19; jf. Forsch VI, 357 note 2. Blant dem som var med David, var det ingen prester. Etter «heller ikke for dem som var med ham» (oude tois met' autou / οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ) må vi derfor tenke oss tillegget «og overhodet ikke for noen». At «uten» (ei mē) i Det nye testamente så ofte nesten får betydningen «men tvert imot, men bare», kommer nok av aramaisk ella (אלא = אן לא men også = «men» [alla / ἀλλά]). Ordet «som» (ho / ὅ) viser tilbake til «brødene» (tous artous / τοὺς ἄρτους) og står i B D Ferr., b ff^2 k q. De fleste har «forbedret» det til hous (οὕς), men ho er en klosset gjengivelse av aramaisk de (ד).

Desto tydeligere er det hva Jesus vil lære. Fariseerne krever at budet om å hvile fra arbeid på sabbaten skal holdes nøyaktig. Det fører til at de fordømmer handlinger som slett ikke er arbeid, men tvert imot dekker et naturlig behov i menneskelivet. Et slikt krav har historien i Det gamle testamente mot seg.

Det første eksemplet gjaldt ikke sabbatsloven, men en annen seremoniell ordning, og kunne derfor bare tjene som en parallell. Det andre eksemplet, i v. 5 f., fører lenger. For det første gjelder det nettopp det å holde sabbaten hellig. For det andre er det ikke enkeltpersoner i den hellige historien som har ansvaret for at loven blir brutt, men lovens egne forskrifter.

Prestenes daglige tjeneste i templet stanset ikke på sabbaten. Den ble tvert imot utvidet med egne offer (4 Mos 28,9 f.). Derfor tvang loven prestene til å utføre alle slags gjøremål på sabbaten, og de var utvilsomt kroppsarbeid. Loven sier ikke uttrykkelig at prestene likevel var uten skyld, for det var selvsagt; men nettopp derfor kan vi så mye sikrere lese det ut av lovens forskrifter for gudstjenesten.

Det positive budet, som krever gudstjeneste uten opphold, setter det negative budet om arbeidshvile på sabbaten ut av kraft. Og når en handling tjener som middel for et høyere formål, blir den helliget av formålet, selv om den i seg selv ikke er hellig, ja, ellers er formelt forbudt. Fariseerne dømmer en handling som sabbatsbrudd, enda bare en forvridd kasuistikk (det å fastsette regler for hvert enkelt tilfelle) kan kalle den arbeid. De spør ikke om den kanskje også tjener et hellig formål. Dermed er de mer lovbundne enn loven selv.

I v. 6 anvender Jesus dette på det omstridte tilfellet. Han erklærer ikke rett ut at han selv er templets motstykke. Den yngre lesemåten har «en som er større»[5] i stedet for «det som er større» (meizon / μεῖζον se 11,9), og den ville tvinge fram en slik forståelse. Men han sammenligner likevel disiplenes vandringer med ham i hans kall med prestenes tjeneste i templet, og han setter vandringene høyere. Det var nettopp fordi de fulgte ham, at de var kommet i en situasjon der de måtte stille sulten på en uvanlig og etter fariseernes mening lovstridig måte.

[5] **«en som er større»** meizōn / μείζων

Men når han gir tanken formen «Her er det som er større enn templet», sier han likevel at han selv og de som er rundt ham, er et høyere og helligere sted enn templet – et sted der Gud bor og blir tilbedt (jf. 26,61; 27,40; Joh 2,19–22; 1,14).

I det første eksemplet (v. 3) mangler en tilsvarende anvendelse. Etter mønster av 12,41 f. ville den ha lydt: «Her er mer enn David», og den ville ha ligget særlig nær for Davids sønn. Den mangler nok fordi Jesus ikke ville bidra til å spre det slagordet som utropte ham til Messias (jf. 9,27–31).

Hittil hadde Jesus ikke gjort krav på noen særstilling overfor loven, verken for seg selv eller for disiplene, og han hadde ikke satt seg i strid med 5,17–19. Tvert imot hadde han vist ut fra den hellige historien og ut fra loven selv at fariseernes holdning til loven strider mot Det gamle testamente. Dommen deres ville vært gal selv om disiplene hadde gjort noe loven forbød, noe de ikke hadde gjort – og selv om det var et verdslig ærend (1 Sam 21,6) som hadde ført dem til det.

Men når fariseerne fordømmer de uskyldige, viser det ikke bare at de kjenner Skriften dårlig (v. 3 og 5: «har dere ikke lest» [ouk anegnōte / οὐκ ἀνέγνωτε]). Det viser også at de mangler den barmhjertige kjærligheten som Det gamle testamente setter høyere enn å holde seremonielle ordninger (v. 7). Ordet fra Hos 6,6, som allerede er sitert i 9,13, passer svært godt også her. For fariseerne overvurderte den seremonielle nøyaktigheten, og samtidig manglet de kjærlig forståelse for hvorfor disiplene plukket aks.

I v. 8 begrunner Jesus ikke bebreidelsen mot fariseerne, men frikjennelsen av disiplene hans, som ligger i det siste ordet i setningen: «de uskyldige»[6]. Den begrunner han med den avsluttende setningen: Menneskesønnen er herre over sabbaten. Gangen i forsvarstalen så langt viser allerede at Jesus ikke ville gi seg selv noen særrett med dette – ikke som Menneskesønnen, og slett ikke som Messias, i motsetning til andre mennesker eller israelitter. Det samme viser ordstillingen, som legger sterk vekt på «herre».

Trykket ligger snarere på at han er herre og ikke slave under sabbaten. Likevel har det betydning også her hvilken betegnelse han har valgt på seg selv, når vi forstår den riktig (se ovenfor s. 353 ff.).

[6] **«de uskyldige»** tous anaitious / τοὺς ἀναιτίους

Mennesket, slik det er ment å være, er ikke til for å tjene de seremonielle forskriftene som slave eller redskap. Tvert imot skal det bruke dem som middel for sitt eget formål, slik en herre bruker eiendommen sin. Og dette gjelder fullt ut for det sanne mennesket Jesus.[7]

Mannen med den visne hånden (12,9–14)

Dermed er det riktignok åpnet for en mulighet. Forskriftene kan og må ikke bare vike for høyere formål i enkelte tilfeller, slik de gjorde i den tiden da loven og profetene alene var avgjørende (11,13). Menneskesønnen kan også ha rett til å gi menneskets forhold til forskriftene en helt annen form enn det hadde hatt i Israel siden Moses. Men det har Jesus ikke gjort, verken i handling eller i lære.

I tilfellet i v. 1–8 ble Jesus ikke angrepet fordi han selv hadde brutt sabbatsbudet, men bare fordi han som lærer tålte det fariseerne kalte disiplenes lovbrudd. I v. 9–13 er det hans egen handling på sabbaten det gjelder. Dessuten hadde Jesus og disiplene der vakt anstøt uten å ville det. Her handler han i full visshet om at fariseerne vil ta anstøt av det han gjør.

I synagogen[8] han kommer til, er det en mann med en vissen hånd, altså en hånd som trolig var blitt ubrukelig av lammelse og muskelsvinn. Mannen har ikke bedt Jesus om helbredelse,[9] eller i alle fall

[7] Mark 2,27 (men ikke Luk 6,5) setter en tanke foran den setningen som svarer til Matt 12,8. Tanken ser ut som en utlegning av 12,8 og er heller ikke ukjent ellers. Ifølge Mekhilta til 2 Mos 31,14 sa Simeon ben Menasja: «Sabbaten er overgitt (gitt i deres hånd, mesura / מסורה) til dere, ikke dere til sabbaten.» Markus og Lukas har ingen parallell til Matt 12,5–7. Dessuten passer 12,7 bedre til eksempelet i v. 3 f. enn til eksempelet med prestenes tjeneste i templet; i v. 3 f. ser vi hvordan ypperstepresten av barmhjertighet tok hensyn til Davids nød og tillot det som var ulovlig. Derfor er det klart mest sannsynlig at Matteus har satt inn det andre eksempelet her, med den samme friheten i komposisjonen som vi allerede har påvist i kap. 5–7 og kap. 10. Det setter ikke ektheten av dette stykket av talen i tvil. Bevisførselen i Joh 7,22–24 ligner svært mye, og også Joh 5 viser at Jesus i prinsippet så på sabbatsloven på samme måte.

[8] «Deres» (autōn / αὐτῶν) etter «synagogen» (synagōgēn / συναγωγήν) kan bare vise til fariseerne som er nevnt før (annerledes etter «synagogene» [tais synagōgais / ταῖς συναγωγαῖς] i 4,23; 9,35). Derfor ser teksten ut til å si at det gjelder synagogen i den samme byen som det forrige sammenstøtet skjedde i eller ved, og at fariseerne begge steder var de samme personene. Ved første øyekast gir v. 9 videre inntrykk av at sammenstøtet i synagogen skjedde samme dag som det forrige. Men Mark 3,1 («igjen» [palin / πάλιν], «en annen gang») antyder, og Luk 6,6 sier uttrykkelig, at dette skjedde på en annen sabbat enn striden om aksplukkingen, som også hos Markus og Lukas kommer før. Vi kan derfor spørre om ikke oversetteren også her, mot forfatterens hensikt, har skapt inntrykk av at det ene fulgte rett etter det andre. Han bruker nemlig gjerne aorist partisipp sammen med aorist indikativ når han går over til en ny fortelling.

[9] Ifølge Hier. i kommentaren til stedet la Hebreerevangeliet disse ordene i munnen på mannen med den visne hånden: «Jeg var murer (*caementarius*) og tjente til livets opphold med hendene mine. Jeg ber deg, Jesus, gi meg helsen tilbake, så jeg ikke skal måtte tigge meg til mat med skam.»

ikke rukket å gjøre det, når fariseerne spør Jesus om det er tillatt å helbrede på sabbaten.

Matteus bemerker at de gjorde dette for å få noe å anklage ham for. Det forutsetter tre ting. For det første var fariseerne irritert over å ha blitt avvist i den forrige striden og ville ta opp igjen det samme stridsspørsmålet fra en bedre posisjon. For det andre ventet de at Jesus ville svare ja. Og for det tredje var de selv ikke i tvil om at svaret i dette tilfellet måtte være nei.

Når rabbinerne diskuterer om det er tillatt å gi legehjelp på sabbaten, går de ut fra at alvorlig livsfare fritar fra sabbatsplikten.[10] Men et kronisk lyte, som at et lem er lammet, fører ikke med seg slik fare. Derfor regnet fariseerne den helbredelsen de ventet av Jesus, som en forbrytelse.

Jesus går fryktløst imot denne dommen og dermed imot hele deres syn på sabbatsloven. Han viser til hvordan de selv gjør når en sau har falt ned i en grøft på sabbaten. De drar den opp, selv om det er sabbat. Jesus spør ikke om de gjør det av menneskelig medfølelse med det hjelpeløse dyret[11] eller av egennytte. I stedet krever han at de godtar at et menneske er uendelig mye mer verd enn en sau (jf. 10,29–31; 6,26–30).

Den enkle slutningen fra v. 11 og 12a ville være denne: Fariseerne hjelper selv dyr på sabbaten, og de kan ikke benekte at et menneske er langt mer verd. Da må det også være tillatt å hjelpe et menneske i nød på sabbaten. Men slutningen er i virkeligheten mer omfattende: «Så er det da tillatt å gjøre godt på sabbaten.»[12]

Dermed er det igjen satt fram en grunnsetning som går lenger enn det eksemplene direkte beviser. Etter v. 1–8 er det ikke bare nødsgjerninger og handlinger som utad er gudstjeneste, som kan forenes med sabbatsbudet. Og etter v. 9–12 gjelder det heller ikke bare barmhjertig-

---

Til Matt 21,42, s. 171, sier Hier.: *aedificatores id est caementarios* («bygningsmennene, det vil si murerne»).

[10] Misjna, Joma VIII, 6: «Hver fare for livet (ordrett: tvil om sjelene) setter sabbaten til side.» Mer stoff hos Lightfoot s. 343 ff.; Schoettgen I, 120–123; Wünsche, Beiträge s. 148–152.

[11] Ordsp 12,10. «Menneske» (anthrōpos / ἄνθρωπος) i v. 11 er like lite overflødig som i 7,9. Det ville være umenneskelig å la sitt barn sulte eller sitt dyr gå ynkelig til grunne.

[12] «Gjøre det gode» uten objekt (kalōs poiein / καλῶς ποιεῖν), eller kalopoiein (καλοποιεῖν) i 2 Tess 3,13 eller agathopoiein (ἀγαθοποιεῖν) i Mark 3,4; Luk 6,9, betyr noe annet enn når ordene har objekt, som i Luk 6,33. Der svarer de til «gjøre vel» (eu poiein / εὖ ποιεῖν), Mark 14,7, og «velgjørenhet» (eupoiia / εὐποιΐα), Hebr 13,16. Uten objekt omfatter de alle «gode gjerninger» (erga kala / ἔργα καλά), Matt 5,16; 26,10; se s. 206 ovenfor, fotnote 310.

hetsgjerninger. Det gjelder all virksomhet som springer ut av trangen til å gjøre godt, og som ikke tjener egoistiske formål, men et kall som Gud har gitt, og som derfor er hellig.

Som i 9,2 ff. lar Jesus også denne gangen det helbredende ordet komme først etter at han har forsvart det han gjør (v. 13). Jesu bevisføring rokker ikke ved fariseernes syn på sabbatsloven. Og selv om han med en gjerning har vist sin høyere «fullmakt»[13] som lovens rette utlegger, blir de ikke overbevist. Straks gudstjenesten er slutt,[14] holder de derfor rådslagning om å rydde ham av veien og om hvordan de skal få det gjort.

De har nok vært usikre på om en anklage for sabbatsbrudd ville føre til en dødsdom, og dermed til at Jesus ble steinet.[15] Etter deres syn hadde han riktignok brutt loven med vilje, men det underfulle resultatet av den ulovlige handlingen kunne se ut til å veie opp for det (jf. Joh 9,16 og 28–34).

Vi kan ikke tro at fariseerne planla snikmord; grunnsetningene deres skilte dem fra selotene og sikarene (dolkemennene). I sitt dødelige hat måtte de samle nytt stoff til en anklage og vente på en bedre anledning.

Den stille arbeidende Guds tjener (12,15–21)

Da Jesus fikk vite hva fariseerne rådslo om og hadde i sinne,[16] trakk han seg bort fra stedet der dette hadde skjedd, for ikke å nøre opp

[13] **«fullmakt»** exousia / ἐξουσία

[14] I v. 14 har ℵ B C D osv. «men de gikk ut» (exelthontes de ktl. / ἐξελθόντες δὲ κτλ.). Den lesemåten passer godt til Matteus' stil. Den ble endret til «men fariseerne … mot ham, da de gikk ut» (hoi de Pharisaioi … kat' autou exelthontes / οἱ δὲ Φαρισαῖοι … κατ' αὐτοῦ ἐξελθόντες), kanskje for å fjerne inntrykket av at fariseerne forlot synagogen straks etter helbredelsen, kanskje til og med før gudstjenesten var slutt. «For å» (hopōs / ὅπως) er her og i 22,15; 26,59 neppe et indirekte spørreord, som i Luk 24,20, i stedet for «hvordan» (pōs / πῶς), Mark 11,18; 14,1. 11; Matt 10,19, eller to pōs (τὸ πῶς), Luk 22,2. 4; Apg 4,21. Men det ligger likevel nær, siden hopōs om hensikt peker på hvordan målet skal nås; se utleggelsen av 2,23. Slik har Luk 6,11 forstått fortellingen. «Holde rådslagning» (symboulion lambanein / συμβούλιον λαμβάνειν) står fem ganger, bare hos Matteus. Markus bruker i stedet poiein (ποιεῖν), Mark 3,6, der B D har didonai (διδόναι), og 15,1, der en variant har hetoimazein (ἑτοιμάζειν). Hvis substantivet er en oversettelse av *consilium* («råd, beslutning»; jf. Plutark, Romul. 14, og Mommsen hos Deissmann, N. Bibelst. 65), ville lambanein svare til *capere* («ta, fatte»), slik Fritzsche mener. Da ville det ikke bety å holde rådslagning, men å fatte en beslutning. I denne betydningen står symboulion poiein (συμβ. ποιεῖν) hos Theoph. ad Autol. II, 31. Om formen apekatestathē (ἀπεκατεστάθη) i v. 13; Mark 3,5; Luk 6,10, jf. Winer-Schmiedel § 12, 7; også Ign. Smyrn. 11, 2.

[15] 4 Mos 15,32–36; 2 Mos 31,14; Misjna, Sanhedrin VII, 4; Joh 5,18.

[16] «Da han merket det» (gnous / γνούς) betyr verken det samme som «da han så» (idōn / ἰδών), 9,2. 4, eller som «da han visste» (eidōs / εἰδώς), 12,25; Joh 6,61. Det sier ingenting om hvordan Jesus fikk vite dette: av fariseernes miner (16,8), av at de snakket halvhøyt (26,10), av at han så dypt inn i det de sa høyt (22,18), eller av det andre fortalte ham (9,11 f.).

under striden. Han fortsatte riktignok å helbrede de syke som fulgte etter ham.[17] Men han påla dem han helbredet, strengt at de ikke skulle gjøre ham selv, helbredelsene eller de skiftende oppholdsstedene hans enda mer kjent enn de allerede var (jf. 8,4; 9,30).

Han ville ikke selv bidra til at enda flere syke strømmet til for å bli helbredet, for da måtte han uunngåelig gjøre enda flere undergjerninger. Motstanderne tenkte allerede på å bruke vold, men Jesus ville ikke vite av å rive seieren til seg i kampen med dem ved å vise makten sin på en enda mer storslått måte.

Matteus ville at opplysningene i v. 15 og 16 skulle forstås slik. Det viser han ved å føye inn her at profetien i Jes 42,1–4 er blitt oppfylt. Som sist han påviste en slik oppfyllelse (8,17), ser Matteus bildet av Jahves tjener fra den andre delen av Jesajaboken bli virkeliggjort i det Jesus gjør. I dette følger han det Jesus selv lærte (11,5).

Sitatet er formet svært fritt, og det er ikke oversetteren, men forfatteren som har gjort det.[18] Jo friere det er formet, desto sikrere kan

[17] Med ℵ B, Sc Ss, k a b ff² bør vi lese «mange» (polloi / πολλοί) uten «folkemengder» (ochloi / ὄχλοι) etter. Det er desto sikrere fordi ochloi står foran polloi i noen håndskrifter og etter i andre. Den vaklende plasseringen gjør ochloi mistenkelig. Mindre sikkert er det om vi med D, a b c k skal lese «men alle som han helbredet, dem truet han» (pantas de hous etherapeusen, epetimēsen autois / πάντας δὲ οὓς ἐθεράπευσεν, ἐπετίμησεν αὐτοῖς) i stedet for det vanlige «alle, og han truet dem osv.» (pantas kai epetimēsen autois ktl. / πάντας καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς κτλ.). Lesemåten i D er så omstendelig og grammatisk klosset at den måtte friste til rettelser.

[18] I begynnelsen av avsnittet som Matteus siterer, har LXX lagt inn sin tolkning: at det gjelder Israel («Jakob, min tjener, jeg vil ta meg av ham; Israel, min utvalgte» [Iakōb ho pais mou, antilēmpsomai autou, Israēl ho eklektos mou / Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ, Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου]). Targum har lagt inn sin: at det gjelder Messias («se, min tjener Messias» [ha ʾavdi mesjicha / הָא עַבְדִּי מְשִׁיחָא]). Etter den masoretiske teksten lyder avsnittet: «1 Se, min tjener, som jeg holder oppe, min utvalgte, som jeg har behag i. Jeg har lagt min Ånd på ham, han skal føre retten ut til folkene. 2 Han skal ikke rope og ikke heve og ikke la sin røst høre på gaten. 3 Et knekket rør skal han ikke bryte, en rykende veke skal han ikke slokke. Etter sannhet skal han føre retten ut (bringe den fram i lyset). 4 Han skal ikke slokne og ikke knekkes før han har grunnlagt retten på jorden, og øyene venter på hans lov.» Helt fra begynnelsen er det tydelig at sitatet ikke er avhengig av LXX, og ingenting tilslører det fram til slutten av v. 20 (= Jes v. 3). Men den siste setningen, v. 21, stemmer ordrett med LXX, i strid med den masoretiske teksten. Den eneste forskjellen er at «på» (epi / ἐπί) foran «navnet» (tō onomati / τῷ ὀνόματι) er sikkert bevitnet i LXX, men svært dårlig hos Matteus. Heller ikke «i» (en / ἐν), som D har, er godt nok bevitnet hos Matteus. Men fra begynnelsen av forholder Matteus seg svært fritt også til den masoretiske teksten. Til nå i evangeliet har den greske oversetteren av Matteus vært tro mot originalen sin. Derfor må vi anta at han fant denne svært frie omformingen av den hebraiske grunnteksten allerede i originalen. I v. 18 er «som jeg har utvalgt» (hon hēretisa / ὃν ᾑρέτισα) ikke en oversettelse av det hebraiske ordet her («som jeg holder oppe»). Etter språkbruken i LXX oversetter det asjer bacharti bo (אֲשֶׁר בָּחַרְתִּי בּוֹ), «som jeg utvalgte». Derfor passet det dårlig å beholde «utvalgt» (bachir / בָּחִיר) i det neste leddet. Særlig ville «i ham har min sjel behag» (eis hon ēudokēsen hē psychē mou / εἰς ὃν ηὐδόκησεν ἡ ψυχή μου), som henger sammen med dette ordet, da bringe tanken om utvelgelse en tredje gang (se utleggelsen av 3,17 ovenfor). Ordet ble i stedet erstattet med jachid (יָחִיד). Det betegner den eneste sønnen også uten tillegget ben (בֵּן), Am 8,10; Sak 12,10; Jer 6,26. Der og ellers gjengir LXX det med «elskede» (agapētos / ἀγαπητός), sjeldnere med «enbårne» (monogenēs / μονογενής), Dom 11,34; Sal 25,16. Kanskje virket

vi regne det som uttrykk for Matteus' egne tanker. Gjennom profeten peker Gud på Jesus som sin «tjener» (pais / παῖς her = eved / עֶבֶד, se utleggelsen av 8,6), som han har utvalgt, og som sin eneste Sønn (se utleggelsen av 3,17), som han har kåret. Og det profeten forutsier om Guds tjener, er oppfylt i Jesus og skal oppfylles videre.

For det første er det oppfylt at Gud ville legge sin Ånd på tjeneren sin (3,16). Det viser seg ved at det Jesus gjør, stemmer med Jesajas beskrivelse av hvordan Jahves tjener opptrer – og den beskrivelsen består bare av nektende setninger. Det som ikke kan forenes med Guds Ånd, finnes verken hos Jahves tjener eller hos Jesus.

Tjeneren skal ikke «trette og ikke rope». Det svarer til at Jesus trekker seg unna fariseernes angrep (v. 15). Han fortsetter ikke den nytteløse striden, der han ikke er beseiret, men heller ikke har overbevist motstanderne. Han følger heller ikke deres eksempel ved å flytte kampen mellom ånder og tanker over på maktens og voldens område.

Som tjeneren i profetien er han langt fra all høylytt selvreklame og all trang til ry på gatene. Det viser forbudet han gir de helbredede i v. 16. Men mennesker som ligner et knekket siv og en rykende veke, møter han med skånsom kjærlighet. Dette ser vi i ord som 11,28–30, vennligheten mot tollerne og synderne (9,11), medfølelsen med det forkomne folket (9,36), måten han tar seg av hver enkelt lidelse på, det hensynsfulle svaret til den tvilende Johannes, og ikke minst evangeliet han forkynner for de fattige.

---

også minnet om Matt 3,17 med. Videre er det hebraiske perfektum erstattet med futurum «jeg vil legge» (thēsō / θήσω), slik at det svarer til verbformene som følger. Og jotsi (יוֹצִיא) er gjengitt med «han skal forkynne» (apangelei / ἀπαγγελεῖ), like fritt som Targum gjengir det med jegalle (יְגַלֵּי). I v. 19 svarer «han skal ikke trette» (erisei / ἐρίσει) ikke til noen av de tre verbene på hebraisk. «Han skal ikke rope» (kraugasei / κραυγάσει) svarer til det første der, mens det andre ikke er oversatt her. Den siste setningen er gjengitt fritt, men tro mot meningen. V. 20[a] er en god oversettelse. V. 20[b] avviker derimot slik: 1) Jes v. 4[a] er utelatt. Det kan ikke forklares, slik Hier. s. 121, 2 ad Alg. gjør, med at øyet til den første avskriveren eller til Matteus hoppet fra «retten» (krisin / κρίσιν) i v. 3 til krisin i v. 4. For 2) Matteus flytter «før» (heōs an / ἕως ἄν) fra Jes v. 4 inn i Jes v. 3 uten støtte i den hebraiske teksten eller i LXX. Det viser at han har trukket de to setningene sammen, enten med vilje eller fordi han husket unøyaktig. 3) «Til seier» (eis nikos / εἰς νῖκος) svarer ikke til «etter sannhet» (le'emet / לֶאֱמֶת), som LXX gjengir med eis alētheian (εἰς ἀλήθειαν) og Targum med lequsjta (לקושטא). Eis nikos forutsetter hebraisk lanetsach (לָנֶצַח) eller aramaisk lenitschana (לנצחנא). I samsvar med den senhebraiske og aramaiske bruken av netsach (נצח) oversetter nemlig LXX ofte lanetsach med eis nikos (= eis nikēn / εἰς νίκην) (2 Sam 2,26; Am 1,11 [uten 8,7 ;]ל; Jer 3,5; Klag 5,20; Job 36,7), og det gjør også Paulus i 1 Kor 15,54 (= Jes 25,8). Sannsynligvis skyldes endringen et minne om Hab 1,4, der «retten går ut» (jetse misjpat / יצא משפט) står sammen med lanetsach. Endringen passer likevel ypperlig til hensikten med sitatet.

Tjeneren og Sønnen virker i det stille og gir avkall på rask framgang og øyeblikkelig seier i striden. Men nettopp dette virket har fått løfte om den største framgangen og den mest strålende seieren. Og i den tiden Matteus så langt har skildret for leserne, var dette løftet ennå ikke oppfylt.

Det er en grunntanke i den andre delen av Jesajaboken at Guds tjener ikke bare skal føre det forkomne og forfalne Israel tilbake på rett vei (jf. Matt 1,21; 10,6; 15,24), men også være et lys for hedningefolkene (Jes 42,6 ff.; 49,6 f.; 51,5; 52,15; jf. Matt 2,1–12; 5,14; 8,11; 28,19).

Tanken ligger også i de setningene Matteus siterer her: slutten av v. 18, slutten av v. 20 og v. 21. Her oversetter Matteus to ganger hebraisk «rett»[19] med «rett»[20], slik også LXX (Septuaginta, den greske oversettelsen av Det gamle testamente) gjør. Med det mener han ikke det å dømme, men retten som er blitt virkelighet – en tilstand der retten har fått herredømmet.[21]

En slik tilstand skal Guds tjener skape også for hedningene. Eller, som det doble «han skal føre ut» (jotsi / יוֹצִיא LXX: exoisei / ἐξοίσει) sier: Han skal føre retten fram og la den komme til syne i dagens lys.

Det første stedet gjengir Matteus med «han skal forkynne»[22], fordi hedningene først skulle få del i retten ved å høre forkynnelsen om det verket Guds tjener fullførte i Israel for å skape rett. Det andre stedet gjengir han med «(inntil) han har ført fram» (heōs an ekbalē / ἕως ἂν ἐκβάλῃ om «til seier» [eis nikos / εἰς νῖκος] se fotnote 739). Slik får han fram hvor mye kraft det koster Guds tjener å føre den skjulte og undertrykte retten fram i lyset og hjelpe den til seier, for han kjemper mot fiendtlige makter.

Men denne kampen og seieren skal også komme hedningene til gode (v. 21). Den hebraiske teksten taler om tjenerens lære («hans lov», le-torato / לְתוֹרָתוֹ). Hedningene skulle ikke høre den fra Jesu egen munn, slik Israel gjorde. I stedet for læren nevner Matteus derfor, etter LXX, navnet hans som det hedningene skal sette sitt håp til (jf. 7,22; 10,22; 18,20).

---

[19] **«rett»** misjpat / מִשְׁפָּט

[20] **«rett»** krisis / κρίσις

[21] Jf. 23,23; Jes 11,4 (= tsedeq / צֶדֶק). Matteus bruker aldri «rett, rettferdig krav» (dikaiōma / δικαίωμα), heller ikke der det ville passet svært godt, for eksempel i 3,15; jf. også Einl II, 318 note 10.

[22] **«han skal forkynne»** apangelei / ἀπαγγελεῖ

Hedningene skal ikke vende seg til den lærende Kristus, men til den forkynte, som oppfyllelsen av det de lengselsfullt har ventet på. Da Matteus skrev dette, var også denne profetien oppfylt. På «øyene», som grunnteksten taler om, det vil si i alle kystlandene rundt Middelhavet, fantes det menigheter samlet blant hedningene. De trodde på navnet til tjeneren, som nå var blitt herre (Joh 1,12; 3,18; Apg 9,15), og de påkalte dette navnet (1 Kor 1,2; Rom 10,12; Apg 9,14; Matt 18,20).

Bespottelsen av Menneskesønnen (12,22–37) — den besatte og anklagen (12,22–24)

Ordet «deretter»[23] sier lite om hvordan dette henger sammen i tid med v. 1–14, særlig siden v. 15 ikke forteller om noen enkelt hendelse, og siden det lange sitatet i v. 16–21 kommer imellom. Likevel fortsetter skildringen av kampen mellom fariseerne og Jesus. Fariseernes fiendskap øker, men Jesus møter det med overlegen ro, som viser seg i inntrengende bevisføring og alvorlige advarsler. Foranledningen til et nytt angrep fra dem var at Jesus helbredet en besatt som var både blind og stum, eller kanskje til og med døvstum.[24]

Noen mener at dette er den samme hendelsen som i 9,32 ff., men at Matteus her har lagt til blindheten for å kunne fortelle den en gang til som en egen hendelse og knytte mer stoff til den. Den oppfatningen er uholdbar på alle måter.

Mange gjør ellers Markus til Matteus' forelegg, men Markus kan ikke ha fått Matteus til å finne på noe så lettsindig. I 3,20 ff. knytter han nemlig slett ikke stridstalen som følger, til noen helbredelse. Lukas gjør det riktignok, men han avviker så sterkt fra Matteus både i ordvalg og i hvordan han ordner den historiske innledningen til stridstalen (Luk 11,14–16), at det ikke er mulig å danne seg noe troverdig bilde av en felles kilde bak Matteus og Lukas.

Jesus har helbredet mange blinde og mange døvstumme (11,5). Skal vi da anta at en stum mann som ble helbredet, er den samme som en

[23] **«deretter»** tote / τότε

[24] Om «stum» (kōphos / κωφός), se utleggelsen av 9,32. At den syke var blind og *stum*, er sikret ved at hele overleveringen har «talte og så» (lalein kai blepein / λαλεῖν καὶ βλέπειν). Sc Ss, b legger også til «og hørte» (kai akouein / καὶ ἀκούειν), fordi de mente at han var døvstum. Etter ℵ B D, Sc Ss (selv om de ikke er fullstendig bevart), Kop, k ff^{1} g^{1} blir han i denne følgesetningen bare kalt «den stumme» (ton kōphon / τὸν κωφόν). Mange håndskrifter føyer også her til «blind» (typhlon / τυφλόν), dels foran, dels etter. Allerede den vaklende plasseringen viser at det er en pedantisk rettelse.

stum mann som dessuten var blind, og som den samme forfatteren forteller om i en annen sammenheng? Det ville kreve svært sterke grunner. Som vist bør dessuten 9,34 trolig strykes. Da faller den eneste likheten mellom de to tilfellene bort, bortsett fra at begge mennene var stumme.

Folkets utrop i 9,33 er dessuten helt forskjellig fra utropet i 12,23. Der gjengir det inntrykket folket fikk av en hel rekke ulike gjerninger Jesus gjorde. Her er det én helbredelse av et særlig alvorlig sykdomstilfelle som setter hele befolkningen i bevegelse. «Ble slått av undring»[25] er sterkere enn «undret seg»[26]. På samme måte viser ordet «hele»[27] foran «folkemengden»[28] at det går lenger her enn det som fortelles i 9,33.

Selve utropet lyder også helt annerledes her enn der, og det som følger, bygger nettopp på folkestemningen slik den kommer til uttrykk her. Det gjelder ikke en syk som roper om hjelp, slik i 9,27, og som kanskje bruker en smigrende tittel for å få den undergjørende legen til å gripe inn. Nå drøfter folk i hele mengden om ikke Jesus skulle være den lovede Davids-sønnen (jf. Joh 7,26, 31 og 41; 6,14 f.). Slik snakk spredte seg blant folket. Da fariseerne fikk høre det,[29] gikk de imot det med denne forklaringen: «Det er bare ved Be'elsebul, en fyrste[30] over de onde åndene, at han driver de onde åndene ut.»

Fariseerne hadde ingen ordnet lære om demonene. Både blant de onde og blant de gode åndene finnes det noen som hersker, og noen som tjener. Be'elsebul er bare ett av navnene på «de onde ånders fyrster»[31], ved siden av andre som Asjmedai og Sammael. Navnet er dessuten ikke påvist ellers i den jødiske litteraturen og har derfor neppe vært mye brukt.

---

[25] **«Ble slått av undring»** existanto / ἐξίσταντο

[26] **«undret seg»** ethaumasan / ἐθαύμασαν

[27] **«hele»** pantes / πάντες

[28] **«folkemengden»** hoi ochloi / οἱ ὄχλοι

[29] Objektet for «da de hørte» (akousantes / ἀκούσαντες) kan ikke hentes fra v. 22, bare fra v. 23.

[30] Om Be'elsebul (Beelzeboul / Βεελζεβούλ), se utleggelsen av 10,25. «En fyrste» uten artikkel (archonti / ἄρχοντι) er neppe helt det samme som «fyrsten» med artikkel (tō archonti / τῷ ἄρχοντι) i Luk 11,15, særlig sammen med en bestemt genitiv. (Annerledes er det med «Israels land, hus, konge» [gē, oikos, basileus Israēl / γῆ, οἶκος, βασιλεὺς Ἰσραήλ], Matt 27,42, ved siden av «jødenes konge» [ho basileus tōn Ioudaiōn / ὁ β. τῶν Ἰουδαίων], 27,11. 37; Joh 18,33.) Formen uten artikkel skal snarere uttrykke at fariseerne hadde ubestemte forestillinger. Denne ubestemtheten er visket ut i den innskutte setningen 9,34 og i Mark 3,22; Luk 11,15. Jf. også archōn (ἄρχων) i Joh 3,1 og ho archōn (ὁ ἄρχων) i Åp 1,5.

[31] **«de onde ånders fyrster»** archontes tōn daimoniōn / ἄρχοντες τῶν δαιμονίων

Det er derfor lite sannsynlig at fariseerne med dette navnet mente det ene overhodet for de onde åndenes rike, Satan. Det ville også passe dårlig med to andre ting: Ifølge Mark 3,22 og 30 (jf. Matt 11,18; Joh 8,48 f.; 10,20 f.) kalte de den onde ånden de trodde Jesus var besatt av, for Be'elsebul, og senere brukte de også navnet som skjellsord om Jesus selv (Matt 10,25). De kalte ham dermed en satan, ikke Satan, på samme måte som Jesus selv av og til kaller et menneske «satan» (Matt 16,23; Joh 6,70).

Jesus viste en makt som overgikk alt man ellers kjente til, også overfor de verste tilfellene av besettelse. Her prøver fariseerne å forklare denne makten med at han stod i forbund med en mektig hersker i de onde åndenes rike.

Be'elsebul-talen (12,25–30)

Anklagen fører til et svar fra Jesus.[32] I svaret bruker han navnet Be'elsebul bare der han gjengir motstandernes påstand (v. 27; jf. 10,25). Der han uttaler sin egen tanke (v. 26), sier han i stedet «Satan»[33]. Også de onde åndene han driver ut, kaller han «Satan»[34]: «Dersom nå Satan driver Satan ut». Samtiden hadde nokså uklare forestillinger om demoner, men Jesus taler overalt med stor bestemthet om den ene Satan, fristeren, den onde, denne verdens herre, Guds og de frommes fiende.[35]

Satan har, akkurat som Gud, en hær av ånder av samme slag som han selv til tjeneste (25,41). Bak det de onde åndene gjør, står Satan som den makten som til sist befaler, og den kraften som virker (jf. Luk 13,11 og 16; Apg 10,38). Hver gang en ond ånd blir drevet ut av en besatt, blir Satan delvis forvist fra et område han hittil har hersket

[32] V. 24 sier ikke at fariseerne sa dette mens Jesus var til stede, og heller ikke at de sa det til ham. Derfor betyr «han visste» (eidōs ktl. / εἰδώς κτλ.) i v. 25 ikke at Jesus forsto den dypere meningen i anklagen. Men det betyr heller ikke at han ved et underfullt seerblikk fikk vite om selve anklagen. Det betyr bare at han kjente denne bestemte anklagen og fariseernes tanker, som de ikke hadde sagt direkte til ham – uansett hvordan han hadde fått vite om dem; jf. s. 451, fotnote 737. Lesemåten «da han så» (idōn / ἰδών), som D, Sc Ss, k og andre har, ser ut til å være en rettelse etter 9,4.

[33] **«Satan»** ho satanas / ὁ σατανᾶς

[34] **«Satan»** ton satanan / τὸν σατανᾶν

[35] Hos Matteus bruker Jesus «Satan» (satanas / σατανᾶς) i 4,10; 12,26; 16,23 (slik alltid hos Markus), men også «djevelen» (diabolos / διάβολος) i 13,39; 25,41. Diabolos står også i fortellingen 4,1–11. Ved siden av finner vi «fristeren» (ho peirazōn / ὁ πειράζων), 4,3, «den onde» (ho ponēros / ὁ πονηρός), 13,19 (ikke 5,37. 39; 6,13), og i lignelsen «fienden» (echthros / ἐχθρός), 13,25. 28. 39. Også i Matt 4,8 f. finner vi forestillingen om «denne verdens fyrste» (ho archōn tou kosmou toutou / ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου), Joh 12,31; 14,30; 16,11; jf. Ef 2,2; 6,11 f.; Kol 1,13, og til og med om «denne verdens gud» (ho theos tou aiōnos toutou / ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου), 2 Kor 4,4.

over. Det er en forsmak på at Satan og åndene hans til sist skal forvises helt fra alt som lever (8,29; 25,41). Også fariseerne hadde en viss forestilling om et organisert samfunn av onde ånder, for de talte om «de onde ånders fyrster».

I striden med fariseerne kan Jesus bygge på denne forestillingen, men han tar den på fullt alvor. Han sammenligner de onde åndene som helhet med et rike, en by eller et hjem. Dermed sier han også at de ikke er en uordnet mengde krefter som hver for seg trenger seg inn i menneskenes liv og av og til skyver hverandre ut, bare drevet av selvisk trang etter makt og eiendom. De står tvert imot i tjeneste for et felles mål og virker under herredømmet til én eneste vilje, Satans.

Ethvert rike, ja ethvert ordnet samfunn, mister sin gode tilstand[36] og til og med sin eksistens straks det blir så splittet at det ene partiet fører krig mot det andre.[37] Derfor inneholder fariseernes anklage i v. 24 en absurd påstand: at Satan skulle arbeide for å ødelegge sitt eget herredømme ved å la Jesus drive ut de onde åndene som er underlagt ham.

Mot denne slutningen har noen innvendt at det hører til det ondes vesen å fornekte seg selv og ødelegge sitt eget verk, eller at onde mennesker svært ofte oppnår det motsatte av det de tar sikte på. Men denne innvendingen treffer ikke. For dette skjer med de onde bare fordi de bruker midler som tjener andre mål enn deres egne, mot deres vilje og uten at de vet det. Dermed forpurrer eller ødelegger midlene det de selv ville oppnå.

Men her gjelder det noe Jesus gjør regelmessig, helt i samsvar med sin egen vilje og viten – og dermed også med viljen til den som skal være hans overherre. Og det han gjør, er det stikk motsatte av det Satan vil: Satan vil herske over menneskene og verden, mens Jesus frigjør menneskene fra hans herredømme. Hvis det altså er Satan som

[36] «Legge øde» (erēmoun / ἐρημοῦν) betyr ikke å ødelegge. Det betyr å gjøre ensom eller å tømme et bosted for mennesker. Om en helligdom betyr det derfor å vanhellige den, slik at de som tilber, ikke lenger kan eller vil komme dit, Dan 8,11. 13; 1 Makk 1,39; 2,12; 4,38; Test. XII patr. Levi 15. 16. Dessuten kan det, som «gjøre til intet» (aphanizein / ἀφανίζειν), generelt bety både å frata noe dets verdi eller anseelse (for eksempel Dom 16,7 cod. A; Åp 17,16) og å tilintetgjøre det helt («rikdom» [plouton / πλοῦτον], Sir 21,4; Åp 18,17; et menneske, Test. Benj. 7). Bare én av de to siste betydningene passer her.

[37] Omtrent slik bør vi forstå «splittet mot seg selv» (meristheisa kath' heautēs / μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς), som står to ganger i v. 25; i v. 26 svarer «er blitt splittet mot seg selv» (eph' heauton emeristhē / ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη) til det. Verbet sies om helheten. «Mot» (kata eller epi / κατά, ἐπί) betegner det fiendtlige forholdet mellom delene som splittelsen fører til; jf. 10,35.

egger Jesus til dette og låner ham makten til det, da ødelegger Satan systematisk sitt eget herredømme, og det er en absurd tanke.

Jesus henter et annet argument mot fariseernes beskyldning fra den måten de selv helbreder besatte på, sammenlignet med hans egen. Det var ikke sikkert at nettopp de fariseerne som var til stede, pleide å gjøre slikt. Men det var kjent at også folk fra dette partiet gjorde det. Derfor sier Jesus «deres egne sønner»[38] og ikke «dere»[39].[40]

Jødene på den tiden trodde at de kunne befri besatte fra onde ånder. De brukte både besvergelsesformler og midler fra den såkalte «sympatien», en form for folkemagi. I formlene nevnte de navn på onde ånder, og trolig påkalte de også slike ånder som forbundsfeller mot andre onde ånder.[41] De fariseerne som var til stede, kunne gjerne mislike denne måten å helbrede på. Men den stod, som Josefus sier, høyt i kurs blant jødene (ant. VIII,2,5), og den ble tålt.

Noen fariseere helbreder selv besatte, og Jesus spør ved hvilken makt de gjør det. Han venter ikke på noe svar, og han gir heller ikke svaret selv. Likevel kan han si «derfor». For alle vet at disse fariseerne bruker en helbredelsesmåte som i virkeligheten driver ut onde ånder ved hjelp av demoniske makter. Derfor skal de være dommere over de fariseerne som – uten noe grunnlag i det Jesus gjør – beskylder ham for å drive ut de onde åndene ved Be'elsebul. Slike dommere kan ikke annet enn dømme Jesu anklagere.

Men skillet mellom de fariseerne som var til stede, og andre fra partiet deres er uvesentlig. Derfor munner Jesu bevisføring ut i denne konklusjonen: Når fariseerne dømmer Jesus og samtidig selv praktiserer eller i alle fall tåler slik behandling av besatte, dømmer de seg

---

[38] **«deres egne sønner»** hoi hyioi hymōn / οἱ υἱοὶ ὑμῶν

[39] **«dere»** hymeis / ὑμεῖς

[40] Det var ikke sjelden at noen hørte til partiet ved arv (Apg 23,6). Men helt bortsett fra det er «fariseernes sønner» alle som hører til partiet. På samme måte er «profetenes sønner» verken barn av profeter eller elever av profeter, men alle som hører til profetenes laug, 1 Kong 20,35; se s. 351 ovenfor, fotnote 546.

[41] Jochanan, en samtidig av Jesus, godtar uten innvending at en hedning sier til ham at besatte blir helbredet med røtter, røkelse og vannstenking, Midrasj Rabba til 4 Mos, oversatt av Wünsche s. 465; jf. Schöttgen I, 125; Schlatter, Jochanan s. 41 f., og også det Jos. bell. VII, 6, 3 forteller om roten Baaras. Til dette kom trylleformler. Salomo ble regnet som den som fant dem opp, Jos. ant. VIII, 2, 5. Han skal til og med ha tatt de onde åndene og deres konge Asjmedai til hjelp for å bygge templet, bab. Gittin 68[a.b]. All trolldom ble fordømt, men rabbinere lærte den likevel – angivelig for å kunne dømme i saker om den – og de utøvde den også. Jf. også Apg 19,13 f., og generelt Weber s. 258; Hamburger, REnc. I, 17. 1067 ff.; II, 74. 282 f.

selv (Rom 2,1). Det var et uoverlagt hugg: De ville felle motstanderen i folkets øyne, men rammet seg selv.

Alle kjente den vanlige måten jødene helbredet på, så Jesus trengte bare å antyde den; han behøvde ikke si rett ut at den var et uttrykk for mørk overtro og kom farlig nær de onde åndenes rike. På samme måte kunne han vise til at han selv driver ut de onde åndene ved Guds Ånd – det var en kjensgjerning ingen tvilte på.

De jødiske åndeutdriverne bruker alle slags stoffer og midler: røtter, urter, røyk og vann. Men han, «jeg»[42], helbreder alle sykdommer, også besettelse, bare ved ordet (8,3, 8, 13, 16 og 32; 9,6 og 29), og ordet er det mest direkte uttrykket for Ånden. Han bruker ikke trylleformler der ordlyden skal ha magisk kraft. Han bruker de enkleste ord: han vil at helbredelsen skal skje, og han tror at Gud setter ordet hans i verk.

Motstanderne kan ikke nekte for at Jesus driver ut de onde åndene ved Guds Ånd. Og de må innrømme det han har bevist for dem i v. 25–26: at det er absurd å forklare gjerningene hans med at Be'elsebul hjelper ham. Den åndskraften han handler ved, kan altså bare komme fra Gud; den må være Guds Ånd. Da burde de også innse at Guds kongeherredømme er kommet til dem.[43]

Det etterlengtede «riket»[44] er nå kommet til Jesu samtidige. En tid hadde det vært forkynt at det snart skulle komme (3,2; 4,17; 10,7). Men Jesus hadde også av og til talt om det som en makt som har brutt voldsomt inn i den nåværende verden siden døperen sto fram, og som et gode en må kjempe for å vinne (11,12).

Guds rike viser seg i det Jesus gjør – særlig i at han helbreder de besatte, og i hvordan han gjør det – og i all hans helbredende virksomhet, som det ikke fantes maken til i Israel (8,16 f.; 9,33; 11,5). Når Jesus virker slik, er det Gud som handler og dermed viser at han har begynt å herske som konge i Israel. Denne gangen heter det for øvrig «Guds rike»[45], og ikke det vanlige «himlenes rike»[46].

---

[42] **«jeg»** egō / ἐγώ

[43] Den opprinnelige betydningen av «komme» (phthanein / φθάνειν) er «nå fram til, innhente, nå det målet som var satt». Ellers i gresk er den for det meste fortrengt av betydningen «komme forut, komme i forkjøpet» (bare slik i 1 Tess 4,15). Men i Bibelen er den opprinnelige betydningen den vanlige: med «over» (epi tina / ἐπί τινα) i LXX cod. B Dom 20,34. 42; Fork 8,14; Theod. Dan 4,21. 25; Matt 12,28; Luk 11,20; 1 Tess 2,16; med eis, heōs, achris (εἰς, ἕως, ἄχρις), men også uten tillegg, Esra 3,1; Dan 7,22, i en lignende forbindelse som her.

[44] **«riket»** basileia / βασιλεία

[45] **«Guds rike»** basileia tou theou / βασιλεία τοῦ θεοῦ

[46] **«himlenes rike»** basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν

Jesus[47] bekrefter med lignelsen i v. 29 at denne slutningen er riktig. Allerede i v. 25 hadde ordet «hjem», egentlig «hus»[48], minnet om hva navnet Be'elsebul betyr (se utleggelsen av 10,25). Derfor sammenligner Jesus Satans forhold til de besatte med en husherres forhold til eiendelene i huset sitt.[49]

Jesus ser her bort fra den skaden og pinen de onde åndene og overhodet deres påfører de besatte. Sammenligningspunktet er at de besatte er viljeløse redskaper for de onde åndene, og dermed for Satan. De onde åndene har lyst til å eie og bruke dem som redskaper – også når de ikke bruker dem til å gjøre skade, slik de av og til gjør (8,28; Apg 19,16).

Både Jesus og fariseerne går ut fra at Satan er en sterk ånd. På dette grunnlaget krever Jesus at de godtar denne påstanden: Ingen kan trenge inn i den sterkes hus[50] og røve eiendelene hans eller plyndre huset, om han ikke først har bundet den sterke, altså overvunnet ham og gjort ham forsvarsløs.

Setningen «da først kan han …» (kai tote ktl. / καὶ τότε κτλ.; jf. 5,24; 7,5) er i seg selv ikke nødvendig. Men den understreker enda sterkere enn det tilsvarende «først»[51] at én enkelt seier over den sterke motstanderen må være vunnet. Denne seieren er den nødvendige forutsetningen for at huset hans kan plyndres, noe som før var umulig,

---

[47] Tilknytningen med «eller hvordan» (ē pōs / ἢ πῶς), som mangler i Mark 3,27; Luk 11,21, kan sammenlignes med «eller vet dere ikke» (ē ouk oidate / ἢ οὐκ οἴδατε), Rom 11,2; 1 Kor 6,16. 19. Den appellerer til en sannhet som ingen kan bestride, for å bevise den siste påstanden; jf. Matt 7,4, og på lignende måte «hvordan skulle jeg vel» (pōs gar / πῶς γάρ), Apg 8,31.

[48] **«hus»** hē oikia / ἡ οἰκία

[49] Om bilder der mennesker er redskaper for en høyere makt, jf. Rom 9,20–24; 2 Tim 2,20 f.; Apg 9,15, og særlig om synderen som djevelens «eget redskap» (idion skeuos / ἴδιον σκεῦος), Test. XII patr. Naftali 8, 6. Til forskjell fra Matteus og Markus har Luk 11,21 f. satt en *borgherre* i stedet for husherren. Han er rustet med brynje og våpen og vokter *herregården* sin (aulē / αὐλή) mot angrep. Ordet betyr det samme som *praetorium* i Mark 15,16. Men når han våger seg ut og blir slått i kamp av en sterkere fiende, blir han frarøvet *våpnene* sine. Han må se på at seierherren deler ut *byttet* blant stridsfellene sine – det som den beseirede hadde hengt opp i borgen sin. Bare i denne formen minner billedtalen tydelig om Jes 49,24 f. Der beskrives den endelige forløsningen av de bortførte israelittene som en befrielse av krigsfanger og krigsbytte fra en «kjempe» (gibbor / גִּבּוֹר) og en «voldsmann» (ʿarits / עָרִיץ). Hos Lukas er derimot sammenhengen med betydningen av Be'elsebul = «husherre» (oikodespotēs / οἰκοδεσπότης) tilslørt. Derfor er det usikkert om det er Lukas eller Matteus og Markus som har bevart den mer opprinnelige formen.

[50] Artikkelen ved «den sterke» (tou ischyrou / τοῦ ἰσχυροῦ) kan ikke betegne arten, slik som i allmenne setninger, for eksempel v. 35; Rom 1,17. Den forklares snarere ut fra den aramaiske grunnteksten, som på dette punktet er tvetydig, og ut fra at oversetterne har blandet virkeligheten som lignelsen framstiller, inn i lignelsen. I grunnteksten kan det for eksempel ha stått gibbara (גִּבָּרָא), som i Targum til Jes 49,24. Andre steder har oversetterne i et tilsvarende tilfelle, og til og med i allmenne setninger, unngått artikkelen, Matt 10,24; 19,6.

[51] **«først»** prōton / πρῶτον

men som nå er helt naturlig og lett. Den må altså ha kommet før plyndringen.

Anvendt på stridsspørsmålet her betyr dette: Jesus driver ut de onde åndene ved Ånden, bare ved ordet, uten kunstige midler og uten å møte motstand. Da må vi slutte at han allerede før han begynte å helbrede, hadde beseiret Satan, de onde åndenes mektige overhode, og gjort ham forsvarsløs – i én enkelt kamp som avgjorde saken for alltid.

Det er tydelig at Jesus her viser til den kampen og seieren som er skildret i 4,1–11. Der er det riktignok tale om en moralsk kamp og seier, mens det ved helbredelsen av de besatte gjelder å fjerne Satans fysiske makt over de syke. Men dette taler slett ikke imot en slik henvisning. For også i lignelsen er det noe helt annet å overvinne den sterke enn det seieren gjør mulig etterpå: å ta eiendelene hans uten strev.

Satans makt på det fysiske området er bare en følge av det herredømmet han har vunnet over menneskene på det moralske området. Derfor måtte makten hans også brytes der først, hvis herredømmet hans på jorden noen gang skulle få en ende. Etter at den sterke har funnet en som er sterkere – et menneske som seierrikt avviste alle fristelser til synd som Satan kom med – står Satan forsvarsløs overfor den som har overvunnet ham.

Ordet «Bort fra meg, Satan!»[52] i 4,10 lyder videre i hvert ord Jesus sier når han helbreder en besatt. Satan vet det selv, og tjenerne hans bekjenner det: De kan bare herje blant de levende så langt Jesus ennå tillater det (8,29).

Bare ett menneske har gått seirende ut av fristelsen. I ham har verden fått et fast punkt som Satan ikke lenger har makt over. Fra dette punktet blir Satan drevet ut av alle stedene der han hersker, og han kan ikke yte motstand som nytter. Og når Satans herredømme blir ødelagt, betyr det at Guds herredømme blir opprettet.

I Jesus og hans virke er altså «Guds rike»[53] kommet til dem som levde da (v. 28), *quod erat demonstrandum* (det som skulle bevises). Med dette er den saklige gjendrivelsen av fariseernes påstand ferdig.

[52] **«Bort fra meg, Satan!»** hypage satana / ὕπαγε σατανᾶ
[53] **«Guds rike»** basileia tou theou / βασιλεία τοῦ θεοῦ

Den andre delen av talen, v. 30–37, står for seg selv. Der går Jesus løs på fariseernes personlige holdning til ham.

Noen har trodd at v. 30 sikter til åndeutdriverne blant fariseerne i v. 27. Det kan bare komme av at de har sammenlignet med ordet i Luk 9,50 (= Mark 9,40) der det ikke hører hjemme – det ordet har en helt annen foranledning og et helt annet innhold.

Og hvis v. 30 skulle gjendrive anklagen om at Jesus helbreder de besatte i forbund med Be'elsebul, måtte setningen ha vært snudd: «Den som er mot meg, er ikke med meg.» Eller snarere: «Den jeg kjemper mot så utholdende og med så synlig framgang, kan ikke være min forbundsfelle.» Men selv en slik setning ville virke svak og matt etter de langt sterkere bevisene i v. 25–29.

V. 30 gjelder tvert imot fariseerne selv: Når de ikke tar Jesu side i kampen mot Satan, blir de hans fiender. Jesus kaller arbeidet sitt å «samle», trolig ut fra bildet av flokken som er spredt og uten hyrde (jf. 9,36).[54] Og når de ikke støtter ham i dette arbeidet, forverrer de nettopp den håpløse tilstanden som Jesus vil hjelpe folket ut av.

Fariseerne hadde allerede vist seg fiendtlige nok, og de hadde nettopp prøvd å vende folket bort fra Jesus med en ondsinnet tolkning. Det kan derfor virke overflødig å minne dem om at ingen kan være nøytral. Men nettopp dette er grunntanken i v. 30–37.

Så langt Matteus har fortalt, hadde fariseerne bare kommet med kritiske innvendinger mot Jesus som var lette å forstå (9,3 og 11; 12,2 og 10), som regel i form av spørsmål. Forbitrelsen deres vokste, men den hadde ikke fått utløp i heftige utfall, og rådslagningen i 12,14 foregikk i det skjulte.

Ordet om Be'elsebul i 12,24 var en stygg hån. Men den var ikke sagt til Jesus selv, og den lød ikke så ille da som den gjør i våre ører. Til og med om Abraham og Salomo ble det sagt at de hadde omgang med onde ånder og drev med trolldom. Jesus minner selv om at noe lignende forekom blant fariseerne også. Hånen var minst like mye en nødutvei for rådville menn som et uttrykk for hat. Til da hadde fariseerne ikke våget å kritisere hva Jesus ville med helbredelsene sine,

[54] Jf. 9,36; 10,6; 15,24; 18,12; 23,37; Luk 19,10. Folket viste seg villig til å samle seg om Jesus som Messias, den lovede gode hyrden, v. 23; jf. Esek 34,5. 11. 13. 16. 23; 37,24; Joh 10,1–16. Derfor ligger bildet av hjorden som blir samlet, nærmere enn bildet av kornhøsten (Matt 3,12; 9,37 f.; 13,39 f.; Joh 4,35–38) eller av fiskefangsten (Matt 4,19; 13,47).

eller hva de førte til. Selv oppfordringen i v. 38 er i formen strengt nøytral og avventende.

Synden mot Ånden (12,31–32)

Derfor sier Jesus, som «visste hva de tenkte» (v. 25), til dem at den tilsynelatende nøytraliteten deres allerede er fiendskap. Og nettopp fordi forholdet deres til ham er slik, må han advare dem mot den synden det ikke finnes tilgivelse for.[55]

Hvis Jesus ville si at fariseerne allerede hadde spottet Den Hellige Ånd med ordet om Be'elsebul, kunne v. 31 f. riktignok ikke være ment som en advarsel. Da ville det også være uklart hvordan v. 31 f. følger av v. 30. Der sier Jesus at den som ikke vil arbeide sammen med ham, er hans fiende.

Men selv om denne allmenne regelen gjelder fariseerne, følger det slett ikke at de kan anklages for å ha spottet Den Hellige Ånd. Og det skarpe skillet mellom spott mot Menneskesønnen og spott mot Den Hellige Ånd ville være meningsløst hvis fariseernes beskyldning allerede hørte inn under den synden det ikke lenger finnes tilgivelse for.

Hvis fariseerne allerede hadde spottet Den Hellige Ånd, måtte Jesus snarere ha sagt: Det som på overflaten bare ser ut som hån mot et menneske, er i virkeligheten spott mot Den Hellige Ånd (jf. Apg 5,4).

Riktignok har fariseerne kalt kraften Jesus helbreder de besatte med, en ond ånd, mens den i virkeligheten er Guds Ånd. Men de har ikke spottet Guds Ånd, for de har ikke erkjent at det er den som virker gjennom Jesus. De mente at Jesu framferd var ugudelig, lovstridig og usedelig (9,3 og 11; 12,2 og 10). Av det sluttet de at dette mennesket bare kunne gjøre undergjerningene sine ved hjelp av onde ånder, enda gjerningene i seg selv var gode og prisverdige. Dermed har de spottet Menneskesønnen.

Men spotten mot Menneskesønnen blir til spott mot Den Hellige Ånd hvis fariseerne holder fast ved den etter at Jesus har vist dem at slutningen deres er selvmotsigende. Så snart og så langt de må innrømme at kraften Jesus helbreder med, er hellig, blir hvert fiendtlig ord mot ham en synd mot Den Hellige Ånd.

[55]Overgangen med «derfor sier jeg dere» (dia touto legō hymin / διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν) bekrefter utleggelsen av v. 30. Mindre tydelig er Mark 3,28: «sannelig sier jeg dere at» (amēn legō hymin hoti / ἀμὴν λ. ὑ. ὅτι). Lukas har forkortet ordet i Luk 12,10, tatt det inn i en tale til disiplene (12,1) og stilt det ved siden av andre advarsler som også de troende trenger.

For å advare dem mot å gjøre synden sin enda større på denne måten, sier Jesus først at menneskene skal få forlatelse for all synd og spott, og at også den som taler et ord mot Menneskesønnen, skal få forlatelse (v. 31a og 32a). Riktignok forbereder dette den motsatte erklæringen, som er det Jesus egentlig vil fram til: Spott mot Ånden skal ikke bli forlatt, og den som taler mot Den Hellige Ånd, skal ikke få forlatelse, verken i denne tidsalder eller i den som kommer (v. 31b og 32b).

Likevel har de første, positive setningene en betydning i seg selv. De er ikke bare et retorisk middel til å framheve de negative setningene som følger, og de skal ikke bare minne om noe selvsagt. Det ser vi av den fyldige ordlyden – i Mark 3,28 er den enda fyldigere – og av innholdet, som slett ikke er selvsagt. Jesus forsikrer uten forbehold at hver eneste synd skal bli tilgitt, bortsett fra den ene. Den ene unntar han, og han advarer mot den ved å peke på den fryktelige følgen den får.

Det er riktignok selvsagt at Gud bare kan ettergi skylden for den synderen som angrer, ikke for den som trassig fortsetter å synde. Men når Jesus lar være å nevne denne betingelsen for syndenes forlatelse, lærer han to ting om alle andre synder enn den ene: De skal føre synderen til omvendelse, og de skal også finne tilgivelse.

I v. 32a sier Jesus uttrykkelig at løftet også gjelder enhver som taler fiendtlig mot Menneskesønnen, slik fariseerne har gjort. Dermed viser han for det første at han ikke har den minste tanke på å hevne seg for at æren hans er krenket (Joh 5,45; 8,49 f.). For det andre innrømmer han at et menneske, i alle fall for en tid, kan ta feil av hvem han er, uten dermed å være en uforbederlig fiende av det hellige (Luk 22,34).

Heller ikke her bruker Jesus selvbetegnelsen sin uten grunn. Menneskesønnen lever et legemlig liv, og allerede Ånden i seg selv står i motsetning til ham (v. 31 sier bare «Ånden» [to pneuma / τὸ πνεῦμα], uten noe tillegg).

Fordi Jesus er *et* menneskebarn, kan folk overse det guddommelige i ham, selv om han som *Menneskesønnen* er Guds mest fullkomne redskap på jorden. Et ord mot ham er en synd i enda høyere grad enn ethvert ukjærlig ord om et medmenneske (5,22). Likevel er det en synd som ikke bare kan, men også skal bli tilgitt, så sant den ikke vokser til den eneste synden det ikke finnes tilgivelse for. Fordi det var et ord

som utløste stridstalen, kalles denne synden «spott mot Ånden»[56], og den blir beskrevet som å *tale* fiendtlig mot Ånden.

I v. 31a står «spott»[57] bare som ett eksempel ved siden av det mer allmenne ordet synd. Og i 5,21 f. setter Jesus alle rørelser og ytringer av et fiendtlig sinnelag, fra vrede til mord, på linje med hverandre. På samme måte skal det ene eksemplet som er nevnt her, syndig tale, stå for alle tanker, ord og handlinger der denne synden kommer til uttrykk – en synd som kjennetegnes av fiendskap mot Guds Ånd. Men hva denne synden mer presist er, ser vi først når vi stiller den opp mot spott mot Menneskesønnen og spør hvordan all menneskelig synd forholder seg til Guds Ånd.

Det var ikke evangeliet som først lærte at Ånd og kjød står mot hverandre, og at all menneskelig synd er motstand mot Ånden og en krenkelse av Ånden.[58]

Den synden Jesus taler om, skiller seg derfor bare vesentlig fra all annen synd hvis «spott mot Ånden»[59] betyr spott som rammer Guds Ånd nettopp fordi den er Guds Ånd. Og siden den ugudelige talen bare er et eksempel på alle mulige former synden kan ta, må uttrykket stå for en vilje som ikke lenger vil holde Den Hellige Ånd for hellig, enda mennesket har erkjent at det er Den Hellige Ånd.

Når Jesus sier at denne synden ikke skal bli tilgitt, verken i denne tidsalder eller i den som kommer,[60] sier han også at denne synden

[56] **«spott mot Ånden»** blasphēmia tou pneumatos / βλασφημία τοῦ πνεύματος

[57] **«spott»** blasphēmia / βλασφημία

[58] 1 Mos 6,3; Jes 63,10; jf. Esek 18,31; 36,26 f.; Apg 7,51; Rom 8,6; Gal 5,17; Ef 4,30; Hebr 10,29.

[59] **«spott mot Ånden»** hē blasphēmia tou pneumatos / ἡ βλασφημία τοῦ πνεύματος

[60] «Tidsalder» (aiōn / αἰών), hebraisk 'olam (עוֹלָם), aramaisk 'alma (עָלְמָא), forekommer her for første gang hos Matteus. Det er et tidsbegrep og beholder denne betydningen overalt i Det nye testamente. Også der det brukes synonymt med «verden» (kosmos / κόσμος), betegner det verdensløpet, alle bevegelsene i verdenslivet slik de forløper i tiden. Kosmos betegner derimot alle tingene slik de strekker seg ut i rommet. (Jf. 1 Kor 1,20[a]; 2,6; Rom 12,2 på den ene siden, 1 Kor 1,20[b]. 21. 27 f.; 3,19 på den andre, og se hvordan begrepene står sammen i Ef 2,2; aldri slik i Johannes' skrifter.) Heller ikke i Hebr 1,2; 11,3 er forskjellen helt oppgitt. Når ordet står uten nærmere bestemmelse (Matt 13,22. 39. 40. 49; 24,3; 28,20; Mark 4,19; hos Paulus bare slik i flertall, 1 Kor 10,11; 1 Tim 1,17), betegner det det samme som «denne tidsalder» (houtos ho aiōn / οὗτος ὁ αἰών), Matt 12,32; Luk 16,8; 20,34; Rom 12,2; 2 Kor 4,4; Ef 1,21, eller «den nåværende» (ho nyn / ὁ νῦν), 1 Tim 6,17, eller «den som nå er» (ho enestōs / ὁ ἐνεστώς), Gal 1,4, bare uten at motsetningen blir uttrykt. Motsetningen er «den kommende» (ho mellōn / ὁ μέλλων), Matt 12,32; Ef 1,21; Hebr 6,5, «den som kommer» (ho erchomenos / ὁ ἐρχόμενος), Luk 18,30, eller «den andre» (ekeinos / ἐκεῖνος), Luk 20,35. Ordet betegner altså det nåværende verdensløpet, verden slik den forløper i tiden og slik menneskene kjenner den av erfaring. Jødene svarte ulikt på spørsmålet om «Messias' dager» hører til den nåværende eller den kommende tidsalderen. For Det nye testamente har det knapt betydning. Menneskesønnen kommer igjen for å opprette sitt rike, og i det ligger både at menigheten blir fullt forløst, og at hans fiender blir dømt. Gjenkomsten gjør ende på dette verdensløpet, Matt 19,28; 24,3. Men grensen er flytende i

utelukker enhver senere omvendelse, enten i dette livet eller etter det. For i omvendelsen tar mennesket avstand fra synden, og det lar seg ikke forene med å fornekte at det hellige er hellig.

Denne synden skaper ikke bare et *character indelebilis*, et preg som ikke kan viskes ut. Den er selv et slikt preg, og det kan bli fullt utformet allerede i dette livet. Disse tankene er kort antydet i 1 Joh 5,16 f. – et sted som sikkert henger sammen med dette Jesus-ordet – og utdypet i Hebr 6,4–8 og 10,26–31 (jf. 12,17).

Treet og frukten, og hvert unyttig ord (12,33–37)

Men verken disse brevene eller evangeliene trekker uttrykkelig den slutningen som nødvendigvis følger av Jesu todelte utsagn. Hvis all menneskelig synd unntatt den ene virkelig før eller senere skal bli tilgitt, må alle mennesker bli drevet til en avgjørelse. Enten tar de i omvendelse avstand fra synden sin og finner hos dommeren den nåden de har søkt. Eller de lar synden sin vokse til de stadig fornekter at Ånden er hellig, enda de har erkjent og erfart at den er hellig.

Det hører med til Jesu kall å føre mennesker fram til denne avgjørelsen (jf. Joh 9,39–41). Det var i dette kallet han talte allerede i v. 31 f., og nå oppfordrer han fariseerne i v. 33 til enten å kalle treet godt, og da også frukten, eller å kalle både treet og frukten dårlig.

Jesus kan umulig oppfordre fariseerne til å gjøre seg selv til enten gode eller dårlige trær og så bære enten god eller dårlig frukt. For det første står det ikke i menneskets makt å gjøre seg selv god eller ond, like lite som et dårlig tre kan forvandle seg til et sunt. For det andre hadde fariseerne allerede bestemt seg fullt og helt for det onde (jf. v. 34).

Meningen kan heller ikke være at de skal la den ytre oppførselen stemme med sinnelaget. For når de opptrer mot Jesus, har de ikke gjort seg skyldige i hykleri. De ondskapsfulle ordene deres svarer bare altfor godt til det onde sinnelaget, slik v. 34 igjen sier helt tydelig.

---

den forstand at den kommende verden, eller riket, rekker inn i den nåværende verden, som ennå består, Matt 12,28; Luk 17,21. Og på den andre siden betyr ikke gjenkomsten at all videre utvikling av forholdene i verden er utelukket. V. 32 forutsetter at heller ikke utviklingen til den enkelte person i alle tilfeller er avsluttet med døden. «Verken … eller» (oute … oute / οὔτε … οὔτε) ville være tomt hvis Jesus ikke regnet med at et menneske kan være uten tilgivelse så lenge det hører denne tidsalderen til, og likevel finne nåde i den kommende. Det første forutsetter at mennesket ikke har vendt om fra en synd i livet her. Det andre forutsetter at det har søkt nåden etter at det jordiske livet er over. Denne muligheten og dette håpet tar Jesus bare fra dem som spotter Ånden.

Ingen av de to tolkningene passer heller med begrunnelsen: «på frukten skal treet kjennes», en setning som allerede lå til grunn i 7,16 og 20. Den viser tvert imot at et menneskes sedelige karakter skal bedømmes ut fra det vesentlige livet hans bærer fram, slik et tre bedømmes ut fra fruktene. Det er nettopp dette fariseerne unnlater å gjøre overfor Jesus.

De kan ikke nekte for at undergjerningene hans bare er gode gjerninger, velgjerninger mot lidende mennesker og et angrep på det Satan har virket (12,22 og 29). Likevel sier de at mannen som gjør slikt, er Be'elsebuls forbundsfelle. Denne selvmotsigende holdningen må de gi opp. Enten må de trekke tilbake den spottende påstanden sin og slutte at Jesus selv er sedelig god, siden gjerningene hans er gode, eller så må de ha mot til å kalle de gode gjerningene hans mot de lidende for ugjerninger.[61] Den åndelige vurderingen av Jesus er i siste instans en sedelig vurdering.

V. 34 f. viser at Jesus har lite håp om at fariseerne skal velge riktig når han sier ordene i v. 30–33. Som døperen i 3,7 kaller han dem «ormeyngel».

Deres gudfiendtlige sinnelag er allerede blitt annen natur for dem. Fordi de er onde, kan de bare tale ondt, for det munnen sier, er ikke annet enn det som strømmer ut av det hjertet er fylt av. Både hos det onde og hos det gode mennesket ligner hjertet et skattkammer. Det hver av dem sier, svarer til det forrådet av onde eller gode tanker og ønsker som er samlet der.

Fariseerne kunne prøve å slippe unna alvoret i alt Jesus hadde sagt til dem. De kunne si at ordet om Be'elsebul bare var noe de hadde slengt ut, og at det ikke var et gjennomtenkt uttrykk for sinnelaget deres mot ham eller for deres endelige vurdering av ham. Derfor minner Jesus dem om (v. 36) at menneskene på dommens dag skal gjøre regnskap for hvert unyttig ord de måtte si.[62]

---

[61] Om denne gode greske bruken av «gjøre» (poiein / ποιεῖν), jf. Joh 5,18; 8,53; 10,33; 1 Joh 1,10; 5,10. Det betyr det samme som «regne» (hēgeisthai / ἡγεῖσθαι), Hebr 10,29.

[62] «Som de skal tale» (ho lalēsousin / ὃ λαλήσουσιν) er sikret av ℵ B og de latinske, indirekte også av C (ean / ἐάν, men futurum) og D (lalousin / λαλοῦσιν). Det betyr det samme som «det de måtte tale» (ho ean lalēsōsin / ὃ ἐὰν λαλήσωσιν) hos de andre; jf. 5,41; 10,32 (jf. 33); 18,4; Blass, Gr. § 65, 7.

[63] **«unyttig ord»** rhēma argon / ῥῆμα ἀργόν

[64] «Unyttig» (argos / ἀργός = aergos / ἀεργός) brukes om et menneske som ikke har eller gjør noe arbeid, Matt 20,3. 6; 1 Tim 5,13, om en åker som ligger brakk, Jos. ant. XII, 9, 5 (jf. 2 Pet 1,8), og om

Dermed sier Jesus ikke at det å si et «unyttig ord»[6364] er en synd som skal bli *fordømt* i dommen. Han sier noe annet: Noen kunne mene at bare ord som er sagt med fullt overlegg og klar hensikt – eller kanskje bare det menneskene gjør – skal bli *undersøkt* og *bedømt* i den siste dommen. Mot det slår Jesus fast at *også* de ubetenksomme ordene skal undersøkes og bedømmes.

Setningen i v. 37 bekrefter at ordene virkelig skal tas så nøye: Dommeren skal bygge både frifinnelsen og fordømmelsen på ordene til den som dømmes (jf. Luk 19,22). Nettopp ordene har særlig betydning i dommen. De strømmer naturlig ut av hjertet (v. 34b), og derfor åpenbarer de mest direkte både sinnelaget og kunnskapen. Om et menneske er skyldig eller uskyldig, avhenger vesentlig av hvilken retning sinnelaget har, og hvor stor kunnskapen er.

Hittil har Jesus talt til dem i flertall, men i denne siste setningen går han over til entall («etter dine ord»). Slik viser han desto tydeligere at han vil nå samvittigheten til hver enkelt tilhører. Ennå behandler Jesus ikke fariseerne som om de allerede har begått synden mot Den Hellige Ånd; han advarer dem tvert imot mot det ytterste skrittet, som de står i ferd med å ta.

Den slekten som synker stadig dypere (12,38–45) — Jona-tegnet og dronningen fra Syden (12,38–42)

Ikke bare Lukas,[65] men også Matteus knytter det som følger, nært til det foregående. Her kan ordet «svarte»[66] ikke bare markere begyn-

---

tider uten arbeid, Jos. bell. IV, 2, 3 (jf. I, 2, 4). Det brukes også overført om ord som blir sagt uten alvorlig hensikt og uten tanke på virkning. Sc S[1] har treffende milla batela (מלא בטלא), og Ss har batalta (בטלתא); se utleggelsen av 6,7 ovenfor. Oversettelsen *verbum otiosum* («ørkesløst ord») i a b g[1] ff[2] Vulg er bedre enn *verbum vacuum* («tomt ord»; k, Cypr. test. III, 13); jf. Hier. til stedet: *quod sine utilitate loquentis dicitur et audientis* («det som sies uten nytte for den som taler og den som hører»). Jf. Pythagoras' ord: «Velg heller å kaste en stein på måfå enn å si et unyttig ord» (hairetōteron soi estō lithon eikē balein ē logon argon / αἱρετώτερόν σοι ἔστω λίθον εἰκῆ βαλεῖν ἢ λόγον ἀργόν), Stob. ecl. III, 34, 11, utg. Wachsmuth og Hense III, 684. Matt 5,22 kunne også vært nevnt her hvis «uten grunn» (eikē / εἰκῆ) var ekte der.

[65] I Luk 11,15 f. stiller Lukas sammen beskyldningen om forbund med Be'elsebul og kravet om et tegn (= Matt 12,24. 38). Det er to ytringer fra forskjellige personer i folket, og begge ble utløst av at den stumme besatte ble helbredet. Så lar han to taler av Jesus følge, adskilt av en liten mellomscene (11,27 f.). De svarer til de to ytringene (17–26; 29–32) og faller i det vesentlige sammen med de to talene i Matt 12,25–37 og 38–45. Markus forteller i en annen sammenheng om et lignende krav om tegn (Mark 8,11 f. = Matt 16,1 ff.). Her, etter Mark 3,30, tar han det ikke med.

[66] **«svarte»** apokrinesthai / ἀποκρίνεσθαι

nelsen på en viktig tale, slik det gjør i 11,25. Det betyr at talen til fariseerne i v. 25–37 fikk noen til å komme til Jesus og kreve å få se et tegn. Riktignok var det ikke de samme personene, men folk fra samme parti, som dessuten tilhørte rabbinernes laug.

Leseren skal forstå det slik: Fariseerne i v. 24–37 måtte bli Jesus svar skyldig, og de har drøftet saken med partifellene sine. Nå sender de fram noen skriftkyndige blant dem (jf. Mark 2,16). Når anledningen byr seg, skal disse utfordre Jesus til å gi en tydelig erklæring, slik han hadde utfordret dem til å ta klart standpunkt.

Først i v. 46 får vi vite at møtet fant sted i et hus, i nærvær av en folkemengde (jf. Luk 11,29). Lærerne tiltaler Jesus tilsynelatende med respekt, som sin likemann («Mester»; jf. 8,19). Men de legger fram ønsket sitt i en tone som om de hadde rett til å kreve det («vi vil» [thelomen / θέλομεν]; jf. Mark 10,35).

Som forteller kaller Matteus aldri Jesu undergjerninger for «tegn»[67]. Det gjør heller ikke Markus og Lukas, men det gjør Johannes. Her og i 16,1 lar Matteus derimot rabbinerne bruke ordet, og begge steder lar han Jesus bruke det flere ganger i svaret sitt. Han kunne derfor regne med at de jødiske leserne hans straks ville forstå hva som var ment.[68]

Rabbinerne forlangte et varsel av Jesus, og det var et ekte jødisk krav, både i form og innhold (1 Kor 1,22; Joh 2,18). De ville at Gud skulle gi seg utvetydig til kjenne når Jesus befalte det. Dette skulle stadfeste at han hadde rett til den oppsiktsvekkende forkynnelsen og handlemåten sin, som ofte vakte anstøt. Samtidig skulle tegnet gjelde som et sikkert forvarsel om at Guds herredømme ville bli opprettet.

Et slikt varsel ville rabbinerne ikke se i Jesu forkynnelse og undergjerninger. Riktignok hadde Jesus selv i 11,4 f. vist til forkynnelsen og undergjerningene sine som tilstrekkelige tegn på at gudsriket var brutt fram, uten å bruke det ordet. Men nettopp om dem var det strid,

[67] **«tegn»** sēmeia / σημεῖα

[68] Luk 23,8 markerer overgangen til Johannes' måte å uttrykke seg på. Også Mark 16,20 (jf. v. 18) står ennå midt imellom. Hos Matteus heter undergjerningene til Jesus og disiplene hans «kraftige gjerninger» (dynameis / δυνάμεις), 7,22; 11,20–23; 13,54. 58 (14,2). Unntaket er 11,2. 19, der de går inn under det videre begrepet «gjerninger» (erga / ἔργα). Jf. Gal 3,5; 1 Kor 12,10. 28; 2 Kor 12,12 og hebraisk gevura (גְּבוּרָה), aramaisk gevurta (גְּבוּרְתָּא), «kraftgjerning». Ved siden av står nes, nissa (נֵס, נִסָּא) = «under» (teras / τέρας). Siman, simana (סִימָן, סִימָנָא) betyr ikke bare det samme som «tegn» (sēmeion / σημεῖον), men er selve dette greske ordet, som jødene hadde tatt opp som lånord; jf. Krauss, Lehnwörter II, 386 ff.; Schlatter, Sprache u. Heimat des 4. Ev s. 37. 38. Fariseerne og Jesus har sikkert brukt det greske fremmedordet.

og folk vurderte dem helt ulikt. Jesus verdiger ikke dem som spør, noe direkte svar. I stedet taler han til de andre som er til stede (jf. v. 46), om tilstanden i hele det jødiske folket i hans samtid, slik den viser seg i fariseernes krav om et tegn.

Subjektet «en ond og utro slekt»[69] står uten artikkel (jf. 16,4; annerledes i Luk 11,29 og Mark 8,12). Uten artikkel sier uttrykket at slekten viser seg å være ond og utro – det vil si at den har veket bort fra Guds pakt[70] – nettopp ved det den gjør: I stedet for å tro på det Jesus vitner om i ord og gjerning, krever den et tegn som ville gjøre troen overflødig. Et slikt tegn skal den ikke få, verken nå av Jesus eller senere av andre.

Riktignok skal den få ett tegn i framtiden, profeten Jonas tegn. Men det er ikke et tegn av den typen slekten krever. Også dette tegnet krever tro, akkurat som Jesu vitnesbyrd om seg selv.

Det korte uttrykket «profeten Jonas tegn» står i bestemt form, og allerede det viser at det blir innført som noe kjent. For alle som kjente Jonas bok, var det så selvsagt hva som var ment, at det kunne stå uten forklaring i 16,4, og at Lukas fant det nok med en diskret antydning (Luk 11,30). I v. 40 tolker Matteus Jona-fortellingen, som her er brukt som lignelse. Tolkningen er kanskje ufullstendig, men den er entydig og riktig.

Det er blitt et svært populært innfall[71] at Jonas tegn sikter til forkynnelsen hans i Ninive. Men *for det første* passer det ikke med uttrykket «Jonas tegn»[72]. Uttrykket kan bare vise til et tegn som Jona gjorde (2 Mos 7,3; 10,2), et tegn han opplevde (Sal 74,9), eller et tegn som skjedde med ham (Sal 86,17) og bekreftet ham i en eller annen rolle, for eksempel som profet (2 Kor 12,12).

Vi kjenner ikke til at Jona gjorde noe tegn, altså en betydningsfull og underfull handling. Og tegnet med ricinustreet, som Gud lot ham oppleve for å irettesette ham (Jona 4,5–11), kan slett ikke brukes om Jesus. Altså kan bare den underfulle redningen før forkynnelsen i Ninive være ment (Jona 1,15–2,11).

[69] **«en ond og utro slekt»** genea ponēra kai moichalis / γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλίς

[70] Pakten mellom Gud og Israel ble sett som en ekteskapspakt. Derfor blir framfor alt avgudsdyrkelse kalt ekteskapsbrudd, Hos 1,2–2,15; Jer 3,6–13; Esek 16. Men også alle andre synder kan regnes som troløshet mot Gud, ektemannen, særlig den hyklerske omvendelsen som ikke kommer fra hjertet, Jer 3,10; Hos 7,13–16. Den overførte bruken finnes også i Jak 4,4.

[71] Slik trolig først H. E. G. Paulus (1801) II, 115 ff.

[72] **«Jonas tegn»** to sēmeion Iōna / τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ

Denne forståelsen kommer tydelig til uttrykk i Luk 11,30. Jona var selv et tegn for folket i Ninive: Han kom til dem som en som på underfullt vis var reddet fra døden, og som Gud hadde tvunget til å utføre kallet sitt (jf. Jes 8,18; 20,3; Esek 12,6; Luk 2,34). Også ifølge v. 41 hos Matteus og Luk 11,31 sammenligner Jesus ikke sin forkynnelse med Jonas, men seg selv som person og forkynner med denne profeten (jf. 11,14).

F*or det andre* hadde Jonas forkynnelse ikke noe ved seg som kunne regnes som tegn på eller bevis for noe annet. F*or det tredje* lar denne forståelsen seg ikke på noen måte bruke om Jesus.

Jesus kan i alle fall ikke ha sammenlignet sin egen forkynnelse med Jonas. I v. 39 hører «Jonas tegn» til framtiden. Men selv når vi ser bort fra det, finnes det ikke noe sammenligningspunkt. Jona forkynte for den store hedenske byen, Jesus bare for det jødiske folket. Jonas forkynnelse hadde stor framgang, mens Jesu forkynnelse i det store og hele er uten virkning for Israel i hans samtid.

Som forkynner kunne Jesus heller ha sammenlignet seg med Jesaja (jf. Matt 13,14) eller en hvilken som helst annen profet enn Jona. Anledningen til talen (12,22) viser dessuten at det i første omgang slett ikke gjelder forkynnelsen, men Jesu helbredende virksomhet og det han hevder på grunnlag av den: at gudsriket er brutt fram med hans virke.

Det ville ligge nærmere å tenke på apostlenes forkynnelse, som begynte etter Jesu død, og særlig den framgangsrike forkynnelsen blant hedningene. Fordi den hadde slik framgang, er denne forkynnelsen virkelig et underfullt bevis for livskraften i den sannheten Jesus forkynte, og et refsende vitnesbyrd mot det vantro Israel (se utleggelsen av 2,1 ff.; 3,9; 8,10–12; 10,18; 12,18 og 21; 21,43).

Men heller ikke det er mulig. De to første grunnene som er nevnt ovenfor, viser at bare underet som skjedde med Jona, og ikke forkynnelsen hans, kan være forbildet for tegnet som blir varslet.

Dessuten stiller ikke v. 41 Jonas forkynnelse for hedningene opp mot apostlenes framtidige forkynnelse for hedningene. Verset stiller tvert imot profeten fra fortiden opp mot Jesus, som er til stede nå, og Jonas framgangsrike forkynnelse i den hedenske byen mot den fruktløse forkynnelsen til Jesus og medhjelperne hans i Israel (10,5–7 og 23; 23,32–38; 24,34). Vi må altså trolig holde fast ved at Jesus med

det korte bildeordet (masjal) i v. 40b ville si at underet som skjedde med Jona, skulle gjenta seg med ham.

Jona så ut til å være forvist for alltid fra de levendes land og tapt for kallet sitt. Men etter kort tid fikk han livet tilbake, og først da utførte han oppdraget sitt for alvor og med stor framgang. Slik er det også med Jesus: Han dør og står opp, og etterpå fortsetter virket hans – i dette svarer han til forbildet Jona.

Tolkningen i v. 40 er riktig, selv om den bare sier at han skal være død i tre dager.[73] Den overlater til tilhøreren å tenke seg til at han vender tilbake til livet og deretter tar opp igjen profetkallet sitt.

Et annet spørsmål er om Jesus selv har føyd til denne tolkningen, eller om Matteus har lagt den i munnen hans for å gjøre gåteordet tydeligere. Sammenligner vi med Luk 11,29 f. og Joh 2,18–22, blir det siste alternativet mer sannsynlig. Men de samme stedene bekrefter også at Jesus i god tid før han døde, talte i antydende bilder, ikke bare om sin død (jf. 9,15; 10,38), men også om oppstandelsen som snart skulle følge.

Jesu oppstandelse fra de døde er et «tegn»[74], en dom fra Gud som skal stadfeste hele vitnesbyrdet hans i ord og gjerning og hvert krav han har reist. Og dette tegnet skal gis til den slekten av jødefolket som lever nå. Men etter det Jesus har sagt om denne slekten i v. 39, venter han ikke lenger at tegnet skal nå målet sitt hos den (jf. Matt 28,11–15; Luk 16,31).

Folket får dette tegnet bare i form av en forkynnelse som krever tro, og Jesus forutser at det kommer til å avvise også dette tegnet, slik det har avvist vitnesbyrdet hans hittil. Derfor ser han Israels vantro så langt og den vantroen som ennå skal komme, under ett, og stiller den opp mot omvendelsen blant hedningene i Ninive da Jona forkynte.

Jonas forkynnelse bygde på at profeten var reddet fra døden, og i så måte kan den sammenlignes med apostlenes forkynnelse av den kors-

[73] «I magen … netter» (en tē koilia … nyktas / ἐν τῇ κοιλίᾳ … νύκτας) er hentet ordrett fra Jona 2,1 i LXX. «I jordens hjerte … netter» (en tē kardia tēs gēs … nyktas / ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς … νύκτας) er formet etter Jona 2,4 («du kastet meg i dypet, i havets hjerte» [aperripsas me eis bathē kardias thalassēs / ἀπέρριψάς με εἰς βάθη καρδίας θαλάσσης]). I Jonas historie er det «tre dager og tre netter». Tiden fra Jesu død fredag ettermiddag til oppstandelsen tidlig søndag blir uttrykt med «på den tredje dagen» (tē tritē hēmera / τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ), Matt 16,21; 17,23; 20,19; 27,45; 28,1. Den forskjellen har ikke vært et problem for Matteus; for ham var det viktige at tallet på dager er det samme.

[74] **«tegn»** sēmeion / σημεῖον

festede og oppstandne. Men den ble ikke fulgt av «tegn»[75], og derfor har den mindre kraft som vitnesbyrd enn Jesu forkynnelse, som ble fulgt av kraftgjerninger. Og profeten som strittet imot oppdraget fra Gud og knurret over Guds nåde, kan enda mindre måle seg med Guds tjener Jesus, som har gitt seg helt til kallet sitt og priser Gud selv når det ser ut som han har mislyktes (jf. 8,17; 11,5 og 25 ff.; 12,17–21).

«Her er mer enn Jona.» Derfor er omvendelsen i Ninive et motbilde som gjør Israels vantro til skamme, og dette skal komme for dagen på dommens dag.

Hvis allerede hedninger som har levd i synd, skal få det bedre i dommen enn jødene som har forkastet Jesus og evangeliet hans (10,15; 11,21 og 24), gjelder det enda mer hedninger som er kommet til omvendelse og tro (jf. 8,11). Jesus uttrykker dette ved å si at hedningene som har omvendt seg, skal fordømme de vantro jødene når begge står fram sammen i dommen.[76]

Jesus har dømt skarpt over at samtiden ikke ville omvende seg. I v. 42 følger en lignende dom: De samme menneskene var likegyldige overfor de kunnskapsskattene som Jesu forkynnelse bød fram.

Den hedenske dronningen fra Syden ble lokket av ryktet om Salomos visdom og kom til Jerusalem helt fra landet sitt ved grensen for den kjente verden. Hun ville utveksle kunnskapsskattene sine med

[75] **«tegn»** sēmeia / σημεῖα

[76] Her var det like lite som i 12,27 (jf. Joh 5,45; 12,48) fare for at noen skulle tro at selve dommergjerningen ble overlatt til ninivittene eller fariseerne eller noen annen enn Gud eller Kristus. Det er også utelukket av ordene «skal stå fram i dommen sammen med denne slekt» (anastēsontai en tē krisei meta tēs geneas tautēs / ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης), v. 41, eller «skal reise seg» (egerthēsetai / ἐγερθήσεται), v. 42. Ifølge disse ordene skal ninivittene tre fram for dommeren samtidig med jødene, altså i samme egenskap. Den som blir stilt fram for dommeren, står foran ham mens han sitter på dommersetet (Matt 27,11; Apg 22,30; 24,20. 21; 25,10; 26,6; Rom 14,10; Åp 20,12). Derfor uttrykkes det å tre fram eller bli stilt fram for dommeren med anistasthai og egeiresthai (ἀνίστασθαι, ἐγείρεσθαι). Begge er oversettelser av qum (קום); se utleggelsen av 9,19. I Sal 1,5 betyr qum «holde stand i dommen» (LXX har anastēsontai / ἀναστήσονται jf. «stå» [stathēnai / σταθῆναι] i Luk 21,36). Her utelukker konstruksjonen med «sammen med» (meta / μετά) den betydningen. Konstruksjonen framstiller ninivittene verken som anklagere eller dommere over jødene, men, i likhet med jødene, som gjenstand for Guds dom. Når det likevel ikke står at de skal få en mildere dom enn jødene, men at de skal fordømme dem, kan det bare være ment på samme måte som i 12,27. Fordi ninivittene omvendte seg den gang, skal de føre til at de ubotferdige jødene blir fordømt, uten at de selv har noen hensikt med det. I den forstand skal de være jødenes dommere. Tanken fra 10,15; 11,22. 24 er her skjerpet, fordi motsetningen er av en annen art: Der gjaldt det hedninger som ikke hadde omvendt seg. Wellh. s. 65 forklarer stedet nå riktigere enn i Nachr. der gött. G. d. W. 1895 s. 11. Men det er uforståelig når han forsikrer at dette «bare kan forstås ved en tilbakeoversettelse til aramaisk». Alle fornuftige utleggere blant grekere, latinere og tyskere har forstått det riktig.

kongens enda rikere.[77] Hun skal gjøre jødene til skamme og fordømme dem, særlig de lærde blant dem (v. 38; jf. 2,4; 11,25). De er fornøyd med sin egen kunnskap og mener at de ikke kan lære noe av Jesus, enda han er mer og har mer å gi enn Salomo.

Så ille står det nå til med jødefolket. Men det skal bli enda verre.

Den urene ånden som vender tilbake (12,43–45)

Dette sier Jesus i v. 43–45 med en lignelse. Den lå nær, for disse refsende talene hadde tatt utgangspunkt i at en besatt ble helbredet (v. 22). Det hendte sikkert ikke sjelden at besatte som var blitt helbredet, eller så ut til å være det, senere fikk et enda verre anfall av sykdommen. Lignelsen skildrer dette levende og for en stor del i bilder, ut fra de forestillingene folk hadde den gang.

Den urene ånden som er drevet ut, leter etter et hvilested i tørre trakter, som fra gammel tid ble regnet som tilholdssted for demonene. Når den ikke finner noe, vender den tilbake til huset den bodde i før, det vil si den besatte. Den finner huset ledig,[78] feid og pyntet. Ingenting står i veien; tvert imot: slik huset ser ut, innbyr det til å flytte inn igjen, og ånden bestemmer seg for å gjøre det.

Men først henter den sju andre ånder[79] av samme slag, bare verre enn den selv. Med dem flytter den inn i huset, altså i mannen som var besatt og i mellomtiden var blitt helbredet. Dermed blir dette mennesket verre stilt enn noen gang før.

Til slutt anvender Jesus lignelsen på det som skal skje med jødefolket: «Slik skal det også gå med denne onde slekt.» Men selv uten denne setningen ville det være tydelig at Jesus ser på folkets tilstand den gang som forholdsvis god ennå – en frukt av den sunne påvirkningen folket hadde vært under.

---

[77] 1 Kong 10,1–13. For Sjeva (שְׁבָא LXX Saba / Σαβα = *Arabia felix* «det lykkelige Arabia») skriver den greske oversetteren av Matteus, i likhet med Luk 11,31, «sør» (notos / νότος). Enten tenkte han på sabeerne i Etiopia, Seva (סְבָא) i 1 Mos 10,7, som også LXX gjengir med Saba (Σαβα), og i Jes 43,3 med Soënē (Σοηνη). Det ville passe godt til «fra jordens ender» (ek tōn peratōn tēs gēs / ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς). Eller han fant temna (תֵּימְנָא) i den aramaiske grunnteksten av Matteus, slik også Ss Sc har her, og forsto det som «sør», slik LXX har notos for teman (2 תֵּימָן Mos 26,35; Job 9,9; Sak 6,6. Men sammen med «dronning» (basilissa / βασίλισσα) kan ordet bare betegne et bestemt land eller en by, altså det arabiske Tema (תֵּימָא), Jes 21,14; Jer 25,23; Job 6,19, i LXX Thaiman (Θαιμαν).

[78] Grekerne bruker «stå ledig» (scholazein / σχολάζειν) også om en stol som står tom, og om en åker som ligger brakk (se Wettstein og leksikaene).

[79] Følgelig bor det nå åtte ånder i mennesket; men jf. Luk 8,2. Det tyske uttrykket «die böse Sieben» («de onde sju») kommer fra disse stedene.

De fleste i folket bøyde seg under Johannes' forkynnelse om omvendelse og tok imot dåpen hans (3,5 f.; 11,7 ff.; Joh 5,35), og folket lot seg begeistre av det Jesus sa og gjorde (7,28 f.; 9,33; 12,23). Slik opplevde folket noe som kan sammenlignes med at en besatt blir helbredet. For en tid ble det befridd fra de onde innflytelsene det hadde stått under før.

Men folket mangler alvor og hengivenhet (11,12–24), og derfor lytter det fortsatt når Jesu fiender hvisker det i øret. Og det går aldri ustraffet å forsømme sannheten. Den uunngåelige følgen blir derfor ikke bare at folket synker tilbake til den tilstanden det var i før Guds herredømme kom med makt (11,12), men at hele nasjonen kommer i en langt verre tilstand: den modnes fram mot forherdelse overfor sannheten.

Jesu sanne slektninger (12,46–50)

Jesu dom over tilstanden i denne slekten som helhet gjelder ikke hver enkelt som hører til den. Han har en disippelskare, og den korte fortellingen som følger, viser hvor nært disiplene er knyttet til ham.

Det som fortelles her, skjedde like etter,[80] men innholdet står likevel i slående motsetning til v. 38–45. Jesus hadde talt strengt om folket som de skriftlærde og fariseerne hadde ført vill, og leseren skal forstå at han derfor gledet seg over den lille disippelkretsen i en desto varmere tone. Anledningen var at moren og brødrene hans ville få ham i tale.

Inne i huset har Jesus nettopp svart på de skriftlærdes krav, omgitt av disiplene og en større mengde andre mennesker. Moren og brødrene prøver ikke å komme inn. I stedet sender de bud om at de står utenfor, og det før han er ferdig med å tale.[81] Da må det være noe personlig eller en familiesak de ikke vil snakke med ham om mens

[80] Også i Mark 3,31–35 står dette mellom stridstalen om Be'elsebul og forkynnelsen i lignelser, uten noen parallell til Matt 12,38–45 imellom. Luk 8,19–21 står uten tilknytning verken bakover eller framover.

[81] V. 47 bør strykes med ℵ* B L Γ, Ss Sc, k og noen minuskler som et innskudd fra Mark 3,32. «Den som sa» (tō legonti / τῷ λέγοντι) i v. 48 er bedre bevitnet enn eiponti (εἰπόντι), og her er det lett å tenke seg et underforstått «dette» som viser tilbake til v. 46. Av Luk 8,19 (uten støtte i Mark 3,31) kan vi ikke slutte at det var fysisk umulig for slektningene å komme fram til Jesus. Mannen de sendte inn, og de som spurte i v. 38, klarte det jo. Vi kan bare slutte at de ikke kunne snakke med ham slik de ønsket, på grunn av folkemengden som satt rundt Jesus (Mark 3,32. 34). I v. 46–49 er det hele tiden bare tale om mor og brødre; Jesu søstre bodde i Nasaret (13,56). Likevel er «og søster» (kai adelphē / καὶ ἀδελφή) med god grunn føyd til «bror» (adelphos / ἀδελφός) i v. 50: Også slik viser setningen at den gjelder allment.

fremmede hører på. Men til det har Jesus ikke tid nå, mens kallet hans legger beslag på ham fullt ut.[82]

Hans nærmeste slektninger står ham fjernere enn disiplene, som lytter til ham. Mot dem rekker han ut hånden og kaller dem sin sanne familie.

I v. 50 gjør Jesus utsagnet sitt til en allmenn regel: Kjennetegnet på hans sanne slektninger er ikke at de hører det han sier, men at de gjør hans himmelske Fars vilje. Som i 7,24 ff. betyr ikke dette at det å gjøre og det å høre utelukker hverandre; Jesus mener en lytting som straks blir til handling (jf. Luk 8,21).

Moren og brødrene vil dra ham inn i jordiske saker. Disiplene har derimot latt Jesus dra dem inn i det som hører til kallet hans, og de har funnet livsoppgaven sin i å gjøre Guds vilje. Alle som gjør det, er hans familie.

[82] Jf. Joh 2,4; også Matt 8,22; 10,25 («husfolket» [hoi oikiakoi / οἱ οἰκιακοί]) og 34–37.

Kapittel 13

Forkynnelsen i lignelser (13,1–53) — talen fra båten og disiplenes spørsmål (13,1–10)

Men folket går en mørk framtid i møte. Allerede samme dag viser skillet mellom folket og disippelskaren seg også i måten Jesus underviser på.[1]

Heller ikke her viser Matteus særlig tydelig hvordan det hele gikk for seg (jf. utleggelsen av 5,1). Sammenligner vi v. 1 f. med v. 36, får vi ved første øyekast inntrykk av at alt som blir fortalt mellom disse versene, skjedde mens Jesus satt i en båt og talte til folket som stod på stranden.

Men det er vanskelig å se for seg hvordan disiplene imens kunne k*omme* til ham og føre en lang samtale som tydeligvis ikke var ment for mengden (v. 10–23), enten de var i samme båt som Jesus (jf. 8,25) eller i en annen. Allerede v. 3 viser dessuten at Jesus fortalte folket mange lignelser den dagen. Og spørsmålet i v. 10 gjelder det å «tale i lignelser»[2] generelt, selv om Matteus så langt bare har gjengitt én lignelse.

---

[1] 13,1. Tilknytningen i Mark 4,1–34 er den samme, bare mindre bestemt uttrykt. I Luk 8,4–18 mangler den. Men Lukas viser at forkynnelsen i lignelser på en viss måte hører sammen med scenen i Matt 12,46–50, ved å la scenen følge etter den, i 8,19–21. Av litteraturen nevner jeg: Göbel, Die Parabeln Jesu methodisch ausgelegt, 1879; Thiersch, Die Gleichnisse Christi nach ihrer moralischen u. prophetischen Bedeutung, 2. utg. (uten år); Steinmeyer, Die Parabeln des Herrn, 1884; Stockmeyer, Exeget. u. prakt. Erklärung ausgewählter Gleichnisse (utgitt etter hans død), 1897; Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, 2 bd., 1899; Fonck, Die Parabeln des Herrn im Ev, 1902; Bugge, Die Hauptparabeln Jesu mit einer Einleitung über die Methode der Auslegung, 1903; Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, 1903; Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904.

[2] **«tale i lignelser»** lalein en parabolais / λαλεῖν ἐν παραβολαῖς

[3] **«og»** kai / καί

Endelig er det løse bindeordet «og»[3] i v. 10 ingen garanti for at samtalen fulgte like etter talen (se derimot «da» [tote / τότε] i v. 36). Matteus vil derfor trolig at vi skal forstå det slik: Samtalen fant sted etter at Jesus var ferdig med lignelsesforkynnelsen for folket og hadde trukket seg tilbake sammen med disiplene.[4]

Det som følger i v. 24, blir lagt fram som en ny lignelse ved siden av den i v. 3–9. Det viser at v. 24–33 er en fortsettelse av forkynnelsen for folket, og v. 34 og 36 gjør det enda tydeligere.

Matteus har avbrutt beretningen om denne forkynnelsen ved å sette inn samtalen med disiplene. Han vil nemlig at leseren fra første stund skal se den formen Jesus denne gangen holdt fast ved i forkynnelsen, i det lyset Jesus selv kaster over den (v. 10–17). Men Matteus nøyer seg ikke med dette.

Når rekken av lignelser for folket er slutt, tar Matteus selv ordet (v. 34 f.). Slik stiller også evangelisten lignelsesforkynnelsen i lyset fra profetien i Det gamle testamente – noe Jesus selv blant annet allerede hadde gjort. Det er best å se på de to avsnittene v. 10–17 og v. 34–35 før vi tolker de enkelte lignelsene.

Så langt vi kan se av Matteus og de andre evangeliene, hadde Jesus helt fra begynnelsen ofte brukt billedlige uttrykk og regelrette sammenligninger, også når han talte til folket, eller i alle fall når en folkemengde hørte på. Han hadde også brukt korte skildringer og fortellinger som var hentet fra dagliglivet, men som framstilte hendelser av en høyere orden.[5] Likevel undrer disiplene seg over at han denne gangen legger fram en hel rekke slike fortellinger og bare taler til folket i denne formen (v. 10; jf. v. 3, 13 og 34).

«Derfor taler jeg til dem i lignelser» (13,11–17)

Svaret på spørsmålet «hvorfor» er: fordi det er gitt disiplene, men ikke folket. Det vil si at Gud har gitt dem evnen og retten[6] til å kjenne

[4] I Mark 4,10 (jf. v. 34) blir dette sagt tydeligere.

[5] Så langt i Matteus gjelder det disse stedene: 5,13–15. 25 f.; 6,19–23; 7,3–5. 9–11. 13 f. 15–20. 24–27; 9,12. 15–17; 11,16–19; 12,25–29. 39. 43–45. Da ser vi bort fra de utallige billedlige uttrykkene som knapt merkes som bilder lenger (for eksempel åket i 11,29), eller som andre alt hadde brukt (12,34 = 3,7 ormeyngel).

[6] At det er Gud som gir (9,8; 20,23; Joh 3,27; 6,65; 17,2; 19,11), blir ofte ikke sagt, Matt 7,7; 10,19; 19,11; 28,18.

himlenes rikes mysterier.[7]

«Riket»[8] er ennå ikke trådt fullt fram i synlig form. Det er riktignok en virkelighet som merkes (11,12; 12,28), men det venter fortsatt på å bli endelig åpenbart (10,26). Derfor er alt som hører til riket, og særlig rikets midtpunkt, Sønnen i sitt forhold til Faderen, et «mysterium»[9] som Gud må åpenbare for menneskene (11,25–27; 16,17).

Gud vil åpenbare dette mysteriet for noen, men ikke for andre – eller gi noen evnen til å forstå det, men ikke andre. Den allmenne regelen i v. 12, som begrunner v. 11, viser at dette ikke er en vilkårlig beslutning. Regelen viser også at Gud ikke gir denne evnen ved å skape et bestemt naturlig anlegg. Begge deler er tvert imot historisk og sedelig betinget: Det henger sammen med hvordan menneskene har forholdt seg til den sannheten som er blitt lagt fram for dem.

Den som har noe, skal få mer på grunn av det han har, og den som ikke har, skal miste alt på grunn av det han mangler. Ettersetningen i andre halvdel av verset («skal bli fratatt endog det han har») viser at det å «ikke ha» ikke betyr å mangle alt; det er en form for å ha som Jesus snarere regner som å ikke ha.[10]

Brukt på tilfellet her betyr dette: Vi kan ikke uten videre si at jødene mangler kunnskap om Gud. Men den kunnskapen de har, er bare ytre og tilsynelatende, og slik forsømmer de sannheten. Straffen for dette er at de mister all kunnskap om sannheten. Disiplene har derimot tatt imot den sannheten som ble lagt fram for dem, og gjort den til sin egen i sitt indre. Lønnen er at sannheten blir gitt dem i stadig rikere mål, inntil de eier den fullt ut.

Straffen består i at Jesus nå bare forkynner for folket i lignelser. Disiplene får lønnen ved at han fører dem stadig dypere inn i kunnskapen om himlenes rikes mysterier. I begge tilfeller gjør Jesus det Gud vil, slik det er sagt i v. 11.

---

[7] Fra Mark 4,11 har k a ff^2, Ss Sc S^1, også Iren. IV, 29, 1 og Clem. str. I, 2 (se Barnard s. 18) satt inn «hemmeligheten» (to mystērion / τὸ μυστήριον) i stedet for «hemmelighetene» (ta mystēria / τὰ μυστήρια).

[8] **«Riket»** basileia / βασιλεία

[9] **«mysterium»** mystērion / μυστήριον

[10] Slik også Matt 25,29; Mark 4,25 (bare «som» [hos / ὅς] i stedet for «den som» [hostis / ὅστις]). Tydeligere Luk 8,18: «den som ikke har, fra ham skal også det tas som han *synes* å ha» (hos an mē echē, kai ho dokei echein, arthēsetai ap' autou / ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν, ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ). Futurum i hovedsetningene betegner den følgen som kommer hver gang det relativsetningene beskriver, skjer; slik uttrykker det at regelen gjelder allment; jf. «skal være» (estai / ἔσται) i 5,21 f., på lignende måte 12,36, s. 466 ovenfor, fotnote 759.

Versene 13–15 er vanskelige å forstå fordi tekstoverleveringen spriker uvanlig mye. Utgavene våre gir et svært ufullstendig bilde av variantene.

De greske håndskriftene (unntatt D) og de yngre oversettelsene (den syriske S[1] og den koptiske) gir i hovedsak den samme teksten i v. 13 og 14a. Teksten er så egenartet at ingen avskriver kan ha funnet den på, og den avviker fra parallellene i Mark 4,12 og Luk 8,10b. Derfor bør den foretrekkes framfor de mange variantene i de eldre oversettelsene og i sitatene hos kirkefedrene.[11] Men i det lange sitatet i v. 14b og 15 følger de samme kildene LXX ordrett og avviker sterkt fra den masoretiske (hebraiske) teksten. Allerede det gjør det lite trolig at teksten deres kommer fra Matteus.[12] I Vesten har derimot en kortere tekst av sitatet holdt seg fra 100-tallet av, og den ligger mye nærmere den hebraiske.[13]

---

[11] I v. 13 har de gamle latinske fra k av, Ss Sc, Tert. resur. 33 og Eus. dem. IX, 16, 3 beholdt «derfor» (dia touto / διὰ τοῦτο) med ℵ B C D osv. (bare b *ideo non* «derfor ikke»; i et sitat som også ellers forkorter, Iren. IV, 29, 1, er det utelatt). Men i stedet for «fordi» (hoti / ὅτι) med indikativ, som hører sammen med det, har de «for at» (hina / ἵνα) med konjunktiv. Etter v. 13 har de også «så de ikke skal vende om» (mēpote epistrepsōsi / μήποτε ἐπιστρέψωσι). Det mangler hos Lukas og i flere latinske, for eksempel a, mens Eus. i tillegg har «og jeg skal helbrede dem» (kai iasōmai autous / καὶ ἰάσωμαι αὐτούς). Begge tilleggene er åpenbart hentet fra Mark 4,12 eller Jes 6,10 LXX; Apg 28,27. De samme vitnene avviker også i v. 14[a] fra hovedstrømmen i den greske overleveringen, men også fra hverandre: 1) Iren. Ss: «for at det skulle oppfylles» (hina eller hopōs plērōthē / ἵνα, ὅπως πληρωθῇ); 2) D k a b c g[1] ff[2]: «og da skal oppfylles» (kai tote plērōthēsetai / καὶ τότε πληρωθήσεται), Sc det samme uten «da»; 3) Eus.: «da ble oppfylt» (tote eplērōthē / τότε ἐπληρώθη). De fleste av disse vitnene (ikke Sc, a) legger til «på dem» (ep' autois / ἐπ' αὐτοῖς), slik D Eus., Ss, d k, eller «i dem» (en autois / ἐν αὐτοῖς), slik b g[1] ff[2]. Det er altså ikke tale om en fast overlevering. Lesemåte 1 gir den formelen som er vanlig hos Matteus. Lesemåte 2 har et futurum som ikke passer til presens «jeg taler» (lalō / λαλῶ), og dessuten et «da» som ikke har noe grunnlag i sammenhengen. Lesemåte 3 skal rette denne feilen, men den ville bare være mulig i Matteus' munn; jf. 2,17; 27,9. Men den sømløse tilknytningen i v. 16 viser at det er Jesus som taler. Alle de andre majusklene og de fleste minusklene har derimot «og på dem blir oppfylt» (kai anaplēroutai autois / καὶ ἀναπληροῦται αὐτοῖς). Bare M* Φ har ep' autois som vitnene i den andre gruppen, og S[1] har en autois. I en slik forbindelse er uttrykket uten sidestykke i Det nye testamente, og likevel gir det en svært treffende mening. Nettopp derfor bærer det et ekthetspreg som ingen kunne ha etterlignet; se fotnote 783 nedenfor.

[12] Dette ville være det eneste stedet der Matteus siterer Det gamle testamente nøyaktig etter LXX selv om LXX avviker merkbart fra den hebraiske teksten. Dessuten er nesten alle de lengre sitatene (2,6; 12,18–21; 15,8 f.; 27,9 f.) generelt svært fritt formet. Bare 2,18 er et delvis unntak. Også den eneste bevitnede sitatformelen viser at denne teksten ikke kommer fra den aramaiske grunnteksten av Matteus, og ikke engang fra den greske oversetteren: «Jesajas profeti som sier» (hē prophēteia Ēsaiou hē legousa / ἡ προφητεία Ἡσαΐου ἡ λέγουσα), i stedet for det som er fast hos Matteus, «det som er talt ved profeten, som sier» (to rhēthen dia tou prophētou legontos / τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος). Sitatet etter LXX ga ingen grunn til denne helt enestående formelen, men sitatet etter den hebraiske teksten gjorde det. Der taler nemlig ikke Gud gjennom profeten, men Gud til profeten.

[13] Iren. IV, 29, 1 (*prophetia Esaiae dicens* «Jesajas profeti som sier»): *Incrassa cor populi hujus et aures eorum obtura et oculos eorum excaeca* (en variant har *obcaeca* «Gjør dette folkets hjerte tykt, tett deres ører og blind deres øyne»), og så straks v. 16. Det bekreftes av de beste vitnene for Det nye testamente på gammellatin, k a b (i b tilslørt av en dobbel oversettelse). Mest nøyaktig er k (bortsett fra åpenbare skrivefeil, som *gravia* i stedet for *grava* «gjør tung», der Iren. har *excaeca*), bare med tillegget *ne*

Før Hieronymus kjente de kristne i Vesten ikke til Det gamle testamente på hebraisk. De var helt avhengige av LXX og av den latinske bibelen sin, som bygde på LXX. Derfor kan de bare ha hentet ordlyden i Matt 13,14b–15 fra det greske Matteusevangeliet de hadde. Og de grekerne som skrev av denne evangelieteksten på 100-tallet, kjente heller ikke den hebraiske teksten. Av det følger at ordlyden stammer fra forfatteren av det greske Matteusevangeliet. Dessverre kan den ikke lenger gjenskapes fullstendig og med full sikkerhet.

Men svært tidlig ble den skjøvet til side av en tekst som var skrevet ordrett av etter LXX eller Apg 28,26 f. Hvorfor det skjedde, må tolkningen vise. I drøftingen som følger, bygger jeg derfor på den vanlige teksten i v. 13 og 14a. I v. 14b og 15 bygger jeg på den teksten som bare er bevart i Vesten, i den korteste formen, som håndskriftet k og Ireneus vitner om.

I v. 13–15 gir Jesus et nytt svar på spørsmålet i v. 10. Innholdet er det samme som i v. 11–12, men dette svaret er rikere fordi det viser til en profeti i Det gamle testamente.

Ordet «derfor»[14] kan forstås på to måter. Det kan bare forberede det «fordi»[15] som følger («derfor … fordi»), uten å ha noen grammatisk tilknytning til det som står foran. Eller det kan vise tilbake til v. 11–12, og det er å foretrekke. Da sier Jesus at han taler i lignelser på grunn av det som står i v. 11–12. Det følgende hoti betyr da «for»[16]: det begrunner slutningen med å vise til den tilstanden folket nå er i.[17] I begge tilfeller beskriver Jesus i fordi-setningen den samme tilstanden hos folket som han i v. 12 kalte å «ikke ha». Og siden han med dette

forte convertantur («så de ikke skal vende om»). I a b står dessuten *et sanem eos* («og jeg skal helbrede dem»), i b også *dicit dominus* («sier Herren»). Videre har a b i begynnelsen føyd til *vade* (b + *et*) *dic populo huic* («gå og si til dette folket»; det er ikke særegent for denne tekstformen, men står også i D Eus.) *aure audietis et non intellegetis* («med øret skal dere høre og ikke forstå»; b + *et videntes videbitis et non videbitis* «og seende skal dere se og ikke se»). Her ser vi en tendens til å fylle ut sitatet etter LXX eller Apg 28,26 f. Iren. var selvsagt avhengig av LXX for Det gamle testamente. Det samme gjaldt trolig den første latinske oversetteren av evangeliene, for Det gamle testamente ble neppe oversatt til latin før evangeliene. Men også den latinske bibelen har bare en nøyaktig oversettelse av LXX (teksten dens i Jes 6,9 f. kjenner vi fra Cypr. test. I, 3 og senere sitater); jf. også Tert. c. Marc. III, 6. Heller ikke Hier. i kommentaren til Jes 6 (Vall. IV, 96 ff.) kjenner noen annen gresk eller latinsk tekst enn LXX, foruten sin egen oversettelse fra hebraisk.

[14] **«derfor»** dia touto / διὰ τοῦτο

[15] **«fordi»** hoti / ὅτι

[16] **«for»** gar / γάρ

[17] Slik er det utvilsomt i 24,44. Men også ellers viser «derfor» (dia touto / διὰ τοῦτο) hos Matteus alltid til det foregående: 6,25; 12,27. 31; 13,52; 14,2; 18,23; 21,43 (23,13); 23,33; slik også Joh 9,23; 12,27; 13,11. I Joh 5,16. 18; 8,47; 10,17; 12,18. 39 viser det derimot fram til et «fordi» (hoti / ὅτι) som følger.

begrunner hvorfor han taler i lignelser, må lignelsestalen svare til «skal bli fratatt»[18] i v. 12.

Jødene har lenge sett Jesu gjerninger og ser likevel ingenting (jf. Joh 6,26 og 36). De hører forkynnelsen hans, men hører og forstår ingenting. Derfor taler Jesus nå bare i lignelser til dem, og nettopp i dette blir profetien i Jes 6,9 f. oppfylt «på dem», det vil si: den gjelder dem, og den går i oppfyllelse på dem.

Ellers sier Matteus alltid at profetier «blir oppfylt»[19]. Når han her velger «blir fylt opp»[20], kan det derfor ikke være tilfeldig. Ordet gir bildet av et mål som allerede er delvis fylt, og som nå blir fylt helt.[21]

Profetordet som siteres, gikk i en viss grad i oppfyllelse allerede på Jesajas tid. Men fullt ut går det i oppfyllelse nå, når Jesus forkynner for det samme folket. Derfor kan ordet kalles en «profeti»[22] som sikter til Jesu forkynnelse.

Ellers – fra 1,22 til 27,9 – innfører Matteus alltid profetiene som ord Gud har talt gjennom en profet i Skriften. Her bryter han med denne vanen og lar profetien være Jesajas egen, en profeti «som sier»[23]. Det kommer av at dette ikke er et ord fra Gud eller profeten til folket, men et ord fra Gud til profeten om profetens egen forkynnelse.

Da Gud kaller Jesaja, gir han ham et oppdrag – både ifølge den opprinnelige teksten hos Matteus, som vi ikke har bevart ordrett,[24] og ifølge den fyldigere grunnteksten.[25] Jesaja skal forkynne for folket,

[18] **«skal bli fratatt»** arthēsetai / ἀρθήσεται

[19] **«blir oppfylt»** plērousthai / πληροῦσθαι

[20] **«blir fylt opp»** anaplēroutai / ἀναπληροῦται

[21] Jf. 1 Tess 2,16 med Matt 23,32, og videre bruken med «det som mangler» (hysterēma / ὑστέρημα) som objekt, 1 Kor 16,17; Fil 2,30. Også i Gal 6,2 med «loven» (ton nomon / τὸν νόμον) som objekt betegner verbet den fullstendige oppfyllelsen, til forskjell fra en oppfyllelse som allerede finnes, men er ufullstendig (jf. bd. IX², 269 f.). Det betyr i det vesentlige det samme som «oppfylle» (plēroun / πληροῦν) med «hele loven» (pas ho nomos / πᾶς ὁ νόμος) som objekt, Gal 5,14; jf. Rom 13,8. Her er «for at det skulle oppfylles» (hina plērōthē / ἵνα πληρωθῇ) unngått, slik som i 2,17, et sted som også ellers kan sammenlignes med dette (se s. 109 f. ovenfor; s. 476 ovenfor, fotnote 779).

[22] **«profeti»** prophēteia / προφητεία

[23] **«som sier»** hē legousa / ἡ λέγουσα

[24] Etter den latinske Irenaeus og k (se fotnote 781) har hele sitatet bestått av omtrent disse ordene: «Gjør dette folkets hjerte tykt, gjør deres ører tunge og lukk deres øyne» (pachyne tēn kardian tou laou toutou kai ta ōta autōn baryne kai tous ophthalmous autōn kammye / πάχυνε τὴν καρδίαν τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τὰ ὦτα αὐτῶν βάρυνε καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν κάμμυε). De greske verbene har jeg hentet fra LXX Jes 6,10; 33,15. Allerede «så de ikke skal vende om» (mēpote epistrepsōsin / μήποτε ἐπιστρέψωσιν), som k legger til, er neppe ekte, og enda mindre de andre tilleggene foran og bak i a b; se fotnote 781.

[25] Jes 6,9–10 ordrett etter den hebraiske teksten: «Gå og si til dette folket: ‹Hør og hør, men forstå ikke; se og se, men skjønn ikke.› Gjør hjertet til dette folket fett og ørene dets tunghørte, og klin igjen øynene dets, så det ikke ser med øynene og hører med ørene, så hjertet ikke forstår, og det ikke

men folket skal ikke bare la være å forstå. Forkynnelsen skal tvert imot bli et middel til å gjøre folket helt uimottakelig, så det ikke lenger kan erkjenne den frelsende sannheten som blir forkynt for det.

Det er en forkynnelse som etter Guds vilje ikke lenger fører folket mot frelsen, men bare mot dommen.

Jesus vil at det han nå forkynner for folket, skal forstås som nettopp en slik forkynnelse mot dommen. Ja, den er den fullendte oppfyllelsen av all slik forkynnelse som profetene holdt før den første store dommen over Jerusalem og Israel. Det som kjennetegner den, er at han taler i lignelser.

Men Jesaja spør i smerte: «Hvor lenge, Herre?», det vil si hvor lenge han skal holde denne fryktelige forkynnelsen. Svaret han får, peker forbi dommene i tiden som kommer, fram til en hellig sæd. Av den kan og skal et nytt liv for folket vokse fram (Jes 6,13).

På samme måte kan Jesus vende blikket bort fra folket, som han selv må være med på å føre fram til dommen, og over til disippelskaren sin, som blir spart for dommen over Israel. Han priser disiplene lykkelige.[26] Til forskjell fra folket, som «ikke har» (v. 12) og ikke oppfatter noe (v. 13), har de øyne som ser, og ører som hører (v. 16).

Med en forsikring bekrefter Jesus hvor stor denne lykken er for disiplene, og dermed også hvor stor ulykken er for folket (v. 17): Det mange profeter og rettferdige har lengtet etter, er nå endelig oppfylt. Nå kan det høres og ses i Jesu ord og gjerninger. Men bare de som har fått beholde evnen til det, hører og ser det virkelig. Den evnen mangler folket som helhet.

Siden ser Matteus tilbake på hele lignelsesforkynnelsen den dagen. Det gjør han etter tolkningen av den første lignelsen (v. 18–23), som dette leder inn i, og etter tre lignelser til (v. 24–33), men før beretningen om den undervisningen disiplene fikk etterpå (v. 36–52). Han understreker enda sterkere enn før at Jesus ikke talte på noen annen måte til folkemengden, og han sier at nettopp dette oppfylte ordet i Sal 78,2. Går vi upartisk gjennom overleveringen, viser det seg at

---

vender om og blir helbredet.» Targum har i det vesentlige det samme, men på slutten står det «og det blir tilgitt dem» i stedet for «og (noen) helbreder det» (werafa' lo / ורפא לו). Slik også Peshitta for Det gamle testamente og Mark 4,12.

[26] Kroppsdelene er nevnt i stedet for personene; jf. Luk 11,27. Sc Ss har «salige» (makaria / μακάρια) foran «ørene» (ta ōta / τὰ ὦτα) i stedet for «og» (kai / καί). Tischend. forveksler tov (טוב) med chov (חוב). Luk 10,23 f. knytter disse ordene til ordet i Matt 11,27. Om Lukas dermed mener at de historisk hører hjemme der, avhenger av lesemåten i Luk 10,22.

Matteus har oppgitt profeten Jesaja som opphav til dette ordet, enda det står i en salme som ifølge overskriften er av Asaf.

Asafs salme (13,34–35)

Ingen gikk sterkere imot lesemåten «ved profeten Jesaja»[27] enn Hieronymus. Likevel kunne han ikke komme bort fra inntrykket at den er den opprinnelige i håndskriftene, og at det var lærde folk som rettet teksten ved å stryke navnet.[28]

Han mente dessuten at Matteus selv skrev «Asaf»[29], og at den første skriveren – den som alle senere avskrifter bygger på – byttet det ut med «Jesaja». Den formodningen er ikke troverdig, heller ikke om vi

[27] **«ved profeten Jesaja»** dia Ēsaiou tou prophētou / διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου

[28] Først må det sies at Hier. har gjort alt for å forvirre leserne sine, både i kommentaren til stedet og i tract. in Ps 78 (77), Anecd. Mareds. III, 2, 59. Framstillingen hans skifter og går til og med over i åpenbar usannhet. I kommentaren til stedet innrømmer han ennå åpent at lesemåten *per Asaph prophetam* («ved profeten Asaf») bare er hans egen gjetning (*sed mihi videtur in principio ita editum* «men jeg tror at det fra begynnelsen ble utgitt slik»). Men i traktaten, s. 59, 10, oppgir han *quod scriptum est* («det som står skrevet») som Matteus' tekst, og straks etter, s. 59, 24, *quod scriptum est in Asaph propheta* («det som står skrevet hos profeten Asaf») med tillegget: *sic invenitur in omnibus veteribus codicibus, sed homines ignorantes tulerunt illud* («slik finnes det i alle de gamle håndskriftene, men uvitende folk har fjernet det»). Ikke ett eneste gresk håndskrift har bekreftet denne påstanden til i dag, heller ingen gammel oversettelse og ingen av de gamle forfatterne som har uttalt seg om stedet som tekstkritikere. Her har vi altså et av de kjente oppspinnene til Hier. Lesemåten «Asaf» (Asaph / Ἀσάφ) faller derfor bort. For «profeten Jesaja» (Ēsaiou tou prophētou / Ἡσαΐου τοῦ προ.) vitner derimot ℵ*, Ferrar-gruppen og noen få andre minuskler, for eksempel 1. 131; om ordstillingen, se Tischend. bd. I s. XVII Corrig. Videre Clem. hom. 18, 15, et vitnesbyrd fra det 3. århundre som utvilsomt går tilbake til Matteus, siden teksten og feilen er den samme. Videre Porfyrios, som ifølge Hier. tract. s. 60 skrev: *evangelista vester Matthaeus tam imperitus fuit, ut diceret ‹quod scriptum est in Esaia propheta: aperiam› etc.* («deres evangelist Matteus var så ukyndig at han sa ‹det som står skrevet hos profeten Jesaja: Jeg vil åpne› osv.»). Selve sitatet er ikke etter Matteus, men etter LXX. Videre en del håndskrifter som Eus. kjente (i kommentaren til Sal 78, Montf. coll. n. I, 462), og mange håndskrifter på Hier.' tid (i kommentaren til stedet: *legi in nonnullis codicibus et studiosus lector forte reperiet id ipsum* «jeg har lest det i noen håndskrifter, og den flittige leser vil kanskje finne det samme»; tract. s. 60: *multa evangelia usque hodie ita habent* «mange evangeliehåndskrifter har det slik den dag i dag»). Enda bedre viser Hier.' gjetning hvor gammel og utbredt lesemåten er. Han mente at det ikke var Matteus, men den første avskriveren som tok anstøt av navnet Asaf og satte Jesaja i stedet (i kommentaren: *primus scriptor* «den første skriveren»; i traktaten: *qui primus scribebat evangelium* «den som først skrev evangeliet», og før det *quia prima ecclesia de imperitis congregata fuit gentibus* «fordi den første kirken var samlet av ukyndige hedninger»). Avskriveren kjente ikke navnet Asaf og skal altså ha funnet det i forelegget sitt. I kommentaren legger han til: *quod quia minime inveniebatur in Isaia, arbitror postea a prudentibus viris esse sublatum* («fordi det slett ikke fantes hos Jesaja, tror jeg at kloke menn senere har fjernet det»). Lesemåten «ved profeten» (dia tou prophētou / διὰ τοῦ προφήτου) uten navn oppsto virkelig slik disse siste ordene sier. Den har vært utbredt fra det 2. århundre av og ble snart enerådende fra det 4. århundre av. Det viser samsvaret mellom de «nøyaktige avskriftene» (akribē antigrapha / ἀκριβῆ ἀντίγραφα) på Eusebius' tid (samme sted), alle bevarte greske håndskrifter unntatt dem som er nevnt ovenfor, og alle gamle oversettelser. Om også Hebreerevangeliet hadde feilen, kan vi la ligge her; Hier. siterer ikke noe fra det, verken her eller ved 27,9; jf. GK II, 696 f.

[29] **«Asaf»** Asaph / Ἀσάφ

godtar at denne «første skriveren» var den som oversatte en aramaisk original, og at han ikke alltid var heldig som oversetter.

Det ville nemlig ikke dreie seg om å forveksle navn som ligner hverandre, slik som Amon og Amos eller Asa og Asaf i slektstavlen (se ovenfor s. 60 ff.). Skriveren ville tvert imot ha fjernet en påstått saklig feil i originalen, og det ville han ikke ha gjort uten å være overbevist om at han satte noe bedre i stedet.

Men hvordan skulle en skriver eller oversetter ha blitt overbevist om det? Det minste forsøk på å etterprøve saken ville ha vist ham at forelegget hans hadde rett, og at han selv tok feil.

Det er heller ikke tenkelig at «Jesaja» skulle være et senere tillegg til en tekst som opprinnelig ikke nevnte noe navn. Det ville i så fall være et *feilaktig* tillegg som likevel var den vanlige lesemåten helt inn i 300-tallet. Noe slikt kan ikke sammenlignes med de saklig *riktige* forklaringene som i lignende tilfeller er kommet inn i enkelte håndskrifter.[30] Dessuten finnes det verken hos Matteus eller ellers i Det nye testamente noe eksempel på at en poetisk bok blir sitert som verket til en profet.[31]

Matteus ville altså ha tatt feil også om han ikke hadde skrevet navnet Jesaja. Men han har skrevet det, og han ville neppe ha brukt ordet slik han gjør, hvis han ikke hadde ment at det var nettopp Jesaja som hadde sagt det (se nedenfor s. 482 f.).

Matteus siterer ordene delvis i egen oversettelse og i fri omforming.[32] Salmisten innleder med dem en lang gjennomgang av folkets historie, fra Israel dro ut av Egypt til David ble konge og gudstjenesten ble samlet på Sion. Toraen selv påbyr å fortelle denne historien videre

[30] Se s. 109 ovenfor, fotnote 103. Også i 21,4 ble det riktige navnet føyd til.

[31] De gamle lærde som ville frita Matteus ved å stryke navnet Jesaja, var vant til å kalle Moses, Salomo og alle forfatterne i Det gamle testamente profeter; jf. GK I, 100. Bibelen gir ikke belegg for dette, verken i 2 Krøn 35,15 eller i Apg 2,30.

[32] Matteus avviker fra den hebraiske teksten med flertall «i lignelser» (parabolais / παραβολαῖς). Meningen endres ikke vesentlig, og flertallet svarer bedre til hensikten med sitatet enn entallet i originalen. א* av LXX har «i en lignelse» (parabolē / παραβολῇ). Flertallsformen i de fleste LXX-håndskriftene er derfor kanskje en endring etter Matteus. I andre halvdel av verset (LXX «jeg vil uttale gåter fra begynnelsen» [phthenxomai problēmata ap' archēs / φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς]) oversetter Matteus selvstendig. «Jeg vil la strømme fram» (abbi'a / אַבִּיעָה) gjengis mer nøyaktig med «jeg vil øse ut» (ereuxomai / ἐρεύξομαι) enn i LXX. Etter B א^{b}, Sc Ss (min qedim / מִן קְדִים), e k (*ab origine* «fra opphavet»), Orig. tom. XV, 28 (sitert ved siden av LXX) og noen minuskler skal vi kanskje lese «fra grunnleggelsen» (apo katabolēs / ἀπὸ καταβολῆς) uten «av verden» (kosmou / κόσμου). Men i så fall har tillegget bare gjort meningen tydeligere; jf. Matt 25,34.

(2 Mos 13,8 og 14; 5 Mos 4,9; 6,20 ff.; jf. Sal 78,5–8), og den gir også eksempler på det (5 Mos 6,16; 8,1–18; jf. Matt 4,4 og 7).

På samme måte vil salmisten særlig gjøre historien om utfrielsen fra Egypt og vandringen i ørkenen til en lærerik eksempelfortelling, en «lignelse»[33], for sine samtidige. Han vil stille den fram for dem i korte ord, «gåter»[34], som må tolkes og anvendes på helt andre forhold.[35]

De historiske hendelsene han bruker, er velkjente og beskrevet tydelig nok. Disse minnene fra historien blir først lignelser og gåter fordi salmisten vil at tilhørerne skal anvende dem på bestemte tilstander og forhold i hans egen tid, kanskje også på personer. Alt dette antyder han bare, skjult i de gamle hendelsene.

Asaf underviser altså folket (Sal 78,1: «Hør, mitt folk, min lære») på en måte som har en viktig likhet med Jesu lignelsesforkynnelse for folket. Men Jesus bruker ikke Israels gamle historie som et lærerikt eksempel for samtiden. Han bruker i stedet hendelser fra dagliglivet til å framstille historien om himlenes rike, som i hovedsak hører framtiden til: hvordan riket blir til og vokser, hvordan det utvikler seg, og hvordan utviklingen fullføres.

Der salmen har «gåter fra fordums tid» (i Israels historie), setter Matteus «det som har vært skjult fra verdens grunnvoll ble lagt». Men dermed gjør han slett ikke likheten større. Det tilsvarende uttrykket i grunnteksten betegner nemlig lignelsesformen, altså de hendelsene som kler inn læren. Det som derimot har vært «skjult fra verdens grunnvoll ble lagt»[36], er de tingene lignelsene framstiller, «rikets mysterier» (ta mystēria tēs basileias / τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας v. 11). Det Jesus legger fram i lignelser, har alltid vært til i Guds råd og i håpet til profetene og de rettferdige (v. 17), men det var ennå skjult.

Det er ikke lett å se hvordan dette skulle gjelde det Asaf la fram i form av lignelser og gåter (*masjal* og *chidot*). Og selv om likheten var større enn den er: Innebærer enhver likhet et forhold mellom profeti og oppfyllelse? Også i 2,15 og 2,18 er likheten mellom en hendelse i Israels historie og en i Jesu historie i seg selv bare ytre. Matteus ser den

[33] **«lignelse»** masjal / מָשָׁל

[34] **«gåter»** chidot / חִידוֹת

[35] Eksempler på denne måten å lære på er 1 Kor 10,1–11; Hebr 3,7–4,11; også 2 Pet 2,4 ff.; Jud 4 ff.

[36] **«skjult fra verdens grunnvoll ble lagt»** ta kekrymmena apo katabolēs / τὰ κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς

bare som profeti og oppfyllelse fordi Israel, Guds sønn, er et forbilde som peker fram mot Jesus.

Jesus har ikke bare sagt at Guds tjener i den andre delen av Jesajaboken er et forbilde som peker fram mot ham selv som forkynner av frelsens budskap (Matt 11,5; Luk 4,17 ff.). Like før (Matt 13,14) har han også sagt at oppdraget Jesaja selv fikk, bare ble utført foreløpig gjennom Jesaja; helt fullført blir det først gjennom Jesus og hans forkynnelse, som forherder folket. Begge disse tankene hos Jesus levde videre og fortsatte å virke i den apostoliske menigheten.

Lignelsestalen som evangelium og som dom (13,13)

Matteus har for sin del framstilt Jesus som motstykket til Guds tjener hos Jesaja (8,17; 12,17–21), og her som motstykket til Jesaja selv.[37] Men Sal 78,2 egnet seg bare til å uttrykke denne riktige tanken under en feilaktig forutsetning: at det var Jesaja som talte der, og at han med egne ord vitnet om at lignelser og gåter kjennetegner den forkynnelsen han hadde fått i oppdrag – en forkynnelse som skulle forherde folket.[38]

Noen har hatt innvendinger mot den hensikten som Jesus og deretter Matteus oppgir for lignelsesforkynnelsen, og de har tvilt på at midlet passer til hensikten. Til dette er det følgende å si:

1) Det gjelder ikke Jesu forkynnelse for folket generelt, og ikke det gode budskapet om riket, som Jesus i barmhjertig kjærlighet bringer til de fattige, og som apostlene bringer dem på hans oppdrag (4,13–17 og 23; 9,36–38; 10,5 f. og 23; 11,5; jf. 8,10; 9,2–6 og 12 f.; 10,32 og 39; 11,25–30; 12,17–21; Luk 4,17–21). Dette budskapet virker selv det som det krever, og gir det som det tilbyr: omvendelse, tro, redning, syndenes forlatelse, fred i sjelen, det å være Guds barn, del i himlenes rike og evig liv. Det når målet sitt hos alle som trenger forløsning og derfor kan bli forløst. Slik blir det samlet en disippelskare rundt Jesus, gudsrikets menighet, først fra Israel og deretter også fra hedningene (3,8–12; 4,19; 5,3–16; 8,11 f.; 9,13 og 37 f.; 12,48 ff.).

[37] På en enda mer omfattende måte skjer dette i Joh 12,37–41.

[38] Feilen i sitatet her har nok samme forklaring som feilen i Mark 1,1 f. Matteus skapte ikke tanken selv. Uten å undersøke kilden fulgte han en eldre læretradisjon der Sal 78,2 vanligvis ble brukt om Jesu tale i lignelser.

2) Det gjelder derimot en særlig form for undervisning, som slett ikke hører inn under det som kalles evangelium. Etter innholdet er den i seg selv ikke et tilbud om Guds nåde og en innbydelse til himlenes rike – helt uavhengig av at den er rettet til en bestemt slags tilhørere. Den er undervisning om «rikets mysterier»[39], om den innsiden av riket som ennå er skjult og lukket for den som bare har naturlig forstand.

3) Jesus bruker denne formen for undervisning overfor folkemengden, og nå bruker han ikke noen annen. Det er en følge av den utviklingen som blir skildret i 11,2–12,45. Det er en straff for at folket i Galilea ikke tok imot evangeliet, for at de av egen skyld «ikke har» (v. 12), og for at de ikke ser og ikke hører (v. 13). Derfor skal denne forkynnelsen ikke omvende dem som beskrivelsen passer på. Den skal tvert imot gjøre dem helt ute av stand til å forstå og modne for dommen.

4) Denne dommen rammer «folkemengdene»[40] som fremdeles flokker seg nysgjerrig om Jesus (v. 2), innbyggerne i Kapernaum, som har fått så stor nåde (4,13; 9,1; 11,23), og folket i Galilea i den grad det har fått del i den samme nåden. Senere skal den ramme hele nasjonen i Jesu samtid (12,39–45). Nasjonen består av enkeltmennesker, men den er ikke det samme som summen av dem. For nasjonen – «denne slekt»[41] – går ustanselig mot dommen, men fra den skiller det seg ut en disippelskare som slipper unna dommen (12,46–50; 13,11 f. og 16 f.).

Men dette skillet er ennå ikke endelig. Grensene er flytende, og de vil være det så lenge denne verden består. I den innerste disippelkretsen finnes den som senere skulle forråde Jesus (10,4). Og blant jødene som ennå ikke er disipler, er det tusener som en gang skal bli det.

Det er ikke først vi som i ettertid sier at grensene er flytende, ut fra det som senere skjedde (Apg 2,39–41; 21,20; Rom 9,29; 11,1–6; Åp 7,3–8); slik så Jesus det selv. For han sørger for at evangeliet helt til enden skal bli forkynt for hans eget folk, slik som for alle andre folk (10,6 og 23; 23,34). Læren om at Gud på forhånd har bestemt at bare noen skal kunne bli frelst (den partikulære predestinasjonen), har ikke noe grunnlag i det Jesus lærte. Mange enkeltmennesker lar seg riktignok

[39] **«rikets mysterier»** mystēria tēs basileias / μυστήρια τῆς βασιλείας
[40] **«folkemengdene»** ochloi / ὄχλοι
[41] **«denne slekt»** hautē hē genea / αὕτη ἡ γενεά

«frelse fra denne vrange slekt» (Apg 2,40), men nasjonen faller likevel under dommen, i Jesu tid slik som i Jesajas tid.

Men verken da eller nå faller nasjonen under dommen for alltid. Profetens engstelige spørsmål «hvor lenge?» (heōs pote / ἕως πότε Jes 6,11) har Jesus svart på i Matt 23,39. Så langt er ikke bare Jesus enig med Jesaja; også evangelistene (jf. også Joh 9,39–41; 12,37–43) og Paulus er enige med Jesus.

5) Lignelsestalen (Matt 13,3, 13 og 34) kjennetegner den forkynnelsen som er rettet til folket og tjener dommen. Om dette er evangeliene enige med hverandre,[42] og det stemmer også med israelittisk tenkemåte. Ordet «lignelse»[43][44] svarer til hebraisk masjal (מָשָׁל) og aramaisk matla (מַתְלָא), og det gjør også «billedtale»[45],[46] som er sjeldnere i Bibelen. I likhet med masjal er det et begrep med svært vid betydning, og det brukes på mange måter. Grunnbetydningen av det semittiske ordet er trolig «likhet».[47]

Hva en lignelse er (13,3.9)

Denne grunnbetydningen holder seg i svært ulike sammenhenger. Den kommer enda tydeligere fram i senere jødisk språkbruk enn i Det gamle testamente, der ordet blir brukt om alle slags kunstferdige former for poengtert tale.

---

[42] Ved siden av Mark 4,10–13; Luk 8,9 f. 18 er det særlig verdt å merke seg Joh 9,39–10,21. Der går Jesus over til formen «billedtale» (paroimia / παροιμία), det samme som «lignelse» (parabolē / παραβολή), straks etter at han har forkynt dommen over dem som bare tilsynelatende ser. Det er det eneste lengre eksempelet på denne måten å lære på hos Johannes. Også ifølge Matteus forkynte Jesus dommen over Jerusalem (21,19) og talte deretter i byen i lignelser (21,28. 33; 22,1), som de klokeste bare forsto med møye (21,45), og i gåtespørsmål som de ikke kunne eller våget å svare på (21,25–27; 22,41–46). Motstanderne la på sin side også gåtespørsmål fram for ham, 22,17. 24. 36.

[43] **«lignelse»** parabolē / παραβολή

[44] I LXX står parabolē (παραβολή) aldri for noe annet enn masjal (מָשָׁל) eller som omskrivning av verbet masjal (מָשָׁל). Bare i Ordsp 1,1. 6; 25,1 (her har B likevel «tukt» [paideiai / παιδεῖαι]) er masjal = paroimia (παροιμία). I tittelen på denne boken har de gamle latinske *proverbia* («ordspråk»), Hier. *parabolae* («lignelser»); jf. GK I, 57. Sir 47,17: «i sang, ordspråk, gåte og tydning» (besjir masjal chida umelitsa / בְּשִׁיר מָשָׁל הִידָה וּמְלִיצָה), på gresk «i sanger og ordspråk og lignelser og tydning» (en ōdais kai paroimiais kai parabolais kai hermēneia / ἐν ᾠδαῖς καὶ παροιμίαις καὶ παραβολαῖς καὶ ἑρμηνείᾳ). Sønnesønnen til Sirak forsto altså ikke melitsa (מליצה) som en slags dunkel tale, slik LXX og de nyere gjør i Ordsp 1,6, men slik Hier. gjør, som *interpretatio* («tydning»). Det er nok også riktigere. Ss Sc S^1 oversetter parabolai i Matt 13,3. 10. 13. 33 med pel'ata (פלאתא), men i 13,18. 24. 31 osv., der det betegner den enkelte lignelsen, med matla (מתלא).

[45] **«billedtale»** paroimia / παροιμία

[46] I Det nye testamente står «billedtale» (paroimia / παροιμία) bare i Joh 10,6; 16,25. 29; 2 Pet 2,22, i samme betydning som parabolē (παραβολή) hos synoptikerne og i LXX (se fotnote 795, også Hebr 9,9).

[47] Jf. E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik s. 80 f., og generelt s. 77–110.

Virkelige personer, ting og hendelser i historien kan kalles en *masjal*. Det skjer når en sannhet eller en regel har kommet sterkt til uttrykk i dem, og de da blir stilt ved siden av andre personer, ting og hendelser som den samme sannheten eller regelen gjelder for.[48] Men også selve talen kan kalles en masjal – den talen som sier hva disse personene, tingene eller hendelsene er et bilde på, og overfører det til andre. Det kan være et kort ordtak[49] eller en utførlig framstilling (se ovenfor s. 481 A 31).

Men en masjal velger som regel ikke bestemte hendelser og personer fra historien eller samtiden. Den velger heller noe som skjer i naturen eller i samfunnslivet, og som gjentar seg mer eller mindre ofte. Dette blir et bilde på andre ting, oftest fra et høyere livsområde, og det er dem lignelsesfortelleren vil undervise om.

Det kan gjøres i form av en uttrykkelig sammenligning, eller i forkortet form, som metafor. Det kan også gjøres ved å beskrive generelt eller antyde kort det som vanligvis skjer på det området bildet er hentet fra.[50] Eller det kan gjøres ved å fortelle et tenkt enkelttilfelle[51] eller med et kort ordtak som forutsetter en slik fortelling.[52]

Masjalen hadde vært dyrket i Israel fra gammel tid, og etter hvert ble den utviklet til en kunstform og en egen litterær sjanger.[53] Også på Jesu tid og lenge etter brukte de jødiske lærerne den mye.[54] Jesus har neppe måttet finne opp nye former for denne måten å undervise

[48] I Det gamle testamente brukes ordet for det meste om et avskrekkende eksempel, for eksempel 5 Mos 28,37; Sal 44,15; 69,12; Jer 24,9. Men det ligger ikke i selve ordet. Jf. Rom 5,14 («likhet» [homoiōma / ὁμοίωμα], «forbilde» [typos / τύπος]); Hebr 9,7–9 («bilde» [parabolē / παραβολή]) og Matt 12,39. Den bestemte gjenstanden som skal tjene som forbilde og bilde, kan like gjerne hentes fra samtiden og fra det vi ser og hører omkring oss som fra historien, for eksempel Herm. sim. 2.

[49] 1 Sam 10,12: «Er også Saul blant profetene?»

[50] Matt 13,3. 18: *såmannen* 24,32: *fikentreet*.

[51] Matt 13,24. 31 ff., og slik er det som regel.

[52] Luk 4,23; 5,36; 6,39 (Matt 15,15; Mark 7,17).

[53] Jf. utførlige lignelser som blir fulgt av en tolkning eller en anvendelse (Dom 9,8–20; 2 Sam 12,1–7; Jes 5,1–7; Esek 17,2 ff.), de korte ordtakene i 1 Sam 10,12; 24,14; Esek 12,22; 16,44; 18,2 f., og dessuten hele ordspråkslitteraturen fra Salomo til Jesus Sirak.

[54] Om R. Meïr (omkring 120–160) blir det fortalt at han laget ikke mindre enn 300 lignelser (*mesjalim* eller *mimsjalot*) av én eneste sjanger, nemlig revefablene (jf. Salomos 3000 ordspråk, 1 Kong 5,12). Videre blir det fortalt at en hel tredjedel av foredragene hans besto av slike «ordspråk», og at han var den siste store forfatteren av ordspråk; Misjna, Sota IX, 15; bab. Sota 49$^{a.b}$; Sanh. 38^{b}. 39^{a}; jf. Bacher, Die Agada der Tannaiten II, 7. 13. 18. 57 ff.; Hamburger II, 216 ff. under «Fabel», også s. 709. Dyrefabelen finnes ikke i evangeliene. At rabbinerne dyrket den så ivrig, skyldes nok gresk innflytelse.

på.[55] Også når han ser på lignelsen som en framstilling som tilslører saken, følger han en eldgammel tradisjon.

En masjal, en «lignelse»[56], nevnes ofte sammen med en chida, en «gåte» (chida / חִידָה i LXX «gåte» [ainigma / αἴνιγμα] eller «oppgave» [problēma / πρόβλημα]). Allerede dette viser at en masjal må tolkes, slik en chida må løses.[57] Begge er nært beslektede og kunstferdige måter å tale på, og de glir ofte over i hverandre. Visdommen bruker dem gjerne, og de vise forstår dem, mens de som ennå ikke er vise, skal lære å forstå dem (Ordsp 1,1–6).

Hver gang en tanke blir kledd i et bilde eller forkledd, blir den i seg selv tilslørt. For å forstå en lignelse direkte må tilhøreren kjenne det den framstiller, og ha sans for tankene til den som forteller den. På samme måte må den som skal løse en gåte, ha et vidd som ligner gåtemakerens. Først når lignelsen er tolket, blir den et særlig anskuelig uttrykk for en viktig sannhet. Derfor er den da også, som en løst gåte, særlig lett å forstå og huske.

Også disiplene trenger tolkningen, enda det er de som skal forstå de sannhetene lignelsene framstiller. Gjennom tolkningen skal de lære å forstå lignelser også uten tolkning. Slik skal de formes til lærere som i likhet med mesteren sin behersker alle hensiktsmessige former for undervisning.[58]

Hvordan lignelsene er blitt tolket opp gjennom historien, bekrefter at denne vurderingen av lignelsesformen er riktig – særlig når det gjelder de lignelsene Jesus ikke selv tolket for disiplene, og dermed heller ikke for oss. Denne undervisningsformen var velegnet når Jesus skulle undervise disiplene mens folket hørte på. Folket var ikke

---

[55] Et eksempel er formelen som ble brukt til å innlede lignelser: «Hva ligner saken på?» (lema hadavar dome / למה הדבר דומה); jf. Matt 11,16; Luk 7,31; 13,18. 20; Mark 4,30. Den var så vanlig at den fikk sin egen forkortelse, למה"ד se Händler bak i Dalmans ordbok, s. 61[b].

[56] **«lignelse»** masjal / מָשָׁל

[57] Sal 49,5; 78,2; Esek 17,2; Ordsp 1,6; Sir 39,3: «han skal utforske det skjulte i ordspråkene og ferdes blant lignelsenes gåter» (apokrypha paroimiōn ekzētēsei kai en ainigmasi parabolōn anastraphēsetai / ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει καὶ ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν ἀναστραφήσεται); 47,15: «i gåtefulle lignelser» (en parabolais ainigmatōn / ἐν παραβολαῖς αἰνιγμάτων). Om 47,17, se fotnote 795. I Joh 16,25. 29 er «tale i lignelser» (en paroimiais lalein / ἐν παροιμίαις λαλεῖν) det motsatte av «forkynne fritt ut» ([en] parrēsia apangellein / [ἐν] παρρησίᾳ ἀπαγγέλλειν) eller «tale fritt ut» ([en] parrēsia lalein / [ἐν] παρρησίᾳ λαλεῖν). Dette er en jødisk uttrykksmåte; jf. Krauss, Lehnwörter II, 481 under parhesja (פרהסיא). I tilknytning til at Bileams ord kalles *masjal* i 4 Mos 23,7. 18 osv., og i motsetning til 2 Mos 33,11, heter det i Midrasj Bemidbar 14 (Wünsche s. 390. 604): «Med Moses talte Gud ansikt til ansikt, med Bileam bare i lignelser.»

[58] Matt 13,18. 36. 51 f.; 15,15; 24,32; Mark 4,10. 13. 34; 7,17 f.; Luk 8,9; 12,41; jf. Joh 16,25. 29.

lenger verdig til å få evangeliet forkynt åpent, og det var slett ikke i stand til å forstå rikets mysterier. Likevel ville han ennå ikke trekke seg helt bort fra folket. Slik holdt han grensene mellom den ulykkelige mengden og den benådede disippelskaren åpne, og det endelige skillet ble utsatt.

For de samme lignelsene som skjulte sannheten for de vantro og førte de troende videre i forståelsen, virket likevel tiltrekkende på mengden. De kunne få dem som var forholdsvis mottakelige, til å tenke etter, og vekke i dem en lengsel etter den sannheten som lå skjult bak diktningens slør. Formaningen på slutten av den første lignelsen (v. 9: «Den som har ører, han høre!»; jf. 11,15) gjelder ikke folkemassen som sådan, men hver enkelt i mengden som ennå har ører.

Lignelsen om såmannen og tolkningen av den (13,3–9.18–23)

Den første lignelsen har form av en fortelling, men den gjengir ikke noe en bonde en gang opplevde da han sådde. Den beskriver det *bonden* pleier å oppleve hver gang han gjør dette arbeidet.[59] Det stemmer med at Jesus i tolkningen ser helt bort fra hvem såmannen er. Det enhver såmann opplever, opplever også enhver som forkynner ordet om riket (v. 19) – Jesus like mye som apostlene hans (10,7, 11–15, 23 og 40), nå som i framtiden.

Jesus hadde sagt om lignelsene generelt at de framstiller riket fra innsiden, den siden som ikke kan ses ved et overfladisk blikk (v. 11). Derfor trengte han knapt å si uttrykkelig at såingen er et bilde på den forkynnelsen av ordet som grunnlegger Guds herredømme i menneskenes hjerter.

Mark 4,14 og Luk 8,11 setter denne tanken helt kort først i tolkningen av lignelsen. Matteus ser ut til å ta den for gitt, for i begynnelsen av tolkningen (v. 19) lar han Jesus bruke uttrykkene «ordet om riket»[60] og «det som er sådd i hjertet»[61] om det samme.

Alle de tre evangelistene lar denne tanken komme fra Jesus selv. Hvis den virkelig er grunntanken i lignelsen, ser lignelsen ut til å være

[59] Se fotnote 800; se derimot v. 24 med tolkningen i v. 37. Den såkalte gnomiske aoristen (*aoristus gnomicus*), som i Joh 15,6, er en ufullstendig etterklang av slike fortellinger om det som pleier å skje.

[60] **«ordet om riket»** ton logon tēs basileias / τὸν λόγον τῆς βασιλείας

[61] **«det som er sådd i hjertet»** to esparmenon en tē kardia autou / τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ

lett å tolke: Forkynnelsen fører til svært forskjellige resultater, men det avhenger ikke av forkynneren eller forkynnelsen. Det avhenger av hvordan hjertene til tilhørerne er.

Jesu tolkning forutsetter at én og samme forkynner når målet sitt hos noen, men ikke hos andre, enda han forkynner det samme og det rette for alle. Men selv uten denne tolkningen ville lignelsen i seg selv utelukke enhver kritikk av såmannen, det vil si av forkynneren. En slik kritikk ville forutsette at lignelsen stilte dyktige og udyktige såmenn opp mot hverandre. Det er bare én såmann, og han gjør det han skal på hele åkeren som er klargjort for såing. Lignelsen sier ingenting om hvem som har bearbeidet åkeren på forhånd, eller hvor godt.

Såmannen er bare såmann. Han kan ikke klandres for at noen korn faller ved veien, det vil si i kanten av åkeren. Der kommer forbipasserende lett til å tråkke, slik at denne delen av åkeren blir like fast og hardtråkket som veien ved siden av. Som såmann kan han ikke se eller vite hvor i åkeren det bare er et tynt lag jord over steingrunnen, eller hvor frø av torner og annet stikkende ugress ligger skjult under overflaten. Det får han først vite etter uker eller måneder, når han ser om såingen har lykkes eller ikke.

Slik går det også den som forkynner Guds ord. Han forkynner det samme med den samme hensikten for alle som vil høre ham, men resultatet hos tilhørerne blir svært ulikt.

Denne lignelsen er ment som lærdom for disiplene, slik alle de følgende også er. Hos mange tilhørere når verken Jesu forkynnelse eller disiplenes egen fram. Men det skal ikke få disiplene til å tvile på at evangeliet er Guds ord, og at Guds kongeherredømme blir grunnlagt i hjertene til de troende tilhørerne ved at de tar imot dette ordet.

Forkynnelsen når bare dette målet hos noen av tilhørerne, ikke hos alle, og grunnen ligger i hvordan hjertene til de ene og de andre er. Forkynneren og forkynnelsen skaper ikke denne hjertetilstanden, men finner den allerede der. Verken lignelsen eller tolkningen sier hvor denne gunstige eller ugunstige mottakeligheten hos tilhørerne kommer fra.[62]

[62] Om dette har Jesus slett ikke sagt noe; jf. 9,12 f.; 10,11–13; 11,25; 12,39; 13,11–13.

Derimot framstiller og tolker Jesus utførlig de mange slags hjertetilstander som utelukker håpet om at forkynnelsen skal bære frukt, eller som gjør det til intet. Samtidig sier han i det minste, både i lignelsen og i tolkningen, at avlingen varierer i mengde selv hos de rette tilhørerne. På dette punktet holder også tolkningen fast ved bildet av frukten, som er målet med såingen (v. 23).

Bildet trenger faktisk ingen videre tolkning, for det er velkjent (jf. 3,8, 10 og 12; 7,16 ff.; 12,33). Det skal heller ikke si noe annet enn dette: Også der forkynnelsen når målet sitt, er den synlige avlingen forskjellig i mengde. Den avlingen kommer av en utvikling som begynte da ordet ble tatt imot. Jorden blir kalt god uten forskjell, enten den samme såingen bærer hundre, seksti eller tretti foll. Derfor kan det bare være tale om forskjeller som i seg selv ikke er sedelige eller åndelige, men som kommer av ulike livsløp, anlegg og kall (jf. 1 Kor 12,4–30).

Annerledes er det med de tre slags jord der såkornet ikke vokser godt: Den billedlige skildringen av dem trengte en utførlig tolkning. Den malende skildringen sier det kanskje allerede, men tolkningen viser det i alle fall: Lignelsen uttrykker ikke bare den allmenne tanken at det finnes mange slags dårlige forutsetninger for å ta imot forkynnelsen. Den framstiller hvert av disse slagene allegorisk, slik at hver del av bildet står for noe bestemt.

Tolkningen blander flere ganger inn billedlige uttrykk fra lignelsen.[63] Men også ellers har den noen stilistiske ujevnheter, i alle fall sammenlignet med vår skolerte måte å uttrykke oss på. Disse ujevnhetene har riktignok ikke forvirret de mindre mistenksomme leserne i tidligere tider, minst av alt dem som leste teksten med et *granum salis* (en klype salt). Men for pedantiske utleggere i vår tid har de gjort selve lignelsen vanskelig å forstå.

I lignelsen bruker Matteus flertallsformer i intetkjønn om kornene som såmannen strør ut («noe» [ha men / ἃ μὲν], «det» [auta / αὐτὰ], «annet» [alla / ἄλλα]). Så tar han bildet delvis med inn i tolkningen og sier i den første setningen: «Hver den som hører ordet om riket og ikke forstår det, til ham kommer den onde og røver det som er sådd

[63] Hit hører «det som er sådd» (to esparmenon / τὸ ἐσπαρμένον) i v. 19 (slik også Mark 4,15, men ikke Luk 8,12), videre «rot» (rhizan / ῥίζαν) i v. 21, «uten frukt» (akarpos / ἄκαρπος) i v. 22 og «bærer frukt» (karpophorei / καρποφορεῖ) i v. 23.

i hjertet.»[64] Deretter fortsetter han: «Dette er den som ble sådd ved veien»[65].

Ordet «dette»[66] gjør den tilhøreren som nettopp er beskrevet, til subjekt i den nye setningen. Ved første øyekast ser det derfor ut som om nettopp denne tilhøreren er såkornet som falt ved veien – enda såkornet like før var omtalt i intetkjønn, som «det som er sådd» i hjertet hans. Der var det altså skilt fra mennesket selv og gjort til ett med ordet han hørte. Grotius og Bengel oversatte «sådd»[67] med *consitus* («tilsådd») for å få fram at tilhøreren ligner den delen av åkeren som går langs veien. Men det går ikke an.

For det første ser det ut til at en slik bruk av verbet «så»[68] nesten bare hører hjemme i dikterspråket. Dessuten ville den bruken være stilistisk uutholdelig like ved siden av «det som er sådd»[69], som står i vanlig betydning (jf. «så» i v. 3 f.).

For det andre står stedsangivelsen «ved veien»[70] uten artikkel, og den kan ikke erstatte et substantiv som betegner en del av åkeren. Det kan heller ikke «på steingrunn»[71] i v. 20 eller «blant torner»[72] i v. 22.

På den andre siden kan hankjønnsformen «den som ble sådd»[73] heller ikke forstås i samme betydning som «det som er sådd» like foran. Det hjelper verken å tenke seg et underforstått hankjønnsord som «såkorn»[74] eller å forklare at det står hankjønnsform i stedet for intetkjønnsformen (to sparen / τὸ σπαρέν) fordi predikatet har tilpasset seg subjektet «dette», som er hankjønn på gresk. Denne siste forklaringen lar seg knapt støtte med eksempler, og den passer ikke på v. 20, 22 og 23, der subjekt og predikat har byttet plass.

---

[64] I v. 19 er «hver den som hører … og ikke forstår» (pantos … synientos / παντὸς … συνιέντος) ikke vanlige absolutte genitiver. Det er framskutte ledd som hører til «røver» osv. (harpazei ktl. / ἁρπάζει κτλ.). Jf. nominativene i 10,32 og 12,36, i begynnelsen av setninger som på samme måte ikke fullføres slik de begynte (anakolutiske setninger).

[65] **«Dette er den som ble sådd ved veien»** houtos estin ho para tēn hodon spareis / οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν ὁδὸν σπαρείς

[66] **«dette»** houtos / οὗτος

[67] **«sådd»** spareis / σπαρείς

[68] **«så»** speirein / σπείρειν

[69] **«det som er sådd»** to esparmenon / τὸ ἐσπαρμένον

[70] **«ved veien»** para tēn hodon / παρὰ τὴν ὁδόν

[71] **«på steingrunn»** epi ta petrōdē / ἐπὶ τὰ πετρώδη

[72] **«blant torner»** eis tas akanthas / εἰς τὰς ἀκάνθας

[73] **«den som ble sådd»** ho spareis / ὁ σπαρείς

[74] **«såkorn»** sporos / σπόρος

Men etter begge forklaringene ville én og samme linje uttrykke to forestillinger som ikke kan forenes. Den ene er at såkornet som såmannen strør ut i lignelsen, er et bilde på ordet om riket, slik det er lagt ned i tilhørerens hjerte. Den andre er at det samme såkornet er et bilde på den tilhøreren som blir beskrevet her.

Det er altså klart at v. 19 uttrykker følgende tanke kort og konsentrert, og at v. 20–23 gjør det samme med en annen ordstilling, som ikke betyr noe for saken: Det lignelsen sier om såkornet som falt ved veien, på steingrunn, blant torner og i god jord, gjelder fire slags mennesker som hører ordet.

Når lignelser begynner slik som i 13,45; 18,23; 20,1 og 22,2 («Himlenes rike ligner en kjøpmann …»), er det ikke meningen at personene i lignelsen – kjøpmannen, vingårdseieren eller kongen – i seg selv er bilder på himlenes rike. Det ville være en absurd tanke. Like lite sier teksten her noe like absurd: at kornene som såmannen strør ut, er mennesker.

Det er ikke personene eller tingene i seg selv, men hendelsene og handlingene de har en rolle i, som er bilder på det som skjer i gudsriket.

Det ville knapt vært mindre misvisende om Jesus hadde sagt: De ulike delene og slagene av jord i åkeren er fire grupper av mennesker som hører ordet. For det er ikke åkeren selv, med sine deler av ulikt jordsmonn, som er bildet – delene står bare for ulike forutsetninger for å ta imot ordet. Bildet er det som skjer og utvikler seg på de ulike delene av åkeren når kornene faller der, og det viser hva vi opplever hos menneskene når ordet om riket blir forkynt for dem, alt etter hvordan hjertene deres var fra før.

Nettopp den formen Jesus har valgt for tolkningen, leder tilhørerens oppmerksomhet mot selve handlingen i lignelsen, og ikke mot forutsetningene for den.

Det som skjer med kornene som faller på den delen av åkeren som grenser til veien, framstiller de tilhørerne som «hører og ikke forstår» – slik v. 13 rett forstått mener det. Ordet de har hørt, berører nok hjertet deres, men det trenger like lite inn i deres indre liv som kornet trenger ned i den hardtråkkede jorden langs veien. Derfor er det like lett for djevelen å ta det bort fra hjertet igjen som for fuglene å plukke opp kornet som ble liggende på den harde jorden.

En annen gruppe ser ut til å gi grunn til større håp: de overfladiske. Hvordan det går med dem, viser det som skjer med kornet som falt på steingrunn (v. 5 f. og 20 f.). Lettheten i sinnet får dem til å ta imot ordet raskt og med glede, men den samme lettheten er også grunnen til at mange som er kommet til tro på denne måten, blir forvirret i troen når nøden kommer, og særlig når de blir forfulgt for evangeliets skyld.[75]

Kornet på steingrunnen skyter raskt opp, men visner like raskt. Lignelsen legger enda sterkere vekt enn tolkningen på at begge deler har samme grunn. Den oppgir grunnen to ganger i samme form, bare med ulike ord: «fordi det ikke hadde dyp jord»[76] og «fordi det ikke hadde rot»[77]. Men mangelen på dyp jord og kraftige røtter forklarer godt at den unge planten visner i solsteken, ikke like godt at stråene skyter så raskt opp.

Den tredje gruppen (v. 7 og 22) ser ut til å stå enda et trinn nærmere det gode, for her er jorden i seg selv ikke noe hinder for kraftig vekst. Såingen mislykkes bare fordi det lå frø av andre planter i jorden allerede før såmannen begynte å så. De vokser opp samtidig med det gode kornet, eller enda raskere, og hindrer det i å komme opp.

Ordene «blant torner»[78] sier at tornene på en eller annen måte allerede var der da såingen skjedde. Resten av setningen («og tornene vokste opp»; jf. Mark og Luk) sier at de ennå ikke var synlige på overflaten. Dette var så tydelig at tolkningen ikke trengte å ta det opp særskilt.

Likevel skal vi forstå at kjærligheten til mammon allerede var til stede i hjertene til denne gruppen av tilhørere før de hørte ordet. Denne kjærligheten viser seg på to måter: som «tidens bekymring» (v. 22), og som mottakelighet for rikdommens bedragerske lokking (se ovenfor s. 288 og 295 til 6,19–34). Kanskje var den trengt tilbake og umulig for mennesker å få øye på, men den var ikke utryddet. Derfor kan de ikke gi seg helt over til ordet. På disse tilhørerne går det tveeggete ordet i 6,24 i oppfyllelse – i negativ forstand.

[75] Om «falle fra» (skandalizesthai / σκανδαλίζεσθαι), jf. 5,29 og 11,6. Det er nok ikke tilfeldig at ujevnheten som er nevnt ovenfor, er fjernet i Luk 8,6.

[76] **«fordi det ikke hadde dyp jord»** dia to mē echein bathos gēs / διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς

[77] **«fordi det ikke hadde rot»** rhizan / ῥίζαν

[78] **«blant torner»** epi tas akanthas / ἐπὶ τὰς ἀκάνθας

Ugresset blant hveten (13,24–30.36–43)

Matteus viser leseren i v. 36 at Jesus fortalte denne andre lignelsen for folket like etter den første, mens han satt i båten. Den står altså ikke her bare fordi innholdet ligner den første. Da disiplene var alene med Jesus, trakk de fram nettopp denne av alle lignelsene han hadde fortalt folket den dagen (v. 4 og 31), fordi den særlig trengte å bli tolket.[79]

Men de to lignelsene henger også så nært sammen at det ikke er noen grunn til å tro at forbindelsen er kunstig og først laget av evangelisten. Begge bruker såing og vekst på en kornåker som bilde. Dessuten nevner allerede den første lignelsen, i v. 7 og 18 f., andre planter som vokser opp sammen med kornet, og nettopp dette er kjernen i den nye lignelsen. Forskjellen er bare at spirene til tornene i den første lignelsen ligger i jorden før kornet blir sådd, mens det skadelige frøet i den nye lignelsen blir sådd etter kornet.

Likevel bruker de to lignelsene bildet på ulik måte. I den første tar Jesus noe som enhver bonde opplever i en eller annen form på hver eneste åker, og gjør det til et bilde på det som skjer med den enkelte tilhøreren hver gang ordet om riket blir forkynt. I den nye lignelsen bruker han derimot et helt uvanlig tilfelle fra bondens liv, noe som knapt noen gang forekommer i virkeligheten, og gjør det til et bilde på noe som hender bare én gang i gudsriket: en samlet utvikling som angår riket som helhet.

Fortellingen setter oss inn i øyeblikket etter at såingen er fullført.[80] At folkene sover – også eieren av åkeren, tjenerne og husfolket hans – er ikke ment som noen bebreidelse. Etter endt arbeid er det tid for

[79] At Markus og Lukas ikke gjengir denne lignelsen, har ingen historisk betydning. I Mark 4,33 (jf. v. 2) gjør Markus nemlig uttrykkelig klart at han bare har trukket fram noen få av de mange lignelsene som ble fortalt den dagen, for å vise hva slags undervisning dette var. Lukas tar bare med én eller to lignelser i alt, Luk 8,4–15 og 16–18.

[80] Selvsagt skal vi i v. 24 lese «som hadde sådd» (speiranti / σπείραντι) med ℵ B M N X Δ Π Σ, Ferrar-gruppen osv., og ikke «som sår» (speironti / σπείροντι) med C D E osv. Den eldste latinske oversetteren kan ikke gjengi forskjellen med ulike partisipper på sitt språk. Men at han slett ikke får den fram, er bare klossethet fra hans side (k *homini seminanti* [«for en mann som sår»]; derimot a b g^{1} *homini qui seminavit* [«for en mann som sådde»]). Ved en slags logisk attraksjon står det denne gangen også «ble lik» (hōmoiōthē / ὡμοιώθη) i stedet for «er lik» (homoia estin / ὁμοία ἐστίν) som i v. 31. 33. 44–47. Ikke bare i lignelsen, men også i den virkeligheten den er et bilde på, har såingen allerede skjedd. Menneskesønnen (v. 37) har forkynt i flere måneder. Allerede nå kan han se tilbake på dette som en handling som i det vesentlige hører fortiden til, naturligvis med tanke på det området han så langt har virket i, folket i Galilea; jf. 11,19; 12,43 ff. Enda dristigere er aoristen i Joh 3,19.

hvile, og når åkeren er tilsådd, har bonden ikke noe mer arbeid med den før innhøstingen (jf. Mark 4,26–29). Dette trekket i bildet, som Jesus heller ikke tar med i tolkningen, skal bare vise at eierens fiende bruker natten til å strø ugressfrøet blant hveten som er sådd: Da hviler alle, og han kan være trygg på at ingen oppdager ham, særlig ikke eieren og folkene hans.[81]

For øvrig inneholder fortellingen ingenting som behøver å sikres mot feiltolkning. Jesus tolker her personene, tingene og hendelsene i lignelsen hver for seg, men det betyr ikke at alle lignelser krever eller tillater en slik utlegning. Her var det likevel den mest hensiktsmessige måten å tolke på. En sammenhengende rekke hendelser fra jordbruket er nemlig her et bilde på en tilsvarende rekke historiske hendelser, som skjer bare én gang eller i alle fall blir tenkt slik.

Etter at Jesus hadde tolket den første lignelsen, trengte han ikke å si igjen at såingen av det gode kornet betyr at ordet blir forkynt, og at Guds herredømme slik blir grunnlagt i hjertene til de rettskafne tilhørerne. Det er ikke bare Jesus selv som forkynner ordet om riket, det vil si evangeliet; også disiplene hans gjør det, og ikke bare nå i Israel, men senere også i hele verden. Likevel framstiller Jesus all denne forkynnelsen, både i lignelsen og i tolkningen, som én enkelt handling, og som sin egen.[82]

Jesus kaller seg her igjen Menneskesønnen, med tanke på hva han betyr for hele menneskeheten (v. 37 og 41, se ovenfor s. 355). Han er «husbonden»[83] i v. 27 (jf. 10,25). Også i lignelsen sørger han selv for såingen og overlater den ikke til tjenerne sine, slik han gjør med innhøstingen (v. 30). Fordi denne lignelsen ser saken i et videre per-

[81] «Ugress» (zizania / ζιζάνια), i Ss Sc S[1] zizane (זיזני), er sannsynligvis et semittisk ord; jf. Lagarde, Semitica I, 63; Löw, Aram. Pflanzennamen s. 133; Lewy, Die semit. Fremdwörter s. 52. Ifølge de jødiske belegene hos Levy, Neuhebr. u. chald. WB., under zun (זון) og zuna (זונא) er det et ugress som ligner hveten av utseende; jf. Chrys.: «som også av utseende på en måte ligner hveten» (ho kai kata tēn opsin eoike pōs tō sitō / ὃ καὶ κατὰ τὴν ὄψιν ἔοικέ πως τῷ σίτῳ). En sikker botanisk bestemmelse ser ennå ut til å mangle; jf. Ascherson, Ztschr. d. Pal. V. XII, 152–156. Sannsynligvis menes likevel svimling (*lolium temulentum* L.); jf. Fonck, Streifzüge durch die bibl. Flora s. 129 f. Oversettelsene har med rette forstått «korn» (sitos / σῖτος) som hvete. Ved siden av bygg var hveten det viktigste kornslaget i Israels land; jf. Vogelstein, Die Landwirtschaft in Pal. zur Zeit der Mischna s. 44 ff. Inntil aksene kommer, kan også kornet kalles «gress» (chortos / χόρτος), v. 26.

[82] Denne forestillingen lever videre i uttrykket «Kristi evangelium» (to euangelion tou Christou / τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ) og i de tilsvarende uttrykkene der «evangeliet» er byttet ut med «forkynnelsen» (kērygma / κήρυγμα), «ordet» (logos / λόγος), «vitnesbyrdet» (martyrion / μαρτύριον) eller «vitnemålet» (martyria / μαρτυρία), og «Kristi» med «Jesu» (Iēsou / Ἰησοῦ) eller «Herrens» (tou kyriou / τοῦ κυρίου). Det vil bli vist på hvert enkelt sted.

[83] **«husbonden»** oikodespotēs / οἰκοδεσπότης

spektiv, tolker Jesus her åkeren som verden (jf. 5,13 f.). I den forrige lignelsen var åkeren de tilhørerne ordet til enhver tid ble forkynt for.

Kornet som blir sådd, er i første omgang et bilde på ordet som blir forkynt. Men i v. 38 bruker Jesus navnet på kornet om det som vokser opp av det, slik han også gjør i v. 20–23 – altså om de menneskene der forkynnelsen når sitt mål. På samme måte lar han ugressfrøet stå for ugresset, det vil si for de menneskene der fienden når sitt mål.[84]

Disse menneskene, der forkynnelsen når sitt mål, blir i v. 38 kalt «rikets barn». Det er ikke ment slik som i 8,12, der også de vantro jødene blir kalt det fordi de av historiske grunner hadde nærmere rett til «riket»[85] enn andre.

Her gjelder det dem som nå hører riket til, fordi ordet de tok imot, har virket i dem. For i denne lignelsen og i de andre i kapitlet er riket for Jesus en virkelighet som allerede er til stede (jf. 11,12 og 12,28) – selv om han også ser fram mot at det skal bli fullendt ved dagenes ende (v. 43). Det er tydelig nok, og i v. 41 blir det helt åpenbart. Fram til dommen finnes det også mennesker i riket som etter sitt vesen ikke hører hjemme der, og derfor skal de skilles ut når dommen kommer.

Riket er altså her ikke tenkt som et usynlig forbund av fromme sjeler, men som et synlig samfunn, der noen fram til dommen kan høre til i det ytre uten å høre til i sitt indre. Dette er første gang hos Matteus at Jesus kaller menigheten sin, kirken, sitt rike (jf. 16,18 f.). Allerede i 7,15–23 hadde han varslet at Guds og Kristi rike i denne foreløpige skikkelsen også skulle få fremmede elementer. Lignelsen skal vise hvordan de er kommet inn, og hvordan disiplene, de ekte «rikets barn», skal bedømme og behandle dem når de nå finnes i det foreløpige riket.

Fienden strødde ugressfrø over og mellom husbondens hvete. I tolkningen står han for Jesu fiende, som fører fremmede elementer inn i det riket Jesus har grunnlagt ved sin forkynnelse.

Denne fienden er djevelen. I v. 39 blir han ikke kalt «den onde»[86] som i v. 19, men «djevelen»[87]. Derfor er det i det minste usikkert om

[84] Dette svarer til den doble betydningen av «sæd» (zera' / זֶרַע) og av det tyske ordet «Saat»: både såkornet og kornet som vokser opp av det. Heller ikke i v. 32, der selve frøet blir et tre, savner vi et nytt ord for planten.

[85] **«riket»** basileia / βασιλεία

[86] **«den onde»** ho ponēros / ὁ πονηρός

[87] **«djevelen»** ho diabolos / ὁ διάβολος

uttrykket «den ondes barn»[88] i v. 38 kaller dem djevelen har fått inn i menigheten, for djevelens barn (jf. Joh 8,44 og 1 Joh 3,12).

Motsetningen mellom «rikets»[89] og «den ondes»[90] gjør det nærliggende å forstå det siste ordet som intetkjønn, altså om noe upersonlig: ikke «den ondes barn», men «det ondes barn». Ondskapen er blitt deres andre natur, og derfor blir de framstilt som om de stammet fra ondskapen selv.[91]

Var disse menneskene allerede «en ond ætt»[92], som det heter i Jes 1,4 i LXX, før de kom i berøring med riket (jf. Matt 15,13; 3,7 og 12,39)? Eller er de først blitt det ved å avvise forkynnelsen om riket (12,45)? Det sier lignelsen ikke noe om. Selv om de i det ytre ser ut til å høre til riket, lever de i lovløshet (v. 41, jf. 7,23). Derfor er de, som det heter i v. 41, «det som volder anstøt»[93] for de andre i riket.

Disse fremmede elementene volder anstøt, men ikke så mye ved at de kan forlede rikets barn til den samme ondskapen (jf. 18,6 f.). Lignelsen viser nemlig ingen utvikling hos enkeltmenneskene og ingen overganger fra godt til ondt eller omvendt. Anstøtet ligger snarere i at de fremmede bare ved å være til stede i riket kan gjøre de ekte medlemmene usikre på om de selv virkelig hører riket til. Slik kan de også forlede dem til forhastede forsøk på å fjerne de fremmede fra riket.

Tjenerne har god grunn til å undre seg over ugresset blant hveten (v. 27), og også spørsmålet deres i v. 28 er forståelig. For det strider mot selve tanken om riket at det har mennesker i sin midte som ikke er blitt rikets barn ved Kristi evangelium, men som Kristi fiende har brakt inn. Desto mer nødvendig er svaret i v. 29 f.

Men verken lignelsen eller tolkningen forklarer hvorfor Gud tåler at gode og onde er blandet sammen inntil enden, eller hvordan et

[88] **«den ondes barn»** hoi huioi tou ponērou / οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ

[89] **«rikets»** tēs basileias / τῆς βασιλείας

[90] **«den ondes»** tou ponērou / τοῦ πονηροῦ

[91] Jf. «onde mennesker» (ansje-ra' / אַנְשֵׁי־רָע) i Ordsp 28,5 og den substantiviske bruken av «ondt» (ra' / רַע) i andre forbindelser. Jf. videre «det onde» (to ponēron / τὸ πονηρόν) i Matt 5,37. 39; 6,13, og dessuten «sønner» (hyioi / υἱοί) med genitiv, for eksempel «helvetes» (geennēs / γεέννης) i Matt 23,15, «fortapelsens» (tēs apōleias / τῆς ἀπωλείας) i Joh 17,12; 2 Tess 2,3 og «ulydighetens» (tēs apeitheias / τῆς ἀπειθείας) i Ef 2,2; 5,6. Jf. også «ormeyngel» (gennēmata echidnōn / γεννήματα ἐχιδνῶν) i Matt 3,7; 12,34.

[92] **«en ond ætt»** sperma ponēron / σπέρμα πονηρόν

[93] **«det som volder anstøt»** skandala / σκάνδαλα

forsøk på å skille de onde ut fra riket også setter de gode i fare.[94] Det er nok for Jesus å peke på «enden på denne tidsalder» og den dommen som kommer med den.

Gud har overlatt den endelige skilningen mellom gode og onde til den siste dagen, til Menneskesønnen og englene hans. Derfor skal menneskene ikke foregripe dommen, men vente tålmodig på den dagen. Da skal de som lever i lovløshet, bli fjernet fra Menneskesønnens rike og overgitt til den fortærende ilden, mens de rettferdige skal «skinne som solen i sin Fars rike».

I 9,37 f. var innhøstingen et bilde på at Jesus og apostlene samlet en menighet ved sin forkynnelse. Her blir bildet, som i 3,12, brukt om dommen, der menigheten, og dermed riket, får sin endelige skikkelse. Da vil menigheten være spredt over hele verden. Derfor må Menneskesønnen, som skal holde dommen (3,11 f.; 7,21 f.), sende ut englene, som er *hans* budbærere, for å samle alle de onde rundt om i riket hans og overgi dem til dommen (v. 41 f.).

Her kommer det fram at riket allerede er til stede på jorden før dommen, som et samfunn der gode og onde er blandet. I samsvar med dette heter det heller ikke at de rettferdige da skal gå inn i riket (jf. 5,20 og 7,21), men at de skal skinne i det riket de allerede hører til, slik solen skinner når skyer og tåke er drevet bort, eller når den stiger opp etter en mørk natt. Før var det ikke mulig, fordi riket ennå var ufullkomment, med gode og onde om hverandre.

I v. 43 skal de rettferdige skinne «i sin Fars rike». Riket i sin fullendelse blir kalt slik, men det er naturligvis ikke ment som en motsetning til v. 41, der riket i sin uferdige skikkelse blir kalt Menneskesønnens rike. En slik motsetning ville ha krevd «min Fars»[95], og selve skillet ville dessuten vært forkjært. Poenget er at Gud da skal

[94] Vi må riktignok legge merke til at v. 30 skiller høstfolkene fra tjenerne som klager og spør, og at høstfolkene i v. 39 blir tolket som Menneskesønnens engler. Den lærdommen som «tjenerne» (douloi / δοῦλοι) får i lignelsen, gjelder i virkeligheten disiplene. De måtte altså kjenne seg igjen i tjenerne til «husbonden» (oikodespotēs / οἰκοδεσπότης), jf. 10,25. Dermed var det også sagt dem at de som mennesker ikke er skikket til å gjøre det Jesus vil gjøre ved englene sine: å skille de gode og de onde fra hverandre en gang for alle. De mangler den sikre hånden som skal til for det. Bare én tanke lar seg ikke forene med lignelsen, så sann den enn kan være i seg selv: at vi må vente til det gode og det onde er fullt modne, for å kunne skille dem sikkert fra hverandre. For tjenerne skiller hvete og svimling helt riktig lenge før høsten, og lignelsen sier ingenting om at noen utvikler seg til å bli god eller ond.

[95] **«min Fars»** tou patros mou / τοῦ πατρός μου

vise seg som de rettferdiges Far, og de rettferdige som hans barn (jf. 5,9 og 1 Joh 3,2).

Det er tolkningen i v. 43 som slutter med «den som har ører, han høre»[96], ikke lignelsen i v. 30. Dermed oppfordrer Jesus disiplene særlig til å ta lærdommen i denne lignelsen til hjertet.

Når ordet og Kristi rike breder seg ut over verden, vil disiplene merke at menigheten også får inn elementer som innerst inne er fremmede for den (jf. 22,11–14). Da skal de ikke la dette få dem til å tvile på at ordet er sant og at riket er virkelig, og de skal heller ikke i menneskelig utålmodighet prøve å tvinge fram en ren menighet og et fullkomment rike. Det sier seg selv at dette ikke forbyr dem å kritisere de uoppriktige blant dem som bekjenner Kristus (7,15–23), eller å utøve tukt over menighetens medlemmer (18,15–20).

Sennepsfrøet og surdeigen (13,31–33)

I den andre lignelsen, om ugresset, var det bare forutsatt at «riket»[97] skulle bre seg ut over verden. I denne tredje er nettopp denne utbredelsen selve emnet. Det er også en mer ytre forbindelse mellom dem: Her er igjen såing og vekst brukt som bilde.

Hos Markus (Mark 4,30–32) står lignelsen om sennepsfrøet riktignok blant lignelsene Jesus fortalte den dagen. Hos Lukas (Luk 13,18–21) står den derimot i en helt annen historisk sammenheng, men også der står den sammen med lignelsen om surdeigen, slik som hos Matteus. Derfor må vi regne med muligheten for at det er Matteus selv som har satt disse to små lignelsene inn i denne sammenhengen.

Lignelsen om sennepsfrøet framstiller bare motsetningen mellom den ørlille begynnelsen til himlenes rike og den utstrekningen det til slutt får – en utstrekning som ingenting av samme slag kan måle seg med. Slik sennepen[98] forholder seg til de andre hagevekstene, forholder himlenes rike (basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν) seg til alle andre riker (basileiai / βασιλεῖαι). De andre rikene blir grunnlagt ved hendelser som ryster verden, og ved synlig maktutfoldelse;

[96] **«den som har ører, han høre»** ho echōn ōta akouetō / ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω

[97] **«riket»** basileia / βασιλεία

[98] Ordet sinapi (σίναπι), som også vårt «sennep» kommer av, er en riktig oversettelse av det hebraiske og aramaiske chardal (חרדל), som vi må regne med sto i originalen. Også Ss Sc S^1 har chardala (חרדלא). At sinapi er riktig, følger framfor alt av to ting: hos jødene betegner dette ordet ikke noe annet enn sennep, og i ordtakene deres var sennepsfrøet bildet på det aller minste. Se Buxtorf, Levy og Jastrow under ordet.

himlenes rike blir grunnlagt ved Jesu forkynnelse, som i begynnelsen bare noen få trodde på. Likevel skal det overgå dem alle i storhet og utstrekning.

At fuglene bygger rede i det fullvokste sennepstreet, skal bare anskueliggjøre hvor stort det er. Det kommer særlig tydelig fram i Mark 4,32: «slik at fuglene … kan bygge rede»[99]. Dette trekket må derfor ikke tolkes historisk, som om det hadde en selvstendig betydning i bildet. Alt det utleggerne kunne tenke seg å peke på som oppfyllelse av det, skjer dessuten før riket har nådd sin største utstrekning – og det er først da fuglene bygger rede i sennepstreet.

Det er nok at disiplene lærer å tro at riket, selv om begynnelsen ennå er liten, skal bli større enn alt annet det kan sammenlignes med, altså at det skal bre seg ut over hele verden.

Den fjerde lignelsen, i v. 33, uttrykker en annen tanke. Først må vi avvise kravet om at surdeigen også her skal stå for en fordervelig makt, slik den ellers gjør i billedtale.[100] For også der surdeigen står for noe ondt, ligger sammenligningspunktet ikke i at surdeigen er et stoff som har begynt å gjære og råtne, men i dens smittende kraft: Den gir sine egenskaper videre til deigen den blandes inn i.

På dette punktet kan surdeigen sammenlignes med salt. Saltet er av og til et bilde på ufruktbarhet, men i seg selv er det en god og nyttig ting. Derfor kan det også være et bilde på helsebringende krefter av en høyere orden (se ovenfor s. 199 f.). Slik er det også med surdeigen, for uten den ville det daglige brødet mangle smak.[101]

Men i denne lignelsen gjelder det ikke motsetningen mellom den lille begynnelsen og veksten til en uventet størrelse, slik det gjorde

[99] **«slik at fuglene … kan bygge rede»** hōste dynasthai.. kataskēnoun / ὥστε δύνασθαι.. κατασκηνοῦν

[100] Slik særlig Steinmeyer, Gleichn. s. 40 ff.; jf. Matt 16,6. 11; 1 Kor 5,6–8; Gal 5,9. Med denne tolkningen får vi ett av to. Enten får vi den utrolige tanken at riket (basileia / βασιλεία), som også denne lignelsen jo handler om, skal bli gjennomtrengt i alle sine deler av det fordervelige vesenet som vi skal holde oss unna. Eller så måtte «er lik» (homoia estin / ὁμοία ἐστίν) her, og bare her, bety at det er en oppgave å vokte himlenes rike så det ikke utvikler seg til å ligne det som skjer i lignelsen.

[101] Framstillingen ligner i det ytre på 1 Mos 18,6, og det er neppe tilfeldig, selv om den greske oversetteren av Matteus er helt uavhengig av LXX, som der har «kna tre mål fint mel» (phyrason tria metra semidaleōs / φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως). Ordet saton (σάτον) er et lånord i gresk og svarer til hebraisk og aramaisk se'a og sa'ta (סְאָה, סְאתָא). Flertallsformen se'in (סְאִין) står hos Onkelos i 1 Mos 18,6 og hos Ss S^1 i Matt 13,33; jf. Lewy, Semit. Fremdw. s. 116. Etter Jos. ant. IX, 2, 5 (85) og Hier. i kommentaren til stedet svarte et saton til 1½ italisk modius; jf. Epiph. de mens. 24, Dindorf IV, 31. 100; Lagarde, Symmicta II, 180. Baking til husbruk var som regel kvinnenes oppgave (1 Mos 18,6; 3 Mos 26,26; 1 Sam 8,13; 28,24). Kvinnen i lignelsen trenger derfor ikke å tolkes som en bestemt person eller en personifisert sak, og det gjør heller ikke mannen i v. 31. Bare Sc har «en vis kvinne».

i den tredje. Da ville det blant annet ha måttet stå «litt»[102] foran «surdeig»[103], som i Gal 5,9. Lignelsen sier i stedet at kvinnen knar surdeigen inn i en forholdsvis stor mengde hvetemel, så hun ikke lenger ser den, og at hun holder på til surdeigen har gjennomsyret hele deigen.

Også med denne lignelsen møter Jesus anfektelser som lett kunne ramme disiplenes tro. Men nå kommer anfektelsene ikke av at himlenes rike ennå er lite. Riket kan og vil skape anfektelser hos dem fordi det er skjult og virker i det indre. Døperen hadde kunngjort riket som en verdensomveltning som skulle gripe inn i alt, og Jesus hadde ikke tatt noe av denne forkynnelsen tilbake.

Men hva var det nå å se og merke av dette riket? Ifølge den første lignelsen var det plantet i hjertene til dem som hørte ordet og trodde. Både de og Herren deres stod likevel midt i en verden som gikk sin gamle gang, som om den nye, kommende verden ennå ikke hadde fått fotfeste i den.

Riket er et «mysterium»[104] som er skjult for verden, og likevel skal det en gang bli en åpenbar tilstand i verden (jf. 10,26). Hvordan skal riket nå det målet som ligger i selve begrepet: å være Guds herredømme over hele verden? Lignelsen om surdeigen gir svaret. Hvor skjult riket enn er, både i sitt vesen og i sin innvirkning på verden, er det en kraft som virker, og det skal nå det målet det er bestemt for.

Tanken er i det vesentlige den samme som i Luk 17,20 f. Men her bruker Jesus den til å lære disiplene at de ikke skal bli usikre i troen på at riket blir fullt virkeliggjort, selv om det virker skjult og i det indre.

I 5,13 ff. lover Jesus ikke disiplene at de skal omvende alle mennesker, og like lite lover han her at Kristi Ånd og ord gradvis skal gjennomtrenge alle personer og ting, alle tilstander og forhold i verden, og slik innlemme dem i riket. Kristne tanker kan påvirke den alminnelige tenkemåten og skikken, og folkene kan bli kristnet i det ytre – men enda mindre kan noe av dette regnes som en erstatning for en slik forvandling av verden.

Ingen enkelt lignelse sier alt som er å si, eller avviser alle tåpelige innfall hos dem som hører eller leser den. Det står fast at riket blir

[102] **«litt»** mikra / μικρά
[103] **«surdeig»** zymē / ζύμη
[104] **«mysterium»** mystērion / μυστήριον

virkelighet bare i hjertene til de menneskene som tar imot Kristi evangelium i botferdig tro, og som slik blir «rikets barn». Og det står like fast at andre kan ha alle mulige tanker, bekjennelser, livsformer og skikker felles med rikets barn uten å ha samme innstilling i hjertet. De er en fremmed innblanding i det riket som ennå ikke er fullendt, og blir bare tålt for en tid.

Riket virker som en surdeig, men disse har ikke latt seg gripe av virkningen. Bare de erfarer den som åpner hjertet sitt for ordet om riket og gir seg over til det. De erfarer den i sitt eget liv, når ordet har fornyet hjertet og kraften derfra gradvis gjennomtrenger hele livet. Og de erfarer den hos andre, når det nye livet deres smitter over på dem.

Skatten, perlen og noten (13,44–52)

Jesus hadde fortalt de fire første lignelsene i kapitlet mens folket hørte på, og to av dem hadde han tolket for disiplene da de var alene med ham i huset.[105] Nå fortsetter han med tre lignelser til. Siden folkemengden allerede er sendt bort, kan dette ikke ha den grunnen og hensikten som er nevnt i v. 10–17. Hensikten kommer i stedet fram i v. 51. Uten å ha tolket de siste lignelsene[106] spør Jesus der disiplene om de har forstått «alt dette», det vil si alle lignelsene fra den dagen: både de to han hadde tolket for dem, og de fem han ikke hadde tolket.

Disiplene svarer ja, og Jesus godtar svaret, slik fortsettelsen av talen hans i v. 52 viser. De trenger altså ingen tolkning av disse lignelsene, for de begynner å forstå mesterens tanker også i denne formen.

Jesus var fornøyd med dette resultatet, og det må ha vært det han først og fremst ville oppnå da han brukte lignelser også i den lille disippelkretsen. Det var ikke bare for at de skulle ha direkte nytte av det neste gang han talte til folket i lignelser, men også med tanke på kallet de skulle få senere.

Jesus tolket de lengre og vanskeligere lignelsene for dem fordi de ba om det, og fortsatte så med kortere og lettere lignelser. Slik ble de øvd i å forstå denne måten å undervise på. Derfor passer det at Jesus her sier: «Hver skriftlærd som har latt seg gjøre til disippel (mathētēs /

[105] Om «inn i huset» (eis tēn oikian / εἰς τὴν οἰκίαν) i v. 36, jf. utleggelsen av 9,10. 28 ovenfor (s. 386); også 10,12; 13,36.

[106] Den eneste av dem som blir tolket, er den tredje, og den bare halvveis (v. 49 f.).

μαθητής) for himlenes rike og har gått gjennom denne skolen,[107] er lik en husbond som bærer fram nytt og gammelt av forrådskamrene sine.»

Jesu disipler begynner å modnes til lærere. De skal ikke bare forkynne evangeliet, men en dag også bli de lærde og lærerne i Guds folk (23,34). Med tanke på det kan de prise seg lykkelige: Gjennom Jesu undervisning, som er så mangfoldig også i formen, samler de seg et forråd av tanker. Av det forrådet kan de senere, når de selv er lærere, hente fram det tilhørerne trenger: stadig noe nytt som ingen før hadde undervist om i Israel, men også det gamle, som først nå kommer fram i det rette lyset.

De tre lignelsene foran denne sluttsetningen var faktisk like lette for disiplene å forstå som de var viktige for dem. De to første handler om hvordan den enkelte vinner himlenes rike, men skiller seg skarpt fra hverandre. I v. 44 møter vi et menneske som oppdager en skatt skjult i jorden på en annens åker, uten å ha planlagt det og uten møysommelig leting. I v. 45 møter vi en kjøpmann som i sin handel er ute etter verdifulle perler, og som da finner en som er mer verdt enn alle de andre.

Kunnskapen om riket som et verdifullt gode faller den ene i fanget uten at han leter, nesten ved et tilfelle. Den andre får den etter en leting som kanskje har vart hele livet. Forskjellen kan komme av livs-

[107] Framfor alt viser det uvanlige i forestillingen at dativen «for riket» (tē basileia / τῇ βασιλείᾳ) er den opprinnelige lesemåten. Den står i ℵ B C N K Π Σ, Ferrar-gruppen, Orig., k e, Ss Sc S^1, Kop. Mot den står «i riket» (en tē basileia / ἐν τ. β.) i D M og de yngre latinske, og «inn i riket» (eis tēn basileian / εἰς τὴν βασιλείαν) i E F G L osv. Til det transitive «gjøre til disippel» (mathēteuein / μαθητεύειν) i Matt 28,19 svarer det passive «bli gjort til disippel for noen» (mathēteuesthai tini / μαθητεύεσθαί τινι), underforstått «for en lærer» (didaskalō / διδασκάλῳ), i en variant i 27,57; jf. Forsch IV, 259. 260; VI, 72 f. 96. Her står himlenes rike i stedet for læreren som eleven slutter seg til. Det uvanlige uttrykket står i stedet for «rikets disippel» (mathētēs tēs basileias / μαθητὴς τῆς β.), og det svarer nok dessuten ikke til «elev» (talmid / תַּלְמִיד), men til «opplært» (limmud / לִמּוּד). Det ordet betegner ikke så mye en elev som trenger undervisning, som mesterens skolerte og øvede disippel (jf. Jes 50,4; 54,13: «opplært av Gud» [didaktoi theou / διδακτοὶ θεοῦ]). Nettopp derfor er en slik disippel skikket til å lære andre.

[108] Alle enkelthetene i begge lignelsene tjener til å uttrykke denne forskjellen. Skatten er skjult i åkeren, altså gravd ned, og mannen som finner den, holder den hemmelig og gjemmer den, det vil si dekker den til med jord igjen. Det er den nødvendige forutsetningen for det som blir fortalt videre: at han får skatten ved å selge det han eide fra før, og kjøpe åkeren. Ingen kan kjøpe en skatt i den betydningen ordet selvsagt har her: en pengesum som er samlet og tatt vare på (6,19–24). Vi skal altså ikke spørre hva åkeren betyr, eller hva det betyr at skatten blir gjemt. Selv tanken om at den som vil vinne riket, må ta mye annet med på kjøpet, må avvises. Ingenting i lignelsen kjennetegner nemlig åkeren som et bilde på de jordiske ubehagelighetene som følger med å vinne riket.

løpet eller av de naturlige anleggene,[108] og det har til alle tider vært nok av eksempler på den.

Selvsagt er forskjellen bare relativ, og den opphever ikke kravet om å «søke»[109], som Jesus stiller uten forbehold i 6,33. Og ingen blir spart for det som alltid er nødvendig, å «rive til seg»[110] riket (11,12). Men dette siste begynner først når skatten eller den kostbare perlen er funnet.

Begge lignelsene beskriver med nesten samme ord hvordan riket blir revet til seg: Den lykkelige finneren selger alt han eier for å få tak i det kostbare godet.

Den som får lære himlenes rike å kjenne, skal gjøre det samme som skattefinneren og perlehandleren. Når han forstår at ingenting kan måle seg med rikets verdi, skal han gi alt annet fra seg, og gjøre det med glede, for å vinne det. Dette er læren de to lignelsene har felles, og den har stor praktisk betydning for disiplene; for det de gjorde da de fulgte Jesus (4,18–22; 19,27), er en oppgave de stadig må løse på nytt (jf. 10,37 ff.; 16,24–26; Fil 3,7–11).

Samtidig utfyller dette læren i lignelsen om såmannen. Den kunne misforstås slik at riket blir plantet og vokser i hjertene av seg selv, som en naturprosess, så sant hjertene er mottakelige. Lignelsene om skatten og perlen viser nå at det like mye trengs en sedelig handling. Nettopp fordi disiplene har erkjent at riket er det høyeste gode, er de forpliktet til å ofre alt annet for å få del i det.

Lignelsen om ugresset står ved siden av lignelsen om såmannen og leder blikket fra det enkelte medlemmet av riket til utviklingen av hele fellesskapet. På samme måte står lignelsen om noten (v. 47–50) ved siden av lignelsene om skatten og perlen. I tanke og form gjentar den, med variasjoner, andre halvdel av lignelsen om ugresset (v. 30 og 40–43).

Også denne gangen forklarer Jesus utførlig at de gode og de onde er samlet i rikets menighet i det ytre, men at englene først ved verdens ende skal skille dem fra hverandre. Med det lar han disiplene forstå noe som lignelsen selv ikke viste: Fiskerne som kaster noten i havet, er andre enn de som drar den opp på land og skiller de gode fiskene fra de dårlige.

---

[109] **«søke»** zētein / ζητεῖν

[110] **«rive til seg»** harpazein / ἁρπάζειν

Disiplene er selv menneskefiskere (4,19). De skal utføre kallet sitt i stor stil. Forkynnelsen deres kan nok også knytte dårlige elementer til riket for en tid, men frykten for det skal ikke holde dem tilbake. Det er ikke deres sak, men Guds og englenes, å føre riket fram til fullendelsen og skape en ublandet menighet.

Profeten på hjemstedet (13,53–58)

I 12,38–13,52 har Matteus skildret hvilken holdning flertallet av folket i Galilea hadde til Jesus, i motsetning til disippelskaren, og hvordan Jesus derfor fikk en kritisk holdning til folket. Fra 11,2 av har han vist hvordan Jesus ble tatt imot på ulike måter i Galilea. For å gjøre bildet fullstendig forteller han til slutt også hvilket inntrykk Jesus gjorde på folket i hjembyen sin, og aller sist på fjerdingsfyrsten Herodes.

Et nytt avsnitt begynner ikke med v. 53, men først med v. 54. I v. 53 avslutter Matteus de foregående lengre talene med samme formel som i 7,28 og 11,1. Han legger bare til at Jesus forlot stedet der han hadde fortalt lignelsene, da han var ferdig med talene.

Besøket i Nasaret er ikke knyttet til «dro han bort derfra»[111] med et «og han kom»[112], slik som i 19,1. Det er heller ikke innledet med «han gikk videre derfra og kom»[113], slik som i 12,9 og 15,29. Derfor skal vi ikke ta «dro han bort derfra» i v. 53 og «kom» i v. 54 sammen og forstå dem som en beskrivelse av en reise fra Kapernaum til Nasaret. Kapernaum er trolig stedet der hendelsene i 12,23–13,52 foregår.

V. 53 er en avsluttet setning, og i stedet for å beskrive en reise fører den oss tilbake til Jesu vandringer, slik også 11,1 og 12,15 gjør. Dessuten hører vi igjen om undervisning i synagogen (jf. 4,23; 9,35), men ingenting om at stridstalene og lignelsene fortsetter. Også det viser at v. 54–58 ikke skal forstås som en direkte fortsettelse av 12,23–13,52. Avsnittet er et enkeltbilde som skiller seg ut mot bakgrunnen som er skildret i 4,23–25, og som vi får se igjen i 9,35; 11,1 og 12,15 – på samme måte som for eksempel 5,1; 9,36–10,5 og 11,2. Matteus gir ingen antydning om når Jesus stod fram i Nasaret.[114]

[111] **«dro han bort derfra»** metēren ekeithen / μετῆρεν ἐκεῖθεν

[112] **«og han kom»** kai ēlthen / καὶ ἦλθεν

[113] **«han gikk videre derfra og kom»** metabas ekeithen ēlthen / μεταβὰς ἐκεῖθεν ἦλθεν

[114] Tidspunktet lar seg heller ikke bestemme nærmere ut fra Mark 6,1–6. Luk 4,16–30, særlig 4,23, viser bare at Jesus allerede hadde gjort mange store gjerninger i Kapernaum før dette.

Siden Matteus ikke tidfester besøket i Nasaret, står historikeren fritt til å legge det til en tid før lignelsestalene. Ut fra Mark 4,35 kan han også knytte sammen de to eneste lengre hendelsesrekkene som Matteus har gitt leseren fra 4,12 og til nå, slik at 8,18–9,33 (eller 9,34) følger rett etter 12,22–13,53 (se ovenfor s. 346 f. A 3).

I 2,23 hadde Matteus med ettertrykk fortalt leserne at Jesus vokste opp i Nasaret. Derfor trengte han ikke å nevne byen ved navn, men kunne kalle den hjemstedet hans og dermed straks vise hva som var særegent ved Nasaret som skueplass for Jesu virke – slik Jesus selv gjør med ordene i v. 57.[115]

Undervisningen Jesus holdt i synagogen, gjorde et sterkt inntrykk (jf. 7,28). Men tilhørerne undret seg bare over hvor kunstferdig han talte, og det satte de i sammenheng med den underkraften han hadde vist andre steder gjennom helbredelsene sine.[116] Av kraften og sikkerheten i talen hans kunne de ha sluttet at Jesus hadde en guddommelig fullmakt som de andre lærerne på hans tid ikke hadde (7,29), og de kunne ha bøyd seg for den sannheten han lærte. I stedet undrer de seg bare over at landsmannen deres kan tale like godt som noen skriftlærd, enda de kjenner de beskjedne familieforholdene hans og vet at han ikke har fått noen lærd utdannelse.[117]

Spørsmålet «Hvor har han … fra?»[118] i v. 54 og 56 kunne ha ført til det rette svaret hvis det hadde vært stilt for alvor. Men nasarenerne bruker det bare til å uttrykke undring. For kort tid siden regnet de ham som en av sine egne, uten å se noe særlig ved ham, og nå kan de ikke forstå hvor han har fått kunnskapen og evnene sine fra.

De kjenner derimot livet han levde før, og beskriver det inngående. Ut fra det slutter de at det likevel ikke kan ligge noe ekte bak de oppsiktsvekkende talene og gjerningene hans. Nettopp det at de kjenner

[115] Syrerne (også Sh s. 241 og Tatian, Forsch I, 153) oversatte misvisende «til byen sin», slik S^1 gjør i Matt 9,1 (Sc Ss mangler der). I Mark 6,1 har «hjemstedet hans» (patrida autou / πατρίδα αὐτοῦ) på langt nær så sikker støtte i Mark 1,9 som Matt 13,54 har i 2,23 (jf. 4,13; 21,11, uten paralleller hos Markus). Det er nok hentet over fra Matteus. Luk 4,16 er derimot korrekt. Lesemåten i א* er morsom: «til sitt Antipatris» (eis tēn Antipatrida autou / εἰς τὴν Ἀντιπατρίδα αὐτοῦ); jf. Apg 23,31.

[116] Om «kraftgjerningene» (hai dynameis / αἱ δυνάμεις), jf. 7,22. Det er ikke tilfeldig at det mangler et «disse» (hautai / αὗται) ved dette ordet; bare Sc har lagt det til. Lærerens «visdom» (sophia / σοφία) opplever tilhørerne selv (derfor «denne» [hautē / αὕτη]), mens kraftgjerningene bare er noe de har hørt om. Her er det nemlig ennå ikke tale om de få helbredelsene han også gjorde i Nasaret (v. 58; jf. Mark 6,5). Kanskje skal vi med D Ss lese «all» (pasa / πᾶσα) foran «visdommen» (hē sophia / ἡ σοφία).

[117] Jf. Joh 7,15. «De vise» (sophoi / σοφοί, ha-chakhamim / הַחֲכָמִים) i Matt 11,25 er rabbinerne.

[118] **«Hvor har han … fra?»** pothen toutō ktl. / πόθεν τούτῳ κτλ.

de ytre forholdene hans så godt, blir et «anstøt»[119] for dem: «de tok anstøt av ham» (v. 57, jf. 11,6).

Men Jesus undrer seg ikke over dette; tvert imot ser han det som en bekreftelse på regelen: «En profet blir ikke foraktet noe annet sted enn på sitt hjemsted og i sitt hus.» Jesus pleier ellers ikke å kalle seg profet, men her regner han seg blant profetene (jf. Luk 13,33). Derfor er det i det minste sannsynlig at ordtaket han brukte, fantes i denne formen allerede før ham.

Hos nasarenerne møtte Jesus stort sett vantro, og derfor gjorde han bare få kraftige gjerninger blant dem. Når noen søkte legehjelp hos ham, var troen deres en forutsetning for helbredelsen. Det var allerede kommet fram på mange måter i 8,2 og 13; 9,2 (se ovenfor s. 369 f.), 22 og 28 f. Når Jesus altså gjorde noen få helbredelser også i Nasaret (jf. Mark 6,5), kan det ikke ha manglet helt på tro der.

På den andre siden må det også ha vært vantro nettopp blant Jesu slektninger. Ellers ville ordene «og i sitt hus»[120] i v. 57 stå der uten grunn, for de hørte neppe med til ordtaket (jf. Luk 4,24; Joh 4,44). Hos Markus er dette uttrykt enda sterkere (Mark 6,4).

Nasarenerne nevner faren bare indirekte, når de kaller Jesus «tømmermannens sønn».[121] Moren og brødrene nevner de ved navn. Om søstrene, som ser ut til å ha vært ganske mange, sier de at alle bor i Nasaret.

At de omtaler familien på så ulike måter, har en naturlig forklaring. Josef hadde vært død en god stund; det bekreftes av at han aldri er med når Jesu familie blir nevnt etter barndomsårene (siste gang

[119] **«anstøt»** skandalon / σκάνδαλον

[120] **«og i sitt hus»** kai en tē oikia autou / καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ

[121] Jf. fotnote 547 (s. 351 f. ovenfor). På samme måte som *faber* («håndverker») betegner tektōn (τέκτων) en håndverker som lager ting av et eller annet hardt materiale. Oftest er det likevel tømmermannen. Ifølge barndomsevangeliet etter Thomas, i de forskjellige versjonene, var Josefs hovedarbeid å lage åk og ploger; jf. Just. dial. 88; GK I, 515; II, 771. Schneller (s. 18 f.) mener at Josef var steinhogger og murmester. For det første hviler den meningen på den vilkårlige antakelsen at Josef i alle fall drev med husbygging. For det andre lar det seg ikke begrunne med dagens byggeskikk i Israels land, selv om vi godtar denne forutsetningen. Mangelen på tømmer var nemlig neppe så stor den gangen som i dag. For det tredje taler ordet tektōn hos Matteus og Markus mot det. Hier. (GK II, 693) fant et aramaisk ord i Hebreerevangeliet og forsto det som en betegnelse på en steinhogger og murer. Men han oversatte det med *caementarius* («murer»), ikke med *faber*, som er den vanlige gjengivelsen av tektōn. For tektōn har Sc S^1 riktig «tømmermann» (naggara / נגרא), mens Ss setter inn navnet Josef i stedet. Noen har kommet på at Matteus av tåpelig engstelse skulle ha byttet ut «tømmermann» (tektōn), som folket i Nasaret kaller Jesus selv i Mark 6,3, med «tømmermannens sønn» (tou tektonos hyios / τοῦ τέκτονος υἱός). Men Matteus har trofast gjengitt de verste skjellsordene folket og fariseerne brukte om Jesus, for eksempel i 10,25; 11,19; 12,24. Innfallet fortjener knapt å bli nevnt, langt mindre å bli motbevist.

han nevnes, er i Luk 2,48). Jesu mor og brødre hadde dessuten flyttet fra Nasaret til Kapernaum sammen med Jesus (Joh 2,12; Matt 4,13; 12,46).

Søstrene var derimot blitt boende i Nasaret. De må ha vært gift, ellers ville de ikke ha blitt igjen da moren flyttet. Sammenhengen viser at vi først og fremst skal tenke på søstrene og ektemennene deres når Jesus taler om «sitt hus»[122]. Men moren og brødrene er ikke utelukket.

Det Jesus fikk oppleve med søstrene og svogrene sine, kom i tillegg til det han opplevde med moren og brødrene i Kapernaum (jf. 12,46–50; Joh 7,3–8; se ovenfor s. 472 f.). Brødrene hørte den gangen ikke til disippelskaren. I 10,35 f. hadde Jesus sagt til apostlene hva virket hans ville føre til; nå fikk han erfare det selv. Om alle brødrene hører vi at de allerede i den første tiden etter oppstandelsen hadde en framtredende plass i menigheten. Men bare to av dem, Jakob og Judas, har satt dypere spor i overleveringen.[123]

[122] **«sitt hus»** oikia / οἰκία

[123] Apg 1,14; 1 Kor 9,5. Om Jakob: Apg 12,17; 15,13; 21,18; Jak 1,1; Jud 1; Gal 1,19; 2,9. 12; 1 Kor 15,7; Hebreerevangeliet (s. 30 ovenfor); jf. Forsch VI, 225–363. Der handler s. 334 note 2 om lesemåten Iōannēs (Ιωαννης) i stedet for Iōsēs (Ιωσης). Den er bevitnet allerede av ℵ* D og flertallet av majusklene, men ikke av noen gammel oversettelse. Den har nok bare oppstått fordi en avskriver tankeløst husket rekkefølgen «Jakob og Johannes» fra apostelkretsen. Det kunne desto lettere skje mekanisk hvis det opprinnelig ikke sto Iōsēph (Ιωσηφ B C osv.), men det godt bevitnede Iōsēs. Iōsēs er en gresk form av Jose (יוֹסֵי), den svært vanlige kortformen av Josef (יוֹסֵף).

Kapittel 14

Landsfyrsten i Galilea (14,1–12)

Fjerdingsfyrsten[1] Herodes hadde også navnet Antipas (Ἀντιπᾶς) ved siden av familienavnet Herodes. Det nye testamente nevner ikke dette navnet, men Josefus bruker det ofte. Da faren, kong Herodes I, døde i år 4 f.Kr., fikk Antipas landskapene Galilea og Perea, som Dekapolis skiller fra hverandre.

Først var han gift med en datter av araberkongen Aretas (2 Kor 11,32). Men ikke lenge før de hendelsene som Matt 4,12–14,12 forteller om, hadde han tatt Herodias fra broren sin, Herodes, som ikke hadde noe fyrsteembete, og giftet seg med henne. Salome, datteren til Herodias fra det første ekteskapet, fulgte moren til hoffet hos Antipas. Senere giftet hun seg med Filip, fjerdingsfyrsten over Batanea, Gaulanitis og Trakonitis (Luk 3,1).

Slik framstiller Josefus det, og han viser overalt at han er godt orientert om de svært innviklede familieforholdene i Herodes-slekten.[2] Trolig strider Matteus like lite mot dette som Luk 3,19. For i Luk 3,19 er navnet «Filips»[3] uten tvil et senere innskudd fra Mark 6,17. Det samme må vi si om navnet i Matt 14,3, selv om det der er mye bedre bevitnet i håndskriftene.[4] Matteus oppgir ikke navnet på Herodias' første

[1] Med ℵ C Z Δ her og ℵ overalt skal vi nok lese «fjerdingsfyrste» (tetraarchēs / τετραάρχης) uten elisjon, det vil si med begge a-ene; jf. Blass § 28, 8. Den nøyaktige tittelen står i Luk 3,1. 19; 9,7; Apg 13,1; Jos. ant. XVII, 8, 1; XVIII, 2, 3. Men i dagligtalen var folk ikke så nøye, og de ga ham, som de andre regjerende fyrstene av Herodes-slekten, tittelen «konge» (basileus / βασιλεύς), Matt 14,9; Mark 6,14. 22. Jf. «riket» (basileia / βασιλεία) i Mark 6,23, «være konge» (basileuein / βασιλεύειν) i Matt 2,22 om etnarken Arkelaus og «kongelig» (basilikos / βασιλικός) i Joh 4,46. Like upresis er Jos. ant. XVIII, 4, 3; vita 1; jf. Einl § 53 note 3; § 56 note 6.

[2] Jos. ant. XVIII, 5, 1 og 4 (Niese 136 f.); jf. Schürer I^3, 435.

[3] **«Filips»** Philippou / Φιλίππου

[4] Navnet mangler bare i D og de beste latinske, e k, dessuten i a c ff^1 g^1 Vulg. Hvis Philippou (Φιλίππου) var opprinnelig, kunne strykingen bare forklares med lærdom ut over Det nye testamente, for

mann eller på datteren hennes. Han sier heller ikke hvor døperen ble henrettet.[5]

Nasarenernes vantro fikk næring av at de kjente Jesu ytre livsløp så godt. Herodes' overtroiske mening om Jesus kunne derimot bare oppstå hos en som visste svært lite om det som faktisk hadde skjedd.

Andre delte den samme meningen, og kanskje uttalte de den enda før Herodes (16,14; Luk 9,7). Men heller ikke de kan ha hørt, eller lagt merke til, at Jesus i flere måneder hadde virket som lærer og underlege i Galilea mens Johannes ennå satt i fengsel. Ellers kunne de ikke ha trodd at Jesus var Johannes som hadde stått opp fra de døde, og at underkreftene de hadde hørt om, virket i ham av den grunn. Fjerdingsfyrsten hadde dårlig samvittighet, og det kunne gjøre ham særlig mottakelig for denne overtroen.[6]

For å forklare denne underlige meningen forteller Matteus derfor først hva som tidligere hadde skjedd mellom Herodes og Johannes (jf. «nemlig» [gar / γάρ] i v. 3). Johannes hadde holdt fram for fyrsten at ekteskapet hans med Herodias ikke var tillatt. Det ser ut til at han slengte det rett i ansiktet på fyrsten en gang de møttes.[7] Som straff ble den modige profeten kastet i fengsel. Allerede i 4,12 og 11,2 regner

---

eksempel hentet fra Josefus. Men for det første snakker selv en Orig. helt galt om stedet, og den som har lest det, vil ikke tiltro opphavsmennene til den vestlige resensjonen en slik lærdom. For det andre ville en slik lærdom nok også ha gjort seg gjeldende i Mark 6,17, der den historiske feilen er blitt stående urettet. Det var navnet som sto i Mark 6,17, som kunne smitte over på andre steder – ikke at et navn manglet i Luk 3,19. Det har da også, i ulik grad, smittet over på både Luk 3,19 og Matt 14,3. Spor av lærd ettertanke finner vi bare på ett enkelt sted, hos Ss (Sc mangler) i Luk 3,19. Der setter Ss ikke Philippou foran «sin brors» (tou adelphou autou / τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ), slik det står i Matt 14,3, og slik mange andre vitner gjør i Luk 3,19. I stedet skyter Ss inn de-Herodos (דהרודוס) etter disse ordene. Tillegget skal sikkert ikke gjøre «hans» (autou / αὐτοῦ) tydeligere; det ville vært grammatisk mulig, men helt overflødig. Det er i stedet en apposisjon til tou adelphou: «sin bror, som het Herodes».

[5]Etter Jos. ant. XVIII, 5, 2 satt Johannes fanget i festningen Machaerus, og der ble han også henrettet. Festningen var anlagt av kong Alexander Jannai og sterkt utvidet av Herodes I, som også prydet den med et prektig palass. Den lå lengst sør i Perea, øst for Dødehavet og tett ved grensen til området til de nabateiske araberne; Jos. bell. VII, 6, 1 ff.; Buhl, Geogr. 268. Evangeliene gir ingen grunn til å legge fangenskapet og halshoggingen av Johannes til et annet sted; jf. Schürer I, 441 note 28.

[6]Det Josefus sier i bell. I, 30, 7 (jf. 31, 2), er riktignok bare talemåter. Likevel vitner han om hvordan folk i disse kretsene tenkte, når han sier: «Demonene til Alexander og Aristobul, som gikk igjen i hele palasset, ble de som sporet opp og røpet hemmelighetene.» De to var sønnene som den gamle Herodes hadde myrdet. Hit hører også den meningen at åndene til avdøde onde mennesker farer inn i levende mennesker som «demoner» (daimonia / δαιμόνια) og gjør dem besatte (bell. VII, 6, 3).

[7]Ekteskapet med kona til halvbroren ville vært ulovlig selv om broren hadde vært død. Leviratsekteskapet var nemlig tillatt og påbudt bare når det første ekteskapet var barnløst, og slik var det ikke her (5 Mos 25,5; Matt 22,24; Jos. ant. IV, 8, 23 [258]). Det er dette Mark 6,18 legger vekten på, men i tillegg kom det åpenbare ekteskapsbruddet.

Matteus med at leseren kjenner til fengslingen, og i 11,8 antyder han hva som var grunnen. Herodes ville gjerne henrette ham, men han fryktet folket, som regnet Johannes som en profet.[8]

Da Herodes feiret fødselsdagen sin,[9] danset stedatteren hans alene. Den svake fyrsten fant sanselig behag i dansen og lot seg forlede til å gi et løfte med ed. I dette løftet så Herodias en mulighet til å stille hevntørsten sin, selv om det gikk mot Herodes' eget ønske og vilje. Trolig kom noen av Johannes' disipler ofte til Machaerus for å høre hvordan det gikk med mesteren deres, eller for å få oppdrag fra ham (11,2). Da Johannes nå var gjort uskadelig, trenger det derfor ingen særskilt forklaring at de fikk utlevert liket hans for å begrave det.

Fortellingen i v. 3–12 er ikke en episode som kunne vært utelatt, og den er også altfor bred til bare å forklare hva Herodes mente om Jesus. Matteus stiller ofte Jesu og døperens virke ved siden av hverandre, på mange ulike måter, dels med egne ord, dels med Jesu ord.[10] For ham er de to trinn som hører uløselig sammen når himlenes rike kommer.[11] Slik stiller han også her sammen hvordan Herodes forholdt seg til Johannes og til Jesus. Holdningen til Jesus viste seg foreløpig bare

[8]Det avgjørende for Herodes var ikke hva Johannes virkelig var (11,9), men det anseet han hadde hos folket. Derfor betyr «ha noen som» (echein tina hōs / ἔχειν τινὰ ὡς) her å holde noen for noe, slik som i 21,26. 46 (i 21,46 som variant ved siden av «til» [eis / εἰς]) og Luk 14,18. 19. Det minner om latin *habere* («ha, holde for»). Uttrykket betyr ikke å ha noe i virkeligheten, som i Hebr 6,19; 12,9 (uten hōs i Apg 13,5), og heller ikke å behandle noen som noe (Fil 2,29 uten hōs; jf. også 1 Pet 2,16). For øvrig peker «ble ille til mote» (elypēthē / ἐλυπήθη) i v. 9 også på andre motiver; jf. Mark 6,19 f., også Luk 9,9; 23,8. Også Matteus sier tydelig i v. 8 at det framfor alt var Herodias som ønsket henrettelsen.

[9]Med ℵ B D L Z og noen få minuskler skal vi nok i v. 6 lese «da fødselsdagen ble feiret» (genesiois de genomenois / γενεσίοις δὲ γενομένοις), ikke den korrekte genitiven genesiōn de agomenōn (γενεσίων δὲ ἀγομένων) eller genomenōn (γενομένων) som de øvrige har. Oversettelsene har ingen betydning her. Det er ikke lett å se hvordan den påfallende lesemåten skulle ha oppstått av den tunge, men grammatisk korrekte setningen i Mark 6,21. Hvis genitiven hadde stått opprinnelig hos Matteus, er det heller ikke lett å se hvordan dativen skulle ha fortrengt den, for genitiven er også korrekt, og Matteus bruker den ofte (8,16; 13,21; jf. Mark 6,2; Joh 13,2). Men det er svært tvilsomt om det er nok å forklare den så godt bevitnede teksten som en «underlig sammenblanding av partisipp absolutt og tidsdativ» (slik Blass, Gr. 2. utg. s. 122 note 2; også Buttmann, Gr. s. 272). Kanskje er dativen her brukt etter mønster av latinsk *ablativus absolutus*. Vi har verken grunn eller rett til å forstå «fødselsdagen» (ta genesia / τὰ γενέσια) som dagen han tiltrådte som fyrste; jf. Schürer I, 439. Allerede genomenois antyder at fødselsdagen ble feiret (jf. «det blir bryllup, måltid, tempelvigsling» [ginetai gamos, deipnon, ta enkainia ktl. / γίνεται γάμος, δεῖπνον, τὰ ἐγκαίνια κτλ.]). Det var selvsagt at den ble feiret med et gjestebud. Derfor nevner Matteus gjestebudet, som han pleier, bare indirekte: «gjestene» (tous synanakeimenous / τοὺς συνανακειμένους) i v. 9 og «midt iblant» (en tō mesō / ἐν τῷ μέσῳ) i v. 6, det vil si i kretsen av gjestene. Jf. det ubestemte «fram i midten» (eis meson / εἰς μέσον) i Mark 14,60 og eis to meson (εἰς τὸ μέσον) i Luk 6,8; Joh 20,19. 26.

[10]Jf. 3,2 med 4,17 og 3,7 med 12,34; videre 11,12 (se s. 425 ff. ovenfor) og 11,16–19; 17,12; 21,23–27.

[11]Jf. særlig 11,12 og s. 432 f. ovenfor.

i tåpelig prat ved hoffet.[12] Til sammen viser de to hvordan den jødiske fyrsten tok imot Guds kongerike, som var kommet ham nær nok.

Fortellingen om døperens død avslutter den rekken av fortellinger som begynte i 11,2, og slutten svarer godt til begynnelsen. Rekken begynte med spørsmålet Johannes sendte fra fengselet, der han i ensomheten stod i fare for å bli usikker på Jesus; og den slutter med at det ubøyde vitnet for rettferdigheten dør som martyr.

Både i begynnelsen og i slutten går sendebud fra Johannes til Jesus. Første gang kommer de med et spørsmål som bærer preg av utålmodighet og tvil, men likevel av tillit. Nå kommer de med budskapet om at mesteren deres er død.

Andre av Johannes' disipler kunne nok være kritiske til Jesus og føle seg nærmere knyttet til fariseerne enn til ham (9,14). Men de som stod mesteren sin nærmest og var hos ham til han døde, kommer til Jesus for å fortelle ham at vennen hans er død. Det er et sikkert bevis på at svaret Jesus sendte til Johannes i fengselet, ikke rev over båndet mellom de to mennene. Tvert imot knyttet svaret dem fastere sammen, og båndet holdt seg sterkt til det siste.

Jesus trekker seg tilbake fra offentligheten og underviser disiplene (14,13–20,28) — innledningen (14,13a)

Det fjerde avsnittet har skildret hvordan Jesus ble tatt imot av de mest ulike klasser og kretser og av hele befolkningen i Galilea, i en broket, men likevel velordnet rekke scener. Ingen av fortellingene som følger nå, faller inn under det synspunktet som styrte bildene i forrige avsnitt. I det fjerde avsnittet var ingen steder nevnt ved navn, bortsett fra Nasaret og gadarenernes land. Leseren måtte forstå at hendelsene der hørte til den tiden som er skildret i 4,12–11,1. I den tiden virket Jesus som forkynner og lege blant folket i Galilea, med Kapernaum som bosted og utgangspunkt, og han vendte stadig tilbake dit.

I 12,9 og 13,54 ble vi igjen minnet om at Jesus pleide å besøke synagogene (4,23; 9,35). I 12,15 og 13,53 f. ble vi minnet om at han vandret fra sted til sted (4,23; 9,35; 11,1), og i 13,1 f. om bostedet ved sjøen (4,13).

[12] «Sine tjenere» (tois paisin autou / τοῖς παισὶν αὐτοῦ) i v. 2 er hoffolkene hans, både høyere og lavere; jf. Matt 8,6. 8; Luk 12,45; 15,26; 1 Mos 41,10. 37 f.; 1 Sam 18,22–26.

Alt dette blir bekreftet når vi sammenligner med Markus og Lukas. Men i dette fjerde avsnittet gir Matteus ingen holdepunkter for å fastslå hvilken rekkefølge de enkelte fortellingene har i tid, bortsett fra det særegne stykket 8,18–9,33 (se ovenfor s. 345 f.).

Med det femte avsnittet er det annerledes. Her skifter stedet ofte, og de enkelte stedene blir tilsynelatende nøyaktig angitt. Vi finner også enkelte tidsangivelser: «Fra den tiden»[13] i 16,21, «Seks dager etter»[14] i 17,1 og «I samme stund»[15] i 18,1. Alt dette gir inntrykk av en sammenhengende historisk fortelling, som i 8,18–9,33.

Men det som skjer, har et særegent preg, og ordene i 14,13 blir kjennetegnet på alt som følger: «dro han bort derfra i en båt til et øde sted, hvor han kunne være for seg selv»[16]. Jesus skifter stadig sted og søker bort fra Kapernaum, som hittil har vært skueplassen og midtpunktet for virket hans.

Noen ganger krysser han grensen for det jødiske området mot nordvest (15,21), andre ganger mot nord (16,13). Flere ganger drar han over til østbredden av sjøen (14,13 ff.; 15,29 ff.), og når han vender tilbake til vestbredden, ser det ikke ut til at han oppsøker nettopp Kapernaum.[17]

Kort før han tar avskjed med Galilea, besøker han Kapernaum en gang til. Men stedet blir nevnt så bestemt i 17,24 at besøket, i likhet med besøket i Nasaret i 13,54, virker som en enkeltstående hendelse, et unntak fra det som var vanlig i denne perioden. Deretter drar han til Perea og nærmer seg langsomt byen der han skal dø (19,1).

Dessuten ser vi tydelig at Jesus så langt det er mulig vil unngå pågangen fra folket og møtene med de erklærte fiendene sine. Han vil være alene med disiplene, med noen av dem eller helt for seg selv. Dette kommer fram der uttrykket «for seg selv»[18] blir brukt, i 14,13 og 23; 17,1 og 19; 20,17, men også der uttrykket ikke står, i 16,5, 13, 21 og 24; 17,22 og 25; 18,1 og 21; 19,10 og 23.

---

[13] **«Fra den tiden»** apo tote / ἀπὸ τότε

[14] **«Seks dager etter»** meth' hēmeras hex / μεθ' ἡμέρας ἓξ

[15] **«I samme stund»** en ekeinē tē hōra / ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ

[16] **«dro han bort derfra i en båt til et øde sted, hvor han kunne være for seg selv»** anechōrēsen ekeithen en ploiō eis erēmon topon kat' idian / ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν

[17] Jf. 14,34; 15,39. Se likevel også s. 516 nedenfor, fotnote 863.

[18] **«for seg selv»** kat' idian / κατ' ἰδίαν

Allerede i 12,46–50 ble skillet mellom disippelskaren og folket framhevet, og i 13,1–52 så vi hvordan det speilte seg i måten Jesus underviste offentlig på. Nå trekker Jesus seg også i det ytre bort fra folket, for bare å undervise disiplene sine. Det lyktes ikke alltid, og det kan også være at han en gang iblant forkynte for folket igjen (jf. Mark 6,34; Luk 9,11).

Men Matteus sier ingenting om det.[19] Tvert imot legger han vekt på å vise dette: I denne tiden er Jesus riktignok barmhjertig mot dem som søker hjelp, og han blir ikke motstanderne noe svar skyldig. Men igjen og igjen, og så snart som mulig, gjør han seg fri fra begge for å vie seg til disiplene, og særlig til de tolv.[20] Jesus holder så fast ved denne framgangsmåten, og de egentlige grunnene ligger i hvordan forholdet mellom ham og folket i Galilea har utviklet seg, slik det er skildret så langt.

Men som foranledning til den første «tilbaketrekningen»[21] her, i v. 13, nevner Matteus at Johannes' disipler kom til Jesus med budskapet om at døperen var henrettet.[22]

---

[19] Matt 15,10 f. er bare et kort ord. Det er dessuten en «lignelse» (parabolē / παραβολή), som til og med disiplene måtte få forklart, 15,15 f.

[20] Apostelen Matteus bruker, i likhet med apostelen Johannes, ordet «apostler» (apostoloi / ἀπόστολοι) bare én gang (se s. 391 ovenfor, fotnote 616). Men han viser til dem i 14,20 (de tolv kurvene); 19,28; 20,17 (de tolv); 20,24 (de ti og de to); 28,16 (de elleve). I tillegg nevner han ofte enkelte apostler ved navn i dette avsnittet: 14,28; 15,15; 16,16. 22; 17,1. 4. 24; 18,21; 19,27; 20,20. Hele Matteus' framstilling av denne perioden får en indirekte, men viktig bekreftelse i det fjerde evangeliet. I Joh 6,1 ff. forteller Johannes for første gang det samme som Matteus (Matt 14,13). Ifølge Johannes kommer den indre krisen til syne på den tiden bespisningen skjedde, til og med innenfor disippelkretsen, Joh 6,60–71. Og Jesu virksomhet i Galilea den gangen, mellom den nest siste påsken og den siste løvhyttefesten (Joh 6,4; 7,2), er et virke «i det skjulte» (en kryptō poiein / ἐν κρυπτῷ ποιεῖν), Joh 7,4.

[21] **«tilbaketrekningen»** anachōrein / ἀναχωρεῖν

[22] Det skulle si seg selv at objektet til «da han hørte» (akousas / ἀκούσας) bare kan være den kjensgjerningen eller den talen som sist er nevnt. Ordet har nemlig ikke noe bestemt angitt objekt ved seg, slik det har i 2,22; 4,12; 11,2; 20,30; 21,45. Her er objektet altså meldingen om Johannes' død (jf. 2,3; 8,10; 9,12; 12,24; 14,13[b]; 17,6; 19,25; 20,24; 22,22. 33; 27,47), og ikke Herodes' ytring i 14,2, som ligger langt tilbake. Holtzmann (s. 252) mener at Matteus riktignok har latt «parentesens klamme» stå i v. 3 fordi han var avhengig av Mark 6,17, men at han har latt den avsluttende klammen falle bort i v. 14. Den som mener noe slikt, har fullstendig misforstått hvilken betydning 14,3–12 har for Matteus, og hvordan han generelt framstiller stoffet sitt. Weiss (s. 369) påstår at Matteus har gjort de tolv apostlene om til Johannes' disipler; hos Markus knyttes bespisningen nettopp til apostlenes hjemkomst fra forkynnelsesreisen, Mark 6,30. Å si noe slikt er vilkårlig hån mot en skribent som i alle fall viser mer ånd og forstand enn mange av utleggerne hans. Som grunn for denne voldsomme behandlingen av historien blir det oppgitt at Matteus her ikke kunne bruke meldingen apostlene kom med da de vendte tilbake. Men også den er bare en grunnløs påstand. Avsnittet 11,2–14,12 mangler all tidsrekkefølge og all tidsmessig tilknytning til kap. 10, og etter det avsnittet kunne Matteus uten noen vanskelighet ha gått tilbake til utsendelsen av apostlene. For øvrig må vi ikke forstå v. 13 som om partisippet akousas nødvendigvis gir en formell, eller til og med uttømmende, opplysning om grunnene til at Jesus «trakk seg tilbake» (anachōrein / ἀναχωρεῖν). I seg selv kunne partisippet også bare knytte hendelsene sammen i tid.

Ordene alene sier ikke hvordan budskapet om døperens død kunne føre til at Jesus trakk seg tilbake. På samme måte sier de lignende ordene i 4,12 ikke hvordan budskapet om at døperen var arrestert, kunne få Jesus til å begynne å forkynne i Galilea. I 4,12 forklarer budskapet om døperen ikke hvorfor Jesus valgte nettopp Galilea som skueplass for virket sitt, men hvorfor han i det hele tatt trådte fram som profet.

Fra Joh 3,22–4,3 vet vi at Jesus hadde avbrutt en tidligere virksomhet for ikke å stå i veien for døperens virke. Men også uten den kunnskapen ville det vært lett å se at Jesus kunne ta budskapet om at døperens gjerning var over, som signalet til å begynne sitt eget virke.

Heller ikke i 14,13 er budskapet om Johannes grunnen til én bestemt vandring eller båttur. Matteus angir nemlig verken utgangspunktet eller målet for reisen geografisk. Derfor gjør de utleggerne vold på teksten som lar Matteus si at Jesus forlot Galilea, der Antipas hersket, og dro inn i Filips område for å unngå døperens skjebne. For i v. 13 sier ikke Matteus at Jesus var på vestbredden av sjøen og dro derfra over til østbredden. Det gjør han derimot i 8,18 og 28. Først i ettertid kan leseren slutte seg til at Jesus dro fra vestbredden til østbredden – ut fra v. 34 og ved hjelp av de andre evangeliene.

Leserne kunne slett ikke uten videre vite at Jesus var i Kapernaum da budskapet kom, slik han så ofte var. Og selv om Matteus hadde regnet med at de visste det, måtte han i det minste ha sagt at båtturen førte Jesus til et sted utenfor Antipas' område. For fra Kapernaum kunne Jesus like godt ha reist med båt til et sted ved sjøen som hørte til Galilea.

Det Matteus faktisk sier, er dette: Jesus reiste med båt til et øde sted for å være alene – og det vil si, som fortsettelsen viser, alene med apostlene. Som vi har vist, er dette bare det første typiske eksemplet på en framgangsmåte som Jesus holder fast ved lenge fra nå av.

Vi kan se bort fra den særlige grunnen til den første stedsforandringen som blir fortalt her, og fra spørsmålet om hvor Jesus dro fra, og hvor han dro til. Når Jesus «trekker seg tilbake til et øde sted, for seg selv»[23], forlater han uansett offentligheten. Det står i motsetning

[23] **«trekker seg tilbake til et øde sted, for seg selv»** anachōrein eis erēmon topon kat' idian / ἀναχωρεῖν εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν

til virksomheten han begynte med: den søkte størst mulig offentlighet og tok sikte på hele folket (jf. også 15,21 og se ovenfor s. 173 ff.).

Budskapet om at Johannes var henrettet, ble altså støtet som fikk Jesus til å avslutte virket sitt som Galileas profet litt etter litt og konsentrere seg mer og mer om å lære opp den lille kretsen av apostler. Han hadde begynt dette virket i Galilea da døperen ble arrestert, og det er det evangeliet har skildret så langt.

Denne voldshandlingen minnet også Jesus om den voldshandlingen som skulle gjøre slutt på hans eget virke (9,15; 10,38). Det var ikke utelukket at Herodes og håndlangerne hans ville være med på det (Mark 3,6; Luk 13,31). Fra den kanten var det riktignok ingen umiddelbar fare. Men for at enden ikke skulle komme før tiden, var det likevel klokt å begrense virksomheten blant massene så mye som mulig, for den satte hele folket i bevegelse. Den tiden som var igjen, skulle han bruke til å lære opp kjernen i den framtidige menigheten.[24]

Bespisningen av de fem tusen (14,13b–21)

Stikk imot det Jesus hadde tenkt, blir det «øde stedet» (topos erēmos / τόπος ἔρημος v. 15, jf. v. 13) fylt av fem tusen menn, og i tillegg kvinner og barn som ingen talte.[25] Da folket hørte at Jesus hadde reist, strømmet de sammen fra forskjellige steder og fulgte ham til fots langs sjøbredden.

I hvert fall noen av dem kom fram før ham til stedet der han la til land.[26] Derfor kan båten ikke ha krysset sjøen på det bredeste, og enda mindre på langs. Hvis båten gikk ut fra Kapernaum, gikk den nok bare en kort tur over til den nærmeste bredden og la til litt øst for Betsaida.[27]

[24] Jf. Matt 12,14 f. = Mark 3,6 f.; Luk 4,29 f.; Joh 7,3–9; 8,59; 10,39; jf. også Matt 10,23 på den ene siden og Joh 11,6–9 på den andre. Ifølge disse vitnesbyrdene unndro Jesus seg mer enn én gang anslag mot livet sitt. Det er en uverdig bakvaskelse – ikke bare av evangeliene, men også av Jesus – å kalle sinnsstemningen hans i slike stunder dødsangst i stedet for pliktfølelse.

[25] Bare Matteus sier det så bestemt (v. 21). Men at bare mennene ble talt, sier også Mark 6,44; Luk 9,14; Joh 6,10. Og det sier seg selv at det også var kvinner og barn i en så stor mengde, når folk først og fremst kom for å bli helbredet for sykdommer.

[26] Også «da han gikk ut» (exelthōn / ἐξελθών) i Matt 14,14 = Mark 6,34 sier det samme som Mark 6,33 uttrykker med «kom fram før dem» (proēlthon autous / προῆλθον αὐτούς). Hva han gikk ut av, må vi finne i det nærmeste foregående substantivet som passer. Det er ikke «det øde stedet» (topos erēmos / τόπος ἔρημος), for der blir Jesus tvert imot værende helt til kvelden, v. 15. Det er «båten» (ploion / πλοῖον), jf. Mark 5,2, på samme måte som det i 9,32 er «huset» (hē oikia / ἡ οἰκία), jf. v. 28, og i 12,14 «synagogen» (synagōgē / συναγωγή), jf. v. 9. Heller ikke Luk 9,11; Joh 6,5 motsier dette.

[27] Jf. Luk 9,10. Mark 6,45 stemmer med det når verset blir riktig tegnsatt; se s. 436 ovenfor, fotnote 704.

Når Jesus ser mengden, kjenner han inderlig medynk med dem. Denne gangen gjelder medynken først og fremst de mange syke (annerledes i 9,36), og den viser seg ved at han helbreder dem. Først senere gjør disiplene ham oppmerksom på at det er på tide[28] å sørge for at folket får noe å spise.

Disiplene foreslår at Jesus skal sende folket fra seg nå, så de kan kjøpe seg mat i landsbyene omkring. Jesus avviser forslaget. Grunnen er neppe at det ennå var noen blant dem som trengte helbredelse (se derimot v. 14), eller at han ikke var ferdig med å undervise, for Matteus sier ingenting om undervisning. Han avviser det fordi han allerede hadde bestemt seg for å skaffe folket mat på underfullt vis (jf. Joh 6,6). Men det skal skje gjennom disiplenes hender.

Ordene «Dere skal gi dem mat»[29] i v. 16 legger trykk på «dere». Det er disiplene som skal gjøre det, ikke folket som skal skaffe seg mat selv. Likevel er ordene overraskende: her ville vi langt heller ha ventet et «jeg skal gi»[30].

Utdelingen gjennom disiplene blir beskrevet utførlig i v. 19. Og i v. 20 samler disiplene brødstykkene som ble til overs og lå igjen på bakken, i like mange kurver som det var apostler. Begge deler forsterker inntrykket av at apostlene har en vesentlig plass i fortellingen. De er med i hele handlingen, fra de først tar initiativet, til de samler opp restene etter måltidet. Derfor er det framfor alt apostlene som skal lære noe her: Når Jesus gir dem oppdraget, kan de mette sultne, selv der de naturlige forutsetningene for det mangler. Likevel er det i virkeligheten Jesus som handler.

Hvis vi spør når underkraften hans begynner å virke, finnes det bare ett svar: ved bønnen Jesus ber i v. 19 mens han holder brødene og fiskene i hendene og ser opp mot himmelen. Uttrykket «ba velsignelsesbønnen»[31][32] står uten objekt. I seg selv betegner det bare den

[28] «Timen er alt gått» (hē hōra parēlthen ēdē / ἡ ὥρα παρῆλθεν ἤδη) svarer til aramaisk sja'ta 'avrat (שעתא עברת), Midr. r. til 5 Mos 3,23: «Timen, den rette tiden, er gått forbi.» Egentlig betyr det altså: Nå er det allerede for sent. Men meningen er bare at det er på høy tid å tenke på mat til folkemengden. En greker ville heller ha sagt noe som «det var lenge siden tiden var inne» (palai hōra ēn / πάλαι ὥρα ἦν); jf. de forskjellige uttrykkene i Mark 6,35; Luk 9,12.

[29] **«Dere skal gi dem mat»** dote autois hymeis phagein / δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν

[30] **«jeg skal gi»** egō dōsō / ἐγὼ δώσω

[31] **«ba velsignelsesbønnen»** eulogēsas / εὐλογήσας

[32] Slik også Mark 6,41, og «takket» (eucharistēsas / εὐχαριστήσας) i Joh 6,11. I Luk 9,16 har «velsignet» (eulogēsen / εὐλόγησεν) derimot brødene og fiskene som objekt og betyr altså å velsigne dem. De to forestillingene er knyttet sammen i 1 Kor 10,16 og i den gamle bordbønnen *Benedictus benedicat*

bordbønnen husfaren ber. Som andre vanlige bønner har den fått navnet «velsignelse»[33] fordi den lovpriser Gud. Men i likhet med andre slike «velsignelser»[34] kan den også inneholde en bønn der Gud blir bedt om noe. Ut fra situasjonen kan hver enkelt selv forestille seg hva bønnen gikk ut på.

Fortellingen hos Matteus – som hos de andre evangelistene – trosser de rasjonalistiske forsøkene på å bortforklare det ubegripelige underet.[35] Like mye trosser den dem som vil skrelle ut en historisk kjerne og samtidig avviser alle tre oppfatningene: den rasjonalistiske, den mytologiske og den som tror på underet. Ifølge dem skal apostlene, som selv var med, allerede i minnet ha kledd denne kjernen i den underfortellingen vi har i evangeliene.[36]

Vandringen på vannet (14,22–36)

Jesus «nødde»[37] disiplene til å dra i forveien over til den andre siden, mens han selv ble igjen og sendte folket fra seg.[38] Ordet viser at de gjorde det med en viss motvilje, og det er forståelig.

Befalingen kan ikke forklares med hensikten teksten nevner – at han ville sende folket fra seg – og heller ikke med at han trengte å tilbringe noen timer i ensom bønn oppe på fjellet. Disiplene ville ikke ha forstyrret ham mens han sendte folket bort (13,36; 15,39). Og om de hadde holdt seg i nærheten, for eksempel i den fortøyde båten, ville de heller ikke ha forstyrret ham mens han ba alene. Befalingen kan bare forklares med at Jesus ville det som fulgte: både det han selv skulle gjøre, og det han skulle la skje.

(«Den velsignede velsigne»). Saklig stemmer Joh 6,23 med dette, for der peker evangelisten uttrykkelig på takkebønnen (eucharistein / εὐχαριστεῖν) i v. 11 som det vesentlige middelet for underet.

[33] **«velsignelse»** berakha / בְּרָכָה

[34] **«velsignelser»** berakhot / בְּרָכוֹת

[35] Klassiske representanter er Paulus II, 206 ff. og Beyschlag, Leben Jesu (1. utg.) I, 310 ff.; II, 256.

[36] Slik særlig Weizsäcker s. 444 ff. Det eneste han på s. 449 våger å foreslå som en mulig historisk kjerne, er «en hellig oppløftelse av sinnene, som han (Jesus) vakte en dag, og som gjorde at de ble mette også av lite». Joh 4,31–34 viser hvordan den apostoliske tradisjonen ville ha uttrykt en slik tanke – til og med drevet så langt at brødet ble helt unødvendig.

[37] **«nødde»** ēnankasen / ἠνάγκασεν

[38] Heōs hou (ἕως οὗ) betyr her åpenbart ikke «inntil», som om avskjeden med folket skulle angi hvor lenge befalingen gjaldt. Det betyr «mens», som aramaisk 'ad de- (עד ד"), for eksempel hos Onkelos i 1 Mos 29,9, der LXX har «mens han ennå talte» (eti autou lalountos / ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος); jf. Matt 12,46.

[39] **«da kvelden kom»** opsias de genomenēs / ὀψίας δὲ γενομένης

I v. 23 må «da kvelden kom»[39] bety at nattemørket falt på, for det samme uttrykket var allerede brukt i v. 15 om skumringen (jf. Luk 9,12; Mark 6,35, men også Joh 6,16 f.). Fra da av var disiplene underveis uten Jesus, i motvind, helt til den fjerde av de fire nattevaktene, altså til omkring klokken tre om morgenen. Midt ute på sjøen fikk de hardt strev med bølgene.[40] Da de ser Jesu skikkelse komme gående over bølgene mot båten, skriker alle disiplene høyt av redsel over det spøkelsesaktige synet.

Selv etter at Jesus har ropt til dem og oppmuntret dem, er de ennå ikke trygge på at det virkelig er ham selv de har foran seg. Ellers ville ikke Peter ha sagt: «Herre, *er det* deg» (v. 28; jf. utleggelsen av 4,3 og 27,40). På den andre siden viser ordene hans at han tror Jesus har makt til å gå på det usikre vannet, og ikke bare det: Han er også selv villig til å våge det samme på Jesu ord. Og da Jesus ber ham komme, våger han det virkelig.

Det Herren kan, kan også disippelen, når han tror og så lenge han tror (jf. 17,20; 21,22). Det er den første lærdommen Peter og de andre apostlene får her.

Det Peter opplever i neste øyeblikk, gjør lærdommen enda tydeligere. Han må erfare at all underkraft forlater disippelen så snart troen hans ikke lenger har kraft til å overvinne sanseinntrykkene som står imot den. Men han får også straks erfare at Jesus kommer disippelens vaklende tro i møte og redder ham når han roper om hjelp i nøden.[41]

Jesus irettesetter Peter for den lille troen hans. Gleden over at Peter er reddet, har allerede mildnet ordene, og de skal prente inn i ham hva opplevelsen har lært ham. Samtidig faller de andre disiplene ned for

[40]Lesemåten «var [alt] mange stadier fra land [og ble plaget]» ([ēdē] stadious pollous apo tēs gēs apeiche [basanizomenon] / [ἤδη] σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχε [βασανιζόμενον]) står i B, Ferrar-gruppen, Sc S^1 Arm Sh (Sh med innblanding fra textus receptus) og Kop (med tallet 125 fra Joh 6,19). Den ligner for lite på Joh 6,19 til at den kan regnes som innført derfra, og er altså opprinnelig. I v. 25 og 26 vakler overleveringen mellom «ut over sjøen» (epi tēn thalassan / ἐπὶ τὴν θάλασσαν) og «på sjøen» (epi tēs thalassēs / ἐπὶ τῆς θαλάσσης). Det tyder på at de to versene opprinnelig var forskjellige. Bare noen få vitner har epi tēs i begge (C) eller epi tēn i begge (P Δ Θ). I v. 25 er epi tēn trolig opprinnelig (ℵ B, Ferrar-gruppen). Det kan forklares som attraksjon, altså påvirkning fra «gikk» (ēlthen / ἦλθεν) – som her ikke betyr «kom», men «gikk» – og ved at skribenten tenkte på begynnelsen av bevegelsen. Likeså i v. 29.

[41]Goethe sa i 1831 (Eckermann, Gespräche, utg. Geiger, s. 358): «Dette er en av de vakreste legendene, og jeg har den kjærere enn alle andre. Den uttrykker den høye læren at mennesket ved tro og friskt mot skal seire i det vanskeligste foretak, men gå under så snart den minste tvil kommer over det.»

Jesus – de som var blitt igjen i båten[42] – og bekjenner at han i sannhet er en Guds sønn.

I Luk 9,27; 12,44 og 21,3 blir «i sannhet»[43] brukt på samme måte som «sannelig»[44], men slik bruker Matteus aldri ordet. Derfor er ordet heller ikke her en selvstendig forsikring, slik «sannelig» er, men et adverb til «du er»[45]. Det forutsetter at utsagnet i seg selv ikke er nytt, men at det nå har vist seg sant for den som sier det: Du er i virkeligheten det du selv eller andre sier om deg, Guds Sønn.[46]

Utropet gir uttrykk for det overveldende inntrykket av Jesu makt over naturen – en makt som hviler på troen, et øyeblikk går over på disippelen og redder ham.

Vi må ikke overse at predikatet mangler artikkel, og at «Guds»[47] står foran «sønn»[48]. Den manglende artikkelen alene ville hindre oss i å tenke på Messias her (se derimot 3,17; 11,27; 12,23; 16,16; 21,9; 26,63) – selv om det å være Guds sønn hadde betydd det samme som å være Messias (se derimot ovenfor s. 148 f.), og selv om det som fikk disiplene til å tilbe i undring, hadde hatt noe med Messias' embete å gjøre. Utropet sier ikke hvem Jesus er, men hva slags menneske han er. Og nettopp det var det situasjonen ga grunn til å si.

I 8,27 lød spørsmålet «Hva er dette for en»[49] ved en lignende anledning. Her får det svar, naturligvis ikke som en læresetning fra skolen, men som det umiddelbare uttrykket for en overveldende erfaring. Den som viser en så overnaturlig makt over elementene, er ikke et menneskebarn, men en Guds sønn. Han står høyt over den vaklingen mellom troens kraft og kjødets avmakt som følger med menneskelig

---

[42] Peter og Jesus stiger nå om bord. Til forskjell fra dem blir de elleve apostlene kalt «de som var i båten» (hoi en tō ploiō / οἱ ἐν τῷ πλοίῳ ℵ B, Min, Kop). De hadde vært i båten lenge og hadde ikke forlatt den, slik Peter gjorde. Tilleggene «som kom» (elthontes / ἐλθόντες), «som kom fram» (proselthontes / προσελθόντες) og «som var» (ontes / ὄντες) er riktignok svært gamle, men bare det at de er så forskjellige, gjør dem mistenkelige. Med et av disse tilleggene ville uttrykket betegne alle disiplene som de som hadde reist med båten, til forskjell fra Jesus, som hadde gått veien dit uten båt. Det ville naturligvis være mulig. Andre som var med på overfarten, er utelukket av v. 22 og av hele fortellingen. Saken ligger annerledes an enn i 8,27.

[43] **«i sannhet»** alēthōs / ἀληθῶς

[44] **«sannelig»** amēn / ἀμήν

[45] **«du er»** ei / εἶ

[46] Jf. 27,54; Joh 1,49; 4,42; 6,14; 7,40; 8,31. Ellers har Matteus til nå bare latt Jesus selv si noe lignende om seg (11,25–27) – bortsett fra røsten fra himmelen ved dåpen, 3,17, og djevelens betingede utsagn i 4,3. 6.

[47] **«Guds»** theou / θεοῦ

[48] **«sønn»** huios / υἱός

[49] **«Hva er dette for en»** potapos estin houtos / ποταπός ἐστιν οὗτος

svakhet – den vaklingen vi så hos Peter, enda ånden hans var villig. Da sømmer det seg å «falle ned for ham»[50].

Hvorfor denne fortellingen om Peter mangler i de andre beretningene om den samme båtturen (Mark 6,45–52; Joh 6,16–21), får vi drøfte når vi legger ut de tekstene. Den passer åpenbart svært godt inn i avsnittet som begynte i 14,13, slik vi har beskrevet det ovenfor. Mange har hevdet at denne fortellingen gjør bekjennelsen i 16,16 betydningsløs, og har brukt det som bevis mot at fortellingen er historisk. Det er en av de mest ubetenksomme påstandene som evangeliekritikerne har gjentatt etter hverandre.

Hvis Matteus i neste kapittel også hadde gjengitt fortellingen i Joh 6,66–71, som historisk hører hjemme omtrent der, kunne vi bare si at han hadde forberedt bekjennelsen i 16,16 med enda rikere midler enn han allerede har gjort med 14,33. Heller ikke en viss likhet med 8,23–27 gir grunn til å tvile på at fortellingen er sann.[51] Matteus minner nok med vilje om den tidligere opplevelsen, fordi den skulle ha vært en lærerik forsmak for Peter og de andre disiplene – slik, på en annen måte, også bespisningen de nettopp hadde vært med på, skulle være det (jf. Mark 6,52).

Båten la til i landskapet Gennesar(et),[52] men Gennesar var ikke målet de hadde bestemt seg for på forhånd. Matteus sier snarere at

[50] **«falle ned for ham»** proskynein autō / προσκυνεῖν αὐτῷ

[51] Jf. 14,30 med 8,25: «Herre, frels! Vi går under!» (kyrie sōson apollymetha / κύριε σῶσον ἀπολλύμεθα); 14,31[b] med 8,26: «Hvorfor er dere så redde, dere lite troende?» (ti deiloi este, oligopistoi / τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι); 14,33 med 8,27: «Hva er dette for en?» (potapos estin houtos / ποταπός ἐστιν οὗτος); 14,32 med Mark 4,39: «Og vinden la seg» (kai ekopasen ho anemos / καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος).

[52] Her bør vi nok lese som i Mark 6,53: «i land, til Gennesar» (epi tēn gēn eis Gennēsar / ἐπὶ τὴν γῆν εἰς Γεννησαρ). De yngre håndskriftene strøk eis (εἰς), fordi avskriverne ikke forsto at ēlthon epi t. g. (ἦλθον ἐπὶ τ. γ.) betyr «de gikk (steg) i land», ikke at de fortsatte ferden i en eller annen retning; jf. Joh 6,21 («straks» osv. [eutheōs ktl. / εὐθέως κτλ.]). Ss Sc gjengir fritt, men godt: «og da de steg i land (Sc: da han … steg), kom de til Gennesar». D*, Ss Sc Sh S[1] og de fleste latinske har formen Gennēsar (Γεννησαρ), ikke Gennēsareth (Γεννησαρεθ) eller -et, som kan være ekte i Luk 5,1 (se s. 114 ovenfor, fotnote 113). Jf. 1 Makk 11,67; Jos. bell. II, 20, 6; III, 10, 1: «sjøen, som folket på stedet kaller Gennesar» (tē limnē, hē kaleitai Gennēsar pros tōn epichōriōn / τῇ λίμνῃ, ἣ καλεῖται Γεννησαρ πρὸς τῶν ἐπιχωρίων); III, 10, 7: «sjøen har navnet Gennesar fra landskapet ved siden av» (hē de limnē Gennēsar men apo tēs prosechous chōras kaleitai / ἡ δὲ λίμνη Γεννησαρ μὲν ἀπὸ τῆς προσεχοῦς χώρας καλεῖται). Den gresk tilpassede formen Gennēsara (Γεννήσαρα), genitiv -ōn, står sjelden, ant. XIII, 5, 7. Onkelos har ginesar (גִּינֵיסַר) i 4 Mos 34,11; 5 Mos 3,17, og Targum har ginsar (גינסר) i Jos 10,3. Dette svarer til hebraisk kinneret (כִּנֶּרֶת), som LXX for det meste gjengir med Chenereth (Χενερεθ); jf. også Neubauer, géogr. du Talmud 214; Buhl, Geogr. 113 note 229. Jos. bell. III, 10, 8 og Talmud (Neubauer 45) roser landskapet med dette navnet for fruktbarheten. Ifølge Jos. bell. III, 10, 7 (se ovenfor) har sjøen navnet sitt fra dette landskapet. I Det nye testamente er det likevel bare Luk 5,1 som bruker navnet slik. De andre sier bare «Galileasjøen» (Matt 4,18; 15,29). Det fjerde evangeliet sier i tillegg eller i stedet «Tiberiassjøen», Joh 6,1; 21,1, men det er nok ikke den første forfatteren som har skrevet det; jf. bd. IV, 315 f.

Jesus og disiplene fullførte turen etter at stormen hadde stilnet, og at de gikk i land i Gennesar, ikke i Kapernaum, som de hadde dratt ut fra dagen før. De holdt ikke stivt fast ved den opprinnelige planen; fra stedet der motvinden (v. 24) hadde drevet dem, tok de seg så raskt som mulig til det nærmeste stedet på vestbredden der de kunne legge til (jf. «straks» [eutheōs / εὐθέως] i Joh 6,21).

Gennesar-sletten, i dag *El-guwêr*, skyter inn i landet som en trekant. Den strekker seg langs sjøbredden fra *El-Medschdel* (Magdala) til *Chân-Minje*, en god times gange, og utgjør omtrent den midterste tredjedelen av veien fra Tiberias til Tell-Hûm (Kapernaum). Det er usannsynlig at Jesus hadde vært i denne egnen før. Da han begynte virksomheten sin, lå hovedstedene for den – bortsett fra Kapernaum – mot nord og nordvest (11,21), mens Gennesar-sletten ligger sør for Kapernaum.

Matteus sier at mennene på stedet der han la til, «kjente ham igjen» (epignontes / ἐπιγνόντες v. 35, også Mark 6,54), og at de så sendte bud til landsbyene omkring om at han var kommet. Det førte til at alle de syke i omegnen ble brakt til ham. Dette er bare naturlig hvis noen av innbyggerne hadde sett Jesus en eller flere ganger i Kapernaum, som ikke lå langt unna, men ellers ikke kjente ham.

De syke ba Jesus om bare å få røre ved minnedusken på kappen hans (jf. 9,20 f.), og v. 36 forteller bare om helbredelser som skjedde *på den måten*. Det viser at Jesus ikke ville bli der og komme i nærmere kontakt med folket.

Jesus fortsetter altså å «trekke seg tilbake»[53], selv om han sannsynligvis oppholdt seg kort i Kapernaum en gang til før han la ut på en ny reise (15,21).[54] Det som blir fortalt i 15,1, kan også ha skjedd der.

[53] **«trekke seg tilbake»** anachōrein / ἀναχωρεῖν

[54] Ifølge Mark 6,56 vandrer Jesus videre fra landingsstedet uten å stanse. Ifølge Joh 6,24 f. 59 var Kapernaum det neste målet for vandringen. Mengden som var blitt mettet ved underet, hadde vendt tilbake dit, men møtte Jesus igjen først etter en del leting, og altså trolig også venting. Etter det skarpe sammenstøtet i synagogen har Jesus nok snart forlatt Kapernaum igjen; jf. Joh 7,1.

Kapittel 15

Avvisningen av fariseerne og de skriftlærde fra Jerusalem (15,1–20)

Utviklingen er nå kommet lenger enn i det som er fortalt hittil: fariseere og skriftlærde er kommet dit fra *Jerusalem* og går til Jesus med et kritisk spørsmål. Begge deler er samlet i ordene «kom … fra Jerusalem til Jesus»[1].[2] De spør hvorfor disiplene hans bryter «de gamles forskrifter», det vil si de rabbinsk-fariseiske reglene som er avledet av Toraen.[3] Spørsmålet gjelder alle de gangene Jesus lot disiplene avvike

[1]**«kom … fra Jerusalem til Jesus»** proserchontai tō Iēsou apo Hierosolymōn / προσέρχονται τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ Ἱεροσολύμων

[2]Ellers er «skriftlærde og fariseere» (grammateis kai Pharisaioi / γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι) den faste rekkefølgen hos Matteus, 5,20; 12,38; 23,2. 15. 23. Derfor bør vi her foretrekke «fariseere og skriftlærde» (Pharisaioi kai grammateis / Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς). Slik leser ℵ B D, Ferrar-gruppen, S^1 Arm Kop, e (k mangler her) og Orig. Videre bør vi med ℵ B D, Ss lese «fra Jerusalem» (apo Hierosolymōn / ἀπὸ Ἱεροσολύμων) uten «de» (hoi / οἱ) foran. Artikkelen kunne så mye lettere snike seg inn fra Mark 7,1 fordi også Matteus ofte bruker artikkelen («fariseerne») når fariseere opptrer enkeltvis, 9,11; 12,2. 14. 24. Fra Mark 7,1 kommer også at Sc S^1 (ikke Ss) og noen latinske (a b ff^2, ikke e q) setter fariseerne og de skriftlærde foran «fra Jerusalem». Uten artikkel kommer det tydeligere fram hva slags folk dette er. Hittil hadde Jesus hatt med «fariseerne» å gjøre, det vil si partiets folk i Kapernaum og omegnen. Nå kommer det slike fra Jerusalem. Mark 7,1 lar ikke fariseerne, men noen av de skriftlærde komme fra Jerusalem. Det kan for så vidt være mer nøyaktig, for de som kom fra Jerusalem, har sikkert tatt kontakt med fariseerne i Galilea. På den andre siden er ikke Matteus' framstilling uriktig, siden de skriftlærde for det meste også var fariseere.

[3]«Overlevering» (paradosis / παράδοσις) svarer til hebraisk qabbala (קַבָּלָה), i den gamle betydningen og ikke i den middelalderske om en mystisk hemmelig lære. I seg selv betyr ordet all lære som er overlevert og ført videre. Men hos jødene gjaldt denne læren for det aller meste hvordan livet skulle ordnes etter Toraen (*Halacha*), og den gangen ble den bare ført videre muntlig. Når det er tale om jødisk paradosis, har ordet derfor som oftest den snevrere betydningen: den muntlige *Halacha* som føres videre (jf. Gal 1,14; Kol 2,8). Fariseeren Paulus bruker ordet også om kristne leveregler, 2 Tess 2,15; 3,6; 1 Kor 11,2; jf. Einl § 60 note 8. «De eldste» (hoi presbyteroi / οἱ πρεσβύτεροι) er her ikke embetsnavnet på medlemmene av Rådet (16,21; 21,23 og ofte). Som medlemmer av Rådet hadde de nemlig lite å gjøre med de overleveringene (paradoseis / παραδόσεις) det her er tale om. Her betyr ordet de lærde, slik zeqenim (זְקֵנִים) også iblant gjør; jf. Forsch VI, 81 note 2. Håndvaskingen hadde sitt utspring hos fariseerne, men var allerede den gangen svært utbredt blant jødene. Markus forklarer den utførlig for sine ikke-jødiske lesere, Mark 7,3 f. Matteus trengte ikke det. Ifølge Misjna, Berakhot

fra disse reglene. At de ikke vasker hendene før måltidet, er bare ett eksempel som skal underbygge den langt mer allmenne anklagen.

Jesus benekter ikke at disiplene har brutt forskriftene, og at han har latt dem gjøre det. Derfor kan han i motspørsmålet sitt stille motstandernes lovbrudd side om side med disiplenes – «bryter så dere»[4] – selv om de to gjelder svært forskjellige ting. Meningen er: «Også dere er lovbrytere.»[5] Disiplene setter seg ut over rabbinske forskrifter som mesteren deres ikke godtar som bindende. Motstanderne bryter derimot Guds utvetydige bud på grunn av forskriftene.

Og disse forskriftene er deres egne i dobbel forstand. For det første hører disse lærde fra Jerusalem selv til «de gamle»[6], som er med på å spinne loven videre og uttaler seg som lovgivere. For det andre gjør de «forskriftene»[7] til sine egne ved at de påberoper seg dem overfor Jesus som en bindende autoritet.

Akkurat som «forskriftene»[8] er også «budet»[9] ment generelt, og det samme gjelder «loven»[10] i v. 6. Og igjen gir v. 4 f. bare ett eksempel blant mange. Jesus knytter budet om å hedre far og mor (2 Mos 20,12 = 5 Mos 5,16) sammen med trusselen om dødsstraff for «den som bruker vondord mot far eller mor» (2 Mos 21,17; 3 Mos 20,9; jf. 5 Mos 27,16). Slik framhever han hvor alvorlig budet er.[11]

VIII, 2–4 gjaldt flere av uenighetene mellom Hillels og Sjammais skoler håndvaskingen, men selve skikken sto fast. Jf. for øvrig Hamburger II, 332 f.

[4] **«bryter så dere»** kai hymeis parabainete / καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε

[5] Det sammentrengte uttrykket ble pedantisk misforstått, og derfor ble «også» (kai / καί) strøket i ℵ*. Ordet har dessuten støtte i Ss. Derimot kan vi ikke vise til Iren. IV, 9, 3; 12, 1 som vitne for strykningen, for Iren. siterer v. 3 uten v. 2.

[6] **«de gamle»** presbyteroi / πρεσβύτεροι

[7] **«forskriftene»** paradosis / παράδοσις

[8] **«forskriftene»** hē paradosis / ἡ παράδοσις

[9] **«budet»** hē entolē / ἡ ἐντολή

[10] **«loven»** ho nomos / ὁ νόμος

[11] Lesemåten «han bød og sa» (eneteilato legōn / ἐνετείλατο λέγων) i ℵ* og de yngre håndskriftene skulle tjene samme formål. Bedre bevitnet er «sa» (eipen / εἶπεν): B D, Ss Sc S^1, Arm, Kop, de fleste latinske fra e til Vulg, og allerede Ptolemaios omkring år 160 hos Epiph. haer. 33, 4; Iren. IV, 9, 3; Orig. tom. XI, 9. Denne lesemåten stammer neppe fra Mark 7,10, for der er det ikke Gud, men Moses som er subjekt. Jos. c. Ap. II, 27 stiller 5 Mos 21,21 sammen med budet om å hedre foreldrene, men det er mindre treffende. På dette stedet hos Jos. skal vi lese «den som vender seg bort» (ekklinonta / ἐκκλίνοντα), ikke «den som svikter» (elleiponta / ἐλλείποντα). Etter «far» (patera / πατέρα) og «mor» (mētera / μητέρα) har den hebraiske teksten, LXX og Onkelos eiendomsord. Matteus utelater dem i begge sitatene og likeså i v. 5^a (de yngre håndskriftene har føyd dem til i v. 4, Ss Sc også i v. 5^a). Det henger sannsynligvis sammen med en egenart ved den aramaisken som ble talt i Israels land (i Galilea?), og som Jesus og apostlene talte. Den er omtalt i utleggelsen av 11,25 ff., s. 438 ovenfor, fotnote 711.

Jesus stiller det Gud har sagt, opp mot det rabbinerne av og til sier: «Dersom noen sier til sin far eller mor: En offergave skal det være, alt det du kunne ha hatt av meg til hjelp, så trenger han ikke å hedre sin far eller sin mor.» Ordene «en offergave, alt det du kunne ha hatt av meg til hjelp»[12] er en ordrett oversettelse av en jødisk løfteformel som ble mye brukt og mye misbrukt. I Mark 7,11 står de på samme måte, bare med det hebraiske og arameiske ordet *korban* i stedet for dōron.[13]

Ifølge den talmudiske tradisjonen gikk de mest ansette rabbinerne imot hele løftevesenet, helt fra førkristen tid. De prøvde å avverge de fordervelige følgene slike løfter fikk for familielivet. Både motstanden og disse forsøkene vitner sterkt om at løftene ble grovt misbrukt. Men misbruket kunne ikke ha grepet om seg hvis ikke andre lærere hadde støttet det, bevisst eller ubevisst.[14]

---

[12] **«en offergave, alt det du kunne ha hatt av meg til hjelp»** dōron, ho ean ex emou ōphelēthēs / δῶρον, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς

[13] Ordene er fremmedartede, men egentlig ikke ukorrekte. De gamle oversetterne kjente ikke jødisk talemåte og har for det meste misforstått dem. Noen har ikke engang sett at «offergave» (dōron / δῶρον) er predikatet, og at det er merket som utrop ved at «er» mangler (jf. Winer § 64, 2; Blass § 30, 3). For eksempel har e *donum meum proficiet tibi* («min gave skal være til gagn for deg»), og Sc har noe lignende. b ff^2 Vulg, også Hier. i kommentaren til stedet og til og med Schemtob, som er avhengig av Vulg, har *munus quodcumque est ex me, tibi proderit* («hver gave som kommer fra meg, skal være til gagn for deg»). Ss har «Offergave (er det) når du har gagn av meg». Leste Ss «når» (hotan / ὅταν) i stedet for «det som» (ho ean / ὃ ἐάν)? D* har her hodan (ὁδάν). Kanskje har a g^1 den riktige meningen: *munus* (i g^1 med punktum etter), *quodcumque ex me tibi proderit* («En offergave! Alt det som fra meg kunne være til gagn for deg»). Ifølge Mark 7,11 er dōron det samme som korban (κορβαν), hebraisk qorban (קָרְבָּן), aramaisk qurban (קורבן). Ss har det også her, i ubestemt form. Den bestemte formen står i den greske og den syriske teksten i Matt 27,6, der den betegner tempelkassen; jf. Mark 12,41 og «gavene» (dōra / δῶρα) i Luk 21,1–4. Oftere betyr dōron offergave i egentlig forstand, Matt 5,23 f.; 8,4; 23,18 f. og Hebr 5,1; 8,3. 4; 9,9. Formelen vi har her, er slitt, og qorban ble ofte med vilje byttet ut med qonam (קוֹנָם), som i seg selv ikke betyr noe (se leksikaene). I denne formelen betyr ordet helt generelt det hellige, rituelle formålet som noen lover å vie noe til. Eksempler på formelen finnes i Misjna, Nedarim I, 2. 4; IX, 2. 7; XI, 4. 11, og særlig Baba kamma IX, 10: «Når noen sier til sønnen sin: ‹*Konam* (= k*orban*) være det du nyter av mitt›, kan sønnen arve ham når faren dør.» Ifølge Nedarim IX, 1 satte Elieser ben Hyrkanos (omkring år 100) budet om å hedre foreldrene over løftene, slik Jesus gjorde. Han hadde hatt kontakt med jødekristne og var ikke helt lukket for kristne tanker (jf. Dérenbourg s. 357 ff.; Schürer II^3, 372).

[14] Orig. skriver i kommentaren til stedet (s. 489) at heller ikke han ville ha forstått det dunkle stedet hvis ikke en hebreer hadde fortalt ham dette: «Det har hendt at kreditorer hadde skyldnere som drøyde med å betale. De kunne nok betale, men ville ikke. Da bestemte kreditorene fordringen sin for de fattige. Alle som ville gi de fattige noe, la gaven sin i offerkisten. Så sa kreditorene til skyldnerne på sitt eget språk: ‹En k*orban*, det vil si en gave, være det du skylder meg; for jeg har av fromhet mot Gud bestemt det for de fattige.› Nå skyldte skyldneren ikke lenger mennesker pengene, men Gud. Derfor så han seg nødt til å betale gjelden, selv mot sin vilje, og ikke lenger til kreditoren, men til Gud i kreditorens navn, til fordel for de fattige. Det kreditoren i dette tilfellet gjorde mot skyldneren, gjorde av og til også sønnene mot foreldrene» osv. Denne hebreeren, kanskje en nasareer, ser tilbake på tiden da templet sto, og taler derfor i fortid. Videre i fortellingen får han for øvrig godt fram at også foreldrene var fanget i den samme overvurderingen av korban. Derfor følte de seg moralsk tvunget av barnas skinnhellige løfte til å gi avkall på støtte fra dem. Hier. har skrevet av en del av dette fra Orig.

Jesus har også andre steder bekjempet en grunnsetning han regnet som fariseisk og rabbinsk (23,23–26). Ifølge den går fromme handlinger som på en eller annen måte henger sammen med kulten, foran de kjærlighetsgjerningene vi har plikt til, og når de to kommer i konflikt, fritar de altså fra dem.

Mer enn én gang har han stilt seg mot fariseerne og forkynt den motsatte grunnsetningen (5,23 f.; 9,13; 12,7). Alle helbredelsene hans på sabbaten og talene han forsvarer dem med, peker i samme retning. Det særlige denne gangen var bare hvor slående motsetningen var. På den ene siden stod en overvurdering av rituelle ytelser som ingen lov har foreskrevet. På den andre siden stod budet om å hedre foreldrene med ord og gjerning, et bud som står i Israels grunnlov, De ti bud.

Det er ikke tvil om at rabbinere har lært det Jesus lar dem si i v. 5 (jf. for eksempel 5,43). Derfor hadde han også rett til å si: «Dere har gjort Guds lov ugyldig på grunn av deres egne forskrifter» (v. 6). Men nettopp slike lærere var populære. De hersket over folkets samvittighet og ledet den på villspor, og de hadde satt sitt stempel på fromheten og sedeligheten hos folkemassene.

Slike lærere hadde ført folket vill. Derfor kan Jesus anføre et ord av Jesaja som en profeti som passer ypperlig på disse folkets lærere, som han kaller hyklere (jf. 6,2, 5 og 16).[15] På profetens tid bebreidet ordet hele folket: gudstjenesten deres var hyklersk, og fromheten deres hadde mistet verdien fordi den var avhengig av menneskelige lærdommer og bud. Det blir ikke noe av den stridssamtalen motstanderne hadde tenkt seg.

[15] Etter den hebraiske teksten er Jes 29,13 bare en forsetning: «Fordi dette folket kommer nær med sin munn og ærer meg med sine lepper, men holder sitt hjerte langt borte fra meg, og fordi deres frykt for meg (deres gudsfrykt) er innlærte menneskebud, (v. 14) derfor vil jeg fortsatt gjøre underlige ting med dette folket» osv. Det som følger, er sitert i 1 Kor 1,19; tanken der minner om måten Jesus også i Matt 13,14 viser til Jesaja på. Den greske oversetteren av Matteus slutter seg også ellers synlig til LXX på flere punkter. Som allerede LXX har han gjort forsetningen i v. 13 selvstendig, men forkortet den i begynnelsen. Hvordan sitatet lød i det aramaiske Matteusevangeliet, er særlig vanskelig å gjette. Det store avviket mellom LXX og den masoretiske teksten tyder nemlig på gamle varianter av den hebraiske teksten, og det samme gjør Targum. I Targum lyder slutten av v. 13: «og deres hjerte har fjernet seg fra frykten for meg, og deres frykt for meg ble som et bud fra mennesker som lærer». Det aktive «idet de lærer» (didaskontes / διδάσκοντες) hos Matteus og i Mark 7,7 trenger altså ikke å ha kommet til evangelistene gjennom LXX. Det viktigste avviket fra LXX er at «lærdommer» (didaskalias / διδασκαλίας) står foran «menneskebud» (entalmata anthrōpōn / ἐντάλματα ἀνθρώπων). LXX har derimot «og lærdommer» (kai didaskalias / καὶ διδασκαλίας) etter disse ordene (jf. også Kol 2,22). Matteus' tekst skal oversettes «idet de lærer menneskebud som lærdommer» eller «idet de lærer lærdommer som er menneskebud». Det siste er det Ss Sc uttrykker.

Rabbinerne fra hovedstaden finner ikke noe passende svar. Av v. 12 må vi slutte at de bare viser harmen sin over denne hensynsløse galileeren med miner eller med forbannelser som de mumler halvhøyt for seg selv eller til andre som står der. Men Jesus gjør straks praktisk bruk av dommen sin over disse lærerne som fordervet folket: med et kort ord, i det minste, prøver han å rokke ved den overtroen de hadde nørt opp under hos folket (v. 10 f.).

Hvis Jesus møtte jerusalemerne på et offentlig sted (jf. Mark 7,17 = Matt 15,12), har nok folk som ikke var med i samtalen, blitt oppmerksomme allerede mens han talte så heftig mot dem. Nå kaller han til seg alle som stemmen hans kunne nå, noe Mark 7,14 uttrykker enda sterkere. Han oppfordrer dem til å høre på ham, men også til å forstå det han vil si dem.

Håndvaskingen før måltidet var en religiøs handling med et bestemt formål. Den som hadde rørt ved noe urent, kunne ha pådratt seg urenhet. Vaskingen skulle hindre at urenheten gikk over på maten, så han ikke spiste rituelt uren mat og selv ble uren av den. Derfor var setningen «Ikke det som kommer inn gjennom munnen, gjør mennesket urent»[16] lett å forstå. Motsetningen var vanskeligere: «men det som går ut av munnen, det gjør mennesket urent». Etterpå, da Jesus er alene med disiplene,[17] må han forklare dette nærmere for dem, fordi de ber ham om det.

Men før det kommer de til ham med spørsmålet om han vet at fariseerne tok anstøt av ordet hans (v. 12). Disiplene mente svaret han hadde gitt fariseerne i v. 3–9, var unødig skarpt, og de syntes det var leit at motstanderne hadde tatt det slik.

Jesus svarer at hver plante som hans himmelske Far ikke har plantet, skal bli rykket opp med rot. Også dette ordet må gjelde fariseerne

[16] «Felles, uhellig» (koinos / κοινός) i motsetning til «hellig» (hagios, hieros / ἅγιος, ἱερός) svarer til hebraisk chol (חל), enda LXX oversetter dette med «profan» (bebēlos / βέβηλος). Som chol står koinos sammen med det synonyme, men sterkere «uren» (akathartos / ἀκάθαρτος), hebraisk tame' (טָמֵא), i motsetning til «ren» (katharos / καθαρός), hebraisk tahor (טָהוֹר), Apg 10,14. 28; jf. 3 Mos 10,10; Esek 22,26. Derfor betyr «gjøre felles» (koinoun / κοινοῦν) å regne og erklære noe for vanlig, uhellig og urent, Apg 10,15; jf. Hebr 9,13. Det kan også bety å gjøre noe faktisk urent, vanhellige det, Apg 21,28. Men kanskje har Matteus i v. 11. 18. 20 i stedet brukt «ha del i, ha felles» (koinōnein / κοινωνεῖν). D og de latinske tyder på det: Tert. pat. 8; spect. 17; jej. 2, og videre e og k, som oversetter med *communicare* («gjøre felles»). Bare i v. 11 har e *inquinare* («tilsmusse»).

[17] Mark 7,17 sier det uttrykkelig: «og da han var gått inn i huset, bort fra folkemengden» (kai hote eisēlthen eis [ton] oikon apo tou ochlou / καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς [τὸν] οἶκον ἀπὸ τοῦ ὄχλου). Hos Matteus kan vi bare slutte oss til dette ut fra tonen og innholdet i disiplenes to utsagn i v. 12 og 15. For v. 15 kan vi kanskje også sammenligne med 13,36.

selv, ikke de fordervelige lærdommene deres – slik disiplenes bemerkning i v. 12 og fortsettelsen av svaret i v. 14 gjør.

Jesus hadde kalt dem ormeyngel (12,34). Andre steder hadde han brukt bildet av ugress som blir sådd, og da han tolket bildet, hadde han talt om «den ondes barn» (13,25 og 38). Han var ikke redd for at noen skulle misforstå ordene som en lære om at uforbederlig ondskap er en medfødt egenskap hos visse mennesker. Like lite er han redd for en slik misforståelse her.

Menigheten i det gamle gudsfolket er ikke plantet av Jesus (13,37), men av hans Far (21,33; Jes 5). Lignelsen i 13,24 ff. viser at det i den framvoksende menigheten i himlenes rike finnes mennesker som har mistet retten til å regnes som medlemmer av menigheten på grunn av sitt inngrodde sinnelag. Slike mennesker finnes også i det gamle gudsfolket (jf. 3,9; Sir 3,28, i andre utgaver 26 og 30).

Fariseerne er modne for den dommen som skal skille dem ut fra Guds folk. Derfor har Jesus heller ikke lenger plikt til å ta hensyn til dem og skåne dem, som om de bare var svake og ennå ikke hadde nådd fram til erkjennelsen. Tvert imot oppfordrer han disiplene til å overlate dem til skjebnen deres («La dem fare!») og si seg helt løs fra autoriteten deres. De gir seg ut for å være veiledere for det uvitende folket (jf. Rom 2,19), men de er selv blinde, og alt de kan gjøre med de uvitende som lar seg lede av dem, er å dra dem med seg i fordervelsen.[18]

Dette ordet er riktignok en «lignelse» (parabolē / παραβολή jf. Luk 6,39). Likevel er det ikke dette ordet Peter sikter til når han i v. 15 ber Jesus forklare lignelsen (jf. uttrykket i 13,36). Som Jesu svar viser, gjelder bønnen ordet til folket i v. 11 (jf. Mark 7,17). Også det var en lignelse i videre forstand, og i andre halvdel var det dessuten et bilde, så det trengte virkelig en forklaring. Ordet i v. 14 bar derimot forklaringen i seg selv, fordi det var et utsagn om bestemte personer.

Helt siden v. 3 har Jesus talt i sterk sinnsbevegelse, og det merkes også i måten han innleder belæringen på: «Er dere ennå[19] uten

[18] I v. 14 er «av blinde» (typhlōn / τυφλῶν) et yngre tillegg som vi godt kan unnvære; det mangler i ℵ* B D Ss Sc. Sannsynligvis er også den uvanlige ordstillingen «blinde er de, veiledere» (typhloi eisin hodēgoi / τυφλοί εἰσιν ὁδηγοί) den opprinnelige, med B D L Z, Ferrar-gruppen og de eldste latinske. I motsetning til S^1 S^3 har Ss Sc nok bare ikke funnet det nødvendig å gjengi denne ordstillingen. Jf. Matt 23,16. 24. I Luk 6,39 er ordet tatt inn i Bergprekenen.

[19] «Ennå» (akmēn / ἀκμήν) står bare her i Bibelen. Ordet er opprinnelig akkusativ av «blomstringstid, den rette tiden for noe» (akmē / ἀκμή) og betyr derfor «nettopp nå». Hos de senere forfatterne

forstand, dere også? Forstår dere ikke …» Selve belæringen er så klar at den ikke trenger noen forklaring. Én ting kan likevel være verdt å nevne: Ordene som går ut av munnen, gir uttrykk for tankene. Når ordene uttrykker onde tanker, nevner Jesus dem som eksempel på det som frarøver mennesket renhet og hellighet (jf. Jak 3,6). Men han nevner dem bare fordi de står i motsetning til maten som går inn i munnen.

I den forklarende setningen i v. 19 nevner Jesus også syndige handlinger sammen med tanker og ord. Det viser at også handlingene gjør den som utfører dem, uren, mens Jesus sier det motsatte om å spise med uvaskede hender. Det han sier her, rekker riktignok lenger enn fariseernes skikk med håndvasking, som ikke er påbudt i Det gamle testamente (jf. 9,14–17).

Prinsippet Jesus uttaler her, gjelder også lovens forskrifter om rituell «renhet», som fariseernes regler var spunnet ut av. Jesus vil hindre at rituell renhet blir forvekslet og blandet sammen med moralsk renhet. Men det følger på ingen måte av dette at lovens forskrifter ikke lenger er bindende, noe som ville stride mot 5,17–19. Tvert imot gjelder grunnsetningen i 23,23.

Den kana'aneiske kvinnens store tro (15,21–28)

Jesus holdt fast ved planen om å trekke seg unna folkemengden i og omkring Kapernaum og unngå motstandernes angrep. Sammen med disiplene la han nå ut på en vandring til området omkring de fønikiske byene Tyrus og Sidon.[20] Igjen «trekker han seg tilbake» (anachōrein / ἀναχωρεῖν v. 21, jf. 14,13). Det som følger, viser at han slett ikke hadde tenkt å drive noen virksomhet i det helt hedenske Fønikia slik han hittil hadde gjort i Galilea.

En hedensk kvinne kom ham i møte fra den andre siden allerede før han hadde krysset grensen ut av det jødiske landet, Antipas' område,

---

er det ofte det samme som eti (ἔτι), altså «ennå»; jf. Lobeck ad Phryn. s. 123. Ss Sc oversetter som om de hadde «inntil nå» (heōs arti / ἕως ἄρτι) foran seg, de latinske med *adhuc* («ennå»). Begge deler er riktig.

[20] Som kjent betyr «til et sted» (eis topon tina / εἰς τόπον τινά) slett ikke alltid «inn i stedet», men svært ofte «bort til stedet» når det står sammen med «komme» (erchesthai / ἔρχεσθαι), og enda mer sammen med «gå bort» (aperchesthai / ἀπέρχεσθαι) og lignende verb; jf. 16,5. 21; 17,27; 19,1; 20,17; 21,1; jf. Einl § 54 note 7; § 56 note 4. Matteus alene lar oss ikke se om Jesus gikk over grensen fra Galilea til Fønikia; men se Mark 7,31.

og inn i det fønikiske området i provinsen Syria. Det viser ordene «fra disse traktene kom»[21] i v. 22.

Matteus bruker et gammelmodig navn på henne (jf. «Israels land» [gē Israēl / γῆ Ἰσραήλ] i 2,20) og kaller henne en «kana'aneisk kvinne»[22]. Han trengte ikke å fortelle leserne at hun som kana'aneer var hedning, og heller ikke at hun uten vanskelighet kunne gjøre seg forstått på sitt syriske eller arameiske språk, siden Jesus i det vesentlige talte det samme språket (se derimot Mark 7,26; Einl § 1 A 7). Hun er et eksempel på det som ble sagt i 4,24.

Hun har for lenge siden hørt om helbredelsene Jesus har gjort borte i Galilea, og hun vet at mange jøder holder ham for den lovede Davids sønn, for det er slik hun tiltaler ham. Hun må også ha fått vite at den berømte underlegen med det store følget sitt var kommet i nærheten av der hun bodde. Kampen hennes med Jesus er skildret med makeløs livfullhet. Framstillingen viser at fortelleren selv er grepet; med det formålet boken hans hadde, måtte han legge særlig vekt på denne fortellingen.[23]

Kvinnen roper høyt og uavbrutt på Jesus,[24] sikkert fra et stykke unna, og i korte utbrudd legger hun fram bønnen sin: «Miskunn deg over meg! Herre! Davids sønn! Min datter plages ille av en ond ånd!» Jesus fortsetter veien uten å svare et ord, så kvinnen snart bare kan rope og be etter ham. Da ber disiplene ham sende henne fra seg, så den plagsomme ropingen kan ta slutt.

Disiplene har nok valgt uttrykket «send henne fra deg» (apolyson autēn / ἀπόλυσον αὐτήν jf. 14,15; 15,32) med vilje, for ikke direkte å kreve at Jesus skal oppfylle ønsket hennes. Det er i alle fall ikke storsinn og barmhjertighet som får disiplene til å foreslå dette. De vil bare slippe bryet. Men i ordene deres hører Jesus noe som nok også har rørt seg i hans eget hjerte: at den stakkars kvinnen skulle få hjelp. Likevel avviser han dette som en fristelse til å svikte kallet sitt.

---

[21] **«fra disse traktene kom»** apo tōn horiōn ekeinōn exelthousa / ἀπὸ τῶν ὁρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα

[22] **«kana'aneisk kvinne»** kena'anita / כְּנַעֲנִיתָא

[23] Dette er et av de få stykkene der Markus står langt tilbake for Matteus i dramatisk livfullhet, enda han viser noen spor av selvstendig kjennskap (Mark 7,24. 29 f.).

[24] Med B D, Sc (ikke Ss), Arm, Kop, k c q (ikke a e) må vi nok lese imperfektum «hun ropte» (ekrazen / ἔκραζεν), ikke aoristen ekraxen (ἔκραξεν), som א* Z har. Ekrazen får også støtte av imperfektum «hun falt ned for ham» (prosekynei / προσεκύνει) i v. 25, som er enda bedre bevitnet; også der skildres en vedvarende atferd. Også noen av dem som i v. 22 foretrakk «skrike» (kraugazein / κραυγάζειν), har imperfektum i stedet for aorist. I v. 23 står «roper» (krazei / κράζει) uomstridt.

«Jeg er ikke utsendt til andre enn de fortapte får av Israels hus.»[25] Slik beskriver Jesus kallet sitt i samsvar med 10,6 (1,21), men også med Joh 10,16–18; 11,52; 12,20–32 og Rom 15,8. Han gir likevel ikke avkall på at «riket»[26] hans gjelder hele verden, og at evangeliet er bestemt for alle mennesker (jf. 2,1–12; 3,8; 5,13–16; 8,11 f.; 10,18; 11,27; 12,18 og 21; 13,38 osv.). Det dreier seg om hans personlige kall for denne tiden, et kall som skulle legge beslag på ham helt til døden.

Denne gangen peker han langt mer bestemt enn i 8,5–13 på grensene for kallet, selv om han heller ikke der så bort fra dem (se ovenfor s. 339). Forskjellen kommer av at de to tilfellene er ulike.

I 8,5–13 gjaldt det en hedning som bodde midt blant jødene og for lengst hadde nærmet seg jødedommen. Jesus kunne oppfylle bønnen hans uten å bli fremmed for folket sitt eller bli trukket bort fra kallet. Men hvis han gjorde som denne hedenske kvinnen ville, måtte han regne med at landsmennene hennes ville følge eksemplet hennes. Og nettopp nå hadde han vendt seg bort fra folket i Galilea. Hvis han da ble trukket inn i en virksomhet blant hedningene i nabolandet – og den kunne godt ha vunnet gjenklang der (jf. 11,21) – ville han gjøre seg umulig for sitt eget folk.

Hvis Messias hadde oppgitt håpet for folket sitt og i stedet undervist hedningene, og hedningene hadde tatt imot ham i tro, ville han ha blitt et «anstøt»[27] som var vanskelig å komme over – også for de jødene som ennå var mottakelige for frelsen (jf. Joh 7,35). Så langt var det bare folket i Galilea Jesus hadde brutt staven over; Jerusalem og hele folket som strømmet dit fra alle deler av landet til høytidene, hadde ennå ikke tatt sitt valg.

Kvinnen bruker pausen som oppstår mens Jesus snakker med disiplene. Hun kommer helt bort til Jesus, faller ned for ham og gjentar bønnen sin i en roligere tone (v. 25). Da forklarer Jesus henne grunnen til at han sier nei, enda tydeligere enn han gjorde for disiplene: Å hjelpe hedningene nå ville være å «ta brødet fra barna og kaste det til de små hundene».

[25] Orig. lot seg forlede av den ebjonittiske mistydningen (jf. Clem. hom. 2, 19) til å tolke ordet om et åndelig Israel (de princ. IV, 22; tom. XI, 17 i Matteuskommentaren), i motsetning til hvordan «de enklere» (haplousteroi / ἁπλούστεροι) forsto det. Denne omtolkningen har neppe noen forsvarer lenger i dag.

[26] **«riket»** basileia / βασιλεία

[27] **«anstøt»** skandalon / σκάνδαλον

Det er ingen tvil om at barna står for jødene og hundene for hedningene, og det forstod kvinnen også straks. Jødene er rikets barn fra fødselen av (8,12) og barn i det «Israels hus» som Gud har bygd (10,6; 15,24). Likevel må vi legge merke til at det betyr noe helt annet når lignelsen stiller barn og hunder mot hverandre, enn når et frekt menneske får skjellsordet «hund», eller når jøder kaller en uren hedning for hund.[28]

I lignelsen uttrykker «barn»[29] og «små hunder»[30] bare at de har ulik rett til godene i huset. At Jesus bruker ordet for «små hunder» og ikke det vanlige ordet for «hunder»[31], viser at han ikke tenker på de store hundene som er en plage i gatene i orientalske byer, men på mindre hunder som hører til huset og får være inne hos folk. Knapt noen ville være så rå at de nektet dem noe av maten husfolket spiser, eller til og med lot dem sulte i hjel.

Jesus utelukker altså slett ikke hedningene prinsipielt og for alltid fra godene i Guds hus. Han sier bare at det er usømmelig å gi hedningene del i godene slik at jødene mister dem – for godene tilhører først og fremst jødene.

Markus' form av ordet (Mark 7,27) leses som en tolkning av Matt 15,26, og det er den eneste riktige tolkningen: Så lenge det ennå finnes sultne barn, skal ikke brødet deres gis til de små hundene.

Men nøden lærer kvinnen ikke bare å be; den gjør henne også oppfinnsom. Hun forstår å utnytte lignelsen Jesus har brukt, og finner i den en rett til å gjenta bønnen sin enda en gang. Hun godtar regelen Jesus har satt opp, men minner om at de små hundene får lov til å ete smuler som faller fra bordet hos herrene deres, allerede mens husfolket spiser. Med det begrunner hun sitt «ja, Herre»[32].

Dette «ja»[33] er verken en bekreftelse av det Jesus nettopp har sagt (Meyer), eller en motsigelse av det (Fritzsche). For det første går det

[28] Jødiske belegg finnes hos Lightfoot og Wünsche til stedet. Til alle tider fram til i dag og hos de mest forskjellige folk har «hund» vært et yndet skjellsord for dem som hører til et annet trossamfunn. Se også s. 307 ovenfor, fotnote 475.

[29] **«barn»** tekna / τέκνα

[30] **«små hunder»** kynaria / κυνάρια

[31] **«hunder»** kynes / κύνες

[32] **«ja, Herre»** nai, kyrie / ναί, κύριε

[33] **«ja»** nai / ναί

ikke noe spørsmål foran[34] som krever et ja eller et nei. Det som går foran, er en grunnsetning som ingen kan motsi, og som kvinnen heller ikke motsier. Dessuten ville den første forståelsen kreve «men også»[35] i fortsettelsen, ikke «for også»[36], slik D og andre håndskrifter faktisk har i Mark 7,28.

Men dette «for også» feller like mye den forståelsen som tar «ja» som et trassig «Det er da tillatt». For det kvinnen viser til, beviser slett ikke at det skulle være tillatt eller sømmelig å ta «*deres* brød» fra barna – det brødet de først skal bli mette av – og kaste det til hundene.

Kvinnens «ja»[37] bekrefter tvert imot det hun selv sist sa i v. 25, og må fylles ut med det hun sa der (jf. 11,26). Etter god språkbruk[38] tar det opp igjen bønnen Jesus hadde avvist, «hjelp meg»[39] eller «miskunn deg over meg»[40]. Meningen er: Ja, Herre, gjør det likevel! For du har selv vist meg at det kan skje uten at det krenker regelen din, som er ubestridelig sann.

Hvis kvinnen i v. 27 hadde motsagt regelen hans, kunne ikke Jesus ha gitt etter; da ville han ha handlet mot det kallet han selv hadde vedkjent seg i v. 24. Men nå bøyer kvinnen seg for den sannheten som til nå har gjort ham hard mot bønnene hennes, og da («Da» [tote / τότε] i v. 28) kan han ikke lenger si nei til henne. Han oppfyller bønnen og anerkjenner med beundring hvor stor tro denne hedenske kvinnen har.[41]

Noen utleggere har ment at Jesus bare lot som han sa nei så lenge, av pedagogiske grunner. De har ikke villet godta at kvinnens geniale ord viste Jesus veien: Slik kunne han gjøre det kjærligheten krevde, uten å krenke kallsplikten sin. Det vitner om en engstelighet som evangeliene, også det fjerde, ikke gir noe grunnlag for.

---

[34] Derfor kan vi ikke sammenligne steder der et formelt nektende spørsmål går foran, som Matt 17,24 (latin *num non* «ikke?»), Rom 3,29 (*nonne* «ikke?»), Epict. diss. II, 1, 26; III, 24, 25; IV, 6, 21; enchir. 24, 4; jf. også diss. II, 10, 20.

[35] **«men også»** alla kai / ἀλλὰ καί

[36] **«for også»** kai gar / καὶ γάρ

[37] **«ja»** nai / ναί

[38] Jf. Aristoph. Nub. 784 og Kock til stedet, 2. utg. Det er en formel for innstendig bønn; jf. Viger., utg. Hermann, s. 424.

[39] **«hjelp meg»** boēthei moi / βοήθει μοι

[40] **«miskunn deg over meg»** eleēson me / ἐλέησόν με

[41] Jf. 8,10. 13. Ss (ikke Sc) regner også ordene etter «som du vil» (hōs theleis / ὡς θέλεις) med til det Jesus sier: «og fra denne stund ble *din* datter helbredet». Det er åpenbart gjort etter Mark 7,29.

Bespisningen av de fire tusen (15,29–38)

Opplysningene hos Matteus (v. 29 og 39; 16,5) gjør det vanskelig å se hvor denne og de følgende scenene foregår; de er dels ubestemte i seg selv, dels i det minste uklare for oss. Ifølge Mark 7,31 møtte Jesus den kana'aneiske kvinnen et sted ikke langt fra Tyrus. Derfra dro han først enda lenger nordover og kom innom Sidon. Deretter gikk han, som det ser ut til, i en vid bue midt inn i Dekapolis og unngikk det jødiske området så langt han kunne. Han kom altså til et sted sør eller sørøst for Gennesaretsjøen.

For det første stemmer Matteus med dette: Heller ikke han nevner i v. 29 noen overfart over sjøen, og en slik overfart ville ha vært nødvendig hvis Jesus hadde kommet dit fra vestsiden. Jesus har altså gått til fots med apostlene fra det fønikiske området til traktene ved sjøen.

For det andre ser det ut til at også Matteus tenker seg scenen på østbredden. For etter at Jesus har satt over til den andre siden (v. 39), møter han fariseere og saddukeere (16,1). Det er utenkelig at de skulle ha oppsøkt ham på østbredden, for de kunne ikke på forhånd vite noe om de stadige forflytningene hans. Særlig saddukeerne, som hørte til presteadelen i Jerusalem (Apg 5,17), kunne bare oppsøke ham i Galilea. Hvis traktene ved Magadan (v. 39) altså ligger vest for sjøen og Jordan, må scenen i 15,29–38 ha foregått på østbredden.

For det tredje bekrefter Matt 15,31 de mer bestemte opplysningene hos Markus: Folket som undret seg over helbredelsene, lovpriste «Israels Gud». Dette gudsnavnet bruker Matteus bare her, og det er svært sjeldent i Det nye testamente. Med det sier han at de som her ga uttrykk for from begeistring, hovedsakelig – om ikke utelukkende – var ikke-jøder.[42] De aller fleste som bodde i Dekapolis, var nettopp ikke-jøder (se ovenfor s. 364 ff.).

Matteus minner ikke uttrykkelig om dette her, like lite som i 8,28–34. Leserne hans visste at det bodde langt flere hedninger enn jøder på østbredden av sjøen, og derfor undret de seg verken over den

[42] Det er ikke Matt 9,33 som skal sammenlignes, men 2 Mos 5,1. 3 (for farao er Jahve «Israels Gud» eller «hebreernes Gud»); 1 Kong 11,9 (i motsetning til andre folks guder); 18,36; 22,54. Jøder ville bare hatt grunn til å prise Israels Gud hvis det gjaldt gjerninger der Gud hadde vedkjent seg Israel som sitt folk i motsetning til andre folk. Det gjelder åpenbart ikke helbredelsen av mange syke – det står ikke engang uttrykkelig hvilket folk de syke hørte til. Legg merke til at genitiven «Israels» (Israēl / Ἰσραήλ) står uten artikkel, til forskjell fra Luk 1,68; Apg 13,17, de eneste andre stedene i Det nye testamente der Gud blir kalt slik; jf. Matt 2,20. 21; 10,6; 15,24.

store svineflokken i 8,30 eller over at det her står «de lovpriste Israels Gud»[43].

Stedet her er neppe nøyaktig det samme som i 8,28–34. Hvis det var det samme, ville Matteus og Markus ha sagt det. Den gangen gikk Jesus i land like ved en by. Denne gangen kom han til et ubebodd sted der det var langt til nærmeste bebyggelse (v. 32 og 33). Den utførlige skildringen i v. 30–32 gir inntrykk av at Jesus kommer til dette området for første gang. Den kan ikke sammenlignes med de korte omtalene av at Jesus fortsatte å helbrede (8,16; 9,35 [10,1 og 8]; 11,2 og 5; 12,15; 14,14 og 35; jf. «blant folket» [en tō laō / ἐν τῷ λαῷ] i 4,23).

Folk strømmer sammen langveisfra (v. 32b; jf. Mark 8,3). De som har fulgt de syke dit, legger dem ved føttene hans; noen av dem hadde de måttet bære. Nå ser folk det de før bare hadde hørt om: stumme taler, vanføre blir friske, lamme går, blinde ser. I tre dager har Jesus hendene fulle som lege (v. 32a). Det ser ut til at også de som hadde fått det de ønsket, ble værende hos ham alle disse dagene[44] for å se flere av gjerningene hans.

Vi hører ingenting om at Jesus underviste. Det er bare medynk med den legemlige nøden som driver ham, og den samme medynken fører til en ny underfull bespisning (v. 32–38 = Mark 8,1–9). Det ytre forløpet er nesten det samme som ved den første bespisningen; det er bare tallene som skiller.

Denne gangen er forrådet større: 7 brød i stedet for 5, og «noen få småfisker», altså nok flere enn de 2 ved den første bespisningen. Derimot er det bare 4000 som blir mette, ikke 5000, og også denne gangen sier Matteus uttrykkelig at kvinner og barn ikke er talt med. Den gangen svarte de 12 kurvene med stykker til de 12 apostlene, som skulle dele ut brødene og fiskene og samle opp stykkene. Denne gangen blir det fylt 7 kurver, og det tallet svarer til de 7 brødene som fantes til å begynne med.

Hvis tallene har symbolsk betydning, må den kunne påvises i dem alle (5000: 4000; 5: 7; 2: x; 12: 7). Det lar seg åpenbart ikke gjøre, og da må vi gi helt avkall på en slik tolkning.

[43] **«de lovpriste Israels Gud»** edoxazon ton theon Israēl / ἐδόξαζον τὸν θεὸν Ἰσραήλ

[44] Nominativen «tre dager» (hēmerai treis / ἡμέραι τρεῖς) lar seg nok til en viss grad forklare ut fra at slike tidsangivelser kan brukes som innskutte utrop (Luk 9,28; 13,16; Apg 5,7), men den lar seg ikke forsvare; jf. Winer § 62, 2; Blass § 33, 2. Bare D har føyd til «er det, og» (eisin kai / εἰσὶν καί), mens א har akkusativ, hēmeras (ἡμέρας); jf. også Mark 8,2.

Likevel har tallene betydning. Det ser vi av 16,9 f., der Jesus senere stiller dem opp mot hverandre. Vi ser det også av måten han minner disiplene om dem på, særlig når han spør hvor mange kurver de fylte med restene den ene og den andre gangen. Disiplene skal sammenligne tallene i de to opplevelsene, som ligner så mye på hverandre, og lære at det er det samme for Herren om han hjelper ved mye eller ved lite (1 Sam 14,6).

Den første gangen mettet han flere sultne med færre midler, og fikk dessuten mer til overs enn den andre gangen. Det største underet kommer altså først, og det mindre etterpå. Spørsmålet er om Matteus også så en bestemt tanke i denne rekkefølgen.

Ifølge Matteus hadde Jesus for det meste med jøder å gjøre ved den første bespisningen og med ikke-jøder ved den andre. Dermed oppstår det av seg selv en motsetning. På den ene siden står helbredelsen av én fønikisk jente – en helbredelse som moren måtte kjempe hardt for å få av Herren (15,21–28). På den andre siden står de mange helbredelsene blant den blandede befolkningen i Dekapolis (15,29–31).

Helbredelsen av jenta var en enkelt smule som falt fra bordet til barna i Israels hus og kom den hedenske kvinnen til gode. Her har Jesus tvert imot gitt med fulle hender: Alle som søkte helbredelse, fikk det de lengtet etter, og han spurte ikke om de var jøder eller hedninger.

Her kunne han gjøre det, for allerede tidligere hadde folk brakt syke til ham fra Dekapolis (4,25), og han hadde selv vært der og helbredet hedninger (8,28–34). Disse hedningene bodde i «Israels land», og her var det ikke, som i Fønikia, fare for at barmhjertighetsgjerninger mot dem skulle trekke Jesus bort fra det kallet som lå nærmest for ham. Disse gjerningene tok heller ikke noe fra Israel. Tvert imot førte de til at folket lovpriste *Israels* Gud (v. 31).

Etter helbredelsene fulgte den andre bespisningen, og også den lærte noe når den ble sammenlignet med den første, som var enda større: Både tallene og rekkefølgen av hendelsene viste at Jesus ville at folket hans skulle beholde retten til å være «først» (prōton / πρῶτον Mark 7,27). Likevel var det som blir fortalt her i 15,29–38, også en profeti om framtiden, akkurat som det som er fortalt i 2,1–12; 8,5–13 og 15,21–28.

Kapittel 16

Advarselen til disiplene mot fariseernes og saddukeernes surdeig (15,39–16,12)

Jesus lar seg ikke holde tilbake i Dekapolis lenger enn tre dager (v. 32; jf. for eksempel Joh 4,40). Han sender folket bort og drar med disiplene i båten[1] til traktene ved Magadan.[2] Vi kan ikke lenger påvise hvor dette området lå, men det må ha vært et sted på vestbredden av sjøen (se ovenfor s. 526).

Her krever motstanderne for andre gang (jf. 12,38) et tegn som skal vise at han har rett til å opptre slik han gjør. Denne gangen er det fariseere og saddukeere som krever tegnet, og det viser hvor langt

[1]Artikkelen ved «båten» (ploion / πλοῖον) er sikkert bevitnet; se utleggelsen av 8,23 ovenfor (fotnote 560).

[2]Vi skal lese Magadan (Μαγαδαν), ikke Magdala (Μαγδαλα, eller -αν) som de øvrige; slik leser ℵ B D (D med «den» [tēs / τῆς] foran), Ss magdan (מגדן), Sc magdon (מגדון), Sh magdin (מגדין), S[1] magdo (מגדו) og de latinske fra k til Vulg. Matteus bruker navnet uten artikkel og ubøyd, som Betlehem, Nasaret, Jeriko, Betfage og Israel. Det har ingenting å gjøre med det aramaiske stedsnavnet magdela (מַגְדְּלָא) eller migdela (מִגְדְּלָא), som svarer til hebraisk «tårn» (migdal / מִגְדָּל). I Det nye testamente er dette navnet bare bevart i tilnavnet til en Maria, «Magdalena» (hē Magdalēnē / ἡ Μαγδαληνή), Matt 27,56. 61. I den talmudiske litteraturen er det nevnt ofte, og det lever videre i dagens *Medschdel* mellom Tiberias og Kapernaum; jf. Neubauer, géogr. s. 216 ff.; Robinson, Pal. III, 529 ff. Til denne egnen var Jesus kommet ifølge Matt 14,34; Mark 6,53, men der har den et annet navn. Eus. (Onom., utg. Lag. s. 282, 83; jf. Hier. s. 141, 22) skriver om Magedan (Μαγεδαν), som han leste hos Matteus og Markus: «og Magedane ligger nå omkring Gerasa» (kai esti nyn hē Magedanē peri tēn Gerasan / καὶ ἔστι νῦν ἡ Μαγεδανὴ περὶ τὴν Γερασάν). Det ville ligge flere dagsreiser fra sjøen, i den sørøstlige delen av Dekapolis. Men Jesus var allerede i Dekapolis før overfarten, ifølge Mark 7,31 midt inne i området. Heller ikke det gamle Megiddo på Jisreel-sletten kommer på tale, for det ligger for langt fra sjøen, og det gamle navnet kan ikke lenger påvises fra så sen tid. På hebraisk heter det megiddo (מְגִדּוֹ), i Sak 12,11 også megiddon (מְגִדּוֹן). LXX skriver det på forskjellige måter: Μαγεδω, -δων, -δδω, -δδων, -δδωρ jf. Harmagedon (Harmagedōn / Ἁρμαγεδών) i Åp 16,16. Mark 8,10 har i stedet, etter sikker bevitnelse, «traktene ved Dalmanuta» (ta merē Dalmanoutha / τὰ μέρη Δαλμανουθά), selv om Magadan, Magedan, Magdala og lignende tidlig ble satt inn der fra Matteus; se Eus. ovenfor. Ss har «på fjellet Magedan». Hvis det er et minne om Åp 16,16, har det ikke oppstått på syrisk grunn. Men også Dalmanuta er ukjent. Matteus og Markus stemmer ellers nøyaktig overens, men har to forskjellige stedsnavn. Det tyder på at ingen av stedene var særlig kjent.

utviklingen er kommet. Tidligere var det fariseere fra Galilea som gikk imot ham overalt, dels vekselvis med skriftlærde derfra, dels sammen med dem (9,3 og 11; 12,1–14, 24 og 38). Deretter kom fariseere og skriftlærde fra Jerusalem (15,1). Nå trer også representanter for presteadelen i Jerusalem (Apg 5,17) fram på scenen. De styrende kretsene i hovedstaden legger stadig mer merke til bevegelsen i Galilea.[3]

Fariseerne og saddukeerne, to partier som ellers stort sett ligger i strid med hverandre, begynner å arbeide sammen mot Jesus (jf. Joh 7,32, et halvt år før Jesu død). Matteus nevner dem sammen fem ganger (v. 1, 6, 11, 12a og 12b); slik innprenter han leseren denne forbindelsen og forbereder ham på 16,21. Til forskjell fra 12,38 kommer den onde hensikten bak kravet denne gangen straks fram i ordene «og fristet ham»[4], og tegnet de krever, blir kalt et tegn «fra himmelen».

Jesu «kraftige gjerninger»[5] skjedde på jorden og var «tegn»[6] for dem som trodde. Nå krever de derimot at han skal la dem se et påfallende fenomen som kommer ned fra himmelen eller kan ses på himmelen (jf. Luk 21,11; Apg 2,19). Ifølge de eldste tekstvitnene bestod Jesu svar bare av ordene fra «En ond og utro slekt» til «Jona-tegnet»[7], som er nesten likelydende med 12,39.[8]

---

[3] I Mark 8,11 er bare fariseerne nevnt. Men i Mark 8,15 advarer Jesus mot fariseernes surdeig og mot Herodes' surdeig, og det tyder på at herodianere var til stede. I Mark 3,6 (ikke slik i Matt 12,14) og igjen i Mark 12,13 (= Matt 22,16) opptrer de som Jesu fiender ved siden av fariseerne. Saddukeere kan samtidig ha vært herodianere. Det er slett ikke usannsynlig at for eksempel boëthusierne gjengjeldte den fyrstelige familiens vedvarende gunst med like stor troskap. Også jødisk tradisjon regner boëthusierne som en gren av det saddukeiske partiet. De var slekten til den aleksandrinske presten Boëthos, far eller bestefar til den gamle Herodes' tredje hustru. Herodes gjorde ham til yppersteprest, og både Arkelaus og Agrippa I valgte yppersteprester fra familien hans (jf. Schürer I, 407. 575; II, 217. 222).

[4] **«og fristet ham»** peirazontes / πειράζοντες

[5] **«kraftige gjerninger»** dynameis / δυνάμεις

[6] **«tegn»** sēmeia / σημεῖα

[7] **«Jona-tegnet»** genea … Iōna / γενεὰ …Ἰωνᾶ

[8] V. 2. 3 mangler i ℵ B V X Γ, Ferrar-gruppen (13. 124. 556), 157, Ss Sc, de fleste [greske] håndskrifter ifølge Hier. i kommentaren til stedet, en del koptiske håndskrifter (se apparatet i Oxford-utgaven) og framfor alt Orig. i kommentaren til stedet. De eldste vitnene for v. 2. 3 er C D, e a b ff^2 (k mangler her), Juv., Hil., Vulg og S^1. Senere ble «hyklere» (hypokritai / ὑποκριταί) skutt inn i v. 3 foran «himmelens utseende» (to men … / τὸ μέν …). Hensikten var å tilpasse glossen enda bedre til omgivelsene. Ordet mangler ennå i C D, a og Vulg. Hvis det er sannsynlig at de apokryfe stykkene Mark 16,9–20 (eller rettere 16,14–18) og Joh 8,1–11 stammer fra Papias, ligger det nær nok å anta det samme om Matt 16,2. 3. Også bruken av «kjenne» (ginōskein / γινώσκειν) med infinitiv peker mot et fremmed opphav. Ordet betyr da det samme som *scire*, fransk *savoir* («vite»), altså «ha lært, forstå, kunne», slik som hebraisk jada' (יָדַע) i Jes 7,15; 8,4; 44,18. Dette er neppe vanlig gresk, og i Det nye testamente forekommer det ellers ikke (Apg 21,37 kan ikke sammenlignes). Der brukes i stedet alltid «vite» (eidenai / εἰδέναι): Matt 7,11; Luk 11,13; 12,56; Fil 4,12; 1 Tess 4,4; 1 Tim 3,5; Jak 4,17; 2 Pet 2,9.

Ganske tidlig i Vesten, og senere også hos grekerne og syrerne, satte man noen ord foran dette korte svaret: v. 2 og 3, fra «Om kvelden»[9] til «kan dere ikke tyde»[10]. Disse ordene avviker altfor mye i sammenheng, innhold og form fra det beslektede ordet i Luk 12,54–56 til at de kan regnes som et innskudd derfra. På den andre siden: Hvis de var opprinnelige, ville det være uforståelig at de ble strøket så tidlig og så mange steder – så meningsfulle og lite anstøtelige som de er.

De må snarere være hentet fra en god, gammel kilde og skrevet i margen som en forklaring til Matt 16,1 og 4. Allerede i det tredje århundret må de så ha kommet inn i teksten i mange greske håndskrifter, også i det håndskriftet den eldste latinske oversettelsen bygger på. Selve utsagnet er treffende og troverdig, og det er heller ikke malplassert på dette stedet.

Den ildrøde kveldshimmelen, som får folk til å vente godvær neste dag, er et tegn på himmelen. Det samme er det ildrøde skjæret på en morgenhimmel som er mørk av tåke eller skyer; det ser folk som et varsel om uvær. Riktignok er dette tegn i en annen mening enn den motstanderne tenkte på da de krevde et tegn fra himmelen. Slike værvarsler slår sikkert til (jf. Luk 12,54: «og slik går det» [kai ginetai houtōs / καὶ γίνεται οὕτως]), og de viser hvor stor interesse folk har for været, som i sammenligning betyr lite.

Mot dette stiller Jesus, til skam for motstanderne, at de ikke er i stand til å tyde tidenes tegn. I dette allmenne utsagnet ligger også et mer bestemt: De skjønner ikke betydningen av tegnene på den tiden som nå er begynt, og kan derfor ikke se hva slags tid det er.[11]

I slike lavere ting er de klarsynte som profeter, men i de høyere tingene er de så blinde at de ikke kjenner igjen tegnene på den «tid»[12]

---

[9] **«Om kvelden»** opsias / ὀψίας

[10] **«kan dere ikke tyde»** ou dynasthe / οὐ δύνασθε

[11] Jf. Luk 12,56: «Hvorfor kan dere da ikke tyde denne tiden?» (ton de kairon touton pōs ou dokimazete / τὸν δὲ καιρὸν τοῦτον πῶς οὐ δοκιμάζετε). Her som overalt betyr «tid» (kairos / καιρός) et tidspunkt, til forskjell fra «tidsløp, periode» (chronos / χρόνος). Kairos er den epoken som ved sin egenart skiller seg ut fra tidsløpet, den rette tiden for noe; jf. Matt 8,29; 13,30; 21,34; 26,18; Mark 1,15; Joh 7,6–8, og også sammenstillingen med «tider» (chronoi / χρόνοι) i Apg 1,7; 1 Tess 5,1. Om «tegn» (sēmeion / σημεῖον) med genitiv, «tegn på noe», jf. Matt 24,3. 30; 2 Kor 12,12. Selve begrepet «tegn» (se s. 467 ovenfor, fotnote 762) sier ikke at noe er overnaturlig, slik «under» (terata / τέρατα) gjør, eller at det overgår vanlig menneskelig kraft, slik «kraftgjerninger» (dynameis / δυνάμεις) gjør. Derfor kunne de naturlige fenomenene som folk spår været ut fra, stilles side om side med det tegnet motstanderne krevde, og med «tegnene på denne tiden» (sēmeia tou kairou toutou / σημεῖα τοῦ καιροῦ τούτου), det vil si «Kristi gjerninger» (erga tou Christou / ἔργα τοῦ Χριστοῦ) i 11,2.

[12] **«tid»** kairos / καιρός

som allerede er begynt, og ikke godtar dem som «tegn»[13]. Det er nettopp de tegnene som Jesus i 11,4–14 hadde pekt på overfor den tvilende Johannes og folket.

Det apokryfe tillegget i v. 2–3 er altså en god forklaring til v. 1 og 4. Men Matteus har ført leserne fram til et trinn i utviklingen der det passer mye bedre at Jesus denne gangen avviser motstanderne enda kortere enn i 15,3–9: Han bruker det samme gåteordet om Jonategnet som i 12,39 ff., der han svarte mer utførlig på et krav som i det vesentlige var det samme.[14] Han innlater seg ikke på noen diskusjon med dem som frister ham. Dommen han feller i tredje person over dem og hele slekten, kan knapt kalles et svar på spørsmålet deres (jf. Mark 8,12). Han vender dem ryggen og forlater stedet.

Hvor han dro, ser vi av v. 5. To ting må vi da huske. For det første betyr ordet «komme»[15] ikke bare å komme, men også å gå, og derfor kan «komme over til den andre siden»[16] også bety å dra over.[17] For det andre har den greske oversetteren av Matteus ofte skapt en viss uklarhet ved å bruke partisippkonstruksjoner når fortellingen går over til et nytt stykke. Med dette i minne finner vi den meningen som saken krever.[18]

---

[13] **«tegn»** sēmeia / σημεῖα

[14] Matteus har her som ellers ingen betenkeligheter med å la Jesus si det samme flere ganger ved ulike anledninger, for eksempel 9,13 = 12,7; 5,29 f. = 18,8 f.; jf. Joh 7,34 = 8,21 = 13,33.

[15] **«komme»** erchesthai / ἔρχεσθαι

[16] **«komme over til den andre siden»** erchesthai eis to peran / ἔρχεσθαι εἰς τὸ πέραν

[17] Matt 5,24; 14,33 (en variant); 16,24; 19,1; Joh 6,17; se s. 522 ovenfor, fotnote 875. Om aorist partisipp brukt om en handling som faller sammen med hovedhandlingen i tid eller også i sak, jf. Winer § 45, 1; Blass § 58, 4.

[18] Språklig sett kunne vi oversette: «og da disiplene var *kommet* over til den andre siden av sjøen, glemte de» osv. Vi kunne da forstå det slik at Jesus først kom alene til området ved Magadan (disiplene er ikke nevnt sammen med ham i 15,39), og at disiplene fulgte etter ham dit senere (Jesus er ikke særskilt nevnt sammen med dem i 16,5). For å forsvare denne oppfatningen måtte Fritzsche – slik Beza allerede hadde gjort – tolke «de glemte» (epelathonto / ἐπελάθοντο) om til «da *merket* de at de hadde glemt». Selv om det skulle være språklig tillatt, kan meningen saklig sett ikke godtas. Når de først var kommet til den tett befolkede vestbredden, der det var brød å kjøpe overalt, trengte de ikke lenger å bekymre seg for at de hadde glemt brødet. Det er umulig å tenke seg hvorfor Jesus skulle ha latt disiplene bli igjen på østbredden og selv ha tatt seg alene over til vestbredden, med årer eller seil, i den eneste båten han og disiplene hadde («båten» [to ploion / τὸ πλοῖον], 15,39). Det omvendte tilfellet i 14,22 ff. er noe helt annet. At disiplene ikke er nevnt i 15,39, gir ingen grunn til en slik antakelse (jf. 14,13; 15,21. 29), og det gjør heller ikke det at Jesus ikke er nevnt i 16,5. At han ikke er nevnt der, skyldes bare at det først skal fortelles noe om disiplene, slik det omvendt i 15,39–16,4 var noe å fortelle om Jesus. Og siden 16,5 knytter an til det foregående med «og» (kai / καί), er «dra over til den andre siden» (erchesthai eis to peran / ἔρχεσθαι εἰς τὸ πέραν) en fortsettelse av «gikk bort» (apelthein / ἀπελθεῖν) i v. 4. Framstillingen i Mark 8,13 f. er tydeligere, men heller ikke den er på noen måte fullendt i formen. Sammenligner vi hele fortellingen der med Matteus, ser vi at Markus har sine egne opplysninger. Men hvis Matteus hadde Markus' fortelling foran seg, ville det være uforklarlig hvorfor han skulle ha strøket for eksempel det ene brødet i båten (Mark 8,14). En

Jesus og disiplene forlater straks vestbredden igjen. Idet de legger ut på overfarten til den andre siden av sjøen, glemmer disiplene å ta med brød i båten som niste.

Slik fortellingen går, må båten allerede ha lagt fra land da Jesus sa ordet i v. 6, som minner disiplene om det de hadde glemt. På den andre siden må båten fremdeles ha vært like ved land. For disiplenes misforståelse kan bare forklares slik: De tror at de likevel skal skaffe seg brød, og altså gå i land en gang til for å gjøre det. Men når de gjør det, skal de ta seg i vare for det syrede brødet til fariseerne og saddukeerne som Jesus hadde forlatt der. Det vil si at de ikke skal kjøpe brød av dem eller spørre dem hvor det er noe å få kjøpt i nærheten.

En så underlig misforståelse kan ikke spre seg i en større krets uten at de som deler den, snakker sammen om den. Derfor kan «tenkte de ved seg selv og sa»[19] neppe bety at disiplene bar på denne tanken i hjertet. Det betyr snarere at de drøftet den med hverandre, kanskje halvhøyt.[20] Jesus merker dette og refser dem med en misnøye som viser seg i de raske spørsmålene i v. 8b–11a.

Det han klandrer, er ikke så mye selve misforståelsen som det den bygger på: Disiplene tror at han er redd for å sulte på båtturen, og at han derfor vil minne dem om å skaffe niste.

Den lille troen deres (jf. 6,30; 14,31) er særlig klanderverdig etter at de har vært med på de to underfulle bespisningene. Den ligger bak den latterlige misforståelsen – og bak den generelle mangelen på forståelse for Jesu tanker og ord som misforståelsen avslører.

Spørsmålet «Forstår dere ennå ikke?»[21] i v. 9 har ikke noe objekt og har nettopp denne allmenne betydningen. Ordene «Dere må da skjønne at …»[22] i v. 11 gjelder derimot denne ene misforståelsen (jf. 15,16 og 17). Etter at Jesus så bestemt har avvist misforståelsen, kan

---

fortelling som stiller apostlene i så dårlig lys som denne, ser ikke ut som en legende som har oppstått i menigheten. Og den kunne slett ikke ha oppstått hvis det ikke sto fast som historie at det hadde skjedd to underfulle bespisninger.

[19] **«tenkte de ved seg selv og sa»** dielogizonto en heautois legontes / διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες

[20] Jf. Mark 8,16: «de drøftet med hverandre» (dielogizonto pros allēlous / διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους). Der skal vi med ℵ B D lese uten «og sa» (legontes / λέγοντες) etter. Disse ordene kan unnværes, for også i klassisk gresk blir «overveie» (dialogizesthai / διαλογίζεσθαι) brukt omtrent som «samtale» (dialegesthai / διαλέγεσθαι); jf. Mark 9,33 og 34. I v. 7. 8 bruker Matteus, som i 21,38, «ved seg selv» (en heautois / ἐν ἑαυτοῖς) i betydningen «seg imellom». Tilfellet i 9,3 er ikke det samme; se s. 369 ovenfor, fotnote 578; s. 451, fotnote 737; s. 455, fotnote 744.

[21] **«Forstår dere ennå ikke?»** oupō noeite / οὔπω νοεῖτε

[22] **«Dere må da skjønne at …»** pōs ou noeite hoti ktl. / πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι κτλ.

han gjenta advarselen ordrett i visshet om at disiplene nå vil forstå den riktig (v. 11b). I v. 12 forsikrer fortelleren at Jesus ikke tok feil. Nå forstår disiplene endelig at Jesus hadde brukt et bilde og advart dem mot fariseernes og saddukeernes lære.[23]

Jesus hadde kalt hele tenkemåten til fariseerne og saddukeerne en surdeig fordi den smittet hele folket gjennom den læren som offisielt gjaldt (jf. 15,3–9). Hvis disiplene skal forstå mesteren sin fullt ut, må også de holde seg enda bedre unna denne fordervelige påvirkningen enn de har gjort til nå (jf. 15,10–20). Det går langsomt å lære disiplene å forstå på egen hånd, men det går framover.

Peters bekjennelse og forkynnelsen av lidelsen (16,13–28) — «Du er Messias, den levende Guds Sønn» (16,13–17)

Matteus sier ikke hvor på sjøbredden overfarten fra Magadan endte. Men i v. 13 forteller han at Jesus kom til traktene ved Cæsarea Filippi,[24] altså lengst nord i Det hellige land. Derfor gikk han sannsynligvis i land på nordbredden av sjøen, nær stedet der Jordan renner ut i den, og vandret derfra nordover til Jordans kilder; det bekrefter Mark 8,22. Han fortsetter å trekke seg unna pågangen fra folket og angrepene fra motstanderne: Han skifter stadig sted og holder seg borte fra stedene der han tidligere hadde virket. Før 17,14 hører vi ingenting om at han kom i kontakt med folk utenfor disippelkretsen.

---

[23] I den nektende setningen i v. 12 leser ℵ* Sc «for fariseernes og saddukeernes surdeig» (apo tēs zymēs tōn Ph. kai S. / ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φ. καὶ Σ.). Uttrykket er omstendelig, og det er også påfallende, siden Jesu advarsel to ganger er gitt med denne ordlyden (v. 6. 11). Det fristet til endringer. D, a b ff² og Ss strøk «fariseernes og saddukeernes» (tōn Ph. k. S. / τῶν Φ. κ. Σ.) etter «surdeig» (tēs zymēs / τῆς ζύμης). Det var en stilistisk forbedring. I e (jf. Orig. i kommentaren til stedet) gikk endringen enda lenger: Der står «brødene» (tōn artōn / τῶν ἄρτων) i stedet for «surdeig», og dermed er den logiske motsigelsen borte. Den lesemåten som ble rådende, var en kombinasjon av disse to: «surdeigen» + «i brødene» (tōn artōn / τῶν ἄρτων) i B L, eller + «i brødet» (tou artou / τοῦ ἄρτου) i C E osv., begge uten τ. Φ. κ. Σ.

[24] Byen ble kalt «Filippus' Cæsarea» (hē Philippou / ἡ Φιλίππου) etter grunnleggeren, tetrarken Filippus. Slik ble den skilt fra det mer betydelige Cæsarea (Stratons tårn) ved havet, der de romerske prokuratorene residerte. Den lå i Jordans kildeområde, ved Paneion (Πάνειον), en helligdom for guden Pan, og ved den eldre byen Paneas (Πανεάς), som var oppkalt etter helligdommen. I dag heter stedet *Banjas*. Allerede under Herodes den store ble det lagt til det jødiske området (Jos. ant. XV, 10, 2). Det hørte til tetrarkiet til Filippus, som anla byen på nytt og kalte den Kaisareia (Καισάρεια), ant. XVIII, 2, 1. Byen og omegnen var for det meste bebodd av hedninger, Jos. vita 11; jf. bell. III, 9, 7; VII, 3, 1. Etter Mark 8,27 («landsbyene» [tas kōmas / τὰς κώμας], hos Matteus «traktene» [ta merē / τὰ μέρη]) ser det ut til at Jesus unngikk selve byen.

I v. 13 spør Jesus disiplene hvem folk sier at han er, det vil si hvilket navn eller hvilken tittel folket bruker for å si hva det mener om ham.[25] Dette spørsmålet skal bare forberede det neste, om hvem disiplene selv mener han er (v. 15). Jesus hadde lenge lært dem å skille seg fra mengden, og nå skal de samle utbyttet av all undervisningen og alle erfaringene de har fått, i én bekjennelse, i bevisst motsetning til de forvirrede oppfatningene blant folk.

I oppregningen av de ulike oppfatningene om Jesus står oppfatningen til Herodes og hoffmennene hans først (jf. 14,1 f.). Andre kunne mene at han var Elia; for det var slett ikke alminnelig kjent at profetien i Mal 3 hadde gått i oppfyllelse i Johannes (jf. 11,14).

Bare Matteus nevner i tillegg at noen mente Jesus var Jeremia. Den meningen kan ha bygd på sagnene som hadde vokst fram omkring denne profeten.[26] Likevel uttrykker den noe sant: en levende fornemmelse av at Jesus ligner Jeremia mer enn noen annen profet når han forbarmer seg over folket sitt og klager over den ulykken folket selv har skyld i.

Den siste oppfatningen viser best hvor usikre alle disse oppfatningene var: Noen nøyde seg med å se en eller annen profet i ham, naturligvis en av de gamle profetene som de kjente fra Det gamle

[25] Hos synoptikerne står «Menneskesønnen» (ho huios tou anthrōpou / ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) aldri som apposisjon til et personlig pronomen, men overalt i stedet for pronomenet (også Joh 3,13; 8,40 kan bare fjernt sammenlignes). Derfor bør «meg» (me / με) etter «hvem» (tina / τίνα) i v. 13 nok strykes. Ordet er kommet inn fra Mark 8,27; Luk 9,18, der «meg» står alene som objekt. Med «meg» ville dessuten Jesu betegnelse på seg selv som Menneskesønnen få et ettertrykk som svaret neppe kunne ha gått forbi. Det er opplagt at Matteus regner navnet «Menneskesønnen» som nøytralt i forhold til messiastittelen; se s. 350 ff. ovenfor. Uttrykket var like mye på sin plass her som i 11,19; 12,32. Den kortere teksten har ℵ B, få latinske (c Vulg, og Hier. i kommentaren til stedet uttrykkelig, men ikke e a b ff[2]), Kop, Sh, Orig. på gresk og latin og sannsynligvis Tatian; jf. Hamlyn Hill, Dissert. on the gospel comm. of Ephraem s. 98. Allerede Ss Sc gjengir den interpolerte teksten fritt: «Hva sier folk om meg, nemlig hvem Menneskesønnen er?»

[26] Jf. allerede 2 Makk 2,1–9; 15,12–16. Det siste stedet forteller om en drøm Judas Makkabeus hadde. I drømmen viste ypperstepresten Onias seg for ham og presenterte med disse ordene en ærverdig gammel mann, som også viste seg: «Dette er han som elsker sine brødre, som ber mye for folket og den hellige byen, Jeremia, Guds profet» (ho philadelphos houtos estin ho polla proseuchomenos peri tou laou kai tēs hagias poleōs, Ieremias ho tou theou prophētēs / ὁ φιλάδελφος οὗτός ἐστιν ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως, Ἱερεμίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης). Men dette betyr slett ikke, slik Weber s. 354 mener, at Jeremia er den ene store profeten som folk ventet skulle komme (Joh 1,21. 25; 6,14; 7,40). Victorin. Petav. nevner i kommentaren til Åp 11,3 ff. (utg. Haussleiter s. 98, 10–17) som en alminnelig tradisjon hos *veteres nostri* («de gamle blant oss») at Jeremia skal komme igjen som en av Messias' forløpere, og at livet hans endte på en underfull måte, slik som Elias liv. Så vidt jeg vet, er dette hittil ikke påvist, verken i apokryfene som henger sammen med Jeremia, eller i den rabbinske litteraturen. Men vi kan heller ikke slutte det ut fra stedet vårt. De som mente at Jesus var Jeremia, kunne jo også tenke seg at en som var død, var vakt opp fra de døde; jf. Matt 14,2; Luk 9,19. Heller ikke 4 Esra 2,18, der Jeremia blir stilt sammen med Jesaja, gir grunnlag for noen slutning.

testamente (Luk 9,19). Kanskje var det heller ikke klart for dem om profeten i så fall måtte ha stått opp fra de døde (Matt 14,2).

Det kan virke påfallende at disiplene ikke også nevner den folkemeningen at Jesus var Messias – noe enkelte hadde forstått eller ant (jf. 12,23; Joh 7,26–42; 9,22 og påkallelsene i Matt 9,27; 15,22; 20,30).

Men de som hevdet dette med overbevisning, hørte ikke lenger til de «folk» som disiplene skulle skille seg fra, og hvis meninger de skulle fortelle om (Matteus og Markus: hoi anthrōpoi / οἱ ἄνθρωποι Lukas: «folkemengdene» [hoi ochloi / οἱ ὄχλοι]). De var en del av Jesu disippelskare, men ikke av det faste følget hans (jf. Luk 9,49 f.), som på denne tiden bare bestod av de tolv (se ovenfor s. 508 f.; jf. Joh 6,66 f.).

Trolig var det flere av apostlene som bidro til svaret på det første spørsmålet. Også spørsmålet i v. 15 er rettet til dem alle, og med «Men dere»[27] først stiller det dem opp mot alle som ikke er disipler. Men nå er det Peter alene som svarer (v. 16). Det høytidelige språket speiler hvor stort øyeblikket er.

Her blir Peter nevnt med begge navnene sine,[28] og allerede det gir et høytidelig inntrykk. I svaret sitt i v. 17 setter Jesus de to navnene opp mot hverandre på en betydningsfull måte.

Tillegget «den levende Guds Sønn»[29] viser at Peter ikke gjentar en innlært formel når han bekjenner: «Du er Messias». Hvis «Guds Sønn»[30] betydde det samme som «Messias»[31], ville tillegget være tomme ord, og da ville det være helt uforståelig at Peter kaller Gud den levende (se derimot ovenfor s. 148 f.).

Riktignok hadde apostlene allerede i 14,33 bekjent at Jesus i sannhet ikke var noe mindre enn *en* Guds sønn – etter en hendelse der nettopp Peter stod i sentrum. Det var en uvilkårlig reaksjon på det overveldende inntrykket Jesus nettopp hadde gjort da han viste en makt langt ut over alt menneskelig mål, en makt over elementene og over sitt eget legeme. Ut fra underet de hadde opplevd, sluttet de instinktivt at han som hadde gjort det, måtte være et vesen av høyere

[27] **«Men dere»** hymeis de / ὑμεῖς δέ

[28] Ellers har Matteus alltid bare «Peter» (Petros / Πέτρος), 8,14; 14,28 f.; 15,15 osv. Navnet «Simon» (Simōn / Σίμων) står bare i Jesu munn, 16,17; 17,25. Der Peter blir ført inn første gang og nøye skal skilles fra andre som het Simon, står «Simon, som kalles Peter» (Simōn ho legomenos Petros / Σ. ὁ λεγόμενος Π.), 4,18; 10,2 (jf. 10,4).

[29] **«den levende Guds Sønn»** ho huios tou theou tou zōntos / ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος

[30] **«Guds Sønn»** ho huios tou theou / ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ

[31] **«Messias»** ho Christos / ὁ Χριστός

orden. Den bekjennelsen gjaldt ikke direkte spørsmålet om Jesus er Messias.

Men denne gangen sier Peter mer. Han kaller Jesus ikke bare «en Guds sønn», men «Guds Sønn», med bestemt artikkel, altså *den* eneste som finnes. Og Gud – som Jesus er Sønn av i en enestående forstand – kaller han den levende. Dermed sier han at Gud har vist seg som den levende i Jesus og gjennom ham, på en måte som kjennetegner Jesus som Guds Sønn.[32]

Med denne andre delen av bekjennelsen når Peter opp på høyde med det Jesus selv vitner om seg i 11,25–27. Jesu svar i v. 17 vil minne enhver leser av Matteusevangeliet om dette stedet – hvis han ikke er altfor glemsom.

Men når Peter føyer betegnelsen «den levende Guds Sønn» til messiastittelen, sier han også hva som ligger til grunn for disiplenes overbevisning. Den faste overbevisningen som skiller dem fra folkemassen – at Jesus er Messias – hviler på at de har erfart at han er Guds Sønn. I samværet med ham har de av erfaring lært den levende og livgivende Gud å kjenne (se ovenfor s. 150, 442 og 514). Derfor står det fast for dem at Jesus er Messias.

Det er en gammel oppfatning at Peter i et inspirert øyeblikk nå for første gang nådde opp til den innsikten han her uttaler.[33] Men den lar seg ikke forene med framstillingen, verken hos Matteus eller i de andre evangeliene. F*or det første* ga Jesus ikke disiplene en gåte i v. 15, som den klokeste eller raskeste av dem skulle løse. Han ba dem alle om å fatte erkjennelsen sin i et kort bekjennelsesord, slik de nettopp

[32]Gud blir kalt den levende i motsetning til de døde og stumme avgudene og gudebildene. Han er den som handler og svarer, Jes 37,4. 17; Apg 14,15; 1 Tess 1,9; 2 Kor 6,16. Derfor minner navnet om at dommen hans ikke uteblir, Hebr 10,31; Åp 15,7 (slik også i edsformler, Matt 26,63; Åp 10,6; jf. s. 244 ovenfor, fotnote 362). Men det minner også om at han gir liv, salighet og vern til de fromme og til menigheten sin, Sal 42,3; 84,3; 2 Kor 3,3; 1 Tim 3,15; 6,17 (?); Hebr 12,22; Åp 7,2. Derav kommer den merkelige transitive bruken av «gi liv» (zēsai / ζῆσαι), som svarer til chijja (חַיֵּה), Sal 119,25. 37. 50; mindre tydelig Esek 3,18; 13,22 (= hifil). Den levende Gud gir også liv, og det viser seg framfor alt på sønnene hans, Hos 2,1 (Rom 9,26), og aller mest på Guds Sønn i full forstand, Joh 6,57; 5,26. Lesemåten «som frelser» (sōzontos / σώζοντος) i stedet for «levende» (zōntos / ζῶντος) i 16,16 er bare bevitnet av D, men den er ikke meningsløs. På aramaisk og syrisk betyr nemlig afel av den samme stammen ikke bare «gjøre levende» (zōopoiein / ζωοποιεῖν), men også «frelse» (sōzein / σώζειν), for eksempel Ss i Mark 15,31. Det samme gjelder substantivet machjana (מַחְיָנָא), som er dannet av den og svarer til «frelser» (sōtēr / σωτήρ), Sc i Joh 4,42.

[33]Den pseudoklementinske Peter sier dette svært sterkt i hom. 17, 18. Også i epist. Clem. ad Jac. 1 heter det: «den første av apostlene, som Faderen først åpenbarte Sønnen for» (ho tōn apostolōn prōtos, hō prōtō ho patēr ton huion apekalypsen / ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος, ᾧ πρώτῳ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ἀπεκάλυψεν). Men her, og særlig i hom. 17, 18, har man ennå forstått riktig at hemmeligheten som ble åpenbart for Peter, ikke ligger i «Du er Messias», men i «den levende Guds Sønn».

hadde gjort med folkets forvirrede forestillinger. Det var den erkjennelsen av ham som skilte dem fra folkemassen, og som de naturligvis for lenge siden hadde gitt uttrykk for på en eller annen måte.

Jesus spør ikke: «Hva vil dere kalle meg?» eller «Hva kommer dere til å kalle meg?», men: «Hvem eller hva *holder dere* meg for, hva *sier dere* om meg?» Peters bekjennelse er svar på dette spørsmålet; derfor er også den et uttrykk for den felles erkjennelsen apostlene hadde nådd fram til så langt (jf. Joh 6,67–69).

For det andre sier det seg selv at apostlene ikke trengte noen ny oppdagelse eller plutselig inspirasjon for å erkjenne at Jesus er Messias. Dette var disipler som Jesus hadde kunnet holde Bergprekenen for. De hadde hørt folk rope til Jesus som Davids sønn uten at han avviste det (9,27; 15,22; jf. 12,23), og de hadde selv hørt eller fått vite hvordan han svarte døperen i 11,4–6 og deretter belærte folket i 11,7–15. Likevel var det like viktig som det var riktig at Peter samlet sin egen og de andre disiplenes erkjennelse i den korte formen som lenge hadde vært å høre på gatene: «Jesus er Messias». For denne tittelen dekket hele den gjerningen Jesus var kalt til. Dette ble bekjennelsen i Jesu menighet, og det har det fortsatt å være (Apg 9,22; 17,3; 18,28; Joh 20,31).

Men enda viktigere var det at denne overbevisningen hadde festet seg i apostlene, og måten det hadde skjedd på: gjennom inntrykket av Jesu overmenneskelige person, et inntrykk som hadde virket i dem helt fra første gang de møtte ham, og som stadig nye erfaringer hadde bekreftet. I det avgjørende øyeblikket fant Peter det treffende uttrykket for dette. Derfor priser Jesus ham salig, uten å sette i tvil at Peter talte på vegne av alle apostlene, slik spørsmålet i v. 15 krevde, og uten å stenge ute fra saligprisningen noen som var kommet fram til den samme erkjennelsen.

Peter skal prises lykkelig for bekjennelsen sin, for det er ikke «kjøtt og blod», det vil si et menneske slik mennesker nå en gang er,[34] som har åpenbart dette for ham. Det er altså verken han selv som har tenkt seg fram til det, eller et annet menneske som har lært ham det, men Jesu «Far i himmelen».

[34] Uttrykket «kjøtt og blod» (basar wadam / בָּשָׂר וָדָם) finnes ennå ikke i Det gamle testamente, men svært ofte i jødisk litteratur, også forkortet til ב"ו. Det betyr et dødelig menneske, både kollektivt og om den enkelte, for eksempel Tosefta, Berakhot 7, 18; Baba kamma 7, 4 (s. 16, 25; 358, 2): «en konge (som er) kjøtt og blod». Jf. 1 Kor 15,50; Ef 6,12; Gal 1,16.

Simon Bar-Jona og navnet Peter (16,17–18)

«Har åpenbart»[35] har ikke noe uttalt objekt; det må hentes fra det foregående. Men verbet viser at det dreier seg om en hemmelighet som i utgangspunktet er skjult for mennesker.

Setningen om at Jesus er Messias, er ikke i seg selv en slik hemmelighet. Den blir det først sammen med det Peter har føyd til: at Jesus, og han alene, er Guds Sønn, og at Gud har vist seg og fortsatt viser seg som den levende i ham og gjennom ham.

Det er den samme hemmeligheten som Jesus hadde talt om i 11,27, da han sa at ikke noe menneske kan kjenne den av seg selv; bare Faderen kjenner den og kan åpenbare den for andre. Jesus selv er denne hemmeligheten: Jesus som Sønnen, Jesus i sitt enestående forhold til Gud som sin Far.

Erkjennelsen av denne hemmeligheten må gis av Jesu Far og formidles gjennom personlig erfaring i samværet med Jesus. Først da er det sikret at bekjennelsen – at han og ingen annen er Messias – har det rette innholdet og står urokkelig fast. Peter, som har bekjent dette, skal prises lykkelig.

Men samtidig minner Jesus ham om hva han er av natur og opphav, og om hva han av egen kraft kunne erkjenne og ellers utrette som et menneske av kjøtt og blod. Det gjør Jesus ved å tiltale ham med fødselsnavnet hans, Simon, og med navnet til den jordiske faren hans. Bortsett fra Joh 21,15–17 (jf. Joh 1,42) har denne tiltalen ikke noe sidestykke i Det nye testamente, og der bruker Jesus den av samme grunn.

I alle håndskrifter og oversettelser av Matteus har farens navn formen Bariōna (Βαριωνα) eller bar Iōna (βαρ Ιωνα). Ordet for «sønn»[36] står uoversatt (jf. Mark 10,46), og derfor peker formen tilbake til den aramaiske originalen. Men den strider mot overleveringen både i det fjerde evangeliet og i Hebreerevangeliet. Ifølge dem begge het Peters far Johannes, på hebraisk Jochanan (יוֹחָנָן),[37] mens formen hos

[35] **«Har åpenbart»** apekalypsen / ἀπεκάλυψεν

[36] **«sønn»** bar / βαρ

[37] Om teksten i Joh 1,42; 21,15–17, se der. Også for Hebreerevangeliet er formen Johannes bevitnet to ganger: i en gresk glosse til Matt 16,17 og i et fragment hos Orig. (på latin) i kommentaren til Matt 19,16 ff.; se GK II, 693 f., fragment 8 og 10. Noen antok «ganske enkelt» at Peters far het Johannes, og at Bar-Jona er en skrivefeil. Hier. våger i kommentaren til stedet verken å bestride denne oppfatningen eller å gjøre den til sin egen.

Matteus forutsetter et helt annet navn, Jona (יוֹנָה).[38]

Siden de to navnene ikke er etymologisk beslektet, står vi neppe overfor to motstridende historiske overleveringer. Mer trolig har den greske oversetteren her, som flere steder i ættetavlen, forvekslet to navn som ligner hverandre i lyd og særlig begynner likt (se ovenfor s. 60 og 62). Dobbeltnavnet Simon Bar-Jona antyder hva apostelen er av fødsel og natur, og mot det stiller Jesus det andre navnet apostelen også bærer. Simon har bekjent seg til Jesus, og til gjengjeld bekjenner Jesus seg nå til ham som Peter: «Og *jeg* for min del sier *deg* at du er Peter.»[39]

Jesus kunne ikke tydeligere ha avvist tanken om at det andre navnet skulle være et bilde på at Peter av natur hadde en særlig fast karakter. Det nye navnet står tvert imot i skarp motsetning til det han er av natur. Dessuten viser hele overleveringen i Det nye testamente, også Matteus, at Peter hadde et svært impulsivt temperament, og senere viste han seg slett ikke å ha en ubøyelig fast karakter.

Samme dag, en uke før forklarelsen på fjellet (17,1), kom det gamle mennesket i ham – det som navnet Simon Bar-Jochanan betegner – så tydelig fram at Jesus skånselløst måtte sette ham på plass (16,23). Jesus stoler på at det nye mennesket i Peter skal seire, og han bygger denne tilliten på sin himmelske Far, som har åpenbart for ham at denne apostelen senere skal bestå prøven (Joh 6,70 f.; 13,18; jf. Joh 2,24 f.).

Jesus uttrykte denne tilliten gjennom det nye navnet. Men Peter fikk ikke dette navnet for første gang nå, like lite som Jesus i v. 16 for første gang ble kalt «Messias …»[40]. Jesus bekreftet og anerkjente et navn Peter allerede hadde. Fra Mark 3,16; Luk 6,14 og Joh 1,42 vet vi at Jesus ga ham navnet mye tidligere, aller senest da han valgte ut apostlene.

Matteus stemmer med dette: Han bruker ingen av de uttrykkene som ellers er vanlige når noen får et navn (jf. 1 Mos 17,5 og 15; 32,29;

[38] Jona 1,1 ff.; 2 Kong 14,25. LXX har Iōnas, genitiv Iōna (Ιωνας, Ιωνα), slik det riktig står i Matt 12,39. 41; 16,4. 17, og akkusativ Iōnan (Ιωναν). Feilen hos den greske oversetteren av Matteus har en viss unnskyldning: Også håndskriftene av LXX gjengir navnet Jochanan (יוחנן) på svært mange måter. Ved siden av Ιωαναν, Ιωανναν, Ιωανας, Ιωανης, Ιωαννης og Ιωαν finnes også enkelte ganger Ιωναν og Ιωνας (cod. B i 1 Krøn 26,3) og Ιωνα (nominativ, cod. B i 2 Kong 25,23); se Redpath, Suppl., under alle disse formene. Også den syriske formen av navnet, Jonan (יונן), kan ha bidratt til forvirringen; den står i Peshitta i Jonas bok og i Ss i Matt 12,39; 16,4.

[39] Om «og … på sin side» (kai … de / καί … δέ), jf. Matt 10,18; Joh 6,51; 15,27; 1 Joh 1,3; Blass § 77, 12 mot slutten. Sc, e og Vulg. gjengir stedet uten å ta hensyn til de (δέ).

[40] **«Messias …»** ho Christos ktl. / ὁ Χριστὸς κτλ.

Matt 1,21 og 25; 2,23; Luk 1,13, 31 f., 59–63 og 67; 2,21; Apg 4,30). Han lar Jesus bare si at Simon er det som navnet Peter betyr.

Det aramaiske ordet kefa (כֵּיפָא) betyr «klippe, stein». I formen Kefas (Κηφας) er det bevart som originalen bak Petros (Πέτρος) i Joh 1,42, her hos den greske oversetteren av Matteus og ofte hos Paulus.[41] Verken ordet selv eller den greske oversettelsen Petros ser ut til å ha vært brukt som egennavn før Kristus.[42]

Hvis det var Jesus som skapte navnet, måtte folk desto tydeligere merke hva ordet betydde. Av samme grunn gjelder det også den greske gjengivelsen Petros (Πέτρος). På aramaisk kunne det samme ordet, *kefa*, brukes både som egennavn og som ordet for klippe, og her måtte det brukes på begge måter. På gresk fantes det derimot to ord, petros, «stein»[43], og petra, «klippe»[44]. I eldre gresk hadde de ulik betydning, men senere ble de ofte brukt om hverandre. Når ordet ble brukt som mannsnavn, måtte det stå i hankjønnsform, for et mannsnavn på -a (-α) var knapt mulig på gresk.

---

[41] Hebraisk kef (כֵּף), i Det gamle testamente bare i flertall kefim (כֵּפִים), i senhebraisk også i hunkjønn kefa (כֵּיפָה); syrisk kefa (ܟܐܦܐ), hunkjønn. Sh har i Matt 16,16 Petros (פטרוס) for Πέτρος og kefa (כיפא) for πέτρα. Paulus bruker den aramaiske formen av hensyn til jødekristne fra Israels land, 1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9. 11. 14. Ved siden av den bruker han Petros (Πέτρος), Gal 2,7. 8 (se bd. IX², 68 note 84), slik Peter selv gjør (1 Pet 1,1; 2 Pet 1,1), og slik evangeliene og Apostlenes gjerninger gjør; jf. s. 171 ovenfor, fotnote 233.

[42] I Jos. ant. XVIII, 6, 3 er Petros (Πέτρος) en svakt bevitnet variant for Prōtos (Πρῶτος). Det eldste vitnet for Petros som hedensk egennavn ser ut til å være Flegon. I listen sin over mennesker som levde svært lenge (Rer. nat. script., ed. Keller, 1877, s. 89, 19), nevner han en 114 år gammel mann fra byen *Forum Cornelii*, nå Imola: «Lukios Petros fra byen Cornelia» (Loukios Petros poleōs Kornēlias / Λούκιος Πέτρος πόλεως Κορνηλίας). Men teksten bygger på ett eneste håndskrift og er lite troverdig. Flegon har hentet de mange personene fra italiske folketellingslister (s. 85, 2; altså bortsett fra s. 87, 8–88, 2; 88, 17–26; 89, 25 ff.). Blant dem ville dette være den eneste mannen som bare er betegnet med et fornavn (bare to kvinner er oppført slik, s. 86, l. 6). Han ville samtidig være den eneste som har farens eller den tidligere herrens navn føyd til sitt eget i genitiv, uten «sønn» (huios / υἱός) eller «frigitt» (apeleutheros / ἀπελεύθερος). I stedet for Petrou (Πέτρου) må vi altså lese en nominativ, sannsynligvis Petrōnios (Πετρώνιος jf. s. 86, 21), eventuelt også Petrōn (Πέτρων); jf. Suet. Vespas. 1: *T. Flavius Petro*, bestefaren til keiser Vespasian. Noen har ment at det greske Petros (Πέτρος) er avledet av det latinske *Petro* eller av en av avledningene av det (*Petronius*, *Petronianus*). Ennå A. Meyer (Mutterspr. Jesu s. 51) holdt det for mulig, og Merx (s. 160. 170 f.) har hevdet det. Men det trenger like lite å tilbakevises som fabelen som vokste ut av denne villfarelsen: at den hellige Petronilla, som på en eller annen måte hørte til flaviernes hus, var Peters kjødelige datter. Belegene som Krauss har samlet (Griech. Lehnwörter II, 443), måtte først ordnes kronologisk og undersøkes tekstkritisk, for de kan forveksles med andre egennavn som Patrōn (Πάτρων) og Prōtos (Πρῶτος). Før det kan vi ikke si at Petros er et førkristent gresk eller latinsk navn som også jøder har tatt i bruk. Kristne som het så, fikk navnet etter apostelen (jf. Dionysios av Aleksandria hos Eus. h. e. VII, 25, 14). En gresk innskrift fra Bostra, datert år 278 (Waddington nr. 1909), nevner en «statholder» (hēgemōn / ἡγεμών) *Marcus Petrus*. Legg merke til at disse to navnene står sammen; jf. 1 Pet 5,13; Papias hos Eus. h. e. III, 39, 15. Denne Marcus Petrus har nok vært kristen, og det samme gjelder forgjengeren hans, som ikke er nevnt ved navn, og som omkring år 215 lot Origenes komme til seg (Eus. h. e. VI, 19, 15).

[43] **«stein»** πέτρος

[44] **«klippe»** πέτρα

For å skille de to bruksmåtene lå det nær å bruke hunkjønnsformen der ordet betegnet en klippe eller stein. Denne formen var langt vanligere i senere tid.[45] Hankjønnsformen kunne da brukes om mannen som for lengst hadde fått et egennavn av Jesus, et navn som kalte ham en stein eller klippe. Slik gikk den greske oversetteren fram, selv om han leste det samme ordet, *kefa*, begge steder i den aramaiske originalen. Slik oppstod en setning som lyder svært naturlig i originalen, men litt underlig på gresk: «Du er en Petros, og i tilknytning til denne Petra vil jeg bygge min menighet.»

«På denne klippen vil jeg bygge min menighet» (16,18)

Slik lyder altså den eldste teksten, som – bortsett fra noen få unntak som beviselig er vilkårlige – er den eneste godt bevitnede: «Du er Peter, og på denne klippen vil jeg bygge min menighet»[46].[47] Både i

[45] Substantivet «stein» (petros / πέτρος) står i Bibelen bare i 2 Makk 1,16; 4,41, om steiner som blir slynget mot fienden. Ellers står bare «klippe» (petra / πέτρα), i Det nye testamente Matt 7,24 f.; 27,51. 60; 1 Kor 10,4; 1 Pet 2,8; Åp 6,15 f. Petra kom tidlig til latin som gresk lånord. Det er svært vanlig i Vulg. i begge testamentene, og én gang (Tac. ann. XI, 4, fra Claudius' tid) er det til og med bevitnet som *cognomentum* («tilnavn»), men neppe som egentlig *nomen* eller *cognomen* («slektsnavn» eller «familienavn»); se ellers fotnote 906. I LXX svarer petra oftest til sela' (סֶלַע). a) Det brukes om enkelte virkelige klipper, for eksempel 4 Mos 20,8–11 (derav 1 Kor 10,4); 5 Mos 32,13, men også billedlig, 2 Sam 22,2 f. = Sal 18,3: «Gud, min klippe og min borg» («min borg» [metsudati / מְצוּדָתִי] = «festning» [ochyrōma / ὀχύρωμα]). Slik også Sal 40,3, i motsetning til den gjørmefylte gropen: «han satte mine føtter på en klippe» (estēsen epi petran tous podas mou / ἔστησεν ἐπὶ πέτραν τοὺς πόδας μου). b) Petra står for tsur (צוּר) om en virkelig klippe, 2 Mos 33,21; Dom 15,13, og billedlig i Sal 61,2: «du løftet meg opp på en klippe» (en petra hypsōsas me / ἐν πέτρᾳ ὕψωσάς με); jf. 27,5. c) Petra står for kefim i Jer 4,29: «de steg opp i klippene» (bakkefim 'alu / בַּכֻּפִּים עָלוּ), om folk på flukt for en fiendtlig invasjon; Job 30,6 om huler i klippene der de utstøtte bor. Som synonym til petra (= tsur) står «stein» (lithos / λίθος) for even (אֶבֶן) i parallelleddet i Jes 8,14; jf. 1 Pet 2,8; Rom 9,33. På samme måte står lithos alene om byggesteinen og hjørnesteinen i Jes 28,16 og Sal 118,22; jf. Matt 21,42; Apg 4,11; 1 Pet 2,6–7. Petra og lithos er altså synonyme, og petra kan bety det samme som lithos, en byggestein, slik det gjør i Matt 16,18 og på de nevnte stedene i Det nye testamente som gjentar LXX. Det er lett å forklare: Bildet er hentet fra de virkelige tempelbyggene på Det gamle og Det nye testamentes tid, og de var faktisk bygd av edelt materiale, «kostbare steiner» (lithoi timioi, entimoi, polyteleis / λίθοι τίμιοι, ἔντιμοι, πολυτελεῖς). De var ikke av teglstein eller leirvegger med bindingsverk, men av kunstferdig tilhogde klippesteiner; jf. for eksempel Mark 13,1 f.; Luk 21,5; Jos. bell. I, 21, 1; ant. XV, 11, 3.

[46] **«Du er Peter, og på denne klippen vil jeg bygge min menighet»** Sy ei Petros, kai epi tautē tē petra oikodomēsō mou tēn ekklēsian / Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν

[47] Ved siden av denne teksten er «denne klippen» i akkusativ (tautēn tēn petran / ταύτην τὴν πέτραν) bevitnet av D og Eus. demonstr. ev. III, 5, 90. Den er sannsynligvis også bevitnet av Eus. Theoph. syr. III, 27 s. 137, 6; IV, 11 s. 181, 24. 31; V, 40 s. 247, 1. Utgaven til Lee (1842) har ikke sidetall, så sidetallene her er hentet fra Gressmanns tyske oversettelse. Riktignok kan 'al hada kefa (על הדא כאפא) på disse stedene like godt gjengi dativen tautē tē petra (ταύτῃ τῇ πέτρᾳ); det samme gjelder Ss Sc S^1. Slik er det også med de latinske biblene og forfatterne fra og med Tertullian (de pudic. 21, ed. Vindob. I, 270), som har *super hanc* (eller *istam*) *petram* («på denne klippen»). De bruker nemlig

oldkirken og helt fram til vår tid har kjente lærde ment at de kunne tolke denne setningen ut fra Jesu ord i Matt 7,24–27 = Luk 6,47–49, som er overlevert som slutten på Bergprekenen. Dette fikk skjebnesvangre følger for forståelsen av ordet i 16,18.

Ser vi nærmere etter, er det bare to likheter mellom disse setningene, som ble sagt i helt ulike sammenhenger. Begge taler om å bygge et hus. Og «på denne klippen»[48] i Matt 16,18 kunne minne en leser med god hukommelse, eller en som hadde en konkordans, om Jesu tidligere tale. Der står «på fjellgrunn» to ganger i Matt 7,24 f. og én gang i parallellen Luk 6,48 (epi tēn petran / ἐπὶ τὴν πέτραν). Det er det

---

også *super terram* for «på jorden» (epi tēs gēs / ἐπὶ τῆς γῆς) i 16,19, og i 7,24 f. veksler de mellom *super* og *supra* for «på klippen» (epi tēn petran / ἐπὶ τὴν πέτραν). Se Sabatier, Wordsworth og også Resch, Außerkan. Parallel. II, 187 ff. Der burde likevel ikke Conc. Carth. (Cypr. opp. ed. Hartel s. 444, 2) vært anført, for etter håndskriftene skal det leses *super Petrum* («på Peter»), ikke *super petram* («på klippen»). Om teksten i D og Eus. dem. (theoph.?) er det dessuten verdt å merke seg at Eus. på ett eneste sted i Theophania utelater «denne» (tautēn / ταύτην) når han siterer friere (IV, 11 mot slutten, s. 182, 18: «for jeg vil bygge min kirke på klippen»). Dermed er overgangen allerede gjort til den helt forfalskede lesemåten som den samme Eusebius med merkelig stahet siterer i andre skrifter: «på klippen vil jeg bygge min menighet» (epi tēn petran oikodomēsō mou tēn ekklēsian / ἐπὶ τὴν πέτραν οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν), uten tautēn (Eus. praep. I, 3, 11; Laus Constant. 17, 8; Comm. in Ps 17, 15 f.; 59, 11; 67, 43; in Esaiam 28, 16; 33, 20; 49, 16, ed. Montfaucon, Coll. nova I, 63. 284. 364; II, 467. 487. 546). Allerede teksten som er sikkert bevitnet i demonstr. III, 5, 90 og i D, er ikke annet enn en utillatelig endring etter Matt 7,24 f. Når også det påpekende ordet som viser til Peter = petra, blir strøket, er det helt åpenbart at inngrepet er voldsomt. Det er beklagelig at Blass ville gjøre teksten i D til sin. Ovenfor i teksten har jeg lagt fram logiske og filologiske grunner mot denne sammenblandingen av Jesus-ord som er grunnleggende forskjellige. Men sammenblandingen passer heller ikke til situasjonen ordet ble sagt i. Med ordene «Du er Peter» pekte Jesus på det betydningsfulle tilnavnet han allerede tidligere hadde gitt Simon. Da kan petra som følger, bare gjelde personen han taler til. I likhet med påminnelsen om tilnavnet kan også dette ordet bare forstås som et svar på Peters bekjennelse, slik «og jeg på min side sier deg» (kagō de soi legō / κἀγὼ δέ σοι λέγω) viser. Etter denne tolkningen lover Jesus å bygge menigheten sin på klippegrunn og ikke på sand – eller, som Eus. ville, på seg selv som klippen. Men hva skulle et slikt løfte ha med Simons bekjennelse eller med tilnavnet hans Kefa å gjøre? Jesus kan da ikke ha villet si dette – og det sier han slett ikke, heller ikke etter denne teksten: «Du heter riktignok klippe. Men innbill deg ikke at jeg vil bygge menigheten min på deg, ditt upålitelige menneske. Den klippen som duger til det, er jeg selv.» Resch påstår (s. 195) at den allment overleverte teksten i v. 18 var ukjent i hele det andre århundret. Det er mer enn dristig. Diatessaron, som hadde den samme teksten (Forsch I, 163 f. 244; II, 290 f.), hører til det andre århundret. Og hvordan er det tenkelig at så ulike vitner som forfatteren av de klementinske homiliene, Tertullian (pud. 21; praescr. 22; monog. 8) og Origenes hele tiden skulle sitere den allment overleverte teksten som den eneste de kjente, hvis den først hadde oppstått et eller annet sted mens de levde? Nylig har A. v. Harnack tatt opp igjen den striden vi to førte i 1881–1883 (Sitzungsber. d. berl. Ak. XXXII [a. 1918] s. 637–654). Tittelen hans er grammatisk og logisk lite gjennomsiktig: «Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche». Han holder framdeles fast ved to påstander og setter dem i spissen for sin tolkning og sin tekst av Matt 16,18. Den ene er at Efrem bevitner «dødsrikets porter skal ikke få makt over deg» (pylai hadou ou katischysousin sou / πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν σου) som teksten i Tatians Diatessaron. Det skal ikke bety annet enn at Peter vil bli bevart fra døden og ikke dø (s. 637. 641. 648). Den andre er at ordene «og på denne klippen vil jeg bygge min menighet» (kai epi tautē tē petra oikodomēsō mou tēn ekklēsian / καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν) er en interpolasjon. I slutten av dette bindet skal jeg prøve om disse påstandene holder, riktignok bare kort.

[48] **«på denne klippen»** epi tautē tē petra / ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ

samme ordet petra, men uten «denne»[49]. Men den som tenker etter, burde ikke la en slik likhet i klang skjule at de to utsagnene uttrykker helt forskjellige tanker.

For det første er fjellgrunnen (hē petra / ἡ πέτρα) i Bergprekenen ikke et bilde på noen bestemt ting eller person, like lite som sanden (hē ammos / ἡ ἄμμος) i det motsatte uttrykket «på sand»[50]. Begge ordene tjener bare til å uttrykke motsetningen mellom en byggmester eller byggherre som går klokt fram, og en som ikke gjør det. Denne motsetningen er igjen et bilde på hvordan to slags tilhørere forholder seg til Jesu tale, og hvordan det går dem.

Det den kloke byggmesteren – det vil si tilhøreren – gjør, kaller Lukas «å bygge godt» (kalōs oikodomein / καλῶς οἰκοδομεῖν Luk 6,48), og det den ukloke gjør, «å bygge på jorden uten grunnvoll» (oikodomein epi tēn gēn chōris themeliou / οἰκοδομεῖν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου Luk 6,49). Matteus beskriver den første med ordene «det var grunnlagt på fjell» (tethemeliōto epi tēn petran / τεθεμελίωτο ἐπὶ τὴν πέτραν Matt 7,25). Han overlater til leseren å skjønne at det er ufornuftig å «bygge på sand».[51]

Hvis evangeliene i tillegg hadde fortalt om en tredje mann som bygde huset sitt på myrgrunn, og en fjerde som bygde det midt ute i en sump (jf. Sal 40,3), ville lignelsen ha uttrykt en tanke til: at det kan være ulike grunner til at det går så ille med dem som hører Jesu tale uten at den bærer frukt. Men da ville lignelsen blitt overlesset. Den vil bare vise én forskjell: forskjellen mellom tilhørerne som ikke gjør mer enn å høre, og dem som også gjør etter ordet (jf. Jak 1,22–27).

Lignelsen om såmannen og tolkningen av den (Matt 13,3–23 = Mark 4,3–20 = Luk 8,4–15) står derfor desto mer selvstendig ved siden av lignelsen om de to byggmestrene. At mange hører Jesu ord forgjeves, tar den mer for gitt enn den skildrer. I stedet bruker den de ulike

[49] **«denne»** tautēn / ταύτην

[50] **«på sand»** epi tēn ammon / ἐπὶ τὴν ἄμμον

[51] Som oversettelse av epi tēn ammon (ἐπὶ τὴν ἄμμον) er «på sand» mer vanlig for oss enn «på sanden», med artikkel. Likevel veksler vi i lignelser og fabler, slik de bibelske forfatterne også gjør, mellom de to uttrykksmåtene uten noe fast skille. Jf. Matt 13,3 ff. med artikkel: «såmannen» (ho speirōn / ὁ σπείρων), «veien» (tēn hodon / τὴν ὁδόν), «steingrunnen» (ta petrōdē / τὰ πετρώδη), men også former uten artikkel i Matt 13,24. 33. 45: «et menneske» (anthrōpos / ἄνθρωπος), «surdeig» (zymē / ζύμη), «en kvinne» (gynē / γυνή), «en kjøpmann» (emporos / ἔμπορος). Se også s. 177 ovenfor, fotnote 252, om «fjellet» (to oros / τὸ ὄρος) i 5,1.

slags jord som såmannens korn faller på, som bilde på de ulike slags hjerter som kan hindre ordet i å bære frukt.

I begge lignelsene betyr petra det samme i uttrykket «på fjellgrunn»[52], både i Luk 6,48 = Matt 7,24 f. og i Luk 8,6. Mark 4,5 og 4,16 og Matt 13,5 har i stedet «på steingrunn» (eis to petrōdes / εἰς τὸ πετρῶδες epi ta petrōdē / ἐπὶ τὰ πετρώδη). Men i de to bildene har fjellgrunnen helt ulik virkning.

For såmannen betyr fjellgrunnen at arbeidet hans ikke gir noen frukt. For byggmesteren er den derimot nødvendig for å nå målet, og den sikrer at huset han vil bygge seg, blir stående. Derfor må han først av alt se seg om etter en tomt med fjellgrunn når han skal i gang med byggingen.

Vi ser her bort fra at steinarter varierer mye i hardhet og fasthet. Sammenlignet med ørkenen, der nomaden slår ned teltpluggene sine, eller med en tomt der det minste vindpust virvler opp det øverste sandlaget, er enhver fjellgrunn god byggegrunn for et hus som skal tåle alt uvær og bli stående lenge, enten fjellet er granitt, sandstein eller kalkstein.

Det andre byggmesteren må gjøre, er å «legge grunnvoll»[53]. Det uttrykket bruker Lukas i en annen lignelse, som bare finnes hos ham. Matteus sier det samme i 7,25, men omtaler det som ferdig gjort: «for det var grunnlagt på fjell»[54]. I parallellen Luk 6,48 beskriver Lukas derimot mer utførlig hvordan arbeidet går for seg: «han gravde og gikk dypt ned og la grunnvoll på fjellet»[55].

Med en skarp hakke hugger husbyggeren en dyp sjakt ned i fjellet på byggetomten. Nå til dags ville den heller blitt sprengt ut med krutt eller dynamitt. I sjakten legger han *grunnvollen*, det vil si det nederste laget eller de nederste lagene av byggesteinene til huset.

Dette bildet møter vi i slutten av Bergprekenen og, mindre fullstendig, i Luk 14,28–30. Med de endringene som trengs, gjelder det også lignelsen om såmannen. Det trengs ikke noe nærmere bevis for at petra i dette bildet ikke står for noen del av huset som skal bygges,

[52] **«på fjellgrunn»** epi tēn petran / ἐπὶ τὴν πέτραν

[53] **«legge grunnvoll»** tithenai themelion / τιθέναι θεμέλιον

[54] **«for det var grunnlagt på fjell»** tethemeliōto gar epi tēn petran / τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν

[55] **«han gravde og gikk dypt ned og la grunnvoll på fjellet»** eskapsen kai ebathynen kai ethēken themelion epi tēn petran / ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν

og aller minst for *grunnvollen* (themelios / θεμέλιος) eller en *enkelt grunnstein*. Det samme gjelder «steingrunn»[56]. Begge står bare for *tomten med fjellgrunn*, som den forstandige byggherren og byggmesteren har valgt *å bygge på*.

Det er derfor vanskelig å forstå at utleggere har ment å finne en tanke i Matt 16,18 som overhodet minner om denne. Det er begrepsforvirring i ordets egentlige forstand.

Hvis den gamle og sikkert overleverte teksten er riktig (se fotnote 908), sier stedet helt klart at Kefas, som opprinnelig het Simon, riktignok *ikke er grunnvollen*, men likevel *en første stein* i *grunnvollen* for dette bygget.

For det andre kan Matt 16,18 umulig kobles sammen med Matt 7,24–27. Det blir tydelig når vi sammenligner hva de to stedene skildrer med bildet av et hus som blir grunnlagt og bygd. I Bergprekenen er det, som vi viste ovenfor (s. 321 ff.), tilhørerne som bygger: de forstandige som hører Jesus, og som tenker og handler klokt. De gir seg i kast med å forme sitt eget indre liv og sitt forhold til Jesus og til Guds vilje, som han har forkynt. Nettopp slik er livet deres trygt for evigheten, som Jesus har lovet.

I 16,18 er det derimot Jesus som handler. Simon, Johannes' sønn, har ikke latt seg forvirre av landsmennenes uklare oppfatninger. Som den første av apostlene har han bekjent seg til Jesus som Messias og den levende Guds Sønn. Nå minner Jesus ham om tilnavnet Kefas, som Simon hadde fått av ham for lenge siden. Så tyder han navnet i ettertid og lover at han vil bygge huset for sin menighet på Peter som en første grunnstein. Riktignok var ikke Peter den første av døperens disipler som kom til tro på Jesus som Messias, men han var en av de første (Joh 1,40–42).

Men desto mer måtte det virke som en profeti at Jesus ga ham tilnavnet straks, allerede ved det første møtet – noe Mark 3,16; Luk 6,14 og Matt 10,2 indirekte bekrefter. Det så ut som om han som kjenner hjertene (Joh 2,25), varslet hvilken betydning Peter skulle få for Jesu menighet, som var i ferd med å bli til. Inntrykket ble enda sterkere fordi Peter i mellomtiden hadde stått sin prøve i en avgjørende stund, da han gikk foran medapostlene med sin bekjennelse (Joh 6,67–69).

[56] **«steingrunn»** to petrōdes, ta petrōdē / τὸ πετρῶδες, τὰ πετρώδη

Og snart skulle han stå sin prøve igjen, slik Jesus sa på forhånd (Luk 22,31–33).

Et tredje bevis ligger i konstruksjonen. De to stedene bruker forskjellige konstruksjoner: «på»[57] med dativ og epi med akkusativ (eller med genitiv når predikatet er passivt eller intransitivt). Også derfor kan bildet i Matt 7,24–27 ikke forveksles eller likestilles med bildet i 16,18. I Det nye testamente er konstruksjonen med akkusativ, som ellers i gresk, vanligere enn den med dativ. Bare i forholdsvis sjeldne tilfeller gjør epi med dativ det samme som epi med akkusativ, nemlig å vise til noe som ligger under, og som subjektet eller objektet i utsagnet hever seg over. Et eksempel er «på stein»[58] i Luk 19,44 og 21,6, der enkelte håndskrifter har akkusativ, epi lithon (ἐπὶ λίθον), slik det står i Matt 24,2. Svært ofte betegner epi med dativ derimot en nær tilknytning til noe som allerede finnes, i rom eller tid, materielt eller ideelt.[59]

Slik er det også her: «på» med dativ betegner tilknytning til noe som allerede finnes. Bare når vi forstår det slik, får vi en tanke som passer til den historiske anledningen. Peter er ikke fjellgrunnen som Jesus vil bygge menigheten sin på. Han er heller ikke grunnvollen som er bygd ned i fjellgrunnen, og som hele resten av bygget hviler på. Men med sin besluttsomme bekjennelse til Jesus som Messias og Guds Sønn går han foran medapostlene sine, og i enda høyere grad foran alle som senere skulle bekjenne Jesus. Derfor kan han sammenlignes med en første byggestein som alle de andre steinene i huset skal slutte seg til.

[57] **«på»** epi / ἐπί

[58] **«på stein»** epi lithō / ἐπὶ λίθῳ

[59] I Bruders konkordans fyller «på» (epi / ἐπί) med akkusativ 10½ spalter. Også en stor del av konstruksjonen med genitiv, som fyller 5 spalter, hører med her. Med dativ fyller ordet derimot bare 4 spalter; jf. også Blass, Gr.[2] s. 137. I Det nye testamente finner vi aldri «på jorden» (epi tē gē / ἐπὶ τῇ γῇ), «på hodet» (epi tē kephalē / ἐπὶ τῇ κεφαλῇ) eller «på fjellet» (epi tō orei / ἐπὶ τῷ ὄρει) med dativ. Det eneste eksempelet er «på fjell» (epi oresin / ἐπὶ ὄρεσιν), og det er bare en variant ved siden av «i fjell» (en oresin / ἐν ὄρεσιν) i Hebr 11,38. Se derimot «ved dørene» (epi tais thyrais / ἐπὶ ταῖς θύραις) i Matt 24,33; Mark 13,29; Apg 5,9; Åp 21,12; «i tillegg til alt dette» (epi pasi toutois / ἐπὶ πᾶσι τούτοις) i Luk 16,26; Kol 3,14; og «i det samme» (epi toutō / ἐπὶ τούτῳ) i Joh 4,27. Om en kvinne som ikke bare var vakker, men også hadde moralsk og åndelig format, sier Plutark (vita Antonii kap. 31, 4): «som i tillegg til så stor skjønnhet hadde verdighet og forstand» (epi kallei tosoutō semnotēta kai noun echousa / ἐπὶ κάλλει τοσούτῳ σεμνότητα καὶ νοῦν ἔχουσα). Flere eksempler står hos Kühner-Gerth I, 500. Den samme tanken er uttrykt i 1 Pet 2,4 med «kom til ham, den levende stein» (pros hon proserchomenoi lithon zōnta / πρὸς ὃν προσερχόμενοι λίθον ζῶντα); jf. også «proselytt» (prosēlytos / προσήλυτος), det vil si en som har kommet til.

Jesus kaller dette huset sin menighet, og han vil bygge det selv. Han er altså byggherren og byggmesteren. Derfor kunne han ikke i samme setning også kalle seg hjørnesteinen, den aller første og viktigste delen av grunnvollen, eller den ene og eneste grunnvollen for menigheten.

Det har han gjort andre steder, i Matt 21,42 f. (= Mark 12,10; Luk 20,17 f.; jf. Joh 2,19). Peter følger sin mester og gjør det samme i talen i Apg 4,10 f. og i 1 Pet 2,4–8, der han også viser til Jes 8,14 (jf. Luk 2,34) og Jes 28,16 (jf. Rom 9,32 f.). Paulus bruker bildet på samme måte om den lokale menigheten i 1 Kor 3,9–17.

I Ef 2,20 f. er de to forestillingene knyttet sammen: Jesus som kirkens grunnvoll og Peter som en første byggestein i kirkebygget. Der blir Kristus kalt hjørnesteinen i grunnvollen, mens resten av den består av alle apostlene (jf. Åp 21,14) og de (kristne) profetene (jf. 1 Kor 12,28).

Jesus taler her om sin «menighet», på gresk ekklēsia (ἐκκλησία), om enn bare i en profetisk henvisning til det han skal gjøre. I evangeliene våre gjør han det ellers bare i 18,17. Først i nyere tid har noen kritikere sett dette som en anakronisme hos Matteus, og til slutt har de trukket teksten i tvil, enda den er overlevert enstemmig når det gjelder dette ordet (se fotnote 908). Men slik får de uansett ikke fjernet den upopulære tanken fra Matteusevangeliet, med mindre de også våger å stryke hele avsnittet 18,15–18 som et senere innskudd, for der står ordet igjen.

Flere år før Matteusevangeliet ble skrevet, kalte Jakob, Jesu bror, de troende som bodde på samme sted, for en ekklēsia, et fellesskap ledet av eldste (Jak 5,14). I Jak 2,2 kalte han deres sammenkomst til gudstjeneste en synagōgē (συναγωγή), en «forsamling».

Disse to stedene nevner det bare i forbifarten, men vi finner det like ofte både i brevene som Paulus og Peter skrev før Matteusevangeliet, og i 3 Joh og Åpenbaringen. Der blir ekklēsia brukt i alle mulige betydninger: om de lokale menighetene og om hele kirken, om forsamlinger til gudstjeneste og om den forsamlede menigheten. Forskjellen er bare at disse forfatterne holdt seg til ordet ekklēsia, slik den greske oversetteren av Matteusevangeliet også gjorde, av hensyn til leserne sine, som ikke kunne hebraisk eller aramaisk.

De unngikk det synonyme ordet synagōgē, som mer og mer var blitt en betegnelse for den jødiske menigheten (Åp 2,9; 3,9), og særlig for de jødiske bedehusene. Derfor bruker også Apostlenes gjerninger og de evangeliene som opprinnelig ble skrevet på gresk, synagōgē i denne betydningen. Jesus selv brukte derimot etter all sannsynlighet ett og samme ord på sitt eget språk, kenisjta (כְּנִישְׁתָּא eller כְּנֶשְׁתָּא), for alle betydningene av ekklēsia og synagōgē.[60]

«Dødsrikets porter skal ikke få makt over den» (16,18)

Det er heller ingen grunn til at Jesus ikke skulle bruke det samme ordet, kenisjta, også om den framtidige menigheten sin. Disippelskaren, som Jesus hadde ført til tro på seg som Messias, var allerede en slik synagōgē.

Det samme gjaldt de frommes parti i Israel. Helt fra Antiokos Epifanes' tid hadde de fromme samlet seg om de skriftlærde for å stå imot at yppersteprestedømmet ble verdslig og det greske hedenskapet trengte inn (1 Makk 2,42: «de frommes forsamling» [synagōgē Asidaiōn / συναγωγή Ἀσιδαίων]; 7,12: «de skriftlærdes forsamling» [synagōgē grammateōn / συναγωγὴ γραμματέων]). For ikke å snakke om at ordet også ble brukt om flokker av ugudelige (4 Mos 16,5 f. = Sir 45,18; Sal 22,17).

---

[60] I LXX er «menighet» (ekklēsia / ἐκκλησία) som regel oversettelse av «forsamling» (qahal / קהל). Ordet betyr både det å samle seg, 5 Mos 18,16, og det samlede folket, 1 Kong 8,14. 55. Av og til står også «synagoge» (synagōgē / συναγωγή) for qahal, 2 Mos 16,2; 3 Mos 4,13. Oftere står det for «menighet» ('eda / 2 ,(עֵדָה Mos 12,3. 6, slik også i Sir 41,18; 45,18, både i den hebraiske og den greske teksten. Men synagōgē oversetter også andre ord. De jødekristne øst for Jordan kalte sitt kirkefellesskap, og trolig også kirkebygningen, synagōgē i stedet for ekklēsia, og de hadde «synagogeforstandere» (archisynagōgoi / ἀρχισυνάγωγοι), Epiph. haer. 30, 18. Oversetteren bak Sh, som hørte hjemme i Israels land, gjengir dessuten ekklēsia i Matt 16,18; 18,17 med kenisjta (כנישתא eller כנשתא). Ordet svarer til hebraisk keneset (כְּנֶסֶת); se Dalman, Aramäisch-Neuhebr. WB. s. 192[a]. 193[a]. Kenisjta er det vanlige aramaiske ordet for synagōgē. Derfor er det overveiende sannsynlig at Jesus brukte nettopp dette aramaiske ordet. I Matt 18,20 brukte han da verbet kenisjin (כנישין) for «samlet» (synēgmenoi / συνηγμένοι). Da har de gamle syriske oversettelsene (Ss Sc Sh S[1]) på dette stedet (Ss Sh også i 18,17) nådd tilbake til den opprinnelige formen. Av dette følger to ting. For det første får vi en sammenheng mellom Matt 18,18 og 18,20 som øret straks fanger opp. For det andre blir bildet av husbyggingen desto lettere å forklare. Kenisjta, som svarer til synagōgē, betyr nemlig ikke bare den forsamlede menigheten, men også, med eller uten «hus» (bet / בית) foran, huset den samles i. Den greske oversetteren av Matteus satte i stedet ekklēsia, som var mer brukt i hans hedningkristne omgivelser; jf. Einl § 4 note 1. Bildet av husbyggingen kunne også knytte an til noe annet. Jødene brukte bet (eller forkortet be / בי) om skolen til en framstående lærer. Derfor kunne for eksempel nasareerne tolke Jes 8,14 om «husene», det vil si skolene, til Hillel og Sjammai; jf. GK II, 669.

Helt fra begynnelsen brukte Jesus mange forskjellige bilder for å si at det nærmeste målet for kallsarbeidet hans var å danne en menighet for himlenes rike. Også apostlene skulle ta del i dette arbeidet. Det er «fiskere» (Matt 4,19; 13,47–50; Luk 5,1–11; Joh 21,3–6) og «høstarbeidere» (Matt 9,37–10,6; Luk 10,2; Joh 4,35–38) som skal samle denne menigheten ut av det jødiske folket.

De som hører evangeliet og tror, skiller seg tydelig ut fra resten av folket og står i skarp motsetning til de fariseiske skriftlærde. De er en hjord der Jesus er den øverste hyrden, og Peter og mange andre disipler skal være med i dette hyrdearbeidet, først sammen med Jesus og så etter at han er gått bort (Matt 9,36; 10,6; 18,10–14; Luk 12,32; 15,1–7; Joh 10,1–7 og 9–15; 21,15–17).

Menigheten som er i ferd med å bli til, er en familie og et husfellesskap. Jesus er husbonden og disiplene tjenerne hans, men seg imellom er de brødre (Matt 10,24; 12,46–50; 18,15–17 og 21–35; 24,42–51; Luk 22,24–32; Joh 13,12–17). De tolv apostlene og den jødiske kristenheten de ledet, holdt fast ved tempelkulten og Moseloven helt til tempelet ble ødelagt, og i dette fulgte de Jesu eksempel og lære.

Men apostlene kunne heller ikke glemme at Jesus fra første stund – i tråd med profetene helt fram til døperen Johannes (Matt 3,9) – hadde lovet at menigheten hans skulle nå ut til alle folk. Han hadde både forutsagt det og gitt befaling om det (Matt 5,13–16; 8,10–12; 28,18–20; Luk 13,28 f.; Joh 3,16–20; 7,35; 8,12; 10,16; 12,32; jf. Apg 10,25; 15,7–11 og 14–17). Jesus lovet ikke bare den lille hjorden fra starten at den en gang, i endetiden, skulle arve himlenes rike (Luk 12,32; Matt 5,5; se ovenfor s. 187); han så også disippelskaren sin som den foreløpige skikkelsen av himlenes rike (Matt 13,24–50).

Allerede før himlenes rike er opprettet i sin endelige form, er disiplene ikke lenger bare utpekte arvinger. De er nå «rikets barn», borgere som har tatt riket i eie (Matt 13,38, 41 og 48). Derfor taler Jesus også med andre uttrykk om Guds rike og himlenes rike som noe som allerede finnes i historien (for eksempel Matt 5,14; 11,12; 12,28; 21,32; Luk 16,16; 17,20 f.; Joh 3,3 ff.; jf. bind III^3, 600). Da mener han ikke noe annet enn menigheten som er i ferd med å bli til, fellesskapet av disipler som tror på ham.

Iblant så det ut som om menigheten minket i stedet for å vokse (Joh 6,66; men også Joh 12,19). Likevel ble den stadig mer selvstendig

overfor folkemengdens skiftende meninger, etter hvert som det ble tydelig at Jesu vitnesbyrd om seg selv skilte folk fra hverandre (Matt 10,34–39; 16,13 f.; Joh 3,19).

Men menigheten var ennå ikke formelt opprettet som et fellesskap med alle kjennetegnene på et religionssamfunn. Som et eget hus ved siden av «Israels hus» skulle den ikke bygges før etter Jesu død. Og han som eier bygget, skulle selv lede arbeidet som byggmester.

Først i Matt 21,33–43 (= Mark 12,1–11; Luk 20,9–18) hører vi noe mer bestemt om dette, selv om Joh 2,16–22 gir en viktig antydning allerede fra en tidligere tid. Men allerede her (v. 18b) profeterer Jesus at dette bygget skal stå imot alle fiendtlige angrep: «og dødsrikets porter skal ikke få makt over den», det vil si over menigheten hans.[61]

For å forstå denne og den neste setningen må vi ha klart for oss den folkelige forestillingen om universet som et slags bygg i tre etasjer. Den møter oss i begge testamentene, og som kjent finnes lignende forestillinger også hos flere hedenske folk i oldtiden. *I og over himmelen* har Gud sin trone, og der bor han og hans gode ånder (1 Kong 8,27, 43 og 49; Sal 2,4; 14,2). Derav kommer den førkristne formelen «Faderen som er i himmelen» (se ovenfor s. 208 A 63; 259 A 37). *Jorden* har Gud, skaperen, gitt menneskene for at de skal bo på den, dyrke den og herske over den (1 Mos 1,28; Sal 8,7–10).

Dødsriket er huset til døden og til ham som har brakt synd og død inn i menneskeverdenen.[62] Men Bibelen har alltid sagt – ofte like ved

[61] Språklig kan «den» (autēs / αὐτῆς) vise enten til «klippen» (tē petra / τῇ πέτρᾳ) eller til «menigheten» (tēn ekklēsian / τὴν ἐκκλησίαν). Dette fikk Orig. til å stille opp de to mulighetene og forklare at begge er riktige på én gang. Men etter hans syn er det først og fremst klippen, det vil si Peter, som dødsrikets porter ikke skal få makt over (tom. XII, 11–14. 3; XIV, 5, s. 526–530. 553. 620; jf. Forsch II, 291). Omtrent slik også Efrem, Ev. conc. expos. 153 f.; jf. Forsch I, 163 f. 244. Det er ikke bare nærheten som taler for at autēs viser til ekklēsian. Viktigst er at de fiendtlige angrepene ikke rettes mot en enkelt stein i grunnmuren, men mot hele bygget.

[62] Jf. hvordan alle fornuftige skapninger i Fil 2,10 blir kalt «de som er i himmelen, på jorden og under jorden» (epouranioi, epigeioi, katachthonioi / ἐπουράνιοι, ἐπίγειοι, καταχθόνιοι), eller Åp 5,13. Ved siden av den svært vanlige forbindelsen himmel og jord finner vi også himmel og dødsrike satt opp mot hverandre, Matt 11,23; Luk 10,15. «Dødsrikets porter» (pylai hadou / πύλαι ᾅδου) står uten artikkel. Det kommer av det hebraiske (eller aramaiske) uttrykket bak, slik som ved «Israels hus» (oikos Israēl / οἶκος Ἰσραήλ) i Matt 10,6; 15,24. Jes 38,10 har sja'are sje'ol (שַׁעֲרֵי שְׁאוֹל), i LXX «i dødsrikets porter» (en pylais hadou / ἐν πύλαις ᾅδου); jf. også Visd 16,13; 3 Makk 5,11 og til og med Homer, Od. XIV, 156. Saklig er det ikke noe annet enn «dødens porter» (pylai thanatou / πύλαι θανάτου), Job 38,17; Sal 9,14; 107,18. Dødsriket og døden er ett eneste låst hus, Åp 1,18. Dette er også boligen som Satan har fått navnet Be'elsebul etter; se s. 407 ovenfor, fotnote 654. Satan er den som brakte døden inn i verden, og han har fortsatt makten over døden (Hebr 2,14). Dette huset er også avgrunnen. Derfra går Satan, de onde åndene og alle fordervelsens makter ut for å gjøre skade i de levendes land: «avgrunnen» (hē abyssos / ἡ ἄβυσσος), Luk 8,31; Åp 9,1–11; 11,7; 17,8; 20,1–6. Uten objekt betyr «få makt» (katischyein / κατισχύειν) å få overtaket i kamp, å seire, 2 Mos 17,11; 2 Krøn 27,5, også

utsagnene om himmelen som Guds bolig – at Gud likevel er til stede og virker i hver eneste del av verden (1 Kong 8,27; Sal 139,7–12; Apg 17,24–28). Heller ikke mennesket er ubetinget og for alltid bundet til jorden (1 Mos 5,24; 2 Kong 2,1–12; se også nedenfor s. 563 A 6 om Matt 17,3 og 5 Mos 34,1–7; videre Joh 12,26; 14,3).

Like lite er Satan sperret inne i sin bolig under jorden. Han opptrer blant Guds andre ånder og mistenkeliggjør og anklager menneskene (Job 1,6; 2,1–10; jf. Sak 3,1–5). Han frister menneskene på jorden og våger seg til og med på Jesus selv. Jesu seier over fristelsen styrtet ham riktignok ned fra himmelen (Luk 10,18 ff.; bind III^3, 418 ff.). Men det hindret ham ikke i å komme til Jesus med nye fristelser senere (Luk 4,13; 22,53; se bind III^3, 226 og 691; Joh 14,30), og heller ikke i å streife omkring på jorden for å friste og forfølge Jesu disipler (Matt 26,31; Luk 22,31; 1 Pet 5,8).

Fra himmelen øser Gud i sin godhet ut gaver over alle menneskebarn på jorden, legemlige og åndelige gaver som gleder hjertet (Matt 5,44; Jak 1,17; Luk 24,49; Apg 1,8; 2,2; 14,17).

På samme måte slutter djevelen aldri å hjemsøke jorden sammen med åndene som tjener ham. Fra boligen sin under jorden skader han menneskene på legeme og sjel (Matt 13,19; Luk 13,16; 22,3; Joh 13,27; Apg 5,3; 10,38; Åp 9,1–12; 12,9). Det fortsetter han med helt til han endelig blir styrtet i avgrunnen (Luk 4,34; Åp 20,1–3 og 10).

---

i en ordstrid, Luk 23,23. Med genitiv, som svarer til «få makt over noen» (ischyein kata tinos / ἰσχύειν κατά τινος) i Apg 19,16, betyr det å overvinne, Jer 15,18; Visd 7,30; 17,5; Test. XII patr., Josef 6 og Dan 5. Sjeldnere står katischyein med «mot» (epi / ἐπί) og akkusativ. Slik står det i 2 Krøn 8,3 om å erobre en by (men der er epi usikkert overlevert); i 17,1 om å bli sterk mot et nabofolk; i 26,7 transitivt: Gud gjør Ussia sterk mot de hedenske nabofolkene; og i Job 18,9 om jegerens snare, som han fanger og binder byttet med (jf. Sal 91,3). Med epi og genitiv finner jeg katischyein i LXX bare i 1 Krøn 5,19 f., og der i betydningen å beseire. I Jes 24,20 betyr «på den» (ep' autēs / ἐπ' αὐτῆς, det vil si på jorden) bare «på jorden». Der betyr katischyein det samme som «tar overhånd» (plēthynthēnai / πληθυνθῆναι) i Matt 24,12. De leksikalske merknadene hos A. v. Harnack (på det nevnte stedet, s. 640, note 1–3) er ikke tilfredsstillende. Noen kritikere skjønner ikke hvordan krigersk kamp kan forbindes med portene til en borg eller en befestet by. De tar ikke hensyn til at krigene i oldtiden i langt større grad enn i vår tid dreide seg om å innta eller forsvare befestede steder, og om de beleirede lyktes med utfallene sine. Vi kan jo minne om den forhistoriske «trojanske krigen», om Theben med de sju portene og Aiskylos' «De sju mot Theben» (hepta epi Thēbas / ἑπτὰ ἐπὶ Θήβας), eller fra hellenistisk tid om en Demetrios Poliorketes («byinntakeren») eller om Plutarks levnetsskildringer av Aratos og andre. Vi kan også minne om *Hannibal ante portas* («Hannibal står ved portene») eller det latinske *ceterum censeo: Carthaginem esse delendam* («for øvrig mener jeg at Kartago må ødelegges»). Men framfor alt må vi huske hva slags festninger og borger Herodes den store, en Judas fra Galilea og en Bar Kokhba bygde eller holdt besatt i Israels land. Det var ikke grensefestninger som bare skulle forsvare landet, men først og fremst garnisoner og våpenlagre. De skulle holde nede befolkningen som bodde utenfor murene, og være utgangspunkt for krigstokter.

Men på ett punkt er djevelens forhold til sitt underjordiske bosted likevel vesentlig annerledes enn Guds forhold til den himmelske verden og menneskets forhold til den jordiske. Det ser vi av at Jesus sier «dødsrikets porter»[63] og ikke bare «dødsriket»[64], se fotnote 913.

Vi leser nok om vinduer eller gitre i himmelen (1 Mos 7,11; 2 Kong 7,2; Mal 3,10), men aldri om himmelens porter, og slett ikke om en himmeldør. Heller ikke jorden har porter; den brer seg ut så langt himmelen hvelver seg over den.

Når Jesus taler om «dødsrikets porter», tenker han seg underverdenen som en befestet by eller borg. Porter er en så fast del av en by med murer at det hebraiske ordet for port, sja'ar (שַׁעַר), utallige ganger rett og slett betyr «byer», både i flertall og i kollektiv entall. Det kan stå sammen med ir (עִיר, «by»), som i 1 Mos 23,18, eller alene, som i 2 Mos 20,10. LXX oversetter også sja'ar ikke sjelden med «byer»[65], for eksempel i 1 Mos 22,17; 24,60 og Dom 5,8.

På de to første av disse stedene (1 Mos 22,17; 24,60) betyr «ta sine fienders porter i eie» det samme som «erobre fiendebyene og dermed underlegge seg land og folk». Noe lignende finner vi i 1 Kong 8,37, om en by som blir beleiret. Ved byportene raser slaget hardest (Esek 21,20; Jes 28,6; Sal 127,5; 1 Makk 5,46–50). Det dreier seg naturligvis like mye om utfall fra byens forsvarere som om stormangrep fra beleirerne.

Med uttrykket «dødsrikets porter» følger Jesus altså helt sitt eget folks språkbruk. Han ser forholdet mellom djevelen i boligen sin og gudsriket på samme måte som i 12,23–30 (se ovenfor s. 462 f. og s. 410, utleggelsen av 10,25). Jesus har grunnlagt dette gudsriket ved ord og gjerning og forsvart det seierrikt mot alle djevelens motangrep, og i sin foreløpige skikkelse er det menigheten hans.

Fariseerne hadde påstått at Jesus bare kunne befri besatte fra de onde åndene med et ord fordi han stod i pakt med Satan, demonenes fyrste. De kalte Satan Be'elsebul, det vil si «boligens herre, husbonden». Jesus hadde den gangen svart med utgangspunkt i dette navnet: Når han drev ut demonene så lett, beviste det at Guds herredømme faktisk var kommet gjennom det han gjorde. Det hadde han begrunnet med lignelsen som viser hvor umulig det er å røve hele innboet

[63] **«dødsrikets porter»** pylai hadou / πύλαι ᾅδου
[64] **«dødsriket»** ho hadēs / ὁ ᾅδης
[65] **«byer»** poleis / πόλεις

fra en sterk husbond uten først å ha overvunnet og bundet ham (12,29 = Mark 3,27).

Enda mer levende er framstillingen i Luk 11,21 f. Der ligner Satan en borgherre som vokter slottet sitt og alt han eier, i full rustning og trygg på seg selv. Først når en sterkere motstander har beseiret og avvæpnet ham, må han gi fra seg det seierherren vil ha.

Mellom den lignelsen og Matt 16,18 er det bare to forskjeller. For det første er Satan i lignelsen den som blir angrepet og overvunnet i borgen sin. I 16,18 er det derimot han som drar ut av borgen for å røve og myrde, og som angriper forsvarsløse folk i deres eget hus – noe som skjer langt oftere. For det andre er det i lignelsen tale om Guds herredømme, som er blitt virkelighet ved Jesu ord og gjerning. I 16,18 er det tale om den foreløpige skikkelsen av Guds rike, himlenes rike (basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν), altså Jesu menighet, som her er tenkt som et hus.

Peter gikk foran de andre apostlene med sin kraftfulle bekjennelse, og det fikk Jesus til å kalle ham en første levende stein (1 Pet 2,5) i grunnvollen for sin framtidige menighet. Nå gir Herren ham det oppmuntrende løftet at ingen angrep fra underverdenen skal få ødelagt huset han skal bygge. De få ordene ligner det byggherren selv sier ved festen når grunnsteinen legges. Selve byggingen skal følge snart nok.

Nøklene: å binde og å løse (16,19)

Så følger en egen setning med et nytt bilde. Men den framtidige menigheten er fortsatt tenkt som et hus, og Jesus lover Peter å gjøre ham til forvalter i dette huset.

Nøklene til huset skal være i hendene på husbonden eller på den forvalteren, oikonomos (οἰκονόμος), som han har betrodd dem til.[66] Jesus har allerede vist at han selv er husbonden, da han sa at huset

[66] Jes 22,22 forteller hvordan en viss Eljakim ble satt inn i det høye embetet ved hoffet og i riket som «forvalter» (sokhen / סכן i LXX «skattmester» [tamias / ταμίας]). Denne embetsmannen var satt «over huset», det vil si over kongens hoff (Jes 22,15; 36,3; 37,2; 1 Kong 4,6; 18,3, der LXX har «forvalter» [oikonomos / οἰκονόμος]). Innsettelsen blir blant annet beskrevet med ordene: «Jeg vil legge nøkkelen til Davids hus på hans skulder» osv. Av og til hadde kongens sønn denne stillingen som *major domus* («hushovmester»), 2 Krøn 26,21. Derfor er det desto mindre påfallende at Jesus i Åp 3,7 kaller seg selv «han som har Davids nøkkel» (ho echōn tēn klein Daueid / ὁ ἔχων τὴν κλεῖν Δαυείδ κτλ.). Han knytter tydelig an til Jes 22,22, men med en merkbar forskjell. Det er forskjell på tjeneren og sønnen, men også tjeneren, Moses, er satt over «hele huset» (Hebr 3,2–6). Ifølge Artemid. III, 54 (utg. Hercher s. 189, 25) betyr nøkkelen troskap hos dem som ønsker å få embetet som «forstander» (epistatēs / ἐπιστάτης) og forvalte andres eiendom.

han skal bygge, er *hans* menighet (jf. 10,25). Det viser han på nytt når han sier at det er han som skal gi Peter nøklene.

Det skal skje i framtiden, fordi huset må bygges før det kan bli tale om nøkler til det og om å overlate dem til en forvalter. Med dette ordet gir Jesus derfor ikke Peter forvalterembetet, men kunngjør at han skal gi ham det.

Det burde ikke være nødvendig å bruke mye plass på å gjendrive den gamle misforståelsen om at Peter med dette ble utnevnt til himmelens portvokter.[67] «Himlenes rike»[68] er ikke himmelen, der Gud og de salige åndene bor, men Guds og Kristi rike på jorden, som allerede er grunnlagt og fortsatt skal grunnlegges. Ordet handler heller ikke om hvem som skal avgjøre om det enkelte mennesket blir tatt opp i riket eller utestengt fra det når riket til slutt blir opprettet. Den avgjørelsen har Jesus forbeholdt seg selv, og der kan han ikke bruke noen stedfortreder (7,21–27; 16,27; 24,42–25,46).

Men v. 19 henger nært sammen med v. 18, for hus og nøkler hører sammen. Derfor er det også sikkert at «himlenes rike»[69] her, som i 13,41, betyr riket i den foreløpige skikkelsen det har før dommen, altså Jesu menighet slik den finnes på jorden.

Heller ikke her skal Peter avgjøre hvem som får komme inn i huset. For alle som er innbudt gjennom evangeliet, også de som er mindre verdige, får komme inn om de vil. Flertallet «nøklene» ville dessuten være et lite treffende bilde på en slik oppgave.[70] Det peker snarere på de forskjellige rommene i huset: forrådskamrene, kjellerne og loftene der husets skatter og eiendeler ligger.

Husforvalteren holder disse godene innelåst og skal hente dem fram og dele dem ut til husfolket etter behov. Samtidig har han oppsyn med hele huset og alle tjenerne.[71] Jesus gir en slik forvalter,

[67] På 300-tallet visste kirken ikke lenger hva himlenes rike var. Derfor kunne allerede en Hil. si i kommentaren til stedet: o *beatus caeli janitor* («du salige portvokter for himmelen»). I kommentaren til Sal 131, nr. 4, sier han derimot *caelestis regni janitorem* («portvokteren for det himmelske riket»).

[68] **«Himlenes rike»** basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν

[69] **«himlenes rike»** hē basileia tōn ouranōn / ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν

[70] Se derimot Åp 3,7. Den kolossale Peter-figuren i Peterskirken i Roma har bare én nøkkel. Likevel har selv skarpsynte iakttakere trodd at den hadde to nøkler, fordi de husket Matt 16,19. Det har jeg vist i NKZ. XXV (1914), s. 669.

[71] Den samme forestillingen er utdypet i Matt 24,45–51; Luk 12,42–48, og én side av saken i Matt 13,52. Husets goder er i seg selv av åndelig art, slik huset selv er; jf. 1 Kor 4,1; 9,17; Ef 3,2; 1 Tim 1,4; Tit 1,7. Men menigheten får også materielle goder stilt til rådighet for sine formål. Også forvaltningen av dem hører da inn under «husholdningen» (oikonomia / οἰκονομία) i Guds hus, Apg 4,35; 5,2; 6,2 ff., og vi må ikke tenke oss den utelukket i 1 Pet 4,10 f.

oikonomos (οἰκονόμος), fullmakt til å gi regler og forskrifter, en slags husorden som husfolket er bundet av. Det Peter slik bestemmer på jorden, skal bli anerkjent som gyldig og bindende i himmelen. Det er handlinger og ikke personer som bindes og løses. Det ser vi allerede av at Matteus ikke pleier å omtale personer i intetkjønn («det du binder»).[72]

Hvis det var personer som ble bundet, ville det heller ikke gi mening at «binde» står foran «løse». Det ville bare være naturlig hvis Peters første oppgave var å legge andre mennesker i lenker, og først i andre rekke å befri dem (se derimot Luk 4,18).

Utleggerne har ofte trukket inn Joh 20,23 for å forklare stedet, uten at det har gitt noe. Nettopp en sammenligning med det verset burde i det minste ha lært dem at det her ikke er tale om personer.

Uttrykket er ikke vanlig gresk språkbruk.[73] Det er en oversettelse av de hebraiske ordene asar (אָסַר), «binde»[74], og hittir (הִתִּיר), «løse»[75], eller rettere av de tilsvarende aramaiske ordene asar (אֲסַר) og sjera (שְׁרָא). Når objektet er en handling eller en ting, betyr de konsekvent «erklære for forbudt» og «erklære for tillatt».[76]

---

[72] Slik omtales personer i Joh 6,37. 39; 10,29 (12,32); 17,2 (7. 9 f.). 24; 1 Joh 5,4; Åp 3,2; 1 Kor 1,27 f. Noe annet er den generiske bruken av adjektiver og partisipper i intetkjønn entall, som også er kjent fra klassisk gresk (Kühner-Gerth I, 14), Hebr 7,7; Luk 19,10. (Matt 18,11 er uekte, og i 18,12 må vi tenke oss «sau» [probaton / πρόβατον] lagt til.) Heller ikke «alt» (panta / πάντα) i Matt 11,27 kan sammenlignes med dette.

[73] «Bryte» (lyein / λύειν) i Matt 5,19 kan ikke sammenlignes med dette. Det samme gjelder «løse og binde» (lyein te kai desmein / λύειν τε καὶ δεσμεῖν) hos Jos. bell. I, 5, 2, med varianten dein (δεῖν). Etter sammenhengen betyr det der tydelig «sette mennesker fri fra fangenskap og sette dem i fangenskap»; jf. Ign. Smyrn. 6, 2.

[74] **«binde»** deein / δέειν

[75] **«løse»** lyein / λύειν

[76] For eksempel Misjna, Sjabbat I, 5–7; IV, 1; VI, 5; Pesachim IV, 5. Ordene «tillatt» (muttar / מֻתָּר) og «forbudt» (asur / אָסוּר) blir også brukt om personer som noe er tillatt eller forbudt for, Eruvin IV, 6. 10; VI, 3. 8. De blir også brukt om personer som er forpliktet til noe eller løst fra en forpliktelse, Tosefta, Sjevi'it IV, 8–10. I stedet for asur i denne betydningen står også «skyldig, forpliktet» (chajjav / חַיָּב), Misjna, Sjabbat VII, 1; Tos. samme sted, s. 66, 4 (motsatt «han løste fra forpliktelsen» [hittir / הִתִּיר]). Langt oftere betyr chajjav likevel skyldig i den forstand at noen har pådratt seg skyld ved en overtredelse. Motsetningen er da «frikjent» (patur / פָּטוּר), det vil si uten skyld og straff, Misjna, Sjabbat I, 1; X, 3–6. Jeg må overlate til dem som kjenner dette bedre, å gjøre klarere greie for hele den jødiske språkbruken som har betydning her. Det beste jeg har funnet, står fortsatt hos Lightfoot s. 377 ff. Dalman godtar på s. 175 at asar (אסר) og sjera (שרא) ligger bak «binde» (deein / δέειν) og «løse» (lyein / λύειν). Likevel prøver han å skyve inn forestillingen om «lyse i bann» og «frikjenne, tilgi, oppheve bannet igjen». Det kan jeg ikke forstå. Riktignok kan sjera alene, og av og til også hittir (התיר), bety «løse fra bannet», og sjera kan også bety «tilgi». Men her har vi et ordpar med motsatt betydning og fast preget mening. Det kan innvendes at de greske leserne ikke ville ha forstått den ordrette oversettelsen av det jødiske uttrykket. Men den innvendingen kunne reises mot mange ord hos Matteus fra 1,1 av. Den ville også ramme Dalmans forklaring like hardt, for på gresk betyr deein

Begrepsparet er svært vanlig i Talmud, men objektet er aldri synder som er begått, og overhodet aldri handlinger i fortiden. Det dreier seg alltid om framtidige eller mulige handlinger: Er de tillatt, eller i visse tilfeller påbudt? Det samme gjelder når uttrykket blir brukt om personer i stedet for om handlinger og ting: En rabbinsk avgjørelse forbyr eller tillater dem noe, pålegger dem en plikt eller fritar dem for den. Men Matt 16,19 og 18,18 hører ikke til disse tilfellene. Derfor er det ingen som helst sammenheng mellom dette stedet og Joh 20,23, som handler om synder som er begått.

Her, som i 1,1; 1,21; 15,5 og andre steder, har den greske oversetteren ikke bekymret seg mye for om den greske leseren ville forstå den ordrette oversettelsen hans riktig. Få steder hos Matteus er blitt misforstått så ofte som dette.[77] Peter får forvalterembetet i huset til Jesu menighet. Derfor skal han også, som en rabbi med særlig stor autoritet (jf. 13,52; 23,13; Luk 11,52), avgjøre hva husfolket har lov til og ikke lov til å gjøre, hva de skal gjøre og la være.

Jesus sier ikke dette som noe nytt, men forutsetter det som en del av forvalterembetet. Det han uttrykkelig lover Peter, er at de avgjørelsene han treffer på jorden, skal bli stadfestet og anerkjent som gyldige i himmelen (jf. 9,2–6). Dette betyr selvsagt ikke at det Peter bestemmer for menighetens jordiske hus, også skal være bindende for Gud og englene. For bestemmelsene gjelder bare dem som bor i det jordiske huset som Peter har oppsyn med.

Det betyr heller ikke at Peters bestemmelser skal gjelde for evig. Nettopp fordi behovene og forholdene i menigheten på jorden skifter, vil det i framtiden bli nødvendig å binde og løse i enkeltsaker. Men Guds evige vilje – hva rikets borgere skal gjøre og la være – har Jesus selv forkynt fullt ut og én gang for alle (jf. 5,16–7,27; 12,50; 28,20a).

Peters angivelige etterfølgere og arvinger har trukket sine slutninger av disse ordene. Frykten for disse slutningene har fått ikke så få

ikke å lyse i bann eller ekskommunisere. Heller ikke jødiske lesere som så asar her, ville ha forstått det slik Dalman mener det er ment.

[77] Den riktige forståelsen har den jødekristne forfatteren av Epist. Clem. ad Jac. 2 (jf. 4) og hom. 3, 72. Det eneste avviket er at han overfører fullmakten til biskopen alene. Efrem antyder også fortsatt den riktige forståelsen, ev. concord. expos. s. 82. Begge parter i striden mellom montanistene og de katolske tok den gale tolkningen for gitt, at stedet gjelder kirkens avløsning og nektelsen av den, Tert. pud. 21. Det samme gjorde Orig. i kommentaren til stedet, s. 531, og nesten alle senere. Det eneste spørsmålet som sto igjen, var hvem «nøkkelmakten» tilhørte: Peter personlig, biskopene og særlig biskopen i Roma, menigheten, de nye profetene, bekjennerne osv. Også Joh 20,23 blir trukket inn allerede hos Cypr., de eccl. un. kap. 4; epist. 75, 16 (Firmilian til Kyprian); jf. epist. 33, 1.

til å mistyde eller svekke v. 17–19, ja, til og med til å tvile på at beretningen er historisk. Til dette er det nok å si følgende: 1) Peter skal være den grunnsteinen som Jesus vil la resten av menighetsbygget slutte seg til. Det er en historisk kjensgjerning, og den kan verken gjentas, gjøres om eller overføres til andre.

Grunnvollen i et hus består aldri av bare én stein, grunnsteinen, men av et lag med likeartede steiner. Andre steder heter det at apostlene, og andre sammen med dem, danner grunnvollen, og at Kristus er hjørnesteinen (se s. 545 A 66). Det svekker derfor ikke bildet av Peters enestående betydning for hele kirkebygget.

Ordet om at de første skal bli de siste (19,30; 20,16), var i første omgang rettet til Peter, og i moralsk og åndelig forstand kan det nok iblant ha blitt en trist sannhet for ham selv (26,69–75; Gal 2,11–14). Men dette endrer ikke den historiske kjensgjerningen at Peter var den første som bekjente menighetens tro, og at byggherren derfor høytidelig erklærte ham for den første grunnsteinen i hele bygget. En byggestein som blir lagt som nummer to eller nummer tusen, kan aldri bli den første grunnsteinen, heller ikke en av de første.[78]

2) Bildet av grunnsteinen viser hvilken betydning Peter har. Men det utelukker ikke at andre «apostler og profeter» som slutter seg til ham, danner grunnvollen sammen med ham. Han er heller ikke den eneste som har den autoriteten han får som forvalter (oikonomos / οἰκονόμος). Autoriteten består i retten og plikten til å *lede menigheten* og *gi den lover*. I 18,15–20 får hele menigheten den lovgivende fullmakten, og alle apostlene har utøvd begge funksjonene. Likevel ble Peters forrang, som har sitt grunnlag i historien, ikke en innholdsløs frase

[78] Allerede Orig. mislikte hovmodet hos uåndelige biskoper (s. 531), og det forledet ham til å si at evangeliets bokstav sier dette til Peter, men at ånden lærer at det gjelder enhver som blir slik Peter var (s. 525). I tillegg blandet han inn tanken om Kristus som klippen, som ikke hører hjemme her (s. 544 f.; se fotnote 908 og 910). Chrys., som ellers er så veltalende, har på s. 548 ikke annet å si om «på denne klippen» (tautē tē petra / ταύτῃ τῇ πέτρᾳ) i v. 18 enn «det vil si på troen i bekjennelsen» (toutesti tē pistei tēs homologias / τουτέστι τῇ πίστει τῆς ὁμολογίας). Den tanken hadde allerede Hil. lagt fram i de trin. II, 23; VI, 36. 37, men uten å utelukke at ordet gjelder Peters person; se s. 552 ovenfor, fotnote 915. Augustin sier at Jesus ville bygge kirken sin, ikke på Peter, som symbolsk representerer kirken, men på seg selv, han som Peter hadde bekjent (sermo 76. 270. 295). Luther sier noe lignende, Erl. Ausg. Bd 24, s. 122 (1519); Bd 29, s. 93 ff. (1524). Melanchthon sier derimot, De potest. et princ. Papae (Müller, Symb. Bb. s. 333): «på denne klippen, det vil si på denne forkynnelsen og forkynnelsens embete». Calvin har en riktig merknad i kommentaren til stedet, s. 474: *quidquid piorum in mundo futurum erat, Petro aggregare voluit* («[Kristus] ville samle hos Peter alle fromme som skulle komme i verden»). Men så prøver han likevel å skyve inn troen i stedet for Peters person. Han gjør det med den uholdbare antakelsen at Jesus på sitt eget språk skilte mellom «Peter» (Petros / Πέτρος) og «klippe» (petra / πέτρα).

eller et tomt krav. I Apostlenes gjerninger kap. 1–15 står han fram som «den første» (prōtos / πρῶτος Matt 10,2), som den lederen som med ord og gjerning går foran de andre apostlene og hele kirken.

3) En husholdning trenger alltid noen som forvalter den og gir den ordninger og lover. Derfor var det i seg selv rimelig å spørre hvem som overtok husets nøkler og fullmakten til å binde og løse da Peter og de andre apostlene var gått bort. Men svaret ble galt: Fra slutten av det andre århundret begynte kirken å se biskopene som apostlenes etterfølgere, og omtrent samtidig den romerske biskopen som Peters etterfølger.[79] Apostelembetet, med sitt særpreg og sitt fulle omfang, har overhodet ikke gått over til andre.

Apostlene var sendt ut av Jesus selv for å forkynne evangeliet, og hele verden var arbeidsmarken deres. Av dette kallet fulgte fullmakten til å styre de troendes menighet og gi den ordninger etter behov. Også den gjaldt hele verden: hele Jesu menighet, hele kristenheten på jorden. Biskopenes embete er derimot fra første stund lokalt avgrenset og bundet til ett bestemt sted. Paven krever å sitte på Peters stol og ha arvet forrangen fra ham, men det kravet er uholdbart. For å avvise det trengte likevel ikke protestantisk overiver å ty til den like uholdbare påstanden at Peter aldri kom til Roma.

Taushetsbudet og lidelsesforutsigelsen (16,20–23)

Markus, og Lukas som følger ham, gjengir ingenting av det Jesus sier til Peter, og de gir Peters bekjennelse i en langt enklere form. Det må forklares ut fra forholdet mellom Markusevangeliet og Peter. Men språket alene viser at Matt 16,17–19 ikke er skutt inn i ettertid av en gresk oversetter eller bearbeider av et aramaisk evangelium. Fra begynnelse til slutt klinger stykket like ekte jødisk som noe annet sted hos Matteus. Stykket henger dessuten tydelig sammen med v. 22 f. og andre sentrale partier i avsnittet fram til 20,28, og også det viser at det var bokens opprinnelige forfatter som skrev v. 17–20.

Peter var den første som ut fra personlig erfaring og med full subjektiv sannhet bekjente seg til Jesus som Messias og den levende

[79] Allerede Tert., pud. 21, bestred dette kravet fra den romerske biskopen på sin tid. Det samme gjorde Firmil. ad Cypr. epist. 75, 17 mot Stefanus; jf. Pseudo-Cypr. (en romersk biskop, trolig fra 200-tallet), de aleat. 1.

Guds Sønn. I framtiden skal en hel menighet med samme tro og bekjennelse[80] slutte seg til Peter.

Men foreløpig forbyr Jesus disiplene å gi denne bekjennelsesformelen videre til andre.[81] Det Jesus her forbyr, ville ikke ha passet med måten han selv forkynte evangeliet på – og da ser vi bort fra at forkynnelsen for folket i Galilea var stanset på denne tiden (jf. 13,10 ff.). Når han forkynte for folket, var det uttalte temaet aldri: «Jeg er Messias». Og aller minst nå skulle det forkynnes slik. Joh 6,15 viser hva en slik forkynnelse i beste fall kunne ha ført til hos et folk som var lukket for det egentlige innholdet i evangeliet.

Jesus avskyr slagord som kunne ha blitt paroler for et folk uten vilje til omvendelse og uten forståelse. Han *vet* ikke bare på forhånd at denne generasjonen av folket hans går dommen i møte (12,43). Han *vil* heller ikke få i stand en omvendelse av folkemassen, for den ville bare ha vært en skinnomvendelse. Tvert imot vil han skape en menighet av dem som virkelig tror og oppriktig bekjenner, og som dermed skiller seg ut fra nasjonen. Nasjonen kommer til å gå til det ytterste i motstanden mot ham, og slik skal det være.

Slik forbereder v. 20 lidelsesforkynnelsen i v. 21 (jf. hvordan de to er knyttet sammen i Luk 9,21 f.). Lenge før hadde Jesus pekt fram mot at livet hans på jorden skulle ende med vold (9,15; om 10,38, se der). Det hang uløselig sammen med at han etterpå skulle stå opp fra de døde (12,39 f.; 16,4) og komme tilbake til sine egne (10,23).

Nå begynner Jesus å undervise disiplene grundig om dette, og det gjør han mange ganger i tiden som følger (17,22; 20,17–28; jf. 17,9 og 12; 19,28; 20,22 f. og 28). Jesus sier at han «må» (dei / δεῖ jf. 26,54) dømmes av den øverste domstolen i Jerusalem, og alle gruppene i Rådet blir nevnt. Han omtaler dommen som en nødvendighet, og det svarer til holdningen bak forbudet i v. 20. Fordi han ser denne nødvendigheten, vil han ikke vike unna for den, men gå den i møte.

---

[80] 2 Pet 1,1 understreker at de som ble omvendt ved Peter og hans medarbeidere, har en tro som er like verdifull som apostlenes; jf. 1 Pet 1,8.

[81] I v. 20 står «han påla» (diesteilato / διεστείλατο), et ord som ellers ikke står hos Matteus, men fem ganger hos Markus. Allerede Orig. (i kommentaren til stedet), Sc, e, B* D satte i stedet inn «han truet» (epetimēsen / ἐπετίμησεν) fra Mark 8,30; Luk 9,21. Andre foretrakk en mer høytidelig bekjennelsesformel: «han er Messias Jesus» (houtos estin ho Christos Iēsous / οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς) eller «han er Jesus Messias» (autos estin I. ho Chr. / αὐτός ἐστιν Ἰ. ὁ Χρ.); jf. Joh 4,29; 7,26. 41; Apg 9,22; 17,3. Enda merkeligere er lesemåten «Jesus Kristus» (Iēs. Chr. / Ἰησ. Χρ.) i stedet for «Jesus» (ho Iēs. / ὁ Ἰησ.) i v. 21 i ℵ* B* og de fleste koptiske håndskriftene. Et nakent «Messias» (ho Chr. / ὁ Χρ.) kunne vi heller tenke oss hos Matteus; jf. 11,2.

Leseren er til en viss grad forberedt på dette ved at skriftlærde fra Jerusalem trer fram i 15,1 og saddukeere i 16,1. Det viser at de ledende i Jerusalem fulgte nøye med på bevegelsen i Galilea. Men en tilfredsstillende historisk forklaring finner vi først i Joh 2,13–10,21.

At Peter går bak Jesus, ser vi av ordene «han snudde seg»[82] i v. 23. Han griper Jesus i hånden eller i kappen. Det er et instinktivt uttrykk for at han vil hindre Jesus i å fortsette vandringen som skal ende med døden i Jerusalem.

Hvor sterke følelsene hans er, viser også uttrykket at han «ga seg til å irettesette» ham (ērxato epitiman / ἤρξατο ἐπιτιμᾶν). «Ga seg til» betyr egentlig «begynte»[83]. Hvis det her, som i v. 21 og ellers hos Matteus, er mer enn en tom talemåte, betyr det at Peter vedvarende og gjentatte ganger trenger seg på Jesus, i en skjennende og truende tone (jf. 8,26; 12,16; 19,13).

Det taler ikke imot dette at Matteus samler alt Peter sa i to korte setninger: «Gud fri deg» (det vil si: Gud forby det)[84] og «Herre! Dette må aldri skje deg!»[85]

Jesus snur seg mot Peter, som på egen hånd har tatt på seg å advare ham. Peter trenger seg helt inntil ham og er allerede i ferd med å stille seg i veien for ham. Jesus avviser ham med de strenge ordene: «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.»[86]

---

[82] **«han snudde seg»** strafeis / στραφείς

[83] **«begynte»** archesthai / ἄρχεσθαι

[84] Ordet «nådig» (hileōs / ἵλεως) er den attiske formen av hilaos (ἵλαος), og LXX har alltid denne formen. Her står det med et pronomen i dativ, og vi må underforstå «måtte Gud være» (eiē ho theos / εἴη ὁ θεός): «Gud være deg nådig, Gud forby, Gud bevare.» I LXX står uttrykket med «Gud» (ho theos / ὁ θεός) i 1 Krøn 11,19 og uten det i 2 Sam 20,20; 23,17 (i den hebraiske teksten er Jahve subjekt, LXX har «Herre» [kyrie / κύριε], Lukian «fra Herren» [para kyriou / παρὰ κυρίου]); videre 1 Makk 2,21. Uten dativpronomen står det i 1 Sam 14,45. Det gjengir «det være langt fra» (chalila / חָלִילָה), med eller uten lekha eller li (לְךָ, לִי). Dette er en forsikring som innleder eder med nektende innhold: «det være langt fra meg (deg, oss)». I Jos 24,16, og hos Lukian i 2 Sam 23,17, er det i stedet gjengitt med «det må aldri skje» (mē genoito / μὴ γένοιτο) og dativpronomen. På alle disse stedene har Targum i stedet chas (חס) med li eller lana (לי, לנא), og det har allerede Onkelos i 1 Mos 44,7. 17. Det er en svært vanlig og derfor avslitt talemåte. Etymologien er usikker, men meningen er sikker. Uttrykket sto i alle fall i det aramaiske Matteusevangeliet, og Sc S[1] har truffet det godt. Mindre heldige er de latinske: *propitius esto* («vær nådig») i e, *propitius tibi* («nådig mot deg») i a og *propitius sis tibi* («måtte du være nådig mot deg selv») hos Hier. i kommentaren til stedet. Bedre er *absit a te* («det være langt fra deg») i g[1] og Vulg.

[85] Det står futurum i stedet for konjunktiv aorist, men «det skal aldri skje» (ou mē estai / οὐ μὴ ἔσται) er likevel trolig ment som en befaling. I originalen var det ingen forskjell, og Matteus gjør heller ingen; jf. 5,18. 20; 24,21 på den ene siden og 15,5 på den andre.

[86] Lesemåten ei emou (εἶ ἐμοῦ) i א* B og Ferrar-gruppen er påfallende, men den får støtte fra to kanter. D, de latinske og Sc har ei emoi (εἶ ἐμοί) og bekrefter dermed ordstillingen med verbet

Etterfølgelsen og Menneskesønnens komme (16,23–28)

Motsetningen til saligprisningen i v. 17–19 kunne ikke vært skarpere. Jesus gir den store fristerens navn til den disippelen han hadde utmerket framfor alle de andre apostlene («fristeren» [ho peirazōn / ὁ πειράζων] i 4,3 = «Satan» [satana / σατανᾶ] i 4,10). Det gjør han fordi Peter setter alt inn på å bli en frister for ham.

Den han hadde kalt «klippe»[87], den som skal bli grunnsteinen i menigheten hans, ser han nå på som sin «anstøtsklippe» (petra skandalou / πέτρα σκανδάλου 1 Pet 2,8; Rom 9,33; 14,13), en hindring som kaster seg i veien for å felle ham. Han hadde prist Peter salig fordi han fulgte Guds åpenbaring og ikke det menneskenaturen ga ham inn. Nå bebreider Jesus ham nettopp for at han gjør menneskenes veier og mål til sine egne, og ikke Guds.

Jesus tar ikke tilbake det han har tilkjent Peter for bekjennelsen hans. Men han gjør ham oppmerksom på hvor mye som mangler: Guds åpenbaring har gitt ham erkjennelsen av at Jesus er Guds Sønn, men denne erkjennelsen behersker ennå ikke all hans tenkning. I bekjennelsen viste han seg uavhengig av hva folk sier, men denne uavhengigheten har ennå ikke satt et fast preg på viljen hans. Både i bekjennelsen og i motstanden mot lidelsesveien har Peter imidlertid bare gitt sterkt uttrykk for det som levde i hjertet til alle disiplene. Derfor retter Jesus i v. 24 ff. formaningen til hele disippelkretsen: De skal villig følge ham på veien mot lidelsen.[88]

Her møter vi igjen tanker som i 10,37–39 (jf. Joh 12,25–27; Luk 17,33), nå skjerpet av at Jesus nettopp har varslet lidelsen sin. Jesus forutsetter at disiplene vil holde fast ved fellesskapet med ham; det hadde ikke engang Peters protest satt i tvil. På dette bygger han kravet: Den som vil holde fast ved ham, må også fornekte seg selv og ta korset sitt

---

først; de øvrige har mou ei (μου εἶ) og bekrefter genitiven. Sc har av sømmelighetsgrunner strøket «irettesette» (epitiman / ἐπιτιμᾶν) i v. 22 og satt inn dette verbet i stedet for «sa» (eipen / εἶπεν) i v. 23. Verbet «ha sans for» (phronein / φρονεῖν) må ikke forveksles med «forstå» (noein / νοεῖν), «regne» (logizesthai / λογίζεσθαι) og lignende. Det betyr å ha tankene rettet mot noe, være opptatt av noe, strebe etter noe; Rom 8,5–8; Fil 2,2 ff.; 3,19; 4,10; Kol 3,2.

[87] **«klippe»** petra / πέτρα

[88] Ifølge Mark 8,34; Luk 9,23 gjaldt formaningen også en folkemengde. I dette avsnittet viser Matteus Jesus bare som den som oppdrar disiplene sine.

opp. Bare da blir det ytre «å komme etter» Jesus (erchesthai opisō tou Iēsou / ἔρχεσθαι ὀπίσω τοῦ Ἰησοῦ) et virkelig «å følge ham»[89].

I 16,21 og 17,22 er det ennå ikke tale om at Jesus skal overgis til hedningene, og om den dødsmåten som følger av dette (jf. Joh 18,32; 12,32); det kommer først i 20,19. Derfor kan vi spørre her, slik vi gjorde ved utleggelsen av 10,38, om ikke ordet om at disippelen skal bære korset, er ført anakronistisk tilbake til en tidligere tid.

Det motsatte av den selvfornektelsen som kreves, ville være viljen til å berge livet og beholde det for enhver pris. Men en slik vilje ville bare føre til at livet gikk tapt for godt, mens den som frivillig mister livet for Jesu skyld, skal berge det for godt.[90]

Spørsmålet i v. 26 begrunner ikke selve utsagnene i v. 25, men kravet i v. 24, som v. 25 forklarer og underbygger. Spørsmålet begrunner altså hele tankerekken i v. 24–25. Den ytterste motsetningen til den selvfornektelsen som kreves, ville være å prøve å vinne hele verden. Men den som nådde dette målet, ville samtidig miste seg selv, sin sjel og sitt liv.[91]

Selv den største eiendom er ingenting uten en eier som kan glede seg over den. Mennesket går ikke bare glipp av den vinningen det håpet på; det lider også et uunngåelig tap som ikke kan gjøres godt igjen: Det mister sjelen sin. For mennesket eier ikke noe det kan gi «til vederlag for sin sjel», verken for å kjøpe sjelen fri fra undergangen

[89] **«å følge ham»** akolouthein autō / ἀκολουθεῖν αὐτῷ

[90] Det blir lettere å gå fra «fornekte seg selv» (aparneisthai heauton / ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν) i v. 24 til det frivillige «miste sitt liv» (apolesai tēn psychēn / ἀπολέσαι τὴν ψυχήν), for «sjel» (nefesj / נֶפֶשׁ) i senere hebraisk og nafsja (נַפְשָׁא) på aramaisk også betegner personen, selvet. På syrisk er ordet med personsuffiks helt vanlig for «seg selv» (heautō, heauton / ἑαυτῷ, ἑαυτόν) og lignende. Derfor har Luk 9,25 heauton i stedet for tēn psychēn hos Matteus og Markus, og Sc har i Matt 16,24 benafsjeh (בנפשה) = heauton og i v. 25 nafsjeh (נפשה) = «sitt liv» (tēn psychēn autou / τὴν ψυχὴν αὐτοῦ). Også LXX har heaut. (ἑαυτ.) for nefesj med suffiks i Job 32,2; Ordsp 1,18; 19,8; Amos 6,8 og oftere. Mennesket har bare én sjel, og hebreeren kaller den også «min eneste» (jechidati / יְחִידָתִי), Sal 22,21; jf. Midrasj rabba til 1 Mos 2,7 (Wünsche s. 66). Derfor må vi heller ikke anta at «sjel» (psychē / ψυχή) i v. 25 f. veksler mellom to betydninger, «det legemlige livet» og «det åndelige livet». I den legemlige døden mister mennesket sjelen sin eller gir den fra seg (Matt 20,28; Luk 12,20; Joh 13,37 f.). Men Gud kan likevel bevare den for ham, holde den oppe i døden og redde den ut av døden. Derfor kan mennesket vinne den og eie den for alltid; Joh 12,25; Apg 2,24–31; Jak 1,21; 4,12; 5,20.

[91] Verbet zēmioun (ζημιοῦν) betyr «påføre skade», særlig «ilegge bot». I passiv som i aktiv står det også med akkusativ av det som noen blir fratatt som straff eller skade, Fil 3,8. Klassisk gresk ville hatt dativ her, men bruken har likevel støtte i klassiske vendinger som «lide stort tap» (megala zēmiousthai / μεγάλα ζημιοῦσθαι), Thukydid III, 40, 3; jf. Kühner-Gerth I, 322. 326. Meningen er altså ikke «han tar skade på sin sjel» (Luther), men som i e: *animam autem damnum fecerit* («men har tapt sin sjel»).

som truer, eller for å kjøpe den tilbake når den er tapt.[92]

Spørsmålene i v. 26 uttaler selvsagte sannheter og kan bare besvares med et dobbelt «ingenting». V. 27 begrunner ikke dem, men kravet om at de som følger Jesus, skal fornekte seg selv for hans skyld, helt til det koster livet. V. 25 har forklart og innskjerpet dette kravet enda fyldigere enn v. 24 gjorde. Begrunnelsen er at det er Menneskesønnen som skal «gi enhver igjen etter hans gjerning», når han kommer i sin Fars herlighet, det vil si kledd i guddommelig herlighet og fulgt av englene sine. Jesus stiller dette i utsikt som noe som sikkert skal skje,[93] og det innen overskuelig tid.

Jesus gjør varselet om sin dom enda mer alvorlig: Han forsikrer høytidelig at noen av dem som står omkring ham, «ikke skal smake døden»[94] før de ser Menneskesønnen «komme i sitt rike», det vil si i sin kongelige verdighet.[95] Dermed er det naturligvis ikke sagt at de skal dø etterpå, bare at de skal oppleve at Menneskesønnen kommer, i stedet for å dø før den tid, slik andre i deres generasjon gjør (jf. utleggelsen av «inntil» [heōs / ἕως] i 5,18, se ovenfor s. 218).

Denne profetien fra Jesus voldte tidlig bekymring. Det ser vi ikke først av Joh 21,22 f., men allerede av omskrivningene i Mark 9,1 og Luk 9,27. Sammenlignet med dem bærer Matteus' ordlyd preg av å være den opprinnelige, både fordi den formelt ikke stemmer med det som faktisk skjedde, og fordi den stemmer med v. 27. Ved 10,23 var vi allerede inne på hvordan denne profetien skal forstås. Det spørsmålet

---

[92] Det billedlige uttrykket gir rom for begge mulighetene. I Sal 49,8 ff. dominerer tanken om å bli kjøpt fri fra å måtte dø. I LXX står «vederlag» (antallagma / ἀντάλλαγμα) a) for «kjøpesum» (mechir / מְחִיר), Job 28,15; 1 Kong 21,2; Jer 15,13; Sir 6,15; b) for «sonepenger» (kofer / כֹּפֶר), Amos 5,12; c) for «bytte» (chalifa / חֲלִיפָה), Sal 55,20, og for «erstatning» (tachlif / תַּחְלִיף), Sir 44,17; jf. 26,14; d) for «eiendomsskifte» (temura / תְּמוּרָה), Rut 4,7. Andre steder svarer de samme hebraiske ordene, og enda flere synonymer, til «bytte» (allagma / ἄλλαγμα), som flere ganger står som variant ved siden av antallagma, og til «løsepenger» (lytron, lytra / λύτρον, λύτρα).

[93] De to setningene i v. 27 er grammatisk sideordnet. Det utelukker ikke at den første logisk er underordnet den andre, slik den er i Mark 8,38; Luk 9,26. Det andre «hans» (autou / αὐτοῦ) må i likhet med det første vise til Menneskesønnen. Englene er tjenerne hans, 13,41; jf. Joh 1,51 og utleggelsen av 8,9. Ordet «gjerning» (tēn praxin / τὴν πρᾶξιν) samler til én helhet den sedelige livsførselen som dommeren skal dele ut lønn og straff etter; jf. Sal 62,13; Ordsp 24,12, der grunnteksten har entall, mens LXX og Rom 2,6 har «gjerningene» (ta erga / τὰ ἔργα). For disiplene er kjernen i denne livsførselen angitt med «for min skyld» (heneken emou / ἕνεκεν ἐμοῦ) i v. 25; jf. utleggelsen av 7,21 ff.

[94] «Smake døden» (geuesthai thanatou / γεύεσθαι θανάτου) betyr å få erfare den, Joh 8,52; Hebr 2,9. Uttrykket finnes ennå ikke i Det gamle testamente, men i senhebraisk og aramaisk med «smake» (ta'am / טעם).

[95] «I sitt rike» (en tē bas. autou / ἐν τῇ βασ. αὐτοῦ) står akkurat slik ellers bare i Luk 23,42. Det betyr: kledd i kongelig høyhet, som konge; se s. 125 ovenfor, fotnote 138.

får bare et tilfredsstillende svar i sammenheng med talen i 24,3 ff., og bare når grunnsetningen i 24,36 får full vekt.

Kapittel 17

Forklarelsen på fjellet (17,1–13)

En gammel mistydning av 16,28 gikk ut på at dette var en profeti som skulle ha gått i oppfyllelse allerede seks dager senere (17,1).[1] Mistydningen bygde likevel på en riktig iakttakelse: Peter og ledsagerne hans skulle få en forsmak på Jesu kommende herlighet. De kunne nemlig ikke forsone seg med tanken på at Jesus skulle dø, og derfor kunne de heller ikke ta til seg profetien om at han skulle komme igjen i herlighet.

Det som følger, er knyttet til det foregående med «seks dager etter»[2] i 17,1, og fra 14,13 av er tidsrekkefølgen dessuten strengt overholdt.

Jesus går opp på et høyt fjell sammen med bare Peter og de to sønnene til Sebedeus,[3] og derfor må vi nok lete etter fjellet i retning fra Cæsarea mot Kapernaum (17,24). Vi skal altså ikke søke det nord for Cæsarea, blant toppene i Hermonfjellene, men sørover, nærmere bestemt øst for Jordan, der vulkanske fjell rager 1000–1300 meter til værs.[4]

---

[1] Slik allerede hos Clem., exc. e Theodoto § 4. I kommentaren til stedet kaller Orig. denne tydningen, som var utbredt den gang, for melk som de enfoldige kan nøye seg med. Men selv har han ikke noe bedre å sette i stedet som andre kunne bygge videre på. Hil., Efrem, Chrys. og Hier. går forbi problemet med flyktige bemerkninger, og alle følger sporet etter den eldste mistydningen.

[2] **«seks dager etter»** meth' hēmeras hex / μεθ᾽ ἡμέρας ἕξ

[3] «Fører opp» (anapherei / ἀναφέρει) i v. 1 = Mark 9,2 betyr ikke noe annet enn anagei (ἀνάγει), som D, minuskel 1 (ikke de beslektede håndskriftene, se Lake) og Orig. tom. XII, 36 (ofte også i selve utleggelsen) har satt inn i stedet. Flere oversettelser gjengir også dette ordet: Sh dvar (דבר), a b c ff[2] *duxit*, *ducit* («førte», «fører»), men e *imposuit* («satte opp»); jf. Luk 9,28. Anapherei er likevel bare en kløne oversettelse av «la stige opp» (assiq / אסיק); jf. Ss (Mark 9,2) Sc S[1]. Dette ordet brukes, i likhet med grunnstammen seleq (סלק), jf. nesaq (נסק), også om personer som beveger seg selv. Jf. det hebraiske «føre opp» (he'ela / הֶעֱלָה), som LXX av og til gjengir med anapherein (ἀναφέρειν), også der det gjelder personer som går opp selv, Neh 12,31.

[4] Allerede Orig. godtok uten betenkeligheter tradisjonen som utpekte Tabor, 2–3 timer øst for Nasaret, til stedet for forklarelsen (til Sal 89,13, Delarue II, 775; Pitra anal. III, 163); jf. Cyr. catech. 12, 16; Hier. epist. 46, 12; 108, 13. Men den må forkastes, også fordi toppen av Tabor var dekket av

Når Jesus tar med seg de tre som står først i apostellistene, opp på fjellet «for seg selv» (kat' idian / κατ᾽ ἰδίαν jf. Mark 4,34; 13,3), er det ikke for å gi dem en undervisning de andre ikke skulle få, men for å søke styrke i fellesskapet med Gud – uforstyrret av det store følget, men likevel ikke uten vitner som kan fortelle de andre om det som skjer (jf. Luk 9,28; Matt 14,23; 26,36 ff.).

Allerede i 16,23 hadde Jesus gitt å forstå at han var kommet inn i en indre kamp der han trengte kraft ovenfra. Denne gangen gikk han et lite stykke bort også fra de tre fortrolige disiplene for å be, slik han gjorde i 26,39.42.44 (jf. Luk 22,41). Det forstår vi av v. 7, der det står at han «gikk bort» til dem (proselthōn / προσελθών). De tre ser og hører altså det som skjer videre, fra litt avstand.

I v. 9 blir hele opplevelsen kalt et «syn»[5], og det stemmer med flere uttrykk tidligere i fortellingen: «for øynene deres»[6] i v. 2 og «viste seg for dem»[7] i v. 3.

At Moses og Elia viste seg, må i alle fall kalles et syn, for den usynlige verden som disse mennene for lengst har hørt til, trådte fram for disiplene i synlig skikkelse. Men av det følger ikke at evangelistene mente at ingenting av det disiplene oppfattet, hadde et faktisk grunnlag (se ovenfor s. 145 f. 153 ff.). Ordene i Mark 9,6; Luk 9,32 beskriver heller ikke en ekstatisk tilstand.

Beretningene bygger på det øyenvitnene[8] fortalte. Disse vitnene var overbevist om at de hadde opplevd en åpenbaring og framfor alt hørt Guds stemme tale om Jesus. De kunne nok ikke selv ha sagt hvilke objektive hendelser som hadde framkalt de enkelte inntrykkene

---

en by; jf. Polyb. V, 70, 6; Jos. ant. XIII, 15, 4; XIV, 6, 3; bell. II, 20, 6; IV, 1, 8; vit. 37. Tradisjonen om Tabor som fristelsens fjell ser ut til å være eldre. Allerede Orig., og senere også Hier., fant den i Hebreerevangeliet (GK II, 690 f.), og på Epifanius' tid (haer. 51, 21 etter cod. Ven.) var den utbredt. De to tradisjonene konkurrerte fordi man sammenlignet Matt 4,8 «på et meget høyt fjell» (eis oros hypsēlon lian / εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν) med 17,1. I 17,1 har D «meget» (lian / λίαν) etter «på et høyt fjell» (eis oros hypsēlon / εἰς ὄρος ὑψηλόν) i stedet for «for seg selv» (kat' idian / κατ᾽ ἰδίαν), og det samme har א og andre i Mark 9,2. Den aramaiske originalen har nok lydt «på et meget høyt fjell» (letura detav ram / לטורא דטב רם). Slik har S^1, og Ss Sc har i tillegg ajna (אינא) etter letura. Av dette kunne det lett bli «på Taborfjellet» (letura detavor / לטורא דתבר) = to oros Thabōr (τὸ ὄρος Θαβώρ); jf. GK II, 691; Forsch VI, 275. I et nestoriansk håndskrift fra år 768 står dette siste som randglosse til Matt 17,1; se apparatet hos Gwilliam.

[5] **«syn»** horama / ὅραμα

[6] **«for øynene deres»** emprosthen autōn / ἔμπροσθεν αὐτῶν

[7] **«viste seg for dem»** ōphthē autois / ὤφθη αὐτοῖς

[8] Vi må framfor alt tenke på Peter som øyenvitne. Det følger av 2 Pet 1,10–18 (jf. Einl § 41 note 6) og av forholdet mellom Markus og Peter.

deres, eller om det de så, svarte på samme måte til det som virkelig var der, gjennom hele opplevelsen.

Det første de la merke til, var at Jesus forandret utseende. Mer enn dette sier ikke ordene «han ble forvandlet for øynene deres»[9]. Vi må heller ikke lete etter noen annen forandring enn de to trekkene Matteus nevner (jf. Luk 9,29): at ansiktet hans skinte som solen (jf. 13,43), og at klærne hans ble hvite som lyset.

Det andre var enda mer overraskende («og se», kai idou / καὶ ἰδού): De *så* to menn tale med Jesus (jf. Mark 9,4). Avstanden var så stor at de ikke *hørte* samtalen.[10] Men som v. 4 viser, skjønte de straks at mennene var Moses og Elia. Hva de kjente dem igjen på, blir ikke forklart.

Det som var overlevert om hvordan Elia kledde seg, kunne like gjerne ha minnet dem om Johannes (ovenfor s. 132 f.), og om Moses var det ikke overlevert noe om en særskilt drakt. Da de så de to skikkelsene, fikk i det minste Peter straks inntrykk av at de sto overfor den store lovgiveren og det mektige vitnet mot Israels frafall (v. 4), og Jesus rettet ikke på dette inntrykket senere (v. 9–13).

Overleveringen sier heller ikke noe om hva det betydde for Jesus eller disiplene at nettopp disse to heltene fra det gamle Israel viste seg. Av sammenhengen kan vi bare slutte at det var måten livet deres endte på – ulik for de to, men underfull for begge[11] – som ga mening til at de viste seg akkurat nå. Slik kaster historien i Det gamle testamente et visst lys over Jesu vei gjennom døden til herligheten, en vei disiplene ikke kunne fatte (16,21–28; 17,9–13.22–23).

---

[9] **«han ble forvandlet for øynene deres»** metemorphōthē emprosthen autōn / μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν

[10] Det Luk 9,31 forteller om innholdet i samtalen, kan gå tilbake på det Jesus selv fortalte, og det passer godt med v. 12 hos Matteus.

[11] Det som blir fortalt i 5 Mos 34,1–6 om Moses' gåtefulle død og begravelse, satte nok fantasien i sving hos jødene allerede på Jesu tid. Skriftet «Moses' himmelfart» (analēpsis Mōuseōs / ἀνάληψις Μωυσέως) hører til tiden før år 70 og er bare delvis bevart i latinsk oversettelse (Fritzsche, Libri apocr. s. 701–720). Allerede tittelen viser at det må ha handlet om dette. Fra den tapte slutten av skriftet har Judas trolig hentet det han sier i Jud 9 om Mikaels kamp med Satan om Moses' legeme; jf. Einl § 44 note 7. Etter Midrasj rabba til 5 Mos (Wünsche s. 114 ff.; jf. 109 f.) fikk verken Samael, Gabriel eller Mikael ta sjelen hans. Gud tok den selv, med et kyss. Det er en utlegning av «etter Herrens munn» (ʿal-pi JHWH / עַל־פִּי יְהוָה) i 5 Mos 34,5. Fortellingen om Elias himmelfart i 2 Kong 2,9–18 måtte friste til lignende sagn. Allerede i Sir 48,11, som også er bevart på hebraisk, men i skadet form, ser det ut til å stå at den som får se Elia før han selv dør, dermed har en borgen for det evige livet; se Schlatter, Das hebr. Stück des Sirach s. 90 f. Jødene ventet at Elia og Moses skulle komme igjen samtidig i Messias' tid, Midrasj rabba til 5 Mos, sect. 3 mot slutten (Wünsche s. 55).

Det som må slå leseren mest, er hvor tilbakeholden framstillingen er. Den setter ikke ord på de tankene den vekker. Igjen er det Peter som først finner noe å si, men det han sier, er tåpelig (4): «Det er godt at vi er her![12] Herre, om du vil» (det vil si: om du tillater det), «så skal jeg bygge tre hytter her, en til deg, en til Moses og en til Elia.»

Han taler som i en drøm og føler at han og ledsagerne hans er flyttet over i en annen verden, en verden av lys og herlighet, slik han kanskje hadde sett den for seg ut fra ord som Jes 4,5 f. Likevel innbiller han seg at han må hjelpe på det herlige han ser, med sine naturlige krefter og jordiske midler.

Enda før Peter har talt ferdig, skjer det tredje: En lysende sky «skygger over» alle som er til stede, altså over hele scenen. Ordet «dem»[13] i v. 5 kan ikke begrenses til de tre disiplene, for like før var det bare tale om Peter. Skyen kommer først nå, slik Luk 9,34 sier: «det kom en sky»[14]. Til da hadde det klare solskinnet strømmet ned fra en skyfri himmel. Mot det kan skyen sies å «skygge over»[15], selv om den er lys.[16]

Men samtidig lyder det samme ropet fra himmelen som Jesus og Johannes hørte etter dåpen (3,17), denne gangen med et tillegg som er rettet til disiplene: «Hør ham!»[17] Innholdsmessig sa røsten dem ikke

[12] Jf. Paulus II, 557; A. Klostermann, Marcusev s. 185. Luthers «hier ist gut sein» («her er godt å være») og alle lignende forståelser overser «vi» (hēmas / ἡμᾶς). Plasseringen gir ordet trykk, og det stiller de tre disiplene opp mot de tre opphøyde mennene. Hvis Peter ville si at det var en lykke og en glede for disiplene å få være med, ville han ha sagt «det er godt for oss» (kalon estin hēmin / καλόν ἐστιν ἡμῖν) osv. Slik har Sc S[1]; jf. «godt» (kalon / καλόν) med dativ i 4 Mos 11,18; Matt 18,8 f.; 26,24. Da ville han også ha tenkt ut hvordan han kunne gjøre det enda behageligere for seg selv og ledsagerne sine å bli lenger på dette stedet der så herlige ting skjedde. Men han tenker bare på hvordan disiplene, når de nå er der, kan være til nytte for Jesus og for mennene som har vist seg. Meningen er altså «det treffer seg godt»; jf. det attiske «jeg kommer beleilig» (eis kalon hēkō / εἰς καλὸν ἥκω) og lignende, også «rett» (kalōs / καλῶς) i Matt 15,7. Ordet «hytter» (skēnai / σκηναί) betyr ikke telt, men hytter av grener, som på løvhyttefesten (skēnopēgia / σκηνοπηγία). Det må altså ha vært trær eller busker på fjellet. Fjellet hørte trolig til «skogfjellene» sør for Cæsarea (Buhl, Geogr. 43). Lesemåten «jeg skal bygge» (poiēsō / ποιήσω) er riktignok temmelig ensidig bevitnet, av ℵ B C*, b ff[1] ff[2]. Men «la oss bygge» (poiēsōmen / ποιήσωμεν) hos de øvrige er under dobbel mistanke: Det kan være framkalt av hēmas, og det kan være hentet inn fra Markus og Lukas.

[13] **«dem»** autous / αὐτούς

[14] **«det kom en sky»** egeneto nephelē / ἐγένετο νεφέλη

[15] **«skygge over»** episkiazein / ἐπισκιάζειν

[16] Jf. 2 Mos 40,35. Ordet blir også brukt i overført betydning om beskyttelse, Sal 91,4; 140,8, jf. 91,1; 121,5 f., eller til annen innvirkning, Luk 1,35. Men også da holder det fast ved det sanselige bildet, og her er bildet sikret av motsetningen mellom lys og skygge.

[17] Ordene «i ham har jeg velbehag» (en hō eudokēsa / ἐν ᾧ εὐδόκησα), som mangler hos Markus og Lukas, blir bekreftet av 2 Pet 1,17: eis hon egō eudokēsa (εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα); jf. Matt 12,18 for eis hon. Bare i Luk 9,35 er det sikkert bevitnet at «ham» (autou / αὐτοῦ) står foran «hør» (akouete / ἀκούετε), også hos Markion (GK II, 467). Derfra trengte denne ordstillingen inn i Markus (også Ss) og enda mer allment i Matteus (også i Sc, bare ikke i ℵ B D, noen minuskler og Orig. i kommentaren

noe annet enn det Peter allerede hadde bekjent i 16,16. Men den kom hørbart ovenfra og forsterket den indre stemmen som Peters bekjennelse hadde vært et ekko av (16,17), og som til syvende og sist også kom fra Gud. Og slik ga røsten formaningen i tillegget sterkest mulig ettertrykk: Disiplene skulle ta Mesterens ord til seg, også når ordene stred mot deres egne, naturlige forventninger.

Deretter ble de grepet av en voldsom skrekk, så de falt til jorden. Jesus rørte ved dem og oppmuntret dem, og da de reiste seg, var hele «synet»[18] forsvunnet (v. 6–8). Jesus forbød dem å fortelle andre om det før han var oppstått (9). I likhet med det lignende forbudet i 16,20 gjelder dette nok bare folkemengden utenfor disippelkretsen. Forklarelsen skulle styrke troen hos dem som trodde, ikke være et tegn som kunne tvinge de vantro til å anerkjenne Jesus (12,38; 16,1–4). Et slikt tegn ville ha stanset det forløpet Jesus hadde forutsagt i 12,45; 16,21.

Disiplene stiller Jesus et spørsmål på vei ned fra fjellet (10). De skriftlærde lærer at Elia «først må komme», det vil si før messiasriket blir opprettet. Spørsmålet forutsetter at denne læren står i strid med det disiplene nettopp har opplevd, eller med de tankene opplevelsen har vakt hos dem.

At Elia viste seg, syntes ikke å stride mot denne rabbinske læren – det kunne i seg selv ha vært begynnelsen på den virksomheten folk ventet av ham, og Peter hadde faktisk tenkt seg at Elia skulle bli der en stund (4). Det som ikke syntes å passe med læren, var at Elia straks forsvant igjen. For slik disiplene hadde opplevd Elias komme, var det bare en flyktig tilsynekomst. Den fikk ingen virkning på hvordan Jesu historie, og dermed gudsrikets historie, faktisk gikk.

Jesus tegnet opp dette forløpet i de dagene og gjorde det gang på gang senere, når han forkynte at han om kort tid skulle bli drept av øvrigheten, at han skulle oppstå den tredje dagen, og at han snart skulle komme igjen (16,21.27; 17,9.12).

Hvor var det da plass til at Elia kunne virke? Hvis vi husker hva rabbinerne lærer om dette, får ordene «at Elia først må komme»[19] et mer bestemt innhold.

---

til stedet). Den ville understreke motsetningen til folk (16,13) eller til de skriftlærde (17,10), som disiplene ikke skal høre på.

[18] **«synet»** horama / ὅραμα

[19] **«at Elia først må komme»** hoti Ēleian dei elthein prōton / ὅτι Ἠλείαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον

Ut fra Mal 3,24 ventet jødene at Elia ikke bare skulle omvende enkelte israelitter og gjøre dem rede til dagen for den siste åpenbaringen, men gjenreise hele folket.[20] I svaret sitt slutter Jesus seg til denne læresetningen og bruker til og med den faste formuleringen av den.[21] Men mot dette stiller han sin egen forsikring: Elia er allerede kommet. Leserne vet fra før (11,10–14) at Jesus her sikter til døperen, og også disiplene skjønte det straks (13).

Jesus henter ordene «han skal sette alt i rette stand»[22] fra den rabbinske læren (jf. Apg 3,21). Når Elia er døperen, blir det klarere hva de betyr. De gjelder bare hvordan det står til i hjertene, noe også Malaki hadde talt om. Og de er begrenset til de mange som Johannes hadde fått til å omvende seg og la seg døpe, selv om omvendelsen for en stor del av dem bare varte en tid (jf. Luk 1,16; Matt 3,6; 21,32; og s. 472 i utleggelsen av 12,43 ff.).

Men folket som helhet skjønte ikke at døperen var den forutsagte Elia, og lot sin onde vilje gå ut over ham. Folket, Israel, var her representert ved de styrende kretsene i Jerusalem (3,7; 21,32) og ved tetrarken i Galilea (14,1–11). Dette skal disiplene se som et forbilde på det som også venter Menneskesønnen. Døperen er den ventede Elia selv om de jødiske makthaverne var fiendtlige mot ham. På samme

[20] I Mal 3,24 har LXX «som skal gjenreise» (hos apokatastēsei / ὃς ἀποκαταστήσει) osv. for hebraisk «og han skal vende» (wehesjiv / וְהֵשִׁיב). Targum og Luk 1,17 oversetter mer nøyaktig. Sir 48,10 gjengir profetien ordrett, men forbinder den med den yngre forestillingen: «å vende farens hjerte til sønnen og gjenreise Jakobs stammer» (epistrepsai kardian patros pros hyion kai katastēsai phylas Iakōb / ἐπιστρέψαι καρδίαν πατρὸς πρὸς υἱὸν καὶ καταστῆσαι φυλὰς Ἰακώβ), på hebraisk «å gjenopprette Israels stammer» (lehakhin sjivte Jisra'el / להכין שבטי ישראל). Det finnes en tradisjon som R. Jochanan ben Zakkai, Jesu samtidige, har formidlet, og som altså er førkristen. Ifølge den gikk denne gjenreisningen av stammene ut på at Elia skulle ordne slektsregistrene, som var kommet i uorden på grunn av tvilsom avstamning (Misjna, Edujot VIII, 7). Men ved siden av den fantes det også en mer åndelig oppfatning; jf. Weber 352 f.

[21] Med א B D, de eldste latinske, Sc (Ss begynner først igjen ved «alt» [panta / πάντα]), Sh (cod. A), Sah og Kop skal v. 11 leses uten «først» (prōton / πρῶτον). Ordet har trengt inn fra v. 10 eller Mark 9,12, selv om det saklig sett ikke er noe galt med det. Tidsformene i «kommer» (erchetai / ἔρχεται) og «skal sette i rette stand» (apokatastēsei / ἀποκαταστήσει) skal forklares på samme måte som «blir født» (gennatai / γεννᾶται) i 2,4: Her blir en ferdig formulert lære gjengitt; jf. s. 97 ovenfor og s. 118 f., fotnote 123. Just. dial. 49 har i stedet «skal komme» (eleusesthai / ἐλεύσεσθαι), og Mark 9,12 har «setter i rette stand» (apokathistanei / ἀποκαθιστάνει). Derfor er det uholdbart å finne i v. 11 en profeti om at Elia skal komme enda en gang ved dagenes ende, før Jesu gjenkomst – og det er like uholdbart på grunn av den tolkningen Jesus selv gir i v. 12. I så fall ville ikke v. 12 ha satt seg opp mot det rabbinske dogmet med et «men» (de / δέ), hos Markus «men» (alla / ἀλλά) – dogmet slik det var ment og slik disiplene forsto det. Verset måtte i stedet ha sagt at profetien om at Elia skal komme, blir oppfylt to ganger.

[22] **«han skal sette alt i rette stand»** apokatastēsei panta / ἀποκαταστήσει πάντα

måte er Menneskesønnen den lovede Kristus, som skal komme igjen som konge, selv om han ikke kan unngå å lide ved jødenes hånd.

Disiplene uten Jesus (17,14–23)

Matteus sier ikke hvor lang tid som gikk fra Jesus og de tre ledsagerne hans gikk ned fra fjelltoppen, til de møtte de andre disiplene igjen. Ifølge Luk 9,37 møttes de «dagen etter»[23]. Matteus forteller heller ikke noe om de andre ytre omstendighetene.[24] Han nøyer seg med å vise hvordan apostlene som var blitt igjen på sletten, forholdt seg. En gutt led hardt av månesyke og besettelse, og faren hans hadde ført ham til apostlene og bedt dem helbrede ham. De hadde prøvd, men ikke klart det. Jesu misnøye over dette kommer levende til uttrykk i et tredelt utrop.

En helbredelse avhenger ikke bare av troen til den som helbreder, men også av troen til den som ber om den.[25] Derfor klager Jesus over hele den nåværende generasjonen av folket sitt og kaller den en vantro og fordervet slekt.[26] Og denne gangen hadde ikke disiplene vist seg å være vesentlig annerledes. Jesus skjuler ikke at tiden blir lang for ham når han må ha med slike mennesker å gjøre, og at det er en byrde å omgås dem. Han lengter etter fullendelsen, men slutter likevel ikke å vise barmhjertighet mot de syke og å oppdra disiplene sine med tålmodighet.

I v. 19 er disiplene «alene» med Jesus (kat' idian / κατ᾽ ἰδίαν jf. 14,13; 20,17), og de spør ham hvorfor de ikke kunne helbrede den syke gutten (jf. 10,1.8; Luk 10,17). Han svarer kort: «For deres vantros skyld!»[27]. Det er ikke liten tro han må bebreide dem for,[28] men vantro, slik han like før gjorde med hele generasjonen. For han kan forsikre dem om at

[23] **«dagen etter»** tē hexēs hēmera / τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ

[24] Sammenlignet med Mark 9,14–29 og Luk 9,37–43 har Matteus bare to opplysninger som er hans egne. Den ene er at faren til gutten falt på kne for Jesus. I v. 14 står «falt på kne for ham» (gonypetōn auton / γονυπετῶν αὐτόν); jf. Mark 10,17. I Matt 27,29 står verbet i stedet med «foran ham» (emprosthen autou / ἔμπροσθεν αὐτοῦ), og slik har også D her. Den andre er at den besatte gutten av og til falt i ilden eller i vannet (v. 15; jf. Mark 9,22). Det skjedde på grunn av *månesyke* (jf. 4,24), altså trolig i en søvngjengeraktig tilstand.

[25] Jf. 9,2. 22. 28; 13,58. Av Mark 9,22 ser vi at også faren manglet tro, selv overfor Jesus. Både det tredobbelte utropet og befalingen «før ham hit til meg» (pherete ktl. / φέρετε κτλ.) gjelder alle som var til stede, og særlig faren. Derfor oversetter Ss Sc fritt: «Før sønnen din hit til meg.»

[26] Uttrykket skal minne om «en vrang og forvendt slekt» (genea skolia kai diestrammenē / γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη) i 5 Mos 32,5; jf. Fil 2,15; Apg 2,40.

[27] **«For deres vantros skyld!»** dia tēn apistian hymōn / διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν

[28] «Vantro» (apistian / ἀπιστίαν) står i C D osv., Diatess., Ss S^1 S^3 og de latinske fra e til Vulg. Tidlig ble «lite tro» (oligopistian / ὀλιγοπιστίαν) satt inn i stedet (ℵ B, Sc Sh, Kop), fordi det syntes å passe

ingenting skal være umulig for dem hvis de har aldri så lite levedyktig tro. For eksempel skal selv fjellet foran dem, som Jesus peker på med fingeren, flytte seg når de sier det.

Troen som trengs for å få til noe slikt, blir sammenlignet med et sennepsfrø. Men bildet skal ikke vise at troen er liten, verken i seg selv eller målt mot andre menneskers tro. Det går fram av to ting: Det samme bildet brukes i 13,31 f., og bare en kjempestor tro kunne gi mot til å si til fjellet: «Flytt deg»[29], jf. 1 Kor 13,2. Sennepsfrøet er altså også her tenkt som et såkorn. Poenget i sammenligningen er motsetningen: Frøet er lite, men planten som vokser fram av det, blir så stor at den er uten like blant vekster av dette slaget.

Troen på Guds ubegrensede makt (19,26) er en selvfølgelig overbevisning for alle fromme, en liten ting som få venter store virkninger av. Men hvis den virkelig finnes og er levende og spiredyktig, slik et såkorn i jorden er, vokser den raskt når anledningen kommer, og får en slik størrelse og kraft at ingenting i naturen er umulig for den.

Det samme utsagnet kommer igjen i 21,21 f. Både der og her viser formen på betingelsessetningen at Jesus ikke tenker seg et tilfelle som er uvirkelig nå og umulig for all framtid. Han venter tvert imot at disiplene i framtiden skal ha «tro som et sennepsfrø», den troen de manglet denne gangen. Da lover han dem at selv det mest underfulle ikke skal være umulig for dem, så sant det hører med til oppgavene i kallet deres.

Disiplene hadde erfart at de ikke maktet noe uten Jesus, og den erfaringen var nedslående nok. De trengte det oppmuntrende løftet om at de ved troen skulle makte alt i den tiden de skulle være skilt fra ham. Dette løftet demper virkningen av irettesettelsen for deres «vantro»[30], men tar ikke selve irettesettelsen tilbake.

Med irettesettelsen mente Jesus riktignok ikke at disiplene i den korte tiden de hadde vært skilt fra ham, hadde mistet eller fornektet den troen som bandt dem til ham, og som Peter hadde bekjent.

Her er det tale om en tro som ifølge 7,22 finnes selv hos mennesker som mangler den saliggjørende troen, altså troen som «nådegave»[31].

---

bedre for disiplene; jf. 6,30; 8,26; 14,31; 16,8. I virkeligheten passer det dårlig, både fordi disiplene slett ikke var holdt utenfor i v. 17, og på grunn av motsetningen: tro som et sennepsfrø.

[29] **«Flytt deg»** metaba / μετάβα

[30] **«vantro»** apistia / ἀπιστία

[31] **«nådegave»** charisma / χάρισμα

I 1 Kor 13,2 (jf. 1 Kor 12,9) har Paulus lært oss å skille mellom disse to slags tro, og det har han helt sikkert ikke gjort uten tanke på dette ordet fra Jesus. Men den som har fått denne nådegaven, slik apostlene hadde (10,1.8), blir med rette klandret når gaven svikter ham, for da har han forsømt den (jf. 1 Tim 4,14).

Det ville passe godt med denne tankegangen hvis Jesus til slutt hadde sagt til disiplene at bare bønn og faste kunne holde levende i dem evnen til å helbrede selv den verste formen for besettelse, eller tenne den på nytt når den så ut til å ha sloknet (jf. 2 Tim 1,6). Men tekstoverleveringen viser uten tvil at v. 21 er et senere innskudd, hentet fra Mark 9,29 og litt endret.[32]

Stedsangivelsene i 15,21; 16,13 hadde flere ganger ført leseren ut over Galileas grenser i ulike retninger.[33] Derfor var det ikke overflødig av Matteus å nevne at det som følger, hører til en tid da Jesus og apostlene vandret omkring i *Galilea*.[34] Dette er den siste perioden av Jesu tid i Galilea, før han bryter opp for godt og drar til Perea og Judea (19,1). Vi hører ikke mer om forkynnelse og helbredelser. Jesus vier seg helt til å undervise apostlene. Også de korte møtene med andre mennesker (17,24; 18,2) tjener dette formålet.

En ny lidelsesforutsigelse (22 f.) minner om at lidelsen og døden som venter Jesus, fortsatt danner bakgrunnen for denne undervisningen. Den er kortere enn forutsigelsene i 16,21; 20,17 f. og nevner verken Jerusalem eller øvrigheten der, men den skiller seg også fra

[32] Verset mangler i ℵ* B, noen minuskler, Ss Sc Sh, Sah Kop (se apparatet i Oxford-utgaven) og blant de latinske i e ff^2. Dessuten har Eus. i kanonene sine plassert Mark 9,28 f. som nr. 92 blant de seksjonene som bare Markus har. Interpolatorene erstattet for det meste det ubehjelpelige uttrykket i Mark 9,29 med «farer ut» (ekporeuetai / ἐκπορεύεται). ℵ^b har i stedet «blir drevet ut» (ekballetai / ἐκβάλλεται), og det samme har a b g^1 på latin: *ejicitur* («blir drevet ut»). Andre har «går ut» (exerchetai / ἐξέρχεται).

[33] Alt som blir fortalt i 14,13–17,20, skjer faktisk utenfor Galilea, bortsett fra 14,34–15,20 og kanskje også 15,39–16,4.

[34] Den underlige lesemåten «mens de flokket seg sammen» (systrephomenōn / συστρεφομένων) i ℵ B og minuskel 1 har knapt støtte i noen oversettelse. Den ville neppe gi noen annen mening enn at de trengte seg sammen, kanskje tettere inntil Jesus enn vanlig; jf. Apg 11,28 i cod. D og «sammenstimling» (systrophē / συστροφή) i Apg 19,40; 23,12. Det kunne samtidig antyde at de unngikk kontakt med andre folk; jf. Mark 9,30. De fleste oversetterne forsto den bedre bevitnede lesemåten «mens de ferdedes» (anastrephomenōn / ἀναστρεφομένων) som en tilbakevending til Galilea: Ss Sc S^1, Sah Kop og flere latinske, blant dem e med *cum autem regrederetur ipse* («men da han vendte tilbake»). Men etter Matteus' stil ville det ha krevd «mens de dro tilbake til Galilea» (anachōrountōn eis tēn Gal. / ἀναχωρούντων εἰς τὴν Γαλ.). Ordet anastrephesthai (ἀναστρέφεσθαι) betyr altså her, som overalt i Det nye testamente (jf. også «ferd» eller «livsførsel» [anastrophē / ἀναστροφή]), «å ferdes hit og dit», *versari*, *conversari* («oppholde seg, ferdes»); jf. «vandre omkring» (peripatein / περιπατεῖν) i Joh 7,1.

dem i innholdet: «*Menneskesønnen* skal overgis i *menneskers* hender, og de skal slå ham i hjel.»

Jesus hadde strålt i himmelsk glans foran vennene sine, og en røst ovenfra hadde utropt ham til Guds Sønn. Gjennom sin grenseløse tro på at Guds allmakt står til rådighet for ham og disiplene hans, hadde han vist seg overlegen hele den jordiske verden. Likevel er han et menneske, et ledd i menneskeslekten og vevd inn i slektens historie. Gud styrer denne historien, og han vil at Jesus skal bukke under for onde menneskers fiendtlige makt før han bryter ut av døden og inn i livet. Denne gangen protesterte ikke disiplene lenger, men de sa seg heller ikke enige. De ble bare dypt bedrøvet.

Tempelskatten (17,24–27)

I 17,24–18,35 trekker Matteus fram en rekke samtaler mellom Jesus og apostlene fra den siste tiden han vandret omkring i Galilea. Samtalene fant alle sted på én og samme dag (18,1.21), under Jesu siste besøk i Kapernaum. Den første begynte med at de som krevde inn tempelskatten,[35] oppsøkte Peter på gaten mens Jesus ikke var der, og spurte: «Betaler ikke deres mester tempelskatt?»[36]

[35]«Dobbeltdrakmene» (ta didrachma / τὰ δίδραχμα) viser til tempelskatten. For i LXX er «dobbeltdrakmen» (to didrachmon / τὸ δίδραχμον) den faste oversettelsen av «sekel» (sjeqel / שֶׁקֶל), 1 Mos 23,15. 16; 2 Mos 21,32. Slik er det også i lovbestemmelsen om at hver israelitt fra han er 20 år, hvert år skal betale en halv hellig sekel i skatt til gudstjenesten, 2 Mos 30,13; jf. 2 Krøn 24,6; Neh 10,33. Men den hellige sekelen ble regnet som 4 attiske drakmer (Jos. ant. III, 8, 2; Filon, de leg. spec. § 8; jf. Zuckermann, Über talmud. Münzen u. Gewichte s. 9 ff. 24). Derfor ble «dobbeltdrakmen» et navn på tempelskatten hos jøder som skrev gresk (Jos. ant. XVIII, 9, 1; jf. bell. VII, 6, 6; Dio Cass. 66, 7, 2; Orig. ad Afric., Delarue I, 28). Riktignok følger Filon én gang LXX i 2 Mos 30,13 (quis rer. div. heres § 38): Han kaller hele den hellige sekelen «den hellige dobbeltdrakmen» (to didrachmon to hagion / τὸ δίδραχμον τὸ ἅγιον) og derfor halvparten av den en drakme. Men det endrer ingenting. Wieseler (Chronol. Synopse 264 ff.; Beiträge s. 108 ff.) mener at det dreier seg om en romersk koppskatt, eller snarere en koppskatt som Herodes Antipas krevde inn. Den formodningen er usannsynlig på alle måter. Den visker dessuten ut den tilsiktede motsetningen mellom skatten til *Guds* helligdom og den tollen og de skattene som *kongene på jorden* krever inn. Ifølge Sjeqalim I, 3 begynte innsamlingen av tempelskatten den 15. adar utenfor Jerusalem og den 25. adar i Jerusalem. Den foregikk altså i hele Israels land i måneden før påske. Men etter forklaringen av v. 17 ovenfor er det ikke nødvendig, og ikke engang sannsynlig, at skatten ble krevd inn i Kapernaum akkurat da. Skatten ble samlet inn i lokalsamfunnet og sendt derfra til Jerusalem (jf. Sjeqalim II, 1). Skatteoppkreverne har derfor nok vært folk fra stedet.

[36]Ordet «ikke» (ou / οὐ) er ikke et spørreord, men hører til «betaler» (telei / τελεῖ). Hvis spørreordet «vel ikke» (mē / μή) i tillegg sto først, ville meningen være: Han unnlater vel ikke å betale skatten? I spørsmålet i v. 24[b] bør vi kanskje, til forskjell fra v. 24[a], lese «dobbeltdrakmer» (didrachma / δίδραχμα) uten artikkel, med ℵ* D. I alle fall viser flertallsformen at det ikke så mye dreier seg om en påminnelse om å betale årets skatt, «dobbeltdrakmen» (to didrachmon / τὸ δίδραχμον), som forfalt akkurat nå. Spørsmålet gjelder snarere hva Jesus vanligvis gjør på dette punktet.

Setningen må nok forstås som et spørsmål, ikke bare fordi Peter svarer «Jo»[37], men også fordi en påstand ville ha lydt annerledes. Hvis skatteoppkreverne hadde ment at Jesus forsømte denne plikten, som gjaldt enhver israelitt, ville de ha sagt det på en av to måter: enten som en bebreidelse for at han brøt loven (12,2), eller som et spørsmål om hvorfor han ikke betalte (9,11.14; 15,2). Formen på spørsmålet i grunnteksten viser ikke om oppkreverne ventet et ja eller et nei.

Jesus hadde ofte vært borte fra Kapernaum, der han bodde (9,1), og i den siste tiden hadde han nesten hele tiden holdt seg borte fra byen. Derfor visste de som skulle kreve inn skatten der, nok ikke hvordan han forholdt seg til den. Og siden han gjorde mye som så ut til å stride mot loven, trodde de det var mulig at han konsekvent og av prinsipp unndro seg skatten.

Spørsmålet gjelder altså dette, og ikke om han allerede hadde betalt skatten i år, eller om han nå ville betale den. I så fall måtte ordet for skatten i det minste ha stått i entall, «dobbeltdrakmen»[38], og ikke i flertall, «dobbeltdrakmene»[39].

Likevel svarer Jesus straks på spørsmålet med handling: Han betaler skatten for seg selv og Peter. Grunnen kan ha vært at noe hadde hindret ham i å betale ved forrige innsamling. I så fall blir det enda mer forståelig at skatteoppkreverne spurte så generelt. Peters «Jo»[40], altså «ja visst», forteller leserne at Jesus også på dette punktet var tro mot prinsippene i 3,15; 5,17 (jf. 8,4). Men like viktig er hvordan han ser på at han og disiplene oppfyller denne lovplikten – og for det Jesus ville lære disiplene den dagen, er det enda viktigere.

Når Peter kommer inn i huset der Jesus er, rekker han ikke å fortelle om samtalen med skatteoppkreverne. Jesus kommer ham i forkjøpet, og av ordene hans forstår Peter at Jesus som en seer allerede vet hva som ble sagt (jf. Joh 1,48).

Peter skal selv gjøre seg opp en mening[41] ut fra en sammenligning med forholdene i verden, og han kan bare bekrefte det svaret Jesus

[37] **«Jo»** nai / ναί

[38] **«dobbeltdrakmen»** to didrachmon / τὸ δίδραχμον

[39] **«dobbeltdrakmene»** ta didrachma / [τὰ] δίδραχμα

[40] **«Jo»** nai / ναί

[41] Vendingen «hva mener du» (ti soi dokei / τί σοι δοκεῖ), eller «hva mener dere» (ti hymin dokei / τί ὑμῖν δοκεῖ), står i Det nye testamente bare hos Matteus (6 ganger) og i Joh 11,56; jf. Schlatter om Johannes, s. 115. Se også Levy og Jastrow under savar (סָבַר).

legger opp til med spørsmålet sitt: Kongene på jorden, altså de romerske keiserne og vasallene deres, for eksempel tetrarken i Galilea, krever verken toll (telē / τέλη) eller direkte skatt (kēnson / κῆνσον) av sine egne sønner, men bare av folk utenfor familien. Medlemmene av de regjerende fyrstehusene slipper toll og skatt.[42]

Jesus fant det ikke nødvendig å si hva dette betydde for spørsmålet til skatteoppkreverne; det var selvsagt. For ikke bare Jesus, men også disiplene hans er sønner av «den store kongen» (5,35), og skatten blir krevd inn til denne kongens tempel i Jerusalem. Og de er sønner til forskjell fra folkefellene sine, eller i hvert fall i en annen betydning enn dem: ikke fordi de hører til folket, og ikke på grunn av den velsignelsen som eventuelt går ut fra tempelet og gudstjenesten der, men fordi «den levende Gud» selv virker direkte på dem.

Det er riktignok avstand mellom Guds eneste Sønn, som er det av natur (2,15; 3,17; 11,27; 14,33; 16,16; 17,5), og dem som er blitt Guds sønner ved ham. Likevel gjelder både det positive og det negative i disse utsagnene like mye om dem som om ham. Forholdet Jesus og disiplene har til Gud, er uavhengig av folket og den nasjonale gudstjenesten, både i hvordan det oppsto og i hvordan det består. Derfor gir ikke forholdet til Gud i seg selv disiplene noen plikt til å betale tempelskatt og slik bidra til å holde gudstjenesten i Jerusalem oppe. Det er med andre ord ingen direkte religiøs plikt (jf. 12,6; Joh 4,20–24).

Vers 27 forteller hvorfor Jesus likevel hittil har betalt skatten og vil at disiplene fortsatt skal gjøre det samme. Hvis de nektet å betale, ville de som krever inn skatten, ta et anstøt som ble deres fordervelse – og det vil Jesus ikke. Riktignok nøler han ikke med å gi anstøt til hyklerne, som vil undertrykke friheten til Guds sønner med sine vilkårlige forskrifter og i strid med Guds bud (15,12 f.). Men her gjelder det dem som krever inn noe loven påbyr, og alle som i likhet med dem er oppriktig opptatt av å holde loven og ta vare på den gudstjenesten Gud har innstiftet.[43]

[42] «Sønner» (hyioi / υἱοί) brukes i vid betydning, for eksempel i 8,12; 12,27. Det samme gjelder «fremmede» (allotrioi / ἀλλότριοι), for eksempel i Hebr 11,34, der ordet betyr det samme som «utlendinger» (allophyloi / ἀλλόφυλοι), *peregrini* («fremmede»). Derfor kan vi anta at Jesus også tenkte på at *cives Romani* («romerske borgere») i praksis slapp skatt; jf. Marquardt, Röm. Staatsverw. II², 177 f. Som parallell bør vi også huske at rabbinerne på Kristi tid svarte ulikt på spørsmålet om prestene hadde plikt til å betale tempelskatt. Ifølge Sjeqalim I, 4 svarte Jochanan ben Zakkai ja. En annen erklærte at prestene i det minste hadde lov til å betale den.

[43] Jf. 8,4, både om saken og om «for dem» (autois / αὐτοῖς) der og «dem» (autous / αὐτούς) her.

Hvis Jesus nektet å oppfylle plikten loven påla ham, ville han gjøre seg selv og vitnesbyrdet sitt uforståelige og umulige å ta imot for alle lovtro israelitter som ennå ikke hadde vendt seg bestemt mot ham. Det samme ville gjelde disiplene hans. Når Jesus erklærer at han og disiplene har plikt til å betale skatten, gjør han det altså av kjærlighet til de folkefellene som holder fast ved loven og tempelet, og som kanskje ennå kan vinnes.

Men han oppfyller straks plikten på en måte som samtidig viser at han handler med makt og frihet: ikke som lovens slave, men som en sønn uten behov for loven og tempelet.

Han befaler fiskeren Peter å gå ned til sjøen og kaste ut en fiskekrok, og lover at Peter skal finne en stater i munnen på den første fisken som biter på agnet og blir dratt opp. Med den skal han betale tempelskatten for Jesus og for seg selv.[44] Noen har prøvd å fjerne Jesu forutsigelse ved å endre teksten[45] eller ved å tolke de klare ordene om. Slike forsøk har mislyktes like mye som forsøkene på å forklare fortellingen allegorisk, som en myte.

Matteus sier ingenting om at befalingen ble utført, og han gjør også ellers lite for å gi et levende bilde av det ytre forløpet. Det er typisk for måten han skriver på (se utleggelsen av 8,1–4; 9,2.10–14; 11,2 f.; 13,10).

---

[44] Stateren (statēr / στατήρ) var en gresk mynt på 4 drakmer, altså 2 dobbeltdrakmer. Jødene kjente den også under det navnet, i formen istira (אִסְתִּירָא); se Krauss, Lehnwörter II, 98; Zuckermann s. 27.

[45] Orig. utelater «til sjøen» (eis [tēn?] thalassan / εἰς [τὴν?] θάλασσαν) i kommentaren til stedet, men ikke i den latinske versjonen. I Ss (ikke Sc) og hos Chrys. står ordene etter «fiskekrok» (ankistron / ἄγκιστρον). Ingen av delene kan gjøre disse ordene mistenkelige, selv om de kan unnværes. De betyr naturligvis ikke «ut i sjøen», men «ned til sjøen»; jf. utleggelsen av 15,21; 16,5, og akkurat på samme måte «til sjøen» (eis tēn thal. / εἰς τὴν θάλ.) i Mark 3,7; 7,31 etter den mer troverdige lesemåten. I ℵ B osv. står «sjøen» uten artikkel (mot D E osv.); det har en parallell i «hjem» (eis oikon / εἰς οἶκον) i Mark 3,20; 9,28. Det kan være et åpent spørsmål om vi etter «du skal finne» (heurēseis / εὑρήσεις) skal lese «der» (ekei / ἐκεῖ) med D, a b c g^1 n, Ss Sc, eller «i den» (en autō / ἐν αὐτῷ) med Chrys., e f, eller ingen av delene, med de øvrige. Men allerede det at det forklarende tillegget varierer, gjør det mer enn mistenkelig. Det Blass gjør med stedet i utgaven sin, er helt uholdbart (jf. hans textkrit. Bem. zu Mt s. 36). På grunnlag av et unøyaktig sitat hos predikanten Chrys. stryker han «når du åpner munnen på den» (anoixas to stoma autou / ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ), mot alle vitnene. Og uten noen som helst støtte endrer han heurēseis til heurēsei (εὑρήσει). Etter god gresk språkbruk skal det da bety dette: «(fisken) vil (når du selger den) innbringe en stater». Blass hadde ingen rett til å påberope seg Chrys. for dette, for Chrys. leste «du skal finne i den» (heurēseis en autō / εὑρήσεις ἐν αὐτῷ), altså i fisken. Ut fra det må vi også forstå det han sier om fisken «som bærer stateren» (komizonta ton statēra [ichthyn] / κομίζοντα τὸν στατῆρα [ἰχθύν]): i munnen, eller høyst i buken. Å bruke «finne» (heuriskein / εὑρίσκειν) i betydningen «innbringe» er fremmed for Bibelen; se derimot Luk 19,15–23; Matt 25,16–27; 26,9. Allerede H. E. G. Paulus (II, 607–630) kom til i hovedsak det samme resultatet uten så dristig tekstkritikk, og han hadde flere forgjengere. En av dem ville allerede i 1798 stryke de samme ordene som Blass. Dermed blir fiskefangsten riktignok svært naturlig, men også formålsløs. For Jesus og Peter trengte ikke noe slikt for å skaffe seg en stater. Det står utenfor tvil etter Luk 8,3; Joh 12,6; 13,29 og etter hele den måten Jesus og det store følget hans levde på.

Det han er opptatt av, er lærdommen i hendelsen. Jesus kunne utvilsomt ha gitt den samme lærdommen uten å vise at han profetisk visste om Peters samtale med skatteoppkreverne og om stateren i munnen på fisken. Han hadde heller ikke trengt den treffende lignelsen om at kongesønnene er skattefrie. Og han ville like fullt ha vist at han frivillig underordnet seg loven, hvis han hadde bedt Judas betale skatten for alle disiplene fra fellekassen (jf. Joh 13,29), i stedet for å sende Peter ut på fiske. Men hvem vil nekte for at undervisningen gjorde et langt sterkere inntrykk nettopp fordi den ble gitt gjennom disse «tegnene»[46]?

Slik lærte Peter – og dermed menigheten som han skulle være «forvalter»[47] for (16,19) – dette: Så lenge tempelet står, skal disiplene i kjærlighet til folket sitt oppfylle de pliktene loven legger på en israelitt. Det skal de gjøre uten å fornekte sin særstilling som Jesu menighet eller at de er Guds barn uavhengig av loven og den nasjonale gudstjenesten. For så lenge evangeliet ennå blir forkynt for det jødiske folket (jf. 10,23), har disiplene også plikt til å unngå ethvert unødvendig anstøt som kunne gjøre det vanskeligere for jødene å ta imot evangeliet. Også kongesønnene, som er fri fra tvangens lov, står under kjærlighetens lov (jf. Jak 1,25; 2,8.12).

[46] **«tegnene»** sēmeia / σημεῖα
[47] **«forvalter»** oikonomos / οἰκονόμος

Kapittel 18

Anstøtene i menigheten (kap. 18) — den største i riket og de små (18,1–9)

Stykket foran belyste forholdet mellom menigheten som hadde samlet seg rundt Jesus, og det jødiske folket med dets gudstjenestefellesskap. All undervisningen som følger, helt fram til 20,28, gjelder derimot forholdene innad i menigheten. Det neste stykket følger like etter i tid,[1] og da er det enda mer naturlig at det Jesus sier før og etter, henger sammen. Disiplene skal ikke bare så langt som mulig unngå «anstøt»[2] overfor det jødiske folket. De skal også forebygge anstøt i disippelskaren, og når anstøt likevel oppstår, skal de fjerne eller overvinne dem (v. 6 ff.).

Det som setter i gang disse samtalene, er at disiplene spør Herren hvem som er «den største»[3] i himlenes rike. Matteus antyder bare forsiktig, med det lille ordet «da»[4] etter «hvem»[5], at spørsmålet sprang ut

[1] Allerede på Origenes' tid vaklet håndskriftene i 18,1 mellom «dag» (hēmera / ἡμέρᾳ), som står i noen få minuskler, Ss Sc, Arm, e a b osv., og «time» (hōra / ὥρᾳ), som står i alle majusklene, Sah Kop og de yngre latinske. Derfor kan ikke vitnesbyrdet i håndskriftene avgjøre saken. Selv uten Mark 9,33 vil den som leser Matteus, naturlig anta at samtalene i kap. 18 fant sted i et hus i Kapernaum (17,24. 25). Men først Markus forteller at samtalene ble ført straks etter at de var kommet dit, og at de knyttet an til samtaler disiplene hadde hatt med hverandre underveis. Til det ville lesemåten «time» hos Matteus passe svært godt. Etter at de var kommet til byen, ble Peter spurt av skatteoppkreverne mens han var alene. Etter lang tid borte hadde han nok oppsøkt sitt eget hus (jf. 8,14). Derfra gikk han til huset der Jesus hadde tatt inn sammen med de andre apostlene (17,25–18,35). Alt dette kan ha skjedd i løpet av én time. At Markus og Lukas ikke tok med Matt 17,24–27, har samme forklaring som at Matt 5,17–20 mangler hos dem: De skrev for en annen leserkrets. Disse stykkene som bare Matteus har, hadde betydning og var forståelige bare for den jødiske kristenheten i Israels land, og bare før år 70.

[2] **«anstøt»** skandala / σκάνδαλα

[3] **«den største»** meizōn / μείζων, egentlig «større»

[4] **«da»** ara / ἄρα

[5] **«hvem»** tis / τίς

av det som opptok disiplene på den tiden.[6] Mark 9,33 forteller derimot at disiplene hadde snakket sammen underveis like før, og at Jesus derfor selv tok opp det samtalen hadde dreid seg om.

Jesus hadde gitt de tre nærmeste disiplene en særstilling (17,1), og særlig hadde Peter i den siste tiden gang på gang stått fram foran de andre (14,28; 15,15; 16,16; 17,24 f.). Disiplene tenkte også gjerne på riket (basileia / βασιλεία) som var lovet i 16,28, og jo mer det pinte dem å tenke på lidelsen som lå imellom (16,22; 17,23), desto heller gjorde de det. Derfor var det nærliggende for dem å spørre hvem av dem som skulle få høyere rang enn de andre når himlenes rike kom.

Spørsmålet står i presens, men det har nok i hvert fall først og fremst gjeldt framtiden. Ellers ville ordene «i himlenes rike»[7] være nokså overflødige.[8]

Jesus svarer ved å kalle til seg et barn, som må ha vært i huset, og be det stille seg midt blant disiplene.[9] Så forsikrer han dem høytidelig om at de slett ikke skal komme inn i himlenes rike hvis de ikke vender om[10] og blir som barn. Å vende om vil her si å snu på den veien som fører dem inn i de gale tankene. Små barn er mottakelige og stiller ingen krav. En voksen mann kan bare få denne nøysomme mottakeligheten gjennom omvendelse og selvfornektelse, men den er en betingelse både for å erkjenne åpenbaringen (11,25) og for at den enkelte selv skal bli salig.

Men av dette følger også svaret på spørsmålet om rangen i riket: Den største i himlenes rike er den som holder seg ydmyk, slik barnet midt blant disiplene gjorde, og slik barn generelt gjør (v. 4).

Setningen i v. 4 er knyttet til det foregående med «altså»[11], og hovedsetningene i v. 3b og 4b er åpenbart forskjellige. Begge deler

[6] I 19,25. 27 og 24,45 går det tydeligere fram hva «hvem da» (tis ara / τίς ἄρα) springer ut av.

[7] **«i himlenes rike»** en tē basileia tōn ouranōn / ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν

[8] Jf. 20,26; 5,19. Presens er tidløst her, som i 2,4 og også 11,10. Ss Sc oversetter: «hvem skal altså være stor i himlenes rike», og på lignende måte i v. 4.

[9] Det sene greske sagnet om at Ignatius av Antiokia var dette barnet, oppsto bare fordi navnet hans «Gudbæreren» (Theophoros / Θεόφορος) ble forstått som «han som er båret av Gud», det vil si han som Jesus tok i armene sine etter Mark 9,36. Jf. boken min om Ignatius, s. 73. Det ville være mer nærliggende å tenke på barnet til en av Jesu brødre. Vi vet at Jesu bror Judas hadde barnebarn.

[10] «Vende seg» (strephesthai / στρέφεσθαι) i Matt 7,6; 16,23 og andre steder betyr å snu seg med kroppen, å vende seg i en annen retning. Men i Apg 7,39 og Joh 12,40 (= Jes 6,10, der hebraisk har «vende om» [sjuv / שׁוּב] og LXX «vende om» [epistrephein / ἐπιστρέφειν]) brukes ordet også om en omvending i tankene. Tanken her har ikke direkte noe med gjenfødelsen å gjøre, selv om utsagnet fra gammelt av ofte er blitt knyttet til Joh 3,3. 5; jf. GK II, 563 ff.

[11] **«altså»** oun / οὖν

krever at «gjør seg liten som dette barnet»[12] ikke betyr det samme som «omvender dere og blir som barn»[13].

Det siste uttrykket betegner sinnsendringen som så å si gjør en ærgjerrig mann til et barn som ikke krever noe. Det første betegner at han viser dette nye sinnelaget ved å opptre ydmykt overfor Gud og mennesker.[14] Den som ikke opphøyer seg og ikke streber etter å være stor, er alltid den største i himlenes rike.

Med «og»[15] følger så v. 5: «Den som tar imot ett slikt lite barn for mitt navns skyld, tar imot meg.»[16] Hvis verset gjaldt et virkelig barn, for eksempel barnet som sto foran disiplene, ville det mangle indre sammenheng både med anledningen til samtalen og med det den egentlig handlet om.

Og siden teksten ikke nevner noen særlig egenskap ved *dette* barnet, ville det heller ikke være noen grunn til å si «slikt»[17]. Ordet sikter altså ikke til virkelige barn, men til barn slik v. 3–4 beskrev dem: de av Jesu disipler som har vendt seg bort fra ærgjerrighet og hovmodig framferd og dermed er blitt som barn.

Ifølge v. 4 står disse disiplene i høyeste ære hos Gud, og slik skal også meddisiplene deres holde dem i ære. Nettopp det oppfordrer v. 5 disiplene til, og dermed danner verset overgangen til formaningene som følger, om hvordan de skal behandle de ringe i menigheten. Alle disiplene er forholdsvis ringe mennesker. I v. 6 kunne Jesus ha pekt på dem alle med «disse»[18], slik han gjør i 10,42. Med tillegget «som tror

[12] **«gjør seg liten som dette barnet»** tapeinōsei heauton hōs to paidion touto / ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο

[13] **«omvender dere og blir som barn»** strafēnai kai genesthai hōs ta paidia / στραφῆναι καὶ γενέσθαι ὡς τὰ παιδία

[14] Slik brukes «ydmyke seg» (tapeinoun heauton / ταπεινοῦν ἑαυτόν) overalt: Matt 23,12; Luk 14,11; 18,14; 2 Kor 11,7; Fil 2,8. Det samme gjelder passivformen (tapeinousthai / ταπεινοῦσθαι) i Jak 4,10; 1 Pet 5,6. Ordet betyr altså ikke å gjøre seg så lav eller så ydmyk som et barn er. Det betyr å ydmyke seg slik et barn pleier å gjøre: å være beskjeden og se opp til de større i stedet for å heve seg over dem. Ss Sc g[1] har byttet ut «altså» (oun / οὖν) med «for» (gar / γάρ), og andre har satt «og» (kai / καί) i stedet. Det vitner om en misforståelse.

[15] **«og»** kai / καί

[16] Jf. 10,40, der «ta imot» (dechesthai / δέχεσθαι) heller ikke bare betyr å ta gjestfritt imot noen i huset sitt. Alt etter omstendighetene omfatter ordet all vennlig imøtekommenhet; jf. «ta imot» (paradechesthai / παραδέχεσθαι) i Hebr 12,6, «ta til seg» (proslambanesthai / προσλαμβάνεσθαι) i Rom 15,7 og «ta imot» (paralambanein / παραλαμβάνειν) i Joh 1,11. Om «i mitt navn» (epi tō onomati mou / ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου), jf. 24,5 og s. 415 ovenfor, fotnote 669, i utleggelsen av 10,41 f. Konstruksjonen med epi (ἐπί) og dativ ville ikke passet i 10,41. Her gjør den Jesu navn til grunnlaget for handlingen – det navnet som både den som tar imot, og den som blir tatt imot, bekjenner seg til.

[17] **«slikt»** toiouto / τοιοῦτο

[18] **«disse»** toutōn / τούτων

på meg»[19] kunne han da ha vist at de «små»[20] det er tale om her, er alle som tror på ham.[21]

Men denne talen dreier seg om motsetningen mellom store og små, mellom ærgjerrige og ydmyke i disippelskaren. I den sammenhengen blir «disse små»[22] uunngåelig sikte til den gruppen disipler som nettopp ble beskrevet: de ringe, som samtidig er ydmyke.

Tillegget «som tror på meg» skal ikke si at det bare er de, og ikke de store og ærgjerrige, som tror på Jesus. Det skal minne om at de riktignok er ringe, men likevel troende, og at de derfor skal aktes høyt og behandles med all mulig omtanke. Jesus kaller det en av de verste forbrytelsene å gi en slik disippel et anstøt som ødelegger sjelen hans (jf. utleggelsen av 5,29).

Det ville være bedre for et slikt menneske, ja en lykke, om han fikk en stor kvernstein hengt om halsen og ble senket i havets dyp – naturligvis før det kom så langt – enn å pådra seg den skylden.[23] Veropet

---

[19] **«som tror på meg»** tōn pisteuontōn eis eme / τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ

[20] **«små»** mikroi / μικροί

[21] Med denne ordlyden står uttrykket bare her hos Matteus. Hos Markus står det bare i parallellen, Mark 9,42, og hos Lukas slett ikke. Saken selv finner vi overalt.

[22] **«disse små»** toutōn tōn mikrōn / τούτων τῶν μικρῶν

[23] Om «det er bedre for ham at» (sympherei autō hina / συμφέρει αὐτῷ ἵνα), jf. 5,29 f.; Joh 11,50; 18,14. Uttrykket betyr det samme som «det er godt for noen» (kalon tini / καλόν τινι) med infinitiv i v. 8 og 9, eller med «om» (ei / εἰ) i 26,24. Jf. også Mark 9,42, der «heller» (mallon / μᾶλλον) står foran for å gjøre sammenligningen tydeligere. I Matt 18,8. 9; Mark 9,45. 47 og Luk 17,2 (etter «det er bedre om» [lysitelei mallon ei / λυσιτελεῖ μᾶλλον εἰ]) blir sammenligningen uttrykt med «enn» (ē / ἤ), og i Matt 5,29 f.; Joh 11,50 med «og ikke» (kai mē / καὶ μή). Når vi sammenligner disse stedene, ser vi at verset her ikke kan leses som en omtale av straffen som skal ramme den som volder anstøt (ho skandalizōn / ὁ σκανδαλίζων), slik ennå Schanz gjør. Da måtte «det er bedre for ham» kunne bety: «Dette blir lønnen hans, den straffen han har fortjent.» Og da måtte det finnes en dommer som kunne straffe den synden det her er tale om, på denne måten. «Eselkvernstein» (mylos onikos / μύλος ὀνικός) her og i Mark 9,42 (Luk 17,2 har «kvernstein» [lithos mylikos / λίθος μυλικός]) har ikke noe å gjøre med at en del av kvernen het «esel» (onos / ὄνος), enten det var den øvre steinen som går rundt, den faste nedre steinen eller et stativ som denne hviler på; jf. «esel» (chamor / חֲמוֹר) hos Levy II, 77. Da måtte det ha stått onos mylikos (ὄνος μυλικός). Uttrykket betegner a) kvernen som blir drevet av et esel eller muldyr (mylos / μύλος = mylē / μύλη, altså *mola asinaria* [«eselkvern»]), i motsetning til håndkvernen, og b) «eselkvernsteinen, som naturligvis var større og tyngre enn en håndkvernstein» (Winer, RW II, 120). Jf. «kamelkvaderstein» (lithos kybos kamēlikos / λίθος κύβος καμηλικός), «en kvaderstein som en kamel kan bære, med vekt som en kamellast», Oxyrh. Pap. III nr. 498 (8 ganger i én kontrakt). «Det åpne havet» (to pelagos tēs thalassēs / τὸ πέλαγος τῆς θαλάσσης) er et uttrykk med poetisk klang (Markus og Lukas har bare «havet» [tēn thalassan / τὴν θάλασσαν]); jf. Böckhs register til Pindar II, 2, 799 under pelagos (πέλαγος). Hos Matteus, Markus og Johannes kan thalassa (θάλασσα) til og med betegne en innsjø. Pelagos er derimot det vide havet som ser ut til å være uten strender (Herodot VIII, 60: «på det vide havet» [en pelagei anapeptamenō / ἐν πελάγει ἀναπεπταμένῳ]). Derfor er «å seile på åpent hav» (pelagizein / πελαγίζειν) det motsatte av å seile langs kysten; se Raphel og Wettstein til stedet.

[24] **«for forførelser»** skandala / σκάνδαλα

over verden i v. 7 «for forførelser»[24], det vil si for anstøtene, viser også hvor sterkt beveget Jesus var da han sa dette.

Riktignok kan både personer (13,41; 16,23; 1 Kor 1,23) og ting og handlinger (Rom 14,13; 16,17; 1 Joh 2,10; Åp 2,14) kalles anstøt, men her kan det bare være tale om ting og handlinger, for i neste setning skiller Jesus mellom anstøtet og mennesket som anstøtet kommer ved eller oppstår gjennom. Allerede av den grunn er det første «ve»[25] ikke en truende anklage mot verden (som i 23,13 ff.), men en smertefylt klage over tilstanden i verden og over hvor ille det står til for alle som lever i den (som i 24,19; Åp 12,12).

Til dette passer den bekreftende forklaringen: «For forførelser må komme.» I verden slik den er, kan det ikke unngås at anstøt kommer. Derfor er klagen over verdens nåværende tilstand berettiget. Men klagen gjelder også menigheten, som lever i verden, og det er forholdene innad i den det handler om her. Allerede i 13,24–30; 13,36–43 var det forutsagt at gode og onde skulle være blandet også i menigheten fram til dommen, og at de onde skulle ha en ødeleggende innflytelse på de gode. Dette forutsetter Jesus her i v. 6–8.

Med setningen «men ve det mennesket som forførelsen kommer ved» vender Jesus tilbake til å advare disiplene mot å gi anstøt, altså mot å forføre andre. Advarselen gjelder særlig de store og ærgjerrige blant dem og måten de behandler de små på (6).

I grunnteksten innledes ikke dette andre veropet med et «men»[26] som et «riktignok»[27] har forberedt, slik som i 26,24. Det innledes med «likevel»[28], jf. 26,39.64. For setningen om at anstøtene er uunngåelige, hadde en selvstendig betydning: Den begrunnet klagen over verden. Og det andre veropet står i skarp motsetning, ikke bare til den begrunnende setningen, men til hele utsagnet fra «Ve verden»[29] til «forførelser må komme»[30].

Den vemodige klagen over den onde tilstanden i verden og over at anstøt uunngåelig kommer i den, skal ikke misbrukes slik at den enkelte tar lett på å gi anstøt. Veropet gjelder mennesket som i det en-

[25] **«ve»** ouai / οὐαί
[26] **«men»** de / δέ
[27] **«riktignok»** men / μέν
[28] **«likevel»** plēn / πλήν
[29] **«Ve verden»** ouai tō kosmō / οὐαὶ τῷ κόσμῳ
[30] **«forførelser må komme»** ta skandala / τὰ σκάνδαλα

kelte tilfellet er skyld i anstøtet (skandalon / σκάνδαλον),[31] og varsler om straffen som truer ham (jf. v. 6; 1 Kor 9,16). Slik skal det få disiplene til å se hvor alvorlig en slik synd er, og advare dem mot den.

Anstøt kommer imidlertid ikke bare fra andre mennesker og meddisipler, men vokser også fram av disippelens egen natur. Derfor følger nå v. 8–9 om det som «frister deg til fall». De samme ordene sto i det vesentlige allerede i 5,29–30. Hvis tolkningen på s. 233 ff. er riktig, ser vi hvor godt de passer også i denne sammenhengen, der også Mark 9,43–48 har dem.

Disiplene skal ikke fraskrive seg ansvaret for de anstøtene de gir meddisiplene sine, ved å vise til at anstøt ikke kan unngås i denne onde verden. De skal heller ikke fraskrive seg ansvaret for syndene de begår mot seg selv, ved å vise til at fristelsene fra deres egen sanselige natur er uovervinnelige. Hvis disse fristelsene virkelig var uimotståelige, måtte de ta i bruk selv det mest drastiske middel for å kvitte seg med det lemmet som tvinger dem til synd.

Englene til de små, og sauen som gikk seg vill (18,10–14)

Med v. 10 vender talen tilbake til tanken i v. 5 f. Der stilte Jesus det å «forføre» de ringe, altså gi dem anstøt (skandalizein / σκανδαλίζειν), fram som den ytterste motsetningen til den aktelsen og vennlige omtanken som disiplene skylder dem. Advarselen mot å forakte en av de ringe meddisiplene kommer derfor ikke overraskende. Forakten kan vise seg ikke bare i hensynsløse handlinger som direkte setter sjelefrelsen til de ringe i fare, men også i at disiplene lar være å gi dem den hjelpen og omsorgen de trenger når de er kommet i nød.

Men før Jesus utdyper denne siden av advarselen «Se til at dere ikke forakter …»[32], underbygger han den med forsikringen om at «deres engler i himmelen ser alltid min himmelske Fars åsyn».

Dette utsagnet gir ikke grunnlag for forestillingen om at hvert enkelt menneske eller hvert fromt menneske har sin egen skytsengel. Ingen har lagt fram holdbart belegg for den, i hvert fall ikke fra eldre

[31] Derfor står artikkelen: «anstøtet» (to skandalon / τὸ σκάνδαλον). Ss Sc har i stedet «anstøtene» (ta skandala / τὰ σκάνδαλα), som i setningen foran. Ordet «det» (ekeinō / ἐκείνῳ) i «ve det mennesket» kom temmelig tidlig inn i teksten fra 26,24 (B E osv., e a b osv., mot ℵ D F L, Ss Sc S[1] Kop).

[32] **«Se til at dere ikke forakter …»** mē kataphronēsēte / μὴ καταφρονήσητε

jødisk litteratur.[33] Englene får navn etter den herren de tjener, enten det er Gud, Kristus eller til og med djevelen (25,41). På samme måte får de også navn etter det området de er satt over som beskyttere eller herskere.[34] Det betyr likevel ikke at engleverdenen har en fast og varig embetsordning, og en slik ordning kan heller ikke utledes av disse betegnelsene.

Gjennom englene setter Gud hele tiden sin vilje ut i livet i naturen og verden, og den viljen tar sikte på å opprette hans «rike»[35]. Nettopp derfor er de også engler for de menneskene som skal få del i dette riket, helt ned til de ringeste blant dem.

Ordene om at englene uten avbrudd ser Jesu Fars åsyn, vil ikke benekte – allerminst i denne sammenhengen – at Gud sender dem ut i verden for å utføre sin vilje der til beste for de fromme (Hebr 1,14), slik allerede navnet «engel» (budbærer) sier. Utsagnet vil tvert imot si at de likevel alltid har fri adgang til Gud, og at de både bærer fram for Gud nøden til dem de skal verne, og bringer Guds hjelp ned til de fromme på jorden.

Men når de ringeste blant de troende er så høyt aktet hos Gud og hans ånder, hvor stor urett gjør da ikke de i menigheten som holder seg selv for store, når de forakter de ringe og lar dem i stikken hvis disse kommer i fare! Dermed er overgangen til v. 12–14 allerede gjort, og v. 11, som mange håndskrifter har skutt inn fra Luk 19,10, tilslører den bare.[36]

Jesus innleder lignelsen om den ene sauen som har gått seg vill, med spørsmålet «Hva mener dere?». Som i 17,25 ber han dermed disiplene dømme selv. Eieren av flokken bekymrer seg mer og strever mer for denne ene sauen, og han gleder seg mer over å finne den igjen enn over de nittini som ikke har gått seg vill.

Lignelsen i Luk 15,3–7 er i det vesentlige den samme, men mer utførlig fortalt. Den kan være en variant som bare har oppstått i over-

[33] Ta for eksempel Test. XII patr., Jos. 6. Der sier Josef, tydelig med 1 Mos 48,15 f. som forbilde: «Mine fedres Gud og Abrahams engel skal være med meg.» Men allerede det at Gud og engelen står sammen, viser at denne engelen like lite som Gud tilhører Abraham alene. Snarere kunne vi trekke inn Apg 12,15. I Sal 34,8 er det én eneste engel som verner alle de fromme. Omvendt er det mange eller alle engler som leder og verner den enkelte, Sal 91,11; Matt 4,6; 26,53.

[34] Mikael, Israels fyrste, Dan 10,21; 12,1; ildens engel, Åp 14,18, og vannenes engel, 16,5.

[35] **«rike»** basileia / βασιλεία

[36] Verset mangler i ℵ B L, i noen minuskler (1 og 13, men ikke i de håndskriftene som hører til samme gruppe) og i de eldste versjonene: e ff^{1} (jf. Juv. III, 409), Hil., Hier., Ss Sh (Sc knytter v. 11 til v. 10 med «og at»), Sah Kop (se det oxfordske apparatet). Orig. kjente ikke verset.

leveringen, eller Jesus kan ha utviklet den samme tanken to ganger, på ulike måter og med ulike formål.

I alle fall beskriver lignelsen hos Matteus ikke den kjærligheten fra Gud som fører synderen til omvendelse. Den er tvert imot et bilde og et forbilde på hvordan disiplene skal ta seg av de medlemmene av fellesskapet sitt som har gått seg vill.

I stedet for å forakte og forsømme dem (10) skal disiplene med stor kjærlighet og omsorg prøve å vinne dem tilbake, og ta imot dem med særlig glede når de lykkes med det. V. 14 må ikke gjøre oss usikre på denne forståelsen. Riktignok utleder Jesus ikke av lignelsen noe direkte bud om at disiplene skal handle slik hyrden gjør. Han sier i stedet: Hyrden ser ikke likegyldig på at én av de mange sauene hans kommer bort, og på samme måte er det ikke Guds vilje at et ringe medlem av disippelskaren skal gå fortapt.[37]

Men tre ting viser at v. 14 ikke taler mot denne forståelsen. For det første knytter verset seg til v. 5–10 gjennom ordene «en eneste av disse små»[38]. For det andre viser ordet «deres»[39] i «deres himmelske Fars»[40] at det her gjelder Guds forhold til disiplene som Jesus taler til, ikke hans forhold til Jesus eller til «de små»[41].

For det tredje beskriver ikke verset hvordan Gud, i likhet med hyrden, *forholder seg* til dem som har gått seg vill. Det taler i stedet om Guds *vilje eller rådslutning*, og det i nektende form, altså for å avvise nettopp den viljen, eller mangelen på vilje, som disiplene ble advart mot i v. 10.

Det deres himmelske Far vil, er selvsagt bestemmende for de fromme, på samme måte som det han gjør, er et forbilde for dem (5,44–48). Derfor skal disiplene vite at de setter seg i strid med Guds vilje hvis de ikke synes det er umaken verdt å ta seg med søkende kjærlighet av meddisipler som er ringe, som er blitt hengende etter, eller som har kommet inn på farlige avveier.

---

[37] Om «vilje framfor» (thelēma emprosthen / θέλημα ἔμπροσθεν), jf. utleggelsen av 11,26, s. 440. Om tanken, jf. Esek 18,23. 32; 33,11, og om anvendelsen Jesus tar sikte på, Jak 5,19 f. De fleste vitnene har «én» i intetkjønn (hen / ἕν) i stedet for hankjønn (heis / εἷς). Det kommer av at lignelsen («én sau» [hen probaton / ἓν πρόβατον]) har blandet seg inn i tydningen, kanskje allerede hos oversetteren.

[38] **«en eneste av disse små»** hen tōn mikrōn toutōn / ἓν τῶν μικρῶν τούτων

[39] **«deres»** hymōn / ὑμῶν

[40] **«deres himmelske Fars»** patros / πατρός

[41] **«de små»** mikroi / μικροί

Hvis v. 15 hadde vært knyttet til det foregående med «altså»[42] i stedet for med «men»[43], kunne leseren bli fristet til å tro at Jesus først her anvender lignelsen på disiplene, og til å foretrekke lesemåten uten «mot deg»[44], som bare har støtte i en svært smal del av overleveringen.[45] Etter denne lesemåten ville anvisningene som følger, gjelde hvilken som helst synd en bror gjør, altså det som i lignelsen svarer til at sauen gikk seg vill.

Broren som synder, og menighetens myndighet (18,15–20)

«Mot deg»[46] ble nok strøket nettopp på grunn av denne forståelsen av sammenhengen, og fordi noen sammenlignet med Luk 17,3, der den kortere teksten er langt bedre bevitnet. Hvis ordene er ekte, gir de ikke bare et godt utgangspunkt for v. 21, men fører også tanken et skritt videre, slik «men»[47] i begynnelsen av verset leder oss til å forvente.

Til nå har Jesus talt om to tilfeller: at «de store» i menigheten kunne gi «de små» anstøt, og at de små på egen hånd var kommet bort fra den rette veien, og at de store da kunne overlate dem til sin skjebne. Nå tar han opp et tredje tilfelle: at et medlem av menigheten kommer på avveier ved å synde mot en trosfelle.

Sammenhengen viser uten tvil at «bror»[48] her betyr en meddisippel. Som hittil tiltaler Jesus også her disiplene som de store, og ut fra deres ståsted drøfter han hvordan de skal behandle de ringe, dem som er i fare i troen, dem som har gått seg vill, og dem som synder. Det svarer til anledningen for samtalen: Alle apostlene hadde gjort krav på å være de store i «riket»[49].

---

[42] **«altså»** oun / οὖν

[43] **«men»** de / δέ

[44] **«mot deg»** eis se / εἰς σέ

[45] Ordene «mot deg» (eis se / εἰς σέ) mangler bare i ℵ B, i noen få minuskler (1 uten gruppen sin), i Sah og hos Orig., slik utleggelsen hans viser. Hier. lar oss være i uvisshet i kommentaren til stedet og forutsetter først ved v. 21 klart at v. 15 har *in te* («mot deg»). Det kommer av at denne kommentaren er satt sammen av stoff fra andre. Det veier tyngre at alle syrerne (Diat., Forsch I, 168; Ss Sc Sh S S^3), de latinske (fra e a b av) og også Kop stemmer overens med de fleste majusklene.

[46] **«Mot deg»** eis se / εἰς σέ

[47] **«men»** de / δέ

[48] **«bror»** adelphos / ἀδελφός

[49] **«riket»** basileia / βασιλεία

Et av «anstøtene»[50] i menigheten er at en disippel synder mot meddisiplene sine og ikke straks og av seg selv ber om tilgivelse for uretten (jf. 5,23 f.). Nettopp slik blir han faktisk en «liten»[51], og det i negativ forstand.

Når en disippel har syndet slik mot en trosfelle, skal den som er blitt rammet av uretten, selvsagt ikke tenke på hevn, men heller ikke bare finne seg i uretten. Han må tvert imot selv prøve å fjerne det anstøtet som har oppstått.

Det første skrittet er en samtale under fire øyne, «han og du alene», der den forurettede forsøker å få broren til å innse sin egen urett. Hvis dette mildeste middelet fører fram, vet han at han har oppfylt sin plikt som bror. I tillegg får han gleden over å ha ført den som hadde gått seg vill, tilbake til den rette veien (jf. v. 13), og over at han igjen har «vunnet» en bror som ikke lenger var det for ham.

Hvis det første skrittet ikke fører fram, blir det andre nødvendig: å gjenta det første, men nå med «en eller to andre» meddisipler til stede, etter rettsprinsippet i 5 Mos 19,15 (jf. Joh 8,17; 2 Kor 13,1; 1 Tim 5,19). Hjelper ikke dette heller, skal den som er blitt skadet eller krenket, bringe saken fram for menigheten.

Hvis synderen heller ikke vil høre på menighetens dom eller formaning, har mennesker ikke flere midler å ta i bruk. Da har den forurettede prøvd alt forgjeves, og han har både lov og plikt til å se på synderen, som fortsatt ikke vil vende om, slik en israelitt ser på «en hedning og en toller»: som et menneske utenfor menigheten.[52] Men dette forutsetter at menigheten har felt samme dom.

Menigheten er altså den høyeste dømmende instansen på jorden. I v. 18 forsikrer Jesus høytidelig at hele disippelskaren får den samme makten som han i 16,19b hadde gitt Peter, og derfor må også dette gjelde menigheten.

Riktignok henvender Jesus seg her til de tolv, men ikke til dem som apostler. Han taler til dem som sine disipler på den tiden, kjernen og

[50] **«anstøtene»** skandala / σκάνδαλα

[51] **«liten»** mikros / μικρός

[52] Artikkelen foran «hedning» (ethnikos / ἐθνικός) og «toller» (telōnēs / τελώνης) betegner de to gruppene av mennesker som sto utenfor Israels menighet: hedningene og de frafalne israelittene. Entall står fordi det gjelder én enkelt person; se derimot 5,46 f. Jesus vil verken her eller der si at hedninger og tollere for ham og disiplene hans er håpløst fortapte mennesker, mennesker de ikke har noen plikter mot, og aller minst plikten til å forkynne for dem så de blir omvendt. Etter 8,5–13; 9,9–13 osv. trenger det knapt å sies.

begynnelsen til menigheten hans (jf. 16,18). For hele talen sier ingenting om en embetsordning i menigheten, om at noen medlemmer er overordnet andre, eller om apostelembetet. Den taler bare om brødre blant disiplene: om store og små, ærgjerrige og ydmyke, om dem som har gått seg vill og dem som er blitt værende i menigheten, og om dem som gjør urett og dem som lider urett.

Hvis v. 18 skulle gi apostlene en lovgivende eller dømmende fullmakt i og over menigheten i kraft av embetet deres, kunne ikke Jesus i v. 17 ha latt «menigheten»[53] få det siste, avgjørende ordet uten den minste antydning av at den var avhengig av apostlenes avgjørelse. Og han kunne heller ikke etterpå ha lagt til at menighetens dom bare gjelder i kraft av det apostlene har fastsatt, uten å markere motsetningen til menigheten med noe slikt som «men jeg sier til dere apostler»[54].

V. 19 f. gjør det helt umulig å lese v. 18 som en særlig fullmakt for apostlene. Men det er heller ingen grunn til å gi utsagnet i v. 18 en annen mening enn den vi fant i utleggelsen av 16,19. Det handler ikke direkte om dømmende, men om lovgivende myndighet – og den er forutsetningen for den dømmende.

Disippelflokken, eller menigheten, har rett til å fastsette hva som er tillatt eller forbudt for medlemmene, i visshet om at Gud vil anerkjenne disse forskriftene. Derfor har den også rett til å felle den siste, avgjørende dommen over synderen når han fortsetter å bryte ordningene. Står han imot alle formaninger til å vende om, enten de kommer fra den enkelte eller fra menigheten, har den rett til å utestenge ham.

Jo større makt Jesus med dette gir menigheten når den handler som et samlet fellesskap, desto mer naturlig er det at han forsterker den første høytidelige forsikringen med enda en forsikring i v. 19 f.[55] Den viser ikke bare at menighetens dømmende myndighet alltid kan tas i bruk, men også hva myndigheten bygger på. Disippelflokken har ingen ytre maktmidler og skal ikke strebe etter dem, men i felles bønn har den ubegrenset makt.

---

[53] **«menigheten»** ekklēsia / ἐκκλησία

[54] **«men jeg sier til dere apostler»** hymin de legō tois apostolois / ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἀποστόλοις

[55] «Amen» (amēn / ἀμήν) etter «igjen» (palin / πάλιν) står ikke noe annet sted i Det nye testamente. De aller fleste greske håndskriftene har denne lesemåten, med B i spissen, og dessuten de eldste versjonene: Ss Sc Sh (bare ett håndskrift av Sh utelater ordet, slik også S^1 S^3 gjør), Sah (også noen få vitner for Kop) og de eldre latinske. Blant dem er også e, der *audite* («hør») bare kan være en feilskrift for *amen* jf. Cypr. test. II, 3 (variant) og den latinske Orig. til stedet.

Jesus lover at to disipler kan være visse på at hans Far vil oppfylle bønnen deres. Han setter ikke uttrykkelig som vilkår at de ber sammen på samme sted og til samme tid, bare at de er «blitt enige om» en eller annen sak de vil be om. Likevel viser v. 20 at Jesus fortsatt tenker på «menigheten»[56], altså forsamlingen som er kommet sammen for å be og ordne sine felles saker.[57]

Det er nok at to disipler er enige. Da får deres felles bønn om det samme den makten som er grunnlaget for all den myndigheten menigheten har over de enkelte medlemmene. De kan være sikre på at slike bønner blir hørt. Den vissheten avhenger ikke av hvor stor forsamlingen er, og den hviler heller ikke på noen evne eller dyd de som er samlet, har av seg selv. Den bygger på at overalt der to eller tre er samlet i Jesu navn, er han selv midt iblant dem.[58]

To ganger (v. 18 og 19) hadde Jesus minnet om at menigheten skal leve og handle «på jorden»[59], mens det er Faderen i himmelen som stadfester avgjørelsene og bønnene dens. Han hadde også flere ganger sagt at han skulle dø, stå opp og komme igjen (jf. 9,15; 10,23, men særlig 16,21–28; 17,9–12.22 f.). Ut fra dette måtte disiplene forstå at alt han fra 16,18 av sa om den framtidige menigheten sin og livet i den, gjaldt tiden da han var tatt bort fra dem.

---

[56] **«menigheten»** ekklēsia / ἐκκλησία

[57] Ifølge 1 Kor 5,3–5 våget Paulus å utøve kirketukt i Korint, selv om han var langt borte fra menigheten der. Han gjorde det sammen med menigheten og ved hjelp av Kristi underkraft, som var til stede i forsamlingen. Han tenkte da sikkert bevisst på dette ordet av Jesus i v. 19 f., og i sammenheng med v. 15–17. Også ordet «sak» (pragma / πρᾶγμα) i betydningen rettssak eller tvist finner vi i en lignende sammenheng, 2 Kor 7,11; 1 Kor 6,1. I innhold er det ikke forskjellig fra «sak» (rhēma / ῥῆμα) i v. 16; LXX bruker begge for «ord, sak» (davar / דָּבָר).

[58] Originalen kan neppe ha hatt noe annet enn «i mitt navn» (bisjmi / בשמי); jf. Ss Sc Sh S^1. Likevel er oversettelsen «til mitt navn» (eis to emon onoma / εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα) i stedet for «i mitt navn» (en tō emō onomati / ἐν τῷ ἐμῷ ὀνόματι) meningsfull. Den gjør Jesu navn til det punktet forsamlingen samler seg om. Det sterke eiendomsordet «mitt» (emon / ἐμόν) i stedet for mou (μοῦ) setter dessuten denne samlingen opp mot ethvert annet samvær mellom disiplene som ikke bevisst har dette som mål. V. 20 satte tidlig i gang merkelige overveielser i gnostiske og katolske kretser. Spørsmålet var om ikke også den som ber alene, kan være viss på at Kristus er til stede; Clem. strom. III, 68–70; Afrahat, utg. Wright, s. 69. Av dette oppsto det ordet som Efrem sannsynligvis leste i sin Diatessaron ved siden av den vanlige teksten: «Der én er, der er også jeg, og der to er, der skal også jeg være»; jf. Forsch I, 169 f., og i forbindelse med et av Oxyrhynchos-logiene (utg. Grenfell-Hunt, 1897, s. 9) Theol. Ltrtrbl. 1897, s. 428 f. Overalt ligger den kanoniske teksten til grunn. Den mer tilspissede formen i D Ss (ikke Sc, men i g^1 som en glosse ved siden av den vanlige teksten) gjør ingen forskjell for meningen: «For det er ikke to eller tre samlet til mitt navn uten at jeg er midt iblant dem» (ouk eisin gar dyo ē treis synēgmenoi eis to emon onoma, par' hois ouk eimi en mesō autōn / οὐκ εἰσὶν γὰρ δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, παρ᾽ οἷς οὐκ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν).

[59] **«på jorden»** epi tēs gēs / ἐπὶ τῆς γῆς

Derfor var det et nytt løfte til disiplene da Jesus sa at han likevel skulle være hos dem på jorden i den tiden han var skilt fra dem (jf. 28,20). Løftet skulle heve dem over sorgen over at han gikk bort (17,23), og gi dem visshet om at de hadde kraft til å utføre oppgavene sine. Matteus sier ikke tydelig, verken her eller andre steder, hvordan Jesus skal være nærværende i menigheten når han er skilt fra den.

Tilgivelsen og den ubarmhjertige tjeneren (18,21–35)

Peters spørsmål i v. 21 tar ikke utgangspunkt i anvisningene og løftene i v. 16–20, som gjelder menighetens sjelesørgeriske og til sist dømmende oppgaver overfor trosfeller som synder. Det tar utgangspunkt i den villigheten v. 15 forutsetter hos hver disippel: at han vil tilgi den broren som har gjort ham urett, når broren har latt seg overbevise om at han gjorde urett.

Peter tviler på om påbudet lar seg gjennomføre, og gjør straks tvilen om til det konkrete spørsmålet om det er nok eller nødvendig å tilgi «inntil sju ganger». Spørsmålet kommer brått, og det er ikke nok å forklare det med at Peter kan ha husket et ord som Ordsp 24,16.

Det er derfor sannsynlig at Matteus her, slik han gjør av og til, har forkortet en fortelling som i sin vanlige og naturlige form var mer utførlig. Luk 17,4 viser spor av en slik fyldigere overlevering: Der formaner Jesus disiplene til å tilgi broren sju ganger på én dag når han har syndet mot dem og så angret, men Peters spørsmål mangler. Hebreerevangeliet har derimot en fortelling som på alle måter ser ut til å gjengi den muntlige overleveringen slik den opprinnelig lød. Både Matteus og Lukas har hentet sine korte beretninger fra denne muntlige overleveringen, uavhengig av hverandre, men sikkert også uavhengig av Hebreerevangeliet.[60]

I stedet for å avfeie tilfellet Peter nevner som noe som nesten aldri skjer, overbyr Jesus det helt til det umålelige og nesten utrolige: «Ikke

[60] Hier. siterer i c. Pelag. III, 2 et stykke fra Hebreerevangeliet, rett etter et stykke av dåpsfortellingen derfra. Den siste delen av dette stykket er også bevart på gresk (GK II, 693). Stykket lyder slik: «Når din bror», sier han (Jesus), «har syndet med et ord (*in verbo*) og har bedt deg om tilgivelse, så ta imot ham 7 ganger om dagen. Disippelen hans Simon sa til ham: 7 ganger om dagen? Herren svarte og sa til ham: Ja, jeg sier deg: inntil 70 ganger 7 ganger. For også hos profetene, etter at de var salvet med Ånden, fantes det syndig tale» (*sermo peccati*, gresk logos hamartias / λόγος ἁμαρτίας). Her må vi huske at *verbum* og *sermo* oversetter det aramaiske «ord» (milleta / מִלְּתָא), som svarer til hebraisk davar (דָּבָר), se fotnote 978 ovenfor. Derfor kan de også betegne saker og handlinger.

sju ganger … men sytti ganger sju», altså 490 ganger.[61] Og det gjør han selv om Matteus ikke uttrykkelig sier at alle tilfellene skjer på én og samme dag, slik Lukas og Hebreerevangeliet gjør. Disippelens villighet til å tilgi broren som har syndet mot ham og så angret, skal være uuttømmelig og grenseløs. Lignelsen i v. 23–35 viser den dype grunnen til dette.

Det innledende «derfor»[62] trenger knapt å utfylles med «jeg sier dere»[63], slik Origenes gjør; det peker fram mot slutten av lignelsen. Fordi Jesus krever at disippelen hans skal være grenseløst forsonlig mot broren, vil Jesu Far felle en ubarmhjertig dom over den disippelen som ikke oppfyller dette budet (jf. Jak 2,13). Slik framstiller lignelsen det, og i v. 35 sier Jesus det rett ut, uten billedspråk.

Dommen ligger i framtiden, men likevel heter det ikke «skal lignes med»[64], som i 7,26; 25,1, men «ble lignet med»[65], som i 13,24; 22,2. Det kommer av at den første akten i dramaet, v. 23–27, allerede ligger i fortiden når den anvendes på disiplene Jesus her underviser.

Synder mot Gud og mennesker sammenlignes med ubetalt og ubetalelig pengegjeld, og tilgivelse med at gjelden blir ettergitt. Denne sammenligningen ligger overalt til grunn for den overførte bruken av ordene «skyld»[66] og «ettergi»[67] (ovenfor s. 231 f. 282 f. 370), og her er den blitt til en levende fortelling. At långiveren er en konge, kan komme av at det skal mer enn kongelig rikdom til for at noen skal kunne låne ut ti tusen talenter mot renter til én av sine mange tjenere.

---

[61] Allerede Tert. orat. 7 fant her motstykket til Lameks sang i 1 Mos 4,24. Lamek krever 77 gangers hevn for seg selv, mot den sjudoble hevnen for Kain (4,15). Men LXX har der «sytti ganger sju» (hebdomēkontakis hepta / ἑβδομηκοντάκις ἑπτά), Vulg. *septuagies septies* («sytti ganger sju ganger»). Begge mangler «og» mellom de to tallene, og dermed blir det 490 i stedet for 77. Hvis hentydningen da var tilsiktet, kan den være fri og gå lenger enn originalen. Derfor er det ingen grunn til å tyde Matteus' ord som «inntil 77 ganger», slik allerede Orig. gjorde. Da måtte det ha stått hebdomēkonta heptakis (ἑβδομήκοντα ἑπτάκις) eller hepta kai hebdomēkontakis (ἑπτὰ καὶ ἑβδομηκοντάκις); jf. Kühner-Blass I, 637 note 1. Det eneste særegne er at den greske oversetteren av Matteus skrev «sju» (hepta / ἑπτά) og ikke «sju ganger» (heptakis / ἑπτάκις), som bare D har; jf. Blass, Ntl. Gr. § 45, 4. Kanskje husket han 1 Mos 4,24 i LXX, selv om det der ikke står «490 ganger», men «490-dobbelt». Meningen og setningsbygningen krever at «ikke» (ou / οὐ) hører til «sju ganger», og at «sier jeg deg» (legō soi / λέγω σοι) altså står som et innskudd (Fritzsche), slik som etter «ja» (nai / ναί) i 11,9.

[62] **«derfor»** dia touto / διὰ τοῦτο

[63] **«jeg sier dere»** legō hymin / λέγω ὑμῖν

[64] **«skal lignes med»** homoiōthēsetai / ὁμοιωθήσεται

[65] **«ble lignet med»** hōmoiōthē / ὡμοιώθη

[66] **«skyld»** opheilēma / ὀφείλημα

[67] **«ettergi»** aphienai / ἀφιέναι

Hvis noen på den tiden hadde en rikdom som kom i nærheten av dette, var det keisere og konger.

Samtidig gir ordene «himlenes rike … et menneske, en konge»[68] leseren inntrykk av at det er *Gud*, *kongen* i *himlenes rike*, som handler her, og at det han gjør, blir framstilt i bildet av det en *menneskelig* konge gjør. Dette ville vært sikkert hvis «et menneske, en konge»[69] svarte til «en konge av kjøtt og blod», som er et svært vanlig uttrykk i jødiske lignelser.[70] Det er ganske sannsynlig at det gjør det.[71]

For øvrig trenger lignelsen knapt noen utleggelse. Disiplene ba ikke om noen (se derimot 13,36; 15,15), og i v. 35 gir Jesus heller ingen tolkning, bare en praktisk anvendelse. Skyldneren kan ikke betale, men han ber innstendig, og herren og kongen har inderlig medynk med ham. Herren ettergir ham hele den uhyre pengegjelden med renter – penger tjeneren har sløst bort – og lar også være å straffe ham. Men knapt er det gjort før den samme tjeneren viser seg ubønnhørlig og ubarmhjertig mot en medtjener som skylder ham en forholdsvis liten sum.

---

[68] **«himlenes rike … et menneske, en konge»** hē basileia tōn ouranōn anthrōpō basilei / ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ

[69] **«et menneske, en konge»** anthrōpos basileus / ἄνθρωπος βασιλεύς

[70] Slik Schlatter, Jochanan s. 33. Utallige eksempler finnes hos Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, 1903, s. 14. 42. 47. 51. 54. 59. 62. 71 osv. Blant dem er dette, i den hebraiske delen, s. CXIX: «en konge av kjøtt og blod som hadde tusen tusener (altså en million) gulldenarer».

[71] Den samme forklaringen passer på det samme uttrykket i 22,2 og på «et menneske, en husbond» (anthrōpos oikodespotēs / ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης) i 20,1; 21,33. Den passer derimot ikke i 13,45 og 13,52. Der blir en apposisjon føyd til «menneske» (anthrōpos / ἄνθρωπος) uten at den skal antyde noen motsetning til «Gud» (theos / θεός), slik som til «mann» (isj / אִישׁ) i 3 Mos 21,9; Dom 6,8; Jer 38,7. Den greske oversetteren av Matteus har nok brukt denne uttrykksmåten, som han kjente fra LXX, uten å skille: riktig for «et menneske som er husbond» i 13,52, og unøyaktig for «en husbond eller en konge som er menneske» i 20,1. Kongen i v. 25. 27. 31. 32. 34 blir ikke kalt konge, men «herre» (kyrios / κύριος). Det kommer av at kongens skyldnere ikke er tenkt som hvilke som helst undersåtter, men som folk i hans personlige tjenerskap – i den store hæren av slaver han hadde. Det var ikke uvanlig at herrer lånte slavene sine penger, så de kunne drive bankforretninger til nytte både for seg selv og for herren; et eksempel finnes hos Hippol. refut. IX, 12. Det dreier seg om et regnskapsoppgjør, og skylden i v. 28 blir oppgitt nøyaktig. Derfor må også ordet i v. 24, enten vi aksentuerer det μύρια eller μυρία (myria), forstås som tallet ti tusen og ikke i den videre betydningen «utallige» (se Fritzsche). Den enorme summen må ikke hindre oss i det, like lite som tallet i v. 22. 10 000 talenter (det attiske talentet = 60 miner = 6000 drakmer eller denarer) er 60 millioner denarer, altså 600 000 ganger så mye som det medtjeneren skyldte tjeneren. Hvor mye summen var verd, ser vi på den ene siden av at Arkelaus' årlige inntekter fra Judea og Samaria ble anslått til 600 talenter, og Herodes Antipas' inntekter fra Galilea og Perea til 200 talenter (Jos. ant. XVII, 11, 4). På den andre siden var den vanlige daglønnen 1 denar, Matt 20,2. «Gjøre opp regnskap med noen» (synairein logon meta tinos / συναίρειν λόγον μετά τινος) i v. 23 og 24 og i 25,19 ser ut til å være en latinisme, lik *rationes conferre* («sammenligne regnskapene»), det vil si holde oppgjør. I et brev fra tiden før år 50 e.Kr. (Grenfell, Hunt, Hogarth, Fayum towns and their papyri s. 261 nr. 109, 6) står det: «jeg har gjort opp regnskap med far» (synērmai logon tō patri / συνῆρμαι λόγον τῷ πατρί). Jf. også v. Herwerden, Lex. supplet. under «oppgjør» (synarsis / σύναρσις) med logon (λόγον) og logōn (λόγων).

Både medtjenernes bedrøvelse og herrens vrede virker like berettiget. En disippel kan nekte å tilgi meddisippelen sin, eller tilgi bare utvortes, på skinn, og ikke «av hjertet»[72], som det står i v. 35. Da volder han ikke bare disippelskaren stor bedrøvelse. Han pådrar seg også vreden og den strenge dommen til sin himmelske herre og konge, Jesu Far. For hver disippel har opplevd det samme fra Gud som skyldneren i lignelsen opplevde fra den menneskelige herren og kongen – før skyldneren syndet mot medtjeneren sin ved å nekte å forsone seg, og ble til et «anstøt» for hele disippelskaren (skandalon / σκάνδαλον).

I sin ufortjente barmhjertighet har Gud ettergitt disiplene en uendelig stor syndeskyld. De har del i den store amnestien som evangeliet har brakt alle som omvender seg. Jesus, Guds tjener, forkynte dette evangeliet, og de kom til tro på det (jf. Matt 4,17; 11,5; 12,20; Luk 4,18 f.; Joh 13,10; 15,3). De har del i amnestien selv om ikke alle kan rose seg av at Jesus personlig har sagt til dem at Gud har ettergitt dem skylden, slik han sa det til tollerne han kalte til seg, eller til syndere som var særlig motløse på grunn av skylden sin (9,2.13; Luk 7,48–50).

Denne erfaringen av Guds tilgivelse er den uuttømmelige kilden til barmhjertig kjærlighet og forsonlighet overfor en bror som har forbrutt seg mot oss. Allerede i 5,23–26; 6,12 ble det forutsatt, mer enn uttrykkelig lært, at den som ikke vil forsone seg, dermed tetter igjen kilden til sitt eget liv.

[72] **«av hjertet»** apo tōn kardiōn hymōn / ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν

Kapittel 19

Ekteskapet og barna (19,1–15) — veien til Perea og fariseernes spørsmål (19,1–3)

Undervisningen i 17,24–18,35 kom i gang ved disiplenes spørsmål, og de avbrøt den underveis. Men Jesus ga hele undervisningen i Kapernaum på én og samme dag, kanskje i én og samme time (18,1). Derfor kan Matteus avslutte denne beretningen med den formelen han ellers bruker for å markere slutten på lengre taler: «Og det skjedde da Jesus hadde endt denne talen».[1] Han føyer til at Jesus nå forlot Galilea for godt og reiste til Judea – og at han tok veien gjennom landet øst for Jordan.

Noen mener at ordene «han kom til Judeas områder»[2] betyr at han kom til et judeisk område på den andre siden av Jordan. Det synet holder ikke på noe punkt.

For det første følger Matteus ellers den faste jødiske språkbruken: Landet øst for Jordan heter «bortenfor Jordan»[3] eller «Perea»[4], se 4,15.25 (ovenfor s. 166 A 4; s. 176). Da kan han ikke her snu betegnelsen og bruke den om Judea, som ligger vest for Jordan – særlig ikke når reisen begynte i Kapernaum (17,24) og Galilea (19,1), som også ligger vest for Gennesaretsjøen og dermed vest for Jordan.

For det andre skriver Matteus for lesere som han aldri ser grunn til å lære det enkleste om landets geografi. Hvis verset skulle opplyse dem om at det judeiske området ligger på den andre siden av Jordan,

[1] Jf. 7,28; 11,1; 13,53; 26,1. I stedet for «fullført» (etelesen / ἐτέλεσεν), som også Ss Sc har, har bare D og de eldre latinske «talt» (elalēsen / ἐλάλησεν).

[2] **«han kom til Judeas områder»** ēlthen eis ta horia ktl. / ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια κτλ.

[3] **«bortenfor Jordan»** peran tou Iordanou / πέραν τοῦ Ἰορδάνου, med artikkelen τό eller ἡ

[4] **«Perea»** Peraia / Περαία

ville det altså være latterlig overflødig – og dessuten feil, eller villedende for den som ikke vet bedre.

For det tredje: Hvis Matteus ville bli forstått slik, måtte han enten ha skrevet «landet bortenfor Jordan»[5],[6] eller ha satt «bortenfor Jordan»[7] foran «til Judeas områder»[8], jf. 8,28; Joh 6,17.

Tvert imot: «bortenfor Jordan»[9] sier hvilken vei Jesus tok da han reiste til Judea.[10] Den kortere og vanligere veien gikk gjennom Samaria (jf. Joh 4,4; Luk 9,51 f.; 17,11), men Jesus dro til Judea gjennom Perea. Av 20,17.29; 21,1 ser vi at han ikke reiste raskt gjennom landet, men langsomt nærmet seg Jerusalem. Perea er altså skueplassen for de handlingene og talene som følger, men stedsskiftet markerer ikke noe dypere skille i fortellingen.

Riktignok hører vi at folkemengder fulgte Jesus også «der»[11], altså i Perea, og at han helbredet dem (v. 2). Han ser ikke ut til å ha vært i denne landsdelen før, og han har nok også forkynt noe der. Men Matteus gir ingen eksempler, verken på helbredelsene eller på forkynnelsen i Perea. Slik han har gjort fra 14,13 av, forteller han også videre bare de ordene av Jesus som munner ut i undervisning av disiplene – selv om noen av dem ble utløst av møter med folk utenfor disippelkretsen.

---

[5] **«landet bortenfor Jordan»** ta peran tou Iordanou / τὰ πέραν τοῦ Ἰορδάνου

[6] Jf. «landet ved sjøen» (tēn parathalassian / τὴν παραθαλασσίαν) i 4,13. Dette er særlig også rettet mot Schlatter, Topographie s. 51. Han mener uttrykket gjelder de jødiske byene og landsbyene øst for Jordan – i motsetning til de greske byene i Dekapolis og nabateernes beiteland – og forstår det altså som «det stykket av Judea som ligger bortenfor Jordan». Mot det taler også ordet «områdene» (ta horia / τὰ ὅρια); i så fall måtte det i stedet ha stått «byene og landsbyene» (tas poleis kai tas kōmas / τὰς πόλεις καὶ τὰς κώμας), jf. 9,35. Men det mangler også historisk bevis for at disse jødiske stedene politisk hørte til Judea.

[7] **«bortenfor Jordan»** eis to peran tou Iordanou / εἰς τὸ πέραν τοῦ Ἰορδάνου

[8] **«til Judeas områder»** eis ta horia tēs Ioudaias / εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας

[9] **«bortenfor Jordan»** peran tou Iordanou / πέραν τοῦ Ἰορδάνου

[10] Jf. s. 513 ovenfor, fotnote 857; s. 522, fotnote 875; s. 532, fotnote 892. Det burde være kjent at «komme» (erchesthai / ἔρχεσθαι) like gjerne kan bety «gå» som «komme» – ikke bare i sammensetningene «gå gjennom» (dierchesthai / διέρχεσθαι), «gå ut» (exerchesthai / ἐξέρχεσθαι) og «gå bort» (aperchesthai / ἀπέρχεσθαι), men også i det enkle verbet. Like kjent burde det være at «til» (eis / εἰς) ikke bare kan stå om det rommet eller stedet noen går inn i, men også om det målet noen beveger seg mot. Tydelige eksempler på begge deler samtidig er Matt 16,5; Joh 6,17. Erchesthai med «til» (pros / πρός) finner vi i Matt 14,25; Luk 15,20, med «etter» (opisō / ὀπίσω) i Matt 16,24, og eis med andre bevegelsesverb i Matt 15,21; 16,21; 17,27; 20,17. Aoristen «komme» (elthein / ἐλθεῖν) har sjelden denne betydningen, fordi aoristen vanligvis betegner en avsluttet handling i fortiden – og den som har gått helt fram til målet, er kommet fram. Derfor står det treffende «han går» (erchetai / ἔρχεται) i Mark 10,1. Ordet «og» (kai / καί) foran «bortenfor» (peran / πέραν) der hos Markus ser ut til å være et forsøk på å avverge misforståelsen. Det samme gjelder lesemåten «gjennom landet bortenfor Jordan» (dia tou peran tou Iordanou / διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου), som saklig sett er nøyaktig.

[11] **«der»** ekei / ἐκεῖ

Det var et spørsmål fra noen fariseere som ga anledning til undervisningen om ekteskapet. De ville lokke Jesus til å si noe de kunne felle ham på.[12] Spørsmålet gjaldt hvordan en skulle tolke de skilsmissegrunnene som loven bare antyder, men dermed også godtar som gyldige. Allerede før Jesu tid hadde skolene til Hillel og Sjammai stridd om dette.[13]

Skilsmissespørsmålet (19,3–11)

Med ordene «Er det tillatt for en mann å skille seg fra sin kone av hvilken som helst grunn?» spør fariseerne Jesus om han slutter seg til Hillels slappere tolkning. De har nok ventet at han ville svare nei, slik det sedelige alvoret i forkynnelsen hans tilsa, og at han i det minste ville gi Sjammai rett: bare usømmelig oppførsel hos kona var gyldig grunn til skilsmisse.

Hvis Jesus svarte slik de ventet, kunne motstanderne holde det mot ham som en selvmotsigelse at han hadde vennlig omgang med åpenlyse syndere og synderinner. Hvis han svarte i Hillels ånd, kunne de – i alle fall hvis de selv holdt på det strengere synet – anklage ham for sedelig lettsindighet.[14] I 5,31 hadde Jesus gjengitt 5 Mos 24,1 uten de omstridte ordene og dermed vist at striden mellom skolene var ham likegyldig. Heller ikke her tar han stilling. Spørsmålet skulle presse ham til å velge side, men svaret hans viser bare én ting: at de la så

[12] Jf. 12,10; 16,1. Også her står «fariseerne» (Pharisaioi / Φαρισαῖοι) med artikkel, slik det vanligvis gjør hos Matteus fra 9,11 av (annerledes i 12,38; 15,1). Partiet var også representert i Perea.

[13] 5 Mos 24,1. Det gjelder framfor alt ordene «fordi han har funnet noe skammelig ved henne» (kimatsa vah 'erwat davar / כִּי־מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר). LXX har «fordi han har funnet en usømmelig sak ved henne» (hoti heurēken en autē aschēmon pragma / ὅτι εὗρηκεν ἐν αὐτῇ ἄσχημον πρᾶγμα), Onkelos «overtredelse av en regel» (pitgam / פתגם), jf. Misjna, Ketubot VII, 6. Filon, leg. spec. § 5, har «av hvilken som helst grunn» (kath' hēn an tychē prophasin / καθ᾽ ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν). Jos. ant. IV, 8, 23 (Niese 253) skriver: «Den som vil skilles fra kona han bor sammen med, *av hvilke grunner det enn måtte være (og slike grunner kan menneskene ha mange av)*, skal skriftlig forsikre at de aldri skal komme sammen igjen» (gynaikos de tēs synoikousēs boulomenos diazeuchthēnai kath' hasdēpotoun aitias, pollai d' an tois anthrōpois toiautai gignointo, grammasi men peri tou mēdepote synelthein ischyrizesthō / γυναικὸς δὲ τῆς συνοικούσης βουλόμενος διαζευχθῆναι καθ᾽ ἀσδηποτοῦν αἰτίας, πολλαὶ δ᾽ ἂν τοῖς ἀνθρώποις τοιαῦται γίγνοιντο, γράμμασι μὲν περὶ τοῦ μηδέποτε συνελθεῖν ἰσχυριζέσθω). Misjna, Gittin IX, 10: «Sjammais skole sier: *En mann skal ikke skille seg fra kona si uten at han har funnet en skammelig sak* (devar 'erwa / דבר ערוה) ved henne (så følger de ordene fra 5 Mos 24,1[b] som er sitert ovenfor). Hillels skole sier: *Også om hun har svidd maten hans* (samme sitat følger). R. Akiba sier: *Også om han har funnet en annen som er vakrere enn henne, for det heter: ‹og om hun ikke finner nåde for hans øyne›* (5 Mos 24,1[a]).» Jf. Delitzsch, Jesus und Hillel, 2. utg. s. 27. Sjammai tolket lovordene bare ved å snu det grammatiske forholdet mellom de to substantivene, og tolkningen hans trenger selv en forklaring. I alle fall ville han ikke gjøre kvinnens ekteskapsbrudd til den eneste skilsmissegrunnen, for i prinsippet var straffen for ekteskapsbrudd framdeles døden (jf. den apokryfe, men eldgamle og ekte fortellingen i Joh 8,5, og s. 73 f. ovenfor, fotnote 39; s. 238 ff.).

[14] Matt 9,11; 21,31; Luk 7,37–50; 15,2; Joh 8,1–11.

stor vekt på stridsspørsmålet, røper at de misforsto hva ekteskapet egentlig er.

Hva ekteskapet egentlig er, skulle israelitten lære av skapelsesberetningen, som er en del av den ukrenkelige Toraen. Derfor svarer Jesus med et motspørsmål: «Har dere ikke lest at han som skapte dem, fra begynnelsen skapte dem til mann og kvinne,[15] og sa: Derfor skal mannen forlate far og mor og holde seg til sin hustru, og de to skal være ett kjød?»

Ved å skape mann og kvinne innstiftet Gud ekteskapet. Ifølge 1 Mos 2,7–25 ble kvinnen riktignok skapt etter mannen og av ham. Likevel kan vi med 1 Mos 1,27 si at det hører med til skapelsen at det er to kjønn, og at kvinnen ble til – og da gjelder det samme for ekteskapet. Ekteskapet er ikke en av de skiftende ordningene menneskeheten selv har skapt etter hvert som den har utviklet seg. Det hører til de ordningene som menneskehetens Skaper har innstiftet.

1 Mos 2,24 sier to ting: at ekteskapet virkelig ble innstiftet da mann og kvinne ble skapt, og hvor nært forhold mellom en mann og en kvinne ekteskapet er. Ifølge 1 Mos 2,23 sa Adam disse ordene da han fikk se den nyskapte kvinnen; nyere fortolkere mener i stedet at fortelleren har føyd dem til et utsagn fra Adam.

Jesus knytter dem til skapelsen av mann og kvinne, som han har beskrevet med ord fra 1 Mos 1,27, men han siterer 1 Mos 2,24 som noe Skaperen selv har sagt.[16] Det kan han gjøre av to grunner: Slik fortel-

[15] «Han som skapte» (ho poiēsas / ὁ ποιήσας) står uten objekt, selv om det lett kan fylles ut fra «skapte dem» (epoiēsen autous / ἐποίησεν αὐτούς). Det førte til flere endringer i teksten: 1) «Skaperen» (ho ktisas / ὁ κτίσας) i stedet for ho poiēsas, fordi ho ktisas syntes å passe bedre som betegnelse på Skaperen når det står uten objekt, jf. Rom 1,25. Slik leser B, noen få minuskler, Orig. i kommentaren til stedet, Methodios (utg. Bonwetsch) s. 135, 11, Clem. hom. III, 54 og andre. 2) «Mennesket» (anthrōpon / ἄνθρωπον) ble skutt inn, Clem. hom. samme sted. 3) Ss Sc omformet stedet helt fritt: «han som har gjort mannen, har (Sc tilføyer: fra begynnelsen) også gjort kvinnen». Knyttet til poiēsas sier «fra begynnelsen» (ap' archēs / ἀπ᾽ ἀρχῆς) ingenting; uttrykket må altså høre til verbet som følger, jf. Mark 10,6. Methodios satte det foran ho ktisas, og Clem. hom. satte det mellom ho ktisas og «mennesket» (ton anthrōpon / τὸν ἄνθρωπον). Clem. hom. trakk det altså i alle fall til subjektet.

[16] «Og sa» (kai eipen / καὶ εἶπεν) i v. 5 kan ikke ha et annet subjekt enn «skapte» (epoiēsen / ἐποίησεν) i v. 4. Det kan heller ikke være et upersonlig «det heter», slik «heter det» (phēsin / φησίν) er i 1 Kor 6,16, der en del av det samme ordet blir sitert. Ss (men ikke Sc S[1]) har strøket kai eipen fordi oversetteren syntes denne opplysningen var unøyaktig. Sitatet avviker bare litt fra LXX og Mark 10,7, men varianter både her og der gjør det uklart hvor stort avviket er. Matteus-teksten lyder sannsynligvis slik (avvikene i LXX og Markus står i parentes): ἕνεκα (ἕνεκεν) … τὸν πατέρα (+ αὐτοῦ) κ. τὴν μητέρα (+ αὐτοῦ) καὶ κολληθήσεται (προσκολληθήσεται) τῇ γυναικὶ (πρὸς τὴν γυναῖκα, mangler hos Markus) αὐτοῦ κτλ., det vil si «derfor … far og mor og holde seg til sin hustru» osv. Også i Ef 5,31 mangler «sin» (autou / αὐτοῦ) begge steder, selv om stedet ellers følger LXX tettere; jf.

lingen i Det gamle testamente forstår det, beskrev Adam forholdet mellom mann og kvinne riktig med disse ordene, og fortellingen er Guds ord, fordi den er en del av Den hellige skrift.

Allerede dette sitatet sier tydelig at ekteskapet er et nært kroppslig fellesskap mellom *én* mann og *én* kvinne som er hans hustru. Det kommer særlig klart fram fordi sitatet her, som i LXX og ellers overalt i Det nye testamente, har fått «de to»[17] skutt inn (se fotnote 991). Likevel trekker Jesus denne slutningen uttrykkelig en gang til av gudsordet han har sitert, og bygger så det moralske kravet på den (6): «Så er de ikke lenger to, men ett kjød. Derfor, det som Gud har sammenføyd (synezeuxen / συνέζευξεν, egentlig «spent sammen i åk»), det skal et menneske ikke skille.»

Mennesket har ikke rett til å løse opp sitt personlige liv i bestanddelene ved selvmord. Like lite har det rett til å oppheve den fysiske livsenheten mellom mann og kvinne, som er grunnlagt i skapelsen og blir virkeliggjort i det monogame ekteskapet. Ekteskapet er uoppløselig så langt Skaperens vilje gjelder, slik Jesus har tolket og stadfestet den (jf. 1 Kor 7,10).

Uten å motsi det Jesus har slått fast, prøver fariseerne (7) å forsvare det første spørsmålet sitt ved å vise til 5 Mos 24,1. Tilsynelatende hadde de grunn til å si at Moses hadde «bestemt» noe, altså gitt et bud. For loven påbød der virkelig at båndet skulle oppløses i rettsgyldig form hvis mannen syntes det var umulig å fortsette ekteskapet: Han skulle gi kvinnen et skilsmissebrev og sende henne ut av huset sitt. Hvorfor Moses ga dette budet, kunne de selv ha sett av vilkåret som bestemmelsen der setter. Nå må Jesus svare for dem.

Ordet «hvorfor»[18] i spørsmålet (7) tilsvarer «fordi»[19] i svaret (8): Moses har *påbudt* at det skal skrives et skilsmissebrev, fordi han på grunn av deres harde hjerter har *tillatt* dere å skille dere fra konene

---

Matt 15,4 og s. 438 ovenfor, fotnote 711. I motsetning til den hebraiske teksten har alle sitatene i Det nye testamente skutt inn «de to» (hoi dyo / οἱ δύο), slik LXX gjør.

[17] **«de to»** hoi dyo / οἱ δύο

[18] **«hvorfor»** ti / τί

[19] **«fordi»** hoti / ὅτι

[20] «Overlate noe til noen» (epitrepein tini ti / ἐπιτρέπειν τινί τι) betyr å legge noe i noens hånd og la ham råde over det. Derfor betyr det ikke sjelden å betro noen en sak eller en oppgave og sette ham til å forvalte den, jf. Gött. gel. Anz. 1878 s. 46 f. Her, som ellers, betyr det ikke å erklære noe for tillatt og ulastelig, men å la noen få gjøre det han selv ønsker, jf. Matt 8,21; Mark 5,13 f.; Joh 19,38; Apg 21,39 f. «Hardt hjerte» (sklērokardia / σκληροκαρδία) står i LXX i 5 Mos 10,16; Jer 4,4 for «hjertets

deres.[20] En forskrift i folkets lov som bygger på en slik innrømmelse, gir ikke et rent uttrykk for Guds sedelige krav (se ovenfor s. 238 ff.).

Den som vil forstå og følge Guds vilje for ekteskapet, må gå tilbake til skapelsen, der ekteskapet ble innstiftet. Da ser han at ekteskapet «fra begynnelsen av» ikke var anlagt og formet[21] slik denne lovbestemmelsen regner med at det faktisk er. Og den fromme vil ikke leve i ekteskapet etter denne bestemmelsen, men etter det Gud ville med ekteskapet da han skapte mennesket. Allerede med ordet «dere»[22] i v. 8 hadde Jesus antydet at reglene for hvordan en skilsmisse formelt skulle foregå, ikke gjaldt for ham og hans egne. Ordet lyder som om Moseloven ikke angikk dem (jf. Joh 7,19; 8,17).

Men Jesus sier bare at dette bestemte budet har praktisk betydning for de israelittene som setter seg imot Guds egentlige og endelige vilje – med et hardt hjerte, eller et uomskåret hjerte, som uttrykket opprinnelig betyr (se fotnote 992).

I v. 9 går han likevel lenger enn bare å avvise misbruket av 5 Mos 24,1. Han erklærer at enhver som skiller seg fra sin hustru «av noen annen grunn enn hor», og gifter seg med en annen, er en ekteskapsbryter.[23] Men han setter ikke dette opp mot Moses' bud; i så fall hadde han i det minste måttet si «men jeg sier dere», med trykk på «jeg»[24], som i Matt 5,22.28.

Også her, som i 5,32, unntar Jesus fra dommen sin det tilfellet at kvinnen faktisk har brutt ekteskapet ved hor. Han sier ikke hva som da skal skje, eller hvordan det skal bedømmes. I 5,32 gjaldt dommen hva skilsmissen i alle andre tilfeller fører til for den fraskilte kvinnen, og hvordan det er sedelig å gifte seg med en fraskilt kvinne. Her gjelder den ingen av delene, men bare en mann som gifter seg på nytt etter å ha skilt seg fra sin første hustru, uten at hun faktisk hadde brutt ekteskapet.

Når en mann skilte seg lettsindig, var det som regel for å kunne gifte seg på nytt. Derfor ser Jesus det nye ekteskapet som den umid-

---

forhud», altså det uomskårne hjertet hos israelittene, som var omskåret i det ytre. Ellers står ordet bare i Sir 16,10; Mark 16,14, men jf. også Apg 7,51, og i mindre grad Rom 2,5.

[21] Om «har det vært slik» (gegonen houtōs / γέγονεν οὕτως), jf. 1,18; om «slik» (houtōs / οὕτως) også 9,33; 11,26; 19,10.

[22] **«dere»** hymin / ὑμῖν

[23] Teksten i v. 9, slik Tischendorf, Westcott-Hort, Blass og andre gir den, trenger ingen omstendelig begrunnelse. Alle variantene, også de svært gamle, kan forklares som innskudd fra 5,32.

[24] **«jeg»** egō de legō hymin / ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν

delbare følgen av at mannen sender kvinnen bort, og tar begge deler under ett. Bare den mannen som gjør både det ene og det andre, blir dømt som ekteskapsbryter. Teksten lar oss ikke avgjøre hvordan Jesus ville ha bedømt to andre tilfeller. Det ene er at en mann sender bort sin hustru uten tilstrekkelig grunn, men ikke gifter seg igjen. Det andre er at en mann sender bort en hustru som har brutt ekteskapet, og så gifter seg på nytt.

Jesus har ikke på noen måte latt seg dra inn i den ubetydelige striden mellom rabbinerskolene. Den striden kunne slett ikke ha oppstått blant folk som satte ekteskapet bare noenlunde like høyt som Jesus gjør. Indirekte har han fordømt både Sjammais og Hillels lære. Men disiplenes bemerkning (10) viser hvor sterkt også de fortsatt var bundet av sin tids jødiske oppfatninger: «Er mannens forhold til ektefellen slik, er det ikke godt å gifte seg!»[25]

Når Jesus slår fast at ekteskapet er uoppløselig, synes disiplene at ethvert ekteskap blir et tungt åk som det er best ikke å ta på seg. De finner det uutholdelig å være trofast mot det ekteskapet de en gang har inngått, også når det fører med seg ubehageligheter som får andre jøder til å søke rettslig skilsmisse. Like lite tåler de tanken på å gi avkall på et nytt ekteskap når det første ikke ble som ønsket.

Med dette viser de ikke at de foretrekker det ugifte livet i seg selv, for eksempel av asketiske grunner. De viser at de ikke klarer å heve seg opp til det Jesus har sagt om at ekteskapet er ukrenkelig hellig.

Jesus svarer (11): «Ikke alle fatter dette ordet, bare de som det er gitt.» Med «dette ordet» kan han ikke mene disiplenes bemerkning, som bare vitner om at de stritter imot Jesu høye krav. Like lite kan han mene det han selv sier etterpå. Ordet «for»[26] viser tvert imot at det som følger, er stilt ved siden av v. 11 for å forklare det; og disse ordene munner ut i en oppfordring til å gjøre nettopp det som ifølge v. 11 ikke alle gjør.

[25] Om «slik» (houtōs / οὕτως), se v. 8 og fotnote 993. Ordet «sak» (aitia / αἰτία) betyr her ikke rettsgrunn som i v. 3, men rettssak eller rettsforhold; se s. 240 ovenfor, fotnote 360, og fotnote 988 like ovenfor. Om «det er godt» (sympherei / συμφέρει), se 5,29 f.; 18,6 og s. 576 ovenfor, fotnote 969.

[26] **«for»** gar / γάρ

[27] **«fattes»** chōrein / χωρεῖν

Gjeldingene for himlenes rikes skyld (19,11–12)

Det som skal «fattes»[27], kan altså bare være det Jesus nettopp har sagt om den verdigheten Gud ga ekteskapet da han innstiftet det, og om at det ikke kan oppløses.[28] Men det greske verbet som gjengis med «fatte», betyr ikke å begripe Jesu ord med forstanden. Det betyr å gi ordet rom i seg og la hjerte og vilje bli fylt av det.[29] Talen i v. 4–9 var ikke vanskelig å forstå, men desto vanskeligere var det å bestemme seg for å leve etter den.

Viljen til dette manglet ikke bare hos fariseerne, som talen i første rekke var rettet til, men også hos disiplene, slik v. 10 viser. Hos fariseerne hadde Jesus slett ikke ventet å finne den. Gud har ikke gitt dem å kjenne «himlenes rikes hemmeligheter» (13,11), og like lite har han gitt dem å gjøre hele Guds vilje til sin egen.

Disiplene har fått begge deler. De kunne ta dette ordet til seg like godt som alle de sedelige kravene i Bergprekenen. Og den som kan det, skal også gjøre det: «Den som er i stand til å fatte dette, han fatte det!»[30].

Her svarer «er i stand til å fatte»[31] til «de som det er gitt»[32] i v. 11, og «han fatte det»[33] svarer til «ikke alle fatter»[34] i samme vers. Verken her eller i v. 11 skiller Jesus innenfor disippelskaren mellom dem som har en særlig «nådegave»[35], og resten. Skillet går mellom dem som Gud har gitt evnen til å ta Jesu ord til hjertet og leve etter det, og de andre, som ikke har fått den. Det første gjelder i prinsippet disiplene, det andre i praksis fariseerne.

---

[28] Teksten har tatt skade fordi noen feilaktig knyttet v. 11 og sluttsetningen i v. 12 til setningene som står mellom dem. B og de eldste latinske vitnene (e; Cypr. de hab. virg. 4, jf. test. III, 32 med apparatet) strøk «dette» (touton / τοῦτον) i v. 11. Heller ikke Orig. ser ut til å ha hatt ordet i teksten sin – eller så har han oversett det med vilje. Just. apol. I, 15 satte ordene «men ikke alle gir rom for dette» (plēn ou pantes touto chōrousi / πλὴν οὐ πάντες τοῦτο χωροῦσι), altså v. 11, etter setningene om evnukkene, slik at de måtte knyttes til dem.

[29] Det transitive «romme» (chōrein / χωρεῖν) brukes om kar som rommer en bestemt mengde og har plass til den, 1 Kong 18,32; Joh 2,6; jf. 21,25; Mark 2,2. Her, som i 2 Kor 7,2, er ordet overført til noe mennesket vil: å gi en sak eller en person rom i seg, i motsetning til å lukke hjertet. Det er sterkere enn «ta imot» (dechesthai / δέχεσθαι) i Matt 11,14; 1 Tess 2,13. Selvsagt betyr ikke chōrein i v. 11 det samme som «kunne gi rom for» (dynasthai chōrein / δύνασθαι χωρεῖν) i v. 12.

[30] **«Den som er i stand til å fatte dette, han fatte det!»** ho dynamenos chōrein chōreitō / ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω

[31] **«er i stand til å fatte»** dynasthai chōrein / δύνασθαι χωρεῖν

[32] **«de som det er gitt»** hois dedotai / οἷς δέδοται

[33] **«han fatte det»** chōreitō / χωρείτω

[34] **«ikke alle fatter»** ou pantes chōrousin / οὐ πάντες χωροῦσιν

[35] **«nådegave»** charisma / χάρισμα

Disiplene viser her, som i andre tilfeller (jf. 15,16; 16,8 f.; 16,23; 17,17–20; 18,1 ff.), ennå liten evne og lyst til å heve seg opp til Jesu høye tanker og sedelige krav. Derfor må Jesus minne dem om nåden de har fått, og formane dem til det. Verken fariseerne eller disiplene «fatter»[36] Jesu lære om at ekteskapet er uoppløselig – de gir den ikke rom i seg. Hos fariseerne er det ikke overraskende, men hos disiplene er det langt mer å klandre. Setningene om de tre slags «gjeldinger», altså evnukker, antyder hvorfor.

Alle som hørte Jesus den gangen, måtte forstå de to første setningene bokstavelig: Det finnes mennesker som er født ute av stand til å avle barn, og andre som er gjort ufruktbare fordi noen har kastrert dem. Dessuten sier Jesus ingenting av åndelig eller moralsk betydning om disse to gruppene; han forteller bare hvordan de er blitt evnukker. Derfor var det også klart for tilhørerne at han bare sa disse setningene for å komme fram til den tredje: «og det er gjeldinger som har gjeldet seg selv for himlenes rikes skyld».

Ingen kunne misforstå det slik at de som har gjeldet seg selv, var evnukker i samme bokstavelige betydning som de to første gruppene. To åpenbare kjensgjerninger utelukket det. I den korte tiden siden «riket»[37] brøt fram (11,12), hadde ingen begått den forbrytelsen å kastrere seg selv for rikets skyld. Og ingen from jøde kunne tenke seg å gjøre det, for loven forbyr kastrering.[38] Det var altså opplagt at Jesus her gikk over fra de virkelige evnukkene til mennesker som har gitt avkall på kjønnslig samliv frivillig og for rikets skyld – slik de to første gruppene var tvunget til det av kroppen sin.[39]

Ordet om dem som har gjeldet seg selv for himlenes rikes skyld, gjaldt døperen Johannes, eneboeren. Det gjaldt også Jesus selv, selv om tanken på at han kunne ha giftet seg, er fremmed for oss. Kanskje gjaldt det også andre som ville ha giftet seg om Jesus ikke hadde kalt dem til å følge ham.[40] Og i en annen forstand gjaldt det dem som

[36] **«fatter»** ou chōrein / οὐ χωρεῖν

[37] **«riket»** basileia / βασιλεία

[38] 5 Mos 23,2; forbudet er også utvidet til dyrene i 3 Mos 22,24. Skillet mellom evnukker fra fødselen og evnukker ved kastrering finner vi i Misjna, Jevamot VIII, 4–6. Hvis det hadde vært tenkelig at en israelitt kastrerte seg selv, ville den rabbinske kasuistikken ha drøftet det. Hvor fjernt tanken lå, viser Jevamot VI, 6. Jf. bd. IX², 258, i kommentaren til Gal 5,12.

[39] Jf. de legemlig og de åndelig døde i 8,22; Joh 5,21–29, og likeså «barn» (paidia / παιδία) i dobbelt betydning i Matt 18,1–7.

[40] Noe slikt forteller legenden om apostelen Johannes, jf. mine Acta Jo s. 247, 9 ff. Ifølge Hier. i kommentaren til Jes 56,3 f. (Vall. IV, 658) kaller den ham også en *eunuchus* («evnukk»); jf. Tert.

hadde forlatt kone og barn for å følge ham, slik Peter hadde gjort (jf. Matt 19,27.29; Luk 18,29).

Men Jesus bruker ikke dette til å kreve at hver disippel skal gjøre det samme. Et slikt krav kunne lett ha blitt misforstått slik at bare den som faktisk lever ugift, kan få del i gudsriket. En slik tanke ville ha stått i uforsonlig strid med talen om ekteskapet i v. 4–9. Den ville ikke ha rettet opp disiplenes feilaktige oppfatning i v. 10, men tvert imot styrket den, riktignok med en edlere begrunnelse.

I stedet nøyer Jesus seg med å peke på dem som allerede har gitt avkall på all bruk av manndommen sin for himlenes rikes skyld. Slik viser han hvilket sinnelag som trengs for å ta til seg hans høye lære om ekteskapet.

I dem hadde det nødvendige sinnelaget fått en forbilledlig skikkelse. På samme måte har den rette holdningen til eiendom og liv, som kreves av alle, fått skikkelse i den som av samme grunn gir fra seg eiendommen eller livet sitt (10,37–39; 13,44–46; 16,24–26; 19,16–26).

Det er uvesentlig om et slikt avkall er fullstendig i det ytre eller bare delvis, om det viser seg utvendig eller bare skjer i det indre, og om det blir gjort for selv å få del i himlenes rike eller for å kunne tjene rikets sak bedre i et særlig kall. Ordene «for himlenes rikes skyld»[41] omfatter nemlig begge deler.

Jesus krever av alle disiplene en indre frihet overfor kjønnslivet, eiendommen og ens eget legemlige liv – en frihet som alltid er rede til å vise seg i handling (jf. 1 Kor 6,12; 7,29–31). Utleggerne misforsto dette ordet[42] fordi de overså sammenhengen med v. 4–9 – enda Jesus

monog. 17: *Joannes aliqui Christi spado* («Johannes, en slags evnukk for Kristus»). Jf. Forsch II, 186 note 1. Den ugifte Jesus ble tidlig et forbilde som egget noen til å følge ham frivillig også på dette punktet: Ign. ad Polyc. 5, 2; Tert. monog. 11; Method. sympos. 1, 5; jf. min Ign. v. Ant. s. 576 f.

[41] **«for himlenes rikes skyld»** dia tēn basileian tōn ouranōn / διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν

[42] Justin røper sin feilaktige forståelse i ap. I, 15 (se fotnote 996). I ap. I, 29 forteller han, uten å kritisere det, om en kristen i Aleksandria som omkring år 150 (jf. Forsch VI, 10 f., 364) forgjeves ba øvrigheten om lov til å la seg kastrere av en lege. Eusebius (Theoph. IV, 32) påstår at han har kjent mange kristne som hadde kastrert seg selv. Berømt er det at den unge Origenes kastrerte seg selv på grunnlag av Matt 19,12, jf. Eus. h. e. VI, 8, 1–3. Som gammel angret han det, og angeren preget utleggelsen hans i tom. XV, 1 ff. i Matteuskommentaren. Han kjente (§ 3) andre som hadde gjort det samme som han. Han kjente også kristne skrifter som var skrevet nettopp for å oppfordre til dette (§ 2 mot slutten). Men så anfører han (§ 3) likevel bare to ordtak av Sextus (utg. Elter nr. 13 og 273) og ett hos Filon, deter. potiori insid. § 48: «Det er da bedre å bli gjort til evnukk enn å rase etter lovløs omgang» (exeunouchisthēnai ge mēn ameinon ē pros synousias eknomous lyttan / ἐξευνουχισθῆναι γε μὴν ἄμεινον ἢ πρὸς συνουσίας ἐκνόμους λυττᾶν) – et ord som Filon selv tar avstand fra.

minnet om den en gang til med de avsluttende ordene sine. Tar vi denne sammenhengen på alvor, ser vi hva Jesus ville lære.

Den utemmede kjødslysten, som gjør mennesket til slave, er ikke bare årsak til «hor»[43], som i form av ekteskapsbrudd rett og slett ødelegger ekteskapet. Den er også årsak til ønsket om å riste av seg et bestående ekteskap og inngå et nytt, et ønske som kler seg i lovens former.

Jesus bygger sin lære på skapelsesberetningen: Ekteskapet er et livslangt og kroppslig fellesskap mellom *én* mann og *én* kvinne, og Gud innstiftet det i og med at han skapte mann og kvinne.

Men bare den mannen som er herre over kjønnsdriften, kan holde ekteskapet rent og være tro mot det helt til en av ektefellene dør, slik ekteskapets verdighet fra innstiftelsen krever. Bare døden skal gjøre slutt på ekteskapet. Og en slik mann må også være rede til å gi avkall på å leve ut driften, så langt ekteskapets ukrenkelige hellighet og samtidig himlenes rikes sak krever det.

Etter v. 9 sier Matteus riktignok ikke at fariseerne gikk bort, eller at Jesus og disiplene trakk seg tilbake. Likevel får leseren inntrykk av at samtalen med disiplene om ekteskapsspørsmålet i v. 10–12 foregikk uten at fariseerne var til stede.

Jesus velsigner barna (19,13–15)

Siden fariseerne ikke lenger ser ut til å være til stede, kan vi anta det samme som i utleggelsen av 13,10.36 (ovenfor s. 476 f.): Når Jesus underviste disiplene i tilknytning til en offentlig forkynnelse, skjedde det i et hus. Også denne gangen er det bare Markus som sier det uttrykkelig (Mark 10,10). I det huset skjedde nok også det som Matt 19,13–15 (Mark 10,13–16) forteller rett etterpå.

De som blir båret fram, er små barn som ennå må bæres; derfor står det «spedbarn»[44] i Luk 18,15. Foreldrene, mødrene eller barnepikene deres kommer med dem til Jesus. At det greske ordet for «dem»[45] står i maskulin form, sier ikke noe om hvem av disse som kom med barna.

De ber Jesus om å legge hendene på barna med velsignelse og bønn. Siden Jesus pleide å helbrede syke ved å legge hendene på dem (jf.

[43] **«hor»** porneia / πορνεία
[44] **«spedbarn»** brephē / βρέφη
[45] **«dem»** autois / αὐτοῖς

9,18), kan de pårørende ha tenkt at den samme handlingen ville hjelpe også de friske barna deres til å vokse og trives.

Moderne kristne ville ha grepet anledningen til å gå imot folkets overtro. Apostlene ser det bare som enda et utslag av den stemningen helbredelsene hadde vakt i folket (19,2) – mer arbeid for Mesteren og en brysom forstyrrelse av deres eget samvær med ham.

Disiplene er i samme slags stemning som da de kom med utsagnet i 15,23. De farer hardt ut mot dem som bærer barna fram, for å jage dem bort. Jesus derimot gjør ikke bare det de som bar barna fram, ba om, og velsigner dem – Mark 10,16 skildrer det mer levende enn Matteus. Han går også bestemt imot disiplenes syn: «La de små barna være, og hindre dem ikke fra å komme til meg, for himlenes rike hører slike til.»

Ordet «slike»[46] må ikke forveksles med «disse»[47] eller «deres»[48], jf. 5,3.10; tvert imot leder det straks tanken til «ett slikt lite barn»[49] i 18,5. Likevel er meningen her vesentlig en annen enn der. I den talen hadde Jesus først sagt at hver disippel måtte bli som et barn i sinnelag og framferd. Derfor betegnet «ett slikt lite barn» en disippel som hadde oppfylt de kravene. Hele talen handlet om hvordan apostlene, som hadde lett for å bli hovmodige og ærgjerrige, skulle opptre rett overfor slike barn i åndelig forstand.

Her gjelder det derimot nettopp hvordan Jesus og apostlene forholder seg til de små barna, som ennå er for unge til å være Jesu disipler eller til å bli det med det første. Noen kunne mene at det da heller ikke betyr noe for barna om han velsigner dem og ber for dem. Den oppfatningen motsier Jesus med ord og handling.

Også barna har en tilknytning til himlenes rike, og riket er bestemt også for dem. De kan ta imot de velsignelsene som går ut fra Jesus, selv om de ennå ikke har utviklet evnen til å tenke og ville. I ordet «slike»[50] ligger altså et «disse»[51], eller rettere et «også disse»[52].

[46] **«slike»** tōn toioutōn / τῶν τοιούτων
[47] **«disse»** toutōn / τούτων
[48] **«deres»** autōn / αὐτῶν
[49] **«ett slikt lite barn»** paidion toiouto / παιδίον τοιοῦτο
[50] **«slike»** tōn toioutōn / τῶν τοιούτων
[51] **«disse»** toutōn / τούτων
[52] **«også disse»** kai toutōn / καὶ τούτων

Men når Jesus bruker ordet «slike», minner han samtidig om læren i 18,3–4; også Mark 10,15; Luk 18,17 lar lignende ord følge rett etter dette utsagnet. Det er ikke bare slik at de små barna hører med i «riket»[53], og at riket tilhører dem. Nei, riket tilhører bare barna og dem som er blitt som barn.

Disiplene er innbilske og mener at riket må tilhøre dem fordi de kan tenke og ville, noe barna ennå ikke kan. Men Jesus minner dem om at de tvert imot må fornekte sin egen tenkning og vilje for å bli mottakelige for rikets velsignelser og goder, slik de umyndige barna er av seg selv.

Mødrene kan ha hatt aldri så overtroiske tanker da de brakte barna sine til Jesus; likevel er det dem han gir rett, og ikke apostlene med deres selvgodhet og makelighet. Denne undervisningen gjelder barnas forhold til gudsriket helt fra de er små, og den har like umåtelig rekkevidde og like store følger som undervisningen om ekteskapet rett før.

Den jordiske eiendommen og lønnen for å gi den fra seg (19,16–20,16) — den rike unge mannen (19,16–26)

Ordene «og se»[54] i v. 16, rett etter «dro så bort derfra»[55] i v. 15, viser at det som nå skjer, fulgte like etter (jf. Mark 10,17). Knapt har Jesus gått ut av huset der samtalen i v. 10–15 fant sted, før noen kommer bort til ham. Først i v. 20 får vi vite at han er ung, og i v. 22 at han er svært rik. Denne mannen sier til Jesus (16): «Mester,[56] hva godt skal jeg gjøre for å få evig liv?»

[53] **«riket»** basileia / βασιλεία

[54] **«og se»** kai idou / καὶ ἰδού

[55] **«dro så bort derfra»** eporeuthē ekeithen / ἐπορεύθη ἐκεῖθεν

[56] Tiltalen «Mester» (didaskale / διδάσκαλε) uten «gode» (agathe / ἀγαθέ) er sikret ved ℵ B D L, a e, Orig. og framfor alt ved Hebreerevangeliet. «Gode» har sneket seg inn fra Mark 10,17; Luk 18,18 og står i de yngre majusklene, de fleste minusklene, Ss Sc Sh S^1, Sah Kop og noen latinske. Noen av dem stryker samtidig det følgende «godt» (agathon / ἀγαθόν), for eksempel ff^2, Sc og to håndskrifter av Sh, men ikke Ss S^1. I Hebreerevangeliet lød tiltalen etter den latinske teksten hos Orig.: *Magister, quid bonum faciens vivam* («Mester, hva godt skal jeg gjøre for å leve?»); se GK II, 693. Der sluttet jeg meg også til den vanlige oppfatningen at Hebreerevangeliet har gjort to unge menn av den ene, men denne oppfatningen bygger på en misforståelse. *Vivam* («skal jeg leve») bekrefter også «få» (schō / σχῶ) i B D eller «ha» (echō / ἔχω) i E F G osv. Det taler mot «arve evig liv» (klēronomēsō zōēn aiōnion / κληρονομήσω ζωὴν αἰώνιον) i ℵ L; den lesemåten er trengt inn fra Markus og Lukas. Om «én» (heis / εἷς), som også står hos Markus og svarer til «en viss» (tis / τὶς) i Luk 18,18, se s. 347 ovenfor, fotnote 536, og s. 383, fotnote 597.

Slik spør ikke et menneske som skjelver av frykt for sin salighet fordi det kjenner på sin syndeskyld eller sedelige svakhet. Slik spør en som ikke er tilfreds med den fromheten og moralen som andre lærere krever. Men til Jesus har han fått tillit; han har inntrykk av at Jesus fører disiplene sine lenger enn den jødiske fromheten hittil har nådd, og den har han ikke vært fornøyd med (jf. 5,20).

Bak spørsmålet ligger den oppfatningen at mennesket kan gjøre seg fortjent til det evige livet ved egne gjerninger – og da selvsagt ved gode gjerninger —, og at den som vil handle godt, derfor bare trenger å vite hva han skal gjøre. Mot dette synet setter Jesus først et motspørsmål: «Hvorfor spør du meg om det gode?»

Men den neste setningen viser hvorfor den unge mannens spørsmål er overflødig: «Det er bare én som er god!» Siden ordene bare kunne sikte til Gud,[57] sa Jesus dermed også at ingen mennesker er gode. Det hadde han sagt rett ut i 7,11, selv om han andre ganger skiller mellom relativt gode og onde mennesker (for eksempel 5,45; 12,35).

Og når menneskene er dårlige og onde, hjelper det dem ikke å få vite hvilke handlinger som er gode – selv om de vil handle godt. Kunnskapen fører dem verken til å gjøre det gode eller til det evige livet. For som treet er, slik er frukten (jf. 7,16–20).

Den unge mannen hadde høye mål, men han ville ikke ha spurt slik hvis han hadde forstått to ting: at bare den gode kan handle godt, og at han, i likhet med alle mennesker, av natur mangler sedelig godhet og kraft. I stedet for å legge dette fram for ham som læresetninger, prøver Jesus å vise ham i praksis at det er sant.

Jesus har vist at spørsmålet er galt stilt, men han går likevel inn på det og svarer: «Men vil du gå inn til livet, så hold budene!» Det vil si: Det trengs ingen nye bud. De budene hver israelitt har kjent godt fra gammel tid (5 Mos 30,11–14; Mika 6,8), gir fortsatt løfte om liv til alle som holder dem (3 Mos 18,5; jf. 2 Mos 20,6.12).

[57] Også i v. 17 bør vi i utgangspunktet foretrekke enhver tekst som avviker fra Markus og Lukas og har gamle vitner, framfor tekster som ligner mer på dem. Derfor leser vi «én er den gode» (heis estin ho agathos / εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός) med ℵ B D L, Orig., Ss, to håndskrifter av Sh og a. Bare D og noen få minuskler mangler artikkelen ho (ὁ). Etter disse ordene står det verken «Gud» (ho theos / ὁ θεός), som i Sc, eller «Faderen» (ho patēr / ὁ πατήρ), som i e. Denne pedagogiske samtalen gir liten grunn til å spørre hvilken plass Jesus gir seg selv mellom den ene gode, som heter Gud, og menneskene, som er onde. I 12,33 hadde han selv oppfordret dem til å slutte fra de gode gjerningene hans til at han selv er god; se s. 465 ovenfor.

Anvisningen er tydelig nok, men den unge mannen holder likevel fast ved det han trodde da han kom: at en ny og mer opphøyd morallære skal løfte ham til et høyere sedelig nivå. Derfor spør han hvilke bud Jesus mener.

Med stor tålmodighet regner Jesus da opp en rekke bud for ham. Først kommer fire forbud, det femte til det åttende av de ti bud.[58] Deretter går han tilbake i rekken og nevner to påbud. Det ene er det fjerde budet, og i 15,3–6 hadde han skarpt refset folk flest for å ringeakte det. Det andre er budet om nestekjærlighet fra 3 Mos 19,18; i 5,43 ff. hadde han vist hva det egentlig betyr, og at den tradisjonelle undervisningen forvrengte det grovt.

Med denne påminnelsen ville Jesus få den unge mannen til å innse noe: Forbudene og budene han har kjent fra ungdommen av, gir ham idealer nok – idealer han lever like lite opp til som noen av landsmennene sine. Men Jesus når ikke fram, for den unge mannen forsikrer: «Alt dette har jeg holdt.»[59]

Det neste spørsmålet hans, «Hva er det så jeg mangler?»,[60] overrasker, for med sitt første spørsmål til Jesus hadde han nettopp vist at han ikke var tilfreds med det han hittil hadde gjort. Men desto tydeligere viser det nye spørsmålet hvor overfladisk han har bedømt seg selv i lovens speil, både før og nå. Påminnelsen om de gamle budene gjør ham bare mer selvsikker og får ham til å snakke som om han ikke manglet noe lenger.[61]

---

[58] Etter tellemåten til Augustin og den romerske og den lutherske kirken. Matteus følger her, som i 5,21. 27 og som Jos. ant. III, 5, 5, rekkefølgen i den hebraiske teksten i 2 Mos 20,13 ff.; 5 Mos 5,17 ff. (mord, ekteskapsbrudd, tyveri). Overleveringen vakler noe, men vi må likevel hevde at Markus og Lukas i parallellen og Paulus i Rom 13,9 setter ekteskapsbruddet foran mordet (Jak 2,11 kan knapt brukes som belegg). Det samsvarer med cod. Vat. av LXX i 5 Mos 5,17 (i 2 Mos 20,13–15 har det samme håndskriftet ekteskapsbrudd, tyveri, mord). Slik har også Filon, de decal. § 24–27, og mange kirkefedre det, for eksempel Theoph. ad Autol. II, 35; III, 9; Clem. strom. VI, 146 f. Nesten som den eneste blant de gamle kristne forfatterne (jf. Didache 2, 2) viser Matteus seg her som en hebreer, uavhengig av den formen av LXX som var mest utbredt den gangen.

[59] Også v. 20 fikk tidlig et tillegg fra Markus og Lukas: «fra min ungdom» (ek neotētos mou / ἐκ νεότητός μου). I Ss (ikke Sc) har til gjengjeld «hva mangler jeg ennå?» (ti eti hysterō / τί ἔτι ὑστερῶ) falt ut.

[60] Brukt om en person betyr «stå tilbake i noe» (hysterein ti / ὑστερεῖν τι) å bli hengende etter andre eller ikke nå målet en strever mot, altså å komme eller være på etterskudd, 2 Kor 11,5; 12,11; Hebr 4,1; 12,15. Annerledes er det når saken er subjekt og personen står i dativ, Mark 10,21; der svarer verbet til «det mangler» (leipei / λείπει) i Luk 18,22. Ordet må heller ikke forveksles med «lide mangel» (hystereisthai / ὑστερεῖσθαι), Luk 15,14; Rom 3,23; Fil 4,12; Hebr 11,37.

[61] På dette punktet er framstillingen i Mark 10,21; Luk 18,22 kanskje ikke mer opprinnelig, men den er enklere og derfor mer folkelig.

Men Jesus knytter enda en gang an til det bedre sinnelaget den unge mannen viste da han stilte sitt første spørsmål: Han strevde etter en høyere, ja, den fullkomne rettferdigheten (21).

Han sier: «Vil du være fullkommen» (jf. 5,48, ovenfor s. 256 f.). Det vil si: Hvis du virkelig vil ut av den halvhjertede rettferdigheten du har levd med til nå, og som ikke tilfredsstiller deg, hvis du vil nå lenger enn den og være «fullkommen»[62], «da gå og selg det du eier, og gi det til de fattige». Det er den beste investeringen for evigheten (jf. 6,20, ovenfor s. 289 f.). Deretter følger: «Kom så og følg meg!»

Uten dette siste kravet kunne det som kommer før, bli misforstått. Da ville det se ut som om spørsmålet i v. 17a virkelig var besvart med oppfordringen om å gi bort alt han eide på jorden til de fattige, og som om et menneske kunne oppnå evig liv ved en eller annen ekstraordinær innsats uten å slutte seg til Jesus. Et slikt svar ville faktisk vært langt mindre tilfredsstillende enn det første svaret i v. 17b.

Det første svaret nevnte det å holde budene som veien til evig liv, og det ville hatt to fortrinn framfor det siste: Det bygde på Guds utvetydige og ubetingede krav, og i Guds egen skrevne lov sto budene sammen med løftet om liv. Ingen av delene gjelder for det å gi eiendelene sine til de fattige. Jesus kunne ikke ha bedømt et *consilium evangelicum* («evangelisk råd») forstått slik – et råd som angivelig går ut over Guds bud til alle – annerledes enn han i 15,3–9 bedømte fariseernes tilsvarende lære.

Noen vil kanskje ikke la seg lede av Jesu lære som helhet når de skal forstå enkeltutsagnene. Men også de må skjønne det av ordene «Kom så og følg meg!»[63]: Jesus gjør verken det å holde de gamle budene eller det å ofre sine egne eiendeler – noe Gud ikke har påbudt – til veien til evig liv. Han bruker tvert imot begge kravene som et pedagogisk middel. Slik vil han føre den unge mannen til selverkjennelse, så han slutter seg på rett måte til Jesus selv, veiviseren til det evige livet.

Påminnelsen om de gamle budene hadde ikke befridd ham fra selvbedraget hos dem som mener seg friske og rettferdige (9,12; jf. Luk 18,11). Kanskje kunne kravet om å gi fra seg det han eide, gjøre det. Og det ble faktisk ikke helt uten god virkning.

[62] **«fullkommen»** teleios / τέλειος

[63] **«Kom så og følg meg!»** deuro akolouthei moi / δεῦρο ἀκολούθει μοι

Han gikk ikke bort i sinne over det som ble krevd av ham, men bedrøvet. Han ble trist av striden i sitt indre mellom kjærligheten til den store rikdommen sin og lengselen etter å nå et høyere trinn i rettferdighet ved å slutte seg til læreren Jesus. Han merket med smerte at kjærligheten til rikdommen var sterkere i ham enn lengselen, og han ga lengselen opp – men ikke med lett hjerte eller i trass.[64]

Dette var en begynnelse til omvendelse (metanoia / μετάνοια), men den fikk ingen fortsettelse, i det minste ikke foreløpig. En grundig omvendelse er forutsetningen for å slutte seg til Jesus slik at det fører til evig liv (jf. 10,37–39; 16,24–28). I denne omvendelsen ligger også at en blir indre fri fra alt jordisk gods; og når avgjørelsens time krever det, er denne friheten også rede til å vise seg utad: Da blir eiendelene virkelig gitt opp.

Den unge mannen ble ingen disippel, men samtalen med ham var i seg selv en lekse for disiplene, og i v. 23 f. gjorde Jesus den også uttrykkelig til en lekse. Ut fra det de nettopp hadde opplevd, forsikret han først at det til alle tider vil være vanskelig for en rik å komme inn i himlenes rike. Det greske verbet for «komme inn»[65] står i futurum.

Deretter kom han med en erklæring som gikk enda lenger enn dette utsagnet og samtidig bekreftet det: «Det er lettere for en kamel å gå gjennom et nåløye, enn for en rik å komme inn i Guds rike.» «Lettere» betyr her det samme som «mindre umulig».

Sammenligningen er grotesk, men bildet i 23,24 går enda lenger. Her i 19,24 vil Jesus uttrykke det umulige så sterkt som mulig. I 23,24 bruker han derimot mygg og kamel som bilde på noe som virkelig skjer: Tilhørerne skal se for seg at en kamel faller ned i et drikkebeger, og at den som drikker, svelger den sammen med vinen uten å merke

[64] Ifølge Mark 10,21 fikk Jesus den unge mannen kjær med en gang han så ham. Den grundige samtalen, som unngår all skarphet (se derimot 8,19 f.), viser den samme holdningen hos Jesus. Den rike gikk bort i en annen stemning enn den Luk 16,14 skildrer hos fariseerne; se derimot Mark 12,34. Mark 10,22 og Luk 18,23 skildrer denne stemningen enda livligere enn Matteus, og Hebreerevangeliet gjør det mindre smakfullt: *coepit autem dives scalpere caput suum, et non placuit ei* («men den rike begynte å klø seg i hodet, og det likte han ikke»). Fra historien om den praktiske utleggingen vil jeg særlig nevne to ting. Det ene er Klemens' avhandling eller preken «Hvilken rik mann blir frelst?» (Tis ho sōzomenos plousios / Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος), det mest lesverdige av skriftene hans. Der bygger han på Markus-teksten og får nokså riktig fram det etiske innholdet i fortellingen. Det andre er fortellingen om munken Antonius, som hørte lesningen fra Matt 19 i gudstjenesten og derfor solgte eiendelene sine; jf. Athan. vita Antonii kap. 2 (utg. Montfaucon I, 2, 796).

[65] **«komme inn»** eiseleusetai / εἰσελεύσεται

det.[66] Allerede dette er grunn nok til å avvise forsøkene på å tolke enten kamelen eller nåløyet som noe annet.[67]

[66] Jf. 7,3 f., og også tallene i 18,22. 24 (se s. 585 ovenfor, fotnote 983); videre 17,20 og, etter den vanlige tolkningen, også 6,27.

[67] Ingen av de gamle oversetterne, og heller ingen kjent utlegger fram til 400-tallet, har her forstått «kamel» (kamēlos / κάμηλος) som noe annet enn det ordet betyr overalt i Bibelen og i det greske litteraturspråket. Hebreerevangeliet til 19,24, som ikke er avhengig av noe gresk evangelium, beviser at Jesus virkelig mente kamelen her – slik han gjør i 23,24, der motsetningen mellom det lille og det store dyret gjør saken sikker; jf. GK II, 694. Dertil kommer at den babylonske Talmud flere ganger bruker «en elefant gjennom et nåløye» som ordtak (Berakhot 55[b]; Bava metsia 38[b]), og det er bare en lokal variant av den samme talemåten. Lukian (adv. indoct. 23) har nok også tatt med seg et ordtak fra hjemtraktene ved Eufrat: «lettere kunne du skjule fem elefanter under armen enn én utuktig mann» (thatton an pente elephantas hypo malēs krypseias ē hena kinaidon / θᾶττον ἂν πέντε ἐλέφαντας ὑπὸ μάλης κρύψειας ἢ ἕνα κίναιδον). I Israels land så folk ingen elefanter, men desto flere kameler. Også i Koranen, sure 7 (Ullmanns oversettelse, 8. utg. s. 115), heter det om visse folk: «de skal ikke komme inn i paradiset før en kamel går gjennom et nåløye». Muslimer har gjentatt dette i mange ulike sammenhenger; jf. Goldziher, Muh. Studien II, 385. Et skolion som blir tillagt Origenes (Ev Mt ed. Matthaei, 1788 s. 300), påstår: «noen forstår ‹kamel› på dette stedet som ‹tauet på heiseverket› [to schoinion tēs mēchanēs / τὸ σχοινίον τῆς μηχανῆς], andre som dyret, og det første er det riktige». Men skolionet har uten rett pyntet seg med navnet til den store aleksandrineren. Kommentaren hans til stedet viser at han, i likhet med Chrys., Hil., Hier., Op. imperf. og Theoph. lat., ikke vet noe om dette innfallet. Andre skolier hos Wettstein, Matthäi og Cramer, Cat. I, 488 påstår at ordet betegner et tykt tau som ankrene blir bundet fast med. Et skolion til Aristofanes' Vepsene og Suidas (under ordet) vil at ordet i denne betydningen skal skrives kamilos (κάμιλος). Andre skolier vil ikke godta dette skillet. Fotios (?) hos Cramer, Cat. I, 488 forteller om to skrivemåter, kamēlos og karmēlos (κάρμηλος), som begge skal bety ankertau. Teofylakt og Euthymios tar ikke hensyn til disse skillene, men gjør heller ikke tolkningen til sin egen; de bemerker bare at noen her forstår kamēlos ikke som dyret, men som et tykt skipstau (Migne 123 kol. 356; 129 kol. 525). Denne tolkningen kan føres tilbake til omkring år 400. Etter Herklotz i Bibl. Ztschr. 1904 s. 176 har den armenske bibelen oversatt kamēlos med *malh* = tau, rep. En britisk pelagianer går hardt ut mot denne tolkningen *de nautico quodam fune* («om et slags skipstau»); det er sannsynligvis Fastidius omkring 410 (Caspari, Briefe, Abh. und Predigten, 1890 s. 55; jf. Morin, Revue d'hist. ecclés. 1904 s. 258 ff.; Denk, Ztschr. ntl Wiss 1904 s. 256; jf. også Denk i Bibl. Ztschr. 1905 s. 367). Han kaller den et *miserrimum argumentum* («et elendig argument»), en *versutia* («lureri») og en *stultitia* («dårskap») hos folk som av kjærlighet til penger vil svekke Jesu ord. Cyrill. Alex. er den første kjente talsmannen for dette synet, Migne 72 kol. 469 i kommentaren til Matteus og kol. 857 i kommentaren til Luk 18,25. Han hevder det også i 16. bok mot Julian, og viser der til hvordan sjøfolk bruker ordet (Jul. c. Christ. ed. Neumann s. 56. 78). Barhebraeus (Scholia in Mt ed. Spanuth s. 43 f.) anfører denne tolkningen hos Cyrill og føyer til at Mose Barkepha forklarer kamēlon (κάμηλον) som «stor bjelke». Den slaviske oversetteren av Metodios (ed. Bonwetsch s. 327) gjengir ordet med «tau» i et sitat fra Matt 19,24. Alt dette kan ikke være grepet ut av luften. Som dyrenavn er kamēlos et semittisk lånord i de europeiske språkene (hebraisk «kamel» [gamal / גמל]), og det samme gjelder ordet i betydningen skipstau. For det finnes et arabisk ord, eller i alle fall et ord som er blitt vanlig hos araberne, *ǧamal* (også *ǧumal*, *ǧumul* se Freytag, Lex. I, 307) = skipstau, ved siden av *ǧaml* = kamel; jf. Delitzsch, Saat auf Hoffn. 1874 s. 213; Fränkel, Die aram. Fremdwörter im Arab. s. 228; Lewy, Die semitischen Fremdwörter im Griech. s. 1. 154. Etter Herklotz (samme sted) skal pastor Kousal nylig, på en reise i Israels land, ha hørt arabiske matroser bruke *kamilon* om skipstau. Allerede i tidligere århundrer kan greske sjøfolk ved Rødehavet ha hørt et slikt arabisk ord, ja, til og med tatt det inn i matrosspråket sitt og brakt det med til Aleksandria. Men det er utrolig at Jesus skulle ha brukt dette ordet i ordtaket vårt, og at alle tre synoptikerne skulle ha tatt det opp i gresk form uten å merke at det var et fremmedord som *Raka*, *Korban* osv. Dessuten kan ordet med denne betydningen ikke påvises i jødisk litteratur. Like forgjeves har noen prøvd å gjøre nåløyet til en port i Jerusalem. Forsøkene bygde på en opplysning hos pilegrimen Joh. Poloner omkring 1422 i beskrivelsen hans av Det hellige land (Tobler, Descr. terrae s. ex saec. VIII–XV, s. 240): *In eadem platea est portula versus austrum, quae lingua eorum* (det vil si saracenernes) *foramen acus dicitur, de qua dominus dixit: Facilius est, camelum ire etc.* («I den samme gaten er det en liten port mot sør, som på deres språk kalles nåløyet. Om den sa Herren: Det

Ingen av apostlene hørte til de rike. Likevel tok de ikke til seg en saligprisning av de materielt fattige, slik noen har lest Jesu ord. Tvert imot ble de sterkt forferdet og ropte: «Hvem kan da bli frelst?» Det viser at de var kommet langt i moralsk modenhet, og at de hadde forstått Jesu samtale med den unge mannen riktig. De hadde altså skjønt hva som er et nesten uovervinnelig hinder for saligheten: ikke stor rikdom i seg selv, men kjærligheten som klamrer seg til eiendelene, og som kan være sterk også hos den som eier lite (jf. 6,19–24; 13,22, ovenfor s. 293 f. 490 f.).

De ble redde for at de selv ikke kunne bli frelst. Utbruddet røpet en øm samvittighet, og det berørte Jesus selv. Det er det som ligger i at han så på dem før han sa: «For mennesker er dette umulig, men for Gud er alt mulig.» Ordet «dette»[68] sikter til at mennesker generelt blir salige, rike som fattige, noe som for disiplene virket nesten håpløst. Men ut fra sammenhengen gjelder det særlig at de rike blir salige.

Den unge mannens grunnfeil var å tro at han kunne skaffe seg livet ved egen innsats. Jesus sier: Det er ikke bare vanskelig, men umulig. Likevel er det mulig å bli salig, for veien dit er ikke en *gjerning* mennesket gjør, men at det *blir frelst*. Og det er den allmektige Gud som frelser den som ellers ville vært håpløst fortapt. Like fullt står det fast at det er ytterst vanskelig for en rik å komme inn i riket, ja, umulig om det ikke fantes en allmektig frelser. For mennesket må *ville* bli frelst (jf. 23,37).

Lønnen for etterfølgelsen (19,27–30)

Ifølge Hebreerevangeliet var v. 23 sagt til Peter, og da var det vel også han som talte i v. 25. Ut fra de kanoniske evangeliene er det ingenting å innvende mot dette.[69] Hvis opplysningen fortjener tiltro, har vi i overgangen til v. 27 et sidestykke til det brå skiftet fra 16,16–20 til 16,21–23.

Apostlene har nettopp nesten gitt opp håpet om å bli salige, for de visste at også de hang ved jordisk eiendom. Like etter er Peter beroliget av Jesu trøstende ord, og han sier at han og de andre apostlene har

er lettere for en kamel å gå» osv.). Eldre litteratur finnes hos Wolf, Curae til stedet. Mot dem som har tatt opp igjen det gamle innfallet, se Wetzstein, Ber. d. bayr. Ak. 1873 s. 581; Delitzsch, Saat auf Hoff. 1874 s. 210 ff.

[68] **«dette»** touto / τοῦτο

[69] Jf. 26,8; Mark 14,4 på den ene siden og Joh 12,4 på den andre.

gjort det som var for vanskelig for den unge mannen. Motsetningen kommer fram ved at «vi»[70] har trykk: «Se, vi har forlatt alt og fulgt deg.» De var aldri rike, men de har forlatt alt som var deres, både hus, familie og levebrød, for å følge Jesus. Så spør Peter hvilken lønn de skal ha for det (v. 27): «Hva skal da vi få?»

Jesus svarer med stor mildhet. Han gir ikke bare etter for en stund, men forsikrer høytidelig: Nettopp de tolv apostlene, som har fulgt ham, og ikke andre, skal selv sette seg på tolv troner som dommere og herskere over Israels tolv stammer. Det skal skje i den tiden da alt blir nytt, «i gjenfødelsen»,[71] når Menneskesønnen setter seg på sin herlighets trone.[72]

Ordet «gjenfødelsen»[73] står uten et genitivledd som bestemmer det nærmere. Det viser at det var et fast begrep. Det samme gjelder «oppstandelsen»[74], som ble brukt på samme måte.[75] Slik «av de døde»[76] er underforstått ved «oppstandelsen», er «av verden»[77], «av alle ting»[78] eller «av altet»[79] underforstått ved «gjenfødelsen».

Den som venter messiasriket, venter også at forholdene i naturen skal forandres.[80] Den kommende verden er samtidig en ny verden.

---

[70] **«vi»** hēmeis / ἡμεῖς

[71] «Gjenfødelse» (palingenesia / παλινγενεσία); de yngre håndskriftene skriver paliggen- (παλιγγεν-), og Justin, dial. 85, har «vår nye fødsel» (tēs palin geneseōs hēmōn / τῆς πάλιν γενέσεως ἡμῶν). I Tit 3,5 betyr ordet gjenfødelsen ved dåpen. Hos Jos. ant. XI, 3, 9 står «fedrelandets gjenfødelse» (palingenesia tēs patridos / π. τῆς πατρίδος) om gjenopprettelsen under Serubabel, og i Clem. I Cor 9, 4 står «verdens gjenfødelse» (kosmou / κόσμου) om tiden etter syndfloden. Pytagoreerne bruker ordet om livets nye begynnelse ifølge læren om sjelevandringen, og stoikerne om at verden oppstår på nytt etter verdensbrannen (ekpyrōsis / ἐκπύρωσις); se Zeller, Philos. der Griech. I[4], 420; III[3], 1, 155. Også Filon, Plutark og andre bruker ordet ganske ofte slik eller på lignende måte.

[72] Det artikkelløse «hans herlighets trone» (thronou doxēs autou / θρόνου δόξης αὐτοῦ) peker tilbake på et status constructus-forhold i originalen. Som så ofte der denne konstruksjonen blir etterlignet, hører eiendomsordet «hans» (autou / αὐτοῦ) ikke til «herlighet» (doxēs / δόξης), men til hele det udelelige sammensatte begrepet. Konstruksjonen utelukker nemlig at substantivet i status constructus kan få et suffiks. Jf. for eksempel Sal 51,13, som er oversatt bokstavelig, men galt, med «din hellighets ånd»; riktig har LXX «din Hellige Ånd» (to pneuma to hagion sou / τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν σου). Slik også Hier., psalter. sec. Hebraeos, Luther og andre. Jf. også Fil 3,21; Kol 1,20. 22; mer om dette i bd. VI, 361 f., i kommentaren til Rom 7,24.

[73] **«gjenfødelsen»** palingenesia / παλινγενεσία

[74] **«oppstandelsen»** hē anastasis / ἡ ἀνάστασις

[75] Matt 22,23. 28. 30; Joh 11,25. Med «av de døde» (tōn nekrōn / τῶν νεκρῶν) i Matt 22,31, med «av de rettferdige» (tōn dikaiōn / τῶν δικαίων) i Luk 14,14 og som «oppstandelsen fra de døde» (hē ek nekrōn / ἡ ἐκ νεκρῶν) i Luk 20,35 osv.

[76] **«av de døde»** tōn nekrōn / τῶν νεκρῶν

[77] **«av verden»** tou kosmou / τοῦ κόσμου

[78] **«av alle ting»** pantōn / πάντων

[79] **«av altet»** tou pantos / τοῦ παντός

[80] Jes 11,1–9; 65,17–25; 66,22; 2 Pet 3,12 f.; Åp 21,1. 5 («se, jeg gjør alle ting nye» [idou kaina poiō panta / ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα]); Baruks apokalypse 29,3–30,2; 32,6 (*futurum est, ut Fortis innovet creaturam*

Særlig er håpet om de dødes oppstandelse uløselig knyttet til tanken om en fornyet verden og natur der de oppstandne skal bo og leve.

«Riket»[81] trer fram når Messias kommer, altså når Jesus kommer igjen (9,15; 16,27 f.), og også de fromme som var døde, skal ha del i det (jf. 8,11; 22,29–32). Derfor må både verdens fornyelse og de dødes oppstandelse skje ved Jesu gjenkomst. Prosessen gjelder både mennesker og verden, men verken her eller andre steder sier teksten noe om den straks omfatter alt, eller om den skjer trinnvis.

Uttrykket «i gjenfødelsen»[82] viser ikke til den fornyede verden, men til selve fornyelsen – særlig fordi en tidssetning er knyttet til det («når Menneskesønnen setter seg …»). Tilsvarende sier hovedsetningen at apostlene setter seg på tronene, ikke at de blir sittende på dem. Likevel regner teksten selvsagt også med den varige tilstanden som disse engangshendelsene fører til, jf. «i oppstandelsen»[83] i 22,30. Og det er denne tilstanden løftet gjelder: at apostlene skal «dømme» Israels tolv stammer.

Dette kan ikke bety at apostlene skal felle dom over hele det jødiske folket. Etter alt evangeliet har fortalt til nå, måtte en slik dom i hovedsak bli en fordømmelse. Det går fram av alt det andre som blir sagt om dommen. Riktignok finner dommen sted ved Jesu gjenkomst, men det er Jesus alene som skal holde den, eller Gud gjennom ham (7,21 ff.; 10,32 f.; 16,27; 25,31–46). Men enda tydeligere ser vi det av dette: For israelittene Jesus talte til, ville en så smertelig oppgave være det motsatte av en stor lønn.

Ordet «dømme»[84] er altså brukt i en videre betydning: å forvalte

---

suam, «det skal skje at den Sterke fornyer sitt skaperverk»); 42,12 (*mundus novus*, «en ny verden»); 52,7–14; 57,2; 4 Esra 7,75 (*tempora illa, in quibus incipies creaturam renovare*, «de tidene da du begynner å fornye skaperverket»). Tanken om den nye verden og om at Gud fornyer verden, har fra gammelt av også vært hjemme i den jødiske litteraturen som er bevart på hebraisk og aramaisk (belegg fra Onkelos og andre targumer, Mekhilta osv. hos Weber 398; Dalman, Worte Jesu 145). Derfor er det uforståelig at «gjenfødelse» (palingenesia) skal være et uttrykk som ikke kan gjengis nøyaktig på hebraisk eller aramaisk, og som Matteus skal ha lånt fra gresk språkbruk uten støtte i originalen (slik omtrent Dalman, samme sted). Uttrykket «verdens fornyelse» (chiddusj ha'olam / חִדּוּשׁ הָעוֹלָם) står hos Buxtorf, Lex. s. 711, men jeg vet ikke om det finnes gamle belegg for det. Men en tanke som denne, som ofte blir uttrykt med et verb, må da også kunne uttrykkes med et substantiv. Og siden tanken var så kjent, må den også ha kunnet uttrykkes i den forkortede formen vi har hos Matteus – og det må også ha skjedd av og til.

[81] **«Riket»** basileia / βασιλεία

[82] **«i gjenfødelsen»** en tē palingenesia / ἐν τῇ παλινγενεσίᾳ

[83] **«i oppstandelsen»** en tē anastasei / ἐν τῇ ἀναστάσει

[84] **«dømme»** krinein / κρίνειν

rett og å styre.[85]

Når apostlene regjerer, har de del i Jesu eget styre. Slik forsto de første tilhørerne dette.[86] Hvis apostlene skal regjere sammen med Jesus over Israels tolv stammer, forutsetter det at det jødiske folket har underordnet seg sin Messias (jf. 23,39).

Ved siden av dette særlige løftet til apostlene gir Jesus et annet løfte. Det gjelder enhver som har forlatt eiendom og familie slik apostlene gjorde, «for mitt navns skyld», altså for å bekjenne seg til Jesus i ord og handling. Den som gjør det, skal få igjen mangefold for det han har gitt opp, og han skal arve evig liv.

Mark 10,29 f. og Luk 18,29 f. har skarpere formuleringer av dette utsagnet. Men selv om vi ser bort fra dem, viser de to verbene og de ulike objektene tydelig at «han skal få mangefold igjen»[87] og «han skal arve evig liv»[88] ikke betyr det samme. Evig liv er en tilstand hos personen selv. Erstatning for goder som er ofret for Jesu skyld, kan derimot bare være nye goder som en eier. Dette skillet ville være berettiget selv om begge løftene gjaldt den samme tiden, nemlig «gjenfødelsen»[89].

Men siden teksten ikke sier når løftet skal oppfylles, er det første av de to løftene i v. 29 så åpent at det gir rom for tolkningene hos Markus og Lukas, uten å utelukke at det sikter til det framtidige «riket»[90]. For den som får del i riket, skal også «arve jorden»[91], 5,5. I denne tidsalderen får vi ofte nok erfare dette (jf. 1 Tim 4,8), men det blir ikke den faste regelen før riket er kommet. Frykten for en kjødelig forventning om tusenårsriket (kiliasme) gir ingen rett til å allegorisere bort dette

[85] Salomos salmer 17,26 om Messias' nådige styre: «han skal samle et hellig folk, som han skal lede i rettferdighet, og han skal dømme stammene i folket som er helliget» osv. (synaxei laon hagion, hou aphēgēsetai en dikaiosynē, kai krinei phylas laou hēgiasmenou ktl. / συνάξει λαὸν ἅγιον, οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου κτλ.). Der rettspleie og forvaltning ikke er skilt fra hverandre, er det å dømme det samme som å regjere, og omvendt. Jf. 1 Sam 8,6 og leksikonene under «dømme» (din / דִּין) og «dømme, styre» (sjafat / שָׁפַט); jf. «dommerne» (sjofetim / שֹׁפְטִים) i dommertiden og kartagernes *sufetes* («sufetene», de øverste embetsmennene). Mer direkte hit hører Dan 7,9. 18. 22; Åp 20,4; jf. også 1 Kor 6,2 f. og s. 195 ovenfor, fotnote 292.

[86] Matt 20,21; Mark 10,37. Dertil kommer Luk 22,28–30, der det å dømme de tolv stammene framstår som en del av apostlenes salighet i herlighetens rike. Lukas har sannsynligvis satt ordet på det stedet der det historisk hører hjemme, mens Matteus på sin måte har knyttet det sammen med et beslektet ord fra en tidligere tid. Hos Markus mangler ordet i parallellen.

[87] **«han skal få mangefold igjen»** pollaplasiona lēmpsetai / πολλαπλασίονα λήμψεται

[88] **«han skal arve evig liv»** zōēn aiōnion klēronomēsei / ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει

[89] **«gjenfødelsen»** palingenesia / παλινγενεσία

[90] **«riket»** basileia / βασιλεία

[91] **«arve jorden»** klēronomein tēn gēn / κληρονομεῖν τὴν γῆν

dristige ordet.[92]

Lønnen for alt som blir ofret for Jesu skyld, er stor og sikker, og særlig innsats skal få særlig lønn (jf. 5,12; 5,19b). Men Peter og apostlene, som spør etter sin særlige lønn, må også huske på dette: «Mange som er de første, skal bli de siste, og de siste de første!»

Utsagnet i v. 30 kommer igjen, litt endret, i 20,16, og lignelsen som står mellom de to stedene (20,1–15), illustrerer det. Nettopp dette utsagnet verner lignelsen mot mistydninger, og det samme gjør det at Peters spørsmål i 19,27 var anledningen til det – og heller ikke denne lignelsen har sluppet unna slike.[93]

Peter var «den første»[94] blant apostlene (10,2; 16,18). Han og de andre apostlene hadde sluttet seg til Jesus tidligere enn andre og holdt fastere ved ham. De hadde delt det slitsomme livet hans (8,19–22; Luk 22,28) og vært med i arbeidet hans, og derfor er de store og de første i himlenes rike og håper å bli det (18,1). Allerede v. 29 hadde fått dem til å innse at mange andre nå og i framtiden vil bringe lignende ofre og ellers gjøre en tilsvarende innsats.

Med tanke på alle disse andre advarer Jesus dem nå i v. 30. Han holder ikke fram en allmenn erfaringsregel for dem, men noe som kommer til å skje: Noen er de første i ofre og innsats for Jesu sak og himlenes rike, slik apostlene er, og likevel vil de få de siste plassene når det til slutt blir avgjort hvilken plass eller lønn hver enkelt får i riket. Og omvendt: Noen av de siste vil få de første plassene.

Derfor gjelder heller ikke lignelsen hele historien om «riket»[95], helt fra de første forberedelsene i urtiden, men bare den delen av den som

[92] Slik for eksempel Hier. i kommentaren til stedet, med henvisning til de hundre hustruene som enhver da måtte få! Som om ikke for eksempel en venn som er som en bror eller en far, kunne være en rikelig erstatning for en bror eller en far som noen har måttet rive seg løs fra for Kristi skyld; jf. Orig. i kommentaren til stedet, som likevel ender i allegori. Ved siden av tilbøyeligheten til å blande tekster kan også frykten for mistolkning ha skadet teksten. Men det særlig anstøtelige «eller hustru» (ē gynaika / ἢ γυναῖκα) er sikkert bevitnet bare i Luk 18,29 (jf. Luk 14,26). Hos Matteus skal det strykes, med B D, Iren., Orig., de eldste latinske (e a b) og Ss Sh (ikke Sc S[1]).

[93] Om «et menneske, en husherre» (anthrōpos oikodespotēs / ἄνθρωπος οἰκοδεσπότης), jf. 18,23 (se s. 585 ovenfor, fotnote 983). I v. 8 er det ikke eieren selv som betaler ut lønnen, men godsforvalteren hans, mens eieren er til stede. På den måten kan eieren med egne ord si tydelig i hvilken rekkefølge lønnen skal betales ut. Ordet «forvalter» (epitropos / ἐπίτροπος) står også i Luk 8,3. På latin heter det *procurator* («forvalter»), som var tittelen på den romerske landshøvdingen i Judea, men ordet er ikke brukt slik i Det nye testamente. En denar som daglønn står også i Beresjit rabba, avsnitt 61 mot slutten. Jf. 20,2; Tob 5,14 og s. 570, 572 og 585 ovenfor, fotnote 954, 959 og 983. Hillel måtte arbeide for halvparten; jf. Delitzsch, Jesus und Hillel s. 10.

[94] **«den første»** prōtos / πρῶτος

[95] **«riket»** basileia / βασιλεία

begynte da Jesus kalte menneskefiskerne i 4,18–22. Bildet av daglønnerne i vingården handler heller ikke om å søke Guds rike og hans rettferdighet (6,33) – det kan ingen som vil bli frelst, unnlate (19,25). Det handler om arbeidet for riket, som krever ofre og anstrengelser.

Arbeiderne i vingården (20,1–16)

Apostlene kunne godt forstå lignelsen, selv om vingården i Jes 5,1–7 og 27,2–6 er et bilde på Israels folkesamfunn.

På den ene siden var «himlenes rike»[96] ikke noe passende navn på teokratiet i Det gamle testamente (se utleggelsen av 21,43 nedenfor).

På den andre siden hang det nye gudsherredømmet, som var grunnlagt fra himmelen, likevel sammen med det samfunnet Jesaja hadde sammenlignet med en vingård. For selv om riket og apostlenes kall gjelder hele verden (5,13–16; 13,38), hadde Jesus og apostlene hittil arbeidet for Israels folk (10,5 f.; 15,24). Og like før, i 19,28, hadde Jesus igjen minnet dem om at Israel med sine tolv stammer skulle ha sin plass som folk også i det framtidige riket.

Arbeidet i vingården er i hovedsak av samme slag for alle. Derfor kunne forskjellen i innsats bare uttrykkes ved at arbeidstiden var ulik, selv om tiden bare er *én* faktor blant flere når innsatsen for riket skal vurderes.

Likevel kunne lignelsen også uttrykke at noen må anstrenge seg mer og tåle mer ubehag enn andre. For det første blir arbeiderne gradvis mer slitne jo lenger de arbeider. For det andre var dagens hete (v. 12) et godt bilde på forfølgelse og andre lidelser som må utholdes, og de som kom sent i arbeid, slapp å stå i heten (jf. Jer 17,8; Sal 10,2; Jak 1,11 f.; 1 Pet 1,6 f.; 4,12).

Noen blir kalt til arbeid tidlig, andre sent, men lignelsen framstiller ikke dette som fortjeneste eller skyld hos noen av dem. De som ble leid ved den ellevte time, svarer sant i v. 7: «Fordi ingen har leid oss.» Eieren bebreider dem ikke for det, og det samme svaret kunne alle som ble leid senere på dagen, ha gitt. Med andre ord: Om disippelens innsats for riket blir stor eller liten – slik den kan ses utenfra og måles i tall – avhenger i hovedsak av Guds vilje, ikke av disippelens egen. Det som derimot er avgjørende, er hvordan arbeideren innerst inne forholder seg til lønnen.

[96] **«himlenes rike»** basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν

Alle får den samme lønnen når arbeidet er gjort: den ene denaren som vingårdseieren hadde avtalt som daglønn med dem han leide først. Det kan ikke være tvil om hva denne lønnen er, allerede fordi den ikke avhenger av hvor stor innsatsen er.

Den er altså noe annet enn det som 19,28 f. viste fram som særlig lønn for særlig innsats, og noe annet enn alt det Jesus ellers hadde antydet når han talte om store og små i det framtidige riket (5,19; 11,11; 18,4.6; jf. 10,41 f.). Lønnen er det evige livet, som 19,29 nevnte til sist som det beste og viktigste.

Også de som ble kalt først til arbeidet, bestemte seg faktisk for å følge Jesus bare fordi han lovet dem denne lønnen. Han kalte dem, for han mente de var skikket til å bli medarbeiderne hans. Men de kunne ikke avslå det kallet han hadde tiltenkt dem (2 Mos 4,10 ff.; Jer 1,6) uten samtidig å gi opp fellesskapet med Jesus og sin del i riket. De valgte å lyde fordi de var opptatt av sin egen salighet, ikke fordi de tenkte på en særlig lønn for særlig innsats.

Først når de sammenligner seg med andre, begynner de å kreve en slik lønn. Baksiden av kravet er misunnelse mot dem som får den samme saligheten som lønn, enda de har ytt mindre. Det er denne misunnelige lønnesyken Jesus refser i lignelsen.

For at dette skal komme tydelig fram, er fortellingen formet slik at de som ble kalt først, må se på at alle de andre får denaren utbetalt før dem. Samtidig får de siste et fortrinn framfor de første, for eieren gir uttrykkelig beskjed om at lønnen skal betales ut i omvendt rekkefølge (v. 8).

De som ble kalt først, begynner å regne med høyere lønn allerede når de som ble leid sist, får betalt – enda de ikke har noe rettslig krav på den. Når de så selv får sin denar, bryter den skuffede lønnesyken og misunnelsen deres ut i knurring mot eieren.

Med de andre er det annerledes. Noen av dem regnet ikke fra første stund med en bestemt betaling som de etter loven hadde krav på for arbeidet. De stolte på eierens løfte om å gi dem det som var rett, og gikk til arbeidet (v. 4 f.). Andre fikk ikke noe slikt løfte, men tok fatt på

[97]V. 7 skal leses uten tillegget «og det som er rett» osv. (kai ho ean ktl. / καὶ ὃ ἐὰν κτλ.) etter «vingården» (ampelōna / ἀμπελῶνα). Det er hentet fra v. 4. Slik leser ℵ B D L Z, de eldste og beste latinske, Ss og Sah. Tillegget, som også Sc S^1 Sh har, visker ut den fine graderingen.

arbeidet i den samme tilliten.[97] Til sin glede får begge gruppene mer enn de hadde ventet: Denaren blir for dem en rik nådelønn.

Læren i 19,28 f. om den særlige lønnen for særlig innsats blir ikke trukket tilbake, men utfylt med en annen: Den lønnesyken som pukker på retten til lønn, slipper ikke ustraffet. Den henger sammen med misunnelse mot medarbeidere som har ytt mindre, og slår til sist over i klander mot den guddommelige arbeidsgiveren.

Som i 5,19a består straffen heller ikke her i at de lønnesyke mister all lønn, det vil si blir utestengt fra det evige livet. For det dreier seg om disipler som ellers er trofaste, og om samvittighetsfulle arbeidere. Forståelsen og sinnelaget deres trenger bare å bli renset og modnet. Straffen består snarere i den skuffelsen slike disipler opplever, og i den irettesettelsen de må høre fra sin Herre.[98]

I lignelsen arbeider alle bare én eneste dag, og når dagen er slutt, får de lønnen utbetalt raskt etter hverandre. Ikke før da viser de som ble kalt først, misnøyen sin. Alt dette hører selvsagt med til de virkemidlene fortellingen ikke kan klare seg uten. Det betyr ikke at Jesu disipler vil knurre slik på dommens dag, i det øyeblikket de sammen med alle medarbeiderne sine får sin denar, det evige livet.

Verken her eller i 7,22 f. og 25,11 f. advarer Jesus mot tåpelige eller ugudelige tanker og ord som en disippel kunne komme med på dommens dag. Han viser til Guds endelige dom og irettesetter gale sinnelag som allerede nå kan hefte ved dem som bekjenner navnet hans. I dette tilfellet gjelder det lønnesyken og misunnelsen mot andre, og ikke engang en mann som Peter var ennå fri for den.

Allerede Peters ord i 19,27 røpet samme tanke som i 20,10, der arbeiderne trodde «at de skulle få mer»[99]. Den som lenge og hardt har arbeidet for gudsriket, kan komme til å se misunnelig på en medarbeider som raskt og lett har fått framgang eller synlig lønn. Hver gang det skjer, gjør han seg skyldig i det samme som arbeiderne: å knurre mot husbonden (gongyzein kata tou oikodespotou / γογγύζειν κατὰ τοῦ οἰκοδεσπότου, v. 11).

[98] Jf. 1 Kor 3,12–15. Der består lønnen for den dyktige arbeideren i gleden over at livsverket hans blir stående. Straffen for den udyktige arbeideren består i smerten over at verket hans går til grunne, og i angsten han kjenner for sin egen frelse, men straffen rokker ikke ved hans personlige salighet. Som Paulus der, ser også Jesus i lignelsen vår bort fra dem som slett ikke får noen lønn, men blir stengt ute fra gudsriket. Deres skjebne blir skildret i 7,22 f.; 25,11 f.

[99] **«at de skulle få mer»** nomizein hoti pleiona lēmpsetai / νομίζειν ὅτι πλείονα λήμψεται

En slik arbeider blir irettesatt av Herren allerede i dette livet (v. 13–15) og må oppleve mer enn én skuffelse. Lignelsen peker fram mot den siste dommen bare på ett punkt: Da skal det bli helt åpenbart hvor dåraktig og urettferdig dette sinnelaget er (se fotnote 1021).

Til slutt (v. 16) kommer setningen fra 19,30 igjen, innledet med «slik»[100]. Men nå står leddene i omvendt rekkefølge, og – en svært vesentlig forskjell – det står ikke lenger «mange»[101], bare artikkelen: «de siste» og «de første». Setningen i v. 16 kan ikke bety at alle «første»[102] og alle «siste»[103] i gudsriket får samme skjebne som de første og de siste i lignelsen. Da ville den i praksis forby tidlig, vedvarende og anstrengende arbeid for riket. «Slik» peker tvert imot på det som i lignelsen avgjør hvordan det går med de første og de siste.[104]

«Slik» betyr altså: Når de siste i arbeidet for riket har samme sinnelag som dem som ble leid ved den ellevte time, skal de bli de første. Og de første i dette arbeidet skal få den samme skuffelsen og irettesettelsen som rammet dem som ble leid først, da oppgjøret kom. Det var dette som gjorde daglønnerne til de siste i glede og ære.

Denne læren passer utmerket til anledningen, og lignelsen framstiller den mesterlig. Men setningen «For mange er kalt, men få er utvalgt» fra 22,14 ville ha tilslørt læren fullstendig. Setningen snek seg tidlig inn her og fikk stor utbredelse, men den burde strykes selv om den kortere teksten hadde hatt svakere støtte i håndskriftene.[105]

---

[100] **«slik»** houtōs / οὕτως

[101] **«mange»** polloi / πολλοί

[102] **«første»** prōtoi / πρῶτοι

[103] **«siste»** eschatoi / ἔσχατοι

[104] Det kommer tydeligere fram i 18,35, der den forutsetningen som lignelsen illustrerer, blir uttrykkelig gjentatt.

[105] Allerede i det andre århundret må ordene «for mange er kalt, men få er utvalgt» (polloi gar eisi klētoi, oligoi de eklektoi / πολλοὶ γάρ εἰσι κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί) ha kommet inn her i mange håndskrifter. Ss og den arabiske Diatessaron har dem uten «for» (gar / γάρ). Ordene mangler bare i ℵ B L Z, noen få minuskler, Sah og Kop; om de manglet i den syriske Diatessaron, er usikkert (Forsch I, 178). Til disse vitnene kommer også Orig., av tre grunner. 1) Vi kan ikke legge stor vekt på at teksten blir anført foran utleggingen (s. 694), særlig fordi den latinske resensjonen bare gir v. 1 som tekst. 2) Ved 22,14 (s. 803) antyder han ingen steder at dette ordet har forekommet og er behandlet før. 3) På s. 707 gir han slett ingen utlegging av v. 16^{b}. I stedet setter han ordet ved siden av 16^{a} som en parallell, med «for også» (kai gar / καὶ γάρ på latin *nam* et). Det gjør han fordi han like før, temmelig forlegen, hadde måttet bemerke at hans utlegging av lignelsen slett ikke regner de frafalne kristne med blant arbeiderne i vingården – enda også de er kalt. Også Hier. i kommentaren til stedet, eller den eldre forfatteren han gjengir utdrag av, har neppe hatt v. 16^{b} foran seg. Ellers ville han ikke ha sagt *titulus parabolae hujus finisque consentiunt* («overskriften og slutten på denne lignelsen stemmer overens»). Han ville heller ikke ha ventet med å si noe om dette ordet til han kom til 22,14, i stedet for å gjøre det her.

Kapittel 20

Gjennom lidelse og tjeneste til herredømme (20,17–28) — Sebedeus-sønnenes mor (20,17–27)

Det som blir fortalt i 19,3–20,16, skjedde et sted i Perea, dels ute og dels inne i et hus (se ovenfor s. 595. 596). Samtalene som følger, foregår derimot mens de vandrer videre mot Jerusalem. I 19,3.13.16 møtte Jesus flere ganger folk utenfor den nærmeste kretsen. Men i 20,17 står det at han nå bare ville ha de tolv med seg på reisen. Han ville altså igjen vie seg helt til å undervise dem. Det utelukker likevel ikke at en og annen kvinne som stod Jesus og apostlene nær, også var med (v. 20; jf. 27,55 f.; Luk 8,1–3).

Den nye lidelsesforutsigelsen, som er bakgrunnen for samtalen i v. 20–28, skiller seg fra dem han kom med i Galilea (16,21 ff.; 17,12.22). For det første får den tydeligere fram hvor nær lidelsen er. Der stod det «må»[1] eller «skal»[2], men her viser «Se, vi går opp»[3] at Jesus nå er på vei til byen der han skal dø.

For det andre sier Jesus her for første gang at Rådet riktignok skal felle dødsdommen, men at den jødiske øvrigheten vil la hedningene fullbyrde den. Først da blir det mulig at han blir korsfestet i stedet for steinet (Joh 18,32). For det tredje regner Jesus denne gangen uttrykkelig disiplene med når han sier «vi går opp»[4]. Dermed minner han kort om formaningen han tidligere knyttet til lidelsesforutsigelsen: at de skulle følge ham på lidelsesveien (16,24–26).

[1] **«må»** dei / δεῖ
[2] **«skal»** mellei / μέλλει
[3] **«Se, vi går opp»** idou anabainomen / ἰδοὺ ἀναβαίνομεν
[4] **«vi går opp»** anabainomen / ἀναβαίνομεν

Snart fikk han grunn til å gjenta denne formaningen enda mer inntrengende. Mens de gikk videre, kom Sebedeus-sønnenes mor[5] bort til ham sammen med sønnene sine, Jakob og Johannes (jf. 4,21; 10,2). Hun falt på kne for ham og kom med en bønn (v. 20).

Ordene «idet hun ba om noe»[6] kan ikke angi hvorfor hun «falt på kne»[7], slik et partisipp i futurum kunne ha gjort. De kan heller ikke vise til et ønske hun bare hadde i hjertet uten å si det. Matteus mener altså at hun riktignok uttalte bønnen, men så vagt at Jesus måtte spørre hva hun ville (jf. Mark 10,35 f., men der er det sønnene selv som ber).

Tross alle lidelsesforutsigelsene var moren og sønnene opptatt av herligheten i det kommende «riket»[8] og av at det skulle være troner også for dem (19,28). Moren var stolt av sønnene sine og ærgjerrig på deres vegne. Hun ba om at de skulle få tronsetene nærmest kong Jesus (v. 22), enda de helt siden 18,1 var blitt advart mot å ville være store.

Det var sønnenes ønske hun ga uttrykk for. Men verken hun eller de ser ut til å ha tenkt over dette: Alle som vil ha del i det kongelige herredømmet, må også gå den veien gjennom lidelse og død som Jesus selv går for å nå dit, enten sammen med ham eller etter ham.

Med begeret han selv snart skal drikke, kan Jesus ikke mene noe annet enn den døden som venter ham.[9] Å drikke dette begeret, eller «mitt beger», som det heter i v. 23, betyr å dø slik han dør, trofast mot profetkallet sitt og i villig lydighet overfor Gud.

Jesus spør Jakob og Johannes, som stod bak morens bønn, om de har vilje til å dø slik. De svarer med et kort ja: «Det kan vi» (jf. Joh 13,37), og han irettesetter dem ikke for det. Begge deler viser at de ikke har glemt lidelsesforutsigelsen og det kravet den stiller til alle disipler, men at begeistringen deres – en blanding av ærgjerrighet og tro – har løftet dem ut over den.

---

[5] At hun het Salome, kommer fram når vi sammenholder 27,56 og Mark 15,40. Tar vi også med Joh 19,25, viser det seg med like stor sannsynlighet at hun var søster til Jesu mor. Det har en del å si for hvordan vi forstår bønnen hennes; jf. Forsch VI, 340 f.

[6] **«idet hun ba om noe»** aitousa ti / αἰτοῦσα τι

[7] **«falt på kne»** proskynein / προσκυνεῖν

[8] **«riket»** basileia / βασιλεία

[9] Jf. 26,39. 42; Joh 18,11. Det jødiske uttrykket «smake døden» (geuesthai thanatou / γεύεσθαι θανάτου) i 16,28, se s. 561 ovenfor, gir en lignende forestilling. Jf. videre begeret med Guds vrede i Jes 51,17. 22. Både skyldige og uskyldige drikker det når de må gjennomgå Guds dommer, Jer 49,12. Ordet om dåpen, som C E F osv. og S^1 føyer til her og i v. 23, er åpenbart lagt inn fra Mark 10,38 f. Det mangler i Ss Sc Sah Kop og de eldre latinske.

I v. 23 går Jesus til og med lenger enn forsikringen deres: Han forutsier at de virkelig skal drikke begeret hans.[10]

Jesus avviser heller ikke tanken om at det skal være forskjell i rang i «riket»[11], selv blant apostlene hans. Men han sier at det ikke er opp til ham å bestemme det. Den æresplassen de er ute etter, skal i stedet gå til dem som hans Far har beredt den for. Som i 24,36 og Apg 1,7 kan vi forstå det slik at Gud har forbeholdt seg selv å vite og avgjøre dette. Han har ikke åpenbart det for Sønnen eller overlatt avgjørelsen til ham.

De andre apostlene ble harme over at Sebedeus-sønnene jaget etter ære (v. 24). Harmen kan ha blitt større fordi Jesus ikke hadde irettesatt de to brødrene strengere. Misunnelse og egen ærgjerrighet lå nok også bak en god del av den moralske forargelsen deres. For spørsmålet om «førsteplassen»[12] opptok dem alle (18,1).

Derfor kalte Jesus alle sammen til seg og viste dem den rette veien til storhet og herredømme (v. 25–27). Fyrstene hersker over folkene, og de store har en særstilling i stat og samfunn. Begge deler bygger på undertrykkelse og vold.[13]

Slik skal det ikke være i disippelskaren, den menigheten som Jesus har kalt til en gang å herske sammen med ham. Her er det bare den som gjør seg til tjener, ja til slave for de andre, som blir stor og den første.

---

[10] På Jakob gikk denne profetien i oppfyllelse da han ble henrettet omkring påsken år 44, Apg 12,2. Ifølge all ekte tradisjon måtte Johannes riktignok tåle fengsel (Apg 4,3–21; 5,18), hudstryking (Apg 5,40), livsfare (Apg 5,33) og landflyktighet (Åp 1,9), men han led ikke martyrdøden. Orig. og andre så de lidelsene Johannes faktisk gjennomgikk, som en tilstrekkelig oppfyllelse av Jesu profeti. Andre nøyde seg ikke med det, og allerede i det andre århundret fant de på at han hadde måttet drikke et giftbeger, og at han ble senket ned i kokende olje for at ordet om dåpen skulle bli oppfylt. Begge deler skal han ha tålt uten å ta skade; jf. mine Acta Jo CXVI–CXXII; Forsch. VI, 103. 147 ff.

[11] **«riket»** basileia / βασιλεία

[12] **«førsteplassen»** prōteia / πρωτεία

[13] «Folkene» (tōn ethnōn / τῶν ἐθνῶν) står her ikke i motsetning til det jødiske folket, men til disippelskaren. De jødiske kongene og fyrstene, særlig i den siste tiden, skilte seg på dette punktet ikke fra de hedenske. Også det jødiske folket er et «folk» (ethnos / ἔθνος), jf. 2 Mos 19,6; Jes 1,4; Luk 7,5; Joh 11,48–52. Selv ypperstepresten Simon tok i år 141 f.Kr. tittelen «folkefyrste» (ethnarchēs / ἐθνάρχης), 1 Makk 14,47. Den samme tittelen bar Arkelaus da Jesus var barn; se utleggelsen av 2,22 ovenfor (s. 114). Jf. for øvrig utleggelsen av 10,18 ovenfor (s. 403). Som mange andre verb på -euō (-εύω) har allerede «herske» (kyrieuein / κυριεύειν) ofte inkoativ betydning: «bli herre, komme til makten» (Rom 14,9; ofte i LXX). Enda mer gjelder det «legge under seg» (katakyrieuein / κατακυριεύειν) med genitiv, 1 Mos 1,28; 4 Mos 21,24; Sal 10,5; Apg 19,16; jf. også «få makt» (katischyein / κατισχύειν) i Matt 16,18, se s. 549 ovenfor, fotnote 913. På samme måte betyr katexousiazein (κατεξουσιάζειν) med genitiv å skaffe seg makt over noen.

Jesus hadde slett ikke snakket Sebedeus-sønnene fra tanken på det riket som venter på den andre siden av lidelsen. Han hadde heller ikke rett ut klandret dem for at de ønsket en framstående plass der. På samme måte gir han også her rom for å streve etter storhet og etter førsteplassen.

Kravet om at hver disippel skal være «tjener»[14] og «slave»[15] for de andre, er ment helt alvorlig. Men med det doble «den som vil»[16] anerkjenner han like sikkert at disiplene streber etter å bli store og de første i riket. Ærgjerrighet blandet med misunnelse skal ikke avløses av selvtilfreds og sløv middelmådighet, men av en edel kappestrid.

Oppgivelse er ikke det siste ordet i evangeliet om riket. Evangeliet setter et herlig mål for de fromme, men veien dit går gjennom tjeneste og selvfornektelse. Den går gjennom selvfornedrelse helt ned til slavens stilling, der en knapt har egen vilje. Og den går gjennom å drikke det begeret Jesus skulle drikke – i den ene eller andre formen, etter som Gud fører det.

Til slutt peker Jesus igjen på sin egen livsvei.[17]

Løsepengeordet (20,28)

Jesus er selv forbildet for det han krever av disiplene. Han er ikke kommet for å la seg tjene, men for å tjene og gi sitt liv som løsepenge for mange.

Som i 5,17 og 10,34 sier Jesus her først hva han ikke er kommet for, og så hva han er kommet for. Det gjelder målet og oppgaven for hele livet hans på jorden. Han framstiller ikke livet og gjerningen sin som et oppdrag Gud har gitt ham (10,40: «ham som har sendt meg» [ho aposteilas me / ὁ ἀποστείλας με]; 15,24; 21,37), men som et mål og en

[14] **«tjener»** diakonos / διάκονος

[15] **«slave»** doulos / δοῦλος

[16] **«den som vil»** hos ean thelē / ὃς ἐὰν θέλῃ

[17] Etter v. 28 har D Φ, Sc (Ss har et hull fra 20,25 til 21,20) og de fleste latinske (a b e osv., Juv. III, 612–621) et tillegg. I D Φ begynner det slik: «Men dere søker å vokse fra det lille og å bli mindre fra det større» (hymeis de zēteite ek mikrou auxēsai kai ek meizonos elatton einai / ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι). Deretter følger en parallell til Luk 14,8–10. I formen avviker dette andre stykket så fullstendig fra Lukas at det ikke kan være hentet derfra. Sammen med det apokryfe ordet som er sitert, må det være hentet fra en kilde som i alle fall er svært gammel, og så satt inn her, slik som 16,2 f.; jf. Resch, Agrapha s. 33. 38. 70. 271; Paralleltexte zu Lc s. 393–400; Ropes, Sprüche Jesu s. 151; Nestle, Ztschr. f. ntl Wiss 1906 s. 362 ff.; samme forfatters Einführung[3] s. 236 f. 148.

[18] **«er kommet»** ēlthen / ἦλθεν

mening han selv har valgt: Han «er kommet»[18]. Det var like god grunn til den nektende setningen her som i 5,17 og 10,34.

Han har riktignok latt både engler og mennesker tjene seg (4,11; 8,15; 27,55). I 10,24–26 har han selv sammenlignet seg og disiplene med en «herre»[19] og hans «slaver»[20]. Ved hjelp av sine usynlige tjenere (8,9; se ovenfor s. 339 f.) har han hersket over naturkreftene (8,27; 14,33) og utøvd en makt som ikke så ut til å ha noen grenser. Og folk har falt på kne for ham som for en orientalsk konge (8,2; 9,18; 14,33; 15,25; 17,14; 20,20).

Men nettopp derfor skal disiplene få høre at alt dette ikke uttrykker den sanne meningen og hensikten med jordelivet hans, som nå går raskt mot slutten. Det kan nok ha stor betydning som tegn på at den nye tiden er begynt, og som profeti om framtiden. I alt han gjorde når han forkynte, trøstet og helbredet, ville han bli sett på som Guds tjener i andre del av Jesajaboken (11,5; se ovenfor s. 344 f. 422 f. 451 f.), og dermed som en «tjener»[21] for menneskene. Men den største tjenesten gjenstår ennå: Han skal gi sitt liv.

Uttrykket «å gi sitt liv»[22] sier riktignok ikke i seg selv tydelig at det gjelder døden.[23] Verbet «gi»[24] blir først fullstendig med ordene «som løsepenge for mange»[25]. Men den handlingen som blir beskrevet så billedlig her, kan bare skje ved at han går frivillig i døden. For ingen kan gi noe som løsesum for en annen uten selv å gi slipp på det.

Ordet «løsepenge»[26] trenger en nærmere bestemmelse. Både ordet selv og ordstillingen krever at «for mange»[27] hører til dette objektet, ikke til subjektet for «gi». Jesus sier altså ikke at han vil gi sitt liv som løsepenge i *stedet for mange* som egentlig burde gjøre det selv, men ikke kan.[28] Han sier derimot at han vil gi livet sitt, ja, så å si betale

[19] **«herre»** kyrios / κύριος

[20] **«slaver»** douloi / δοῦλοι

[21] **«tjener»** diakonos / διάκονος

[22] **«å gi sitt liv»** dounai tēn psychēn autou / δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ

[23] For dette brukes «sette livet til» (tithenai tēn psychēn / τιθέναι τ. ψ.) i Joh 10,11. 15. 17; 13,37. 38; 15,13; 1 Joh 3,16; jf. «gi hen» (paradidonai / παραδιδόναι) i Apg 15,26 og «gi del i» (metadounai / μεταδοῦναι) i 1 Tess 2,8. Saklig hører også «miste» (apolesai / ἀπολέσαι) i Matt 10,39; 16,25 hit, fordi det gjelder å miste livet frivillig.

[24] **«gi»** dounai / δοῦναι

[25] **«som løsepenge for mange»** lytron anti pollōn / λύτρον ἀντὶ πολλῶν

[26] **«løsepenge»** lytron / λύτρον

[27] **«for mange»** anti pollōn / ἀντὶ πολλῶν

[28] Det ville også kreve at subjektet ble framhevet i motsetning til andre, for eksempel «for at jeg skal gi i stedet for mange» (hina egō anti pollōn dō / ἵνα ἐγὼ ἀντὶ πολλῶν δῶ) osv. 1 Tim 2,6 uttrykker

det, som løsesum for å sette mange fri. Hvis setningen fra først av var tenkt på gresk, ville denne meningen vært selvsagt.

Sammenligner vi med språkbruken i Det gamle testamente, kommer vi til samme resultat. Septuaginta oversetter flere hebraiske ord med «løsepenge»[29], men oftere med flertallsformen «løsepenger»[30].[31] Alle disse ordene uttrykker forestillingen om noe av verdi. Den som gir det fra seg, løser dermed en ting eller en person ut av en annens makt.

Det spiller ingen rolle hva slags bånd som holder fast det som skal løses ut: faktisk besittelse og virkelig fangenskap, eller et rettslig krav og en lovbestemt plikt. Like lite betyr det om det er en person eller en

---

hva «for mange» (anti pollōn / ἀντὶ πολλῶν) egentlig betyr: «en løsepenge for alle» (antilytron hyper pantōn / ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων). Heller ikke i Matt 17,27 betyr «for» (anti / ἀντί) at en annen betaler tempelskatten i stedet for de personene som er nevnt. En av dem, Peter, betaler den jo også for seg selv. Meningen er at stateren er en løsesum for Peter og Jesus; se fotnote 1031.

[29] **«løsepenge»** lytron / λύτρον

[30] **«løsepenger»** lytra / λύτρα

[31] «Løsepenge» (lytron / λύτρον) står a) for «innløsning» (ge'ulla / גְּאֻלָּה), eller som omskriving av verbet «løse inn» (ga'al / גָּאַל), fem ganger: 3 Mos 25,24. 26. 51. 52; 27,31. Det samme verbet blir gjengitt med «løse ut» (lytrousthai / λυτροῦσθαι) om Israels utfrielse fra Egypt, 2 Mos 6,6; 15,13; Sal 77,16. Oftere gjelder det gjenkjøp av eiendom som er solgt i nød, 3 Mos 25,25 ff., løskjøp av en slave, 25,47 ff., av eiendom som er tilfalt helligdommen, 27,28, eller av et menneske som er viet til døden, 27,29. b) Det står for «løsepenger» (pidjon / פִּדְיוֹן), og som omskriving av «løse ut» (pada / פָּדָה), sju ganger. Det første stedet er 2 Mos 21,30, der det står «løsepenger for livet hans» (pidjon nafsjo / פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ); samme sted står det også én gang for «løsesum» (kofer / כֹּפֶר). Videre 3 Mos 19,20 (løsesummen for en slavekvinne); 4 Mos 3,46. 48. 49. 51; 18,15. c) Det står for kofer seks ganger: 2 Mos 21,30 (se under b; bot for uaktsomt drap i stedet for henrettelse); 30,12; 4 Mos 35,31. 32; Ordsp 6,35 (løsepenger ved siden av gave; ekteskapsbryteren kan ikke blidgjøre den krenkede ektemannen med noen av delene); 13,8 (rikdommen er et middel til å kjøpe fri sitt forspilte liv). d) Én gang står det for «kjøpesum» (mechir / מָחִיר), i Jes 45,13. Der står kjøpesum og gave side om side som middel til å få krigsfanger og bortførte satt fri. LXX veksler også mellom ulike greske ord for de hebraiske, og det viser hvor nær beslektet alle disse begrepene er. For eksempel står «vederlag» (antallagma / ἀντάλλαγμα), jf. Matt 16,26, eller «bytte» (allagma / ἄλλαγμα) for mechir i 1 Kong 21,2; Job 28,15; Jer 15,13; Sir 6,14 (andre: 15) og for kofer i Amos 5,12; Jes 43,3. Men de står også for «bytte, byttegjenstand» (temura / תְּמוּרָה) 3 Mos 27,9–13; Rut 4,7. Når språkbruken er slik, har den etymologiske grunnbetydningen av de enkelte ordene svært lite å si, også der den er omstridt, som ved kofer. Tanken om likeverdighet kommer klarest til uttrykk i antallagma (jf. Sir 6,14; 26,14), men den henger også ved synonymene. Av og til blir den uttrykt med et «i stedet for» (tachat / תַּחַת) i parallelleddet, 1 Kong 21,2; Job 28,15; jf. 1 Mos 30,15. Jesus har, særlig ved sin død, gjennomført et løskjøp: *redemtio* («gjenkjøp») eller *manumissio* («frigivelse»); se bd. VI, 178 ff. Denne forestillingen ville ikke gått igjen overalt i Det nye testamente hvis den ikke gikk tilbake på Jesus selv. Jf. «kjøpe» (agorazein / ἀγοράζειν) i 1 Kor 6,20; 7,23; 2 Pet 2,1; Åp 5,9; 14,3. 4; «kjøpe fri» (exagorazein / ἐξαγοράζειν) i Gal 3,13; 4,5; «forløsning» (apolytrōsis / ἀπολύτρωσις) i Rom 3,24; Ef 1,7; Kol 1,14; Hebr 9,15; «løse ut» (lytroun / λυτροῦν) i 1 Pet 1,18; Tit 2,14; «utløsning» (lytrōsis / λύτρωσις) i Hebr 9,12; jf. også Luk 1,68; 2,38; 24,21. Til dette kommer den hyppige sammenligningen med utfrielsen fra Egypt, som Det gamle testamente ser på samme måte (se ovenfor under a). Jesus er sitt folks «forløser» (lytrōtēs / λυτρωτής) i en langt dypere forstand enn Moses (Apg 7,37). Her må vi også huske at det hebraiske ordet som ligger bak, «gjenløser» (go'el / גֹּאֵל), for eksempel Sal 19,15; 78,35, var en tittel på Messias; jf. Weber s. 348. 359. 364.

upersonlig makt som tar imot løsesummen og derfor gir fri det den har krav på.

Et virkelig kjøp eller løskjøp er uløselig knyttet til tanken om at prisen og det som blir kjøpt, er like mye verdt. Men selv da er denne likeverdigheten svært relativ, fordi den avhenger av hva kjøperen og selgeren mener og vil, eller av skikk og lov. Dette gjelder enda mer når løskjøpet blir brukt som bilde på andre forhold, enten politiske og rettslige eller åndelige og etiske.

Når bildet blir brukt her, forutsetter det at menneskene er fanget og ikke kan befri seg selv. Det har Jesu taler så langt vist godt nok. Fordi de har forsømt pliktene sine og begått synder, er forholdet deres til Gud som forholdet mellom skyldnere som ikke kan betale, og en mektig kreditor. Syndeskylden holder dem moralsk fanget, og dette fangenskapet ville ende i evig gjeldsfengsel hvis ikke skyldnerne ble satt fri (jf. 5,26; 6,12; 9,2; 18,23–35; se ovenfor s. 230 f. 282 f. 370. 585 f.).

Evangeliet forkynner en allmenn amnesti for alle som tror på det. De får syndeskylden ettergitt og er dermed også trygge for følgene av den. Bare de blir befridd fra det moralske og det fysiske fangenskapet synderne er i. For dem som avviser evangeliet, finnes det ingen tenkelig forløsning (apolytrōsis / ἀπολύτρωσις) eller ettergivelse (aphesis / ἄφεσις), jf. 8,12; 10,15; 11,20–24; 12,31–37.

Likevel sier Jesus at kronen på hele hans gjerning er at han gir sitt liv for å løskjøpe mange fanger. Noen mener at Jesu person og verk ikke hører med til det opprinnelige evangeliet. For dem må dette riktignok se ut til å stride mot at de troende allerede var frelst før Jesus døde.[32] Men her viser det seg bare igjen hvor galt de har forstått innholdet i Jesu evangelium.

Ordene «for min skyld»[33], som han så ofte bruker, omfatter hele innholdet i evangeliet. Bare når vi slutter oss til Jesus, har vi alle de godene «riket»[34] gir, både i dette livet og i det kommende, og blant dem er også syndenes forlatelse. Og det er hele hans person vi må slutte oss til, slik den viser seg i lære og liv, i handling og lidelse, helt til han har fullført verket sitt.

[32] Det kan omtrent sammenlignes med at Det gamle testamente har offerordningen og samtidig, i Sal 32; 51,3–19, en visshet om syndenes forlatelse som er uavhengig av all offertjeneste.

[33] **«for min skyld»** heneken emou / ἕνεκεν ἐμοῦ

[34] **«riket»** basileia / βασιλεία

Syndenes forlatelse er et gode ingenting kan erstatte. Men først og fremst er den et løfte om en nådig dom fra Gud og Kristus på den siste dag, og om at vi en gang skal bli endelig reddet fra alle syndens følger, også døden, som heller ikke de troende slipper (jf. 5,7; 6,12–15; 10,28.32.39; 16,24–28; 18,35).

Jesus vil gi sitt liv for at dette løftet skal bli oppfylt. Da blir også det evangeliet forkynner om at gjelden er ettergitt, fullt ut virkelig. Han er viss på at han slik for alltid setter mange fri fra fangenskapet under syndeskyld og dødsstraff. Det gjelder å påvirke viljen hos den som holder dem fanget, og som de står i gjeld til.

Siden Origenes har så mange ment at dette er djevelen. Men det kan bare være Gud, og det er to svært enkle grunner til det. For det første viser alle stedene ovenfor at det er Gud og ikke djevelen menneskene står i gjeld til. Og Gud alene overgir legeme og sjel til helvete eller fører dem til livet (10,28). For det andre la Jesus livet sitt i sin Fars hender da han døde, ikke i djevelens (Luk 23,46).

Jesus sier ikke hvem han vil befri ved å dø slik, og heller ikke hvem han vil tjene med hele sitt liv. Begge deler er selvsagt. Menneskesønnen er kommet for å befri menneskene. Derfor gir han sitt liv som løsepenge ikke bare for sitt eget folk (1,21), men også for hedningene, som en gang skal sitte til bords med ham (8,11).

Han sier likevel ikke «for alle»[35], men «for mange»[36].[37] Grunnen er at det her ikke gjaldt å nevne hensikten med livet og døden hans, som omfatter alle, men hva verket hans fører fram til: den virkelige frukten av livet hans.

Noen vil ikke la seg tjene av ham eller la ham sette dem fri fra fangenskapet under syndeskyld og død. Men mange blir satt fri ved at den ene, Menneskesønnen, tjener dem med sitt liv og sin død. Ellers ville han ikke være noe forbilde for dem som skal bli store ved å tjene (v. 26 f.).

[35] **«for alle»** anti pantōn / ἀντὶ πάντων

[36] **«for mange»** anti pollōn / ἀντὶ πολλῶν

[37] «Mange» (polloi / πολλοί) og «de mange» (hoi polloi / οἱ πολλοί) kan veksle med «alle» (pantes / πάντες), Rom 5,12–19.

Davidssønnen i Jerusalem (20,29–23,39) — de blinde ved Jeriko hilser ham (20,29–34)

Her avslutter Jesus undervisningen av apostlene. Fra 14,13 av har Matteus stadig framhevet at Jesus ville være alene med disiplene (sist i 20,17). Men i v. 29 ser vi ham endelig igjen med en stor folkemengde etter seg, og nå trekker han seg ikke lenger unna (jf. 21,8). Matteus gir langt fra noen fullstendig reiseberetning. Han forteller bare at Jesus har forlatt Perea og gått over Jordan, og at han nå – etter et besøk i Jeriko som vi ikke får høre noe om – skal vandre videre mot Jerusalem (jf. 20,17; 21,1).

Idet Jesus går ut av Jeriko,[38] kommer han forbi to blinde som sitter ved veien, sannsynligvis for å tigge (Mark 10,46). Når de får høre hvem det er, roper de høyt og ber Davids sønn miskunne seg over dem. Folkemengden som følger ham, prøver å få dem til å tie,[39] men de blinde gjentar bønnen sin enda høyere, og denne gangen tiltaler de ham som «Herre»[40].

Tidligere hadde Jesus vært avvisende når noen ropte slik til ham på åpen gate (9,27–30; 15,22). Selv etter at han hadde oppfylt bønnen, ba han den ene gangen de helbredede om å tie, og den andre gangen gikk han straks sin vei (jf. også 8,4). Men disse blinde kaller han til seg. Han helbreder dem mens alt folket ser på, og lar dem bli med i følget sitt. Det ser ut til at vi skal forstå det slik at de var blant skarene som fulgte ham inn i hovedstaden med hosiannarop (21,9). Tiden for tilbakeholdenhet er forbi. Han *vil* bli hilst som Davids sønn.

Det virker heller ikke tilfeldig at det igjen er to *blinde* som hilser ham slik (jf. 9,27). Utenom dem gjør bare en hedensk kvinne det samme (15,22). De fleste i folket, med lederne i spissen, er åndelig blinde og ser ikke det de blinde ser (13,13–17; 15,14). De to blinde ber derimot

[38] Markus gir i 10,46–52 mange bevis på at han bygger på en nøyaktig og selvstendig overlevering, men han taler bare om én blind. Lukas slutter seg tett til Markus, ikke bare på dette punktet, men i hele framstillingen. Men han plasserer hendelsen før Jesus gikk inn i Jeriko. Forskjellen mellom Markus og Matteus lar seg lett forklare (jf. Matt 8,28): Markus var særlig opptatt av den ene, som han nevner ved navn og altså trolig kjente personlig. Historikeren må derimot velge mellom Matteus og Markus på den ene siden og Luk 18,35 på den andre. Her bør Lukas foretrekkes. Han skrev senere, og som Luk 19,1–10 viser, hadde han selvstendige opplysninger om hendelsene omkring.

[39] Kanskje av hensyn til det som blir fortalt i Joh 11,57? I alle fall står v. 31a i motsetning til hvordan Jesus selv handler.

[40] **«Herre»** kyrie / κύριε

Davids sønn om miskunn,[41] fordi de har skjønt at han er frelseren. Dem gir han synet også i bokstavelig forstand.

[41] Sc gir bønnen i v. 33, «at øynene våre må bli åpnet», et tankefullt tillegg: «og at vi må se deg».

Kapittel 21

Inntoget i Jerusalem og i tempelet (21,1–16)

Igjen gir Matteus ingen reisebeskrivelse. Han setter oss rett inn i øyeblikket da Jesus og følget hans er kommet helt inn mot Jerusalem. De har nådd Betfage og er samtidig ved eller oppe på Oljeberget.[1] Slik får «da»[2] i neste setning et presist tidspunkt: Da påla Jesus to disipler å gå til landsbyen «like foran dere»[3]. Landsbyen kunne ses fra veien, men lå ikke ved den. Det kan bare være Betfage, og det er nettopp derfor stedet er nevnt like før. Verken evangeliene eller opplysningene i Talmud lar oss fastslå nøyaktig hvor Betfage lå.

De andre evangeliene nevner bare et ungt esel, både når Jesus gir befalingen, og når de forteller hvordan den ble utført.[4] Matteus har derimot både en eselhoppe og en fole i v. 2 og 7.

Jesus trenger bare ett ridedyr. Likevel er denne bisaken viktig for Matteus, fordi den svarer til ordlyden i profetordet. I v. 5 viser han at hendelsen oppfyller dette ordet. Det er ikke fordi Sakarja mente to forskjellige dyr med eselet og folen.

---

[1] Slik er det etter lesemåten «til fjellet» (eis to oros / εἰς τὸ ὄρος), som har B og de eldste og fleste latinske for seg (b e osv.; a har et hull her). Den ble lett endret til «mot fjellet» (pros to oros / πρὸς τ. ὄ.) etter Markus og Lukas, og for å unngå et tredobbelt «til» (eis / εἰς). Med pros forteller ordene hvor Betfage lå. Navnet bet pagge (בֵּית פַּגֵּי) eller bet pa'ge (בֵּית פַּאגֵי) betyr «stedet for de umodne fikenene» (Dalman, Gramm. § 38, s. 191; Hjelt, Forsch VII, 33). Om stedet, se Lightfoot s. 72 ff.; Neubauer s. 147 ff. Se dessuten beretningen i Survey of W. Pal, Jerusalem s. 331 ff., om en stein som ble funnet i 1877, med fresker og latinske innskrifter fra 1100-tallet. Der blir blant annet *Betfage* nevnt. Steinen er den samme som Theoderich nevner i år 1172 (samme sted, s. 337 f.), og trolig også den samme som Theodosius omtaler omkring år 530 (utg. Geyer s. 146, kap. 21). Betfage lå i alle fall nærmere Jerusalem og toppen av Oljeberget enn Betania.

[2] **«da»** tote / τότε

[3] **«like foran dere»** katenanti hymōn / κατέναντι ὑμῶν

[4] Mark 11,2 og Luk 19,30 taler om en fole som aldri noe menneske hadde ridd på, uten engang å si om det var en hest eller et esel. Joh 12,14 taler om et «lite esel» (onarion / ὀνάριον), som ennå ikke var helt utvokst.

Men slik Jesus hadde sagt, fant disiplene en eselhoppe som stod bundet i Betfage, og en fole som ennå ikke var brukt til arbeid og fremdeles fulgte moren. Dem førte de til Jesus. Dette stemmer bokstavelig med den poetiske formen i profetordet. Slik skal leseren se hvem som har styrt og ordnet både det små og det store i Jesu historie: ikke blind tilfeldighet, men den Gud som ved sin Ånd lærte profetene å tale.

Matteus sier ikke at disiplene den gangen kom til å tenke på Sakarjas ord (se derimot Joh 12,16). Men han gjør det klart at Jesus handlet med bevisst tanke på dette ordet. Det ser vi allerede av hvor henvisningen til profetien er plassert: etter Jesu befaling i v. 3, ikke etter at befalingen er utført i v. 7.

Jesus pålegger disiplene å løse eselhoppen og føre den til ham sammen med folen, uten først å spørre eieren.[5] Hvis noen krever en forklaring, skal de svare: «Herren har bruk for dem!» Da vil eieren eller noen i husstanden hans ikke bare la disiplene få dyrene, men straks sende dem av sted. Alt dette forutsetter at mannen kjente mer til Jesus enn navnet. Han må ha hørt til kretsen av dem som æret Jesus. Der ble Jesus gjerne omtalt bare som Herren, uten navn, og et ønske fra ham gjaldt som en befaling.

Også ifølge Matteus hadde Jesus fra før personlige forbindelser med folk i og ved Jerusalem.[6] Derfor møtte disiplene ingen vansker, og Jesus kunne ri inn i byen på det unge eselet – de to disiplene hadde lagt kappene sine på det i stedet for sal.[7]

---

[5] I v. 2 må begge dyrene være objekt for «før til meg» (agagete moi / ἀγάγετέ μοι). Det er desto sikrere fordi «dem» (autōn / αὐτῶν) og «dem» (autous / αὐτούς) i v. 3 står tekstkritisk sikkert; bare ℵ har autou (αὐτοῦ) for autōn. «Han vil sende dem» (apostelei autous / ἀποστελεῖ αὐτούς), der Markus tilføyer «hit» (hōde / ὧδε), sier åpenbart mer enn at eieren vil la disiplene få gjøre som de vil.

[6] «Herren» (ho kyrios / ὁ κύριος) i v. 3 skal ikke sammenlignes med den ærbødige tiltalen «Herre» (kyrie / κύριε), se s. 317 f. ovenfor, men med Joh 20,2 (13); 21,7 og med «Mesteren» (ho didaskalos / ὁ διδάσκαλος) i Matt 26,18; Joh 11,28; jf. 13,13; Matt 23,8. Ikke bare av Joh 11,1–12,11, men også av Luk 10,38–42 vet vi at Jesus lenge hadde vært venn med en familie i Betania. Det blir bekreftet av Matt 21,17; 26,6; Luk 21,37.

[7] Teksten i v. 7b var utbredt allerede før Origenes (tom. in Mt XVI, 14 ff., særlig s. 739. 740. 745; in Jo tom. X, 21 s. 192). Den er bevart i B og, med uvesentlige variasjoner, i hovedmassen av de greske håndskriftene: «de la kappene på dem, og han satte seg oppå dem» (epethēkan ep' autōn ta himatia kai epekathisen epanō autōn / ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἱμάτια καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν). Mange håndskrifter tilføyer autōn (αὐτῶν), «sine», etter «kappene». Første del av denne teksten ville si at de to disiplene la kappene sine på begge dyrene, kanskje fordi de ennå ikke visste hvilket av dem Jesus ville bruke. Trolig la da hver av dem sin kappe på hvert sitt esel. Den som slo seg til ro med det, ble også fristet til å la det siste autōn gjelde begge dyrene, slik som det første. Slik har trolig de fleste forstått det fra Origenes av. Den fysiske umuligheten ville de eldre, for eksempel Hier. og Op. s. 157, heller fjerne ved å tyde hendelsen allegorisk enn ved å anta at Jesus satt vekselvis på det ene og det andre dyret. Den antakelsen har ikke noe holdepunkt i teksten. Allerede uttrykksmåten viser at alle disse forestillingene, innleggingene og omtydningene lå fjernt både fra forfatteren og

Profetordet[8] står i Sak 9,9. I denne hendelsen ble det oppfylt, eller rettere sagt: Jesus ville selv oppfylle det ved det han gjorde her. Hos Sakarja kommer ordet etter at profeten har kunngjort straffedommer over hedningefolkene rundt Israels land. Det begynner med en oppfordring til Sions datter, det vil si befolkningen i Sion og Jerusalem, om å juble av glede. Grunnen er at kongen deres drar inn i byen.

Ellers pleide Israel og Israels konger å prange med stridsvogner, stridshester og våpen og føre krig med dem, slik også hedningefolkene og kongene deres gjorde (Sak 9,10; jf. Sak 4,6; Sal 20,8; 2 Mos 15,1.4; 5 Mos 17,16; Jes 31,1–3). Denne kongen skiller seg ut: Han rir inn i hovedstaden sin på et esel – det vanlige ridedyret for folk flest og i fredstid – eller, som parallelleddet sier, på en eselfole. Nettopp slik

---

fra oversetteren – han er ikke alltid dyktig, men aldri smakløs. *For det første* venter vi etter «legge på» (epitithenai / ἐπιτιθέναι) enten en dativ (Matt 19,13. 15; Luk 23,26; Joh 19,2) eller «på» (epi / ἐπί) med akkusativ (Matt 9,18; 23,4; Luk 15,5; Joh 9,15). Denne språkfølelsen fikk mange til å endre epi foran det første autōn til «oppå» (epanō / ἐπάνω). Sannsynligvis førte den også til at Sc strøk dette epi. Sc knyttet epi til himatia (ἱμάτια) og oversatte svært fritt: «og de bredte ut kappene sine, og Jesus red ovenpå dem». *For det andre* ville «sette seg oppå eslene, hestene» (epikathisai epanō tōn onōn, hippōn / ἐπικαθίσαι ἐπάνω τῶν ὄνων, ἵππων) og lignende være et uhørt uttrykk for å sette seg opp på ett eller flere ridedyr. Epanō med genitiv betyr nemlig «ovenfor» (Matt 2,9; 27,37) eller «oppe på» (Matt 5,14; 23,18. 20. 22; 28,2). Av forståelige grunner er det ingen som sier «han satte seg oppe på hesten». Derfor må det siste autōn i alle fall knyttes til himatia. I stedet for å sette seg på det usalede eselet (eller de usalede eslene) godtok Jesus den salen som var improvisert til ære for ham, og satte seg oppå den. Men da blir ikke bare hele framstillingen underlig utydelig. Det er også vanskelig å forklare at disiplene la kappene på begge dyrene i stedet for å spørre Jesus hvilket av dem han ville bruke. De la jo ikke på kappene før de var kommet tilbake til ham. Vi må derfor lese «de la kappene på den» (epethēkan ep' auton ta himatia / ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτὸν τὰ ἱμάτια), med eller uten autōn etter, sammen med D Φ, de fleste gamle latinske (b e osv.; a er skadet) og S^1 («på folen»). Da gjelder ep' auton (ἐπ' αὐτόν) «folen» (pōlos / πῶλος), som er nevnt sist, og det følgende epanō autōn gjelder klærne. Slik leser også Blass, bare at han stryker det siste autōn sammen med noen få latinske (g^2 l Vulg.; jf. Op. s. 158 *eum desuper sedere fecerunt*? [«de lot ham sitte ovenpå?»]). Dette autōn har flest vitner for seg og passer saklig (også Φ, og blant de latinske a: *super ea* [«på dem»]). At D, b c e, S^1 Sh har autou (αὐτοῦ) og ℵ* har [epanō] ep' autōn ([ἐπάνω] ἐπ' αὐτῶν), gjør det ikke mistenkelig. Den best bevitnede lesemåten er «han satte seg oppå» (epekathisen / ἐπεκάθισεν); D har i stedet «han satt» (ekathēto / ἐκάθητο), og andre «han satte seg» (ekathisen / ἐκάθισεν). Med tanke på Luk 19,35 ble den lett endret til epekathisan (ἐπεκάθισαν) eller ekathisan (ἐκάθισαν), «de satte ham på»; jf. Joh 12,16: «dette hadde de gjort med ham» (tauta epoiēsan autō / ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ).

[8]Ordet «alt» (holon / ὅλον) foran «har skjedd» (gegonen / γέγονεν) i v. 4, jf. 1,22; 26,56, ble senere alminnelig godtatt. Men det mangler ennå i ℵ C* D L Z, de eldste latinske og Sc, og det ville passet bedre etter v. 7 eller v. 9 enn her. I v. 5 svarer «se, … deg» (idou … soi / ἰδού … σοι) til LXX, men også til den hebraiske teksten. I LXX følger så «rettferdig og frelsende er han» (dikaios kai sōzōn, autos / δίκαιος καὶ σώζων, αὐτός), som ikke har noe motstykke hos Matteus. Deretter har Matteus «saktmodig og ridende på et esel og på en fole, et lastedyrs føll» (prays kai epibebēkōs epi onon kai epi pōlon huion hypozygiou / πραΰς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου); både kai etter prays og det andre epi er sterkt bevitnet. Dette stemmer nøyere med den hebraiske teksten enn LXX, som har «han, saktmodig og ridende på et lastedyr og en ung fole» (autos prays kai epib. epi hypozygion kai pōlon neon / αὐτὸς πραΰς καὶ ἐπιβ. ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον). Der er autos, mot masoretene, knyttet til det som følger. På gresk fantes bare det ene ordet onos (ὄνος) for både «esel» (chamor / חמור) og «eselhoppe» (aton / אתון). Derfor gjengir LXX det første ordet med «lastedyret» (hypozygion / ὑποζύγιον), og den greske oversetteren av Matteus det siste.

viser han at han er en hersker som ikke er stolt av egen makt, men ydmykt setter sin lit til Gud.

Her viser sammenhengen nærmere hva ordet «ydmyk»[9] betyr.[10] Like før blir kongen kalt både rettferdig og en som har fått hjelp og frelse (nosja' / נוֹשָׁע). Herredømmet hans skal være et fredsherredømme, også når det omfatter hedningefolkene (Sak 9,10b).

Her har Matteus igjen noe felles med Johannes (Joh 12,15). Sakarja oppfordrer Jerusalem til å juble høyt når kongen drar inn. Matteus mente at det stred altfor sterkt mot situasjonen. I stedet skrev han «Si til Sions datter»[11], sannsynligvis fordi han husket det beslektede stedet i Jes 62,11. Han forkortet også beskrivelsen av kongen. Ordene «rettferdig og en som får frelse» var mindre viktige for formålet hans, så han utelot dem.

Dermed får leseren vite rett ut det øyenvitnene bare kunne ane: at dette var Jesu hensikt.

Folket var vant til å se ham gå til fots sammen med disiplene. Nå ser de ham ri mens alle andre går. De blir begeistret og gjør alt de kan for at inntoget i Jerusalem denne gangen skal bli et triumftog. De fleste[12] i følget brer kappene sine ut på veien som et teppe kongen skal ri over. Andre bryter greiner av trærne langs veien og strør dem ut.

Men alle samles om ett rop, som på aramaisk lød «hosianna til Davids sønn»[13]. Ropet kommer fra Sal 118,25, der det opprinnelig var en bønn til Gud: «hjelp nå!»[14]. Folket kunne litt bibelhebraisk, og ropet var godt kjent for dem, særlig fra ritualet ved løvhyttefesten. På hver av de sju festdagene gikk en prosesjon rundt brennofferalteret, og da ble blant annet Sal 118,25 ropt eller sunget til musikk.[15]

Ut fra den opprinnelige betydningen ville ropet være en bønn til Gud: «Hjelp, gi frelse til Davids sønn!» Det ville passe svært godt til saken. I Sak 9,9 heter det om Messias at Gud gir eller har gitt ham frel-

[9] **«ydmyk»** ani / עָנִי

[10] Om «arm» ('ani / עָנִי) og «ydmyk» ('anaw / עָנָו), se s. 184 ff. ovenfor; også Matt 11,29.

[11] **«Si til Sions datter»** eipate tē thygatri Siōn / εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών

[12] «Den største delen av mengden» (ho pleistos ochlos / ὁ πλεῖστος ὄχλος) har komparativ betydning, fordi «men andre» (alloi de / ἄλλοι δέ) setter noe opp mot den; jf. Platon, republ. 397d; legg. 700e. På samme måte er «den store mengden» (ho polys ochlos / ὁ πολὺς ὄχλος) i Mark 12,37 ment i motsetning til de fiendtlige fariseerne.

[13] **«hosianna til Davids sønn»** hosja'na levar dawid / הוֹשַׁעְנָא לְבַר דָּוִד

[14] **«hjelp nå!»** hosji'a na / הוֹשִׁיעָה נָא

[15] Misjna, Sukka III, 9; IV, 5. Jf. særlig Delitzsch, Ztschr. f. luth. Th. u. K. 1855 s. 653 ff.; Saat auf Hoffnung 1888 s. 73.

se og seier (se ovenfor). Matteus tok ikke disse ordene med i sitatet. På samme måte kunne Jesu begeistrede tilhengere be Gud om frelse og seier for ham i kampen mot motstanderne hans i Jerusalem.[16]

Også det siste ropet, «hosianna i det høyeste»[17], ville passe til en slik bønn, for «i det høyeste» må bety stedet der Gud bor.[18] Men hvorfor blir Gud i så fall ikke nevnt i noen av de to ropene? Hvorfor heter det for eksempel ikke «han som bor i det høye» ved det andre hosianna (Jes 33,5; 57,15)?

Formelen[19] var helt utslitt av bruk og levde i folkespråket bare som et hebraisk fremmedord. Derfor er det mer sannsynlig at folk ikke lenger merket den opprinnelige betydningen. De mente ikke å be til Gud,[20] men å rope «hill kongen», selv om de visste at tanken om frelse lå i det sammensatte ordet (se ovenfor s. 78 f.). Et slikt rop skilte seg ikke vesentlig fra et «hurra» eller *vivat*.

Mellom de to hosianna-ropene står «Velsignet være han som kommer i Herrens navn»[21]. Også dette er en lovprisning av Davids sønn, eller i det minste et velsignelsesønske som ikke har form av en bønn til Gud. I Sal 118,26 kommer ordet like etter hosianna-ropet i v. 25, med bare ett versledd imellom.

Hvis de som ropte slik, forstod ordet ut fra salmen de så ofte hadde sunget og hørt ved løvhyttefesten, var det en hilsen fra dem som allerede var samlet til høytiden, til ham som nå kom. En slik hilsen

---

[16] Jf. Sal 20,10 etter LXX og Vulg.; Psalt. Gallic. har *domine, salvum fac regem* («Herre, frels kongen»).

[17] **«hosianna i det høyeste»** hōsanna en tois hypsistois / ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις

[18] Sal 148,1: «lov ham i det høyeste» (aineite auton en tois hypsistois / αἰνεῖτε αὐτὸν ἐν τοῖς ὑψίστοις), der «ham» er Herren. Uten artikkelen står uttrykket i Job 16,19 (jf. 25,2; 31,2) for «i det høye» (bammeromim / בַּמְּרוֹמִים); jf. Luk 2,14; 19,38. I Hebreerevangeliet sto det her ifølge Hier. ep. 20, 5 ad Damasum (Vall. I, 68; jf. GK II, 650 f. 694) *Osanna barrama* (sic) («hosianna i det høye»).

[19] Særlig den sjuende dagen i løvhyttefesten (Joh 7,37; bd. IV, 382) ble kalt «hosjanna-dagen», senere «det store hosjanna»; da ble opptoget gjentatt sju ganger. Ordet ble også brukt om myrte- og pilegreinene som ble bundet sammen rundt palmegreinen, og om hele festbuketten (*lulav*). Formelen var opprinnelig hebraisk. Som fast uttrykk i ritualet gikk den over i det aramaiske folkespråket og ble der litt tilpasset i uttalen. Jødene skrev den hosjaʿna (הוֹשַׁעְנָא), både i hebraisk og i aramaisk sammenheng. Slik skriver også Sh i Matt 21,9. 15 ifølge to håndskrifter, mens det tredje har den skrivemåten som er vanlig hos syrerne, med o (אוֹ) i begynnelsen. Jf. Einl I, 14. Derfor er det bedre å skrive hōsanna (ὡσαννά, med hard pust) enn ōsanna (ὡσαννά, med myk pust).

[20] Bare under denne forutsetningen virker de overførte bruksmåtene naturlige; se fotnote 1048. Det samme gjelder «hosianna for Davids Gud» (hōsanna tō theō David / ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ) i nattverdbønnen i Didache 10,6, som trolig stammer fra Israels land. Jf. attenbønnen i den versjonen som ble brukt der, ledd 14: «Lovet være du, Jahve, *Davids Gud*, du som bygger Jerusalem.»

[21] **«Velsignet være han som kommer i Herrens navn»** eulogēmenos ktl. / εὐλογημένος κτλ.

er særlig naturlig hvis noen av dem som gikk foran og bak Jesus (v. 9), hadde kommet ham i møte fra Jerusalem (jf. Joh 12,12 f.18).

Matteus lar dristig hele byen opptre som en person: Inntoget satte den i stor bevegelse, og den sa (jf. 2,3; 3,5): «Hvem er dette?» Men det betyr ikke mer enn at mange ennå ikke visste hvem han var, enten de bodde i byen eller var pilegrimer som hadde kommet langveisfra til festen (jf. Joh 5,13; 12,21).

Folkeskarene som fulgte ham,[22] svarer ifølge de beste tekstvitnene: «Dette er profeten Jesus fra Nasaret i Galilea.»[23] Disse galileerne kjenner ham som den store profeten ut fra det han har sagt og gjort. Derfor utroper de ham til konge (jf. Joh 6,14 f.). At Jesus slik kan dra inn i Jerusalem som den lovede Davids sønn, er en frukt av profetvirket hans, først og fremst i Galilea. I Galilea holdt han seg tilbake, men her gjør han det stikk motsatte: Han legger an på å bli hilst slik og ført inn i hovedstaden.

Dermed er den første scenen i Jerusalem over. I v. 12–17 hører vi ikke mer om det store følget. Guttenes hosianna-rop i templet (v. 15) er ikke en fortsettelse av inntogsjubelen, men en etterklang av den. Matteus forteller om oppholdet i templet som om Jesus bare var omgitt av fremmede der.

Derfor kunne vi anta – også uten å ta hensyn til Mark 11,11–18 – at Matteus her som andre steder bruker «og»[24] for å knytte sammen hendelser fra ulike tidspunkter. Det gjør han også der rekkefølgen av stedene tyder på at hendelsene fulgte rett etter hverandre, for eksempel i 8,5.14 (se ovenfor s. 332 f.).

I templets forgårder ser Jesus handelen som hører til offertjenesten og tempelskatten.[25] Han griper inn med makt og forstyrrer hele

[22] Jf. 20,29. 31; 21,8. 9, også Joh 7,12. 31 f. 40. 49; 12,12, til forskjell fra folket i Jerusalem i Joh 7,25. Ifølge Luk 19,37 var denne flokken en «skare av disipler» (plēthos tōn mathētōn / πλῆθος τῶν μαθητῶν) som hadde sett Jesu gjerninger (i Galilea).

[23] Lesemåten «profeten Jesus» (ho prophētēs Iēsous / ὁ προφήτης Ἰησοῦς) osv., ikke «Jesus, profeten» (Iēsous ho prophētēs / Ἰ. ὁ προ.), har ℵ B D, den viktige minuskelen 157, Sah Kop, Sh, Orig. tom. X, 26 in Jo og Eus. demonstr. IX, 18, 3 for seg.

[24] **«og»** kai / καί

[25] «Pengevekslerne» (kollybistai / κολλυβισταί) står også i Mark 11,15 og Joh 2,15; i tillegg har Joh 2,14 «vekslerne» (kermatistai / κερματισταί). Ordet kommer av kollybos (κόλλυβος), som betyr «skillemynt» og særlig det påslaget kunden måtte betale bankmannen for å veksle. Hos jødene var ordet i formen qolbon (קולבון eller קלבון) vanlig om vekslegebyret når de vekslet til seg den hellige mynten, sekelen, for å betale tempelskatten. Sekelen kalles i Matt 17,24 «dobbeltdrakme» (didrachmon / δίδραχμον); se Krauss, Lehnw. II, 504. I Jerusalem satte pengevekslerne opp bordene sine omkring 20 dager før påske; se s. 570 ovenfor.

driften. Ingen av dem det gikk ut over, ser ut til å ha gjort motstand. Handelen hadde trengt helt inn i helligdommen, og de som drev den, ville slå mynt på den lovbestemte gudstjenesten og offerviljen hos de fromme. Her møter han den uredelige blandingen av jordiske interesser og lovisk fromhet, en blanding han ellers bare har refset med ord (Mark 12,40; Matt 23,25: «rov og umåtehold» [harpagē kai akrasia / ἁρπαγὴ καὶ ἀκρασία]).

Når et slikt sinnelag denne gangen viser seg så åpent, blir helligdommen vanhelliget, og allerede uttrykket «Guds tempel»[26] i v. 12 peker på det. Uttrykket finnes ikke andre steder i Det nye testamente og er derfor sikkert ekte, selv om det mangler i gamle håndskrifter.

I v. 13 sier Jesus det tydeligere. Han minner om Jes 56,7, der det står at Guds hus i Jerusalem skal være et bønnens hus.[27] Han setter sin egen dom opp mot det formålet Skriften vitner om: Handelsmennene og pengevekslerne gjør templet til en *røverhule*.

Ordet er hentet fra Jer 7,11 og brukt helt i samme betydning som der. Tempelbesøkerne stolte på at templet var hellig og ukrenkelig, og trodde at de derfor var trygge mot Guds straff for tyveri, mord, hor og mened. Til dem sier Jeremia: «Og så kommer dere og trer fram for mitt åsyn i dette huset … og sier: vi er berget, for å fortsette med disse styggedommene. Er da dette huset, som mitt navn er nevnt over, blitt en røverhule i deres øyne? Også jeg ser det, sier Jahve.»

I en røverhule blir det ikke ranet. Dit flykter røverne med byttet sitt, så de ikke skal bli oppdaget og straffet. Verken Jesus eller Jeremia sier altså at tilhørerne stjeler eller gjør annen urett når de driver virksomheten sin i templet. De sier heller ikke at varene og myntene det handles med, er stjålet. Begge sier tvert imot at tilhørerne innbiller seg at de er trygge mot Guds straffedommer over syndene sine. De stoler på at templet er ukrenkelig – og gudstjenesten der fremmer de selv på sin måte.

Hos Jeremia følger så profetien om at Gud skal ødelegge sitt eget tempel i Jerusalem. Templet, som folket har gjort til et fristed for

[26] **«Guds tempel»** to hieron tou theou / τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ

[27] Matteus og Luk 19,46 (men ikke Mark 11,17) har utelatt ordene «for alle folkeslag» (pasi tois ethnesin / πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν), slik anledningen tilsa. I sammenhengen i Jes 56,1–8 er disse ordene svært vesentlige. Bare Sc føyer dem til her. «Dere gjør» (poieite / ποιεῖτε) er godt nok bevitnet for Matteus. Denne formen viser bedre enn «dere har gjort» (epoiēsate / ἐποιήσατε), som er hentet fra Markus og Lukas, at det er selve forretningsdriften Jesus dømmer. Luthers «Mördergrube» («morderhule») i Jer 7,11 og Matt 21,13 er mindre nøyaktig enn Hieronymus' *spelunca latronum* («røverhule»).

forbrytere, skal gå samme vei som helligdommen i Sjilo en gang gikk (Jer 7,12–15). På samme måte forbereder Jesu ord her det han kort etter skulle si tydeligere (23,38; 24,2).

Men først viser Jesus seg som velgjører for dem som lider, også i templet (v. 14), og han finner seg i at guttene tar opp igjen ropet «hosianna til Davids sønn». Uttrykket «i templet»[28], som går igjen i v. 12, 14 og 15, viser at dette skjer på det helligste og samtidig mest offentlige stedet i Jerusalem. Det er «gutter»[29] det gjelder, ikke «småbarn»[30] som i 11,16; 18,2; 19,13.

Matteus sier ikke rett ut at den nye begeistringen kom av at blinde og lamme var blitt helbredet. Han antyder det bare: Det var synet av både undergjerningene og den jublende gutteflokken som fikk «*yppersteprestene og de skriftlærde*», altså medlemmer av Rådet, til å spørre Jesus om han virkelig hørte hva guttene sa. Spørsmålet forutsetter at en fornuftig mann som Jesus umulig kan godta dette. Men Jesus slår bena under den forutsetningen. Rolig svarer han ja og stiller et kritisk motspørsmål: Har de aldri i sitt liv lest Sal 8,3?[31]

Salmisten mener sannsynligvis at Gud lar guttebarns barnslige snakk og spedbarns babling vokse til kraftfull mannstale og sterke manndomsgjerninger, og at dette får Guds fiender til å tie. Nettopp dette passer med måten Jesus bruker skriftordet på her. Guttenes hosianna-rop har i seg selv ingen nevneverdig virkning, men det har stor betydning.

I disse guttene ser Jesus et nytt Israel som forlater fedrenes gale veier og hilser ham som sin Messias (23,39). Sterkere kunne han ikke gi seg til kjenne som Messias. Ved inntoget gjorde han det med en symbolsk handling foran folket, som var kommet sammen fra alle deler av landet. Nå gjør han det med ord overfor representanter for øvrigheten. Han vitner ikke bare ved å la tilhengerne sine holde på, men også ved gjerninger som viser at han er Herren i Guds hus og Guds mann, utrustet med makt over folkets sinn og kropp.

---

[28] **«i templet»** en tō hierō / ἐν τῷ ἱερῷ

[29] **«gutter»** paides / παῖδες

[30] **«småbarn»** paidia / παιδία

[31] Sitatet følger LXX, med «lovprisning» (ainon / αἶνον) der hebraisk har et ord som egentlig betyr «makt» (ʿoz / עֹז). Hvis det aramaiske Matteusevangeliet hadde ʿusjna (עוּשְׁנָא), slik targumen har, ga det samtidig en lekende gjenklang av hosjaʿna (הוֹשַׁעְנָא). Delitzsch har i Psalmk. (1859) I, 62 reist innvendinger mot Hofmanns forklaring av Sal 8,3. Det hindrer meg ikke i å ta opp igjen det vesentlige i denne forklaringen i en endret form.

Forbannelsen over fikentreet (21,17–22)

Også her bryr Matteus seg tydeligvis lite om de ytre omstendighetene[32] og retter all oppmerksomhet mot den indre betydningen av det som skjer. Tidlig om morgenen er Jesus på vei tilbake fra Betania til byen. Han går bort til et fikentre ved veien for å stille sulten, og han regner altså med å finne noen få spiselige frukter på det. Da han blir skuffet, uttaler han det Peter kaller en forbannelse (Mark 11,21): et ord som dømmer treet til aldri mer å bære frukt.

At Jesus bare lot som han lette etter frukt for å lære disiplene noe, kan ikke stemme; det ville stride mot den klare ordlyden hos Matteus (v. 18: «ble han sulten» [epeinasen / ἐπείνασεν]) og mot Mark 11,13. Men det er like selvsagt at forbannelsen ikke er et utslag av ubetenksomt sinne mot det uskyldige treet. Å forbanne det i sinne ville ikke være det 12,12 kaller å «gjøre godt»[33].

Jesus uttaler ordet bare fordi han i samme øyeblikk ser at det han opplever ved dette treet, er et bilde på det som venter ham i Jerusalem i disse dagene. Ordet skulle ramme Jerusalem, slik det straks rammet det ufruktbare fikentreet, som visnet. Skuffelsen ved treet ville ikke være noe godt bilde på at han hadde mislyktes hos de fleste i Galilea og ellers i det jødiske folket, for det nederlaget hadde han sett komme i månedsvis, og han hadde klaget over det for lenge siden (11,16–24; 12,39–45; 13,11–15).

Fikentreet er ikke et bilde på Israel, men på Jerusalem.[34] Når Jesus forbanner treet, varsler han den dommen som allerede er antydet i v. 13: at byen og templet skal ødelegges. Siden fruktene mangler, skal også stammen og løvet visne.

Heller ikke for disiplene har Jesus tydet symbolet. De undrer seg bare over at ordet hans virket straks. Derfor gjentar han forsikringen fra 17,20: Hvis de har tro og ikke tviler, skal også de få ubegrenset makt

[32] Disiplene, som sist ble nevnt i v. 6 f., blir ikke nevnt igjen i v. 17–19. Leseren får ikke vite om Jesus overnattet i Betania bare denne gangen, eller fast under festbesøket; se derimot Mark 11,11. 19; Luk 19,47; 21,37 f. «Han overnattet» (ēulisthē / ηὐλίσθη) i v. 17 betyr å overnatte under åpen himmel, her ikke i motsetning til et hus, men til byen. Matteus ville slett ikke ha nevnt overnattingen hvis ikke det han skulle fortelle, forutsatte at de oppholdt seg ute. Ingenting er i veien for å fylle ut Matteus' skisse med det Markus forteller. Heller ikke «straks» (parachrēma / παραχρῆμα) i v. 19 f. utelukker at det gikk et døgn mellom Jesu ord og den stunden da disiplene så virkningen, Mark 11,19 ff. Parachrēma er et yndlingsord hos Lukas og står ellers i Det nye testamente bare her.

[33] **«gjøre godt»** kalōs poiein / καλῶς ποιεῖν

[34] Jf. Luk 13,6–9, og om dette Einl s. 63 note 2.

og bruke den. Han legger til at de på samme vilkår skal få alt de ber om i bønn (jf. 18,19).

Jesus i ordstrid med yppersteprestene og de eldste (21,23–22,14) — fullmakten og de to sønnene (21,23–32)

Av 21,14.23 og 26,55 forstår leseren at Jesus nå helbredet og underviste i Jerusalems tempel, slik han lenge hadde gjort i Galileas synagoger. Likevel gir Matteus ingen eksempler på noe av dette. Det eneste han forteller om, er stridssamtaler, den første med representanter for den jødiske øvrigheten.

I v. 23 sier Matteus enda tydeligere enn i v. 15 at Jesus stod overfor en offisiell delegasjon fra Rådet. Det gjør han ved å føye «folkets»[35] til «yppersteprestene og de eldste»[36].[37]

Også det nøye formulerte spørsmålet de kommer til ham med, passer med dette: Hva slags fullmakt har han når han opptrer offentlig i templet, det vil si: Hvor langt rekker den fullmakten han mener å ha? Og hvem har gitt ham den? Siden de finner ham i ferd med å undervise, gjelder spørsmålet i første omgang om han har rett til det. Men første del av spørsmålet viser at de tenkte på hele den offentlige opptredenen hans, og særlig på det han hadde gjort i templet – noe som også sier seg selv etter det som er fortalt i 21,1–16.

Rådsherrene bruker ikke de maktmidlene de rår over. De tar tilsynelatende rolig imot de svarene og irettesettelsene Jesus gir dem med overlegen sikkerhet, og de gir svar på de spissformulerte spørsmålene hans (v. 31 og 41). I v. 26 og 46 forklarer Matteus godt nok hvorfor de holder igjen på denne måten. De fryktet et opprør i en by full av festpilegrimer, et opprør som kunne true styret deres (26,5). Etter Jesu inntog var den frykten lett å forstå.

---

[35] **«folkets»** tou laou / τοῦ λαοῦ

[36] **«yppersteprestene og de eldste»** hoi archiereis kai hoi presbyteroi / οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι

[37] Jf. 2,4; 26,3. I 16,21 oppnår Matteus det samme ved å nevne alle de tre gruppene Rådet besto av, og i 26,59 igjen med andre uttrykk. I 21,45 nevner han fariseerne ved siden av yppersteprestene, i stedet for «de eldste» (presbyteroi / πρεσβύτεροι) som i 21,23, enda de samme personene er ment. Det er helt på Johannes' vis. Med fariseerne mener han de fornemste av dem, de som satt i Rådet. De var for en stor del de samme som de skriftlærde (grammateis / γραμμ.) der, og hadde sete og stemme i Rådet; jf. Joh 3,1; 7,50. Men legg merke til at det i 2,4 er de skriftlærde som blir nevnt ved siden av ypperstеprestene, mens det her og i 26,3 er de eldste. Der gjaldt det et teoretisk spørsmål som Rådet skulle svare på som «akademi». Her gjelder det Rådet som styrende senat.

Jesus spør tilbake hvor døperens dåp og hele gjerning kom fra, og med hvilken rett Johannes døpte og virket (v. 25; jf. Apg 5,38 f.). Det våger de ikke å svare på. I v. 26 og 27[a] gjengir Matteus det de naturlig nok tenkte, og det forklarer tausheten så godt at utleggeren ikke har noe å tilføye.

I dette stykket forteller Markus og Lukas nøyaktig som Matteus eller etter ham. Men bare Matteus lar en lignelse følge (v. 28–32), sammen med den tydningen eller anvendelsen som trengs. I seg selv kan lignelsen brukes om mange slags motsetninger, for eksempel mellom hedninger og jøder eller mellom fromme pratmakere og ugudelige som omvender seg. Men Jesus selv bruker den om rådsherrene han taler til, og den henger sammen med v. 24–27. Derfor er det sikkert at lignelsen fra første stund er myntet på disse embetsmennene, til forskjell fra tollerne og horkvinnene.

Begge grupper er Guds og rikets sønner fra fødselen av (8,12; 15,26), og Gud har kalt dem til å arbeide i hans tjeneste.[38] Hele den oppdragelsen en jøde får under «loven og profetene», er et slikt kall. De som har de høye embetene, lever utad et liv som stadig sier ja til de kravene

[38] De fleste og sterkeste vitnene setter sønnen som sier nei, først i v. 28–30: greske (allerede Iren. IV, 36, 8 og Orig.), latinske og syriske (Sc Ss S^1 S^3). Mot dette sterke vitnesbyrdet har B, Ferrar-gruppen, Kop, Sh og merkelig nok allerede Tatian, og derfor trolig også Arm (Forsch I, 184 f.), satt sønnen som sier ja, først. Følgeriktig lar de samme vitnene ypperstеprestene svare i v. 31 med enten «den senere» (ho hysteros / ὁ ὕστερος) i B, «den andre» (ho deuteros / ὁ δεύτερος) hos Tatian eller «den siste» (ho eschatos / ὁ ἔσχατος) i Kop Sh, i stedet for «den første» (ho prōtos / ὁ πρῶτος). Denne lesemåten, i formen ho eschatos, har også trengt inn i tekster som har den vanlige rekkefølgen i v. 28–30. Det gjelder D, Ss (ikke Sc) og de eldste latinske (a b e osv., Juv. III, 703; Hil. i kommentaren til stedet; noen håndskrifter som Hier. tar hensyn til, men ikke godtar). Denne teksten er åpenbart oppstått ved blanding, og alle forsøk på å forsvare den er forgjeves (se også Forsch I, 185 f.; II, 55. 204). Den avslører seg også selv ved at de viktigste vitnene for den (D, e, Ss) i v. 32 har strøket «ikke engang» (oude / οὐδέ) eller «ikke» (ou / οὐ) foran «dere angret» (metemelēthēte / μετεμελήθητε). Da ville Jesus ha innrømmet at tilhørerne hans i etterhånd hadde omvendt seg og trodd Johannes; se derimot v. 26. 32a. Matteus kan heller ikke i v. 31 la ypperstеprestene si noe så meningsløst som at den sønnen som sa ja, men ikke holdt ord, hadde gjort farens vilje. At Jesus motsa dem etterpå, ville ikke gjøre det mindre meningsløst. At Orig. ikke tar hensyn til ordene «de sier … Jesus» (legousin … Iēsous / λέγουσιν … Ἰησοῦς) i v. 31 i kommentaren til stedet, gir heller ingen rett til å trekke dem i tvil. Spørsmålet er altså bare dette: Skal vi følge massen av majuskler og minuskler, de *veri codices* («ekte håndskrifter») hos Hier., og også Sc og Theoph. lat.? Da setter vi sønnen som sier nei, først i v. 28–30 og leser ho prōtos i v. 31. Eller skal vi følge B, Tatian osv. og snu rekkefølgen i v. 28–30, men da også lese ho deuteros eller et ord med samme betydning i v. 31? Tre ting taler for den første teksten og mot den andre. 1) Vitnene for den andre teksten vakler sterkt mellom hysteros, deuteros og eschatos. Den eneste naturlige forklaringen er at flere avskrivere uavhengig av hverandre byttet ut prōtos, som de fant i teksten, med det motsatte ordet. 2) I oldtiden var det vanlig å sammenligne disse to brødrene med brødrene i Luk 15,11–32 og å tyde sønnen som sier ja, på Israel. Da lå det nær å tenke seg ham som den eldste og derfor gi ham plassen som prōtos i v. 28. 3) Byttet av rekkefølge kunne også komme av at de vantro medlemmene av Rådet blir nevnt foran de troende tollerne i v. 32. Jf. også fotnote 1059.

Gud stiller til hver israelitt. Tollerne og horkvinnene lever et liv som sier et trassig nei.[39]

Men embetsmennene nøyer seg med å si et ærbødig ja og gjør ikke det de har sagt ja til (jf. 23,3 ff.; 7,21 ff.). De som i ord og gjerning har brutt med et liv etter loven, angrer derimot på at de har levd i ulydighet, og omvender seg så grundig at de gjør Guds vilje.

Det var Johannes som vakte denne omvendelsen hos tollerne og horkvinnene, og de trodde ham (v. 32; jf. Luk 3,12; 7,29). Han var kommet til hele folket og dermed også til disse lederne, og han kom «på rett vei»,[40] det vil si på Guds oppdrag og uten å bruke noen ulovlige midler. Lederne skulle ha gått foran folket med et godt eksempel og vært de første til å bøye seg i botferdig tro for forkynnelsen av «omvendelse»[41].

I stedet har de latt tollerne og horkvinnene gå foran seg. De så hvor mye godt døperen virket i folket, selv blant dem som var sunket dypest, men de ombestemte seg ikke engang[42] i etterhånd. Hvis de hadde gjort det, ville de likevel til slutt ha trodd døperen.

Derfor går de botferdige synderne foran de ubotferdige høye herrene også inn i gudsriket (v. 31). Det betyr naturligvis ikke at disse herrene tross alt kommer inn i riket, bare senere enn tollerne. Vilkåret er fortsatt det samme som i v. 29 og 32: De må «angre»[43], vise den

[39] Det uærbødige «jeg vil ikke» (ou thelō / οὐ θέλω) i v. 29 har sin motsetning i «jeg [går], herre» (egō kyrie / ἐγὼ κύριε) i v. 30. Motsetningen ligger dels i den ærbødige tiltalen. Den var slett ikke uhørt overfor en far, men heller ikke den vanlige; se s. 317 ovenfor, fotnote 485. Dels ligger den i «jeg» (egō / ἐγώ), der vi må underforstå «går» (hypagō / ὑπάγω). Den som svarer slik, sier dette om seg selv i motsetning til den ulydige sønnen; jf. Luk 18,11.

[40] «På rettferdighetens vei» (en hodō dikaiosynēs / ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης) er et ugresk uttrykk. Det samme er «rettferdighetens offer» (thysia dikaiosynēs / θυσία δικαιοσύνης) i Sal 51,21, det vil si et rett offer, og «sannhetens vei» (hodos alētheias / ὁδὸς ἀληθείας) i 1 Mos 24,48, det vil si den rette veien. Jf. også Tob 1,3: «jeg vandret på sannhetens og rettferdighetens veier» (hodois alētheias eporeuomēn kai dikaiosynē / ὁδοῖς ἀληθείας ἐπορευόμην καὶ δικαιοσύνῃ); en annen lesemåte har en dikaiosynais (ἐν δικαιοσύναις). Bak uttrykket kan det ligge «på rettferdighetens stier» (be'orchata detsidqeta / באורחתא דצדקתא), som i targumen til Ordsp 8,20, der LXX har en hodois dikaiosynēs (ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης). Men det kan også ligge «på sannhetens vei» (be'orach qesjot / באורח קשוט) bak, slik Onkelos har i 1 Mos 24,48, på hebraisk bederekh emet (בְּדֶרֶךְ אֱמֶת). LXX gjengir nemlig av og til «sannhet» (emet / אמת) med «rettferdighet» (dikaiosynē / δικαιοσύνη) – ikke her, men andre steder, slik like etter i 1 Mos 24,49, og i Jos 24,14 og Dan 8,12 (også Theod.). I alle fall menes ikke veien Johannes viste andre, men den han selv gikk, og som han kom til Israel på.

[41] **«omvendelse»** metanoia / μετάνοια

[42] Vi skal lese «ikke engang» (oude / οὐδέ) med B Φ, de latinske (de som ikke stryker ordet), Sc S^1 Kop og noen minuskler. Logisk hører ordet til «i etterhånd» (hysteron / ὕστερον), men det står foran «dere angret» (metemelēthēte / μετεμ.). Derfor var det lett å endre det til «ikke» (ou / οὐ).

[43] **«angre»** metamelesthai / μεταμελεῖσθαι

«omvendelsen»[44] som Johannes hadde forkynt, og «tro ham»[45]. Men så langt har tilhørerne ikke vist den minste lyst til noe av dette (v. 26 og 32).

Lignelsen i v. 28–30 viste hvordan tilhørerne selv forholdt seg til de kravene som gjelder alle israelitter, og særlig til kravet om bot som Johannes forkynte. Hos Matteus følger straks en ny lignelse (v. 33–43, eller 33–44), som også Markus og Lukas setter i den samme historiske sammenhengen (Mark 12,1–11; Luk 20,9–18). Denne lignelsen gjelder de samme personene, men nå i rollen som forvaltere av det israelittiske samfunnet, som også nyter godt av fordelene en slik stilling gir.

Fortellingen begynner med en tydelig henvisning til sangen om vingården i Jes 5,1 f., men går straks sin egen vei. Eieren leide ut (exedeto / ἐξέδετο, v. 33) vingården sin til folk som drev med vindyrking, og dro selv utenlands. Leien er en del av avlingen, og den delen skal vingårdsmennene levere til eieren ved vinhøsten.[46] Han sender tjenerne sine for å hente denne betalingen i naturalier. Handlingen er så klar at Jesus kan la tilhørerne selv si hvordan den ender (v. 41).

Vingårdsmennene og hjørnesteinen (21,33–46)

Også tydningen ligger i hovedsak fast, fordi v. 43 anvender lignelsen på de medlemmene av Rådet som var til stede. Den gang ledet de det jødiske samfunnet, i den grad det hadde noe selvstyre igjen. De var «folkets rådsherrer»[47], Apg 4,8; 13,27; 23,5; Luk 23,13.35; 24,20; Joh 3,1; 7,26.48; 12,42. Rådet var både det regjerende senatet og den øverste domstolen.

Men lignelsen gjelder like mye forgjengerne deres i embetet som dem som hadde denne stillingen da. I lignelsen skjer alt i løpet av én eneste høst, men i historien er det spredt over århundrer: Tjenere blir sendt gang på gang, og til sist sønnen.

Det gamle testamente skiller skarpt mellom dem som styrte, ofte i bildet av hyrder (Jer 23,1 ff.; Esek 34,2 ff.), og profetene, som ikke hadde noe slikt fast og arvelig embete (Jer 23,9). De ekte profetene

[44] **«omvendelsen»** metanoia / μετάνοια

[45] **«tro ham»** pisteuein autō / πιστεύειν αὐτῷ

[46] Derfor kaller v. 34 fruktene som eieren lar kreve inn, *hans* frukter; jf. 3,12. Det siste «hans» (autou / αὐτοῦ), som mangler i Ss Sc, kan nemlig ikke vise til «vingården» (ampelōna / ἀμπελῶνα), som står langt tilbake. S[1] forstår det riktignok slik: «at de skulle sende ham av fruktene fra vingården hans». Men ordet kan bare vise til subjektet i setningen, slik det første autou gjør.

[47] **«folkets rådsherrer»** hoi archontes tou laou / οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ

blir svært ofte kalt Jahves tjenere.[48] På samme måte skiller lignelsen mellom forpakterne, som hele tiden har med vingården å gjøre, og eierens tjenere, som blir sendt dit i særskilte ærend. Tjenerne er de gammeltestamentlige profetene.

Historien om Elia eller Jeremia, og også overleveringer utenfor Bibelen om andre profeter, som Jesaja,[49] viser tydelig nok hva profetene måtte tåle nettopp fra makthaverne i Israel når de talte for sin Herres rettmessige krav. Dermed er skildringen av hvordan forpakterne tok imot tjenerne (v. 35 f.), godt underbygd. Også sønnen, som til sist blir sendt i samme ærend som tjenerne, deler profetenes kall (jf. 21,11.46; se også ovenfor s. 478 f. 502 f.).

Men forholdet mellom person og kall er grunnleggende forskjellig i de to tilfellene: Den siste utsendingen står i et annet forhold til den som sender ham, enn de tidligere gjorde. De er tjenere, han er Guds Sønn. De er Guds tjenere fordi de er sendt som profeter; han blir sendt fordi han er Sønnen. Nettopp derfor var det rimelig å vente at de som hadde behandlet Guds tidligere sendebud med forakt og grusomhet, ville ta imot ham med ærbødighet (v. 37).

Men nettopp derfor rammer makthavernes hat ham dobbelt. Allerede overfor profetene hadde de oppført seg som om de ikke stod til ansvar for Herren, som hadde gitt dem embetet, men var herrer over folkesamfunnet i egen rett. Nå driver én tanke dem: Nettopp fordi han er sønnen, er han den fødte arvingen til godset de har fått å forvalte. Hvis de dreper ham, blir de endelig og for alltid enerådende herrer over det.

Her sier Jesus på forhånd til sine kommende mordere at de skal drepe ham, og han legger til at de først skal støte ham ut av folkesamfunnet og byen og så ta livet av ham (v. 39). Dette svarer til forutsigelsen i 20,18 f. og gikk bokstavelig i oppfyllelse, slik 27,32 f. viser (jf. Hebr 13,12).

Jesus avslører også hva som fikk de ledende mennene i Rådet til å dømme ham (jf. særlig Joh 11,48). I v. 41 fører tilhørerne lignelsen til ende på oppfordring fra Jesus. Ennå aner de ikke at de dermed feller dommen over seg selv. I og for seg er svaret deres like riktig som svaret i v. 31.

[48] Jf. særlig Jer 7,25; 25,4; 29,19; 35,15; 44,4. Det kan være disse stedene Jesus hadde i tankene.
[49] Jf. oversikten i Prot. RE VIII[3], 714, og Hebr 11,37.

Likevel nøyer Jesus seg ikke med svaret. For i virkeligheten – slik v. 39–41 forutsier den – skal det gå annerledes enn i lignelsen. Riktignok ville en vingårdseier som hadde hatt så dårlige erfaringer med forpakterne sine, ikke gjøre annet enn det rådsherrene sier: Han ville gi ugjerningsmennene den straffen de fortjente,[50] eller la dommeren gjøre det, og han ville leie ut vingården til andre vingårdsmenn, som han kunne vente seg noe bedre av.

Anvendt på de jødiske rådsherrene (archontes / ἄρχοντες) ville det bety at Kaifas og kretsen hans, som nå satt i øvrighetsembetene, skulle miste embete og liv til straff for at de drepte Jesus, og at bedre yppersteprester og eldste skulle ta over. Alt ville i hovedsak bli som før.

Jesus holder nå fram for dem et ord fra Salme 118, den samme salmen som hosianna-ropet var hentet fra.[51] Han gjør det ikke for å bekrefte en tanke de allerede har uttalt, men for å rette på den meningen de nettopp har kommet med. Allerede innledningsordene i v. 42, «Har dere aldri lest i Skriftene», viser det (jf. 12,3.5; 19,4; 21,16; 22,31).

Salmen kan være skrevet da grunnsteinen til Serubabels tempel ble lagt, eller da templet ble innviet, eller til en annen lignende anledning. Uansett gir de siterte ordene levende, poetisk uttrykk for menighetens glede: Mot all forventning og tross motstand fra toneangivende personer var templet bygd opp igjen, takket være Guds underfulle hjelp. I Jesu munn sier ordene til rådsherrene: Det er ikke nok å straffe og fjerne dem som til enhver tid har makten blant jødene, og sette andre av samme slag i stedet.

Det som trengs, er ikke å reparere det som finnes, eller å gjenopprette det som har vært, men å bygge nytt. Og det skal gå slik det står skrevet i salmen. Byggelederne har forkastet en stein fordi de mente den ikke dugde i bygningen. Nettopp den skal bli hjørnestein i et nytt Guds hus, hovedsteinen som fullfører grunnmuren og gjør den fast.

[50] Ordspillet «han skal la de onde omkomme ondt» (kakous kakōs apolesei autous / κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς) mangler i Mark 12,9 og Luk 20,16. Det er en svært vanlig talemåte i klassisk gresk. I tillegg til stedene Winer viser til i § 68, 1, se Aristippos hos Clem. paed. II, 69; Tab. Cebetis 32, 5; Menander, Epitrepontes v. 207; Plut. vita Cic. 26, 3; Jos. ant. XII, 5, 4 mot slutten; Artemid. oneirocr. 1, 16; Lukian, Philops. 20. Men det er ingen grunn til å tvile på at uttrykket svarer mer eller mindre nøyaktig til den aramaiske grunnteksten. Jf. oversettelsen i Sh.

[51] Her slutter talen. Setningen fra Luk 20,18 (= Matt 21,44) kom tidlig inn i teksten hos Matteus (ℵ B osv., Sc S[1] Kop). Det ville være ubegripelig om den var blitt strøket i ettertid. Den mangler i D, Ss Sh (lesestykket s. 154 slutter med v. 43), de eldste latinske (a b e), Iren. IV, 36, 1, Orig. til stedet og Eus. theoph. syr. IV, 13 ff., særlig i begynnelsen av IV, 15.

Da skal de fromme glede seg og se at Gud her har gjort en forunderlig gjerning.

Meningen ville vært klar selv uten den tydningen ordet har fått i Apg 4,11 og 1 Pet 2,4–10 (Rom 9,33; Ef 2,20 f.). Med det nye bildet salmen ga ham, har Jesus for det første sagt det samme som lignelsen. For det andre fører han videre den profetiske skildringen av det som snart skal skje. Oppsynsmennene og arbeiderne ved tempelbygget behandler steinen som den guddommelige byggherren har valgt ut til den viktigste plassen, slik forpakterne behandler eierens sønn.

Begge bildene viser at den jødiske øvrigheten dreper Jesus. Da kan også den forunderlige gjerningen – der Gud setter i verk det motsatte av det byggmestrene mener og gjør – bare være at Gud vekker opp Jesus, som øvrigheten har dømt og drept (jf. Joh 2,19 ff.; Matt 26,61; 27,40). Ifølge Jesus er denne oppvekkelsen fra de døde det første, grunnleggende trinnet i byggingen av et nytt Guds hus.

Allerede i 21,13 hadde han, som en ny Jeremia, antydet i profetisk form at det gamle gudshuset skulle gå under. Og i 16,18 hadde han talt til disiplene om at han i framtiden skulle bygge menigheten sin som et hus. Alle disse ordene føyer seg sammen til én sammenhengende tanke.

Men denne gangen nøyer Jesus seg ikke med å tale i lignelser og symboler. I v. 43 sier han også rett ut til rådsherrene hva det de gjør, vil føre til for folket deres. De er forpakterne som dreper arvingen, og byggelederne som i strid med byggherren forkaster den steinen han har bestemt til hjørnestein. «Derfor»[52] sier han til dem: «Gudsherredømmet skal bli tatt fra dere, og bli gitt til et folk som bærer dets frukter.»[53]

---

[52] **«Derfor»** dia touto / διὰ τοῦτο

[53] Matteus gjengir Sal 118,22 f. ordrett etter LXX, slik Markus og Lukas gjør. Men LXX var også en svært tro oversettelse av den hebraiske teksten. Den eneste friere vendingen er «og det er» (kai estin / καὶ ἔστιν) for «den» (hi / הִיא), uten «denne» (hautē / αὕτη) foran. Den var knapt til å unngå. Det mer nøyaktige «denne er underfull» (hautē thaumastē / αὕτη θαυμαστή) rett etter det forrige hautē ville nemlig vært uutholdelig; jf. Hier. i oversettelsen etter hebraisk (*sec. Hebr.*): *istud, et hoc est mirabile* («dette, og dette er underfullt»). Akkusativen «steinen» (ton lithon / τὸν λίθον) kommer av at ordet har fått kasus fra det følgende «som» (hon / ὅν); jf. 1 Kor 10,16. At det står hautē og thaumastē (θαυμαστή) i hunkjønn for touto (τοῦτο) og thaumaston (θαυμαστόν), er en slavisk etterligning av hunkjønnsordet «dette» (zot / זֹאת), som er ment som intetkjønn. Noe slikt er sjeldent selv i LXX; jf. Sal 119,50.

[54] **«fruktene»** tous karpous / τοὺς καρπούς

Med «fruktene»[54] bygger Jesus igjen på lignelsen sin, men han fører bildet fritt videre. For i lignelsen var det ennå ikke tale om en vingård som bærer dårlig frukt eller slett ingen frukt. Her ligger det underforstått i motsetningen, og allerede i Jes 5,2–6 blir det sagt uttrykkelig. Men det var naturlig å gå over fra lignelsens bilde til dette bildet, som ligger så nær og er så vanlig (jf. 3,10; 7,19; 21,19).

V. 43 bekrefter at vingården i lignelsen står for det jødiske folkesamfunnet (jf. Jes 5,7). For der kalles de som gudsherredømmet skal gå over til, et «folk»[55]: Herredømmet går over fra det ene folket til det andre. Likevel sier Jesus ikke at «riket»[56], altså gudsherredømmet, skal bli tatt fra folket eller fra Israels hus, men «fra dere». Det viser igjen at han ikke bare går ut over lignelsens bilde, men forlater det på hovedpunktet.

I lignelsen og i salmesitatet var det tale om dem som hadde fått ansvaret for å styre folkesamfunnet. De ble holdt tydelig atskilt fra folket, som bare var gjenstand for embetsgjerningen deres. Med dem mente Jesus yppersteprestene og de eldste som var til stede.

I v. 43 har Jesus derimot opphevet skillet mellom dem som styrer, og dem som blir styrt. De som er til stede, blir ikke tiltalt som «folkets rådsherrer»[57], men som representanter for det jødiske folket.[58] Ordlyden viser det utvetydig. Jesus sier ikke, slik vi kunne vente etter v. 41, at styret over det jødiske folket skal overføres fra de nåværende lederne til andre ledere, men at gudsherredømmet skal gå over fra ett folk til et annet.

Jesu ord forutsetter at gudsherredømmet hittil har vært hos det jødiske folket og fortsatt er det.[59] For Jesus var dette like selvsagt som for enhver jøde. Gud hadde alltid vært Israels konge, og det var han ennå, hvordan statsforfatningen og styreformen enn hadde skiftet (se

[55] **«folk»** ethnos / ἔθνος

[56] **«riket»** basileia / βασιλεία

[57] **«folkets rådsherrer»** archontes tou laou / ἄρχοντες τοῦ λαοῦ

[58] Til det var de godt skikket, også om vi ser bort fra at det ifølge v. 46 var mange andre til stede. Ifølge Luk 20,9 var allerede lignelsen rettet til folket. Også i Matt 26,64 betyr «dere» hele folket. Jf. overganger som den fra 12,38 til v. 39 og fra 15,1–7 til v. 8–9.

[59] Legg merke til at Matteus her ikke bestemmer «riket» (basileia / βασιλεία) nærmere med «himlenes» (tōn ouranōn / τῶν οὐρανῶν), men med «Guds» (tou theou / τοῦ θεοῦ). Det siste begrepet omfatter alt Guds herredømme. Derfor kan det brukes både om teokratiet i Det gamle testamente og om det nye gudsherredømmet, som Johannes kunngjorde og Jesus grunnla (for eksempel 6,33; 12,28; 21,31). «Himlenes rike» (basileia tōn ouranōn / βασιλεία τῶν οὐρανῶν) betegner derimot bare det nye og ville derfor knapt passet her. Å tale om «Guds rike i den gamle og den nye pakt» har god rot i Jesu lære.

ovenfor s. 125 f.). Derfor kunne Jesus kalle de vantro jødene rikets sønner (8,12).

Med døperens forkynnelse begynte en ny fase der denne tanken ble virkeliggjort, og den trådte stadig tydeligere fram gjennom hele Jesu virksomhet. Også den var en del av Israels historie. De som samlet seg om Davids sønn og utgjorde menigheten i himlenes rike, var israelitter alle sammen. Så langt hadde bare noen få smuler falt fra bordet i Israels hus og ned til hedningene (15,27).

Men det jødiske folket, med øvrigheten sin i spissen (forpakterne og bygningsmennene), skal drepe Guds Sønn, arvingen til gudsherredømmet. Til straff skal gudsherredømmet bli tatt fra det utvalgte folket, som det syntes lenket til, og gitt et annet folk.

Det «folket»[60] som skal bære gudsherredømmet etter Jesu død og oppstandelse, er selvsagt ikke ett enkelt annet folk, for eksempel det greske. Men det er heller ikke alle folk utenom Israel til sammen, «folkeslagene»[61] i religionshistorisk forstand. For Jesu nåværende disippelskare, som bare består av jøder, kan umulig være utelukket fra gudsriket. Det samme gjelder alle som skal bli vunnet for himlenes rike når apostlene forkynner i Israels byer, før Jesus kommer igjen (10,23).

Tvert imot er gudsriket først og fremst deres (5,3–10). De er kjernen i rikets menighet, de er sønner av himlenes rike, og de blir selv kalt himlenes rike (13,38.41). Men etter at Jesus er gått bort, skal han bygge denne menigheten som et selvstendig fellesskap, det nye gudshuset (16,18), og Gud skal gjøre Jesus, som er vakt opp fra de døde, til hjørnestein i huset (21,42). Da skal menigheten omfatte ikke bare de troende fra Israel, men også hedninger fra alle land og nasjoner (2,1–12; 3,9; 5,13–16; 8,11; 12,18.21.41; 13,38).

Menigheten kan ha aldri så mange jøder i seg, men den er likevel et samfunn som er uavhengig både av det jødiske folket og av alle andre folk. Jesus kaller denne menigheten sin et «folk»[62] av én eneste grunn: Han vil stille den opp mot den gamle menigheten, som var en nasjon. Den nye skal bære gudsherredømmet i framtiden, mens den gamle har hatt det til nå.

[60] **«folket»** ethnos / ἔθνος
[61] **«folkeslagene»** ta ethnē / τὰ ἔθνη
[62] **«folk»** ethnos / ἔθνος

Som kjent har Jesu menighet – som er hevet over alle nasjonale grenser – selv tatt i bruk denne overførte betegnelsen «folk»[63]. Det samme gjelder de billedlige betegnelsene «hus» (Matt 16,18), «hjord» (Luk 12,32; Joh 21,15 ff.), «vingård» (Matt 20,1) og «nytt tempel» med Kristus som hjørnestein (Matt 21,42 f.). Alle disse bildene har Jesus overført fra Israel til menigheten sin.

I 1 Pet 2,4–10 finner vi tanken om det nye gudsfolket igjen, knyttet til det samme bildet som her: et åndelig gudshus som blir bygd på den levende steinen, Kristus. Samtalen har gått uten avbrudd siden 21,23, og den slutter med bemerkningen i 21,45 f.

Rådsherrene skjønte at det var dem Jesus siktet til med lignelsene om de to sønnene og om forpakterne i vingården, og med salmeordet, som også har form av en lignelse. Derfor la de planer om hvordan de kunne gripe ham, men fordi stemningen i folket var på Jesu side, lot de det bli med planene.[64]

Både avslutningen av scenen i 21,45 f. og ordet «igjen»[65] i 22,1 viser at den lignelsen som nå følger, ikke ble fortalt i direkte fortsettelse av samtalen i 21,23–43.[66] På den andre siden viser «tok til orde»[67], som bokstavelig betyr «svarte», at Jesus fortalte den nye lignelsen som svar på det forrige ordskiftet. Og «til dem»[68] sier at han fortalte den for de samme folkene, eller i hvert fall for folk som også hørte til Rådet.

I tillegg kommer flertallsformen «i lignelser»[69]. Den samler lignelsene i 21,28–43 og den ene lignelsen som ennå følger, under ett (jf. 13,10; se ovenfor s. 474), og viser at Jesus fortsatte å tale i lignelser slik han hadde begynt, om enn etter et visst avbrudd. Også i Jerusalem, som tidligere i Galilea, var lignelsestalen ikke lenger forkynnelse til omvendelse, men forkynnelse til dom (jf. 13,10–15).

---

[63] **«folk»** ethnos / ἔθνος eller laos / λαός

[64] Den godt bevitnede lesemåten «for en profet» (eis prophētēn / εἰς προφήτην) osv. i v. 46 er ikke vesentlig forskjellig fra «som en profet» (hōs prophētēn / ὡς προφήτην) i 14,5 (se s. 506 ovenfor, fotnote 839) og 21,26. Schemtob skiller mellom dem. I 21,46 har han «han var en profet (navi / נָבִיא) i deres øyne», men i 14,5 og 21,26 «som en profet» (kenavi / כנ״ eller kemo navi / כמו נ״).

[65] **«igjen»** palin / πάλιν

[66] Et «igjen» (palin / πάλιν) som Jesus selv bruker mens han taler videre, som i 5,33; 13,45. 47, kan naturligvis ikke sammenlignes med dette. Jf. heller 26,42. 44; Mark 10,1, og særlig Joh 8,12. 21.

[67] **«tok til orde»** apokritheis / ἀποκριθείς

[68] **«til dem»** autois / αὐτοῖς

[69] **«i lignelser»** en parabolais / ἐν παραβολαῖς

Matteus gjør det altså helt klart at han bevisst plasserer dette stykket av talen der det historisk hører hjemme. Det bekrefter han også i 22,15, der han knytter stridssamtalene i 22,15–46 tett i tid til lignelsen som bare han har. Også Markus og Lukas forteller om disse samtalene, og i den samme historiske sammenhengen.

Kapittel 22

Kongens bryllupsfest (22,1–14)

Ifølge Luk 14,16–24 fortalte Jesus en lignende lignelse ved et måltid hjemme hos en fariseer, altså et helt annet sted enn templet i Jerusalem, der denne ble fortalt. Men likhetene gir ingen grunn til å tvile på at den ene eller den andre beretningen er historisk, eller at begge er det.

Jesus brukte enkelte tankespråk flere ganger, ved ulike anledninger og med ulikt formål. Noen hadde han laget selv, andre hentet han fra Det gamle testamente eller fra ordtak i folket. Slik kan han også ha bygd forskjellige lignelser på hverdagshendelser som delvis ligner hverandre og delvis skiller seg fra hverandre.

Ved siden av lignelsen hos Lukas bør vi se på en til. Den kan med god grunn føres tilbake til en yngre samtidig av Jesus,[1] og den stemmer med Matteus nettopp der han skiller seg mest påfallende fra Lukas, nemlig i 22,11–13.

Fortellingen hos Matteus har to akter. Den første (v. 3–10) uttrykker en fullstendig tanke også uten den andre (v. 11–13). Den andre kunne like gjerne ha stått uten den første, rett etter innledningen i v. 3, som

[1] Jf. Ziegler, Die Königsgleichnisse des Midrasch, tysk del s. 323, hebraisk del s. CXVI. Den kilden Ziegler foretrekker, Midr. r. til Fork 9,8 («La klærne dine alltid være hvite» osv.), lar Juda ha-Nasi fortelle lignelsen og knytter den bare til et ord av Jochanan om dette bibelstedet. Mer sannsynlig stammer den likevel fra Jochanan; jf. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 39; Schlatter, Jochanan s. 46. En konge holder et måltid. Når han innbyr gjestene, befaler han dem å gjøre seg selv og klærne sine rene til festen, men han lar foreløpig tidspunktet for måltidet stå åpent. De kloke blant de innbudte gjør som han befaler, og venter i nærheten av kongens palass til de blir kalt inn til måltidet. De uforstandige går derimot hver til sitt arbeid: kalkmaleren, pottemakeren, smeden og vaskeren; jf. Matt 22,5. Da de plutselig blir kalt til bords, må de komme inn i klærne som er blitt skitne av arbeidet. «Og (kongen) ble vred på de uforstandige, som ikke hadde gjort det kongen sa, og som hadde tilsølt kongens palass.» De får «ikke spise av kongens måltid». De må bli stående og se på, og attpåtil får de juling.

begge stykkene trenger like mye. Vi har altså i grunnen to lignelser som bygger på den samme tenkte situasjonen. Det er ikke, slik det ofte er blitt sagt, én lignelse med to poenger.

Det er derfor mulig at Jesus fortalte dem hver for seg, og at det var Matteus som slo dem sammen til én, slik han gjerne gjør. Det betyr lite for hvordan vi forstår innholdet, for de to stykkene utfyller hverandre så godt at sluttsetningen i v. 14 kan oppsummere begge på én gang.

I hvert av de to stykkene er det ett sted der selve saken som lignelsen handler om, sprenger bildet. Det første er v. 7: Ingen konge sender krigshærene sine mot bryllupsgjester som mishandler og dreper tjenerne hans når de kommer for å kalle dem til bords, og i hvert fall ikke før måltidet. Bryllupsgjester har heller ingen by som kongen kunne ødelegge for å straffe dem. Her blir det klart at de innbudte er et bilde på et folk med en by som midtpunkt.

Men også v. 13 går ut over rammen for det som skjer i bildet. Uttrykket for dommen (jf. 8,12; 13,42.50; 25,30) er riktignok billedlig, og her som i 8,12 bygger det på forestillingen om den sterkt opplyste festsalen. Likevel ligger mørket, der de skal gråte og skjære tenner, ikke utenfor palasset til en menneskelig konge,[2] men i Gehenna. Disse bruddene på kunstformen (jf. ovenfor s. 488) gjør det ikke vanskeligere, men lettere å tyde lignelsen, særlig det første stykket.

I 8,11 brukte Jesus bildet av et festmåltid for å skildre hvordan de fromme fra alle tider og folk blir forent i salighet når himlenes rike er fullendt. Han trengte ikke si uttrykkelig at Messias er midtpunktet i festen (jf. 26,29). Allerede døperen hadde dessuten skildret dette målet for Israels håp som en bryllupsfest – festen der Messias gifter seg med menigheten sin. Denne forestillingen ligger til grunn for ordet Jesus sa til døperens disipler i 9,15 (se ovenfor s. 379).

I 9,15 nevnes bare de mannlige bryllupsgjestene ved siden av brudgommen, i 25,1–12 bare brudepikene. Også lignelsen vi har foran oss, tier om bruden. Men ingenting av dette endrer at alle disse bildene hører sammen og går igjen fra døperen Johannes til Johannes som skrev Åpenbaringen. Det endrer heller ikke den selvsagte kjensgjerningen at det ikke finnes noe bryllup uten brud.

[2] Om «et menneske, en konge» (anthrōpō basilei / ἀνθρώπῳ βασιλεῖ) i v. 2, se s. 585 ovenfor, fotnote 983.

Noen har fått den idéen at bruden er noe annet enn menigheten, for eksempel det abstrakte begrepet «riket»[3], og at det er rikets forening med Messias som blir framstilt som et bryllupsmåltid. Bare den som grovt misforstår lignelsesformen og hva den skal lære, kunne komme dit. Det er nettopp dette læreformålet som gjør at menigheten i alle disse bildene ikke blir framstilt som bruden, altså som *én* kvinne, men som flere personer – noen ganger menn, andre ganger kvinner.

Kongen som vil holde bryllup for sønnen sin, har i god tid innbudt bestemte gjester, men uten å si hvilken dag og time festen skal begynne. Først når festen står for døren, sender han tjenerne sine til dem som for lengst er innbudt, med bud om å komme nå. Da de nekter, sender han straks bud på nytt, denne gangen med andre tjenere, som skal gjenta innbydelsen mer inntrengende.

Allerede de første tjenerne kunne ha sagt det samme som de andre: at kongen har gjort i stand måltidet, at oksene og gjøfeet[4] hans er slaktet, og at alt står klart for å ta imot og beverte gjestene. De kunne nemlig ikke ha bedt gjestene komme til festen nå hvis ikke alt hadde vært ferdig før de ble sendt ut. Det eneste som skjer mellom den første og den andre innbydelsen, er at de innbudte nekter.

Allerede v. 7 har vist oss at gjestene som ble innbudt for lenge siden, er et folk med en hovedstad – det jødiske folket med Jerusalem. Da gir tydningen seg selv. Det kan ikke være profetene i Det gamle testamente som kalte Israel til bryllupet, for på deres tid var langt fra alt ferdig. Ja, Guds Sønn, han som bryllupet gjelder, var ikke engang født ennå.

De første tjenerne Gud sendte til Israel for å be folket komme til bryllupet nå, må være Johannes og Jesus. At Jesus er Sønnen, opphever ikke at han også var en Guds tjener (jf. 8,17; 12,18 ff. osv.), slik Johannes og de gamle profetene var det. Og at han er Messias, utelukker ikke at han innbød Israel til himlenes rike ved å ta opp igjen

[3] **«riket»** basileia / βασιλεία

[4] «Gjøfe» (sitistos / σιτιστός) står i Bibelen bare her (ellers hos Symm. i Sal 22,13 og utenfor Bibelen). Ordet betyr «gjødd» og er det samme som siteutos (σιτευτός) i Luk 15,23. 27. 30 og i LXX. Her blir det ikke sagt hvilket dyreslag det gjelder. Også jødene kjente «formiddagsmåltidet» (to ariston / τὸ ἄριστον) under det greske lånordet (ariston / אריסטון); på latin *prandium* («formiddagsmåltid»). Trolig er dette måltidet nevnt i stedet for «aftensmåltidet» (deipnon / δεῖπνον), latin *cena* («middag»), som var hovedmåltidet mot kvelden (Luk 14,12). Det får fram at jødene blir kalt tidlig til bords, hedningene senere. Dessuten gir det tid til hele rekken av hendelser som skjer på én og samme dag.

Johannes' forkynnelse og føre den videre.[5]

Denne tydningen kan ikke avvises med at Jesus snarere svarer til brudgommen. Det ville bare vært umulig for Jesus å være både tjener og brudgom hvis kongesønnen selv trådte fram og handlet i fortellingen. Da kunne heller ikke menigheten være både brud og en flokk gjester. Men i selve fortellingen nevnes verken brudgom eller brud. Brudgommen måtte nevnes i v. 2, og bare der, for at leseren skulle vite hva slags fest det gjaldt: kongesønnens bryllup.

Hvis Johannes og Jesus altså er de første tjenerne, kan de som ble sendt ut etter at Israel hadde avvist dem, ikke være andre enn apostlene. Først når vi ser det slik, forstår vi også hvorfor det er andre tjenere som bringer den andre innbydelsen, og hvorfor kongen ikke sender de første budbærerne sine en gang til. I v. 8 bytter kongen derimot ikke ut tjenerne.

V. 3 forteller så kort som mulig om den første innbydelsen og hvordan den ble mottatt, mens v. 4–7 beskriver den andre i full bredde. Hvordan det gikk med den første, hadde nemlig hele evangeliet allerede vist utførlig nok, også Jesu taler så langt. Senest i 21,28–43 så vi hvordan folket tok imot det Johannes og Jesus forkynte.

Tyngdepunktet i den nye lignelsen ligger i at Israel blir innbudt en gang til, nå gjennom apostlene. Også denne innbydelsen vil bli avvist. De ene ringeakter den ved å sette sine jordiske gjøremål høyere enn himlenes rike, enten de er jordbrukere eller kjøpmenn (jf. Jak 4,13–5,6). De andre blir sinte over det brysomme budet og griper, mishandler og dreper kongens budbærere.

Denne forutsigelsen står allerede i 10,17–23 og blir gjentatt i 23,34. Apostlenes gjerninger forteller hvordan den ble oppfylt, og verdenshistorien viser at også det Jesus forutsier videre i lignelsen (v. 7), slo til. Ut fra 21,41 kunne det se ut som om dommen over Israel, og særlig over øvrigheten, skulle komme som en direkte følge av at sønnen ble drept. Men her går det fram at morderne ikke blir straffet og Jerusalem ikke ødelagt før også apostlenes vitnesbyrd er forkastet.

Så følger en tredje akt (v. 8–10). Bryllupsmåltidet var i første omgang gjort i stand for det jødiske folket, men folket hadde selv dømt seg uverdig til det. Da sender Gud budbærerne sine til hedningene,

[5] Jf. 4,17; 11,12, og også sammenstillingen i 11,16–19; 17,12; 21,23–27. Jf. dessuten «senere» (hysteron / ὕστερον) i 21,32, som antyder at Jesus selv forkynte omvendelse.

og innbydelsen blir så godt mottatt at hver plass jødene lot stå tom, blir fylt.

Etter dommen over Jerusalem skal evangeliet med andre ord forkynnes med stor framgang for hedningene. Budbærerne er de samme apostlene som til da har virket i Israel, så sant de ikke har lidd martyrdøden før dommen (v. 6; jf. 20,23). For som nevnt er tjenerne i v. 8 ikke byttet ut.

Ifølge 10,23 skal apostlene ha arbeidet sitt i Israel til Jesus kommer igjen. Her framstår derimot ødeleggelsen av Jerusalem som grensen for dette arbeidet. Hvordan gjenkomsten (parusien) henger sammen med dommen over Jerusalem, får vi foreløpig ikke vite. Så mye er likevel klart: Også etter at Jerusalem er ødelagt, skjer det en viktig utvikling, nemlig at hedningene blir kalt.

Enda tydeligere enn i 10,23 og 16,28 ser vi her at Matteus gjengir Jesu forutsigelse uten på noen måte å la den farges av det han visste om hvordan det senere gikk. Da han skrev, hadde Paulus og følgesvennene hans drevet misjon blant hedningene med stort hell, mens mordernes by ennå stod.[6]

Hedningemisjonen hadde lyktes godt mens Jerusalem ennå stod. Likevel fikk det ikke Matteus til å tvile på det Jesus hadde forutsagt: at apostlene han selv hadde valgt ut, skulle være bundet til arbeidet i Israel helt fram til dommen over Jerusalem. For så lenge templet stod, skulle de også oppfylle sine personlige plikter som israelitter (17,27). Vi kan ikke her vise hvor fullt ut historien i årene 30–100 har gitt Jesus rett – og med ham Matteus, som trofast gjenga ordene hans.

Med v. 10 kunne lignelsen ha sluttet. Men det som er fortalt til nå, har et trekk som peker ut over selve lignelsen. Tjenerne som blir sendt ut av byen, skal ikke være kresne, men innby alle de treffer, både onde og gode. Tanken er allerede uttalt i 13,47–50 og antydet i 13,37–43. Her må den utdypes på samme måte som der.

Alle hedninger er syndere (5,47; 6,32; jf. Gal 2,15), ja, alle mennesker er onde (7,11). Likevel hindrer det ingen i å skjelne mellom gode

[6]Matteus ville trofast gjengi det Jesus gjorde og sa, og hadde derfor knapt noen anledning til å si hvordan han selv vurderte disse kjensgjerningene. Men av 2,1–12; 8,5–12; 10,18; 15,21–28. 31 (se s. 526 f. ovenfor) kan vi slutte at han ikke ville fordømme en hedningemisjon som begynte allerede *før* dommen over Jerusalem – like lite som Jesus ville det. Det er bare de tolv apostlene som *fram* til *da* var bundet til Israel, 10,6. 23; jf. Gal 2,7–9. Slik var også Jesus selv bundet. Men verken for dem eller for Jesus utelukket denne bindingen berettigede unntak, Apg 10,1–11,18.

og onde, rettferdige og syndere innenfor Israel (5,45; 9,13; 12,35). På samme måte skal tilhørerne få høre at skillet finnes blant hedningene også.

Derfor kan og skal hedningene bli innbudt til himlenes rike uten forskjell, akkurat som alle i Israel, folket som ble kalt for lenge siden. Synden henger ved alle, og hos de hedningene som er kommet inn i himlenes rike, viser den seg mer åpent; men det skal ingen la seg forvirre av. Men til sist kan bare de gode få del i rikets salighet, ikke de som «gjør mot loven» (ergazomenoi tēn anomian / ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν jf. 7,23). De må skilles ut. I v. 11–13 blir denne utskillelsen vist i et bilde som passer til lignelsen foran (v. 3–10).

Den som vil være med på festen, må ha festklær.[7] Den som setter seg til bordet uten dem, fornærmer verten, og når han blir stilt til ansvar, har han ingenting å svare. Han må regne med å bli vist bort fra festen, og hvis verten er en konge, kan han også vente seg hard straff.

Ordet «mange er kalt, men få er utvalgt» slår til både for det jødiske folket og for noen av hedningene. Flertallet av jødene, med øvrigheten i spissen, avviser den gjentatte innbydelsen til himlenes rike og svarer med å hate og forfølge Guds tjenere som innbyr dem. De hedningene det gjelder, følger kallet i apostlenes forkynnelse, men viser ikke den sedelige holdningen som hører hjemme i gudsriket.

«Velge ut»[8] betyr her åpenbart ikke en beslutning Gud har tatt fra evighet av. Da måtte det jo være denne beslutningen som fikk jødene til å avvise innbydelsen og hedningene til å forsømme helliggjørelsen. Uttrykket viser tvert imot til en handling Gud utfører i historien, akkurat som kallet, og vel å merke en handling som kommer etter kallet.

Hele det jødiske folket har vært kalt helt fra det ble til. Alle i folket er oppfordret – først av Jesus og døperen Johannes, og siden enda tydeligere av apostlene – til å gripe «riket»[9], som for lengst var lovt

[7] Her passer det ikke å minne om skikken at fornemme verter ga gjestene sine festklær (se Wettstein og Wolfs Curae til stedet; også Ziegler, samme sted, s. 325). Mannen uten festklær bærer nemlig skylden alene. Av samme grunn kan vi heller ikke anvende stedet på dåpen og dåpsdrakten. Den tolkningen er antydet allerede hos Tert. scorp. 6 og Hil. til stedet og er utformet fullt ut hos Optat. Milev. V, 10.

[8] **«Velge ut»** eklegesthai / ἐκλέγεσθαι

[9] **«riket»** basileia / βασιλεία

[10] **«kalte»** klētoi / κλητοί

dem. De er alle «kalte»[10] i begge de betydningene «kalle»[11] har i v. 3, der ordet står to ganger.

Også hedningene blir kalt uten forskjell, og mange av dem tar imot kallet. Men av de mange kalte i begge gruppene når bare få fram til målet. Jesus gir ingen annen grunn til det enn at de ikke vil (v. 3; jf. 23,37): de ringeakter Gud som kaller dem, og det har de ingen unnskyldning for (v. 5 og 12). Blant alle de kalte er det bare de som gjør Guds vilje – både ved å ta imot evangeliet i tro og ved at livet deres blir helliggjort – som blir utvalgt til frelse og skilt ut fra synderne.

Stridssamtaler med fariseere og saddukeere (22,15–46) — skattespørsmålet (22,15–22)

I 21,23–22,14 hadde Jesus å gjøre med rådsherrene, og sist Matteus nevnte dem, kalte han dem «yppersteprestene og *fariseerne*» (21,45). Dermed minnet han om motsetningen mellom saddukeere og fariseere, som fortsatt betydde mye både i Rådet og i folkets liv (jf. Apg 23,6). Yppersteprestene var nemlig saddukeere (Apg 5,17).

Partiene hadde svært ulike syn og motiver, men i Rådet hørte de sammen gjennom embetene, og mot Jesus hadde de et felles fiendskap (jf. 16,1). Likevel forteller Matteus i v. 15 at fariseerne nå gikk bort og rådslo om hvordan de kunne fange Jesus i ord, som i en snare (jf. 12,14), og i v. 23 at saddukeere kom til ham med lignende hensikt. Det viser at partiene snart skilte lag igjen, og at hvert parti på egen hånd prøvde å stanse Davidssønnens seiersgang.

I 21,23 hadde fariseerne sammen med kollegene sine, ypperstepresteene, stilt Jesus til ansvar i kraft av embetet. Nå holdt fariseerne et eget møte og vedtok å legge fram for ham et spørsmål som var politisk, men samtidig religiøst. Noen av disiplene deres, altså yngre partifeller uten embete (12,27), skulle stille spørsmålet sammen med tilhengere av det herodianske herredømmet.[12]

Jesus gjennomskuer den onde hensikten til dem som spør, og kaller dem hyklere (v. 18). Likevel anerkjenner de med de smigrende

[11] **«kalle»** kalein / καλεῖν

[12] Om herodianerne, som ifølge Mark 3,6 allerede i Galilea av og til gikk sammen med fariseerne, se s. 529 f. ovenfor, fotnote 887. Hvis Herodes Antipas var i Jerusalem i de dagene, slik Luk 23,7 forteller, kan det her, som i Galilea, også være tale om hoffmenn hos ham (Ss Sc: «Herodes' tjenere»); jf. Joh 4,46; Luk 8,3. Jf. også «keiserens folk» (Kaisarianoi / Καισαριανοί) hos Epict. I, 19, 19; III, 24, 117; IV, 13, 22; Dio Cass. 78, 18, 2; Cypr. epist. 80, 1, og Forsch III, 95.

ordene i v. 16, når de ber ham si hva han mener, hva slags lærer han hadde vist seg å være. Det de sier, er sant i seg selv, og selv i munnen på slike hyklere er det ikke bare løgn.

Også overfor dem viste han seg som en sannferdig og oppriktig mann som lærte Guds vei i sannhet. Han brydde seg ikke om hva noen sa, men uttalte åpent sin overbevisning, uansett hva høy og lav kunne komme til å mene om læren hans; for han så ikke på det ytre – på hvilken samfunnsstilling eller hvilket embete tilhørerne hadde.[13]

De spurte om jøder som vil gå Guds vei, har lov (jf. 19,3) til å betale skatt[14] til keiseren. Noen få tiår tidligere hadde galileeren Judas svart nei på det. Dermed ble han grunnleggeren av selotpartiet, som den gangen brøt ut av fariseerpartiet (se ovenfor s. 394 f., til 10,4).

Fariseerne selv bøyde seg i prinsippet for det politisk nødvendige. Men profeten fra Galilea lot seg utrope til Messias, og fra ham kunne de vente seg samme svar som Judas hadde gitt; de trodde den uforferdede læreren hadde mot til det. Hvis han gjorde det, kunne han nok få flere tilhengere i folket, men samtidig ville de da ha en grunn til å anklage ham for de romerske myndighetene (jf. Luk 20,20). At Jesus svarte annerledes, hindret ikke fiendene hans i å reise anklagen for Pilatus likevel (Luk 23,2).

Jesus ber dem som spør, vise ham skattemynten, og får dem til å si med egen munn at den bærer keiserens bilde og navn. Slik minner han dem om at de faktisk anerkjenner det romerske herredømmet.

---

[13] «Se på ansiktet» (blepein eis prosōpon / βλέπειν εἰς πρόσωπον), som også står i Mark 12,14, gjengir «løfte ansiktet» (nasa panim / נשׂא פנים), det vil si gjøre forskjell på folk, bedre enn det vanlige «ta imot ansiktet» (prosōpon lambanein / προσ. λαμβάνειν) i Luk 20,21 eller «beundre ansikter» (thaumazein prosōpa / θαυμάζειν πρόσωπα) i Jud 16. «Guds vei» (hē hodos tou theou / ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ): jf. Sal 37,34; 86,11. I Det gamle testamente står uttrykket langt oftere i flertall. Det betyr den veien Gud viser mennesket og befaler det å gå.

[14] Matteus bruker det latinske ordet *census* («skatt»), på gresk kēnsos (κῆνσος). Trolig var det også kjent blant jødene, i formene qenas, qensa (קנס, קנסא), qisoma (קיסומא, κήνσωμα) og qison (קיסון), som Sh har på dette stedet; se Krauss, Lehnw. II, 534. 554. Luk 20,22 foretrekker «skatt» (phoron / φόρον); jf. Jos. bell. II, 8, 1 «betale skatt til romerne» (phoron Rhōmaiois telein / φόρον Ῥωμαίοις τελεῖν) og Luk 23,2 «betale skatt til keiseren» (phorous Kaisari didonai / φόρους Καίσαρι διδόναι). På vårt sted er det tale om koppskatten (*tributum capitis*), og det i snever forstand; jf. oversikten hos Schürer I^4, 511 ff. Sc Ss har «hodepenger». Hvordan koppskatten var ordnet i Judea den gangen, vet vi ikke. Men uttrykket «skattemynten» (to nomisma tou kēnsou / τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου) i v. 19^a ser ut til å forutsette at skatten var den samme for alle skattepliktige, og v. 19^b at den var én denar. Selv om skatten hadde måttet betales i en bestemt myntsort – i romerske sølvdenarer, slik tempelskatten ble betalt i sekel (se 17,24) – kunne ingen ha kalt et enkelt pengestykke av den sorten «skattemynten». Og det er neppe grunn til å tro at skatten måtte betales slik. Madden, Hist. of Jewish Coinage s. 247 har et bilde av en denar med hodet til Tiberius og den latinske innskriften Ti. *Caesar Divi Aug. F. Augustus* («Tiberius Caesar Augustus, sønn av den guddommelige Augustus») på forsiden.

Hvis det jødiske folket hadde vært uavhengig, ville det neppe ha brukt slike mynter. Ikke engang fyrstene av Herodes' hus og de romerske prokuratorene våget å krenke jødenes følelser ved å prege mynter med herskerens bilde.

De som stilte spørsmålet, bar uten skrupler romerske mynter med keiserens bilde i pungen. De fant seg i trykket fra romerne, men nøt også godt av alle de jordiske fordelene den ordnede romerske forvaltningen ga handelen og dagliglivet. Da hadde de ingen moralsk rett til å stille spørsmål ved koppskatten, som om det var religiøst betenkelig å betale den. Også i dette viser de seg å være hyklere.

Den praktiske slutningen Jesus trekker, gjelder i første omgang dem han formelt retter den til. Siden de i alt annet faktisk godtar romersk styre, må de være konsekvente også i dette spørsmålet og gi keiseren det som keiserens er. Men på samme måte skal de gi Gud det som Guds er.

«Det som keiserens er»[15] betyr riktignok ikke «det som tilkommer keiseren, det undersåttene skylder ham» (jf. Rom 13,7), men det som er hans eiendom. Nå er slett ikke alle denarer med keiserens bilde i hans eie. Derfor er mynten med bildet og innskriften bare et symbol på at han har overhøyheten over den jordiske siden av det jødiske folkets liv. Og når undersåttene betaler koppskatten, er det et symbol på at de anerkjenner denne overhøyheten.

Samtidig krever Jesus at Gud skal få det som Guds er. Dermed sier han at plikten mot Gud godt lar seg forene med plikten mot keiseren. Og i så fall har enhver israelitt lov til å betale skatten, ikke bare de som spør og selv bærer romerske denarer i pungen.

Men de fromme har ikke makt til å fjerne det romerske herredømmet, som mynten er et symbol på. Og da Jesus nylig red inn i Jerusalem, viste han hvor fjernt det lå ham å gjenreise Davids kongedømme med makt, slik selotene ville. Derfor sier han at det ikke bare er tillatt, men påbudt å anerkjenne det romerske herredømmet ved å oppfylle de pliktene undersåttene har. Koppskatten er både et eksempel på og

[15] **«Det som keiserens er»** ta tou Kaisaros / τὰ τοῦ Καίσαρος

[16] I og for seg kunne vi tenke oss at «det som er Guds» (ta tou theou / τὰ τοῦ θεοῦ) hadde sitt symbolske eksempel i sekelen til tempelskatten (17,25), slik «det som er keiserens» (ta tou Kaisaros / τὰ τοῦ Καίσαρος) har sitt i denaren til den romerske koppskatten. Men teksten har ingen antydning som peker i den retningen.

et symbol for disse pliktene.[16] Fariseernes utsendinger må dra bort med uforrettet sak, forundret over det treffende svaret.

Saddukeerne og oppstandelsen (22,23–33)

V. 15 f. sier ikke hvor lenge det gikk fra ordskiftet i 21,23–22,14 til drøftingen om skattemynten. Men v. 23 sier uttrykkelig at også saddukeere kom til Jesus samme dag, med et spørsmål som skulle sette ham i forlegenhet. De hoppet over den høflige åpningen som fariseernes disipler hadde brukt. Etter den riktige teksten innledet de i stedet det kasuistiske spørsmålet med en allmenn påstand som viste hva som var poenget med det oppkonstruerte tilfellet.[17]

Matteus gjengir påstanden deres bare indirekte, så vi kan ikke gjette oss til ordlyden. Men på en eller annen måte sa de til Jesus: «Det finnes ingen oppstandelse» (Apg 23,8; 1 Kor 15,12). Som bevis la de fram et tenkt tilfelle. Sju brødre hadde etter loven om det såkalte svogerekteskapet giftet seg med samme kvinne, den ene etter den andre.[18] Hvem av dem skulle hun tilhøre som hustru i oppstandelsen (v. 24–28)?

Jesus svarer: «Dere farer vill, fordi dere ikke kjenner Skriftene og heller ikke Guds kraft.» Begge delene av dette svaret gjelder i første omgang den tenkemåten som ligger bak det kasuistiske spørsmålet.

De misbruker lovstedet når de trekker slutninger av det som går ut over det jordiske livet (jf. Rom 7,1 ff.), og viser dermed at de ikke

[17] Lesemåten «og sa» (legontes / λέγοντες) uten artikkel er riktig. 1) Den er bevitnet av ℵ B D M S Z Π og mange minuskler (blant dem 1 og slektningene dens, også 13 fra Ferrar-gruppen, men den har artikkel foran «saddukeere» [Saddoukaioi / Σαδδουκαῖοι]). Videre er den bevitnet av Ss Sc S[1] («og de sa til ham»; Ss S[1] har ikke «til ham» [autō / αὐτῷ] etter «kom» [prosēlthon / προσῆλθον]), Orig. til stedet (ut fra utleggelsen ikke helt tydelig) og Method., utg. Bonwetsch s. 160. 2) At artikkelen ble satt inn, forklares ved sammenligning med Mark 12,18; Luk 20,27 og ved at avskriverne husket Apg 23,8. At «saddukeere» står uten artikkel, ville derimot ikke vært grunn nok til å stryke den i ettertid. I Luk 20,27 er det ingen som har strøket artikkelen. 3) Matteus trengte ikke å gjøre leserne kjent med saddukeernes lære, slik Markus og Lukas måtte, for han skrev for jøder i Israels land. Og den greske oversetteren, som lett kunne ha latt seg friste til en liten endring, viser igjen sin store troskap mot teksten. 4) V. 31 viser at Matteus i v. 23 ikke ville undervise leserne om saddukeernes læresetninger, men kort angi et tema som disse saddukeerne tok opp. Der blir de dødes oppstandelse behandlet som et spørsmål som allerede er reist, ved siden av det kasuistiske spørsmålet. 5) Matteus gjengir flere ganger enkeltutsagn i indirekte tale etter «jeg sier» (legō / λέγω), ofte med «at» (hoti / ὅτι), men også med infinitiv, 5,34. 39.

[18] 5 Mos 25,5–10. Saddukeerne siterer svært fritt, og særlig uavhengig av LXX. LXX forsto ikke det hebraiske verbet «gifte seg med svigerinnen» (jibbem / יִבֵּם), av «svoger» (javam / יָבָם), i 5 Mos 25,5. Matteus gjengir det med «gifte seg som svoger» (epigambreuein / ἐπιγαμβρεύειν), slik Aquila gjør her og LXX i 1 Mos 38,8 (en variant har gambreuein [γαμβρεύειν]). Andre steder, for eksempel 1 Sam 18,22 ff., står dette greske ordet for «bli i slekt ved giftermål» (hitchatten / התחתן), det vil si som svigersønn eller svoger. Om sjutallet, jf. Tob 3,8.

kjenner Skriftene. For argumentets skyld går de ut fra at de døde står opp, men mener at livet oppstandelsen gir tilbake, ikke kan være grunnleggende forskjellig fra livet her. Det viser at de ikke kjenner Guds kraft (jf. 19,26). Men i v. 30 slår Jesus nettopp fast at livet der er annerledes: De oppstandne lever ikke i ekteskap, like lite som Guds engler i himmelen gjør det.[19]

Først i v. 31 tar Jesus for seg selve påstanden om at de døde ikke står opp. Ordstillingen viser nemlig – og Markus og Lukas sier det enda tydeligere – at Jesus ikke mener at Gud sikter direkte til de dødes oppstandelse når han kaller seg fedrenes Gud. Jesus sier faktisk bare: «Men når det gjelder de dødes oppstandelse, som dere bestrider, har dere da ikke lest det som er talt til *dere* av Gud?»

Saddukeerne hadde selv vist til loven, slik fariseerne gjorde i 19,7. Derfor sier Jesus også her «til dere»[20], som om dette skriftordet ikke angikk ham selv. Kanskje sa han det også fordi saddukeerne ikke brydde seg om de profetiske skriftene. Denne likegyldigheten hang sammen med motviljen deres mot hele den tankeverdenen som troen på oppstandelsen hørte til.

Andre steder i Skriftene hadde Jesus og de fromme jødene på den tiden langt tydeligere vitnesbyrd om oppstandelsen.[21] Men saddukeerne regnet bare Toraen som strengt bindende. Og der har Gud mer enn én gang kalt seg fedrenes Gud.[22] Allerede med det har han sagt dem noe som kunne rokke ved den lettsindige tryggheten i vantroen deres.

Sluttordet sier hvordan dette gudsnavnet er et vitnesbyrd om oppstandelsen for alle som fortsatt bekjenner seg til Israels Gud. Det lyder trolig slik (ouk estin theos nekrōn, alla zōntōn / οὐκ ἔστιν θεὸς

[19] Bare få vitner har «de» (hoi / οἱ) foran «i himmelen» (en [tō] ouranō / ἐν [τῷ] οὐρανῷ), både her og i Mark 12,25. Men også uten hoi sier det seg selv at «i himmelen» ikke betegner det framtidige oppholdsstedet for de oppstandne, men det stedet der englene bor nå. Sammenhengen begrenser likheten med englene, som er ånder, til dette ene: «de verken gifter seg eller blir giftet bort» (oute gamousin oute gamizontai / οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται). Likheten betyr ikke at de oppstandne er uten legeme.

[20] **«til dere»** hymin / ὑμῖν

[21] For eksempel Dan 12,2. Også Matt 13,43 ligger nær opp til Dan 12,3, og i Matt 24,15 blir Daniel sitert.

[22] 2 Mos 3,6. 15. 16; 4,5; 1 Kong 18,36; Apg 3,13.

[23] Det samstemmige vitnesbyrdet i de eldste håndskriftene og oversettelsene gjør det først og fremst sikkert at vi i alle tre evangeliene skal lese «Gud» (theos / θεός) bare én gang. Derimot er det uvisst om ordet skal stå med eller uten artikkel. De viktigste oversettelsene gir ikke noe tydelig

νεκρῶν, ἀλλὰ ζώντων),[23] og det kan knapt oversettes annerledes enn «det finnes ingen Gud for døde, men (bare en) for levende».

Gud kaller seg etter mennesker som æret ham mens de levde på jorden. Men hvis de siden for alltid er i dødens makt, ville han være en Gud som ikke vil eller ikke kan redde sine fromme fra døden og la dem få del i sitt liv. En slik Gud ville ikke være noen Gud, men et blendverk av menneskelig innbilning. Å benekte det evige livet – og for Jesus finnes det ikke noe evig liv uten at døden blir overvunnet og de døde står opp – fører til å benekte Gud. Det som er igjen av saddukeernes dyrkelse av Israels Gud, er avgudsdyrkelse, og den ender i ateisme.

Det største budet (22,34–40)

I v. 33 skildrer Matteus det dype inntrykket disse kraftfulle ordene gjorde på folkemengden som hørte på. Uttrykket er det samme som han bruker om virkningen av Bergprekenen i 7,28. Også i Jerusalem lærte Jesus som en som har fullmakt fra Gud (jf. 7,29; 21,23). Fariseerne har nok frydet seg over at saddukeerne måtte tie, og det får dem til å samle seg om Jesus.[24] Denne gangen sender de ikke disipler slik de gjorde i v. 16, men lar en lovkyndig fra sitt eget parti[25] føre ordet.

Spørsmålet «hva slags bud er stort i loven?»[26] spør ikke etter hvilket av lovens bud som er det største, slik vi kunne vente ut fra v. 38. Det gjelder hva slags bud det må være og hva det må inneholde for å

---

vitnesbyrd her. Uten artikkel leser ℵ D og noen få minuskler (i Mark 12,27 flere, men delvis andre majuskler), Clem. hom. 3, 55 (men det er uvisst om han siterer nettopp Matteus), Eus. og andre. Riktignok kan theos også stå uten artikkel og bety det samme som ho theos (ὁ θεός). Men tolkningen «den ene, virkelige Gud er ikke (en Gud) for døde» ville i det minste kreve at theos sto først, slik som i Luk 20,38. Og selv da ville tolkningen ovenfor fortsatt være mulig. Om «det finnes ingen Gud» (ouk estin theos / οὐκ ἔστιν θεός), jf. Sal 14,1; 53,2 og lignende uttrykk: Matt 13,57 («det finnes ingen profet som ikke» osv.); Rom 2,11; 3,10 f. 22; også «at det ikke er noen oppstandelse» (mē einai anastasin / μὴ εἶναι ἀνάστασιν) i Matt 22,23 og «de er ikke mer» (ouk eisin / οὐκ εἰσίν) i Matt 2,18.

[24] Uttrykket «de samlet seg på samme sted» (synēchthēsan epi to auto / συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό) i v. 34 ville bety at fariseerne holdt et møte; jf. v. 15. Mer sannsynlig er lesemåten «om ham» (ep' auton / ἐπ' αὐτόν) i D, b c, Ss Sc. De samler seg altså om Jesus, jf. 13,2; Mark 5,21, og det i fiendtlig hensikt, jf. Matt 27,27; Apg 4,27. Og de blir værende der en stund, v. 41.

[25] Bare her bruker Matteus «lovkyndig» (nomikos / νομικός) i stedet for «skriftlærd» (grammateus / γραμματεύς). Lukas gjør det ofte. Grunnen er at det gjelder et spørsmål om loven. Ifølge Mark 12,28–34 var det en alvorlig mann som stilte spørsmålet. Han var tilfreds med måten Jesus hadde avvist saddukeerne på, og spurte under inntrykk av det. Han sluttet seg også varmt til Jesu svar, og Jesus roste ham på sin side for det. Lukas tar ikke med scenen her. Som han av og til gjør, har han i stedet noe som bare delvis ligner, i 10,25–37.

[26] **«hva slags bud er stort i loven?»** poia entolē megalē en tō nomō / ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ

få en viktig plass i loven. Med andre ord: Hva måler du budenes vekt og forpliktende kraft etter?[27]

Bakgrunnen for spørsmålet var ikke at Jesus av og til hadde antydet at det finnes store og små bud (5,19), men stridssamtalene han tidligere hadde hatt med fariseere i Galilea, og ifølge Johannes også i Jerusalem, om hvordan sabbatsbudet forholdt seg til andre plikter (Matt 12,1–14; Luk 13,10–17; 14,1–6; jf. også Matt 15,1–9; 19,3–9).

Jesus svarer med budet i 5 Mos 6,5 om å elske Gud av hele seg. Det er en del av bønnen *Sjema*, som enhver lovtro israelitt ba morgen og kveld.[28] Etter den best bevitnede teksten kaller Jesus det «det store og første»[29] – det ene store og derfor første budet. Men han setter straks et andre bud av samme art ved siden av: budet i 3 Mos 19,18 om å elske nesten som seg selv (jf. Matt 5,43; 19,19).

Det andre budet er likt det første ved at også det krever oppriktig kjærlighet og vil styre hele menneskets liv. Derfor kunne Jesus i 7,12 si at det å oppfylle dette budet er summen av alt Det gamle testamente krever. Men budet om å elske Gud er og blir det første. For israelitten står Gud ikke bare høyere enn medmennesket, men også nærmere, enda han er usynlig. Og kjærligheten til Gud er kilden som nestekjærligheten springer ut av, ikke omvendt.

«I eller på disse to budene henger hele loven og profetene», slik noe henger på nagler eller knagger, eller slik en dør henger på hengslene.[30] Her, som i 5,17 og 7,12, gjør sammenhengen det klart at «loven og profetene» står for budene i Det gamle testamente.

Men den lovkyndiges spørsmål gjaldt Toraen i snevrere forstand, og det er faktisk framfor alt der budene står. Etter den bedre lesemå-

[27] Også her, som i 21,23, er «hva slags» (poia / ποία) neppe det samme som det adjektiviske «hvilken» (tis / τίς), slik det er i 19,18; 24,42. Matteus kunne godt ha brukt tis, for tis kan også stå ved et hunkjønnsord som betegner en sak, med eller uten artikkel; jf. Mark 1,27 (variant); 4,30 (variant); 6,2; Apg 10,21; Rom 3,1; 2 Kor 6,14–16.

[28] Bønnen har navnet sitt etter begynnelsen av det første avsnittet i den, som er hentet fra 5 Mos 6,4–9. Mark 12,29 har tatt med denne begynnelsen i Jesu svar: «Hør, Israel» (sjema Jisra'el / שמע ישראל) Mos 6,4. Avvikene fra LXX i sitatet betyr ikke noe for innholdet.

[29] **«det store og første»** hē megalē kai prōtē / ἡ μεγάλη καὶ πρώτη

[30] «Henge i noe» (kremamai en tini / κρέμαμαι ἔν τινι) gir en litt annen forestilling enn «henge ved noe» (ekkremamai ek tinos / ἐκκρέμαμαι ἔκ τινος) i 1 Mos 44,30, eller samme verb med genitiv i Luk 19,48, og enn det klassiske ērtēmai ek tinos (ἤρτημαι ἔκ τινος), *pendeo ex aliquo* («jeg henger ved noen»). Jf. heller *in cardine verti, versari* («dreie seg, bevege seg på hengslet»). Her gjelder det Det gamle testamentes «kardinalbud», altså de budene som alt det andre dreier seg om, slik en dør dreier seg på hengslet (latin *cardo*).

ten, «loven henger, og profetene»[31], gjelder utsagnet derfor først bare loven, og så blir det utvidet til profetene.

Jesus sier altså at alle Guds bud, i loven og hos profetene, har sitt feste i de to hovedbudene. Uten dette festet ville de falle fra hverandre i en mengde bud uten sammenheng. Her ligger også svaret på den lovkyndiges spørsmål: Et bud er stort eller lite etter hvor nært eller fjernt det er knyttet til de to hovedbudene.

Hvem sin sønn er Messias? (22,41–46)

Jesus har nå svart på tre spørsmål. De kom fra forskjellige hold, og alle skulle lokke ham til å gi svar som kunne brukes mot ham. Til slutt er det han som stiller fariseerne et spørsmål, mens de ennå står omkring ham. Spørsmålet skal sette dem i forlegenhet og vise dem at de mangler den innsikten som trengs for å dømme riktig om det Jesus hadde hevdet om seg selv i Jerusalem.

Spørsmålet gjelder ikke direkte ham selv, men er formet som et lærd spørsmål om hvem Messias skal stamme fra.[32] Omtrent det samme kunne vært spurt med et annet, like allment spørsmål: Hvem må noen være sønn av for å kunne gi seg ut for å være Messias, eller bli regnet som det?

Slik situasjonen var, kunne likevel ingen av tilhørerne være i tvil om at Jesus siktet til seg selv som Messias. I Galilea hadde folk nemlig lenge sagt på gater og torg at Jesus var Messias og selv hevdet å være det; i Jerusalem hadde de sagt det i hvert fall siden det som skjedde i 21,1–16. Få dager etter denne samtalen ble han dømt til døden og hånet som en falsk Messias (26,64 og 68; jf. 27,17, 22 og 37).

Når Jesus spurte hvem Messias er sønn av, spurte han altså i virkeligheten også hvem han selv er sønn av. Fariseerne kunne ikke unngå å skjønne det hvis de tenkte seg litt om. Bare derfor kunne spørsmålet «hvem er han sønn av»[33], underforstått Messias (ho Christos / ὁ Χριστός), til slutt sette dem i forlegenhet.

Først svarer de slik ethvert barn i Israel ville ha svart, for folket fikk ikke høre noe annet av lærerne sine (Mark 12,35): «(Messias er sønn)

[31] **«loven henger, og profetene»** ho nomos krematai kai hoi prophētai / ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται

[32] Derfor står verbet i presens («er»), som i 2,4; se også utleggelsen av 17,11.

[33] **«hvem er han sønn av»** tinos huios estin / τίνος υἱός ἐστιν

av David.» Hvor selvsagt dette svaret var for alle, ser vi allerede av at «Davids sønn»[34] var det vanligste folkelige navnet på Messias.[35]

Jesus må ha ventet nettopp dette svaret fra første stund. Han nøyer seg ikke med det, men han kan likevel ikke ha avvist det som feil – verken i seg selv eller brukt om ham selv. Ved *det første*, altså ved å avvise svaret i seg selv, ville han ha kommet i uforsonlig strid ikke bare med den jødiske troen, men også med profetiene i Det gamle testamente. Men han har alltid sagt at det er han som oppfyller dem og selv er oppfyllelsen.

Ved *det siste*, altså ved å benekte at han selv stammet fra David, ja bare ved å antyde den minste tvil om det, ville han ha tatt bort grunnen under hele sitt vitnesbyrd om seg selv. Han ville ha gjort hyllesten ved inntoget til løgn, enda han selv hadde framkalt og godkjent den (21,9 og 16), og likeså alle lignende hyllester før den (9,27; 15,22; 20,30 f.). Og ingen israelitt ville lenger kunne kjenne ham igjen og anerkjenne ham som Messias.

Da ville han dessuten ha grepet til et våpen som ikke engang hans mest forbitrede motstandere brukte mot ham. Det gjaldt nemlig som en ubestridelig kjensgjerning at han og Josef stammet fra David (se ovenfor s. 44 ff. og 66 f.).

Og ganske riktig: Verken i Matt 22,42 ff. eller i Mark 12,35 ff. og Luk 20,41 ff. bruker Jesus noen av de vendingene han ellers tar i bruk når han går imot motstandernes feilaktige meninger (Matt 9,13; 12,3 og 5; 21,16; 22,29). Tvert imot bygger han på svaret deres, som slett ikke er feil («altså» [oun / οὖν] i v. 43; jf. 21,25; 22,21), og legger fram et gåtespørsmål for dem. Ved hjelp av Skriften vil han føre dem ut over den selvsagte sannheten som ingen jøde bestrider – og heller ikke Jesus.

Dermed sier han at svaret deres er ikke *feil*, *men utilstrekkelig*. Svaret var faktisk høyst utilstrekkelig til å bedømme en som trådte fram som Messias – også uten beviset Jesus deretter fører fra Sal 110,1. For det fantes mange av Davids etterkommere, både etter hverandre og samtidig.

[34] **«Davids sønn»** ho huios Daueid / ὁ υἱὸς Δαυείδ

[35] Matt 12,23; 21,9. 15. I tiltale står «Davids sønn» også uten artikkel, med samme mening, Matt 9,27; 15,22; 20,30. Jf. Riggenbach, bd. XIV, s. 13, note 25.

Hvis noen ville vite om en bestemt mann var Messias, og om «Messias' dager» altså var kommet med ham, måtte de blant annet, og ikke minst, bruke profetiene i Skriften til å få klarhet i hva slags person Messias skulle være. Med Sal 110,1 vil Jesus sette fariseerne på sporet.

Ifølge overskriften er salmen av David, og det var ikke Jesu oppgave å drive litterær kritikk av skriftene i Det gamle testamente. Derfor regner Jesus, i likhet med de lærdeste i sin samtid, det siterte ordet for et ord av David. Og han legger vekt på at det er nettopp David som taler slik om Messias. Det viser gjentakelsen av subjektet i v. 43 og 45, som i Mark 12,36 f. er forsterket med «selv»[36].

Ved siden av at salmen er av David, har Jesus en forutsetning til felles med fariseerne: Salmen er en profeti, nærmere bestemt en profeti om Messias.[37] Det er altså Messias David kaller sin Herre[38] når han sier at Gud har oppfordret Davids egen Herre til å sette seg ved Guds høyre hånd. Det betyr at Messias skal ta del i Guds styre som tronfelle, helt til Gud har lagt alle fiendene hans under føttene hans som en fotskammel.

Kong David omtaler Messias som en person som står høyt over ham selv, slik en undersått taler om kongen sin. Derfor melder spørsmålet seg: Hvordan henger dette sammen med den like ubestridelige kjensgjerningen at Messias er Davids sønn?

Hvis Jesus bare hadde vært opptatt av det ene ordet «til min Herre» (ladoni / לאדני tō kyriō mou / τῷ κυρίῳ μου), ville han ikke ha sitert så mye av verset. For ham er ordet bare det skarpeste uttrykket for den opphøyde stillingen Sal 110,1 gir Messias som Guds medregent.

Ingen av davidssønnene som har sittet på Davids trone, har vært voksen for denne overmenneskelige stillingen, og ingen som bare er en davidssønn, vil noen gang bli det. Bare den som i sin person er mer enn Salomo (12,42) og alle Davids andre etterkommere, kan være Guds medregent og arving til gudsherredømmet, slik Messias skal være.

---

[36] **«selv»** autos / αὐτός

[37] At profetien gjelder Messias, følger av selve argumentasjonen. At salmen er en profeti, følger av «i Ånden» (en pneumati / ἐν πνεύματι), der Markus føyer til «hellige» (hagiō / ἁγίῳ); jf. Apg 1,16; 1 Pet 1,11; 2 Pet 1,21; Hebr 3,7.

[38] Ordet «herre» (kyrios / κύριος) betegner her kongen. Bare i sitatet har det et eiendomsord som «min» eller «hans» (mou, autou / μου, αὐτοῦ) ved seg, ikke i v. 43. 45, men det betyr ingenting. Den som kaller noen (ho) kyrios, gjør ham nemlig med det like mye til sin herre (Joh 13,13; 20,2) som den som tiltaler ham med «Herre» (kyrie / κύριε). I sitatet avviker Matteus fra LXX på to punkter: 1) For Jahve-navnet har han kyrios i stedet for ho kyrios. 2) Han har «under» (hypokatō / ὑποκάτω) i stedet for «skammel» (hypopodion / ὑποπόδιον), kanskje påvirket av Sal 8,7.

Altså kan bare den som i sin person er Guds Sønn, være det. Og dette, og bare dette, er svaret Jesus vil tvinge fariseerne til.[39]

Av steder som Sal 2,7 visste de nok at Messias kunne kalles en Guds Sønn. Likevel klarer de ikke å gi det svaret. Det viser at det ikke falt dem inn at navnet kunne romme noe som løftet Messias som person vesentlig over alle andre davidssønner.

Her ser vi igjen at Jesus, og evangelisten med ham, ikke brukte navnet Guds Sønn som et annet ord for Messias (ho Christos / ὁ Χριστός). De brukte det om et slektskap med Gud som Jesus var født med, og som bare han hadde av alle davidssønner og menneskebarn. Det er en personlig egenskap, og uten den ville han ikke vært mer skikket til Messias-embetet enn Salomo eller Hiskia (jf. 11,27; 16,16 f.; 21,37 f.; og se ovenfor s. 148 ff., utleggelsen av 3,17).

[39] Hvis Jesus hadde krevd at de skulle godta at Messias ikke nødvendigvis måtte være en sønn av David, men like gjerne kunne stamme fra en hvilken som helst annen slekt, ville det for det første vært et krav som ingen jøde, lærd eller ulærd, kunne oppfylle. For det andre ville det da vært helt uegnet å vise til Sal 110. Salmen sier jo ingenting om avstamningen til ham som er opphøyd ved Guds høyre hånd.

Kapittel 23

Ve-ropet over folkets lærere (kap. 23) — Mose stol og ærestitlene (23,1–12)

I Galilea fulgte Jesus opp stridssamtalene med fariseere, skriftlærde og saddukeere ved å kunngjøre dom over dem og over folket, og han ville fri folket og disiplene sine fra autoriteten deres (12,43–45; 15,10–14; 16,6–12). Det samme gjør han nå i Jerusalem. Ifølge Matteus er talen som følger, rettet til «folkemengdene»[1] – for en stor del festpilegrimer – og til disiplene.

Noe i talen, som v. 8–12, ser da også ut til å gi mening bare som ord til disiplene. Annet, som v. 34–38, virker beregnet på en større forsamling der hele folket og befolkningen i Jerusalem var representert. De sju ve-ropene over rabbinerne og fariseerne i v. 13–33 kan derimot godt være talt uten at rabbinerne og fariseerne selv var til stede.

Mark 12,38–40 og Luk 20,45–47 har på dette stedet i fortellingen bare et ganske kort taleavsnitt, som svarer til Matt 23,6–7. Når vi sammenligner med dem og med de store talene i kap. 5–7 og kap. 10, blir det klart at Matteus også her har tatt en tale Jesus holdt ved denne anledningen, og smeltet den sammen med beslektede ord han sa ved andre anledninger.

Lukas bekrefter dette når han på troverdig vis plasserer store deler av denne talen i en annen historisk sammenheng.[2]

---

[1] **«folkemengdene»** ochloi / ὄχλοι

[2] Talen i Luk 11,37–52 ble holdt ved et morgenmåltid hjemme hos en fariseer. Stykket svarer til Matt 23,4. 6. 7. 13. 23. 25–31. 34–36, men i en annen rekkefølge. Den historiske tilknytningen er mindre sikker for Luk 13,34–35 = Matt 23,37–39. Her kan det være Matteus som har den historisk nøyaktige sammenhengen, mens Lukas har knyttet disse setningene til et ord om Jerusalem som Jesus sa på reisen dit.

Jesus begynner talen slik: «På Mose stol har de skriftlærde og fariseerne satt seg.» Dette betyr slett ikke at han anerkjenner dem som folkets rettmessige og autoritative lærere. Å sette seg selv i et sete som står tomt, enten det er en kongetrone eller en lærestol, er alltid en tilranelse (jf. Hebr 5,4).

Moses var folkets leder, kalt av Gud, og han fulgte kallet motstrebende. Men han var også lovgiver, i den begrensede betydningen at han formidlet den loven Gud ga. Det må finnes folk som legger ut Skriften og underviser i loven. Heller ikke gudsriket kan være uten dem (13,52).

Men de som nå har denne oppgaven, har ikke bare tatt den på egen hånd i stedet for å la Gud kalle dem. De oppfører seg også som lovgivere, slik Moses var (jf. 15,3–9). Setningen i v. 3 begynner riktignok med «derfor»[3], men det må ikke gjøre oss usikre på denne forståelsen av v. 2. «Derfor» gjør nemlig ikke v. 3[a] alene til en følge av det foregående. Den setningen er tvert imot bare en forberedelse til setningene i v. 3[b] og til hele straffetalen som følger.

Jesus vil ikke bestride at rabbinernes lære tross alt er en veiledning til fromhet som folket gjør klokt i å følge. Likevel går han over til en skarp kritikk av rabbinerne. Den begynner med motsetningen mellom livet og læren deres (v. 3[b]–7), men angriper siden også selve læren (v. 13 ff.).

De gjør ikke det de lærer (v. 3[b]). De binder sammen knipper av forskrifter[4] til tunge byrder og lesser dem på skuldrene til menneskene. Men selv har de ingen lyst til å rikke byrdene med en finger, langt mindre å bære dem på nakken (v. 4).

Til dette kommer den pralende fromheten som Jesus allerede har refset i 6,1 ff. Her blir den vist med et eksempel: Fariseerne gjorde bønnekapslene sine så brede som mulig, og likeså remmene som holdt dem fast på pannen og hånden. Duskene med de såkalte minnetrådene gjorde de så lange som mulig. Slik ville de framstå som ivrige i bønn og trofaste mot budene.[5]

[3] **«derfor»** oun / οὖν

[4] «Binde sammen» (desmeuein / δεσμεύειν) brukes om å binde kornbånd, 1 Mos 37,7; Judit 8,3. Gode vitner (B D) har tatt inn «og vanskelige å bære» (kai dysbastakta / καὶ δυσβάστακτα) etter «tunge» (barea / βαρέα) fra Luk 11,46. Mot dette står ℵ L, Ss Sc S[1], Kop og de eldste latinske oversettelsene. Det motsatte framstiller Jesus i 11,28–30.

[5] Allerede Ss Sc forsto at ordet bak «bønnekapsler» (phylaktēria / φυλακτήρια) er tefillin (תְּפִלִּין). Med det ordet gjengir Onkelos hebraisk «merke på pannen» (totafot / טוֹטָפֹת) i 2 Mos 13,16; 5 Mos 6,8.

Jesus refser også fariseernes simple æresyke: De elsker æresplassene ved måltidene og i synagogene, å bli hilst på torgene og å bli tiltalt ærbødig som «rabbi» (v. 6 og 7). Ifølge Mark 9,5 og 11,21 og Matt 26,25 og 49 (jf. 8,19 og 12,38) lot han seg selv tiltale som rabbi, det vil si «lærer»[6], og det forutsetter også v. 8. Det han klandrer her, er altså ikke at tittelen brukes, men at de legger vekt på den og på de andre æresbevisningene som er nevnt («de elsker» [philousin / φιλοῦσιν] i v. 6).

Men han bruker anledningen til å advare disiplene kraftig mot å jage etter titler, og forbyr dem å ta imot slike ærestitler som rabbinerne så gjerne lot seg gi.[7] De skal jo bli lærere for andre når han er borte (jf. 13,52; 23,34).

Siden «rabbi»[8] i v. 8 og «veileder»[9] i v. 10 er betegnelser på en lærer, gjelder det samme for «far»[10] i v. 9. Jesus krever altså ikke at disiplene skal slutte å kalle sin egen far for far, for å bryte en binding til familien som ikke lar seg forene med det å være disippel (8,22; 10,37).

På den andre siden må vi legge merke til en forskjell: Når det gjelder titlene «rabbi» og «veileder», forbyr Jesus disiplene å *la seg kalle* det. Men i v. 9 forbyr han dem å *kalle* noe menneske far. «Far»[11] og «min

---

Det som menes, er bønnekapslene. I dem la jødene pergamentstrimler der stedene 2 Mos 13,3–16; 5 Mos 6,5–9; 11,13–21 var skrevet (ikke dekalogen, slik Hier. mener). Med en rem som var trukket gjennom kapselen, festet de dem på pannen og på hånden, for å følge disse lovstedene bokstavelig. Det skjedde særlig under Sjema-bønnen om morgenen, men noen bar dem hele tiden, til og med om natten. «Gjøre brede» (platynein / πλατύνειν) gjelder nok først og fremst bønneremmene, ikke kapselen. Den greske oversetteren av Matteus ser ut til å være den første som gjenga tefillin med phylaktēria, det vil si «amuletter». Denne oversettelsen er ukjent for LXX og også for Filon og Josefus. Men den hadde noe å knytte an til i jødiske forestillinger; se Hamburger RE II, 1204. «Dusk» (kraspedon / κράσπεδον), jf. 9,20, svarer til tsitsit (ציצת): dusken på flikene av kappen, med purpurblå tråder i. Ifølge 4 Mos 15,38 f. skulle den stadig minne om alle budene.

[6] **«lærer»** didaskale / διδάσκαλε

[7] Tischendorf, Westcott-Hort og andre har tatt opp teksten i v. 8–10 nøyaktig etter B og i hovedsak i samsvar med de eldre majusklene. Denne teksten innbød til endringer. De fleste av dem er lette å forklare. 1)«Dere skal bli kalt» (klēthēte / κληθῆτε) knytter i v. 8 an til det foregående og i v. 10 til det som følger. I v. 8, men ikke i v. 10, satte Ss Sc i stedet «dere skal kalle» (kalesēte / καλέσητε), som i v. 9. Men de lot «rabbi» (rhabbi / ῥαββί) bli stående, enda det da ikke passer, fordi ordet bare kan brukes som tiltale, ikke som objekt. 2) «Messias» (ho Christos / ὁ Χριστός) syntes like nødvendig ved «én … lærer» (heis … didaskalos / εἷς … διδάσκαλος) i v. 8 som ved «veileder … én» (kathēgētēs … heis / καθηγητής … εἷς) i v. 10. Sc (ikke Ss S[1]) og de yngre greske håndskriftene føyde det til i v. 8. 3) «Dere er alle brødre» (pantes … adelphoi este / πάντες … ἀδελφοί ἐστε) syntes å passe bedre etter v. 9, og U og noen minuskler flyttet det dit.

[8] **«rabbi»** rhabbei / ῥαββεί

[9] **«veileder»** kathēgētēs / καθηγητής

[10] **«far»** patēr / πατήρ

[11] **«Far»** av / אַב, eller abba / אַבָּא

far»[12] ble nemlig ikke brukt som vanlig tiltale til en lærer, men som ærestittel for framstående lærere fra gammel tid.[13]

Tittelen «far» ble brukt om store lærere i fortiden, ikke som tiltale til levende lærere. Derfor trengte Jesus ikke å advare disiplene mot å la seg kalle far. Derimot måtte han formane dem til ikke å påberope seg autoriteten til tidligere lærere, slik lærerne på hans tid gjorde, og dermed spinne videre på tradisjonens tråd, «fedrenes overleveringer» (patrikai paradoseis / πατρικαὶ παραδόσεις Gal 1,14).

Denne formaningen bryter tankegangen i talen noe, men hører likevel innholdsmessig sammen med den. Det som førte Jesus inn på den, var begrunnelsen han ga i v. 8 da han advarte mot å la seg kalle rabbi. I stedet for å si: «For bare én er deres lærer, men dere er hans elever», sier Jesus: «men dere er alle brødre». Den ene læreren er selvsagt Kristus, som disiplene så ofte tiltalte med «rabbi»[14], det vil si «lærer»[15].

Det Jesus her ville understreke, var ikke at disiplene er avhengige av ham, men at de er likestilte med hverandre – og da kan ingen av dem la seg tiltale som rabbi av de andre disiplene.

Likestillingen bygger på at de er Guds barn, og det betyr svært mye også når de skal lære andre. For Gud åpenbarer frelsessannheten for hver enkelt (11,25 ff.; 16,17; Jes 54,13; Jer 31,34; Joh 6,45). Dette er grunnlaget for det Jesus krever i v. 9: at alle i menigheten skal være uavhengige av all menneskelig autoritet. Slik går tanken helt naturlig over til denne formaningen, som er skutt inn i talen.

V. 10 fører tilbake til hovedformålet med denne delen av talen. Det greske Matteusevangeliet bruker her ordet «veileder»[16], som ikke forekommer noe annet sted i Bibelen. Vi kan ikke avgjøre sikkert hvilken jødisk tittel ordet gjengir. Trolig var det rabbon (רַבּוֹן), som er det samme som rabban (רַבָּן). Også Jesus ble av og til tiltalt med den tittelen (Mark 10,51; Joh 20,16). Etter språkbruken i de yngre kildene,

[12] **«min far»** avi / אָבִי, eller abbi / אַבִּי

[13] I Misjna, Edujot I, 4 blir Hillel og Sjammai kalt «verdens fedre». Flere eksempler står i kommentaren til dette stedet i utg. Hoffmann s. 258 og hos Levy under oppslagsordet. Derav tittelen på misjnatraktaten «Fedrene» (avot / אָבוֹת), også kalt «Fedrenes kapitler» (pirqe avot / פִּרְקֵי אָבוֹת).

[14] **«rabbi»** rhabbei / ῥαββεί

[15] **«lærer»** didaskale / διδάσκαλε

[16] **«veileder»** kathēgētēs / καθηγητής

så langt vi kan fastslå den, betegnet tittelen en særlig framstående lærer.[17]

Ve-ropene (23,13–36)

Den ene som disiplene hittil har hatt til lærer, skal for all framtid være deres eneste veileder (jf. Hebr 13,7 f.). Har Jesus selv føyd til «Messias»[18] for å holde enhver misforståelse borte, eller for å vise at han ikke kan erstattes som menighetens lærer fordi kallet hans ikke kan overføres til noen annen? Eller er det et tillegg overleveringen har gjort av de samme grunnene? Det lar seg knapt avgjøre.[19]

Jesus bestrider ikke at det vil være forskjeller i menigheten også når det gjelder undervisningen. Men den som er forholdsvis stor på dette området, skal ikke jage etter ære og anerkjennelse fra mennesker; han skal gjøre seg til tjener for de andre. Og den som vil bli anerkjent av Gud, skal også som lærer ydmykt regne seg blant de små (v. 11 og 12; jf. 18,4; 20,26 f.).

Etter å ha formant disiplene om ikke å følge eksemplet til datidens jødiske lærere (v. 8–12), vender Jesus seg igjen mot lærerne selv og refser dem direkte. Sju ganger roper han «ve»[20] over dem, og seks

[17] Etter etymologien er «veileder» (kathēgētēs / καθηγητής) ikke vesentlig forskjellig fra «veiviser» (hodēgos / ὁδηγός), jf. Matt 15,14; 23,24; Rom 2,19, og fra «vise vei» (hodēgein / ὁδηγεῖν), Joh 16,13; Apg 8,31. Ordet er en tittel for en prinseoppdrager, en huslærer eller mentor; se eksempler fra Plutark, Strabon og andre hos Wettstein. Det betyr omtrent det samme som *rector* («leder»). I Matt 2,6 skal «fyrste» (hēgoumenos / ἡγούμενος) trolig gjengi det hebraiske ordet for fyrste, nagid (נָגִיד), i 2 Sam 5,2 (s. 99 ovenfor). I Luk 22,26 står ordet i motsetning til «den som tjener» (ho diakonōn / ὁ διακονῶν). Om en ledende stilling i menigheten brukes det i Apg 15,22; Hebr 13,7. 17. 24; Clem. I Cor 1, 3, og ved siden av «den som står foran» (proēgoumenos / προηγούμενος) i 2, 6. I Herm. vis. II, 2, 6; III, 9, 7 gjelder det de faste forstanderne i menigheten. Ordet «veileder» (mdabbrana / מדברנא), som syrerne bruker på samme måte, var ikke vanlig som ærefull tiltale blant jødene. Det var heller ikke det gammelhebraiske «lærer» (more / מוֹרֶה). Aramaisk «herre» (mara / מָרְא) og «min herre» (mari / מָרִי) ville blitt oversatt med kyrios og kyrie (κύριος, κύριε). Kathēgētēs er synonymt med «lærer» (didaskalos / διδάσκαλος). I Det nye testamente svarer didaskalos overalt til rav (רב) eller rabbi (רַבִּי), uten å være en nøyaktig oversettelse av det. Derfor er trolig også kathēgētēs en erstatning for rabbon (רַבּוֹן), som betyr det samme som rav – om enn ingen egentlig oversettelse. Med suffiks, rabboni (רַבּוֹנִי), forekommer det som tiltale til Jesus i Mark 10,51; Joh 20,16. Nettopp disse stedene viser at rabbon er en sideform til rabban (רַבָּן), som er svært vanlig i den jødiske litteraturen. Med bare en liten endring i uttalen er det for øvrig det samme ordet som ribbon (רִבּוֹן), som i targumene brukes om en herre generelt, men i den øvrige jødiske litteraturen nesten bare om Gud. Jf. Dalman, Worte s. 267. 272 ff. 275. 279; Gramm.[2] s. 176, note 1; Schlatter, Jochanan s. 10, note 2.

[18] **«Messias»** ho Christos / ὁ Χριστός

[19] 22,42 kan ikke sammenlignes her, men det kan Mark 9,41; Joh 17,3 (Luk 24,26. 46). Det samme gjelder bruken av «Sønnen» (huios / υἱός) alene, der «Guds» er underforstått, i Matt 11,27; 24,36, og at Jesus omtaler seg selv i tredje person som «Menneskesønnen» (ho huios tou anthrōpou / ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου).

[20] **«ve»** ouai / οὐαί

ganger «hyklere»[21].

Det første ve-ropet anklager dem for to ting: Selv går de ikke inn i himlenes rike (jf. 21,31 f.), og dem som vil inn og er i ferd med å gå inn, hindrer de. Det gjør de med sitt eget eksempel, og enda mer ved å motsi og spotte Jesus. I den forstand stenger de riket for menneskene.[22]

På den andre siden er de ivrige etter å dele Israels nedarvede kunnskap om Gud med dem som ikke har den fra fødselen av (jf. Rom 2,17–20). De driver hedningemisjon. For å vinne proselytter farer de omkring over hav og land, og de gir ikke opp selv om utbyttet er lite. Å gjøre noen til proselytt betyr i Det nye testamente å få dem til å ta imot omskjærelsen og hele jødedommen. Men de hedningene de vinner som proselytter, gjør de etterpå til helvetes barn, to ganger verre enn de er selv.[23]

Allerede den gangen visste folk hvor fanatiske nyomvendte proselytter kunne være. Derfor rammer det andre ve-ropet de lærerne som omvendte dem.[24] Det tredje ve-ropet (v. 16–22) begynner med at Jesus kaller lærerne blinde veiledere (jf. 15,14). Det refser den kasuistiske måten de behandler sedeloven på, og tar som eksempel læren deres om at noen edsformler binder sterkere enn andre (jf. 5,33–37).

Det fjerde ve-ropet (v. 23–24) gjelder at de nøye lar lovens plikter – for eksempel tienden – gjelde også de minste ting. Samtidig forsømmer de det som veier tyngre i loven: å dømme rettferdig, å vise barmhjertig kjærlighet og å være trofast.[25] Derfor kaller Jesus dem

[21] **«hyklere»** hypokritai / ὑποκριταί

[22] I Luk 11,52 får tanken en annen vending. Ss (ikke Sc) er påvirket derfra og oversetter: «dere holder fast nøkkelen til himlenes rike for menneskene», som om fariseerne hadde den i hendene.

[23] Dette gjelder ikke de såkalte portens proselytter, det vil si «de gudfryktige» (phoboumenoi / φοβούμενοι) og «de som dyrker Gud» (sebomenoi ton theon / σεβόμενοι τὸν θεόν) i Apostlenes gjerninger. Det er nok å nevne én grunn: De lot seg ikke engang overtale til å ta imot hele jødedommen, og langt mindre til å la seg innpode læren og målene til «den strengeste retningen» (akribestatē hairesis / ἀκριβεστάτη αἵρεσις) innenfor jødedommen. Ofte viste de seg svært åpne for den kristne misjonen. For uttrykket «helvetes barn» (bene gehinnom / בני גהנם) viser Levy I, 239 til R. haschana 17ᵃ. Andre steder finnes hos Wettstein, som på s. 483 f. også gir en samling belegg for den jødiske misjonens historie. Mer om dette hos Schürer III, 107–135. 420 f.

[24] Vers 14 i textus receptus står som det andre ve-ropet etter v. 13 i Sc og noen latinske håndskrifter og minuskler, og som det første ve-ropet etter v. 12 i de yngre majusklene Σ–Φ og i Sc S^1 S^3. Allerede denne vaklingen i plasseringen avslører verset som et innskudd fra Mark 12,40; Luk 20,47. Det mangler i ℵ B D L Z, Ss, a c osv., og hos Orig. med flere.

[25] Oversettelsene viser at hēdyosmon (ἡδύοσμον) er «*mynte*». Sc S^1 Sh har na'na (נענא); se Löw hos Krauss II, 60 f. Ss har haruma (הרומא), og de latinske har *menta* («mynte»). Det er det samme som gresk minthē (μίνθη), et ord jødene også kjente som fremmedord. Derfor skriver Delitzsch menta (מֶנְתָּא). Jf. Strabon VIII s. 344: «hagemynten, som noen kaller hēdyosmon» (tēn kēpeian minthēn,

igjen blinde veiledere. De siler drikken sin for å få ut en mygg som har falt oppi,[26] men svelger en kamel sammen med vinen uten å se etter.

Men Jesus klandrer dem ikke for at de er nøyaktige med å holde også de små budene (jf. 5,19). Tvert imot sier han at slik nøyaktighet er en plikt, så sant de store budene ikke blir forsømt. Men disse lærerne hadde mistet målestokken for hva som er stort og smått i loven – den målestokken Jesus hadde vist dem i 22,36 ff.

Bildet i v. 24 leder naturlig over til det femte ve-ropet (v. 25 f.), som kritiserer den pinlige nøyaktigheten deres med renhetslovene. De gjør beger og fat rene utvendig, men drikken og maten som karene er fylt med, kan ikke skjule at de kommer av rov og umåtehold.[27]

Ordet «rov» sikter til at rikdommen ofte stammer fra urett, også hos dem som ser fromme ut. En slik rikdom er den urette mammon (jf. Mark 12,40, som svarer til det uekte verset Matt 23,14). De overdådige rettene og drikkene brukes ikke bare til fråtseri. Allerede måten de blir laget og skaffet på, vitner om «umåtehold»[28].

Et slikt liv var nok mindre vanlig blant rabbinerne enn blant enkelte rike fariseere som ikke hørte til de lærdes laug (jf. Luk 16,14). Derfor roper Jesus til den enkelte «blinde fariseer»: «Rens først innholdet i begeret, så at også det utvendige blir rent» (v. 26; jf. 15,1–20).

Hykleren kjennes på motsetningen mellom det indre – der fromheten og sedeligheten skulle ha sitt sete – og den ytre siden av livet hans. Karene og innholdet i dem var et sinnbilde på denne motsetningen.

---

hēntines hēdyosmon kalousin / τὴν κηπείαν μίνθην, ἥντινες ἡδύοσμον καλοῦσιν). Videre er anēthon (ἄνηθον) *dill*. Latinsk har *anethum* («dill»), alle de syriske oversettelsene har sjavta (שַׁבְתָּא), og hebraisk har også sjevet (שֶׁבֶת), Misjna, Maas. IV, 5. Kyminon (κύμινον) er lånt fra semittene: hebraisk kammon (כַּמּוֹן), alle de syriske oversettelsene kamuna (כמונא), latinsk *cuminum* («spisskummen»). Også selve ordet er det samme som vårt «*kummin*». Alle tre er krydderurter fra kjøkkenhagen og har liten verdi. Derfor ble «kumminkløyveren» (kyminopristēs / κυμινοπρίστης) brukt om en gjerrig vert. Likevel blir disse urtene ofte nevnt i de talmudiske traktatene om tienden. Der gjelder grunnsetningen i Maaser I, 1: «Alt som er mat og blir passet på (dyrket i hage eller på åker), og som vokser av jorden, er tiendepliktig.»

[26]Verbet «sile» (diylizein / διυλίζειν) hadde opprinnelig væsken som objekt, altså det som helles gjennom en sil, et linklede eller lignende for å bli renset. Senere kunne også det som skal fjernes, stå som objekt; jf. «rense» (katharizein / καθαρίζειν) i 8,3[b].

[27]Oversettelsen følger den best bevitnede lesemåten «av rov og umåtehold» (ex harpagēs kai akrasias / ἐξ ἁρπ. κ. ἀκρ.). Andre har ren genitiv uten preposisjon. Den virket nødvendig ved siden av «er fulle» (gemousin / γέμουσιν), og derfor ble den satt inn etter Luk 11,39. Siden det handler om motsetningen mellom rent og urent, var det også lett å endre «umåtehold» (akrasias / ἀκρασίας) til «urenhet» (akatharsias / ἀκαθαρσίας). Slik har for eksempel Ss det her, akkurat som i v. 27. Andre endret det til «urett» (adikias / ἀδικίας) for å få et begrep som ligger nærmere «rov» (harpagē / ἁρπαγή).

[28]**«umåtehold»** akrasia / ἀκρασία

Det sjette ve-ropet (v. 27–28) beskriver den mer direkte og mer omfattende, men fortsatt i form av en sammenligning.

Gravene ble kalket, og kalkingen ble vanligvis gjort på ny måneden før påske.[29] Opprinnelig skulle den kanskje vise hvor det lå lik i jorden (jf. Luk 11,44), så ikke minst prester og nasireere skulle unngå å bli urene. Men samtidig var kalken en pynt som fikk gravene til å se nye og rene ut.

Derfor er de kalkede gravene, som dekker over dødningeben og råtnende lik, et passende bilde på de skinnhellige, som innvendig er fulle av hykleri og lovløshet. Fra gravene går tanken naturlig videre til det sjuende og siste ve-ropet (v. 29 ff.). Riktignok begynner v. 30 med «og» (kai / καί jf. v. 3[b], 15 og 23), som om det bare la noe til. Men også denne gangen er det en selvmotsigelse Jesus anklager fariseerne for.

Fariseerne bygger gravmæler over profetenes graver og pryder minnesmerkene over de rettferdige.[30] Det er i seg selv like lite å klandre som at de driver hedningemisjon og holder fast ved tiendeplikten (v. 15 og 23). Det straffverdige hykleriet ligger i de tankene minnet om disse martyrene vekker i dem.

Forfedrene deres var fiendtlige mot Guds vitner (jf. 5,12; 21,35; 23,37; Apg 7,52). Det burde de ta som et advarende eksempel, og i profetenes historie burde de se sitt eget fiendskap mot profetenes vitnesbyrd som i et speil. I stedet bruker de minnet om de gamle profetenes martyrdød bare til å sammenligne seg selvgodt med forfedrene: de stiller sin egen ytre lovlydighet opp mot den dragningen mot avgudsdyrkelse og den andre lovløsheten som profetene måtte refse hos forfedrene.

Derfor mener de at hvis de hadde levd den gangen, ville de ikke ha vært medskyldige med dem som forfulgte og drepte profetene. Men nettopp når de gir uttrykk for et så selvrettferdig og ubotferdig sinnelag, vitner de om seg selv at også de er sønner av profetmorderne.

---

[29] Misjna, Sjeqalim I, 1; Maaser sjeni V, 1; jf. Lightfoot og Schoettgen til stedet; Hamburger RE I, 475 f.

[30] I Det nye testamente blir bare Davids grav ved Jerusalem nevnt, Apg 2,29; jf. Neh 3,16; Jos. ant. VII, 15, 3. Om erkefedrenes graver ved Hebron, se Jos. bell. IV, 9, 7. Det finnes også kristne tradisjoner om graver etter profeter, konger og rettferdige, for eksempel hos pilegrimen fra Bordeaux (It. Hieros., utg. Geyer s. 23, 12 om Jesaja og Hiskia, s. 25, 5 om Esekiel). Hvor langt de bygger på eldre jødiske tradisjoner, kan ikke undersøkes her.

[31] **«også dere»** kai hymeis / καὶ ὑμεῖς

Vanligvis knyttes «også dere»[31] i v. 32 til imperativen som følger (jf. 7,12; Joh 13,14 f.), slik at det blir «også dere, fyll opp fedrenes mål». Men da blir «også»[32] stående uten forklaring, for å «fylle målet»[33] osv. er nettopp det de nålevende selv gjør, og ingen andre.[34] Hvis vi derimot trekker «ja, også dere» til setningen før, gir plasseringen et svært virkningsfullt uttrykk for en fortreffelig tanke.

Også tidligere slektledd hadde vist seg å være sønner av profetmordere. Jeremias samtidige viste det samme fiendskapet mot profetene som fedrene deres på Elias og Jesajas tid. Men også de lovstrenge fariseerne og rabbinerne er arvinger til denne nasjonale synden, enda de kjenner profetenes skrifter så godt. Med et «ja, også dere» avslutter Jesus de sju ve-ropene over dem.

Etter ve-ropene følger truende varsler (v. 32–39) om hva framtiden bringer fariseerne og folket som fortsatt lar seg lede av dem. Varslene står uten noe bindeord, men virker desto kraftigere. «Fyll opp deres fedres mål!» er i formen en ironisk oppfordring. I virkeligheten forutsier Jesus hva fariseerne kommer til å gjøre.[35]

Slektledd etter slektledd har fylt målet av nasjonal skyld stadig mer, og nå kommer fariseerne til å fylle det helt. Dermed er det allerede antydet at karet etterpå vil flyte over ved det minste støt – det vil si at Israels synder vil strømme ut over folket i form av straffedommer. Men først rammer dommen folkets lærere.

Når Jesus i v. 33 kaller dem ormeyngel (jf. 12,34; 3,7), stempler han dem som uforsonlige fiender av det gode. Og med et spørsmål de

---

[32] **«også»** kai / καί

[33] **«fylle målet»** plēroun to metron / πληροῦν τὸ μέτρον

[34] Dessuten måtte vi da vente «fyll altså dere» (plērōsate oun hymeis / πληρώσατε οὖν ὑμεῖς), med «dere» etter verbet. Eventuelt kunne det stått «også» (kai / καί) i stedet for «altså», hvis «også» hørte hjemme her; jf. 5,48; 6,9; 14,16; 19,28; 20,4. 7; 28,5. Om «dere» (hymeis / ὑμεῖς) med og uten καί ved slutten av setningen eller nær slutten, jf. 10,31; Luk 9,55 (textus receptus); 19,42; Joh 18,31; 19,6; 1 Tess 2,14. Med forklaringen ovenfor trenger vi ikke å minne om at καί ofte står overflødig i sammenligninger. Vi trenger heller ikke å forklare καὶ ὑμεῖς ut fra motsetningen mellom fariseerne og dem de foraktet: tollerne, synderne og pøbelen, «landets folk» (ʿam haʾarets / עם הארץ). Den motsetningen ligger fjernt her.

[35] Imperativen «fyll» (plērōsate / πληρώσατε) sier saklig sett ikke noe annet enn det svakt bevitnede «dere skal fylle» (plērōsete / πληρώσετε), som står i B e. Lesemåten «dere fylte» (eplērōsate / ἐπληρώσατε) i D H og en del minuskler må derimot forkastes, også av saklige grunner. Om denne retoriske bruken av imperativen, jf. Åp 22,11; Joh 2,19; Jes 6,9; 8,9. At det på de tre siste stedene også følger en setning om hva det fører til, spiller ingen rolle.

[36] Hvis de selv stilte spørsmålet, ville det lyde «hvordan skal vi unnfly» (pōs phygōmen ktl. / πῶς φύγωμεν κτλ.), det vil si: «Hva skal vi gjøre for å …» Se for øvrig utleggelsen av 3,7.

selv ikke har noe svar på,[36] varsler han dem om dommen: at de skal overgis til Gehenna (jf. 5,22 og 25; 10,28).

Nettopp fordi de allerede nå er slik v. 33 beskriver dem, sender Jesus profeter, vismenn og skriftlærde til dem. Noen av dem[37] kommer de til å drepe, ja også korsfeste, andre kommer de til å hudstryke i synagogene og forfølge fra by til by.

Med dem mener Jesus disiplene. Etter at han er gått bort, skal de føre forkynnelsen hans for Israel videre på hans oppdrag. Som motstykke til de skriftlærde han taler til, kaller Jesus disiplene «vismenn» (sophoi / σοφοί jf. 11,25) og «skriftlærde» (grammateis / γραμματεῖς jf. 13,52). Men han kaller dem også profeter, og det navnet nevner han først. Dette navnet skjerper motsetningen som allerede ligger i ordene «jeg sender»[38]: Disiplene er sendt av Jesus, mens de han taler til, selv har gjort seg til lærere og lovgivere for Israel (v. 2).

Disiplene, de framtidige lærerne, blir ikke bare sendt av Jesus. De skal også være drevet av Guds Ånd når de utfører kallet sitt (jf. 10,20). Med navnet profeter blir de samtidig stilt i rekke med de gamle profetene (5,12; 10,41), som fariseernes fedre hadde myrdet. Når de fariseiske skriftlærde forfølger og dreper disse nye profetene og lærerne, fyller de altså virkelig opp fedrenes syndemål med synder av samme slag.

Allerede i 10,17–28 og 22,6 f. var det forutsagt at de skulle gjøre dette og dermed føre Guds dom over Jerusalem. Det nye er at Jesus sier at det er han selv som skal sende profetene og lærerne sine til dem. Her må vi, som i 10,16, legge merke til ordet «jeg»[39]. Han sender dem med full viten om utfallet, og som straff for at de jødiske lærerne er forherdet.

I 13,13 ff. hadde han sagt noe om sin egen forkynnelse i Galilea fra et bestemt tidspunkt av, og det samme sier han her om apostlenes forkynnelse: Den skal ikke lenger føre tilhørerne til bot og tro, men til mer skyld og til sist til dommen. Men der var forkynnelsen hans likevel fortsatt evangelium for de ydmyke, og ved den ble adskillige

[37] «Av dem» (ex autōn / ἐξ αὐτῶν) står her i stedet for et akkusativobjekt, slik uttrykket andre steder står i stedet for et subjekt (Joh 1,24; 16,17; bd. IV[5], 116, note 16); se utleggelsen av 27,10 nedenfor.

[38] **«jeg sender»** egō apostellō / ἐγὼ ἀποστέλλω

[39] **«jeg»** egō / ἐγώ

enkeltmennesker kalt til frelse, så kallet nådde fram. Det samme gjelder apostlenes forkynnelse.

Jesus ropte ordet om sendebudene i v. 34 ut til de jødiske lærerne, som allerede var forherdet. Det gjelder det jødiske folket i den grad det lar seg lede av de forblindede lærerne sine.

Når v. 34 begynner med «derfor»[40], forutsetter ordet allerede det hensiktssetningen i v. 35 sier uttrykkelig. Disiplenes vitnesbyrd vil egge flertallet av folket og folkets ledere til nye profetmord, og vitnesbyrdet skal føre til at alt uskyldig blod som er utøst på jorden, kommer over det jødiske folket, det vil si hevner seg på det.[41] Det gjelder alt blod fra den rettferdige Abel til Sakarja, som etter 2 Krøn 24,21 ble steinet i tempelforgården fordi han refset folket. Jesus bekrefter denne forutsigelsen med den høytidelige forsikringen om at den skal gå i oppfyllelse på det slektleddet som nå lever.

Matteus kaller ved en feil Sakarja «Barakias sønn», noe Lukas ikke gjør (Luk 11,51).[42] Likevel er det ingen tvil om at Jesus mente Sakarja,

---

[40] **«derfor»** dia touto / διὰ τοῦτο

[41] Blodet til den som er myrdet, henger som skyld over morderen, og skylden rammer ham som straff; jf. 5 Mos 21,7 f.; 2 Sam 1,16; Jer 26,15; Matt 27,25. «Rettferdig blod» (haima dikaion / αἷμα δίκαιον) er det samme som «en rettferdigs blod» (haima dikaiou / αἵματος δικαίου), altså blodet til en som er myrdet uten skyld. På hebraisk heter det «uskyldig blod» (dam naqi / דָּם נָקִיא), Joel 4,19; Jona 1,14; Ordsp 6,17.

[42] Når א* utelater «Barakias sønn» (huiou Barachiou / υἱοῦ Βαραχίου), er det en utillatelig fjerning av den opprinnelige feilen. Eus. kan ikke regnes som vitne for utelatelsen. I Theoph. syr. IV, 17 siterer han nemlig den fullstendige teksten fra Matteus, mens han i dem. VIII, 2, 20 (jf. IX, 11, 14) siterer etter Lukas. Hebreerevangeliet har det historisk riktige *filii Jojadae* («Jojadas sønn»), GK II, 695. Likevel kan det ikke ha bevart den opprinnelige teksten i det aramaiske Matteusevangeliet. For da kan ingen si hva som skulle ha fått den greske oversetteren av Matteus til å sette inn Berekja i stedet – et navn som ikke ligner Jojada og dessuten er feil; jf. 13,35, s. 480 f. ovenfor. Farsnavnet kommer enten fra Jes 8,2, der LXX nevner en «Sakarja, Barakias sønn» (Zacharias huios Barachiou / Ζαχαρίας υἱὸς Βαραχίου), på hebraisk Jeberekja (jeverekhjahu / יְבֶרֶכְיָהוּ), eller fra Sak 1,1. 7. Den første kan ikke avslutte rekken av martyrer, om ikke annet fordi han levde på Jesajas tid. Det gamle testamente forteller verken om ham eller om skriftprofeten fra tiden etter eksilet noe som kunne ligge til grunn for Jesu ord. Derimot har 2 Krøn 24,20–22 alt som trengs, men der handler det om en Sakarja, Jojadas sønn. Det var først på grunnlag av Matt 23,35 at legenden ga skriftprofeten Sakarja den samme enden på livet som Sakarja, Jojadas sønn; se C. Schermann, Prophet. vitae fabulosae s. 58, 25–59, 15. Samme sted, s. 22, 17–24, 10, blir de to riktignok holdt fra hverandre, men der blir i stedet Sakarja, Jojadas sønn, gjort til døperens far. Jesu ord gjør bare stedsangivelsen i 2 Krøn 24,21, «i forgården til Jahves hus», mer presis – kanskje etter jødisk tradisjon: «mellom tempelhuset og brennofferalteret». Ifølge bab. Sanhedr. 96^{b}, jer. Taan. 69^{a} f. og flere midrasjsteder drøftet de lærde i hvilken av forgårdene Sakarja, Jojadas sønn, var blitt drept. De kom fram til prestenes forgård, altså området rett rundt det store alteret. Sakarja i 2 Krøn 24,20 er altså forvekslet med Sakarja i Sak 1,1. Som Luk 11,51 viser, skyldes forvekslingen ikke den alminnelige overleveringen av Jesu ord, men det aramaiske Matteusevangeliet. Den samme forvekslingen finnes i targumen til Klag 2,20. Der blir martyren fra 2 Krøn 24 kalt Iddos sønn (Sak 1,1. 7), og ikke bare prest, men også profet. Jf. også midrasjen til Klag 2,20, der det riktige farsnavnet derimot er satt inn. Den kristne fabelen om at Jesus her talte om Sakarja, døperens far, oppsto fordi denne gammeltestamentlige historien var ukjent; jf. Protev. Jacobi kap. 23 f. Selv Orig. trodde på den, og Hier. våget ikke å avvise den

sønn av presten Jojada. Den siste boken i den jødiske kanon forteller på sine siste blader om ham som den siste martyren. Jesus stiller ham opp mot Abel, den første martyren, som Bibelens første bok forteller ble myrdet.

Med dette gjør ikke Jesus det nålevende jødiske folket ansvarlig for Kains mord, og heller ikke for mordene som tidligere slektledd i Israel begikk.

Men jødene har alle disse udådene for øynene i sin egen bibel, som advarende eksempler. Likevel lar de seg ikke advare. Fiendskapet mot de rettferdige og mot profetene har vært i verden fra begynnelsen av og er blitt holdt ved like i Israel, og det slektleddet som nå lever, driver det til topps. Derfor er dommen som rammer dem for dette, ikke bare en straff for deres egne syndige gjerninger. Den er også straffen for at de overhørte hevnropet som stiger mot himmelen fra blodet til Abel og alle martyrene etter ham (jf. 1 Mos 4,10; Hebr 12,24; Åp 6,9–11).

Til sist vender straffetalen seg fra folket som helhet mot hovedstaden og mot templet, der Jesus står (v. 37–39). Andre deler av talen hørte sikkert opprinnelig hjemme i en annen historisk sammenheng. Men denne avslutningen passer så godt til omstendighetene da hoveddelen av talen ble holdt, at vi er tilbøyelige til å regne Matteus' beretning for mer nøyaktig enn Lukas'.[43]

---

bestemt. Enda uheldigere var innfallet om at ordet vårt sikter til en Sakarja som ble drept under selotenes skrekkvelde i år 68 e.Kr. Allerede den gamle Lightfoot gikk imot det (s. 436), men i nyere tid har Wellhausen forsvart det med iver. Denne Sakarja ble riktignok ikke hogd ned i prestenes forgård eller ved brennofferalteret, men like fullt på tempelplassen, «i templet» (en tō hierō / ἐν τῷ ἱερῷ). Deretter ble han kastet ned skråningen fra en av hallene rundt tempelplassen, Jos. bell. IV, 5, 4. Farens navn er usikkert overlevert: (huios) Bareis (υἱὸς Βάρεις), Barouchou (Βαρούχου) eller Bariskaiou (Βαρισκαίου), men aldri i formen Barachiou (Βαραχίου). Jf. de palmyrenske innskriftene fra år 10 og 17 e.Kr. hos Littmann, Semitic inscr., 1905 (Americ. Exped. to Syria, Part IV) s. 63 f., nr. 3 og 4. De har navnet Barikhai (ברכי), på gresk Barichaios (Βαριχαῖος). Slik bør det trolig også leses hos Josefus. Selv om ordet først var blitt skrevet ned mot slutten av det første århundret, ville det være utrolig at en kristen historieskriver skulle ha lagt Jesus i munnen et historisk minne om en hendelse som skjedde 38 år etter hans død. For på den tiden levde det ennå mange som hadde opplevd drapet på denne Sakarja som voksne. Men forutsetningen holder slett ikke. Et Jesus-ord som er overlevert i vårt Matteusevangelium, i Hebreerevangeliet og dessuten gjennom Lukas, er skrevet ned før år 70. Det sto i det aramaiske Matteusevangeliet, som ble skrevet i Israels land – i alle fall før Jerusalem ble ødelagt, men sannsynligvis flere år før drapet på denne Sakarja.

[43] Se s. 650 ovenfor, fotnote 1098. Særlig v. 39 (= Luk 13,35) virker ikke historisk motivert hos Lukas, mens verset hos Matteus er forberedt ved 21,9. Men også «du som steiner» (lithoboloυsa / λιθοβολοῦσα) i v. 37 er forberedt, nemlig ved minnet om Sakarja i v. 35, som ble steinet; jf. 21,35. Dessuten knytter 24,1 f. nettopp an til denne delen av talen. I den nylig utkomne 3./4. utgaven av bd. III, s. 541, note 16, har jeg gått inn for at Lukas er historisk mer nøyaktig.

Klagen over Jerusalem (23,37–39)

Jerusalem kommer ikke til å slutte med å drepe profetene (v. 34). Jesus roper klagen sin ut til denne byen, og allerede den doble tiltalen «Jerusalem, Jerusalem» slår an en bevegd tone. Mange ganger har han prøvd å samle barna hennes om seg, slik en fugl samler ungene sine under vingene. Men han ville, og de ville ikke.

Det sier seg selv at «Jerusalems barn» ikke betyr hele det jødiske folket, men innbyggerne i byen.[44] Men det bekreftes også av at subjektet i «dere ville ikke»[45] må være det samme som både «dine barn»[46] og «Jerusalem»[47]. Og «Jerusalem» kan ikke bety det jødiske landet, bare hovedstaden.

Matteus lar uten betenkning Jesus si at han gjentatte ganger, ja mange ganger («hvor ofte» [posakis / ποσάκις]), har virket i Jerusalem, enda evangelisten selv ikke har fortalt noe om det (jf. det samme tilfellet i 11,21). For det første kan nemlig det han har fortalt fra 20,1 og fram til nå, ikke deles opp i en rekke forsøk på å redde befolkningen i Jerusalem. For det andre ser det, nettopp slik Matteus framstiller det, ikke engang ut som ett eneste slikt forsøk.[48]

Sammenligningen med fuglen, som tar ungene under vingene når et uvær eller en rovfugl nærmer seg, sier for øvrig ikke at Jesus ville og prøvde å samle en menighet ut av befolkningen i Jerusalem. Den sier at han ville verne hele byen og folket i den mot dommen han ser komme.[49]

I v. 38 kunngjør Jesus dommen over Jerusalem. Han sier at huset deres skal bli overlatt dem øde. Bare templet kan være jerusalemittenes «hus»,[50] så her forutsetter han at templet snart skal bli ødelagt.

---

[44] Jf. Joel 4,6; Jes 3,16; 4,4; Sal 149,2; Luk 19,44; 23,28, men særlig 1 Makk 1,38 (3,45); jf. også Einl § 63 note 3.

[45] **«dere ville ikke»** ouk ēthelēsate / οὐκ ἠθελήσατε

[46] **«dine barn»** ta tekna sou / τὰ τέκνα σου

[47] **«Jerusalem»** Ierousalēm / Ἰερουσαλήμ

[48] Bortsett fra det demonstrative inntoget i 21,1–16 forteller Matteus bare om stridssamtaler og straffetaler. Han antyder knapt at folket skulle få høre Jesu profetiske lære også i denne formen (21,46; 22,33; 23,1; 26,55). Annerledes hos Lukas: Luk 19,47 f.; 20,1. 26; 21,37 f.

[49] Jf. særlig Jes 31,5, men også Sal 91,4; Rut 2,12; Sal 17,8; 36,8; 57,2. Jf. også den kristne innledningen til 4 Esra, 1,30 ff.

[50] Ellers ville det ha stått enten «byen» (hē polis / ἡ πόλις) eller «husene deres» (hai oikiai hymōn / αἱ οἰκίαι ὑμῶν). Templet er nok først og fremst Jahves hus, men for de fromme er det også en bolig og et ly, Sal 23,6; 27,4 f.; 65,5; 84,4 f. Og de ugudelige påberoper seg det vernet templet gir dem, og bruker templet som skjulested, Jer 7,4–15 (se utleggelsen av 21,13); 26,2–15. Uttrykket var desto lettere å forstå fordi «huset» (habbajit / הַבַּיִת) uten tillegg var et vanlig navn på templet. Ordet

Forsikringen i v. 39 bekrefter trusselen og sier hvor lenge huset skal ligge øde: Fra nå av skal de ikke se ham før de sier: «Velsignet være han som kommer i Herrens navn!»

Allerede v. 38 har ført tilhørerne fram til tiden etter dommen over templet. Derfor kunne ingen misforstå ordene i v. 39 slik at jerusalemittene ikke skulle få se ham igjen i dagene som kom (26,44 ff.). Jesus forsvant ikke fra øynene deres før han ble begravet. Da begynte tiden der han er usynlig for det vantro folket, og den tar ikke slutt før folket som helhet hilser ham med glede som sin Messias når han kommer igjen. Slik ender denne delen av fortellingen med den samme hilsenen som folket ropte ved inntoget.

Da Jesus dro inn i byen og templet, ropte de som æret ham «Hosianna!», mens folkets ledere talte imot. Inntoget oppfylte profetiene (21,4 og 16), men var også selv en profeti om at Jesus skal komme en gang til. Ved hans gjenkomst skal Jerusalem, som lenge har stått under dommen, ta imot ham som sin konge (jf. 19,28).

«øde» (erēmos / ἔρημος) mangler i mange vitner i Luk 13,35, men hos Matteus bare i B L. Uten det kunne «blir latt dere» (aphietai hymin / ἀφίεται ὑμῖν) i alle fall ikke bety «det skal bli overlatt til dere» (jf. 5,40), for det kunne de bare ønske seg. Men det kunne kanskje bety «det skal bli forlatt, overlatt til sin skjebne»; jf. 24,40 f.; 26,56; Joh 10,12; Jer 12,7. Med «øde» (erēmon / ἔρημον) betyr det «bli latt tilbake i denne tilstanden»; jf. 24,2; Luk 19,44; Joh 14,18; 16,32; Hebr 2,8. «For dere» (hymin / ὑμῖν) er *dativus incommodi* («dativ for den som rammes»): Huset deres skal bli ødelagt, til skade for dere, og bli liggende slik.

Kapittel 24

Forutsigelsen om enden: innledningen og disiplenes spørsmål (24,1–3)

Mens Jesus gikk bort fra tempelplassen sammen med disiplene,[1] gjorde de ham oppmerksom på byggverkene ved det herodianske templet. Arbeidet med templet hadde da pågått i snart 50 år og var ennå ikke ferdig. Disiplene så byggverkene sammen med ham hver gang de var i templet. Når de denne gangen pekte særskilt på dem, kan det bare komme av ordet i 23,36–39.

Det de sa, var egentlig et spørsmål: Skal dette praktfulle byggverket virkelig bli ødelagt og ligge øde før den slekten som nå lever, er gått bort? Jesus ber dem se en gang til på hele bygningen, del for del,[2] og forsikrer at ingen del av den skal slippe unna ødeleggelsen.

Disiplene stilte Jesus et spørsmål som bygget på denne gjentatte forutsigelsen. Men de gjorde det først etter at de hadde gått over Kidron og Jesus hadde satt seg sammen med dem på eller ved Oljeberget. Vi må derfor anta at de til da hadde tenkt over forutsigelsen i taushet. Da han satte seg på høyden med templet rett overfor seg (Mark 13,3), antydet han at også han fortsatt tenkte på templet og Jerusalem. Det var dette som fikk dem til å bryte tausheten.

[1] Hvis «fra templet» (apo tou hierou / ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ) skal leses foran og ikke etter «gikk» (eporeueto / ἐπορεύετο), med ℵ B D osv. (B har «ut av» [ek / ἐκ]), hører det også til «gikk ut» (exelthōn / ἐξελθών). Setningen er motstykket til 21,23. Imperfektum eporeueto (ἐπορ.) skildrer selve gangen, slik som «på veien» (en tē hodō / ἐν τῇ ὁδῷ) i 20,17. Siden de gikk mot Oljeberget, har de nok gått ut gjennom en av portene som førte fra Salomos søylehall på østsiden av tempelplassen ned til Kidrondalen. Men det er den aller første delen av veien som er ment. Ordene «for seg selv» (kat' idian / κατ' ἰδίαν) i v. 3 antyder at v. 2 ble sagt mens det ennå var andre tempelbesøkende i nærheten av Jesus. Byggingen av templet ble påbegynt av Herodes I i år 20/19 f.Kr. og først fullført omkring år 63 e.Kr.; Jos. ant. XV, 11, 1; XX, 9, 7; bell. I, 21, 1.

[2] Slik er det også hvis vi med ℵ B osv. leser «ikke» (ou / οὐ) i v. 2, mot D L, Ss, Sah Kop og de latinske.

Formelt er det to spørsmål. Men for disiplene hang de nøye sammen, og derfor skiller Jesus heller ikke skarpt mellom dem i svaret sitt. Det første spørsmålet er «når skal disse ting skje?» (pote tauta estai / πότε ταῦτα ἔσται slik også hos Markus og Lukas). Siden «disse ting»[3] ikke er det samme som «dette»[4], spør de ikke bare når templet skal bli ødelagt – den ene hendelsen som er forutsagt i v. 2 – men når alt det Jesus har varslet fra 23,36 av, skal skje.

Slik Matteus framstiller det (men se også ovenfor s. 659, fotnote 85), hadde det siste ordet Jesus talte i templet, festet seg i disiplenes sinn. Og da de forlot tempelplassen, fikk dette ordet Jesus til å bekrefte ett enkelt punkt av det på nytt.

I 23,37–39 hadde Jesus forutsagt en tid da templet skal ligge øde, og det forutsetter at templet blir ødelagt. Men han hadde også forutsagt at han skal komme igjen, noe som krever at Israel først blir omvendt. Begge deler sa han enten i den samme timen eller, ifølge Luk 13,33–35, ved en tidligere anledning.

Disiplene var glade i folket sitt og i templet, og derfor håpet de at tiden da tempel og folk skulle stå under dommen, snart ville være over. Og ord som 10,23; 16,28 og 19,28 måtte få dem til å tro at noen av dem som levde da, skulle få oppleve både at Jesus kom igjen, og at dommen over Israel kom (23,36).

Også det andre spørsmålet viser at de i det første spørsmålet samler begge deler og alt som hører med. De to spørsmålene gjelder nemlig ikke tid og tegn for én bestemt hendelse og deretter for en annen eller en tredje. Først spør de om *tiden* for de endehendelsene Jesus har forutsagt. Deretter vil de vite hva som er *tegnet* på at hans komme og verdens ende nærmer seg eller er kommet.[5]

[3] **«disse ting»** tauta / ταῦτα

[4] **«dette»** touto / τοῦτο

[5] Når det i v. 3 står «ditt komme» (tēs sēs parousias / τῆς σῆς παρουσίας) og ikke «komme ditt» (tēs parousias sou / τῆς παρουσίας σου), blir det understreket hva disiplene framfor alt vil vite: hvordan de skal kunne se at *Jesus* kommer. Det er viktigere for dem enn å kjenne tid og tegn for alle de andre tingene som er samlet i «dette» (tauta / ταῦτα). Spørsmålet om «tegnet» (sēmeion / σημεῖον) gjelder de samme hendelsene som spørsmålet om «når» (pote / πότε). Det blir bekreftet av Mark 13,4. Der viser dessuten «alt» (panta / πάντα), som er føyd til det andre tauta, at allerede tauta i det første spørsmålet ikke gjaldt en enkelt hendelse som ødeleggelsen av templet. I v. 3 skal vi nok lese «enden» (synteleias / συντελείας) uten artikkelen tēs (τῆς), med ℵ B C L og viktige minuskler. Da blir parusien og verdens ende knyttet enda tettere sammen til én samlet forestilling enn de allerede blir ved at disiplene spør etter ett eneste tegn for begge.

Av alle hendelsene som «disse ting»[6] viser til, framhever disiplene særskilt to, Jesu komme og verdens ende, fordi disse var de viktigste og mest gledelige for dem. Men det betyr ikke at spørsmålet deres holder utenfor dommen over tempel og folk, som skal komme først.

Også det andre spørsmålet gjelder tiden, for så vidt som tegnene også er «tidenes tegn» (sēmeia kairou eller kairōn / σημεῖα καιροῦ, καιρῶν jf. 16,3). Likevel skiller det seg fra det første. Det første spør hvor lenge disiplene må vente på endehendelsene, det andre hvordan de med sikkerhet kan kjenne igjen det avgjørende øyeblikket. Til sammen gjelder de «tider eller timer» (chronoi kai [ē] kairoi / χρόνοι καὶ (ἢ) καιροί jf. Apg 1,7; 1 Tess 5,1).

Det som må skje før enden (24,4–14)

Som så ofte retter Jesus i svaret sitt også på det disiplene egentlig mente da de spurte. Først går han imot utålmodigheten deres. Slik de tidligere gjerne ville hoppe over lidelsen som ventet ham (16,22 ff.; 20,20 ff.), vil de nå fare forbi det smertefulle oppgjøret mellom Jesus og folket hans og straks være i rikets herlighet.

Denne utålmodigheten gjør at de står i fare for å la seg lure av falske meldinger om at han er kommet igjen. Derfor ber han dem se til at ingen fører dem vill. Som begrunnelse sier han at mange skal komme i hans navn, gi seg ut for å være Messias og føre mange vill (v. 4 f.).

Det står ikke at disse forførerne skal gi seg ut for å være Jesus, men for å være Messias. Derfor gjelder også ordene «i mitt navn»[7] Messias-navnet, ikke navnet Jesus. For da Matteus skrev, var også «Messias»[8] for lengst blitt et tilnavn til Jesus i kristne kretser (jf. 1,1, 16 og 18; 16,16 ff.; 23,10). Men det kan heller ikke utelukkes at ordene også gjelder menn som gjorde krav på dette navnet eller denne tittelen for seg selv, uten på noen måte å anerkjenne Jesus som Messias.[9]

[6] **«disse ting»** tauta / ταῦτα

[7] **«i mitt navn»** epi tō onomati mou / ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου

[8] **«Messias»** ho Christos / ὁ Χριστός

[9] Ved siden av Simon Magus må vi også tenke på den falske Messias Bar Kokhba (se bd. IV[5], s. 315, i kommentaren til Joh 5,43). Simon ga seg trolig ut for å være Messias i skjult form allerede før han kom i berøring med evangeliet, men etter hendelsene i Apg 8 søkte han en viss tilknytning til åpenbaringen ved Jesus. Bar Kokhba prøvde med makt å tvinge de jødiske kristne til å fornekte Jesus og i stedet anerkjenne ham selv, og neppe alle sto imot; jf. Just. apol. I, 31; Eus. chron. ad a. Abr. 2149.

[10] I v. 6 skiller Jesus mellom krigslarmen disiplene hører direkte, og ryktene om krig, som de også får høre. Verbet «bli skremt» (throeisthe / θροεῖσθε), som også står hos Markus og i 2 Tess 2,2, holder

I v. 6–8 nevner Jesus i tillegg kriger nær og fjern,[10] og hungersnød og jordskjelv her og der. Alt dette skaper en uro som forvirrer og gjør den utålmodige ventingen enda sterkere. Men det betyr ennå ikke enden. Slikt hører med til det som skjer så lenge denne verden består, og er bare begynnelsen på de veene som går forut for verdens gjenfødelse (19,28).

Mens det ennå bare kommer fjerne forvarsler om enden, skal disippelskaren bli hatet av alle folkeslag for Jesu navns skyld (v. 9). Dette går lenger enn 10,22 og forutsetter at disiplene da er kommet i kontakt ikke bare med Israel, men også med hedningefolkene i alle land.

Før Jesus går videre med dette om folkeslagene, skildrer han i v. 10–13 hvordan det står til innad i disippelskaren. Hatet fra alle folkene vil få mange disipler til å falle fra troen (jf. 13,21), så de til og med blir forrædere og fiender av sine meddisipler. Og når mange falske profeter står fram og får tilhengere, blir tilstanden i menigheten enda verre.

Lovløsheten tar overhånd, og derfor skal kjærligheten bli kald hos de fleste. Det står «de mange»[11], ikke «mange»[12], og det betyr flertallet. Jesus hadde allerede flere ganger sagt at det i menigheten ville være uekte innslag og synder av mange slag, og at noen ville forsømme helliggjørelsen og fornekte broderkjærligheten (7,15–23; 13,37–42 og 47–50; 18,6–35; 22,11–14).

Men her får vi bildet av en menighet som gradvis forfaller. Nettopp dette forfallet er en fristelse for alle medlemmene. De må holde ut til enden for å bli frelst, ikke bare under forfølgelsen utenfra, men også under denne anfektelsen innenfra (v. 13; jf. 10,22).

Samtidig går evangeliet sin gang. Dette evangeliet om riket, som hittil bare er blitt forkynt for Israel, skal nå ut over hele jorden til et vitnesbyrd for alle folkeslag. Og så skal enden komme. Sammenhengen i denne delen av talen viser at «så» framfor alt betyr: *først da*, ikke

fast ved forestillingen om en larm som bedøver og forvirrer. I v. 7 skal vi lese «hungersnød» (limoi / λιμοί) med ℵ B D E, de eldste latinske og Ss, uten «og pest» (kai loimoi / καὶ λοιμοί), som har trengt inn fra Luk 21,11. I v. 8 blir «veene» (hai ōdines / αἱ ὠδῖνες) brukt som et begrep disiplene kjente godt fra de lærdes skoler. Det er «Messias-veene» (chevlei hammasjiach / חֶבְלֵי הַמָּשִׁיחַ); jf. Weber 350; Schöttgen II, 550 ff., og om saken også s. 509 ff.

[11] **«de mange»** tōn pollōn / τῶν πολλῶν

[12] **«mange»** pollōn / πολλῶν

før, skal enden komme.[13]

Jesus sier ikke hvem som skal forkynne evangeliet, og i denne talen hadde han ingen grunn til å si det. Han framstiller det heller ikke som noe nytt at budskapet skal nå ut over hele verden og til alle folk; det er en selvfølge. Men i tråd med anledningen og formålet med talen sier han at dette arbeidet må være helt fullført før det kan bli tale om at enden kommer.

Men når evangeliet har fullført oppgaven sin i verden – å bli forkynt over hele jorden til et vitnesbyrd, slik Jesus kort beskriver den her – kommer enden uten opphold. For «og så skal enden komme»[14] markerer slutten på den tiden da ordet i v. 6 gjelder: «ennå er ikke enden kommet»[15].

Endens tegn (24,15–31)

I v. 4–14 har Jesus besvart spørsmålet om «når»[16] for det meste negativt, men mot slutten også positivt, om enn svært ufullstendig. Nå går talen over til «tegnene»[17], hos Matteus med et «da»[18].[19] Ordet tar ikke opp igjen en tanke som var lagt bort – det som følger, er ikke nevnt før – men fører videre fra det som sist ble sagt.

---

[13] Mark 13,10 gir den riktige tolkningen med «først» (prōton / πρῶτον); jf. Mark 7,27 = Matt 15,26. Om «evangeliet om riket» (to euangelion tēs basileias / τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας) jf. 4,23. Ordet «dette» (touto / τοῦτο) er særegent for Matteus og står i samme forbindelse i 26,13. Ordet peker ikke, som i 10,42 og 25,40. 45, på noe som er legemlig til stede, og heller ikke, som i 18,6. 10, på noe som er nevnt før. Det betegner i stedet det som hører samtiden til, det vi har med å gjøre, slik som ved «slekt» (genea / γενεά) i 12,45; 23,36; 24,34 og ved «folk» (ho laos / ὁ λαός) i 15,8. Jf. «dette» (tauta / ταῦτα) i 11,25 og de påpekende ordene i Apg 5,20 (tautēs / ταύτης), 5,28 (toutou / τούτου) og 9,21 (touto / τοῦτο). Det gjelder altså det evangeliet som Jesus har forkynt og befalt apostlene sine å forkynne, og ikke noe annet. «Alle folkeslag» (panta ta ethnē / πάντα τὰ ἔθνη) betyr her, som i v. 9 og overalt i Det nye testamente (jf. Einl I, 261), ikke hedningene til forskjell fra Israel – like lite som «hele verden» (holē hē oikoumenē / ὅλη ἡ οἰκουμένη) betyr verden til forskjell fra Israels land. Uttrykket gjelder hele menneskeheten, delt i folk, og Israel er med. For Israel skal få evangeliet forkynt en gang til etter at Jesus er gått bort; jf. 22,9 f.; 23,34; 10,23. «Til et vitnesbyrd» (eis martyrion / εἰς μαρτύριον) står heller ikke her uten grunn; jf. 8,4 og 10,18 (se s. 403 ovenfor). Men uttrykket er ikke der for å avvise tanken om at evangeliet til slutt skal bli tatt imot av alle mennesker. For Jesus og disiplene var det selvsagt at det ikke ville skje. Uttrykket sier i stedet hvor langt forkynnelsen av evangeliet i alle fall må ha nådd før enden kommer. Evangeliet må være forkynt for alle folk slik at de har et vitnesbyrd i det. Enten tar de imot dette vitnesbyrdet i tro, eller så anklager og fordømmer det dem hvis de støter det fra seg.

[14] **«og så skal enden komme»** kai tote hēxei to telos / καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος

[15] **«ennå er ikke enden kommet»** oupō estin to telos / οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος

[16] **«når»** pote / πότε

[17] **«tegnene»** sēmeia / σημεῖα

[18] **«da»** oun / οὖν

[19] Fra Mark 13,14 og Luk 21,20 har ℵ^{c} L, Ss S^{1} med flere tatt over «men når» (hotan de / ὅταν δέ).

Som et ledd i enden – eller mer nøyaktig: i at enden kommer – skal disippelskaren se vederstyggeligheten som gjør øde, stå på det hellige sted, den som profeten Daniel har talt om.[20]

Jesus forutsier her ikke noe nytt, og han gjentar heller ikke noe han har forutsagt før. Han taler i stedet om «vederstyggeligheten som gjør øde»[21] som noe enhver skriftkyndig israelitt kjente fra Daniels bok og ventet på (jf. 3,3; 11,14). Og han går ut fra at de som spør om enden, kommer til å lese denne boken, og formaner dem til å lese den med oppmerksomhet og forstand: «forstå det, enhver som leser!» (jf. Åp 13,18; 17,9).

Hvis leserne av evangeliene hadde fulgt denne formaningen, ville de aldri ha kommet på at Jesus her mener ødeleggelsen av Jerusalem og templet i år 70. For den ødeleggelsen er ikke forutsagt av Daniel, men av Jesus, og det mer enn én gang (22,7; 23,35–39; jf. 26,61; 27,40; Luk 19,43 f.; Joh 2,19; Apg 6,14). Da han forutsa den, talte han i samme tone som Jeremia, som ennå hadde babylonernes ødeleggelse av templet og byen foran seg (jf. 21,13, se ovenfor s. 623 f.). Her tar Jesus derimot opp forutsigelsen til Daniel, som levde etter den ødeleggelsen Jeremia hadde forutsagt.

Med uttrykket «vederstyggeligheten som gjør øde», hentet fra Daniel, peker Jesus på bestemte steder i boken.[22] Det tydeligste av dem, Dan 11,30–39, er også det som i uttrykk og tankegang står nærmest v. 15 og 22 f. hos Matteus og 2 Tess 2. Dette stedet sier ingenting om at Jerusalem blir erobret og ødelagt, bare om at en gudsfiendtlig ver-

[20] Det artikkelløse «stående» (hestos / ἑστός) er ikke attributt, men objektspredikat: Det sier ikke hvilken vederstyggelighet det gjelder, men at disiplene skal se den stå på det hellige sted. B^2 D* med flere har i stedet hestōs (ἑστώς), en form som også er vanlig i intetkjønn; jf. Kühner-Blass § 317, 3; Winer-Schmiedel § 14, 5.

[21] **«vederstyggeligheten som gjør øde»** to bdelygma tēs erēmōseōs / τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως

[22] Dan 9,27: «og på vederstyggelighetenes vinge en som gjør øde» (we'al kenaf sjiqqutsim mesjomem / וְעַל כְּנַף שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם). LXX har «og over templet skal det være en vederstyggelighet som gjør øde» (kai epi to hieron bdelygma tōn erēmōseōn estai / καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται); Theodotion utelater estai (ἔσται). Dan 11,31: «og de skal vanhellige fryktens helligdom og avskaffe offeret og sette opp en vederstyggelighet som gjør øde» (kai mianousi to hagion tou phobou kai apostēsousi tēn thysian kai dōsousin bdelygma erēmōseōs / καὶ μιανοῦσι τὸ ἅγιον τοῦ φόβου καὶ ἀποστήσουσι τὴν θυσίαν καὶ δώσουσιν βδέλυγμα ἐρημώσεως); Theodotion har «ødelagt» (ēphanismenon / ἠφανισμένον). Dan 12,11: «vederstyggeligheten som gjør øde» (to bdelygma tēs erēmōseōs / τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως); Theodotion har ikke to (τὸ) og tēs (τῆς). Dan 8,13: «synden som gjør øde» (hē hamartia erēmōseōs / ἡ ἁμαρτία ἐρημώσεως). Sir 49,2: «lovløshetens vederstyggeligheter» (bdelygmata anomias / βδελύγματα ἀνομίας), på hebraisk «tomhetens vederstyggeligheter» (to'avot hevel / תועבות הבל), det vil si avgudsdyrkelse og avgudsbilder; jf. 2 Kong 23,4–15.

denshersker avskaffer den rettmessige gudstjenesten og vanhelliger helligdommen.

Daniel beskriver nærmere hva det vil si å «vanhellige helligdommen» (LXX: miainein to hagion / μιαίνειν τὸ ἅγιον Theodotion: bebēloun to hagiasma / βεβηλοῦν τὸ ἁγίασμα): Det daglige offeret blir avskaffet, og en «vederstyggelighet som gjør øde»[23] blir reist. Verken det hebraiske eller det greske uttrykket tåler oversettelsen «en gruoppvekkende ødeleggelse».

Vi ser ikke en ødeleggelse eller herjing stå på et sted; vi ser stedet herjet. Dessuten er hovedordet ikke «ødeleggelse», men «vederstyggelighet» (sjikkuts / שִׁקּוּץ bdelygma / βδέλυγμα), en gjenstand for religiøs avsky, og ordet brukes særlig om hedningenes avguder (1 Kong 11,5; Esek 20,7). Og erēmōsis (ἐρήμωσις) betyr ikke ødeleggelse, men det at noe blir lagt øde. I overført betydning brukes ordet om et gudstjenestested som er blitt vanhelliget, slik at de som tilbad der, slutter å komme dit (se ovenfor s. 456, fotnote 75).

Dette bekreftes av 1 Makk 1,54 og 59 og 1 Makk 6,7 (jf. 2 Makk 6,1–8), som tyder Daniels forutsigelse ut fra historien: I år 168 f.Kr. lot Antiokus Epifanes reise et lite alter viet til Zevs oppå brennofferalteret i Jerusalem, og nettopp dette alteret kalles der en «vederstyggelighet som gjør øde»[24].

Jesus taler altså i v. 15 ikke om at Jerusalem blir ødelagt, men om at en avgudsdyrkende vederstyggelighet blir reist i helligdommen og vanhelliger den. Han tenker seg at dette skjer i Jerusalem; det ser vi også av at Judea nevnes i v. 16.

Ifølge Daniels forutsigelse og de historiske skildringene i Makkabeerbøkene ble menigheten forfulgt for troens skyld etter at helligdommen var vanhelliget. Også Jesus forutsier en slik forfølgelse. Han sier til disiplene – eller rettere sagt til dem av disiplene som er i Judea – hvordan de skal handle under denne siste forfølgelsen (jf. «de som er i Judea» [hoi en tē Ioudaia / οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ] i v. 16 sammenholdt med v. 31).

De skal flykte bort fra den skjendede helligdommen og opp i fjellene (jf. 1 Makk 2,28), og det så fort at den som er på taket, ikke går ned i huset først for å berge eiendelene sine, og den som arbeider på

[23] **«vederstyggelighet som gjør øde»** bdelygma erēmōseōs / βδέλυγμα ἐρημώσεως
[24] **«vederstyggelighet som gjør øde»** bdelygma erēmōseōs / βδέλυγμα ἐρημώσεως

marken i underkjortelen, ikke vender hjem for å hente kappen sin (v. 16–18). Under denne hastige flukten er det særlig synd på dem som er med barn, og dem som gir die (v. 19).

Menigheten skal be om å slippe omstendigheter som gjør flukten særlig vanskelig, for eksempel uvær («vinter, uvær» [cheimōn / χειμών]; jf. 16,3), eller at flukten faller på en sabbat (v. 20). Bare Matteus nevner sabbaten (jf. 1 Makk 2,32–38), og det forutsetter at kristenheten i Judea i den framtiden vil bestå av israelitter som lever etter loven (jf. 19,28; 23,39; 5,17; se ovenfor s. 228 f.).

Ifølge v. 21 blir denne forfølgelsen, som tvinger dem til å flykte så fort, svært stor – større enn alle andre som menigheten har måttet tåle til da (jf. Dan 12,1), og også større enn de forfølgelsene som måtte komme i tiden mellom Jesu tale og enden (jf. v. 9).

Hvis den siste forfølgelsen skulle vare så lenge som forfølgernes onde hensikt og de forfulgtes angst forestiller seg, ville ikke et eneste menneske komme frelst ut av den. Det motsatte av å «bli frelst» (sōthēnai / σωθῆναι jf. 10,22; 24,13) er her ikke å bli drept av forfølgerne – det er tvert imot et middel til frelse (10,39; 16,25) – men å bukke under for fristelsen og falle fra troen.

Men trengselsdagene skal bli forkortet. Det betyr naturligvis ikke at Gud tidligere hadde bestemt at de skulle vare lenger. For allerede i Dan 7,25 og Dan 12,7 og 11 er trengselen tilmålt en kort, avgrenset tid. Jesus kunne heller ikke ha forutsagt det slik hvis Gud ikke for lengst hadde bestemt det, men først skulle gjøre det i framtiden. At beslutningen alt er tatt, kommer tydeligere fram i Mark 13,20, som har «han forkortet»[25] der Matteus har «de skal bli forkortet»[26].

Dagene blir altså, som nevnt, kortere enn de som opplever trengselen, naturlig vil forestille seg og vente. For de utvalgtes skyld skal Gud begrense forfølgelsestiden. De utvalgte er her, som i v. 24 og i 22,14 (se ovenfor s. 639 f.), de som Gud har bestemt til å bli frelst (jf. Dan 12,1). De står i motsetning til den større kretsen av menighetsmedlemmer, der noen kommer til å bukke under for fristelsen og falle fra.

Allerede i tiden før enden skal det komme falske messiaser (v. 4 f.). De skal også stå fram under menighetens siste trengsel, den som begynner med den avgudsdyrkende vederstyggeligheten på det hellige

[25] **«han forkortet»** ekolobōse / ἐκολόβωσε

[26] **«de skal bli forkortet»** kolobōthēsontai / κολοβωθήσονται

sted. Enten er de selv samtidig falske profeter, eller så får de hjelp av slike. De kommer til å gjøre så forbløffende under at alle, selv de utvalgte, står i fare for å bli forledet til å tro på dem. Jesus sier dette på forhånd for å verne sine egne mot det (v. 25).

Under den siste trengselen skal det komme bedragerske røster som forkynner at den etterlengtede redningsmannen er her eller der, ute i den vide ørkenen eller inne i et trangt rom.[27] Disiplene skal ikke tro dem. For Menneskesønnen skal komme som lynet: Det lyser opp i øst og skinner i samme øyeblikk over hele himmelen like til vest (v. 26 f.).

Sammenligningen går ikke ut på at et lyn av og til kommer uventet og uten varsel. Den tanken uttrykker Jesus i stedet med bildet av tyven som kommer om natten (v. 43). For menigheten gjelder den dessuten bare med forbehold, for menigheten har et sikkert tegn på at redningen snart kommer: at den avgudsdyrkende vederstyggeligheten blir reist, og at trengselen følger etter (v. 14 og 22).

Bildet av lynet sier tvert imot at Kristi komme skal merkes av alle som bor på jorden. Dermed går bildet imot den jødiske forestillingen om at Messias, når han er kommet, først er skjult en tid (Joh 7,27). Også de bedragerske røstene i v. 26 bygger på denne forestillingen.

Setningen i v. 28 lyder som et ordtak brukt på en ny sak, og også den skal forstås som et motsvar til de bedragerske kunngjøringene (v. 26). Ifølge Luk 17,37 ga Jesus en gang dette svaret da disiplene spurte hvor de avgjørende endehendelsene skulle skje.[28] Ingen trenger bedragere for å få vite hvor den gjenkommende Kristus er å finne. Der hvor åtselet er, der skal gribbene samles.

---

[27] I v. 26 er subjektet for «se» osv. (idou ktl. / ἰδοὺ κτλ.) ikke uttrykt: Det står ikke hvem som er ute i ørkenen. Det viser, i likhet med «til dere» (hymin / ὑμῖν), at det her, som i v. 23 f., ikke dreier seg om hvilke som helst påståtte messiaser som i v. 5, men om påstanden at den Kristus som den kristne menigheten venter og lengter etter, allerede er kommet igjen; jf. også Luk 17,22–24.

[28] Og dette står like ved setninger som ikke hørte til den store talen før Matteus tok dem inn i den; se s. 661 ovenfor, fotnote 1124. Ordet «åtsel» (ptōma / πτῶμα) betyr her lik, ikke «fall, ulykke» (ptōsis / πτῶσις) som i Matt 7,27. Slik er det også i Matt 14,12; Mark 6,29; Åp 11,8 og 9, for det meste i LXX, og allerede hos Polyb. XV, 14, 2. Bare noen få vitner (א* og en del latinske) har byttet det ut med «legeme» (sōma / σῶμα), åpenbart lånt fra Luk 17,37. «Ørn» (aetos / ἀετός) svarer i LXX til hebraisk «ørn» (nesjer / נֶשֶׁר). I 3 Mos 11,13 og 5 Mos 14,12 blir den nevnt sammen med andre rovfugler («skjeggribb» [gryps / γρύψ], «havørn» [haliaietos / ἁλιαίετος]) blant fuglene det er forbudt å spise, og i Job 39,26 f. sammen med «hauken» (hierax / ἱέραξ). LXX har der i tillegg «gribb» (gyps / γύψ); jf. oppregningen hos Plutark, Aetia Rom. s. 286ᵇ. Men i Det gamle testamente brukes nesjer ganske ofte om en rovfugl som eter døde dyr eller menneskelik – og det er i alle fall ikke typisk for ørnen, men for åtselgribben. Slik blir det sagt om *nesjer* i Job 39,30: «Ungene dens drikker blod, og der det er drepte, der er den (å finne).» Jf. Ordsp 30,17; Hab 1,8, og også Esek 39,17.

Fordi ordet i v. 28 er et ordtak, kan vi ikke tyde åtselet og gribbene hver for seg. Vi kan for eksempel ikke si at gribbene som er grådige etter åtsel, står for de romerske legionenes ørner, englene som følger Kristus, eller til og med Kristus selv. Ordtaket anvender bare en allmenn tanke på spørsmålet om hvor den gjenkommende Kristus er å finne: Der det finnes noe som er modent til å bli tilintetgjort, der kommer også de kreftene som tilintetgjør.

Forutsetningen er at Kristi gjenkomst også fører med seg en dom som tilintetgjør. Ut fra setningsformen («der hvor» [hopou ean eller an / ὅπου ἐάν eller ἄν]) kunne vi nok tenke på et hvilket som helst antall steder der ordtaket skulle slå til. Og entallsformen «åtselet»[29] ville ikke uten videre forby det, selv om flertall da hadde vært mer naturlig (jf. Job 39,30 og se fotnote 1135). Men sakens natur utelukker likevel en slik tolkning.

For selv om Kristi komme straks blir merket overalt på jorden, må han som kommer, og som er kommet, være til stede på et bestemt sted når han skal tre fram. V. 28 gir ingen geografisk angivelse, men kjennetegner likevel dette stedet: Der fiendskapet mot Gud og mot Jesu menighet har nådd det toppunktet som v. 15 minner om, der skal også dommen slå ned som et lyn, og der skal dommeren være å finne (jf. Dan 7,25–27; 2 Tess 2,8).

Også fortsettelsen fra v. 29 av viser at v. 26–28 er et innskudd av Matteus (se fotnote 1124). Der fortsetter framstillingen av hendelsene som hører til «enden». Jesu komme er allerede nevnt i v. 27 f. med et særskilt formål; nå går framstillingen tilbake til tiden før den og tar opp igjen skildringen av den siste trengselen, som sluttet med v. 25.

Straks etter den siste trengselen skal det skje uhørte ting på himmelen, så det ser ut som om himmelen vil styrte sammen. Men dette er bare innledningen til noe som skal vise seg på himmelen, og som kalles Menneskesønnens tegn.

Tegnet ser ut til å være noe annet enn at han som kommer igjen, selv blir synlig. For først beskriver teksten hvordan dette «tegnet»[30] virker på alle folk på jorden: De skal bryte ut i klagerop.[31] Først der-

[29] **«åtselet»** to ptōma / τὸ πτῶμα

[30] **«tegnet»** sēmeion / σημεῖον

[31] «Himlenes krefter» (hai dynameis tōn ouranōn / αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν) i v. 29 svarer til «himmelens hær» (tseva hasjamajim / צְבָא הַשָּׁמַיִם). Med det menes dels englene (1 Kong 22,19), dels stjernene (Jer 33,22). Riktignok bruker LXX i denne forbindelsen for det meste entall, «hæren» (hē

etter sier den at de ser Menneskesønnen komme på himmelens skyer med kraft og stor herlighet.

Men himmelrystelsen, tegnet og tilsynekomsten er likevel bare tre ledd i én sammenhengende hendelse, som v. 27 i sin helhet sammenlignet med et lynglimt: at himmelhvelvingen med alle himmellegemene rystes, at det viser seg noe på himmelen som alle mennesker skjønner er et utvetydig tegn på at Menneskesønnen kommer, og at han selv trer fram når han kommer til jorden.[32]

Menneskene utenfor menigheten klager fordi de i dette ser begynnelsen på en dom som blir forferdelig for dem (jf. v. 30; Åp 1,7). Men menighetens medlemmer er spredt over hele verden og har holdt stand i den siste trengselen, og de kan være trygge på at ingen av dem blir glemt. For Kristus skal sende ut englene sine med en stor basun, det vil si en som høres vidt og bredt, for å samle de utvalgte fra alle jordens ender og kanter og føre dem til det stedet der han er.[33] Med det slutter selve forutsigelsen.

Den rette forventningen om enden (24,32–51)

Disiplenes spørsmål i v. 3 er så langt besvart slik: 1) Jesu gjenkomst og verdens ende kan ikke ventes før evangeliet er forkynt for alle folk. Fram til da vil det skje mye som skaper uro: Falske messiaser trer fram, det kommer politiske omveltninger og naturkatastrofer,

---

stratia / ἡ στρατιά) eller «kraften» (hē dynamis / ἡ δύναμις). Men nettopp på et sted som ligner særlig mye, Jes 34,4, står flertall: «og alle himlenes krefter skal smelte» (kai takēsontai pasai hai dynameis tōn ouranōn / καὶ τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν). Ellers bruker LXX også regelmessig hai dynameis (αἱ δυνάμεις) for «hær» (tsava / צָבָא) om menneskelige hærer. Stjernene kan neppe være ment her, for om dem har teksten allerede sagt mer enn dette; jf. også at Luk 21,25 f. holder disse utsagnene fra hverandre. På englene ville «skal rokkes» (saleuthēsontai / σαλευθήσονται) slett ikke passe. Det må gjelde alle de makter og krefter som finnes i himmelen, og som vi kan tenke oss er årsaken til at den står fast; jf. Dan 4,32; Rom 8,38 f.; bd. VI, 426.

[32]Ordet «da» (tote / τότε) foran «skal bryte ut i klage» (kopsontai / κόψονται) i v. 30 mangler i ℵ* og de eldste latinske (e, Cypr. ad Fort. 11). Ss utelater hele verseleddet fordi oversetteren fant det best å endre «de skal se» (opsontai / ὄψονται) til «dere skal se» (opsesthe / ὄψεσθε). I v. 31 skal vi nok lese «med stor basun» (salpingos megalēs / σάλπιγγος μεγάλης) med ℵ L Δ, Ss S^1 Arm, e, Cypr. samme sted, Orig. og Kop, uten «røst» (phōnēs / φωνῆς) foran eller «og røst» (kai phōnēs / καὶ φωνῆς) etter salpingos (σάλπ.); jf. Jes 27,13. Didache beskriver enden i kap. 16 og følger da ofte Matteus og Markus nøye. Den skiller mellom tre «tegn» (sēmeia / σημεῖα): «først tegnet med en åpning i himmelen, så tegnet med basunens lyd, og som det tredje de dødes oppstandelse» (prōton sēmeion ekpetaseōs en ouranō, eita sēmeion phōnēs salpingos kai to triton anastasis nekrōn / πρῶτον σημεῖον ἐκπετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς σάλπιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν).

[33]Også her, som i v. 28, er et sted på jorden tenkt som samlingspunkt. Ordet klinger igjen i 1 Tess 4,16 og i «samlingen» (episynagōgē / ἐπισυναγωγή) i 2 Tess 2,1. Om innsamlingen av de spredte, jf. Matt 8,11; 13,47–50, og attenbønnen, ledd 10 (babylonsk resensjon): «Støt i den store basunen til vår befrielse, reis et banner for å samle alle våre spredte fra jordens fire ender til vårt land. Lovet være du, Jahve, du som samler de bortdrevne av ditt folk Israel.»

de kristne blir forfulgt, og i menigheten kommer det villfarelser og forfall. Alt dette er riktignok forspill og forberedelser til den store omveltningen som skal komme over verden (v. 8), men heller ikke mer enn det.

2) De hendelsene som utgjør selve enden, trenger ingen tegn utenfra, for de vitner utvetydig om seg selv. Det gjelder den avgudsdyrkende vederstyggeligheten som blir reist på det hellige sted; den siste lidelsestiden som menigheten så skal gjennom, tung, men kort tilmålt; og Jesu gjenkomst som dommer og redningsmann.

Skildringene i v. 4–31 ble gang på gang avbrutt av anvisninger for tiden da de forutsagte hendelsene inntreffer. Nå følger en rekke anvisninger for tiden da disiplene venter på enden. Jesus kaller selv den første av dem en lignelse (v. 32), og også de som følger, har gjennomgående form av lignelser.[34]

Når greinene på fikentreet blir myke og får sevje, og så – et nytt trinn i utviklingen – skyter blad, vet disiplene at sommeren er nær. Når de ser «alt dette», skal de på samme måte vite at det de venter på, er nær og så å si står for døren, klar til å komme inn når som helst.[35]

Det er lettere å si hva «alt dette»[36][37] i v. 33 ikke viser til, enn hva det viser til. Det er i hvert fall ikke Jesu gjenkomst og verdens ende. For ifølge lignelsen er det tvert imot gjenkomsten og enden som er nær; det skal disiplene se på forhånd ut fra andre ting som varsler om dem.

I v. 14–31 var den avgudsdyrkende vederstyggeligheten, den siste trengselen og Jesu gjenkomst framstilt som akter i ett og samme drama, som følger raskt etter hverandre. De var de tre hovedleddene i den verdensenden som v. 6 og 14 kaller «enden»[38]. Derfor kan bildet av treet som får sevje og så skyter blad, heller ikke sikte til «vederstygge-

[34] Også v. 37–41 faller inn under begrepet lignelse; jf. utleggelsen av 13,35, s. 481 f.

[35] Subjektet i v. 33 er ikke uttrykt. Luk 21,31 har fylt det ut med «Guds rike» (hē basileia tou theou / ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Orig. utfyller det i kommentaren til stedet med «sommeren» (to theros / τὸ θέρος) fra det foregående, i billedlig mening, og viser til Herm. sim. IV, 2 og Høys 2,11. Jf. også Orig. exh. mart. 31; Sibyll. VIII, 215.

[36] **«alt dette»** panta tauta eller tauta panta / πάντα ταῦτα eller ταῦτα πάντα

[37] Både her og i v. 33 er det knapt mulig å avgjøre hvilken rekkefølge ordene skal ha. I Luk 21,31 er det tilsvarende «dette» (tauta / ταῦτα) forberedt av v. 28: «men når dette begynner å skje» (archomenōn de toutōn ginesthai / ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι). Dermed får ordet der den samme meningen som i utleggelsen ovenfor.

[38] **«enden»** to telos / τὸ τέλος

[39] **«vederstyggeligheten»** bdelygma / βδέλυγμα

[40] **«trengselen»** thlipsis / θλῖψις

ligheten»[39] som blir reist, eller til «trengselen»[40] som straks følger – som om de var forvarsler om gjenkomsten.

I v. 14–31 er det slett ikke tale om forvarsler, men om hendelser som disiplene – dels fra Daniel og dels fra Jesu tidligere forutsigelser – kjente som ledd i «denne tidsalders ende»[41]. Dessuten bekrefter disse hendelsene seg selv.

Her derimot viser «disse ting» (tauta / ταῦτα slik Mark 13,29; Luk 21,31) eller «alt dette»[42] til forvarsler om at enden er nær – og det er nettopp de hendelsene som v. 8 talte om i et annet bilde. Til krigene og hungersnødene som der ble kalt «begynnelsen på fødselsveene», hører også det Jerusalem skulle oppleve i årene 66–70. Og hele talen hadde tatt utgangspunkt i ødeleggelsen av templet (v. 1–3).

«Disse ting» her er langt mindre påfallende enn «dette»[43] i v. 14 (se fotnote 1130 ovenfor). Uttrykket viser til de hendelsene det først og fremst er tale om, og er det samme «disse ting» som i disiplenes spørsmål i v. 3. Den eneste forskjellen er at «alt»[44] er lagt til. Ordet samler den krigen som skal føre til templets ende, sammen med alt det v. 4–14 har skildret og v. 8 har kalt «begynnelsen på fødselsveene»[45].

Etter lignelsen om fikentreet forsikrer Jesus at dette slektleddet ikke skal forgå før alt dette skjer. Og han bekrefter forsikringen med at himmel og jord skal forgå, men ikke hans ord.

Da er det for det første utvilsomt at «alt dette»[46] i v. 34 skal forstås nøyaktig som i v. 33. For det andre er «slektleddet»[47] her nærmere bestemt med «dette»[48], og da kan det ikke bety noe annet enn i 11,16; 12,41 f. og 45; 23,36 (jf. 12,39; 16,4; 17,17) og alle andre steder i Bibelen: det slektleddet som lever da talen holdes,[49] og ikke det jødiske folket eller menneskeslekten.

---

[41] **«denne tidsalders ende»** synteleia tou aiōnos / συντέλεια τοῦ αἰῶνος
[42] **«alt dette»** tauta panta / ταῦτα πάντα
[43] **«dette»** touto / τοῦτο
[44] **«alt»** panta / πάντα
[45] **«begynnelsen på fødselsveene»** archē ōdinōn / ἀρχὴ ὠδίνων
[46] **«alt dette»** panta tauta / πάντα ταῦτα
[47] **«slektleddet»** hē genea / ἡ γενεά
[48] **«dette»** hautē / αὕτη
[49] Slik også i 1 Mos 7,1 og Sal 12,8. I LXX står genea (γενεά) nesten alltid som oversettelse av hebraisk «slektledd» (dor / דּוֹר); slik også i Sir 44,7.

I den grad «alt dette», som vist, først og fremst gjelder dommen over Jerusalem og templet, gjentar Jesus her bare forutsigelsen fra 23,36. Hans samtidige vil ikke være døde før denne dommen kommer.

Men «alt dette» omfatter også de andre forvarslene om enden som v. 4–14 kaller «begynnelsen på fødselsveene». Dette slektleddet skal også få oppleve at evangeliet blir forkynt over hele den bebodde verden. Ordene «før alt dette skjer»[50] gjelder altså også forkynnelsen, men de sier ikke at hedningemisjonen skal være *fullført* innen de nærmeste tiårene.[51] Det er tvert imot utelukket, for straks hedningemisjonen er fullført, skal enden komme (v. 14).

Ifølge 22,7 ff. vender evangeliet seg for alvor til hedningene først etter at Jerusalem er ødelagt. Og ifølge 23,38 f. kommer det mellom dommen over templet og gjenkomsten en tid da templet ligger øde (jf. Luk 21,24). Hvor lang denne mellomtiden blir, er ikke engang antydet i noe overlevert ord av Jesus.

V. 36 gjør det helt umulig å la den høytidelige forutsigelsen i v. 33 gjelde også gjenkomsten og selve enden (telos / τέλος). Jesus har nettopp sagt med full visshet at hans samtidige skal oppleve dommen over Jerusalem og de andre forvarslene og forspillene til enden. Nå bekjenner han tvert imot: «Men om den dagen og (den) timen vet ingen noe, ikke engang himmelens engler, heller ikke Sønnen, (men) bare Faderen alene.»[52]

Ordet «den»[53] står i hørbar motsetning til det doble «(alt) dette» ((panta) tauta / (πάντα) ταῦτα) i v. 33 og 34. Men selv uten denne motsetningen ville det gammeltestamentlige uttrykket «den dagen»[54] gjøre det klart at det er dagen for gjenkomsten og dommen som

[50] **«før alt dette skjer»** heōs an panta tauta genētai / ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται

[51] Likevel er det forståelig at de som levde i en sterk forventning om at parusien (gjenkomsten) var nær, også hadde lett for å idealisere hvor langt forkynnelsen var nådd ut; jf. Kol 1,6; 1 Tim 3,16; 2 Tim 4,17.

[52] I v. 36 skal vi lese «time» (hōras / ὥρας) uten artikkel, med א B D osv. Med artikkelen ville det se ut som om timen var noe annet enn dagen, nemlig et enda nøyaktigere bestemt tidspunkt eller tidsrom, slik som i 24,50 og 25,13. Uten artikkel vil hōra (ὥρα) bare si at det gjelder tidspunktet da dagen kommer, altså «når» (pote / πότε). På andre punkter er Jesus, englene og menneskene slett ikke uten kunnskap om den dagen. Ordet hōra (ὥρα) svarer til aramaisk sja'ta (שַׁעְתָּא), som for det meste betyr det samme som «tiden» (ho kairos / ὁ καιρός); jf. Mark 14,35 og 41; Luk 22,53; Joh 2,4; 4,21 osv. «Heller ikke Sønnen» (oude ho huios / οὐδὲ ὁ υἱός) er knapt omstridt i Mark 13,32. I Matteus, som ble lest flittigere, ble ordene oftere strøket (også i Ss) fordi de vakte anstøt. Men de må beholdes, med støtte i א B D, Ferrar-gruppen, de latinske (e med tillegget *hominis* [«menneskets»]), Orig. og andre.

[53] **«den»** ekeinē / ἐκείνη

[54] **«den dagen»** hē hēmera ekeinē / ἡ ἡμέρα ἐκείνη

menes.[55] Det er den samme dagen som 24,37–25,13 hele tiden sier kommer uventet.

Jesus sier at verken han selv eller englene vet når han kommer igjen og denne verden tar slutt.[56] Dermed gir han også den regelen som gjelder for all forventning om enden: Menigheten hans vet ikke når dette skjer, og den skal heller ikke vite det.

Samtidig krever han at menigheten skal se historien i lys av den enden som er forutsagt. Det som skal utfolde seg fullt i endetiden, viser seg litt etter litt i begynnelser og forspill. Gjennom dem skal menigheten bli minnet om at enden alltid er nær, og at den kommer plutselig, slik mennesker opplever det (v. 32 f.; jf. v. 3).

Formaningen om at enden alltid er nær, strider ikke mot at ingen vet når den kommer. Tvert imot bygger Jesus nettopp på denne uvissheten når han i en rekke lignelser i 24,37–25,13 formaner disiplene til alltid å være beredt for den nære enden.

I tillegg forsikrer Jesus sine samtidige særlig høytidelig om at de skal få oppleve de viktigste forspillene til endehendelsene og begynnelsen på dem. Det gjelder framfor alt dommen over det vantro Israel, ødeleggelsen av Jerusalem og templet, og evangeliets overgang fra Israel til hedningene (Matt 23,35–39; 24,34; jf. 12,39–45; 21,42 f.; 22,1–14; Luk 19,41–44; 20,16–18; med forbehold 21,20–24; 23,28–31; Joh 2,19; Apg 6,14).

Ut fra disse tydelige punktene i forutsigelsen må vi også forstå de ordene der Jesus taler om sin gjenkomst som noe enkelte av hans samtidige skal få oppleve (Matt 10,23; 16,28; Joh 21,22). Matt 16,28 er det eneste av disse utsagnene som også Markus (Mark 9,1) og Lukas (Luk 9,27) har overlevert, og de har det i en mildere form. Matteus har bevart det i den skarpeste og derfor sikkert også mest opprinnelige formen.

Men Matteus gir selv også grunnlag for å forstå «Menneskesønnens komme» i en bredere betydning, og det er ut fra den at Markus og Lukas omskriver uttrykket. For også han gjengir like tydelig som

[55] Jf. 7,22 og utleggelsen av det stedet (s. 315 ovenfor, fotnote 482). Ordet «den» (ekeinēs / ἐκείνης) gjør det helt umulig å oppfatte «dag» (hēmera / ἡμέρα) og «time» (hōra / ὥρα) som mer nøyaktige tidsmål i motsetning til «dette slektleddet» (hē genea hautē / ἡ γενεὰ αὕτη). I så fall ville meningen være at Jesus nok vet at enden ikke lar vente på seg mer enn 40 år, men at han ikke kan si dag og time.

[56] Slik også Mark 13,32, i den samme sammenhengen. Som erstatning har Lukas ordet fra den oppstandne i Apg 1,7, og Paulus gjentar grunnsetningen i 1 Tess 5,1–10.

de andre evangeliene Jesu bekjennelse om at han ikke visste når gjenkomsten og verdens ende skulle komme (24,36).

Videre kunne 10,23 gi inntrykk av at de tolv apostlene skulle forkynne bare for Israel helt til gjenkomsten. Men 22,7 ff. viser at det tvert imot er ødeleggelsen av Jerusalem som skiller tiden da evangeliet ble forkynt for Israel, fra tiden da det ble forkynt for hedningene.

Av 23,38 f. og 24,14 ser vi at det etter dommen over Jerusalem skal komme en tid som ikke lar seg tidfeste, mens denne verden ennå består. I den tiden blir evangeliet forkynt for alle folk på jorden, og menigheten venter på at Israel skal bli omvendt.

Jesus har altså et par ganger (10,23; 16,28) talt om sitt komme slik profetene taler: Han ser de forberedende begynnelsene på enden (24,8 og 32 f.; Luk 21,28 og 31) under ett med det viktigste av endehendelsene, gjenkomsten. Derfor kunne disiplene spørre som de gjør i 24,3.

Andre forutsigelser av Jesus er mer utførlige og skiller derfor de enkelte delene av framtidsbildet skarpere fra hverandre. Med dem for øye er det tåpelig å si at Jesus tok feil og profeterte galt i disse ordene. Det er like tåpelig som å kalle døperen en falsk profet fordi himlenes rike, som han forkynte var nær, ikke straks ble virkeliggjort så fullt som han hadde forestilt seg og skildret det.

Hvis ingen, som v. 36 sier, vet på forhånd når den store dagen kommer, vet heller ikke de som skal oppleve den, noe om tidspunktet. Derfor kan v. 37–39 bekrefte denne allmenne påstanden: Der sammenligner Jesus gjenkomsten med syndfloden og viser hvordan menneskene lever når hver av de to omveltningene kommer over dem.[57]

Poenget i sammenligningen er ikke de særlige syndene til slekten før syndfloden (1 Mos 6,1–13), men at den var oppslukt av livet i denne verden. Derfor ble hele slekten revet bort av flommen uten å ane noe, enda den var blitt formant om at denne verden skulle ta slutt. Bare Noah og de som ble berget i arken hans, slapp unna.

På samme måte som i Noahs dager vil livet i verden utad gå sin vante gang helt til gjenkomsten. Av to menn som arbeider på samme åker, og av to kvinner som maler ved samme kvern, blir da den ene

[57] At v. 37 er knyttet til det foregående med «for» (gar / γάρ), er bedre bevitnet enn «men» (de / δέ). For gar har vi B D I, e, Ss, randlesningen i S^3, Kop og Orig. i kommentaren til stedet; for de: ℵ L osv.

tatt med, det vil si tatt imot og hjulpet til redning, mens den andre blir latt tilbake, overlatt til sin skjebne, altså til dommen.[58]

Teksten sier ikke her hvorfor de to blir skilt fra hverandre, men den antyder det dels med minnet om at Noah ble reddet i arken, dels med formaningen i v. 42. For å våke er det motsatte av å være oppslukt av det jordiske jaget – en tilstand som ligner på å sove og drømme.

Disiplene vet at Herren og enden kommer, men ikke når, og derfor gjelder det å våke. Under vanlige forhold er et menneske våkent om dagen, så forestillingen om å våke får oss til å tenke på motsetningen, å sove om natten (jf. 1 Tess 5,4–8). Men disiplene skulle våke (grēgorein / γρηγορεῖν) hele tiden. Ordet minner derfor samtidig om at det noen ganger er nødvendig å våke også om natten.

«Dette vet dere»,[59] fortsetter Jesus, «at dersom husbonden visste, eller på forhånd hadde fått vite, i hvilken nattevakt tyven kom, så ville han ha våket og ikke latt ham bryte inn i huset sitt.» Jesus tenker seg at innbruddet har skjedd. Av det kunne husbonden lære at han for framtiden bør holde seg våken hele natten og alle netter, så sant han må regne med innbrudd.

Ut fra lignelsen om tyven formaner Jesus disiplene til alltid å være beredt, så det ikke skal gå dem som husbonden i lignelsen. For Menneskesønnen kommer i den time de ikke tenker (v. 44). Ikke bare vet de ikke når han kommer, men han kommer nettopp når de ikke venter det.

Hvis de ikke har gjort seg rede til at Herren deres kan komme uventet, blir hans komme en ulykke for dem. Derfor var tyven som bryter seg inn i huset, ikke noe upassende bilde på Herrens uventede komme. De skal sørge for at han ikke kommer til dem som en tyv (jf. 1 Tess 5,4; 2 Pet 3,10; Åp 3,3; 16,15). Lignelsene som følger, skal innskjerpe nettopp dette.

---

[58] Etter v. 41 (D, Ferrar-gruppen, de fleste latinske), foran det (e) eller i stedet for det (andre latinske) har det sneket seg inn en setning som i det vesentlige er lik Luk 17,34 (om de to i én seng). Omvendt har setningen i Matt 24,40 sneket seg inn etter Luk 17,35. I v. 42 har de yngre majusklene, men også Ss S[1], satt «time» (hōra / ὥρα) i stedet for «dag» (hēmera / ἡμέρᾳ) fordi de så fram mot v. 43 f.

[59] Ordet «vet» (ginōskete / γινώσκετε) er nok indikativ, som i v. 32. Imperativ ville gjøre den selvsagte sannheten Jesus minner om, til noe nytt for disiplene. Aoristformene «ville ha våket» (egrēgorēsen / ἐγρηγόρησεν) og «ville ha latt» (eiasen / εἴασεν) med an (ἄν) tilsvarer en latinsk konjunktiv pluskvamperfektum, slik som i 11,21 og 12,7. Hvis det gjaldt nåtiden, ville det stått imperfektum. Regelen blir riktignok ikke strengt holdt; jf. 24,22 på den ene siden og 23,30 på den andre.

Den første lignelsen (v. 45–51) skildrer hvor forferdelig det går med en tjener som herren hans har satt til å ha tilsyn med og sørge for resten av tjenestefolkene mens han selv er borte. Men fordi tjeneren regner med at herren blir lenge borte, mishandler han medtjenerne som er satt under ham, og gir seg til å fråtse sammen med venner av samme slag.

Allerede det er en straff for tjeneren: Herren hans kan ikke bare komme, han skal helt sikkert komme en dag tjeneren ikke venter det, og i en time han ikke kjenner.

At tjeneren blir overrasket, kommer av at han levde i en innbilning da han ga seg over til sitt onde liv, og av at han har drukket seg full. En grusom henrettelse skal gjøre ende på ham.

Til slutt sprenger lignelsen om den onde tjeneren lignelsesformen, og det enda mer åpenbart enn i 22,13. En menneskelig herre kunne straffe sin samvittighetsløse forvalter, men straffen kunne ikke gå lenger enn til at forvalteren ble drept. Denne herren derimot lar ham, etter at han er drept, også få sin del med hyklerne[60] og forviser ham til Gehenna, der de skal gråte og skjære tenner (jf. 10,28).

Tjeneren får hyklernes straff fordi han så skammelig har sveket den særlige tilliten herren hadde til ham, og brukt myndigheten sin som dekke for lystene sine. Den levende og utførlige framstillingen i v. 48–51 står i skarp kontrast til skildringen av tjeneren som i samme stilling gjør sin plikt og blir lønnet (v. 46 f.). Den er så kort og fargeløs at den bare tjener til å kaste lys over det avskrekkende eksemplet til den andre tjeneren.

Eksemplet skal advare dem som har fått et tilsynsembete i menigheten. Det gjelder alle apostlene, men i særlig grad Peter (jf. 16,19, se ovenfor s. 552 ff.). Ifølge Luk 12,41 var det nettopp Peters spørsmål som framkalte denne nye lignelsen: Han spurte om lignelsen i v. 43 f. (= Luk 12,39 f.) gjaldt apostlene som var til stede, eller alle menighetsmedlemmene.

Med denne lignelsen innskjerper Jesus den mer allmenne formaningen i v. 43 f. særlig for apostlene og for dem som har en lignende stilling i menigheten – med tanke på embetet deres. Spørsmålet som

[60]Ordene «del» (meros / μέρος) og «andel» (meris / μερίς) svarer til hebraisk «del» (cheleq / חֵלֶק), den delen av en eiendom som tilfaller noen ved loddtrekning eller arv: 1 Mos 31,14; 4 Mos 18,20; Job 27,13; Joh 13,8; Apg 8,21; 2 Kor 6,15; Kol 1,12; Åp 21,8. Konstruksjonen med «med noen» (meta tinos / μετά τινος) er ekte jødisk; jf. Schlatter, Sprache des 4. Ev s. 126, og Jastrow 474.

lignelsen begynner med, viser hvor lite selvsagt det er at Herren finner dem i rett forfatning når han kommer igjen: «Hvem er da den tro og kloke tjener?»

Lignelsen svarer: Slett ikke enhver som har fått et tilsynsembete i menigheten.[61] Også for dem som har et slikt embete, ja nettopp for dem, er det en fristelse å svikte både i troskap og i klokskap når de føler at det varer lenge før Herren krever dem til regnskap.

[61] Som alle ser, er stilen her, som i Luk 12,42 ff., svært skjødesløs, men meningen blir ikke uklar av den grunn. Spørsmålet i v. 42 (om «hvem er da» [tis ara / τίς ἄρα], jf. 18,1) oppstår først ut fra forutsetningen som relativsetningen etterpå gir. Svaret kommer i form av en makarisme (saligprisning). V. 48 sier ikke uttrykkelig at det også finnes tjenere av et annet slag i samme stilling, men forutsetter det som selvsagt når subjektet «den onde tjeneren» (ho kakos doulos / ὁ κακὸς δοῦλος) blir innført. Setningen ble først meningsløs med tillegget «den» (ekeinos / ἐκεῖνος), som har sneket seg inn fra Luk 12,45 (det mangler i ℵ* Γ og Ss). Omvendt er «onde» (kakos / κακός) satt inn i Lukas fra Matteus.

Kapittel 25

De ti jomfruene (25,1–13)

Lignelsen om den tro og kloke tjeneren (24,45–51) krever *troskap*, som framfor alt er en plikt for den som er betrodd et embete i menigheten (jf. 1 Kor 4,2). Ved siden av troskapen krever den også *klokskap*, som enhver disippel burde vise hvis han har sin egen frelse på hjertet. Lignelsen i 25,1–13 viser derimot bare *klokskapen* som disiplene skal vise mens de venter på gjenkomsten, og det motsatte, uforstanden. Lignelsen i 25,14–30 viser på samme måte bare *troskapen*, som kreves av enhver som har fått noe å forvalte, enten det er stort eller lite.

Sammenligningen med Markus og Lukas gjør det sannsynlig at det er Matteus som har samlet lignelsene i 24,37–25,30 og knyttet dem til den eskatologiske talen, det vil si talen om de siste ting, på Oljeberget. Jo mer sannsynlig dette blir, desto mer grunn har vi til å anta at Matteus bevisst har ordnet stoffet slik.

Denne ordningen viser også at lignelsen om de kloke og de uforstandige jomfruene skal innskjerpe en plikt som gjelder alle i menigheten, rett og slett fordi de er medlemmer. Lignelsen om talentene skal derimot minne dem som har fått en særskilt oppgave i menigheten, om den plikten oppgaven gir dem. Begge lignelsene setter oss inn i selve øyeblikket for gjenkomsten. Derfra ser de tilbake på det som gikk forut, og viser slik hva det vil si å være rett forberedt på at Jesus kommer.[1]

[1]Ordet «da» (tote / τότε) i 25,1 holder oss fast i det øyeblikket som 24,50 f. har stilt fram for oss. Selve lignelsen når først dette øyeblikket i 25,6. V. 2–5 ser altså tilbake på det som var gått forut, og skal begrunne hvorfor de uforstandige og de kloke blir skilt fra hverandre. Derfor er det ingen grunn til å lese «de tok … for å gå ut» (elabon … exelthein / ἔλαβον … ἐξελθεῖν) i v. 1, slik Blass gjør mot hele overleveringen. Aoristen elabon (ἔλαβον) i v. 3 fungerer, som ofte i tilbakeskuende fortelling, som et pluskvamperfektum; jf. 14,3.

Bryllupet var allerede i 22,1–14 et bilde på at Kristus til sist forenes med menigheten sin (se ovenfor s. 636). I jomfrulignelsen er bildet malt i sterkere farger, men heller ikke der er det ment som en fullstendig allegori. Ifølge den mer troverdige teksten hører vi bare om brudgommen og jomfruene som går ut for å møte ham, men ingenting om bruden.[2]

Saken selv krevde at bruden ble holdt utenfor. Menneskene i menigheten oppfører seg forskjellig, og det kunne bare vises ved at flere personer var med i bildet. Da kunne ikke menigheten samtidig framstilles en gang til som én enkelt person, bruden.

Det ville være minst påfallende at bruden mangler i bildet, hvis vi kunne anta at bryllupsmåltidet og festlighetene – som vanligvis varte i flere dager – skulle holdes i brudens hus og ikke i huset til brudgommen eller faren hans.[3]

Vi vet for lite om jødiske bryllupsskikker på den tiden til å avfeie en fest i brudens hus som et usannsynlig unntak. Lignelsen forutsetter i hvert fall at brudgom og brud bor på hvert sitt sted. Det mest sannsynlige er at brudgommen kommer fra sitt eget bosted til brudens hus.

Brudgommen drar dit sammen med vennene sine og de andre bryllupsgjestene (se utleggelsen av 9,15 ovenfor s. 378 f.). På samme måte venter bruden på ham i foreldrehjemmet med venninnene sine omkring seg. Når brudgommen nærmer seg, skal de gå ham og følget hans i møte og ta imot ham. Og fordi han ikke ventes før om kvelden, skal de gjøre det med lamper som ligner fakler.

Siden brudgommen ikke kommer før om kvelden, har alle de ti jomfruene, brudens venninner, i god tid skaffet seg lamper. Men bare fem av dem har også sørget for olje. Disse fem har oljen for hånden

[2]Tillegget «og bruden» (kai tēs nymphēs / καὶ τῆς νύμφης) etter «brudgommen» (tou nymphiou / τοῦ νυμφίου) i v. 1 står i D X* Σ, Ss S^1 S^3 (med randbemerkningen «finnes ikke i alle eksemplarer, særlig [ikke] i de aleksandrinske»), Arm og alle latinske (fra e til Vulg). Mot tillegget står resten av de greske vitnene (ℵ B til Φ), Sh, Sah Kop og også Orig. Teksten hans må bedømmes ut fra utleggelsen hans, ikke ut fra den bibelteksten som den latinske oversetteren eller en avskriver har satt over. Mot tillegget vitner også Method. sympos. 6, 3 osv.

[3]Om flertallet «bryllup» (hoi gamoi / οἱ γάμοι) i v. 10, jf. 22,2. 3. 9 (ved siden av entall i v. 8 og 11); Luk 12,36; 14,8; Est 2,18 (ved siden av «drikkelag» [potos / πότος]; begge svarer til hebraisk «gjestebud» [misjte / 9,22 ;(]מִשְׁתֶּה; berl. äg. Urk. 892, linje 10 og 13. I Matt 22,1–14 er det kongen som lager bryllupsmåltidet for sønnen i palasset sitt. Andre lignelser framstiller det slik at kongen holder festen for datteren sin i sitt eget hus; jf. Ziegler s. 358 ff. I Joh 2,9 f. er det brudgommen som beverter gjestene, etter alt å dømme som herre i sitt eget hus. I Dom 14,10–18 holder brudgommen en bryllupsfest på sju dager i brudens hus og har tenkt å føre bruden hjem når den er over. I Tob 6,10–8,21 feirer brudeparet et bryllup på fjorten dager i huset til brudens foreldre før de drar sammen til brudgommens hjemsted.

i egne kanner, så de kan fylle lampene når de skal tenne dem og gå brudgommen i møte.[4]

Når lampene skal gjøres i stand til fakkeltoget, er det i alle fall en hovedsak å fylle olje på dem og tenne dem. Det gjør jomfruene ikke før det er meldt at brudgommen kommer (v. 7: «gjorde … i stand» osv. [ekosmēsan ktl. / ἐκόσμησαν κτλ.]).

De uforstandige har ikke bare tatt med for lite olje, men slett ingen (v. 3). Likevel gjør også de i stand lampene sine – kanskje klipper de vekene og tenner dem. Det er riktignok uforstandig gjort, men slik handler nettopp de uforstandige.

Den oljen som er igjen i lampene og vekene fra tidligere bruk, gjør det mulig å tenne vekene. Men i samme øyeblikk, enda før jomfruene har gått ut av huset, slokner de glødende vekene i lampene til de uforstandige (v. 8; jf. 12,20).

De kloke råder de uforstandige til å kjøpe olje hos dem som selger, siden de selv ikke kan gi bort noe av forrådet sitt. Vi må ikke oppfatte dette rådet som hånlig ironi, for eksempel fordi butikkene ikke lenger er åpne ved midnatt. De uforstandige tar rådet på alvor og følger det, enten fordi de håper å finne en butikk som fortsatt er åpen, eller fordi de tror de kan vekke en kjøpmann som sover. Men nettopp denne turen blir deres undergang.

Mens de uforstandige er ute for å skaffe olje, kommer brudgommen, og døren til bryllupshuset blir stengt bak ham og følget hans – og til følget hører nå også de kloke jomfruene. Når de uforstandige til slutt kommer tilbake, ber de forgjeves om å bli sluppet inn. De blir stengt ute fra festen.

---

[4]Det framgår allerede av v. 8. Der slokner lampene til de ene, mens lampene til de andre brenner, og det eneste som forbereder denne forskjellen, er forskjellen i v. 3 f. Fordi de ene har kanner med olje i tillegg til lampene, og de andre ikke, blir det å «gjøre i stand lampene» (kosmein tas lampadas / κοσμεῖν τὰς λαμπάδας) i virkeligheten noe ulikt for dem, selv om alle har samme hensikt. Derfor får det også ulikt utfall. Bare de kloke kan da fylle olje på lampene. Ordet «lampe» (lampas / λαμπάς) står i LXX for «fakkel» (lappid / לַפִּיד). Fortellingen viser at det her ikke er tale om en egentlig fakkel, men sannsynligvis en liten lampe som ble båret på toppen av en stav, og som nettopp derfor ligner en fakkel; jf. Lightfoot i kommentaren til stedet. Å la lampene brenne hele ventetiden ville vært et meningsløst sløseri. Da ville det heller ikke være forklart hvorfor noen av lampene slokner nettopp i det øyeblikket de trengs, mens de andre, som har brent like lenge, brenner videre. Vi må ikke ødelegge denne lignelsen ved å blande inn lignelsen i Luk 12,35 f. Bare den som helt overser at v. 2–5 er en tilbakeskuende framstilling, kunne komme på den tanken at jomfruene gikk brudgommen i møte lenge før han kom, og kanskje satte seg ned ute på marken ved veien og sovnet. Selve det å «gå ut for å møte» ham (exerchesthai eis apantēsin / ἐξέρχεσθαι εἰς ἀπάντησιν) skjer først ved midnatt (v. 6).

Skylden for det ligger ikke i noe som skjer mellom begynnelsen og slutten av fortellingen, og aller minst i at brudgommen kommer sent. For selv om han hadde kommet tidligere på kvelden, ville veien fra bryllupshuset til dem som selger, og tilbake til den stengte døren, ikke vært kortere enn ved midnatt. Og ingenting i fortellingen antyder at den sene timen kunne ha gjort det særlig vanskelig å kjøpe olje.

Skylden ligger heller ikke i at jomfruene er blitt søvnige og har sovnet mens de ventet, for det har også de kloke. Den ligger bare i at de uforstandige har forsømt det som skulle vært gjort fra første stund, og som de kloke har gjort: De har tatt med seg lamper, men ingen olje.

Uforstand og forstand er her det samme som i lignelsen i 7,24–27. De består ikke i at alle begynner like godt, og at noen siden holder ut i troskap og tålmodighet, mens andre blir utro og late. Både uforstanden og forstanden ligger i selve grunnvollen. Dette stemmer også med brudgommens avvisende ord i v. 12. De minner om 7,23 – slik v. 11 minner om 7,22 – og betyr i det vesentlige det samme.

De uforstandige jomfruene blir ikke bebreidet for at de manglet årvåkenhet eller troskap mens de ventet, men for at de er fremmede for brudgommen, og at han ikke har noe med dem å gjøre. Da de i v. 3 tok med seg lampene uten olje, gjorde de seg allerede fra begynnelsen uverdige til å være med i bryllupet.

Lærdommen i lignelsen er altså denne: Vi skal ikke nøye oss med en ytre tilhørighet til menigheten som venter på sin Herre, eller med de formene livet i en slik menighet har. I stedet skal vi fra første stund sørge for det livsinnholdet som hører til. For Herren kommer plutselig, og da er det for sent å sørge for dette livsinnholdet.

Denne slutningen følger direkte av lignelsen, men Jesus sier den ikke uttrykkelig. I stedet gjentar han formaningen om å våke i v. 13 (jf. 24,42–44). Lignelsen i v. 14–30 begynner med «for»[5] og bekrefter formaningen ytterligere.

Både før og etter denne lignelsen forsømmer tjenerne plikten sin mens de venter, blant annet fordi herren deres blir lenge borte («drøye» [chronizein / χρονίζειν] i 24,48 og 25,5; «etter lang tid» [meta polyn chronon / μετὰ πολὺν χρόνον] i 25,19). Derfor må også v. 5 ha noe å lære oss. At alle ti ble søvnige og sovnet, enda de skulle ha våket,

[5] **«for»** gar / γάρ

er en forståelig og derfor tilgivelig svakhet som ingen i menigheten kan verge seg mot.

Talentene (25,14–30)

Menigheten lengter etter Herren, men han lar den vente lenge på seg, lenger enn den hadde regnet med. I den lange ventetiden klarer ikke engang de fromme å holde den første kjærligheten og det første håpet like levende, for de er svake mennesker. Derfor er det uforstand å utsette forberedelsen til Herrens komme til det er for sent, og klokskap å kjempe mot sløvheten. For når sløvheten setter inn, er muligheten for å forberede seg på enden borte.

Den siste lignelsen (v. 14–30) krever ingen lærd kunnskap om oldtidens skikker for at en skal forstå handlingen riktig, og på det punktet trenger den knapt noen utlegging.[6] En herre skal ut på reise og overlater kapital til tre tjenere han har valgt ut. Hver får etter sin evne (v. 15). Tjenerne skal forvalte kapitalen til beste for herren sin, slik at eiendommen hans vokser.

Den tredje tjeneren visste ikke hva han skulle gjøre med talentet han hadde fått. Etterpå får han høre av herren at han burde ha satt det i banken, så det kunne gi renter. Til det trengs verken flid eller noen særlig «evne» (dynamis / δύναμις v. 15).

Selv den som nesten ikke har flid eller evne, burde i det minste på denne enkle måten ha skaffet herren sin noe igjen. De andre har gjort seg mer umake: De har drevet lønnsom handel med pengene (v. 16: «drev forretning» [ērgasato / ἠργάσατο]; se fotnote 1156) og slik fordoblet den kapitalen de fikk betrodd.

Framfor alt roser herren dem for troskapen. Men han kaller dem også *gode* og tro tjenere (v. 21 og 23), mens han kaller den tredje en ond og lat tjener (v. 26) og en unyttig tjener (v. 30). Dermed anerkjenner

[6] Jf. likevel utleggelsen av 18,23 ff. ovenfor, s. 585 f. Om «holde regnskap» (synairein logon / συναίρειν λόγον) i 18,23 og 25,19, se s. 585 ovenfor, fotnote 983. Om «sette inn» (ballein / βάλλειν) i v. 27, brukt om å legge penger i en kasse, jf. 27,6; Mark 12,41; Joh 12,6. «Til pengevekslerne» (tois trapezitais / τοῖς τραπεζίταις) i v. 27 er enten et flertall som står for hele kategorien (jf. 2,20), eller det tar hensyn til at det gjerne er ansatt flere funksjonærer ved et pengeinstitutt (Luk 19,23: «i banken» [epi tēn trapezan / ἐπὶ τὴν τράπεζαν]). Ordet «drive handel» (ergazesthai / ἐργάζεσθαι) i v. 16 brukes, i likhet med «inntekt» (ergasia / ἐργασία) i Apg 16,16 og 19; 19,24 f., om enhver forretning som gir fortjeneste. Derfor heter kjøpmannen, særlig den sjøfarende, «forretningsmann» (ergastēs / ἐργαστής); se C. I. Gr. 3920 og jf. Åp 18,17. I stedet har Luk 19,13 «gjøre forretninger» (pragmateuesthai / πραγματεύεσθαι) og v. 15 «tjene ved handel» (diapragmateuesthai / διαπραγματεύεσθαι). I Luk 19,16 og 18 er kapitalen subjekt, og der står «tjene inn» (prosergazesthai / προσεργάζεσθαι) og «innbringe» (poiein / ποιεῖν).

herren samtidig at de to første er nyttige, kjære og verdifulle for ham, fordi det trofaste arbeidet deres har gitt et gledelig utbytte.

Tjenernes herre sier at han gleder seg over de to gode og tro tjenerne («vel gjort» [eu / εὖ] i v. 21 og 23). Denne gleden skal de få del i: De skal gå inn til sin herres glede, det vil si inn i saligheten, som består i å dele Herrens salighet. Den onde og late tjeneren blir derimot kastet ut i Gehenna (v. 30; jf. 22,13). Men med dette er ikke alt sagt om hvor ulik skjebne de to slags tjenere får.

Når den onde tjeneren blir kastet ut, mister han den tillitsstillingen han hadde fått. Når de gode tjenerne blir bedt om å gå inn i det evige, salige livet, får de tilsvarende en enda større myndighet enn den de har forvaltet trofast (v. 21 og 23). Lignelsen viser dette særskilt med tjeneren som hadde fått ti talenter, og begrunner det med den grunnsetningen Jesus allerede har uttalt i 13,12 (v. 28 f.).

Dette er det samme skillet mellom det evige livet og en ekstra utmerkelse i herlighetens rike som i 19,27–30. I den forrige lignelsen var den plikten saligheten avhenger av, lik for alle i menigheten; i talentlignelsen er den ikke det. Men den er heller ikke, som i lignelsen i 24,45–51, en plikt bare for dem som har fått et embete med tilsyn over menigheten.

På ett punkt ligner talentlignelsen likevel lignelsen om den tro og kloke tjeneren: Også her vil herren vite om hver enkelt har utført sitt eget oppdrag eller kall trofast. Kapitalene som tjenerne får betrodd, står for arbeidsoppgaver – områder som de er satt over og skal arbeide med (v. 21 og 23: «over lite» [epi oliga / ἐπὶ ὀλίγα] … «jeg vil sette deg over meget» [epi pollōn se katastēsō / ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω]; v. 16: «drev forretning med dem» [ērgasato en autois / ἠργάσατο ἐν αὐτοῖς]).

Kapitalene fordeles ulikt, etter hvor stor eller liten evne tjenerne har (v. 15: «hver etter sin egen evne» [hekastō kata tēn idian dynamin / ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν]). Forskjellen mellom kapitalene står altså for forskjellen mellom kallene i rikets menighet og i arbeidet for den: noen er mer omfattende og andre mer avgrenset, noen vanskeligere og andre lettere. Også disse kallene blir fordelt etter hvilke gaver og krefter den enkelte har.[7]

[7]Om hvordan den moderne bruken av ordet «talent» har vokst fram av denne lignelsen, har jeg skrevet utførlig i «Bibelwort im Volksmund» (1893), s. 35 f. og 45–48. Det vi kaller talent, svarer snarere til «sin egen evne» (idia dynamis / ἰδία δύναμις) i v. 15, ikke til talentene i lignelsen. Lignelsen i Luk 19,11–27 er nær beslektet (om forholdet til Matteus, se s. 661 ovenfor, fotnote 1124, og bd. III[3],

Like sikkert som ethvert virkelig medlem av menigheten har en eller annen kraft som kan brukes i rikets tjeneste, har hver enkelt et kall av det slaget lignelsen framstiller. Lærdommen er altså: Det som gjelder, er å arbeide trofast i sitt eget kall. Ingen må unnskylde latskapen sin med at kallet hans er lite, eller at han har lite kraft. Og ingen må unnskylde seg med at han heller lar være å gjøre noe fordi han er redd for å gjøre noe Herren mislikte.

En dom over alle folkeslag (25,31–46)

I 24,37–25,30 – helt tydelig fra v. 45 – har talen sett Jesu gjenkomst bare fra én side: Menigheten skal stadig ha for øye at ingen kan beregne når den kommer, og derfor ruste seg til den i årvåkenhet, troskap og klokskap – som til en dommens dag, der det skal avgjøres hvilke av menighetens medlemmer som blir tatt inn i riket, og hvilke som blir stengt ute. Talene begynte i 24,4 (jf. 26,1), og som avslutning på dem følger nå en skildring av dommen – eller rettere av *en* dom – over alle folkeslag.

Når Menneskesønnen[8] kommer igjen i kongelig herlighet med alle englene sine, skal han holde en slik dom over alle folkeslag, på samme måte som over menigheten sin (jf. «enhver» [hekastō / ἑκάστῳ] i 16,27; Joh 5,27–29).

Uttrykket «alle folkeslag»[9] betyr hele menneskeheten, uansett hvilken nasjon den enkelte hører til. Isolert sett kunne v. 32 derfor bety at dommen omfatter både medlemmene av Jesu menighet og de jødene og hedningene som ikke hører til den. Men da ville det være et underlig uttrykk for dem som skal dømmes: Det sier bare at nasjonaliteten ikke betyr noe for dommen, men ingenting om forskjellen mellom dem som hører til menigheten, og de andre menneskene – enda denne forskjellen ikke kan være likegyldig for dommen.

---

623 og 625 ff.), men der mangler «hver etter sin egen evne» (hekastō kata tēn idian dynamin / ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν). Heller ikke den gir rett til å tyde minene eller talentene som de ulike gavene menneskene har, enten de er medfødte eller nådegaver. Denne mistydningen ser ut til å bre seg stadig videre på prekestolene våre, og den lar seg visst ikke utrydde.

[8] Jf. 13,39 og 41; 16,27; 24,30 f.; 2 Tess 1,7; 1 Tess 4,16. Sauene og geitene har gått om hverandre på beitet (geitene heter eriphoi [ἔριφοι] i v. 32 og eriphia [ἐρίφια] i v. 33). Hyrden skiller dem når han kommer hjem, for å drive hver flokk inn i sin egen innhegning eller kve. Det er svært tvilsomt at Jesus her bygger på Esek 34,17 ff. Der er det tale om en dom som skiller mellom sterke og svake sauer, mellom værer og geitebukker.

[9] **«alle folkeslag»** panta ta ethnē / πάντα τὰ ἔθνη

Allerede dette gir grunn til å anta at «alle folkeslag» her betyr den delen av menneskeheten som ikke hører til menigheten – særlig når dommen over menighetsmedlemmene er skildret like før. Uttrykket «alle folk på jorden»[10] i 24,30 og Åp 1,7 har samme mening. På samme måte betegner «alle folkeslag» i 24,14 og 28,19 de menneskene som ennå ikke kjenner evangeliet, og som misjonen skal nå ut til.

I 24,14 og 28,19 gjelder «alle folkeslag» riktignok dem som ennå ikke har hørt evangeliet, men her passer det ikke å skille mellom folkeslag som har fått høre evangeliet, og folkeslag som ennå ikke har fått det. For i v. 31 er vi ved selve gjenkomsten, og da er forkynnelsen blant alle folkeslag fullført (24,14).

Like lite kan «alle folkeslag»[11] begrenses til de menneskene Jesus vil finne i live når han kommer igjen. For de fromme i Det gamle testamente skal få del i «riket» (basileia / βασιλεία 8,11; 22,32), og like sikkert skal hedningene fra alle tider bli dømt (10,15; 11,21–24; 12,41 f.).

Men selve framstillingen viser at Jesu menighet ikke er med i denne dommen. Jesus taler både til de rettferdige, som består i dommen («de rettferdige» [hoi dikaioi / οἱ δίκαιοι] i v. 37 og 46), og til de andre, som blir fordømt. Til begge sier han at «disse mine minste brødre» er mennesker de har gjort godt mot eller nektet å hjelpe (v. 40 og 45).

Han skiller altså brødrene sine, det vil si disiplene sine (12,48–50), fra dem han taler til. På den dagen peker dommeren med fingeren på disiplene («én av disse» [heni toutōn / ἑνὶ τούτων]), slik han gjorde da han var omgitt av dem og lærte noe lignende (10,42). Dermed er de til stede hos ham på dommens dag, samlet omkring tronen hans, men likevel atskilt fra de folkeslagene som skal dømmes.

Og hvorfor skulle de ikke være der, når Jesus ved sin gjenkomst har latt englene samle dem omkring seg (jf. 24,31, se ovenfor s. 671, og likeså 1 Tess 3,13; 4,16 f.; 2 Tess 1,10)?

Ingen av de lignelsene som framstiller dommen over menighetsmedlemmene (24,45–25,30; jf. 22,11–14; 13,41–43 og 47–50; 10,22 og 32 f.), gir et fullstendig bilde av den. Denne beskrivelsen gjør heller ikke krav på å være fullstendig; den gjelder dommen over alle de menneskene som ikke hører til eller har hørt til menigheten. Men

[10] **«alle folk på jorden»** pasai hai phylai tēs gēs / πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς
[11] **«alle folkeslag»** panta ta ethnē / πάντα τὰ ἔθνη

dommen slik den er skildret her, kjennetegnes av målestokken det dømmes etter.

Målestokkene i 24,45–25,30 er ikke med her, for de kan bare brukes på medlemmer av Jesu menighet. Heller ikke bot og tro blir nevnt, enda de skal avgjøre skjebnen til dem som Jesus og apostlene har forkynt evangeliet for (10,15; 11,20–24; 12,41 ff.; 23,29 ff.). Det eneste som nevnes, er kjærlighet mot Jesu disipler: at noen hjalp dem når de manglet mat, drikke og klær, når de var syke eller satt i fengsel, eller når de var i fremmed land uten vern og tak over hodet.

De som skal dømmes, er altså kommet i kontakt med Jesu disipler; selv hører de til de folkeslagene som evangeliet er forkynt for til et vitnesbyrd før denne dagen (24,14). Men heller ikke de rettferdige blant dem er blitt medlemmer av Jesu menighet. De har vist Jesu brødre kjærlighet uten bevisst å tenke på Jesus, for han er forblitt fremmed for dem.

De rettferdige blant folkeslagene kjenner ikke Jesus og har derfor ikke vist disiplene hans kjærlighet «fordi han er en disippel» (eis onoma mathētou / εἰς ὄνομα μαθητοῦ 10,42). I sin beskjedenhet mener de at de må avvise den rosen dommeren gir gjerningene deres. Først da viser Jesus dem det som var skjult for dem: at det de hadde gjort, hadde med ham å gjøre (jf. Joh 3,21).

Uten å vite det har de vist ham kjærlighet i brødrene hans (v. 40 og 45). Den barmhjertige dommeren erklærer dem rettferdige (v. 37 og 46), tilsier dem sin Fars velsignelse og fører dem inn i det riket som også for dem er beredt fra verdens grunnvoll ble lagt (v. 34).

Jesus gir disiplene denne skildringen av dommen over folkeslagene til trøst, på samme måte som den nært beslektede forsikringen i 10,40–42. Samtidig kan den bevare dem fra trangsynt fanatisme når de bedømmer de menneskene som ikke er blitt medlemmer av deres eget fellesskap, Jesu menighet.

Blant de folkeslagene som Jesu disipler er kommet til med evangeliet, finnes det folk som Jesus er forblitt fremmed for. Likevel tar han i dommen noen av dem som rettferdige inn i det evige livet i riket sitt, mens han overgir andre til fortapelsen. Da følger det av seg selv at en tilsvarende dobbel dom gjelder alle de menneskene som levde før Kristus og evangeliet trådte fram.

Først ut fra dette forstår vi også ordet «han skal gi enhver igjen etter hans gjerning»[12] i 16,27 (jf. Joh 5,29; Rom 2,6–16). Det virker ubestemt, men omfatter likevel alt. Der gjelder det dommen over alle mennesker av alle folkeslag og til alle tider, den dommen som er overdratt til Menneskesønnen.

[12] **«han skal gi enhver igjen etter hans gjerning»** apodōsei hekastō kata tēn praxin autou / ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ

Kapittel 26

Fra de siste dagene før påske (26,1–16)

Matteus har nå for femte gang gjengitt lengre taler (7,28; 11,1; 13,53; 19,1), og for femte gang innleder han det som følger, med å si uttrykkelig at det skjedde da Jesus hadde fullført talene. Men denne gangen setter han «alle»[1] foran «disse ordene»[2], og det ordet mangler bare i noen få håndskrifter. Med det antyder han allerede at han ikke lenger vil gjengi slike lengre taler og talegrupper.

Nå vil han fortelle om det Jesus led og gjorde, og belyse det bare med korte ord. Men også fortellingene er påfallende korte, ikke bare sammenlignet med andre overleveringer om de samme hendelsene, men også når vi ser hvor utførlig Matteus selv behandler langt mindre viktig stoff.[3]

Det ser ut som om forfatteren føler at han allerede har ført leserne en lang vei, og at han skynder seg mot slutten. Han begynner den nye fortellingen med fire korte stykker. Det første (v. 1–2) er knyttet til det andre (v. 3–5) med «da»[4], og det tredje (v. 6–13) til det fjerde (v. 14–16) på samme måte. Samtidig danner de to stykkene i hvert par en motsetning som springer i øynene.

«Da» i v. 14 uttrykker uten tvil at det ene fulgte etter det andre, ikke at det skjedde omtrent samtidig. For selv om vi ikke visste fra andre kilder at Judas var til stede ved salvingen i Betania, måtte vi forstå

[1] **«alle»** pantas / πάντας

[2] **«disse ordene»** tous logous toutous / τοὺς λόγους τούτους

[3] Sammenlign for eksempel 8,28–34 eller 14,14–21 (hvert av disse stykkene fyller 18⅓ linjer i Nestles utgave) med 26,20–29 (påskemåltidet, innstiftelsen av nattverden osv., 22⅓ linjer), 26,59–68 (domfellelsen i Rådet, 21 linjer) og 28,1–12 (oppstandelsen, 23⅓ linjer).

[4] **«da»** tote / τότε

ordene i v. 14, «da gikk en av de tolv»[5] osv., slik: Kort etter salvingen i Betania forlot Judas apostlene som var samlet om Jesus, for å tilby Rådet sine tjenester. For ordene kommer etter en fortelling som nevner at disiplene var til stede (v. 8 f.).

Mens «da» knytter stykkene sammen innenfor hvert par, er det ingen tidsmessig forbindelse mellom de to parene. Som i 4,12, 8,19 og flere andre steder knytter Matteus i v. 6 fortellingen om salvingen til noe han ikke har nevnt før: «Men da Jesus var i Betania, i Simon den spedalskes hus».[6]

Hvis det hadde stått «men da Jesus var kommet til Betania»[7], kunne det ha sett ut som om vandringen fra templet til Oljeberget i 24,1 og 3 nå fortsatte helt til Betania (jf. 8,5 med 8,1, eller 20,29 og 21,1 med 20,17). Men her oppstår ikke engang det inntrykket. Og selv et slikt inntrykk kunne ha bedratt, som vi har sett i utleggelsen av 8,14 og 18 og av 13,54.

I v. 6 må vi altså tenke oss et «en gang»[8] eller «en dag» lagt til, som så ofte hos Matteus (se utleggelsen av 5,1) – og med enda større rett enn på de stedene vi nettopp nevnte. Og v. 6–13 eller 6–16 kan like godt falle før som etter v. 1–5 (jf. Joh 12,1).

Likevel må vi holde oss nær i tid til hendelsene i 21,1–26,5. For Betania ligger ved Jerusalem, og av 21,17; Mark 11,1, 11 f., 19 og 27 og Luk 21,37 vet vi at Jesus tilbrakte nettene i Betania mens han virket i Jerusalem. Og 26,14–16 fører oss til tiden like før Jesu død. «Da» i v. 3 uttrykker derimot trolig en nærmere tidsforbindelse, slik som i v. 14.

Sett ut fra handlingsgangen hører Judas' tilbud i v. 14–16 aller nærmest sammen med Rådets rådslagning i v. 3–5. Derfor ville det være svært unaturlig å sette v. 3–5 foran salvingen i stedet for etter den – med mindre Matteus ville si at rådslagningen fulgte like tett på Jesu ord i v. 2 som Judas' handling fulgte på salvingen.

---

[5] **«da gikk en av de tolv»** tote poreutheis heis tōn dōdeka / τότε πορευθεὶς εἷς τῶν δώδεκα

[6] «Mens han var i Betania» (ontos autou en Bēthania / ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ) i Mark 14,3 betyr det samme. Her står «var» (genomenos / γενόμενος) ikke for «var kommet» (paragenomenos / παραγενόμενος), slik det gjør i 2 Tim 1,17; jf. Matt 2,1; 3,13. Det viser den andre stedsangivelsen, «i huset» (en oikia / ἐν οἰκίᾳ). Det blir noen ganger glemt, men som kjent betyr egenomēn (ἐγενόμην) svært ofte «jeg var»; jf. for eksempel «du var» (egenou / ἐγένου) i Luk 19,17 = «du var» (ēs / ἦς) i Matt 25,21. Se også fotnote 1161.

[7] **«men da Jesus var kommet til Betania»** elthontes de Iēsou eis Bēthanian / ἐλθόντες δὲ Ἰησοῦ εἰς Βηθανίαν

[8] **«en gang»** pote / ποτέ

Samme dag som Jesus holdt talene i kap. 24–25 på Oljeberget, og vel på veien derfra til nattkvarteret i Betania, minner han disiplene om at påsken finner sted om to dager. Påminnelsen skal lede over til kunngjøringen om at Menneskesønnen skal bli forrådt og utlevert for å bli korsfestet.

Det første visste disiplene like godt som han, så han sier det åpenbart bare for det andres skyld. Jesus vil altså si at hans «overgivelse»[9] skal skje når to dager er gått, i påsketiden.[10]

Matteus bruker ordet «påske»[11] i den opprinnelige, snevrere betydningen om feiringen 14. nisan: slaktingen av påskelammene om ettermiddagen og påskemåltidet om kvelden, som varte ut i natten (v. 17–19). Den festen på flere dager som fulgte etter, med selve påsken medregnet, kaller han noe annet (se utleggelsen av v. 17). Hvis tidsangivelsen er nøyaktig, må Jesus altså ha sagt dette om ettermiddagen eller kvelden 12. nisan. Og siden Jesu dødsdag, som fulgte etter påskenatten (27,1 ff.), etter 27,62 og 28,1 var en fredag, må det ha vært tirsdag 12. nisan.

Jesu forutsigelse gikk i oppfyllelse, slik 26,25 ff. forteller: Han ble overgitt allerede i påskenatten. Samme dag som Jesus forutsa dette så bestemt, holdt Rådet møte i palasset til ypperstepresten Kaifas; det har vi vist ovenfor, og Mark 14,1 bekrefter det.[12] Der besluttet de å gripe og drepe Jesus, ikke med åpen makt, men med list, og å vente til festen var over, for at det ikke skulle bli oppstyr og opprør blant folket.

Som 21,46 forutsetter også beslutningen at Rådet allerede tidligere hadde bestemt å gripe og drepe Jesus – ifølge Joh 11,47–12,1 mer enn en uke før. Etter 21,46 må de også ha drøftet på forhånd hvordan de skulle gå fram. Fra den siden er det altså ingenting i veien for at Judas kan

[9] **«overgivelse»** paradosis / παράδοσις

[10] Verbet «er» (ginetai / γίνεται) betegner ikke egentlig at en fest eller en annen hendelse begynner, men at den finner sted; jf. Joh 2,1; 10,22; 13,2; Matt 13,21; 14,6; 24,20. 21; Xen. hist. gr. IV, 5, 1; VII, 4, 28. Om «og» (kai / καί) etter en tidsangivelse, jf. 26,45; Mark 15,25; Luk 19,43.

[11] **«påske»** pascha / πάσχα

[12] Ordene «som het Kaifas» (legomenou Kaiapha / λεγομένου Καιαφᾶ) mangler merkelig nok i Ss. Som 2,23 og 9,9 viser, antyder de ikke at han i tillegg bar navnet Josef. Det navnet blir aldri nevnt i Det nye testamente; jf. Jos. ant. XVIII, 2, 2. Om navnet Kaifas, se bd. IV[5], s. 491, note 96. «Gården» (aulē / αὐλή) er det inngjerdede området, som saueinnhegningen i Joh 10,1. 16, eller gårdsplassen, som i Matt 26,69; Mark 14,66; Luk 22,55. Ordet blir også brukt om forgården til templet (Åp 11,2; LXX). Men det har lenge vært vanlig brukt om fyrstens hoff, residensen til den som regjerer. Slik står det i Matt 26,3. 58; Mark 14,54; 15,16 (= «pretoriet» [praitōrion / πραιτώριον]); Joh 18,15.

ha kommet med tilbudet sitt allerede før denne tirsdagen 12. nisan. Det nye var beslutningen de nå fattet: «Ikke på høytiden»[13] osv.

Allerede den dagen Jesus holdt sitt inntog, var det en stor mengde festpilegrimer i og omkring Jerusalem. Folkets begeistring fortsatte helt inn i templet og gjentok seg de følgende dagene, og den hadde hittil hindret Rådet i å gripe åpent inn (21,15 f., 26 og 46; 22,15–22, 33 og 46). Derfor kan beslutningen ikke bety at Jesus skulle gripes *allerede før* 14. nisan, men bare at pågripelsen skulle utsettes til hele festen var over og pilegrimene reist.

Hva som likevel fikk Rådet til å gripe ham tidligere, sier Matteus ikke. Men gjennom v. 16 lar han leseren ane at Judas kunne vise oppdragsgiverne sine en gunstig anledning til å gripe ham i hemmelighet i festtiden.

Men dette sier Matteus tydelig: Det var ikke Rådets kloke overveielser, men Jesu vilje og ord som bestemte når han skulle gripes og drepes.

Også fortellingen i v. 6–13 inneholder en profetisk henvisning til Jesu nære død, slik v. 2 gjør. Bare ett ord i v. 7 viser at det ble holdt et måltid i huset til Simon i Betania: «mens han lå til bords»[14]. Simon har vel beholdt tilnavnet «den spedalske»[15] etter at han lykkelig var blitt frisk av spedalskhet, kanskje fordi Jesus hadde helbredet ham. Navnet skilte ham fra de mange andre som het det samme.[16]

Verten, som ellers ikke spiller noen rolle i fortellingen, blir omstendelig omtalt, men kvinnen som helte den kostbare salven ut over Jesu hode, blir ikke nevnt ved navn. Det er i seg selv høyst påfallende, og enda mer når vi ser ordet i v. 13.

Vi kan bare gjette at hun ennå levde da dette ble skrevet. Etter v. 13 kan Matteus umulig ha vært ukjent med navnet hennes, men av et

[13] **«Ikke på høytiden»** mē en tē heortē / μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ

[14] **«mens han lå til bords»** anakeimenou / ἀνακειμένου

[15] **«den spedalske»** ho lepros / ὁ λεπρός

[16] I Det nye testamente er det ti andre personer som heter «Simon» (Simōn / Σίμων) eller «Simeon» (Symeōn / Συμεών): Matt 4,18; 10,4; 13,55; 27,32; Luk 2,25; 7,40; Joh 6,71; Apg 8,9; 9,43; 10,6. 17; 13,1. Om sammenligningen med Joh 12,1–8, se bd. IV[5], s. 505 f. Her skal bare nevnes at «helte ut over hodet» (katecheen epi tēs kephalēs / κατέχεεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς) i v. 7 (eller epi tēn kephalēn / ἐπὶ τὴν κεφ.; hos Markus kata tēs kephalēs / κατὰ τῆς κεφ.) blir kalt en salving av Jesu legeme i v. 12. Salvingen er altså neppe tenkt som begrenset til håret på hodet. Her som ellers stemmer Markus nøyaktig med Matteus, bortsett fra noen detaljer som Matteus utelater. Med fortellingen i Luk 7,36–50 er det derimot bare ett trekk som kunne friste til å slå fortellingene sammen: Verten heter Simon der som her. Sammenslåingen førte til slutt til legenden om at den store synderinnen var Maria, ikke fra Betania, men fra Magdala.

eller annet særskilt hensyn tidde han likevel om det (se utleggelsen av v. 18 nedenfor). Av fortellingen hans kan vi bare slutte at kvinnen ikke hørte til Simons husstand.

Disiplene viser uvilje mot denne ødsle æresbevisningen for Jesus: «Hva skal denne sløsingen tjene til?»[17] Uviljen kom neppe av at de i prinsippet var imot all unødvendig luksus, eller av en hensynsløs trang til å gjøre nyttig veldedighet (Joh 12,6). Snarere kom den – som «å bli harm»[18] i 20,24 – av sjalusi: Kvinnen trengte seg fram og gjorde seg til med sin grenseløse ærbødighet for Mesteren. De er harme på henne og vil ikke unne henne gleden over det hun har gjort.

Det er kvinnen Jesus tar i forsvar, før han uttaler en mer allmenn sannhet som også disiplene skal ta til seg: «Hvorfor gjør dere det vanskelig for kvinnen? For det er en god gjerning hun har gjort mot meg!»[19]

De som skjeller henne ut for dette og heller vil gi til de fattige, forstår ikke verdien av den tiden de nå er kommet inn i sammen med Jesus – den siste tiden de har ham hos seg. Hvis de følte dette like varmt som kvinnen, ville de ikke minne om de fattige i utide. I stedet ville de, som hun, bare tenke på én ting: nå, mens de ennå har ham hos seg, å vise ham kjærlighet på alle de måtene som senere blir umulige – den kjærligheten som for alltid skal binde dem til ham – og slik styrke den.

Kvinnen har også valgt den rette formen for å uttrykke sin ærbødighet og kjærlighet til Jesus. Da hun helte den kostbare salven ut over legemet hans, behandlet hun ham som om det gjaldt å begrave en som allerede var død.

---

[17] Ordet «sløsing» (apōleia / ἀπώλεια) her og i Mark 14,4 betyr ikke, som ellers i Bibelen, intransitivt «fordervelse, undergang» (her: oljens undergang), avledet av «gå til grunne» (apollysthai / ἀπόλλυσθαι). Det betyr heller ikke «tap», av «miste» (apolesai / ἀπολέσαι), som om disiplene var eierne eller passet på eierens interesser (Epict. diss. I, 18, 16; II, 10, 14. 15. 19). Hos Epiktet står på det første stedet også «bli harm» (aganaktein / ἀγανακτεῖν), som i v. 8. Ordet er aktivt og transitivt og kommer av apolesai i betydningen «ødelegge, tilintetgjøre». Kvinnen har ødelagt oljen i den forstand at hun har tatt den bort fra en nyttigere bruk, uten fornuftig hensikt og uten tanke på hva den var verd; jf. LXX Jes 54,16; Jer 12,17; Job 30,12.

[18] **«å bli harm»** aganaktein / ἀγανακτεῖν

[19] Etter «gjerning» (ergon / ἔργον) i v. 10 må vi nok beholde «for» (gar / γάρ). Flere latinske, Ss S^1 Arm, Sah og den hedenske motstanderen hos Mac. Magn. III, 7 utelater det etter mønster av Mark 14,6. Mer usikkert er det om v. 11 skal begynne med «alltid» (pantote gar tous ptōchous / πάντοτε γὰρ τοὺς πτωχούς) etter mønster av Mark 14,7, med ℵ B D Φ osv., de latinske, Sah og S^1, eller med «de fattige» (tous ptōchous gar pantote / τοὺς πτωχοὺς γὰρ πάντοτε) etter mønster av Joh 12,8, med E F osv., Ss og Mac. samme sted.

Men Jesus vil ikke bare at vennene som var til stede, skal få det sinnelaget og den stemningen kvinnen handlet ut fra. Han vil også at dette sinnelaget skal bevares i menigheten hans i tiden som kommer.

Derfor forsikrer han høytidelig: Den gode gjerningen kvinnen fra Betania gjorde, skal bli fortalt til minne om henne – og dermed også som et forbilde for alle – overalt der dette evangeliet han hittil har forkynt, blir forkynt, og det vil si i hele verden (24,14).[20]

Kvinnen hadde brukt en stor sum, etter Mark 14,5 og Joh 12,5 mer enn 300 denarer, for å ære Jesus, som gikk mot sin død. Mot hennes gjerning står gjerningen til apostelen Judas. Kanskje samme dag eller dagen etter (se ovenfor s. 688) lot han seg leie av ypperstеprestene for en lønn på 30 sekel, det vil si 60 denarer, til å forråde sin herre.[21]

Judas bød seg fram selv, og da han spurte hva de ville betale ham for det, viste han også at den ynkelige summen veide noe i hans vektskål.

Påskekvelden: forberedelsen og forræderen (26,17–25)

En annen overlevering, som Matteus snarere bekrefter enn motsier, plasserer det som er fortalt i v. 6–13 – og dermed også v. 14–16 – før tidspunktet i v. 1–5. Hvis den har rett, går Matteus stilltiende forbi tiden fra ettermiddagen 12. nisan til morgenen 14. nisan. For den 14.

---

[20] De to stedsangivelsene «overalt der» (hopou ean / ὅπου ἐάν) og «i hele verden» (en holō tō kosmō / ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) står langt fra hverandre. Derfor er det lite sannsynlig at de skal tas sammen («overalt i hele verden») og knyttes til «blir forkynt» (kērychthēsetai / κηρυχθήσεται), slik jeg gjorde i 1. utgave. En holō tō kosmō hører heller til «skal bli fortalt» (lalēthēsetai / λαληθήσεται); jf. Wohlenberg, Theol. Literaturblatt 1903, sp. 101. Om «dette evangeliet» (to euangelion touto / τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο), se s. 666 ovenfor, fotnote 1130, i utleggelsen av 24,14. I Mark 13,10 har «dette» (touto / τοῦτο) slett ingen støtte i håndskriftene, og i Mark 14,9 for svak støtte. Jf. for øvrig Luk 1,48; Judit 8,32; 1 Makk 3,7, og også 2 Mos 12,26; 13,8 f.

[21] «Sølvpenge» (argyrion / ἀργύριον) står i Bibelen som navn på en bestemt sølvmynt bare i Matt 26,15; 27,3 (5. 6). 9; 28,12. 15 (Apg 19,19 kan ikke sammenlignes). Bruken følger hebraisk «sølv» (kesef / כסף), som svært ofte står med tallord også uten ordet «sekel» (sjeqel / שקל): 1 Mos 20,16 (LXX «tusen dobbeltdrakmer» [chilia didrachma / χίλια δίδραχμα]); Sak 11,12 f. (LXX «de veide opp lønnen min, tretti sølvpenger» [estēsan ton misthon mou triakonta argyrous / ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς]). Her bygger Matteus tydelig på Sakarja-stedet, men oversetter det annerledes i 27,9. Andre steder, der sjeqel ikke mangler i den hebraiske teksten (1 Mos 23,15; 2 Mos 21,32), har LXX «dobbeltdrakmer i sølv» (didrachma argyriou / δίδραχμα ἀργυρίου). Ut fra dette, og særlig ut fra sitatet i 27,9, er det ingen tvil om at det er sekel, det vil si dobbeltdrakmer, som er ment; jf. 17,24. 27. Varianten «statere» (statēras / στατῆρας) i Matt 26,15 (D, a b q, Orig. flere ganger i utleggelsen) er altså saklig riktig. Summen på 30 sekel er 60 drakmer eller denarer. Det svarer til arbeidslønnen for 60 dager (Matt 20,2) og til en femtedel av prisen på den kostbare oljen (Mark 14,5). Josef ble solgt for 20 sølvsekel (1 Mos 37,28). Det virket for lite, og derfor skrev LXX uten videre «tjue *gullstykker*» (eikosi chrysōn / εἴκοσι χρυσῶν), selv om det hebraiske har «sølv» (kesef / כֶּסֶף). En ung slavinne kunne koste 350 denarer; jf. de egyptiske papyrusene i Berlin (berl. äg. Urk. 887) fra år 151 e.Kr.

nisan kaller han «den første dagen av de usyrede brøds høytid»[22], slik man også ellers gjør i Det nye testamente og hos Josefus.[23]

Til tilberedelsen av påskemåltidet hørte det ikke bare å skaffe et egnet rom, men også å kjøpe lammet og slakte det i templet. Slaktingen måtte skje i ettermiddagstimene (Josefus, bell. VI,9,3; Pesachim V,3), og siden tilstrømningen var så stor, sørget sikkert alle for å få den gjort så tidlig som mulig. Derfor har disiplene nok spurt Jesus tidlig om morgenen den 14. i hvilket hus de skulle gjøre i stand påskemåltidet for ham. Teksten nevner igjen, bare i forbigående, at de hadde tilbrakt natten før sammen med ham utenfor byen, altså i Betania (v. 18; jf. 21,17).

Jesus nevner for dem en huseier i Jerusalem som de skal gå til og si: «Mesteren sier: Min tid er nær. Hos deg vil jeg holde påskemåltid sammen med disiplene mine.» Budskapet forutsetter at huseieren var en venn av Jesus. Også for ham må Jesus ha vært «Mesteren», en han ikke lett ville nekte en tjeneste (jf. 21,3).

Bare en venn kunne forstå meldingen «Min tid er nær»[24]. Uttrykket «min tid» kan naturligvis ikke bety den rette tiden for påskemåltidet, som loven foreskrev, men bare det tidspunktet som var avgjørende for Jesu skjebne (jf. Joh 7,6–8).

Måltidet skal være det siste påskemåltidet, kanskje det siste måltidet overhodet, som Jesus holder med disiplene sine. For snart skal han gå bort (jf. v. 2, 12 og 29). Jesus minner om at vennene hans ikke lenge skal ha ham hos seg (jf. v. 11), og det skal etter alt å dømme fjerne eventuelle betenkeligheter hos huseieren. Men det kunne det bare gjøre hvis huseieren hørte til dem som æret Jesus.

Markus gir antydninger om huset og dem som bodde der. Sammen med opplysninger i Apostlenes gjerninger og gammelkirkelige over-

[22] **«den første dagen av de usyrede brøds høytid»** hē prōtē tōn azymōn / ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων

[23] Navnet «påske» (pascha / πάσχα) betegnet opprinnelig bare feiringen om ettermiddagen og kvelden 14. nisan. Men hos jødene på den tiden, både dem som skrev hebraisk, og dem som skrev gresk, omfattet det også den sju dager lange høytiden for de usyrede brød, på hebraisk chag hammatsot (חג המצות), på gresk hē heortē tōn azymōn (ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων). Omvendt omfattet navnet på denne høytiden også 14. nisan med feiringen den dagen; jf. Jos. ant. IX, 13, 2 (Niese 263); 13, 3 (271); bell. II, 12, 1 (224); IV, 7, 2 (402); Luk 22,1; Apg 12,3 («de usyrede brøds dager» [hēmerai tōn azymōn / ἡμέραι τῶν ἀζύμων] = «påsken» [to pascha / τὸ πάσχα] i v. 4); 20,6. Derfor kunne de tale om en åtte dager lang høytid for de usyrede brød (Jos. ant. II, 15, 1), og dermed om 14. nisan som «den første dagen av de usyrede brøds høytid» (prōtē tōn azymōn / πρώτη τῶν ἀζύμων), Mark 14,12; Matt 26,17. Det var desto mer naturlig fordi all surdeig i husene måtte samles sammen allerede når 14. nisan begynte, altså om kvelden 13. nisan, og brennes om morgenen 14. nisan; se Misjna, Pesachim I, 1.

[24] **«Min tid er nær»** ho kairos mou engys estin / ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν

leveringer gjør de det svært sannsynlig at det var foreldrehjemmet til Johannes Markus.[25] Matteus fortier derimot navnet på huseieren, og det på en påfallende måte. Hos Matteus sier Jesus nemlig ingenting annet som viser hvilket hus disiplene hadde spurt etter, og da må han åpenbart ha nevnt huseieren ved navn. Like åpenbart har Matteus satt «den og den»[26] i stedet for navnet, for å slippe å nevne det.[27]

At Matteus fortier dette navnet, krever en forklaring i langt høyere grad enn at kvinnen som salvet Jesus, rett og slett står uten navn (s. 688 f.). Det gjelder uansett om Jesus for øvrig brukte nøyaktig de ordene som i v. 18 blir lagt i munnen hans, eller om Matteus har formet dem fritt.

Hvis Matteus skrev omkring år 60–66 i Israels land, kanskje i Jerusalem, for jøder og jødekristne, var det i en tid da jødenes fiendskap mot den kristne menigheten vokste. Da er det forståelig at han ikke fant det klokt å peke ut de husene og familiene i og ved Jerusalem som menighetens dyreste minner var knyttet til.

Matteus forteller kort at Jesu oppdrag ble utført, uten så mye som å si hvem av de tolv apostlene som utførte det. Det kan ikke ha vært alle.[28] Så fører han leseren til kvelden samme dag, da Jesus lå til bords med de tolv (v. 20). Under det langvarige påskemåltidet, det siste fredelige samværet mellom Jesus og disiplene, må mye ha blitt sagt og også gjort. Men av alt dette gjengir Matteus bare to hendelser, og hver av dem tok bare noen få minutter.

I v. 21 og 26 innleder han begge hendelsene med nesten de samme ordene:[29] De fant sted mens de spiste. Ellers forteller han – slik vi så

---

[25] Apg 12,12; jf. skriftet mitt Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Marcus, 1899.

[26] **«den og den»** ton deina / τὸν δεῖνα

[27] Uttrykket «den og den» (ton deina / τὸν δεῖνα) står i Bibelen bare her. Aquila bruker det i Rut 4,1 for hebraisk peloni (פְּלֹנִי). Hos de senere jødene var dette ordet, også i den aramaiske formen pelanja (פְּלָנְיָא), vanlig om en bestemt person som de ikke ville nevne ved navn, altså «N.N.».

[28] Ifølge Mark 14,13 var det to, ifølge Luk 22,8 Peter og Johannes. Jf. «disiplene» (hoi mathētai / οἱ μαθηταί) i Matt 26,8 med «noen» (tines / τινές) i Mark 14,4 og Judas i Joh 12,4. I v. 20 skal vi nok lese «de tolv» (dōdeka / δώδεκα) uten «disipler» (mathētōn / μαθητῶν), med B D Γ osv., Ss Sah.

[29] I v. 21 står «og mens de spiste» (kai esthiontōn autōn / καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν) uomstridt. I v. 26 har derimot D, Ferrar-gruppen (13, 69, 346 og 556) og de eldre latinske (a b c ff^2 h q, som tydelig skiller dette fra v. 21; e k mangler) «men mens de spiste» (autōn de esthiontōn / αὐτῶν δὲ ἐσθιόντων). Blass har med rette tatt denne lesemåten inn i teksten. Det ville nemlig være ubegripelig om noen i ettertid hadde gjort de to stedene ulike, mens det var svært nærliggende å gjøre dem like; jf. også Mark 14,22, der ingen har rørt ved kai esthiontōn autōn (καὶ ἐσθ. αὐ.). Syrernes vitnesbyrd er forvirrende. Sc mangler her. Ss S^3 har et trykksterkt pronomen begge steder, S^1 har ikke pronomen på noen av stedene, og Sh har kai autōn esthiontōn (καὶ αὐτῶν ἐσθ.) i v. 21 og esthiontōn de (autōn) (ἐσθ. δὲ [αὐτῶν]) i v. 26. Dette viser i alle fall at v. 21 og 26 ikke kom til syrerne med helt lik ordlyd.

ofte har lagt merke til – så kort at det blir utydelig. Jesus kunngjør at en av apostlene skal forråde ham. Matteus har ikke forberedt dette med noe ord fra Jesus, bare med sin egen merknad i 10,4. Disiplene kunne derfor oppfatte kunngjøringen mindre bestemt enn den var ment, som om den ikke gjaldt utlevering til den jødiske øvrigheten, men en eller annen feig eller uforsiktig handling med alvorlige følger for Jesu sikkerhet.

Derfor er det forståelig at alle blir bedrøvet (v. 22), og like forståelig at den ene etter den andre spør Jesus: «Det er vel ikke meg, Herre?» Jesus svarer først: «Den som dyppet hånden i fatet sammen med meg, han skal forråde meg»[30]. Da ser det ut som om kjennetegnet på forræderen er en handling som allerede har skjedd.

Men anta at Judas i nettopp det øyeblikket hadde stukket hånden i fatet samtidig med Jesus for å ta en bit, og at det var nok til å kjennetegne ham. Da ville det være underlig at Jesus deretter taler så ubestemt, med «det mennesket»[31] to ganger i v. 24. Og forræderens selvavsløring i v. 25 ville se ut til å ha mistet brodden.

Det er derfor mer sannsynlig at v. 23 har en mer allmenn betydning og, i likhet med Joh 13,18, bare vil si: «En av mine bordfeller, ja, en slik skal forråde meg.» Mark 14,20 bekrefter dette (jf. Luk 22,21) og minner oss samtidig om at det greske Matteusevangeliet stundom er usikkert når det gjengir de tidløse hebraiske eller aramaiske partisippene med greske partisipper, som skiller mellom tider (for eksempel i 5,10).

Mark 14,20 har presens, «den som dypper»[32]. Hvis ordet bare skulle si at han tok del i det samme måltidet, og ikke peke på en bestemt handling som nettopp hadde skjedd, er presens i det minste mer naturlig enn Matteus' «den som dyppet»[33]. Dette ordet kunne ikke berolige disiplene.

Heller ikke v. 24 beroliger dem – bortsett fra at det avviser frykten for at det var en ond mann som skulle bestemme hva som skjedde med Jesus. Tvert imot avhenger det av Guds vilje, slik den er bevitnet i *Skriften*. Her blir Jesu lidelse for første gang satt i dette lyset.

---

[30] **«Den som dyppet hånden i fatet sammen med meg, han skal forråde meg»** ho embapsas met' emou tēn cheira en tō trybliō, houtos me paradōsei / ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει

[31] **«det mennesket»** ho anthrōpos ekeinos / ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος

[32] **«den som dypper»** embaptomenos / ἐμβαπτόμενος

[33] **«den som dyppet»** embapsas / ἐμβάψας

Likevel er det forferdelig at Jesus må tale om en forræder blant de tolv – forferdelig for forræderen selv (jf. 18,6 f.).

Først når Judas frekt gjentar spørsmålet de andre disiplene har stilt, blir forræderen avslørt. Jesus svarer med «Du sa det» (sy eipas / σὺ εἶπας v. 25). Verken hos jøder eller grekere er dette vanlig som et enkelt ja. Likevel er det i det minste på dette stedet ingen tvil om at Jesus med dette vil gi spørreren og de andre som er til stede, et utvetydig svar: Det Judas har spurt om, er virkelig slik.[34]

Uten det sterkt betonte «du» ville svaret bety: Du *har allerede* sagt det, det trenger ikke sies en gang til. Men det foranstilte «du»[35] uttrykker samtidig en motsetning mellom den som blir tiltalt, og den som taler: *Du* har sagt det, *jeg* trenger ikke å si det, eller *jeg for min del* ville ikke si det av meg selv, eller ikke si det slik.

Jesus ville ha nøyd seg med den vemodige henvisningen til forræderen hvis ikke Judas selv hadde røpet en ond samvittighet med spørsmålet sitt og tvunget fram en mer bestemt erklæring. Den oppmerksomme leseren spør seg om Judas etter dette knusende ordet kan ha villet bli lenger sammen med Jesus og de trofaste disiplene hans, men finner ikke noe svar hos Matteus.

Først i v. 47 får vi vite at Judas hadde gått sin vei lenge før det øyeblikket som er skildret der (jf. Joh 13,30). Hvis vi leser «men mens de spiste» (autōn de esthiontōn / αὐτῶν δὲ ἐσθιόντων se fotnote 1172) i v. 26, er verset ikke en overflødig påminnelse om situasjonen i v. 21; det stiller tvert imot det Jesus nå gjør, opp mot at bordfellene fortset-

[34] Slik også i 26,64. Mark 14,62 har i stedet «jeg er det» (egō eimi / ἐγώ εἰμι), Luk 22,70 «dere sier at jeg er det» (hymeis legete, hoti egō eimi / ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι). «Du sier det» (sy legeis / σὺ λέγεις) står i Matt 27,11 = Mark 15,2; Luk 23,3; Joh 18,37, på det siste stedet med tillegget «at jeg er konge» (hoti basileus eimi / ὅτι βασιλεύς εἰμι). Det er også lærerikt å sammenligne svaret på det samme spørsmålet i Joh 10,25: «Jeg har sagt dere det, og dere tror ikke» (eipon hymin kai ou pisteuete / εἶπον ὑμῖν καὶ οὐ πιστεύετε). Formelt nekter Jesus der å svare på nytt, men i virkeligheten bekrefter han det spørsmålet gjelder; jf. Luk 22,67 f. Se også de to stedene Dalman drøfter i Worte s. 253. Det ene er jer. Kil. 32[b] = Kohel. r. 7, 11; 9, 10 («dere sier det», med et underforstått eller tilføyd «jeg sier det ikke»; jf. bab. Pes. 3[b]). Det andre er Tos. Kelim Baba k. I, 6, der svaret er «rabbi, du har sagt det» (rabbi amarta / רבי אמרת). Der er «du» ikke trykksterkt, men står likevel i motsetning til den som svarer, som har kviet seg for å si det selv. Meningen er altså: «Med det granskende spørsmålet ditt har du truffet det jeg mener; du har rett.» I slike forbindelser er det som regel en motsetning mellom den som spør, og den som svarer. Det trykksterke «du» (sy / σύ) og «dere» (hymeis / ὑμεῖς) framhever den bare sterkere. Av de klassiske eksemplene hos Wettstein kan nevnes Xen. memor. III, 10, 15: «Det er du selv, sa han, som sier dette, Sokrates, og du har helt rett i det» (autos, ephē, touto legeis, ō Sōkrates, kai panu orthōs apodechei / αὐτός, ἔφη, τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες, καὶ πάνυ ὀρθῶς ἀποδέχει).

[35] **«du»** sy / σύ

ter å spise.[36]

Innstiftelsen av nattverden (26,26–29)

Mens de andre ennå holdt på med å spise, tok Jesus, som var ferdig med å spise og drikke (v. 29), et brød. Han ba en takkebønn, brøt brødet i stykker og ga det til disiplene (idet han delte ut de enkelte brødstykkene) med ordene: «Ta, et! Dette er mitt legeme.» Og han tok et beger, ba (på nytt) en takkebønn og rakte det til disiplene med ordene: «Drikk av det alle. For dette er mitt paktsblod, som utgytes for mange til syndenes forlatelse.»

Ut fra dette er det klart at Jesus selv ikke nøt noe av det brødet og den vinen han ga disiplene å spise og drikke. Da må vi forstå også det neste ordet på samme måte: «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.» «Fra nå av»[37] er altså ment inkluderende, slik at det også gjelder dette begeret (jf. 11,12 «fra dagene» [apo tōn hēmerōn / ἀπὸ τῶν ἡμερῶν]).

Jesus drikker ikke av begeret han nettopp har rakt disiplene. På samme måte skal han ikke drikke vin mer før festmåltidet i sin Fars rike (jf. 13,43). Der skal alt være nytt (19,28), og der skal han igjen bli forent med disiplene sine og alle fromme (8,11; 22,1–14 og 25,1–12).

Jesus har nå gjort i stand et måltid for disiplene uten å ta del i det selv. Det bærer *ikke lenger* preg av det bordfellesskapet Jesus hittil har hatt med dem, og *ennå ikke* preg av det framtidige fellesskapet

[36]I samme forbindelse har et foranstilt «han» (autou / αὐτοῦ) eller «de» (autōn / αὐτῶν) hos Matteus alltid trykk som motsetning, for eksempel 1,20 Josef: engelen; 9,10 Jesus: tollerne; 9,32 de blinde: en besatt. Kanskje skal vi også i 26,26 sette «Jesus» (ho Iēsous / ὁ Ἰησοῦς) foran «tok» (labōn / λαβών), med D. Bortsett fra de tre første ordene (se fotnote 1172) er teksten i v. 26–29 for øvrig temmelig sikkert overlevert gjennom ℵ B, som på viktige punkter har sterke forbundsfeller. I v. 26 har også C D G L Z «brød» (arton / ἄρτον) uten artikkel. I v. 27 skal vi derimot kanskje lese «begeret» (to potērion / τὸ ποτήριον) med A C D osv., fordi det bare fantes det ene begeret, som gikk fra munn til munn; jf. 1 Kor 11,25. Der det står «velsignet» (eulogēsas / εὐλογήσας) i v. 26 ved siden av «takket» (eucharistēsas / εὐχαριστήσας) i v. 27 (jf. 14,19; 15,36), har de yngre håndskriftene eucharistēsas begge steder, fordi det gjelder eukaristien, og Ss har i tillegg det overflødige «over det» (ep' autō / ἐπ' αὐτῷ). Lite passende er også tillegget «ta» (labete / λάβετε) foran «drikk» (piete / πίετε) i v. 27 i Ss S^1 Kop med flere. Det var jo bare *én* disippel som skulle ta begeret fra Jesu hånd. I v. 28 kunne «for» (gar / γάρ) lett falle bort etter mønster av Markus, Lukas og 1 Kor 11,25. Derimot har avskrivere satt inn «ny» (kainēs / καινῆς) foran «pakt» (diathēkēs / διαθήκης); i Mark 14,24 mangler det også i D k. Etter «mitt blod» (haima mou / αἷμά μου) har de dessuten satt inn et to (τό), som ser ut til å være grammatisk nødvendig (se fotnote 1176). Her mangler ד (d) foran «pakt» (dijatiqa / דיתקא) i Ss, og også i et håndskrift av Sh og et av Afrahat, men Ss har den i Mark 14,24. Om det er med vilje eller ved en feil, får stå åpent.

[37]**«Fra nå av»** ap' arti / ἀπ' ἄρτι

deres i herlighetens rike. Både i det ytre og i sitt innerste vesen hører måltidet til tiden mellom Jesu død og hans gjenkomst, da han er skilt fra dem. Det er måltidet til menigheten som venter på sin Herre.

Matteus forteller om denne hendelsen i v. 26–29, og Markus nesten med de samme ordene i 14,22–25. Her er ikke stedet for å fastslå i detalj hvordan det gikk til; det kunne vi bare gjøre ved å undersøke og sammenligne alle beretningene om den samme hendelsen fullstendig. Enda mindre kan vi her drøfte uttømmende hva handlingen betyr og hva den skulle oppnå, for da måtte vi også trekke inn mange andre ord og handlinger av Jesus.

Men fordi dette er blitt mye drøftet de siste 15 årene, skal følgende kort nevnes: 1) I 1 Kor 11,23–25 har vi den eldste nedtegnelsen om hendelsen, skrevet i år 57. Paulus pleide å gi denne beretningen videre til menighetene han hadde grunnlagt. Han forsikrer at han ikke selv har utformet den slik for å bruke den i menighetene, men at den er kommet til ham gjennom en overlevering som går helt tilbake til Herren («jeg mottok fra Herren» [parelabon apo tou kyriou / παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου]).

Av dette følger at Paulus i årene 43–49 eller 50 fant den samme overleveringen i Antiokia, der han sto i stadig omgang med mange tidligere medlemmer av urmenigheten (Apg 11,19–30 og 13,1). Det følger også at han heller ikke tidligere, i Damaskus og ved gjentatte besøk i Jerusalem (Gal 1,18–2,10; Apg 9,26 ff.; 11,30; 12,25 og 15,1–35), hørte noe om en vesentlig avvikende overlevering. Hvis det hadde vært annerledes, ville Paulus ha gitt Kefas-folkene i Korint våpen i hendene, og med dem kunne de uten møye ha ødelagt ham moralsk.

Beretningen hos Matteus og Markus ble skrevet ned senere. Derfor kan ingen med historisk skolering foretrekke den så sterkt at han forklarer alt det Paulus har ut over den, som en yngre videreutvikling av overleveringen eller som et vilkårlig tillegg fra Paulus selv.

I menighetene måtte Herrens måltid innføres og forklares, og der trengte de åpenbart en fullstendigere beretning enn det som var nødvendig i bøker som Matteus- og Markusevangeliet. Disse bøkene gjør ingen steder krav på en fullstendig framstilling. Og nettopp i denne delen av evangeliehistorien (Matt 26–28), der de i det store og hele holder seg til tidsfølgen, viser de tydeligst at fortellingen deres er et utvalg.

2) Det som først og fremst skiller Paulus' beretning fra beretningen hos Matteus og Markus, er ordene «gjør dette til minne om meg»[38], som kommer igjen to ganger. Med dem blir Jesu handling en *stiftelse for tiden som kommer*, og måltidet han dermed stifter for menigheten, blir samtidig *et motstykke til den jødiske påsken*. Matteus antyder i høyden begge deler, men han utelukker dem i alle fall ikke.

Matteus gjør det like klart som Markus og Lukas at Jesus gjorde det som er fortalt i v. 26–29, under påskemåltidet, som han holdt til den lovbestemte tiden og i den lovbestemte formen (jf. v. 17–20 og 30).

Ved denne anledningen oppfordret Jesus disiplene sine til å spise og drikke noe som ikke hørte til de foreskrevne delene av den jødiske påskefeiringen, og som han tvert imot satte i direkte forhold til sin egen person. Dermed kom dette nye måltidet i disippelskaren hans av seg selv til å stå som et motstykke til påskemåltidet.

Videre er dette ikke en symbolsk handling som har gjort sin nytte så snart den har lært tilskuerne og tilhørerne det den skulle. Beviset er det ettertrykkelige kravet i v. 27 om at alle skal drikke av begeret, og enda mer begrunnelsen for kravet i v. 28. Ingen skal holde seg utenfor denne vindrikkingen, og grunnen er at det Jesus gir disiplene å drikke – vinen i begeret – er hans paktsblod, som utgytes for manges skyld for at syndene skal bli tilgitt.[39]

Jesus taler først om sitt blod, slik han før talte om sitt legeme. Det er klart også om vi følger den teksten som verken har τό (to) foran τῆς (tēs) eller «nye»[40] etter τῆς (se fotnote 1174 og 1176). Deretter kaller han dette blodet et paktsblod, i apposisjon til «mitt blod».[41] Han sammen-

[38] **«gjør dette til minne om meg»** touto poieite eis tēn emēn anamnēsin / τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν

[39] «Som blir utøst» (ekchynnomenon / ἐκχυννόμενον) er, som i 23,35, et tidløst presens; jf. Joh 1,29; 1 Kor 2,6. Å utøse blod er et fast uttrykk for å drepe med vold: 1 Mos 9,6; 37,22; Sal 79,3; 1 Makk 7,17; Matt 23,35; Apg 22,20. Ordet «for» (peri / περί) innfører det som er grunnen til handlingen; jf. Matt 20,24; Luk 19,37; Rom 8,3. D har i stedet hyper (ὑπέρ), som trolig er ekte i Mark 14,24. Om «mange» (pollōn / πολλῶν), jf. utleggelsen av 20,28, s. 616 ovenfor.

[40] **«nye»** kainēs / καινῆς

[41] På hebraisk kunne dette hete «min pakts blod» (dam beriti / דַּם בְּרִיתִי). Jf. det riktignok vanskelige «din pakts blod» (dam beritekh / דַּם־בְּרִיתֶךָ) i Sak 9,11, eller uttrykk som «min venn», egentlig «min freds mann» (isj sjelomi / אִישׁ שְׁלוֹמִי), og «mitt hellige fjell», egentlig «min hellighets fjell» (har qodsji / הַר קָדְשִׁי); se også utleggelsen av 19,28 ovenfor (fotnote 1013). Tydeligere ville det vært «mitt blod, paktens blod» (dami dam habberit / דמי דם הברית); jf. 2 Mos 24,8; 5 Mos 9,9. Slik har Delitzsch det, mens Schemtob har «mitt blod, det som hører pakten til» (dami sjel berit / דמי של ברית). Hvis Jesus på aramaisk sa dami d-dijatiqa (דמי דדיתקא), kunne det uten vesentlig endring av tanken forstås både som «mitt blod, paktens» (to haima mou tēs diathēkēs / τὸ αἷμά μου [τὸ] τῆς διαθήκης), slik Matteus og Markus har det, og som «mitt blod, (det er) den (nye) pakt» (to haima mou, ho estin

ligner altså sitt blod, slik det snart skal bli utgytt, med blodet av de ofrene som ble båret fram da pakten ble sluttet på Sinai. Om dette blodet sa Moses: «Se, dette er blodet av den pakten som Jahve slutter med dere» (2 Mos 24,8; «paktens blod», dam ha-berit / דַּם־הַבְּרִית).

Med det sier Jesus at hans død er et offer, og ifølge tillegget som bare Matteus har, et offer som skal gi syndenes forlatelse. Dette offeret må bæres fram for at en pakt mellom Gud og menigheten hans skal komme i stand.

Ordet «nye» trengte først i ettertid inn i Matteus-teksten fra 1 Kor 11,25. Men også uten det sier det seg selv at Jesus taler om en ny pakt, som først skal grunnlegges ved hans død. Det ligger nær å anta at paktsordet også minner om Sak 9,11, siden Matteus siterer Sakarjaboken i 21,5; 26,31 og 27,9. Men en slik hentydning opphever ikke henvisningen til paktsinngåelsen på Sinai.

Moses sa disse ordene mens han stenket menigheten med en del av offerblodet. Jesus bruker lignende ord, men med dem oppfordrer han disiplene til å drikke vinen av begeret han rekker dem – den vinen han kaller sitt blod og samtidig paktsblodet. Ved paktsinngåelsen på Sinai manglet ikke offermåltidet (2 Mos 24,11). Men å drikke offerblod ville ha vært en vederstyggelighet for enhver israelitt.

Hele handlingen knytter seg altså til påskemåltidet, og Jesus sammenligner sin død med offeret ved den mosaiske paktsinngåelsen. Likevel går han ut over alt som kan sammenlignes med gammeltestamentlige kulthandlinger. På den andre siden er det galt å se et bilde av Jesu død i selve handlingen bare fordi v. 28 knytter den nye handlingen til hans død.

Å bryte brødet er bare det som må til for at flere kan få og spise av det samme brødet (jf. Jer 16,7; Klag 4,4; Matt 14,19 og 15,36; Luk 24,30). I ingen beretning, heller ikke i 1 Kor 11,24 etter den ekte teksten, blir brødsbrytelsen sammenlignet med drapet på Jesu legeme. Og ved begeret er det ingenting å knytte en slik symbolsk tydning til.

Ingen beretning nevner at vinen ble helt fra en kanne over i begeret, men verken det eller drikkingen kunne kalles en utgyting og forstås som bilde på blodsutgytelsen. Hva spisingen og drikkingen er

---

hē kainē diathēkē / τὸ αἷμά μου. [ὅ ἐστιν] ἡ [καινὴ] διαθήκη); jf. 1 Kor 11,25; Luk 22,20. Den syriske ordlyden står i Ss og S[1]; se også slutten av fotnote 1174.

og betyr, forklarer Jesus selv: Om brødet han rekker dem, sier han at det er hans legeme, og om det vinfylte begeret at det er hans blod.

Den eldste beretningen passer svært godt til situasjonen og blir ikke motsagt av noen annen. Ifølge den kalte Jesus uttrykkelig dette måltidet et motstykke (antitype) til påskemåltidet han hadde holdt med dem; her spiste og drakk disiplene uten at han selv tok del. Og etter alle beretningene har han sammenlignet sin forestående død med slaktingen av paktsofrene i 2 Mos 24, slik at også disippelskarens nye måltid – hvor enestående det enn er – svarer til offermåltidet i 2 Mos 24,11.

Ut fra dette måtte disiplene forstå at Jesus selv, nettopp med sitt legeme, ville være noe de skulle ta til seg og nyte, slik påskelammet og kjøttet av fredsofrene (sjelamim) hadde vært det for dem som medlemmer av den gammeltestamentlige menigheten.

Konfesjonene har lenge stridt om hva det betyr at brød og legeme, vin og blod blir satt likt. Den gamle striden kan ikke bilegges her.

I begge setningene nevner subjekt og predikat to enkeltting som fortsatt eksisterer som slike. Derfor er det utelukket at subjekt og predikat er identiske. Identitet kan heller ikke tvinges fram ved å legge inn en tanke Jesus ikke uttaler: at brødet forvandles til Jesu legeme og vinen til hans blod. Og helt bortsett fra det er det utenkelig at én ting skal forvandles til en annen som allerede fantes før, og som fortsatt finnes som den samme etterpå.

På den andre siden er det heller ikke tilfredsstillende å oppfatte de to setningene som en sammenligning av brødet med Jesu legeme og av vinen med hans blod. Forstått slik ville ordene ikke ligne noen av Jesu billedtaler.[42] Dessuten ville selve handlingen – den spisingen og drikkingen Jesus påbyr – da være uforståelig. Sinnbilder er til for å bli betraktet og forstått, ikke spist og drukket.

[42] Jesus kunne for eksempel ha sagt: «Dette fikentreet er Jerusalem» (jf. 21,19). Men han har aldri talt slik eller på lignende måte. Når han i en lignelse sammenligner seg selv eller andre personer, ting og hendelser med noe som hører til et annet område, eller i en forkortet sammenligning kaller dem med navn fra dette andre området, er det alltid saken han vil framstille, som er subjekt, og den er uttrykt uten bilde. Det som skal være bildet eller sinnbildet av saken, er predikat. Foruten lignelsene og sammenligningene i 7,24 ff.; 13,24 og 31 ff.; 18,23; 22,1 og 25,1 kan vi nevne 5,13 f.; 16,18; Joh 8,12; 9,5 og 15,1. Bare i *tydningen* av lignelser kan det bli omvendt, slik at sinnbildet blir subjekt og saken det avbilder, predikat (13,37 ff.). Selv der er det slett ikke regelen (jf. Joh 10,7 og 11). At det kan skje, kommer av at tilhøreren allerede vet at subjektet er hentet fra en billedtale og derfor skal forstås som bilde. Det er ikke annerledes enn når noen peker på et portrett og sier: «Det er Goethe.»

Men hvis selve handlingen, spisingen og drikkingen, skal være et sinnbilde på at disiplene tilegner seg Jesu legeme og blod, er det umulig å se hva som skulle gi dem del i hans legemlige natur. For når en handling blir etterlignet i et sinnbilde, gir det ingen som helst garanti for at det sinnbildet framstiller, faktisk skjer.

Det står altså bare én mulighet tilbake: Jesus har brukt en fortettet uttrykksmåte, som slett ikke er uvanlig,[43] og sagt at når subjektet er til stede, er også predikatet til stede. Det vil si: Idet disiplene spiser et stykke av brødet han rekker dem, og drikker av begeret han rekker dem, får de også del i hans legeme og blod. Det er denne forståelsen Paulus bevitner i 1 Kor 10,16 og 11,23–29, ikke som sin personlige mening, men som den første kristne generasjonens felles tro.

Getsemane og pågripelsen (26,30–56)

Påskemåltidet ble avsluttet med den andre halvdelen av Hallel.[44] Da den var sunget, forlater Jesus huset i Jerusalem sammen med disiplene og går til gården Getsemane på Oljeberget.[45] På veien dit kunngjør han at alle disiplene denne natten skal bli rystet i troen. Profetien han anfører til bekreftelse,[46] sier at de skal bli skremt bort fra ham og spredt.

Ordet om at han etter sin oppstandelse skal gå i forveien for dem til Galilea, må også forstås som en motsetning til denne spredningen.[47]

---

[43] Jf. Joh 11,25; 14,6; 1 Kor 10,16; 11,25 (beger = blod = pakt); Ef 2,14; Fil 1,21; Kol 3,4; 1 Tess 2,19; 1 Tim 1,1; Åp 19,10. Jf. også de kjente ordene «L'état c'est moi» («Staten, det er jeg»), «L'empire c'est la paix» («Keiserdømmet, det er freden») og «Das wäre mein Tod» («Det ville bli min død», Schiller).

[44] Sal 115–118 ble sunget til det fjerde og siste begeret. Til det andre begeret var Sal 113 og 114 allerede sunget. Det greske lånordet «hymne» (hymnos / ὕμνος) er ikke sjeldent i midrasjlitteraturen, i formen himnon (הימנון).

[45] Det som i 26,36 og Mark 14,32 blir kalt et «jordstykke» (chōrion / χωρίον), blir i Joh 18,1 kalt en hage. Navnet er sannsynligvis «Oljepresse» (gat sjemane / גַּת שְׁמָנֵי); jf. Dalman, Gramm. s. 191, note 3. Ut fra Joh 18,2 (jf. Luk 22,39) var nok også eieren av denne eiendommen en venn av Jesus; jf. utleggelsen av 21,3 og 26,18.

[46] Sak 13,7: «Sverd! Våkn opp mot min hyrde, mot den mann som er min neste, sier Jahve Sebaot. Slå hyrden, og fårene skal spres.» Matteus skriver «jeg vil slå» (pataxō / πατάξω) i stedet for «slå» (pataxon / πάταξον). Det endrer ikke tanken, men uten denne endringen ville det siterte bruddstykket ikke vært forståelig. Ellers oversetter han nøyaktig nok og helt uavhengig av LXX. Der har cod. B: «slå hyrdene og riv fårene bort» (pataxate tous poimenas kai ekspasate ta probata / πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα).

[47] «Galilea» (hē Galilaia / ἡ Γαλιλαία) kan her, som i 28,7, 10 og 16 (Mark 14,28; 16,7), ikke bety noe annet enn på de 13 andre stedene hos Matteus og de 57 andre stedene i Det nye testamente. Det burde være selvsagt. Noen har forsøkt å knytte navnet til et sted ved Jerusalem (R. Hofmann, Galiläa auf dem Ölberg, 1896). Disse forsøkene mener jeg å ha gjendrevet en gang for alle i avhandlingen Der auferstandene Jesus in Galiläa (N. kirchl. Ztschr. 1903, s. 770–808). Ifølge Joh 20,19–21 var Tomas ikke til stede da Jesus viste seg påskekvelden, i strid med ordlyden i Luk 24,33. Han var først med

Ordet utelukker ikke at den oppstandne åpenbarer seg i Judea; det viser allerede åpenbaringen i Jerusalem som 28,7 forteller om. Og det er desto mindre grunn til å lese noe slikt ut av dette stedet, for her er det ennå ikke sagt et ord om at den oppstandne skal åpenbare seg.

Galilea blir tvert imot nevnt som stedet der Jesus vil samle igjen apostlene som hans død har spredt. De skal ikke bli værende der han døde og ble begravet, men vende tilbake til Galilea når de har fått budskapet om at han har stått opp. Der skal de finne ham.

Peters forsikring knytter seg ikke til dette trøsterike ordet, men til de nedslående setningene i v. 31: Selv om alle andre tar anstøt av Jesus, skal han selv aldri gjøre det (v. 33).

Peter overvurderer seg selv, og Jesus svarer med å gjenta kunngjøringen fra v. 31a i skjerpet form og vende den mot ham: Nettopp Peter skal fornekte ham tre ganger denne natten, før hanen galer. Men selv etter denne advarselen holder Peter fast på at han skal være tro inntil døden, og alle de andre slutter seg til dette løftet.[48]

Mens disiplene lurer seg selv og ikke ser hvor maktesløse de er, skyr Jesus ikke å bekjenne sin svakhet for dem nå som døden er nær. Det gjør han allerede når de kommer til Getsemane og han gir dem beskjed: De fleste av disiplene skal sette seg der de er – kanskje ved eller i det huset som trolig fantes på «jordstykket»[49] – mens han selv går og ber på et sted han peker ut med fingeren.[50]

Han føler behov for selv å søke kraft i bønn. Vanligvis trakk han seg tilbake i full ensomhet for å gjøre det (14,23; jf. 6,6). Men denne gangen

åtte dager senere, da Jesus viste seg for andre gang i disippelkretsen. I så fall varte spredningen av apostlene helt til da. Men det er en vilkårlig antakelse at denne andre åpenbaringen (Joh 20,26–29) fant sted i eller ved Jerusalem; jf. bd. IV[5], 683. Disiplene har nok vendt hjem til Galilea senest da de sju dagene med usyret brød var omme (jf. Petersevangeliet 14,58), men sannsynligvis atskillig tidligere. «Jeg skal gå i forveien for dere» (proaxō hymas / προάξω ὑμᾶς) inneholder en befaling til disiplene om å dra til Galilea (jf. 28,16). På samme måte sier det tilhørende «etter at jeg er blitt reist opp» (meta to egerthēnai me / μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με) at de ikke skulle gjøre det før Jesus hadde stått opp. De kunne ikke utføre befalingen før åpenbaringene påskedag hadde overbevist dem om at han hadde stått opp.

[48] Ifølge Luk 22,31–34 og Joh 13,36–38 fant den samme samtalen sted mens de ennå var i salen der de spiste. Vi må derfor anta at Matteus har knyttet denne tidligere samtalen (v. 33–35) til ordet Jesus sa på veien (v. 31 f.) fordi de handler om det samme.

[49] **«jordstykket»** chōrion / χωρίον

[50] Dette ligger i ordet «dit» (ekei / ἐκεῖ). Ss utelater det etter mønster av Mark 14,32. Ordet skal stå foran «ber» (proseuxōmai / προσεύξωμαι), slik ℵ B D L, viktige minuskler og de latinske (e mangler her) har det, og høre sammen med «går bort» (apelthōn / ἀπελθών). Da betyr det «dit» og står i motsetning til «her» (autou / αὐτοῦ).

vil han ha de mest fortrolige av disiplene som vitner om svakheten hans, slik de før hadde vært vitner om herligheten hans (17,1).

Allerede mens han går dypere inn i hagen sammen med dem, ser de bedrøvelse og gru i hele hans holdning. Men så sier han det også rett ut: Sjelen hans er dypt bedrøvet. Uttrykket er sterkt i seg selv, og han forsterker det med «inntil døden»[51]. Slik lar han disiplene forstå at døden han går i møte, kaster sine skygger over sjelen hans.[52]

De tre disiplene skal bli i nærheten av ham. Slik må vi forstå «Bli her»[53], for det følges av «og våk med meg»[54]. *Med ham* skal de våke, og de skal se og høre hvordan han kjemper i bønnen. Jesus går et lite stykke fram og faller ned og ber på litt avstand fra dem. Det skal ikke hindre dem i å våke med ham, men bare gjøre det mulig for ham å be til sin Far uten at de forstyrrer ham.[55]

Jesus avbryter seg etter den første bønnen, og etter en kort pause tar han et nytt og så et tredje tilløp til en bønn med samme innhold og lignende form. Det viser at den første bønnen ennå ikke var blitt fullt ut hørt (jf. 1 Kong 17,21 og 2 Kor 12,8). Likevel var den ikke uten frukt for ham som ba. Det viser forskjellen mellom den første og den andre bønnen; den tredje lød likt med den andre.

Først ber Jesus virkelig om at begeret han nå skal drikke, må gå ham forbi og bli tatt bort fra ham – om enn med det forbeholdet at det er mulig. Men han begrenser selv dette ønsket ved å si at det ikke skal skje etter hans vilje, men etter Farens.

Også den andre bønnen i v. 42 er betinget. Men for det første er betingelsen denne gangen nektende: «Kan ikke dette begeret gå meg forbi uten at jeg må drikke det». Og for det andre ber han ikke lenger

---

[51] **«inntil døden»** heōs thanatou / ἕως θανάτου

[52] Jf. Sir 51,6; Dom 16,16, og også 2 Kor 1,8–10.

[53] **«Bli her»** meinate hōde / μείνατε ὧδε

[54] **«og våk med meg»** kai grēgoreite met' emou / καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ

[55] I v. 39 er «gikk bort til» (proselthōn / προσελθών), som ℵ A C D osv. har, en gammel, men meningsløs skrivefeil for «gikk litt fram» (proelthōn / προελθών), som B M Π Φ, de latinske osv. har. Ifølge Luk 22,41 gikk Jesus bare et steinkast bort, og da må disiplene ha kunnet høre stemmen hans; jf. Hebr 5,7: «med sterkt skrik» (meta kraugēs ischyras / μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς). Det er usikkert om Matteus i v. 39 skrev «Far» (pater / πάτερ) uten «min» (mou / μου), slik L Δ har det, eller med «min» etter, slik ℵ B D osv. har det. I v. 42 er overleveringen enstemmig. At ordet ble strøket allerede hos de eldste forfatterne, kan forklares med hensynet til Mark 14,36 og Luk 22,42. Den greske oversetteren av Matteus kan godt ha skrevet «min Far» (pater mou / πάτερ μου) i v. 39 for å få fram inderligheten i bønnen; det som er sagt s. 438 ovenfor, fotnote 711, taler ikke imot det. Det kan han ha gjort selv om det aramaiske forelegget hans hadde «Far» (abba / אַבָּא) og ikke «min Far» (avi / אָבִי).

om å bli spart for å drikke begeret, men bare om at Guds vilje må skje (jf. 6,10 og Apg 21,14).

Bønnen er altså en annen enn i v. 39. Men også betingelsene som er føyd til begge steder, er forskjellige, og forskjellen er mer enn formell. Den første gangen ber Jesus i visshet om at «for Gud er alt mulig» (jf. 19,26), og i Mark 14,36 sier han det uten forbehold som en del av bønnen. Den andre bønnen viser at han nå vet at det hjertet hans først ønsket, ikke er mulig, eller med andre ord ikke er i samsvar med Guds vilje.

Nettopp dette er frukten av den første bønnen: Jesus vet nå at det han først ba om – å slippe begeret – ikke er Guds vilje. Menneskesjelen gruer seg naturlig for døden når den nærmer seg.[56] Denne gruen, sammen med troen på Guds allmakt, fikk Jesus til en kort stund å overveie om han kunne fullføre verket han hadde fått i oppdrag, også uten korsdøden. Han hadde for lenge siden erkjent og vitnet om at Guds vilje lå fast og allerede var skrevet ned i Skriften (16,21–26,24). Likevel måtte han i denne stunden på nytt kjempe seg fram i bønn til å se den klart.

Han forble underordnet Guds vilje også i den første bønnen (v. 39 «men» [plēn / πλὴν] osv.). Men som svar på denne bønnen fikk han på nytt forstå at Gud ugjenkallelig hadde besluttet at han skulle drepes av menneskehender. Først da kunne han overgi sin naturlige vilje til å leve, og ta imot den døden Gud ville. Det var som kompassnålen som dirrer, men likevel ikke kan unngå å finne polen.

Etter den første bønnen finner Jesus de tre disiplene sovende. Han vender seg særlig til Peter og undrer seg over at de er så kraftløse at de ikke engang kan våke én time med ham, og så formaner han dem på nytt til å våke. Men denne gangen formaner han dem også til å be om at de ikke må komme i fristelse, det vil si at Gud må spare dem for anfektelse (jf. 6,13 ovenfor s. 284 f.). Denne formaningen viser at Jesus

[56] «Dette begeret» (to potērion touto / τὸ ποτήριον τοῦτο) i v. 39 og «dette» (touto / τοῦτο) i v. 42 (א A B C osv. har ikke «begeret» der) kan bare betegne den voldelige døden som Jesus for lenge siden hadde forutsagt. Det framgår av 20,22 = Mark 10,38; jf. Luk 12,50; Joh 18,11. Huhn (Gethsemane, 2. utg. 1901) mener at Jesus allerede i det øyeblikket v. 38 skildrer, gikk inn i den virkelige dødskampen og sto i fare for å dø (s. 7; stedene i fotnote 1185 taler imot en slik tydning av «inntil døden» [heōs thanatou / ἕως θανάτου]). Han mener videre at Jesus i v. 39 ba om at Gud ikke måtte la ham dø av utmattelse i hagen før han ble pågrepet. Denne oppfatningen har ingen støtte hos Matteus. Særlig i begynnelsen av bønnekampen var det slett ingen grunn til å frykte noe slikt. Joh 12,27 f. forteller noe annet i stedet for denne hendelsen, men det har i det vesentlige samme innhold som vår fortelling. Luk 12,50 gir et svakere forspill.

ikke tenker på at disiplene skal støtte ham med sin bønn; det er deres egen sjelefrelse han har for øye.

Fordi Jesus har disiplenes sjelefrelse for øye, er det også først og fremst dem ordet gjelder: «Ånden er villig, men kjødet er skrøpelig.» På den andre siden er det bare én naturlig forklaring på at ordet er formet så allment: Jesus uttaler med det en erfaring som også han selv nettopp har gjort.

I bønnen hans kom åndens villighet til uttrykk, men også kjødets skrøpelighet. Hans Far hadde ført ham inn i en fristelse (peirasmos / πειρασμός) som han verken skulle eller ville unndra seg. Ut fra sin egen erfaring hadde han medlidenhet med disiplene, for hos dem hadde åndens villighet så mye mindre makt over kjødets skrøpelighet.[57]

Han klandret dem heller ikke da han fant dem sovende for andre gang (v. 42). Men den tredje gangen gir han dem rett ut lov til å sove og hvile seg i den korte tiden de har igjen til det,[58] og viser samtidig til at timen er nær da han skal overgis i synderes hender.

Tiden da de skulle våke med ham, er forbi. Men de får også bare kort tid til å hvile litt etter å ha våket hele natten. For knapt har Jesus sagt dette før han må oppfordre dem til å reise seg fra bakken og gå forræderen i møte når han nærmer seg (jf. Joh 18,4 for saken og Joh 14,31 for formen).

Ennå mens han sier dette (v. 47; jf. 12,46), kommer Judas, fulgt av en stor flokk væpnede menn som Rådet hadde gitt ham med.

---

[57] Jf. Hebr 2,17 f.; 4,15; 5,2 og 7, og om det siste stedet Einl II, 159 f. og 172. At lidelsen som nærmet seg, var en fristelse for Jesus, ser vi også av Joh 14,30, og mer generelt av Luk 4,13: «for en tid» (achri kairou / ἄχρι καιροῦ).

[58] Ordet loipon (λοιπόν), som B C L osv. har, eller to loipon (τὸ λοιπόν), som ℵ A D osv. har, betyr ikke «stadig vekk», men «for den tiden som er igjen, videre til enden». Derfor kan v. 45a ikke oppfattes som et bebreidende spørsmål. Heller ikke kan oppfordringen kalles ironisk. Nettopp fordi tiden er knapt tilmålt (jf. 1 Kor 7,29), skal de trøtte disiplene (jf. v. 43) bruke den halve timen eller det kvarteret som er igjen, til å hvile seg. Overgangen til den motsatte oppfordringen i v. 46 kommer overraskende, og den markeres av et nytt «se» (idou / ἰδού), som ikke er en gjentakelse av det første. Det første «se» gir ennå rom for litt tid før pågripelsen. Hvor lang tid, visste ikke Jesus selv i dette øyeblikket. Men like etter sa en indre stemme eller en lyd utenfra ham at vaktene kom.

[59] «Stokker» (xyla / ξύλα) er ikke stenger, slik Luther har det, men *fustes* («køller», Vulg.), slike stokker som Jakob ble slått i hjel med ifølge Eus. h. e. II, 23, 18. «Jødenes tjenere» (hypēretai tōn Ioudaiōn / ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων) i Joh 18,12 (jf. 7,32 og 45 f.; 18,3; 19,6; Matt 26,58) sto under høvedsmannen ved templet (Luk 22,52; Apg 4,1; 5,26). Vi vil ikke påstå at alle disse under alle omstendigheter bare var væpnet med slike stokker, men vi kan nok regne det som regelen. Fra nettopp denne tiden finnes et ve-rop over yppersteprestene, blant dem også de fra Annas' slekt (bab. Pesach. 57ª; jf. Tosefta, Menach. XIII, 21). Det lyder slik: «De er yppersteprester, sønnene deres

Noen var væpnet med sverd, andre med stokker[59] (v. 47 og 55). Det gir grunn til å anta at flokken var satt sammen av romerske soldater og av Rådets vakter (jf. Joh 18,3 og 12).

Judas hilser Jesus og kysser ham, slik han på forhånd hadde avtalt for å peke ham ut for vaktene.[60] Jesus svarer med et kort ord. I den formen det er overlevert (se fotnote 1191), er meningen dunkel: «Venn, det du er kommet for (eller: er her for).» Vi vet ikke om vi skal utfylle med «det vet jeg» eller med «gjør det» (Joh 13,27).

Matteus sier ikke hvem av disiplene som griper til sverdet i det øyeblikket Mesteren blir pågrepet, hvordan han hadde fått tak i et sverd, eller hvordan det gikk med ypperstеprestens tjener som ble såret (jf. Luk 22,38 og 51; Joh 18,10). Det eneste han er opptatt av, er å skildre Jesu sinnstemning og holdning da han ble overgitt i menneskers hender.

Bønnen hans om å bli spart for døden (v. 39), som bare var betinget, ble ikke hørt. Men det rokket ikke ved hans ubetingede tro på at Gud straks («nå» [arti / ἄρτι]) ville høre ham hvis han ba om en hær av engler til vern mot dem som grep ham (v. 53). Likevel vil han ikke be om det, for i en het kamp er han på nytt og for alltid blitt viss på at hans Fars vilje, slik Skriften har lagt den fram, bare kan oppfylles ved at han dør.

Til disippelen som grep til sverdet, sier han: «Men hvordan skulle da Skriftene bli oppfylt, at så må skje?» (v. 54). «Da» betyr her: hvis jeg ville verge meg mot angriperne ved å ta himmelske krefter i bruk. På samme måte sier han til flokken av angripere (v. 56a) at alt dette har skjedd for at profetenes skrifter skulle bli oppfylt – selv om det ser ut

---

er skattmestere, svigersønnene deres er befalingsmenn, og tjenerne deres slår folket med stokker (maqlot / מקלות).» Jf. 26,67, og enda tydeligere Mark 14,65. At romerske soldater var med, gjør det naturlig at Jesus i v. 45 taler om «synderes hender». Og det tilsvarende tilfellet i 27,62–66 taler for at Rådet ifølge Matteus hadde bedt Pilatus om hjelp helt fra begynnelsen.

[60] Aoristen «ga» (edōken / ἔδωκεν) i v. 48 svarer til «hadde gitt» (dedōkei / δεδώκει) i Mark 14,44. «Kysset» (kataphilein / καταφιλεῖν) i v. 49 er et sterkt uttrykk: «kysse inderlig, kysse igjen og igjen». Bare her og i v. 25, altså bare i Judas' munn, har Matteus beholdt «rabbi» (rhabbi / ῥαββί) som tiltale til Jesus i stedet for oversettelsen «lærer» (didaskale / διδάσκαλε). Den eneste overleverte formen av v. 50a, «venn, det du er kommet for» (hetaire, eph' ho parei / ἑταῖρε, ἐφ᾽ ὃ πάρει), er vanskelig å forklare. Noen få håndskrifter har hō (ᾧ) for ho, og D, a c f og Ss S^1 setter «venn» etter. Den greske oversetteren av Matteus har neppe forvekslet «hva» (ti / τί) og «det som» (ho / ὅ), selv om allerede Ss oversetter som om det sto ti. Det er heller ingen grunn til å anta at noe er underforstått. «Venn» er helt uanstøtelig ut fra 22,12, men Blass endrer det til «ta bort» (aire / αἶρε). Da får vi setningen: «Ta bort det du kommer for» eller «er her for». Formen parei (πάρει) kan nemlig komme både av «komme fram» (parienai / παριέναι) og av «være til stede» (pareinai / παρεῖναι).

som om han bare er et offer for deres list og vold.[61]

Forhøret for Rådet og Peters fornektelse (26,57–75)

Ordet om at profetenes skrifter skulle bli oppfylt, var et vitnesbyrd som Judas og de andre jødene i flokken kunne forstå: Jesus trodde at saken hans skulle seire.

Matteus og Markus skjelner mellom to rettsforhandlinger om Jesu sak for den jødiske øvrigheten: en første om natten, kort etter pågripelsen (26,57–68 = Mark 14,53–69), og en andre etter daggry (27,1 = Mark 15,1). Den første forhandlingen fant sted i huset til ypperstepresten, og bare Matteus nevner ham ved navn: Kaifas (jf. 26,3). I Joh 18,12 ff. er det derimot her i historien svigerfaren hans, Annas, som nevnes (se likevel bind IV^5, 622 f.).

Viktigere er forskjellen mellom Matteus og Markus på den ene siden og Lukas på den andre. Lukas sier ingenting om noe virkelig møte i Rådet om natten (22,54). Matteus og Markus legger den avgjørende rettsforhandlingen til nattmøtet, men Lukas flytter den til møtet etter daggry, det eneste møtet han forteller om (22,66–71). Med dette er Lukas på vei fra framstillingen hos Matteus og Markus til den i Joh 18,12–24 og 28, men det skal vi ikke gå nærmere inn på her.

Ifølge Matteus prøvde Rådet i nattmøtet ved hjelp av vitner å slå fast at Jesus hadde handlet eller talt mot loven, for å gi drapet de for lengst hadde besluttet, en rettslig form. Det de søkte, kaller Matteus fra sitt ståsted «falskt vitnesbyrd»[62], og vitnene kaller han «falske vitner»[63].

De to vitnene som sist sto fram, kom med et utsagn som må ha gjort et særlig dypt inntrykk (v. 61; jf. 27,40 og Apg 6,14). Om dette utsagnet kan vi påvise at Matteus med rette kaller det falskt vitnesbyrd – forutsatt at Joh 2,19 trofast har bevart det Jesus virkelig sa.

Jesus hadde den gangen ikke sagt at han kunne og ville bryte ned templet. Han hadde utfordret jødene til å gjøre det, og forutsagt at han

[61] Ordene i v. 56a fram til «skulle bli oppfylt» (plērōthōsin / πληρωθῶσιν) er de samme som i 1,22 fram til plērōthē (πληρωθῇ). Som der fortsetter de talen til den som talte før, her altså Jesus. Hvis evangelisten hadde sagt dette i eget navn, ville han ha satt det etter v. 56b. Også disiplenes flukt hørte jo med til hele hendelsen, og den var dessuten forutsagt (v. 31).

[62] **«falskt vitnesbyrd»** pseudomartyria / ψευδομαρτυρία

[63] **«falske vitner»** pseudomartyres / ψευδομάρτυρες

– når de hadde gjort det – skulle bygge templet opp igjen i løpet av tre dager. Videre hadde han ifølge Matt 22,7 og 23,34–24,2 (jf. 21,13 og 14 f.) forutsagt at Gud skulle ødelegge byen og templet som straff for at de drepte ham og forkastet hans eget og apostlenes vitnesbyrd.

Jesus brukte ikke retten til å forsvare seg mot denne anklagen, like lite som mot de foregående – ikke engang da ypperstepresten undret seg over at han tidde, og slik oppfordret ham til å svare (v. 62). Selv om tausheten kunne tydes som en tilståelse, var ypperstepresten ikke fornøyd med hvordan forhandlingen hadde gått så langt.

Det ser vi ikke bare av den høytidelige besvergelsen og utspørringen (v. 63), men også av det han sa etter at Jesus hadde svart: «Hva skal vi nå med vitner?» (ti eti chreian echomen martyrōn / τί ἔτι χρείαν ἔχομεν μαρτύρων v. 65). Hvis Jesus ikke hadde svart ja på spørsmålet i v. 63 slik han gjorde, ville de virkelig ha trengt flere vitner.

Ypperstepresten krever ikke svar på det enkle spørsmålet om Jesus gir seg ut for å være Messias, men på om han er Messias, *Guds Sønn*. Etter det som er sagt i utleggelsen av 3,17; 16,16; 21,37 f. og 22,42 ff., er dette noe annet og mer enn en ordrik omskriving av messiastittelen. Lukas er nok historisk mer nøyaktig i 22,67 og 70: Det Matteus her har slått sammen, deler han i to spørsmål (jf. den samme skjelningen i Matt 27,42 og 43).

Hvis Jesus bare hadde svart ja på spørsmålet om han var Messias, kunne ikke hele Rådet ha kalt det utvetydig gudsbespottelse. De som ikke ville anerkjenne Jesus som Messias, kunne da bare ha kalt ham en løgner eller en svermer.

Men Jesus svarer også ja på det andre spørsmålet, om han er Guds Sønn, og siden han er blitt besverget ved den levende Gud (1 Kong 22,16), gjelder svaret hans som en ed. Han svarer riktignok ikke på besvergelsen med et amen, slik skikken var fra gammelt av (4 Mos 5,22), men med «Du har sagt det»[64], en form som allerede er drøftet i utleggelsen av 26,25 (se fotnote 1173). Men det endrer ingenting, for yppersteprestens neste ord (v. 65; jf. 27,43) beviser at svaret skulle og måtte oppfattes som et bestemt ja (jf. Mark 14,62).

Likevel må vi også her, som i v. 25; 27,11 og Joh 18,37, legge merke til at Jesus antyder to ting med formen på svaret: for det første at dette

[64] **«Du har sagt det»** sy eipas / σὺ εἶπας

egentlig ikke trenger noen ny forsikring, og for det andre at han ikke av seg selv ville ha erklært dette slik for Rådet.

Han vil ikke gjøre seg ansvarlig for de gale tankene ypperstepresten kunne forbinde med de to navnene Messias og Guds Sønn. Nettopp derfor gjør i det minste Matteus fortsettelsen av svaret til en motsetning med et «men»[65]. Det Jesus nå legger til av seg selv, står mot det ypperstepresten allerede hadde sagt med spørsmålet sitt. Det hadde Jesus riktignok bekreftet, men ikke uten å antyde at han mente noe annet enn ypperstepresten.

Fiendene som nå har seiret, må bare ikke tro at han er en Messias som ville grunnlegge sitt herredømme på jorden med jordisk makt, og som nå fortviler over sitt kall og over seg selv fordi muligheten til det er revet fra ham. Han, Menneskesønnen, skal snart sitte ved den himmelske kraftens høyre hånd og komme på himmelens skyer – og det skal de få se.[66]

Det han i 24,30 forutsa om alle jordens slekter, sier han her til dommerne sine: De skal se Menneskesønnen åpenbare seg synlig på himmelen og deretter komme fra himmelen, til skrekk for dem. Ypperstepresten mener at Jesus med dette har talt gudsbespottelig, og de andre rådsherrene gir ham rett.

De erklærer at han er skyldig til døden (v. 66; jf. ovenfor s. 223 f.), men det er ennå ingen rettskraftig dødsdom fra domstolen. Den ble ikke felt før i det andre møtet, tidlig om morgenen.[67] Det siste Matteus forteller om nattens hendelser, er Peters tre fornektelser i v. 69–75 (jf. v. 34 og 58).

---

[65] **«men»** plēn / πλήν

[66] «Kraftens» (tēs dynameōs / τῆς δυνάμεως) står som «Majestetens» (tēs megalōsynēs / τῆς μεγαλωσύνης) i Hebr 1,3 og 8,1, og «Guds» (tou theou / τοῦ θεοῦ) er selvsagt underforstått. Luk 22,69 har føyd det til; jf. Matt 22,44 = Sal 110,1. I «komme» osv. (erchomenon ktl. / ἐρχόμενον κτλ.) er det kanskje en gjenklang av Dan 7,13; jf. Matt 24,30. Det vanskelige er «fra nå av» (ap' arti / ἀπ᾽ ἄρτι), som mangler i Mark 14,62. Det tilsvarende «fra nå av» (apo tou nyn / ἀπὸ τοῦ νῦν) i Luk 22,69 passer til utsagnet der om at Menneskesønnen skal sitte ved Guds høyre hånd, men ikke til «dere skal se» (opsesthe / ὄψεσθε) her. Blass knytter det til «jeg sier» (legō / λέγω), men det er betenkelig av tre grunner: 1) ordstillingen (se derimot Joh 13,19), 2) Matteus skiller på riktig måte mellom «nå» (arti / ἄρτι) i 3,15; 9,18 og 26,53 og ap' arti i 23,39 og 26,29, 3) det er ingen synlig grunn til å si «jeg sier dere *allerede nå*». Sannsynligvis har oversetteren uttrykt seg klosset, og ap' arti hører etter meningen til «sitte» (kathēmenon / καθήμενον). Eller skal vi skrive aparti (ἀπαρτί) og forstå det slik at det her slett ikke er ment om tid, men betyr *immo vero* («tvert imot»)? Jf. Lobeck ad Phryn. s. 20 f.

[67] I 27,1 er dødsdommen målet de nådde i dette andre møtet: «for å få ham dømt til døden» (hōste thanatōsai auton / ὥστε θανατῶσαι αὐτόν); jf. 27,3: «han var dømt» (katekrithē / κατεκρίθη). I 26,59 er den på samme måte målet de allerede arbeidet mot i nattmøtet: «slik at de kunne få dømt ham til døden» (hopōs auton thanatōsōsin / ὅπως αὐτὸν θανατώσωσιν).

Peter har allerede to ganger nektet for at han hørte til Jesu disippelkrets, og likevel tiltaler noen ham om det igjen. Bare Matteus forteller i v. 73 at de begrunner den bestemte påstanden sin med at måten han snakker på, røper ham.

Av dette ser vi igjen at Matteus skrev for lesere i Israels land. Der ble galileerne gjort narr av for sin grove og feilaktige uttale. For andre lesere ville bemerkningen ha vært uforståelig uten en omstendelig forklaring.[68]

[68] Mark 14,70 antyder dette, men det er bare en uforståelig rest av en fortelling som var beregnet på lesere i Israels land; jf. Einl § 1, note 13.

Kapittel 27

Judas' ende og blodåkeren (27,1–10)

Bare Matteus knytter fortellingen om Judas' ende (v. 3–10) til den korte opplysningen om at Rådet i et morgenmøte felte den formelle dødsdommen over Jesus, og at Jesus ble ført bort bundet og overgitt til prokuratoren Pilatus. Men bare begynnelsen av fortellingen hører til det øyeblikket v. 1 f. angir. Det Rådet gjør i v. 6 f., skjedde selvsagt først senere, for den morgenen hadde Rådet viktigere ting å ta seg av.

Fram til da må Judas ha holdt seg i nærheten av det som skjedde, slik også mannskapet han hadde ført, gjorde. Da dommerne førte den domfelte fra møtesalen sin til Pilatus' pretorium (v. 2 og 12), har han vel henvendt seg til dem idet de gikk forbi, bekjent sin synd og forsøkt å gi dem tilbake den lønnen han hadde fått av dem.[1]

Han blir kjølig avvist. Da går han inn i templet og kaster pengene på gulvet, sannsynligvis i rommet der offerkistene sto (Joh 8,20; Mark 12,41). Så går han straks bort derfra til et sted som ikke blir nærmere angitt, og henger seg.[2]

Resten av den svært korte fortellingen må visst forstås slik: Judas gikk bort derfra uten at noen la merke til det («gikk bort» [anechōrē-

[1] Lesemåten «vendte» (estrepsen / ἔστρεψεν) har bare noen få vitner (ℵ B L). Den skal forstås som det mer utbredte «førte tilbake» (apestrepsen / ἀπέστρεψεν): bringe tilbake, gi tilbake til den opprinnelige eieren (1 Mos 14,16; 24,5; 43,12. 21; 44,8).

[2] «Templet» (naos / ναός) i v. 5 betyr ellers selve tempelhuset (23,16 f. 35). Her er ordet brukt i videre mening, slik Josefus ofte bruker det: alle bygningene, forgårdene og søylehallene på tempelplassen, altså det samme som «helligdommen» (to hieron / τὸ ἱερόν); jf. Forsch VI, 234 og s. 157 ovenfor, fotnote 211. Også om vi med ℵ B L leser «inn i templet» (eis ton naon / εἰς τὸν ναόν) i stedet for «i templet» (en tō naō / ἐν τῷ ναῷ), må «kastet» (rhipsas / ῥίψας) bety at han i hast kastet pengene på gulvet. Det er ikke det samme som «legge i tempelkisten» (ballein eis ton korbanan / βάλλειν εἰς τὸν κορβανᾶν) i v. 6. Om korbanas (κορβανᾶς), på aramaisk qurbana (קורבנא), se s. 518 ovenfor, fotnote 868. Fortellingen i Apg 1,18 f. har bare ett tydelig felles trekk med fortellingen her: navnet på åkeren som ble kjøpt for «urettferdighetens lønn». Om sagnet hos Papias, jf. Forsch VI, 153–157.

sen / ἀνεχώρησεν]). Så fant noen pengene han hadde kastet, og ut fra stedet der de lå, sluttet de at den som hadde brakt dem dit, ville gi dem til tempelkassen.

Rådet fikk melding om det påfallende funnet i templet. Av beløpet var det lett å gjette hvor pengene kom fra (26,15; 27,3), og Rådet avgjorde at de ikke fikk legges i tempelkassen, for de var blodpenger. Først etter videre rådslagning besluttet de å kjøpe et jordstykke for pengene – et som til da hadde vært brukt til pottemakeri – og gjøre det til gravsted for de fremmede.

Matteus kjente jordstykket ved Jerusalem som i hans egen tid ble kalt Blodåkeren, og visste hvor det lå (v. 8; jf. Apg 1,19). I v. 7 omtaler han det fra første stund som noe kjent og bestemt: «pottemakerens åker»[3]. Han bruker verken navnet det hadde i hans tid, eller en betegnelse som viser at det nå var gravplass for fremmede; han kaller det den kjente pottemakeråkeren. Som v. 10 viser, gjør han det fordi han mener det er den samme åkeren som en gammeltestamentlig profeti handler om. Etter hans syn gikk den profetien i oppfyllelse da Rådet brukte de 30 sekel.

Det står enda langt fastere at Matteus her har oppgitt Jeremia som profeten, enn at han i 13,35 feilaktig skrev Jesaja.[4] Men tilfellet her er annerledes: Det ser ut til at Matteus husket feil fordi han kom til å tenke på Jer 18,2–12 og 19,1–15.

Sitatet er svært fritt utformet, og hovedinnholdet stammer ikke fra Jeremia, men fra Sak 11,13 (jf. v. 12). Allerede i 26,15 hadde Matteus lånt uttrykk fra dette stedet.

---

[3] **«pottemakerens åker»** ton agron tou kerameōs / τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως

[4] Navnet «Jeremia» (Ieremiou / Ἱερεμίου) mangler bare i noen minuskler (blant dem 157), i noen latinske håndskrifter (a b; jf. Aug. cons.), i Ss Sh (s. 199 og 208) og i S^1 S^3. Dette viser bare at ikke bare Orig., Hier. og Aug., men også de gamle oversetterne tok anstøt av navnet. De eldste vitnene for navnet Jeremia er nasareerne. Hebreerevangeliet deres hadde dette navnet. Det går fram av den generelle opplysningen hos Hier. v. ill. 3, og av at han tier om Hebreerevangeliet når han drøfter problemet (i kommentaren til Matt 27,9 og i Anecd. Mareds. III, 2, 60). Nasareerne hadde dessuten et hebraisk skrift under Jeremias navn, der sitatet hos Matteus sto ordrett. Det var åpenbart et apokryft skrift som de selv hadde laget for å redde Matteus' ære; jf. GK II, 696. Andre hjalp seg med apokryfe tillegg og utvidelser til den kanoniske Jeremia-teksten; jf. Dillmann, Chrestom. aethiop. s. VIII; Heider, Die äthiop. Bibelübers. s. 46 ff.; Schulte, Die kopt. Übers. der 4 großen Proph. s. 35.

[5] **«jeg ga»** edōka / ἔδωκα

[6] Slik leser ℵ Φ, Ss Sh (s. 199: ett håndskrift mot to), S^1 S^3 og Eus. dem. X, 4, 12 (etter det eldste håndskriftet). De andre vitnene har «de ga» (edōkan / ἔδωκαν). Det er en tilpasning til den tvetydige formen «jeg tok» eller «de tok» (elabon / ἔλαβον). Avskriverne mente at denne formen måtte vise til ypperstеprestene, på samme måte som «de verdsatte» (etimēsanto / ἐτιμήσαντο). Etter grunn-

I v. 10 bør vi lese «jeg ga»[56] lesemåten er godt nok bevitnet, og syntaksen krever den. Da må det tungvinte sitatet trolig oversettes slik: «og jeg tok de 30 sølvpengene, den verdsattes verdi, han som sønner av Israel har verdsatt, og ga dem i (for) pottemakerens åker, slik Herren påbød meg». Matteus' sitat kan knapt lenger kalles en oversettelse.

I Sak 11,13 forteller den gode hyrden at han har utført et oppdrag fra Gud. Matteus så Jesus i denne hyrden, slik han også så ham i den slagne hyrden i Sak 13,7 (jf. Matt 26,31). Derfor kunne det ikke virke tilfeldig på ham at summen Rådet hadde tilbudt Judas for Jesu person, svarte nøyaktig til lønnen i profetien. Der var lønnen et symbolsk uttrykk for hvor lite folket satte pris på den gode hyrdens tjeneste.

Kanskje visste han også at jordstykket som i hans tid var gravplass, tidligere hadde vært en pottemakeråker. I så fall måtte også ordet i hans hebraiske tekst, «kast det (pengene) til pottemakeren», fortone seg som en profeti for ham.

Sitatet er helt uavhengig av LXX og også ellers svært fritt utformet. Han skrev «til pottemakerens åker»[7] i stedet for «til pottemakeren»[8]. Det ville ikke i seg selv være merkelig, for pottemakeren arbeider gjerne i eller ved leirgropen han henter materialet fra.

---

teksten er den derimot 1. person entall, og det samme gjelder det tredje verbet. Det ser vi ikke bare av grunnteksten, men også av ordene som kommer etter: «slik Herren hadde befalt meg» (katha synetaxen moi ho kyrios / καθὰ συνέταξέν μοι ὁ κύριος), og altså ikke «dem» (autois / αὐτοῖς). Til etimēsanto må vi tenke oss et ubestemt subjekt. Ved siden av dette verbet ser det ikke ut til å være plass for «av Israels sønner» (apo hyiōn Israël / ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ), i alle fall ikke i betydningen «fra jødenes side»; jf. 16,21; 26,47. Derimot kan uttrykket godt være en oversettelse av «noen av Israels sønner» (mibbene Jisra'el / מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל), det vil si folk som er israelitter. Det er da brukt slik som ek (ἐκ) med genitiv i betydningen «noen av» (tines / τινές) med genitiv; jf. Joh 1,24; 7,40; 16,17; Åp 11,9; Apg 19,33; 21,16; også Luk 21,16 og Matt 23,34; jf. 13,47. Talemåten er like mye aramaisk (syrisk) som hebraisk. Den svarer, i likhet med genitiv uten preposisjon (for eksempel Apg 21,16), til den partitive genitiven i fransk og italiensk; se bd. IV[5], 116, note 16. Profeten er innsatt av Gud som Israels hyrde (Sak 11,4 ff.). Han har bedt folket fastsette lønnen for tjenesten hans, og han har fått den ynkelige summen av 30 sølvsekel (v. 12). Da befaler Gud ham: «Kast den til pottemakeren, den herlige prisen som jeg ble verdsatt til av dem.» Ordene «til pottemakeren» følger her den masoretiske teksten; de fleste nyere utleggerne leser med Peshitta «i skattkammeret», og LXX har «i smelteovnen». Deretter forteller profeten: «Og jeg tok de 30 sølvpengene og kastet dem i Jahves hus, til pottemakeren (eller: i skattkammeret).» Matteus hadde den masoretiske teksten foran seg, med «til pottemakeren» (el-hajjotser / אֶל־הַיּוֹצֵר). Ordene «Jahves hus» (bet JHWH / בית יהוה) var vanskelige å forene med «til pottemakeren», så han tok dem bort. At han kjente dem, ser vi av «inn i templet» (eis ton naon / εἰς τὸν ναόν) i v. 5; se fotnote 1196.

[7] **«til pottemakerens åker»** eis ton agron tou kerameōs / εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως

[8] **«til pottemakeren»** pros ton keramea / πρὸς τὸν κεραμέα

At Matteus skrev «pottemakerens åker», kunne altså forklares uten videre. Men når han fører profetien tilbake til Jeremia, beviser det at han husket de stedene der Jeremia får befaling om å gå ut til et pottemakeri i Ben-Hinnom-dalen og forkynne dommen som skal komme over Jerusalem. Vi kan bare formode at åkeren som Rådet bestemte til gravplass for de fremmede, lå nettopp der.

Som Judas må også Rådet oppfylle profetien mot sin vilje. Det var ikke Israel som folk som verdsatte så lavt den hyrden Gud hadde satt over folket sitt, men det var likevel noen av Israels sønner. Også uten dette profetibeviset inneholder v. 3–8 den skarpeste fordømmelsen av den jødiske øvrigheten og dens redskaper.

Forhandlingen for Pilatus i v. 11–31 er framstilt ut fra det samme synspunktet. Av det som ble forhandlet mellom den romerske dommeren og Jesus, er bare to ting framhevet: Pilatus' spørsmål om Jesus er jødenes konge, og Pilatus' forundring over at Jesus tier til yppersteprestenes anklager og fortsetter å tie også når han uttrykkelig blir oppfordret til å forsvare seg.

Jesus svarer på spørsmålet om han er jødenes konge, omtrent som på spørsmålene i 26,25 og 64. Men det er en bemerkelsesverdig forskjell: Han sier «Du sier det»[9], ikke «du har sagt det»[10]. Overfor Pilatus kan han ikke vise til at Pilatus' spørsmål for lengst er tilstrekkelig besvart.

Desto skarpere trer motsetningen fram: Det er ikke Jesus, men Pilatus som med spørsmålet samtidig gir dette svaret. Jesus vil ikke gjøre seg ansvarlig for alt Pilatus kunne legge i betegnelsen «jødenes konge» (jf. Joh 18,33–37).

Forhandlingen for Pilatus (27,11–32)

Pilatus oppfattet likevel Jesu svar, «Du sier det», som et ja (jf. v. 37 og også v. 29; 1 Tim 6,13). Men nå, om ikke før, må han også ha innsett at Jesu kongedømme var uten politisk betydning. For fra nå av prøver han å unngå å stadfeste og fullbyrde den dødsdommen Rådet hadde felt.

Anklagene yppersteprestene la fram for ham, var bare et dekke over misunnelsen deres mot Jesus, og den hadde helt andre grunner.

[9] **«Du sier det»** sy legeis / σὺ λέγεις
[10] **«du har sagt det»** eipas / εἶπας

Men ordlyden i v. 18 tyder ikke på at Pilatus skjønte dette først under den korte forhandlingen denne morgenen. Han visste det fra før («han visste» [ēdei / ᾔδει], ikke «han skjønte» [egnō / ἔγνω]).

Mens Pilatus allerede satt på dommersetet, sendte kona hans bud til ham (v. 19). Det forutsetter at han allerede dagen før hadde snakket med henne om Jesus og da omtalt ham som en mann som ble anklaget som forbryter med urette. Dermed bekreftes igjen det 26,47 hadde antydet (se fotnote 1190): Rådet hadde varslet Pilatus på forhånd, og han hadde stilt romerske soldater til rådighet for å gripe Jesus.

Hele hans opptreden i Jesu sak vitner om at han var moralsk avhengig av Rådet. Folkemengden hadde litt etter litt samlet seg i stort antall foran pretoriet,[11] og nå prøver han å frigjøre seg fra denne avhengigheten ved å spørre dem hvem de ville at amnestiet skulle gå til: en viss Barabbas eller Jesus. Hvert år ved påskefesten pleide han å gi en forbryter et slikt amnesti («på høytiden» [kata heortēn / κατὰ ἑορτήν], v. 15).

Matteus nevner ikke de særlige udådene Barabbas hadde gjort (Mark 15,7; Luk 23,19; Apg 3,14; Joh 18,40). Derimot gir han kontrasten mellom de to fangene en særlig brodd ved å opplyse at denne Barabbas også het Jesus.[12]

---

[11] Jf. «da de nå var samlet» (synēgmenōn de autōn / συνηγμένων δὲ αὐτῶν) i v. 17 med «folkemengden» (tō ochlō / τῷ ὄχλῳ) i v. 15 og med v. 20.

[12] Barabbas har navnet Jesus 1) i den teksten Orig. legger til grunn i kommentaren. I ser. 121 siterer han fra v. 17: *Jesum Barabbam, an Jesum qui dicitur Christus* («Jesus Barabbas, eller Jesus som kalles Kristus?»). Til det bemerker han: *in multis exemplaribus non continetur, quod Barabbas etiam Jesus, et forsitan recte, ut ne nomen Jesu conveniat alicui iniquorum* («i mange eksemplarer står det ikke at Barabbas også het Jesus, og kanskje med rette, for at navnet Jesus ikke skal passe på noen av de urettferdige»). I tråd med denne kritiske formodningen nevner han bare i en bisetning i ser. 33: *quemadmodum secundum quosdam Barabbas dicebatur et Jesus* («slik Barabbas ifølge noen også ble kalt Jesus»). Det lyder som om dette bare var en formodning eller en muntlig overlevering. I skoliene hos Gallandi s. 81 skriver Orig. derimot: «Da jeg kom over helt gamle avskrifter, fant jeg at også Barabbas selv ble kalt Jesus. Slik lød i alle fall Pilatus' spørsmål der: ‹Hvem av de to vil dere at jeg skal løslate for dere, Jesus Barabbas eller Jesus som kalles Kristus?›» (palaiois de panu antigraphois entychōn heuron kai auton ton Barabban Iēsoun legomenon. houtōs goun eichen hē tou Pilatou peusis ekei: tina thelete apo tōn dyo apolysō hymin, Iēsoun ton Barabban ē Iēsoun ton legomenon Christon / παλαιοῖς δὲ πάνυ ἀντιγράφοις ἐντυχὼν εὗρον καὶ αὐτὸν τὸν Βαραββᾶν Ἰησοῦν λεγόμενον. οὕτως γοῦν εἶχεν ἡ τοῦ Πιλάτου πεῦσις ἐκεῖ· τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν, Ἰησοῦν τὸν Βαραββᾶν ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν). Spørsmålet blander v. 17 med v. 21. Deretter følger en forklaring av navnet Barabbas, uten noen kritikk av teksten i de «helt gamle avskriftene». 2) Minuskel 1 og beslektede håndskrifter (Lake s. 51) har nesten den samme teksten i v. 17, bare med «jeg skal løslate for dere av de to» (apolysō hymin tōn dyo / ἀπολύσω ὑμῖν τῶν δύο). I tillegg har de i v. 16 «som ble kalt Jesus Barabbas» (legomenon Iēsoun Barabban / λεγόμενον Ἰησοῦν Βαραββᾶν). Likeså Sh s. 200 og 209. 3) Ss har i v. 16: «Han het Jesus Barabbas» (deretter følger en interpolasjon fra Luk 23,19), og i v. 17: «Og da alle jødene var samlet, sa Pilatus til dem: Hvem vil dere at jeg skal løslate for dere, Jesus Barabbas eller Jesus som blir kalt Kristus?» Om hvordan denne overleveringen levde videre hos syrerne (og armenerne?), se Forsch I, 105. 108. 211. Om Tatian og Hebreerevangeliet leste

Her har vi vitnesbyrd fra håndskrifter fra 2. århundre – for det er dit de hører, de håndskriftene Origenes kalte «helt gamle» – og fra den eldste syriske oversettelsen. I seg selv veier dette like tungt som den store massen av håndskrifter vi har i dag.

Origenes tok anstøt av denne teksten, og det er forståelig at dette anstøtet etter hans tid enda oftere enn før førte til at «Jesus»[13] ble strøket mellom «som kalles»[14] og «Barabbas»[15] i v. 16, og enda en gang foran «Barabbas» i v. 17. Men det ville være helt uforståelig om kristne avskrivere i ettertid skulle ha gitt morderen det hellige navnet Jesus.

Rådsherrene hisser opp folkemengden, og den ber om at Jesus Barabbas skal bli løslatt (v. 20 f.). Pilatus spør videre: «Hva skal vi da gjøre med Jesus, som kalles Messias?»[16]. Til det svarer folkemengden enstemmig: «Korsfest ham!»[17]. Og når Pilatus spør hva ondt han har gjort, gjentar de ropet enda sterkere (v. 22 f.).

Mens Pilatus symbolsk vasker hendene, sier han: «Jeg er uskyldig i dette blodet; *dere* får se til det.»[18] Ordene gir folkemengden anledning til å ta ansvaret for Jesu blod på seg selv og etterkommerne sine (jf. 23,35).

Denne gangen sier Matteus at det er «hele folket» (pas ho laos / πᾶς ὁ λαός v. 25) som roper «Hans blod komme over oss og over våre barn!» Dette ble utfallet: Nasjonen, ført vill av sin øvrighet (v. 20), har tatt på seg skylden for at Jesus ble drept. Pilatus' forsøk på å spille folket ut mot Rådet er mislykket.

Pilatus gir jødene deres Barabbas og overgir Jesus til soldatene sine, som skal hudstryke og korsfeste ham. Mens henrettelsen forberedes,

---

slik, vet vi ikke. Ved v. 20 tolket Hebreerevangeliet trolig farsnavnet *Barabba* («farens sønn») som «sønn av deres læremester», det vil si av djevelen; jf. GK II, 697 ff. V. 20, 21 og 26 gir ingen grunn til å tvile på at «Jesus» (Iēsoun / Ἰησοῦν), som står både i v. 16 og i v. 17, er ekte. Chijja bar Abba og Abba bar Abba er navn på anerkjente rabbinere; se Strack, Einl in den Talmud, 3. utg., s. 86. 88. 90; jf. også C. Inscr. Sem. II nr. 154.

[13] **«Jesus»** Iēsoun / Ἰησοῦν

[14] **«som kalles»** legomenon / λεγόμενον

[15] **«Barabbas»** Barabban / Βαραββᾶν

[16] **«Hva skal vi da gjøre med Jesus, som kalles Messias?»** «skal vi gjøre» [poiēsōmen / ποιήσωμεν] med D, Ss med flere

[17] **«Korsfest ham!»** staurōthētō / σταυρωθήτω

[18] Jf. «det får du se til» (sy opsē / σὺ ὄψῃ) i 27,4. Med B D Ss osv. skal vi lese «denne» (toutou / τούτου) uten «den rettferdiges» (tou dikaiou / τοῦ δικαίου), verken foran eller etter. I v. 26 skal vi med ℵ A B osv., mot D F Ss osv., stryke «til dem» (autois / αὐτοῖς) etter «overga han» (paredōken / παρέδωκεν). Det var ikke jødene, men soldatene under høvedsmannens kommando som fullbyrdet henrettelsen.

samler hele vaktstyrken i pretoriet seg om Jesus, og soldatene håner jødekongen og viser slik at de forakter jødefolket (v. 26–31).

Henrettelsen skal fullbyrdes av soldater under en høvedsmanns befaling (v. 54), og de oppfører seg annerledes enn de rå soldatene i kasernen: De holder seg fra all unødig hardhet. Henrettelsesstedet har det aramaiske navnet Golgata, som det greske Matteusevangeliet oversetter for leserne sine med «hodeskalle».[19] På veien dit legger soldatene korset på en mann som tilfeldig kom forbi. Fram til da kan ingen annen enn Jesus ha båret det (Joh 19,17; jf. utleggelsen av Matt 10,38, s. 413).

De må ha merket at Jesus var så utmattet av alt som hadde gått forut, at kreftene ikke lenger strakk til. Matteus forklarer ikke hvordan soldatene kunne finne på å tvinge en tilfeldig mann til denne vanærende tjenesten for å skåne den dømte. Men han nevner korsbærerens navn og hjemsted, og det viser at folk fortsatt visste hvem han var.[20]

Korsfestelsen og døden (27,33–54)

Også vinen soldatene rakte Jesus før han ble naglet til korset, var ment som en velgjerning. Det er nemlig soldatene som er subjektet i v. 27–37. Vinen var blandet med en bedøvende gift.[21] Så utmattet som

[19] Golgata (Golgotha / Γολγοθα) er ubøyelig, som Betfage (Bēthphagē / Βηθφαγη) i 21,1 og andre navn; Mark 15,22 har akkusativ på -an (-αν). I Sh (og på gresk i Δ) står gulgulta (גַּלְגַּלְתָּא) i status emphaticus, og også formen gulgala (גולגלא). Det svarer til hebraisk «hodeskalle» (gulgolet / גֻּלְגֹּלֶת). Her er det navnet på en haug formet som en hodeskalle, ikke på et sted der det lå hodeskaller. Men det ser ut til at de gresktalende i Jerusalem ikke kalte den «Hodeskallen» (kranion / κρανίον), som i Luk 23,33, men «Hodeskallestedet» (kraniou topos / κρανίου τόπος), som i Joh 19,17. Derav den kluntete oversettelsen hos Matteus og Markus.

[20] Jf. 27,57. Av Mark 15,21 (jf. Rom 16,13) kan vi slutte at familien til Simon hørte til menigheten i Roma. Simon selv var død før Romerbrevet ble skrevet (år 58); jf. Einl I, 276; II, 247. 257. Det er en gåte at soldatene presset Simon til denne «tvangstjenesten» (angareia / ἀγγαρεία); jf. 5,41. Gåten kan bare løses hvis vi antar at jødene som fulgte med ut til Golgata, gjorde soldatene oppmerksomme på at også denne Simon var en av dem som æret Jesus (26,71), og at han derfor fortjente å måtte bære korset for ham.

[21] I v. 34 skal vi lese «vin» (oinon / οἶνον) med ℵ B D osv., a b osv., Ss Sh (s. 203 og 211), randlesningen i S^3 og Sah Kop. Lesemåten «eddik» (oxos / ὄξος) i A N–Φ, S^1 S^3 osv. oppsto fordi avskriverne uten grunn kom til å tenke på Sal 69,22 (jf. Barn. 7,5). Men ingenting hos Matteus minner om det stedet. Det som er ment, er «den kryddede vinen» i Mark 15,23. Etter både jødisk og hedensk skikk var det vanlig å gi slik vin til dem som skulle henrettes; se Lightfoot, Schöttgen og Wettstein til stedet. Grunnbetydningen av cholē (χολή) er gallevæske. I LXX står ordet 1) for «galle, bitterhet» (merera / מררה) i Job 16,13; 20,14; 2) for «malurt» (la'ana / לַעֲנָה) i Ordsp 5,4; Klag 3,15; 3) for «giftplante» (ro'sj / רוֹשׁ) i 5 Mos 29,17; 32,32; Jer 8,14; Sal 69,22; Klag 3,19 (jf. v. 15), altså en plante og en gift med bitter smak og bedøvende virkning. Her står ordet i den siste betydningen.

Jesus var, ville han – tross ordet i 26,29 – ikke ha sagt nei til å drikke av den hvis det hadde vært ren vin.

Men da han hadde smakt på den og merket at det var en bedøvende drikk, avviste han den. Han ville ikke slumre inn i døden uten å være ved bevissthet. Det var også bare vanlig skikk at soldatene etter korsfestelsen delte klærne hans mellom seg ved loddkasting (v. 35).

Ifølge de beste håndskriftene har Matteus verken her eller ved v. 34 sitert noen profeti. Men noen gamle latinske og yngre greske håndskrifter har føyd til Sal 22,19 etter mønster av Joh 19,24.

Med v. 36 er skildringen av hvordan soldatene behandlet Jesus, formelt avsluttet. Deretter går v. 37 og 38 tilbake[22] og nevner enda to ting soldatene gjorde, som fikk betydning for hvordan jødene møtte Jesus på korset: De satte opp over hodet hans innskriften som oppga rettsgrunnen for henrettelsen, og samtidig korsfestet de to røvere, én på hver side av ham.

Innskriften ga anledning til et av de spotteordene den korsfestede måtte høre.[23] Korsfestelsen av de to røverne forbereder v. 44: Selv de som var korsfestet sammen med ham, stemmer i når lidelsesfellen deres blir hånt.[24] Men før dem hadde andre gått i spissen: forbipasserende fra Jerusalem (v. 39) og til og med menn fra de tre høyeste stendene i folket, som alle hadde sete i Rådet (v. 41). De hadde ikke bare hånet ham for utsagnene som var kommet på tale i rettssaken – både de angivelige (v. 40; jf. 26,61) og de virkelige[25] – men til og med for at han hadde frelst andre (v. 42a).

Siden v. 11 er det ikke fortalt at den korsfestede selv har sagt noe. Om tiden fra den sjette til den niende timen, altså fra klokken 12 til 3, får vi bare vite at det falt et mørke over hele landet.[26] Hva mørket kom av, blir ikke forklart (v. 45).

---

[22] «De satte opp» (epethēkan / ἐπέθηκαν) i v. 37 må forstås som noe soldatene allerede hadde gjort, slik som verbene i 14,3 og 26,48 (se s. 703 ovenfor, fotnote 1191). «Da» (tote / τότε) i v. 38 slutter seg tett til dette verbet. Denne forståelsen er nødvendig fordi soldatene ikke kunne sette seg ned (v. 36) før de hadde gjort ferdig det som blir fortalt i v. 37 og 38.

[23] I v. 42 skal vi lese uten «hvis» (ei / εἰ), med ℵ B D L Sah; jf. Mark 15,32. Ordet kunne lett trenge inn fra v. 40. 43 og Luk 23,37. Lukas lar det være soldatene som sier dette spotteordet, og antyder dermed at det henger sammen med «innskriften» (titlos / τίτλος). Men jf. også Joh 19,20.

[24] Når vi sammenligner med Luk 23,39–44, ser vi at Matteus også her sammenfatter unøyaktig; se utleggelsen av 20,30; 26,8 osv.

[25] V. 43[b] = 26,64. Ordene i v. 43[a] er en fri etterligning av spotteordene i Sal 22,9.

[26] Her står ikke himmel og jord mot hverandre. Derfor betyr «landet» (hē gē / ἡ γῆ) her ikke jorden, men, som så ofte hos Matteus, land eller egn. Matteus kunne ha skrevet «det landet» (ekeinēn / ἐκείνην), som i 9,26, men det ville ha lydt underlig når det gjaldt Jerusalem og omegnen.

Først deretter hører vi at Jesus ropte med høy røst, omkring den tiden da mørket vek. Han ba med de første ordene i Salme 22. Disse ordene inneholder ikke direkte noen bønn, bare en klage. Men verken i Jesu munn eller i salmen er det klagen fra en som fortviler; det er klagen fra en som stoler på Gud som sin Gud.

Selve teksten gir oss ikke noe grunnlag for å svare på to spørsmål. Det første er om Jesus enda en gang (jf. Luk 4,13) ble fristet nå som han i timevis måtte kjenne seg uten all hjelp fra Gud – en fristelse der han måtte lære og vise lydighet (Hebr 5,8). Det andre gjelder bønnen som indirekte lå i klagen: Ba han om at Gud nå skulle gjøre ende på lidelsene (jf. Sal 22,12 og 20 ff.), eller om at Gud som før (jf. Joh 8,29) skulle gi ham kraft til å holde ut i tro og lydighet til enden?

Mot sin vane har det greske Matteusevangeliet denne gangen bevart den aramaiske ordlyden av Jesu ord og føyd til en oversettelse for leserne sine.[27] Leserne måtte høre hvordan ordene lød; ellers ville de ikke forstå hvordan noen av dem som sto nær korset, kunne misforstå dem.

Bare det doble Eli, det vil si «min Gud», kunne jøder oppfatte som et rop om hjelp til Elia og bruke som anledning til ny spott (v. 47 og 49). Ifølge Mark 15,36 er det mannen som rakte en svamp med eddik på en rørstav opp til munnen på Jesus, som spotter slik. Ifølge Luk 23,36 f.

---

[27] Til forskjell fra Mark 5,41; 7,34 har Matteus ellers bare beholdt enkelte hebraiske og aramaiske ord: «amen» (amēn / ἀμήν), «korban» (korbanas / κορβανᾶς), «mammon» (mamōnas / μαμωνᾶς), «rabbi» (rhabbi / ῥαββί), «raka» (rhaka / ῥακά) og «Satan» (satanas / σατανᾶς). Han har også færre slike ord enn Markus, og de få han har, bruker han sjeldnere (jf. Mark 1,13; 4,15 med Matt 4,1. 5. 8; 13,19, eller Mark 7,11; 9,5; 10,51; 11,21 med parallellene). Hos Matteus må vi regne ēlei, ēlei, lema sabachthanei (ηλει, ηλει, λεμα σαβαχθανει) som sikker lesemåte (B har sabaktanei / σαβακτανει), for lesemåten elōi, elōi (ελωι, ελωι) i א B er åpenbart ført inn fra Mark 15,34. Matteus-teksten skal leses som eli eli lema sjevaqtani (אֵלִי אֵלִי לְמָה שְׁבַקְתָּנִי), «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?», eventuelt med lema (לְמָא) for לְמָה. Men det hebraiske gudsnavnet el (אֵל) var ikke i bruk hos arameerne. Derfor kunne det se ut som om det aramaiske elōi (ʾĕlawî), det vil si elahi (אֱלָהִי), er det opprinnelige; jf. Einl I, 9 f. Men 1) Targum har eli (אלי) i Sal 22,2 og 11, ved siden av elahi (אלהי) i v. 3, og Onkelos har el (אל) i 1 Mos 14,18. Jødene må altså ha vært vant til å beholde dette hebraiske ordet når de ellers siterte gammeltestamentlige steder på aramaisk; jf. Dalman, Worte Jesu s. 43. 2) Ss Sh (s. 204) har eli (אלי) i Matt 27,46 i oversettelsen sin og fant det unødvendig å gjengi i tillegg «det vil si … du har forlatt meg» (tout' estin … enkatelipes me / τοῦτ᾽ ἔστιν … ἐγκατέλιπές με). Bare Sh s. 212 har stilt en slik gjengivelse ved siden av, med elahi (אלהי). 3) Feilhøringen «Elia» (elijja / אֵלִיָּה) i Matt 27,47. 49 var mye mer nærliggende hvis Jesus ropte Eli, enn hvis han ropte Elâhi eller Eloh*i*. Det aramaiske Matteusevangeliet har altså bevart den opprinnelige ordlyden trofast, og den greske oversetteren har transkribert den riktig. Markus har derimot gitt etter for kjærligheten til morsmålet sitt og satt inn det aramaiske Eloh*i* (Elâhi). D, som en del latinske tekstvitner har fulgt, har på sin side gjort hele setningen hebraisk i både Matteus og Markus: ēlei ēlei lama zaphthanei (ηλει ηλει λαμα ζαφθανει). Her står zaphthanei for azaphthanei (αζαφθανει), fordi en α har falt ut etter λαμα. Dette svarer til Sal 22,2: eli eli lama ʿazavtani (אֵלִי אֵלִי לָמָה עֲזַבְתָּנִי). Luther gjør det samme.

er det soldatene som gjør dette, og de kommer med lignende spotteord. Matteus derimot skiller mellom spotterne og den som kom løpende fra et stykke unna og ga den korsfestede eddik å drikke. Det er nok mer historisk riktig, og Joh 19,29 bekrefter det.

Eddiken var en velgjerning mot Jesus, som nesten vansmektet av tørst. Den bedøvende drikken hadde han avvist for ikke å gå bevisstløs inn i døden (v. 34), men eddiken tok han imot for å lindre tørsten og ikke gå til grunne av den.[28]

Den lille forfriskningen var likevel nok til å gi ham kroppslig kraft til å rope høyt enda en gang og oppgi ånden med det samme ropet. Matteus sier ikke hva det siste ropet inneholdt. Han vil nok at vi skal forstå det slik: I et høyt ropt ord overga Jesus livsånden sin, og han overga den i samme øyeblikk som han ropte.[29]

Straks etter («og se» [kai idou / καὶ ἰδού], v. 51) revnet forhenget i templet ovenfra og helt ned.[30] Uttrykket «forhenget i templet»[31] støtter ikke det nyere utleggere mener, nemlig at det er forhenget som skiller det aller helligste fra det hellige (parokhet / פָּרֹכֶת, 2 Mos 26,31–35; «det andre forhenget» [to deuteron katapetasma / τὸ δεύτερον καταπέτασμα], Hebr 9,3). Det støtter snarere de gamle utleggerne. De tenkte på det like praktfulle forhenget som i Herodes' tempel hang foran porten fra forhallen inn i det hellige – en port som sto åpen om dagen.

Også et annet forhold taler for at det er forhenget ved porten til tempelhuset som er ment. De jødekristne og jødiske overleveringene avviker fra hverandre, men gjelder åpenbart den samme hendelsen,

[28] Etter v. 49[a] har ℵ B C med flere et tillegg: «Men en annen tok et spyd og stakk ham i siden, og det kom ut vann og blod» (allos de labōn lonchēn enyxen autou tēn pleuran, kai exēlthen hydōr kai haima / ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα). Det er åpenbart hentet fra Joh 19,34. Tillegget står også i Sh s. 204 (men ikke s. 212), hos Chrys., Diodor (? se Forsch I, 26 ff.) med flere. Det mangler i A D E–Σ Φ, i de gamle oversettelsene og hos Orig., Hil., Hier. osv.

[29] Det er livsånden som vender tilbake til Skaperen når skapningen dør; jf. Sal 104,29; Fork 12,7. «Oppga» (aphēken / ἀφῆκεν) svarer til «overga» (paredōken / παρέδωκεν) i Joh 19,30. Ordene «ropte igjen med høy røst» (palin kraxas phōnē megalē / πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ) viser tilbake til v. 46; bare F L Φ og noen få mangler «igjen» (palin). Ropet her kan enda mindre enn ropet i v. 46 («ropte» [aneboēsen / ἀνεβόησεν]) ha vært et skrik uten ord. Luk 23,46 gir den riktige tolkningen; jf. Apg 7,59. Ifølge Mark 15,39 (jf. v. 37) undret høvedsmannen seg over at Jesus døde med et så kraftig rop.

[30] Ss og Orig. (i kommentaren til Johannes, tom. 19, 16) utelater «i to» (eis dyo / εἰς δύο). Ellers står uttrykket i ℵ A D osv. etter «revnet» (eschisthē / ἐσχίσθη), og i B C L etter «ned» (katō / κάτω). Fordi plasseringen vakler slik, er det grunn til å mistenke at uttrykket har kommet inn fra Mark 15,38.

[31] **«forhenget i templet»** to katapetasma tou naou / τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ

og de forteller om et forbløffende fenomen ved denne porten, ikke ved skilleveggen mellom det hellige og det aller helligste.[32]

Den vanlige tydningen regner med at det var parokhet, forhenget foran det aller helligste, som revnet, og tolker det ut fra symbolikken i Hebreerbrevet. Andre tyder hendelsen på tilsvarende måte, men går ut fra at det er det ytre forhenget som er ment. Ingenting hos Matteus (og heller ikke hos Markus og Lukas) antyder eller forbereder noen av disse tydningene. Kirkefedrene har nok tvert imot hatt rett også på dette punktet: De så det som et varsel om at templet skulle bli ødelagt, at tempelforhenget revnet.

Ifølge de jødiske kildene skal noe ha hendt ved tempelporten ved en påskefest omkring år 30. Det kan være bare en variant av den overleveringen som er bevart i evangeliene, eller begge deler kan ha hendt – og da må det ene også ha sammenheng med det andre. Uansett ville Matteus at fenomenet skulle forstås slik hans samtidige Jochanan forsto det (se fotnote 1213).

Fra 21,13 av har Matteus stadig tydeligere pekt fram mot at templet skal bli ødelagt, og i 26,61 og 27,40 knytter han ødeleggelsen tett til Jesu død. Idet Jesus utånder på korset, begynner templet å bli lagt øde (erēmōsis / ἐρήμωσις). Forhenget revnet omkring den tiden da det daglige aftenofferet ble båret fram, så det manglet ikke på øyenvitner som kunne fortelle om det.

---

[32] Jeg har skrevet utførlig om disse overleveringene og om den gammelkirkelige utleggingen i N. kirchl. Zeitschr. 1902, s. 729–756. Her nevner jeg bare kildene kort: 1)Ifølge Hier. i kommentaren til Matt 27,51 og i epist. 120,8 sto det i Hebreerevangeliet: *non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae* (eller *infinitae*) *magnitudinis corruisse* (eller *fractum esse atque divisum*) («ikke at templets forheng revnet, men at templets overligger, som var av underfull [eller: umåtelig] størrelse, styrtet sammen [eller: ble brutt og delt]»). 2)Jer. Joma fol. 43[c] (jf. bab. Joma 39[b]): «*Førti år før helligdommens hus ble ødelagt*, sloknet den vestre lampen, og det karmosinrøde ullbåndet forble rødt, og Guds lodd kom fram på venstre side. *Og de lukket templets dører om kvelden, og da de sto opp om morgenen, fant de dem åpne*. Rabban Jochanan ben Zakkai sa: Tempel, hvorfor skremmer du oss? Vi vet at din ende er ødeleggelse, slik det står skrevet: Lukk opp dine dører, Libanon, så ilden kan fortære dine sedrer (Sak 11,1).» 3)Jos. bell. VI, 5, 2–4 (Niese 285–315, særlig § 293) forteller i det vesentlige det samme, bare mer utførlig. Josefus nevner ikke navnet på den skriftlærde som tydet varselet, og sier heller ikke at det skjedde 40 år før år 70, altså omkring år 30. Men han opplyser at det skjedde ved en påskehøytid. Josefus bygger her på en skriftlig beretning fra et jødisk øyenvitne til hendelsen; jf. avhandlingen min, s. 743–751. 4)I De tolv patriarkers testamenter forutsier Levi for etterkommerne sine (kap. 10; Fabric. cod. pseudep. bd. I [1713], s. 571; utg. Charles, s. 48 f.): «Dere skal handle lovløst sammen med Israel, så Jerusalem ikke kan bære dere for deres ondskaps skyld. Men *templets forheng skal revne*, så det ikke lenger *dekker over skammen deres*» (anomēsete syn tō Israēl hōste mē bastazein tēn Ierousalēm apo prosōpou tēs ponērias hymōn, alla schisthēsetai to katapetasma tou naou, hōste mē kalypsai tēn aschēmosynēn hymōn / ἀνομήσετε σὺν τῷ Ἰσραὴλ ὥστε μὴ βαστάζειν τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ προσώπου τῆς πονηρίας ὑμῶν, ἀλλὰ σχισθήσεται τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ, ὥστε μὴ καλύψαι τὴν ἀσχημοσύνην ὑμῶν). Noen håndskrifter har ἐν for σύν, βαστάσαι for βαστάζειν og ἔνδυμα («kledning») for καταπέτασμα se apparatet hos Charles.

Ved siden av at forhenget revnet, var det andre tegn som ingen i Jerusalem kunne unngå å merke: den påfallende formørkelsen (v. 45), og likeså jordskjelvet og følgene av det – klippene ved Jerusalem sprakk, og gravene som var hogd inn i klippene, åpnet seg (v. 51b og 52a; jf. 54). Men dette gjelder ikke det Matteus føyer til: at mange legemer av de hellige som var sovnet inn,[33] ble vakt opp.

For det heter videre at de gikk ut av gravene, og at de etter Jesu oppstandelse kom inn i den hellige by (jf. 4,5) og viste seg for mange. Da forstår vi hvordan det gikk til: De døde viste seg for mange, og jordskjelvet hadde åpnet gamle graver. Ut fra dette sluttet man at de som hadde ligget begravet der, hadde stått opp – og det i det øyeblikket da Jesus døde og jordskjelvet åpnet gravene.

For uttrykket «etter hans oppstandelse»[34] hører på grunn av plasseringen til det som følger. Dessuten er det umulig å skille i tid mellom at gravene ble åpnet, at de døde ble vakt opp, og at de gikk ut av gravene.[35] Etter dette spranget fram til dagene etter Jesu oppstandelse vender v. 54 tilbake til øyeblikket da han døde.

Den romerske høvedsmannen og soldatene under ham (jf. v. 36) har nettopp opplevd jordskjelvet og det andre som skjedde for øynene deres. Under dette inntrykket sier de (v. 54): «I sannhet, dette var en Guds Sønn» (jf. 14,33, både i form og foranledning). Ved korset har de hørt anklagerne hans si at han hadde sagt noe slikt om seg selv (v. 43), og nå bekjenner de: Han hadde likevel ikke så urett.

Kvinnene ved korset, gravleggelsen og vakten (27,55–66)

Apostlene var flyktet (26,56). Men en god del kvinner som hadde fulgt Jesus og tjent ham på den siste reisen fra Galilea, så de siste hendelsene på et stykke avstand fra korset. Det er i seg selv et minneverdig bevis på troskap ut over døden. Tre av dem blir særskilt framhevet: moren til apostlene Johannes og Jakob, fordi hun hadde spilt en

[33] I stedet for «hellige» (hagiōn / ἁγίων) har Tatian (Forsch I, 214 og 216) og Ss «rettferdige» (dikaiōn / δικαίων). Det er en vanligere betegnelse på de fromme i Det gamle testamente; jf. Matt 13,17; 23,29; Hebr 12,23. Matteus har nok valgt ἁγίων fordi han ikke ville fortelle om en allmenn oppstandelse av de fromme (Luk 14,14), men om oppstandelsen av enkelte personer som hadde en særstilling, for eksempel profetene; jf. «hellig» (hagios / ἅγιος) i Apg 3,21; Ef 3,5; 2 Pet 1,21; 3,2.

[34] **«etter hans oppstandelse»** meta tēn egersin autou / μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ

[35] Saklig kan vi kanskje sammenligne med Hebr 11,40 og 12,23.

viktig rolle i 20,20, og de to andre fordi de skulle nevnes igjen i 27,61 og 28,1.[36]

Josef gir et nytt bevis på hengivenhet mot den korsfestede. Han var født i den judeiske byen Arimatea, men eide jord i Jerusalem og bodde der. Matteus beskriver ham bare som en rik mann som likevel hadde sluttet seg til Jesu disippelskare.[37]

Han våger å be Pilatus om Jesu legeme og regner det som en ære å legge ham i den ennå ubrukte graven han hadde latt hogge ut i klippen for seg selv. To av de modige kvinnelige disiplene satt rett imot graven og så på (v. 61; jf. 56).

De hedenske soldatene ved korset, de trofaste kvinnelige disiplene og Josef, som på Jesu dødsdag trådte åpent fram og bekjente seg til Jesus, står i trist motsetning til det yppersteprestene og fariseerne gjør (jf. 21,45 og ovenfor s. 626, fotnote 1051).

Disse lovens voktere beseglet sin forherdelse mot sannheten på en sabbat, men det er som om Matteus kvier seg for å kalle dagen en sabbat (jf. Bengel). Likevel sier han utvetydig at dette skjedde på den hellige dagen, som er satt av til å gjøre godt (12,12). Han kaller nemlig dagen etter Jesu død «dagen etter forberedelsesdagen» (v. 62), og for de jødiske leserne hans (se derimot Mark 15,42) var «forberedelsesdagen» (paraskeuē / παρασκευή aramaisk עֲרֻבְתָּא [arubta]) et kjent navn på den sjette ukedagen (Innledningen II, 534).

Yppersteprestene og fariseerne husker at Jesus i Galilea mer enn én gang hadde sagt til folk fra deres egen krets at han skulle oppstå etter tre dager (12,39 f.; 16,4). Litt etter litt kan de også ha forstått andre ord på samme måte, som 21,42 og 26,61 (jf. 27,40; Mark 14,58).

Overfor Pilatus nevner de i hvert fall ikke at denne profetien kunne gå i oppfyllelse. De peker bare på den politiske faren som folkeforfø-

[36] Av Mark 15,40 framgår det at Sebedeus' kone het Salome; se s. 610 ovenfor, fotnote 1024. Den andre Maria blir kalt mor til Jakob og Josef. Jakob har hos Markus tilnavnet «den lille» (ho mikros / ὁ μικρός). Ss har det bakvendt: «datter av Jakob og mor til Josef», og א* er enda mer forvirret. Betegnelsen «mor til Jakob og Josef» tjener bare til å skille henne fra Maria fra Magdala og andre Mariaer i disippelkretsen. Det er derfor ingen grunn til å regne sønnene hennes for berømte folk; jf. Forsch VI, 345 f. og 348 f.

[37] Lesemåten «var blitt gjort til disippel» (emathēteuthē / ἐμαθητεύθη) i א C D, S^1 Sh (Ss fritt: «var en disippel») svarer bedre til den transitive og passive bruken av verbet i 13,52 og 28,19 enn den intransitive formen «var disippel» (emathēteuse / ἐμαθήτευσε) i A B L osv.; se s. 499 ovenfor, fotnote 825. «Også han» (kai autos / καὶ αὐτός hebraisk gam hu / גַּם הוּא) står neppe i motsetning til kvinnene i v. 56, men til at Josef var rik; jf. 19,23; Joh 12,42. Mark 15,42–46; Luk 23,50–53; Joh 19,38–42 gir flere opplysninger.

reren («forføreren» [ho planos / ὁ πλάνος]; jf. Joh 7,12 og 47; Luk 23,5) hadde skapt så lenge han levde: Den kunne vende tilbake og bli enda større hvis disiplene hans tok legemet, viste til den tomme graven og forkynte for folket at han var oppstått.

Også denne gangen gir Pilatus etter: Han stiller en avdeling soldater til rådighet som vakt ved graven[38] og overlater ellers til dem selv å sørge for at graven blir sikkert lukket.

[38] Det latinske *custodia* («vakt») i 27,65 og 66 og 28,11 var også kjent for jødene som fremmedord; se Krauss, Lehnw. II, 515.

Kapittel 28

Oppstandelsen (28,1–15)

Setningen i v. 1 er tungvint formulert, men den vil si: «Etter at sabbaten var over, i den timen da det lysnet mot den første dagen i uken,[1] gikk Maria Magdalena og den andre Maria av sted for å se til graven.» Også her betyr «kom»[2] at de gikk av sted til det nevnte målet, ikke at de kom fram til graven (se utleggelsen av 19,1, s. 587, fotnote 981). Det framgår av «for å se til graven»[3], for det uttrykket kan bare angi hensikten med at de gikk dit, ikke noe som fulgte av at de kom fram.

Det er derfor heller ikke meningen at kvinnene var øyenvitner til alt som v. 2 forteller om det som skjedde ved graven. Det voldsomme jordstøtet (jf. 27,51) må de riktignok ha merket mens de gikk til

[1]Etter klassisk språkbruk ville uttrykket (opse sabbatōn / ὀψὲ σαββάτων) bety «sent på sabbaten» (jf. Kühner-Gerth I, 341; Wettstein til stedet; på lignende måte «langt ut på natten» [porrō tōn nyktōn / πόρρω τῶν νυκτῶν]). Siden sabbaten slutter ved solnedgang, ville det altså være sabbatskvelden klokken 6–7. Da ville «da det lysnet» (tē epiphōskousē / τῇ ἐπιφωσκούσῃ) osv. minne om den jødiske bruken av «lys» (or / אוֹר), på aramaisk orta (אוֹרְתָא), i betydningen kveld og kvelden før (jf. Misjna Pesachim I, 1–3). Det kunne også minne om naghe, nagha og nogah (נְגְהֵי נְגְהָא נגה); jf. Luk 23,54. Men det er knapt tenkelig at Matteus skulle ha fortalt at kvinnene gikk til graven allerede sabbatskvelden, og at oppstandelsen altså skjedde like før. Det ville stride mot hele den øvrige overleveringen (Mark 16,2; Luk 24,1; Joh 20,1) og mot den kristne søndagsfeiringen som bygger på den. Det er heller ikke nødvendig å anta det. I senere gresk ble nemlig ὀψέ med genitiv brukt i betydningen «først etter»; jf. Philostr. vita Apoll. IV, 18; VI, 10 (Plut. Numa 1?). Det henger sammen med at ὀψέ og ὄψιος betyr «for sent». Matteus mener altså det samme som Mark 16,1: «da sabbaten var over» (diagenomenou tou sabbatou / διαγενομένου τοῦ σαββάτου). Men det uttrykket kunne gjelde hele tiden etter solnedgang på sabbaten (jf. 8,16, s. 344 ovenfor). Derfor føyer han til τῇ ἐπιφωσκούσῃ for å si det mer nøyaktig, og til dette ordet må vi underforstå «timen» (hōra / ὥρᾳ); jf. Luk 7,45; Blass, Gr. § 44, 1. «Den første dagen i uken» (mia sabbatōn / μία σαββάτων) svarer til hebraisk echad besjabbat (אֶחָד בְּשַׁבָּת) og aramaisk chad besjabba (חַד בְּשַׁבָּא), det vil si søndagen; jf. Einl I, 12. Matteus hadde ingen grunn til å nevne denne dagen hvis han ikke ville si at det som blir fortalt i v. 1–5, skjedde på en søndag.

[2]**«kom»** ēlthen / ἦλθεν

[3]**«for å se til graven»** theōrēsai ton taphon / θεωρῆσαι τὸν τάφον

graven. Bare jordstøtet blir innført med «se»[4], som noe som skjedde rett etter.

Men de så ikke at en engel steg ned fra himmelen, gikk fram til graven, rullet steinen til side og satte seg på den. For det første taler «han satt»[5] mot det; hvis de hadde sett det, måtte det ha stått «han satte seg» (ekathisen / ἐκάθισεν jf. 21,7 og 23,2).

Dette imperfektum, som også v. 3 bruker om hvordan engelen så ut, beskriver det kvinnene fant da de kom fram til graven. For det andre begynner aoristsetningene i v. 2 med «for»[6] de skal altså forklare jordstøtet.

Vi ser altså tydelig hvilke to kjensgjerninger kvinnene bygde på: De merket jordstøtet mens de gikk til graven, og da de nærmet seg, så de engelen som satt på steinen foran den åpne graven. Ut fra dette sluttet de at jordstøtet, engelen og den åpne graven hang sammen som årsak og virkning – det vil si at engelen de så, hadde forårsaket jordstøtet som åpnet graven (jf. 27,51 f.).

Matteus gjør kvinnenes ekte israelittiske syn på tingene til sitt eget. Derfor kan han framstille engelens handling som *realgrunn* for jordskjelvet, altså som den virkelige årsaken, enda ingen mennesker så den. Kvinnene hadde sluttet seg fram til den ut fra det de selv iakttok, og det var deres *erkjennelsesgrunner*, det de bygde sin viten på.

Hendelsen, og særlig den lysende engleåpenbaringen,[7] skremte vaktene (v. 5). Følgene av skrekken varte en stund, og kvinnene må i det minste ha merket dem før vaktene forlot stedet (v. 11). For i motsetning til de dødsforskrekkede vaktene sier engelen til kvinnene: «Frykt *dere* ikke»[8].

For kvinnene er det som har hendt, ingen grunn til frykt, men til glede. For den korsfestede Jesus som de søker, er ikke i graven – de kan selv se at den er tom. Han er blitt reist opp, slik han hadde sagt.

---

[4] **«se»** idou / ἰδού

[5] **«han satt»** ekathēto / ἐκάθητο

[6] **«for»** gar / γάρ

[7] Det tekstkritisk sikre «for ham» (autou / αὐτοῦ) i v. 4 (slik også Ss Sh) viser til engelen, *som de fryktet for* jf. «frykten for jødene» (phobos tōn Ioudaiōn / φόβος τῶν Ἰουδαίων) i Joh 20,19. Det betyr naturligvis ikke at de ikke også ble skremt da graven ble åpnet; jf. v. 11.

[8] **«Frykt dere ikke»** hymeis / ὑμεῖς

[9] Engelens siste ord i v. 7 uttrykker dette enda sterkere enn «fort» (tachy / ταχύ): «Se, jeg har sagt dere det» (idou eipon hymin / ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν); jf. 24,25; Joh 4,35. Lesemåten «slik han [Jesus] sa dere» (kathōs eipen hymin / καθὼς εἶπεν ὑμῖν) fra Mark 16,7 har ingen støtte å snakke om i

Straks etter følger et oppdrag, gitt i en inntrengende tone:[9] De skal skynde seg å melde dette til disiplene og minne dem om det de hadde fått beskjed om natten da Jesus ble forrådt: at de skulle dra til Galilea, dit han ville gå i forveien for dem (26,32). Denne gangen følger også den bestemte forsikringen at disiplene skal få se ham der.

Som vanlig er Matteus også her så lite opptatt av å gjøre fortellingen levende og fullstendig at han ikke engang sier om kvinnene fulgte den uttrykkelige oppfordringen om å gå nærmere graven eller inn i den (v. 6: «kom og se» [deute idete / δεῦτε ἴδετε] osv.). Heller ikke uttrykket «bort fra graven»[10] i v. 8 avgjør det.

Matteus forteller bare at kvinnene, fylt av frykt og glede på samme tid, skynder seg av sted for å bringe engelens oppdrag til disiplene, og at Jesus møter dem på veien og hilser dem med «Vær hilset!»[11].[12] Oppmuntret av dette går de bort til ham og griper om føttene hans, som om de ikke ville slippe ham igjen (jf. «holde fast» [kratein / κρατεῖν] i 14,3; 21,46 og 22,6), og bøyer seg til jorden for ham.

Jesus prøver å jage bort resten av frykten som ennå dempet gleden deres (v. 8), så de kan bringe engelens budskap til apostlene med glede. Så gjentar han oppdraget: De skal si til apostlene at de må gå til Galilea og vente der til han viser seg for dem.

Nå kaller han igjen apostlene sine brødre, slik han hadde gjort før (12,49 f.; jf. 25,40). Det skal drive bort frykten og rydde vei for gleden også blant mennene, som hadde vist mindre troskap enn de kvinnelige disiplene.[13]

Hvordan kvinnene utførte det gjentatte oppdraget, og hvordan apostlene tok imot meldingen deres, hører vi ikke. Det eneste Matteus

---

håndskriftene av Matteus. Presens «går i forveien» (proagei / προάγει) i stedet for futurum i 26,32 er bare et livfullt uttrykk for at det som skal skje, står klart for øyet, særlig etter «se» (idou / ἰδού); jf. 23,34 og 38; 26,2; 27,63; Mark 14,41.

[10] **«bort fra graven»** apo tou mnēmeiou / ἀπὸ τοῦ μνημείου

[11] **«Vær hilset!»** chairete / χαίρετε

[12] Denne hilsenen er ikke jødisk, men gresk. Derfor var det bare den som kunne brukes i 27,29. Her er den nok, som i 26,49; Apg 15,23 og Jak 1,1, en fri oversettelse av «fred være med dere»; se s. 400 ovenfor, fotnote 636. Her gjør den særlig god virkning mellom «med frykt og glede» (meta phobou kai charas / μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς) i v. 8 og «frykt ikke» (mē phobeisthe / μὴ φοβεῖσθε) i v. 10.

[13] Jf. Joh 20,17, og sammenlign også «rør ikke ved meg» (mē mou haptou / μή μου ἅπτου) der med «de grep om» (ekratēsan / ἐκράτησαν) i Matt 28,9. Matteus forteller her om dette som noe alle kvinnene opplevde da de kom tilbake fra graven. Men Luk 24,1–11 og 22–24, som ikke nevner noe slikt, og Joh 20,1–18, som forteller om det, viser at det først hendte litt senere, og bare for én av kvinnene. At Matteus likevel framstiller det slik, svarer til hans sammenfattende måte å fortelle på, for eksempel i 8,5 ff.; 21,18–20; 26,8. Om hva denne første åpenbaringen av Jesus påskemorgen betyr for forståelsen av de tre henvisningene til åpenbaringen i Galilea, se s. 699 ovenfor, fotnote 1182.

vil fortelle videre, er hvordan apostlene fulgte anvisningen han nå har gjengitt tre ganger (26,32; 28,7 og 10). Men før han går over til det, må han fortelle om en siste udåd som yppersteprestene og Rådet gjorde, og som har virkninger helt fram til hans egen tid (v. 11–15).

Yppersteprestene og Rådet hadde forsøkt å bruke den romerske militærmakten til å hindre at Jesu forutsigelse gikk i oppfyllelse. Da forsøket ble forpurret, prøver de på en annen måte å nå målet sitt: å brennemerke apostlenes forkynnelse om Jesu oppstandelse som løgn på forhånd (27,64). Med en betydelig pengesum (v. 12) bestikker de soldatene til å spre løgnen om at disiplene hadde stjålet Jesu legeme om natten.

Matteus bemerker at dette ryktet riktignok ikke spredte seg blant hele folket, men likevel blant en del jøder,[14] og at det har holdt seg til denne dag. Dermed sier han for første gang uttrykkelig det den oppmerksomme leseren har merket fra kap. 1 av: Han ville framstille historien om Messias Jesus som et forsvar mot jødisk baktalelse.

Sluttavsnittet (v. 16–20) viser enda en gang svært tydelig at Matteus i dette arbeidet ikke var opptatt av å fortelle alt han kunne vite, eller alt som i seg selv var verdt å vite. Han avslutter ikke boken sin som forteller, og ikke engang med egne ord, men med et ord fra Jesus til apostlene.

Han innleder Jesus-ordet med noen få ord av sine egne. De gir bare knappe opplysninger om sted og anledning for talen og er så fattige på levende detaljer at de heller ikke kan være begynnelsen på en fortelling – en fortelling som forfatteren i så fall, uforståelig nok, skulle ha latt være å fullføre.

Misjonsbefalingen (28,16–20)

Matteus' innledende ord til 28,16–20 er fattige på levende detaljer. Desto mer vilkårlig er det å mene at han ville ha oss til å regne denne åpenbaringen av den oppstandne i apostelkretsen som den siste – eller til og med som den eneste ved siden av den i v. 9 f.

[14] Vi må legge merke til at artikkelen mangler (bare D har «de» [tois / τοῖς]); jf. s. 708, fotnote 1198. Ikke bare de mange titusener av troende jøder i Apg 21,20 er unntatt, men sikkert også mang en ærlig motstander av evangeliet. Ordet «jøder» (Ioudaioi / Ἰουδαῖοι), som Blass har strøket, brukes her om de israelittene som ikke tror på Kristus. Det kan ikke overraske når vi ser på 1 Kor 1,22 ff.; 9,20; 2 Kor 11,24; 1 Tess 2,14; Mark 7,3. Matteus var selv jødekristen og hørte til et annet «folk» (ethnos / ἔθνος); jf. 21,43.

Han sier ikke – ikke engang omtrentlig – når dette skjedde i forhold til det foregående (jf. f.eks. 11,20 og 25; 17,1). Han forteller bare at apostlene, som nå ikke var flere enn elleve (jf. 26,47), fulgte anvisningen de hadde fått tre ganger, og reiste til Galilea. Der gikk de til fjellet som Jesus – det får vi først vite nå – hadde befalt dem å gå til.

Alle falt ned da de fikk se ham, men noen hadde tvil i hjertet. Da trådte Jesus nærmere og talte de majestetiske ordene som Matteus slutter med. Med dem bekjenner Matteus til slutt den troen han allerede vitnet om i 1,1: at Messias Jesus seirer over all fiendtlig makt og også over løgnene fra hans egne landsmenn.[15] Først forsikrer Jesus at *det nå er gitt* ham *all* fullmakt i himmelen og på jorden. Predikatet står først og får dermed sterk vekt, og det samme gjelder deretter attributtet «all»[16].

Inntil da hadde Jesus på jorden brukt den fullmakten (exousia / ἐξουσία) han hadde fått for sitt jordiske liv (9,6; jf. 7,29). I prinsippet omfattet den alt liv i verden (11,27), og også de himmelske maktene måtte tjene ham (8,9 f.; 26,53). Likevel måtte han hver gang be Faderen i tro om retten og makten til det når han iblant skulle gjøre noe overmenneskelig – exousia betyr begge deler. Og han gjorde det alltid bare så langt kallet hans krevde det, et kall som var begrenset i rom og tid.

---

[15] Teksten i v. 18–20 er i det vesentlige sikkert overlevert. Etter v. 18 har S^1 et tillegg fra Joh 20,21, sannsynligvis fra Diatessaron; jf. Nestle, Ztschr. f. ntl. Wiss. 1903, s. 346. Hos Eus. går en forkortet form igjen nesten stereotypt, for eksempel i demonstr. ev. III, 6, 32: «Gå ut og gjør alle folkeslag til disipler i mitt navn, og lær dem» osv. (poreuthentes mathēteusate panta ta ethnē en tō onomati mou, didaskontes ktl. / πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου, διδάσκοντες κτλ.). Conybeare mente å ha funnet den opprinnelige teksten igjen i denne formen (Ztschr. f. ntl. Wiss. 1901, s. 275 ff.). Se om dette Riggenbach, Der trinit. Taufbefehl 1903 (Schlatter-Cremer Beitr. VII, 1; jf. tillegget i VIII, s. 105 ff.). Med det er saken avgjort for enhver besindig kritiker. Av Eus. epist. ad Caesar. (Socr. h. e. I, 8), c. Marc. I, 1, theol. eccl. III, 4 og andre steder ser vi at Eusebius kjenner *textus receptus* («den vanlige teksten») som den teksten som også er overlevert til ham, og som den eneste han kan bruke i den dogmatiske drøftingen. Et annet eksempel på at Eusebius stadig siterer unøyaktig, finner vi i utleggelsen av 16,18, s. 541, fotnote 908. I stedet for «idet dere går ut» (poreuthentes / πορευθέντες) er «gå ut» (poreuesthe / πορεύεσθε) tilsynelatende godt bevitnet: D, Orig. tom. 13 og 50 in Jo (sterkt forkortet), Tert. bapt. 13, de eldste latinske (e, Cypr. test. II, 26; sent. episc. 29; epist. 28, 2 osv.), S^1 Sc (Ss og Sc mangler her) og Kop. Men de gamle oversetterne kunne også gjengi πορευθέντες slik, og noen av dem kunne ikke gjøre det på annen måte. Orig. siterer nøyaktig andre steder (Fragm. in Jo, berl. utg. IV, 512), og D er mistenkt for å være påvirket av de latinske. To imperativer uten bindeord kunne synes å passe bedre til den befalende tonen (jf. Matt 8,4), men partisippet passer bedre nettopp til stilen hos Matteus; jf. 5,24b; 9,6b; 10,7; 11,4; 17,27. Sannsynligvis bør vi likevel med B Δ Π Φ, e, Cypr. samme sted, Sh S^1 og Kop (som variant) lese «derfor» (oun / οὖν) etter πορ. D, a, b osv. har upassende endret det til «nå» (nyn / νῦν), og når ordene ble sitert for seg selv, falt «derfor» lett bort.

[16] **«all»** pasa / πᾶσα

Mens Jesus levde på jorden, *ga* Gud ham i hvert enkelt tilfelle så mye makt som han trengte. Nå *har* Gud én gang for alle *gitt* ham makt, ikke til enkelte gjerninger, som å tilgi synder, helbrede syke eller gå på vannet, men rett og makt til alt som skal skje i himmelen og på jorden (jf. 6,10).

Den oppstandne har fått full del i Guds styre over verden. På dette grunnlaget («Gå derfor ut» [poreuthentes oun / πορευθέντες οὖν]; se fotnote 1225 mot slutten) befaler han apostlene å gå ut og gjøre alle folkeslag til disipler. Det skal skje ved at de døper dem til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn og videre lærer dem å holde alt det Jesus har befalt disiplene sine.

Utsagnet i v. 18b står foran befalingen og erstatter fullt ut det betonte «jeg»[17] i det tidligere oppdraget i 10,16 (ovenfor s. 401; jf. 23,34). Men dette «jeg» er nå fylt med nytt innhold og kan omskrives slik: Jeg, den oppstandne, som har fått del i Guds herredømme over verden, sender dere ut i verden. I dette ligger det nye og vesentlige ved befalingen nå.

Det nye er ikke at *apostlene får i oppdrag å gjøre andre mennesker til Jesu disipler*, slik de selv er det.[18] Allerede før apostlene ble valgt, hadde de første av dem fått dette kallet (4,19; Luk 5,10).

Da de tolv ble valgt og kalt «apostler», det vil si utsendinger (apostoloi / ἀπόστολοι), fikk de framfor andre et oppdrag for resten av livet: De skulle vandre fra sted til sted og gjøre disippelskaren større (høstarbeidet, samlingen av hjorden, fiskefangsten). Og de hadde allerede fått øve seg i å utføre dette kallet på egen hånd (9,36–10,15).

Det nye er heller ikke at *det apostoliske kallet* – og dermed Jesu eget kallsverk, som apostlene fører videre – *utvides til hele menneskeheten*.[19] Evangeliet, forkynnelsen om Guds herredømme, er fra begynnelsen av bestemt for hele verden. For tanken om Guds herredømme, som er overtatt fra Det gamle testamente, har alltid vært verdensom-

[17] **«jeg»** egō / ἐγώ

[18] Om «gjøre til disipler» (mathēteuein / μαθητεύειν) jf. 13,52 og 27,57; se s. 499 ovenfor, fotnote 825, og s. 717, fotnote 1217. Ordet betyr ikke å undervise, men å gjøre til disippel. At forkynnelsen av evangeliet er det viktigste middelet til det, behøvde ikke å bli sagt. Men at den ikke er det eneste middelet, var sagt ofte nok; jf. 5,13–19.

[19] «Alle folkeslag» (panta ta ethnē / πάντα τὰ ἔθνη) betyr her og i 24,14 ikke «alle hedninger» i motsetning til Israel, men menneskeheten, Israel medregnet. Det trenger ikke å bevises når vi ser på 10,23; 19,28; 22,4 (se s. 637 ovenfor) og 23,34, jf. Gal 2,7 f.; Luk 24,47; Apg 1,8, og på historien om apostlenes misjon.

fattende, og verken døperen eller Jesus har noen gang forstått den snevrere (ovenfor s. 124 ff., 159 f., 191 ff. og 272 f.).

Hele jorden og verden er marken der gudsriket skal vinne fram (5,13–16; 13,38). Allerede døperen hadde varslet at ikke-israelitter skulle tre inn i stedet for Abrahams barn (s. 136), og Jesus har forutsagt det (8,11 f.; 21,43, s. 631 ff.). Det er altså ikke jødene i diasporaen, men Menneskesønnens utvalgte fra alle folkeslag som ved dagenes ende skal samles fra alle jordens ender (24,31).

Det sier seg selv at disse ikke kan vinnes for gudsriket ved maktmidler, men bare ved evangeliet. I bilder blir det sagt mer enn én gang (13,37–43 og 47–50; 22,8 ff.), og andre steder blir leserne minnet om det som noe kjent (24,14; 26,13; jf. 24,9; 25,31–46, ovenfor s. 683 ff.).

Jesus selv holder seg bundet til Israel og mener at tiden ennå ikke er inne for å gi også hedningene livets brød med fulle hender (15,24 ff., ovenfor s. 525 f. og 527). Derfor er det apostlene som får oppgaven med å omvende folkeslagene; de er verdens lys og jordens salt (5,13–16).

Hvis Jesus ikke hadde visst sikkert at folkeslagene skulle vinnes, kunne han ikke ha sett seg selv som Guds tjener i den andre Jesajaboken (11,5; Luk 4,17 ff. og 22,37, ovenfor s. 342 og 419 f.). For tjeneren skulle være et lys også for hedningene (Jes 49,6; jf. Luk 2,32; Apg 13,47).

Uten denne utsikten ville Jesus ikke vært *mer*, men *mindre* enn Jona, som han har rost fordi forkynnelsen hans blant hedningene bar så rik frukt (12,39–41). Ja, han ville ha stått tilbake for fariseerne i iver for Guds herredømme, i vidsyn og i høy bevissthet om sitt kall (23,15). Matteus uttrykker altså ikke tanker som lå utenfor Jesu egen synskrets, verken med sitatet i 12,18–21 eller med alt han helt fra 2,1–12 har sagt om Jesu universale betydning.[20]

Det eneste man kunne spørre om, var *når* forkynnelsen skulle ta den avgjørende vendingen fra Israel til hedningene. Men misjonsbefalingen fra den oppstandne berører slett ikke det spørsmålet, og historien om apostlenes misjon beviser at Jesus ikke har gitt noen tydelig og tidfestet anvisning om det (jf. antydningene i 10,23; 12,39 ff.; 21,42 f. og 22,4 ff.).

[20] Harnack hevder at hedningemisjonen ikke lå innenfor Jesu horisont (Mission des Christent., 1. utg., s. 25). Den påstanden trenger ingen annen gjendrivelse enn den som er gitt i *teksten* ovenfor.

Det nye i v. 19 er at den oppstandne så å si setter apostlene inn i kallet deres på nytt, i hele dets omfang, etter at de hadde bestått så dårlig i anfektelsen i lidelsestiden.[21] Det er også høyst usikkert om det var noe nytt for apostlene å høre at de ikke skulle gjøre til disipler (mathēteuein / μαθητεύειν) uten å døpe.

For oss er det viktig at nettopp dette ene stedet forteller at dåpen går tilbake på en anvisning fra Jesus. Ellers kunne vi bare ha sluttet det av at dåpen var alminnelig i bruk helt fra kirkens begynnelse.[22]

Her foreskriver Jesus ikke direkte noen formel som skal sies ved dåpen, like lite som da han innstiftet nattverden. Ved dåpen skal menneskene settes i forhold til Faderen, Sønnen og Ånden. Men Jesus nevner navnet deres i stedet for personene, og dermed viser han likevel at han vil at dette forholdet skal komme til uttrykk ved dåpen. Det skjer enklest og mest passende ved at nettopp disse ordene fra Jesus blir brukt.

Hva slags forhold det er, sier ikke disse ordene (jf. f.eks. 1 Kor 10,2). Det avgjøres av hvilken betydning de tre personene har for den som blir døpt. Og siden det her gjelder opptak i Jesu disippelskare, gudsrikets menighet, avgjøres det også av hvilken betydning de har for denne menigheten.

For dem som lar seg innlemme i menigheten ved dåpen, skal Faderen som Jesus har forkynt, bli den Far som også de er barn av. Jesus har vitnet om at han er Sønnen i absolutt forstand (11,27), og han skal også for dem være mellommannen i deres samfunn med Gud, slik han har vitnet nettopp der og ellers på de mest ulike måter. Og Ånden, som døperen allerede hadde sagt at Messias skulle gi (3,11), skal bli dem til del (jf. 10,20).

[21] Slik også ifølge Luk 24,47; Apg 1,8; Joh 20,21–23; 21,6–8 og 15–17.

[22] Her er ikke stedet å vurdere innvendingene mot at 28,19 er historisk. Likevel vil jeg ikke la dette være usagt: 1)Det er slett ikke sikkert at dåpen i Jesu navn (Apg 2,38; 8,16 osv.) betyr at dåpen ble forrettet med formelen «i Jesu navn». Ellers måtte vi også ut fra Gal 3,27 og Rom 6,3 slutte at enda to andre formler var i bruk. I Didache 7,1 og 3 står den trinitariske formelen som forskrift, og ved siden av den står det i 9,5: «de som er døpt i Herrens navn» (hoi baptisthentes en onomati kyriou / οἱ βαπτισθέντες ἐν ὀνόματι κυρίου). 2)Jeg hevder at dåpen i Kol 2,11 heter «Kristi omskjærelse» (hē peritomē tou Christou / ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ) fordi Kristus har innstiftet den; jf. «Johannes' dåp» (to baptisma to Iōannou / τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου) i Matt 21,25 og det apokryfe Matteus-ordet i Clem. recogn. I, 55: *Jesu baptisma* («Jesu dåp»). 3)Jeg finner bare én naturlig forklaring på 1 Kor 1,17: Paulus sier her om seg selv at han, til forskjell fra de tolv apostlene, ikke har fått noe oppdrag om å døpe. Det sier han i motsetning til tilhengerne av Kefas, som Peter hadde døpt.

Uten denne tredobbelte gaven – at Faderen, Sønnen og Ånden blir dette for de døpte – ville det å høre til disippelskaren bare være et bedragersk skinn, og dåpen som tar dem opp i menigheten, ville være en tom form. Dessuten krever Jesus at alle budene hans skal innskjerpes. Rekkefølgen på setningene viser at han her tenker på dem som er ført inn i menigheten ved forkynnelse og dåp: De skal veiledes til en vandel som er en disippel verdig.

Han har selv vist at en slik veiledning slett ikke er overflødig: ved måten han oppdro disiplene som trodde på ham, fra Bergprekenen til samtalene den siste kvelden, og ved truende ord som 18,35 og 22,11–14. Alle disse pliktene i kallet skal apostlene villig ta på seg og oppfylle med glede, i bevissthet om at den oppstandne som sender dem, er medinnehaver av guddommelig makt over verden. Men de skal også gjøre det i den vissheten som det siste ordet gir dem: Han som er skilt fra dem (26,11), er likevel hos dem og med dem alle dager inntil verdens ende.

Men der Jesus er, der er også Gud. Ikke uten grunn har han fått det navnet som Matteus oversatte med «Gud med oss»[23] i 1,23. Dette er grunnlaget for menighetens makt (18,20), og også for apostlenes kraft til å føre Jesu verk videre og fullføre det.

[23] **«Gud med oss»** meth' hēmōn ho theos / μεθ' ἡμῶν ὁ θεός

Ekskurs til Matt 16,18 f.

Innledningen og Efraims utleggelse av Diatessaron

A. v. Harnack har nylig drøftet disse ordene av Jesus, og hovedinnholdet i drøftingen er kort gjengitt ovenfor (s. 541, fotnote 908). Drøftingen må prøves. Men kommentaren min er allerede nokså omfangsrik, så prøvingen må holdes kort, og delvis vil den bare bestå av spørsmål som Harnack ikke har besvart.

1. Jeg spør altså hvorfor Harnack unnlater å *si tydelig* hva Efraim gjør i det samme 14. kapittelet av sin utleggelse av det syriske Diatessaron, et verk jeg bare har tilgang til i Auchers og Mösingers armenske oversettelse. Heller ikke en sakkyndig leser kan godta Harnacks dunkle antydninger (s. 648, note 2; 650, note 2; 652, note 2) som erstatning for en tydelig opplysning.

Umiddelbart etter de anførte ordene *et portae inferi te non vincent* («og dødsrikets porter skal ikke overvinne deg») bruker Efraim nemlig den allmenne kirkelige teksten (Mösinger s. 153, l. 6 nedenfra, til s. 154, l. 16).

Han taler utrettelig om *aedificare* («bygge») og *destruere* («rive ned»), minner om assyrernes og Nikanors angrep på templet i Jerusalem og fortsetter så: *dominus quum aedificaret ecclesiam suam, aedificavit turrim, cujus fundamenta omnia, quae erunt superaedificanda, portare possent... Salvator ipse hominibus turrim confecit, quae ducit ad excelsa* («Da Herren bygde sin kirke, bygde han et tårn med grunnvoller som kunne bære alt som senere skulle bygges oppå... Frelseren selv reiste et tårn for menneskene, og det fører opp til det høye»).

At Efraim bruker to ulike tekster side om side, trenger vel en grundig forklaring. Når han i dette verket trekker inn en annen tekst enn Diatessarons, gjør han på ulike måter oppmerksom på det, med *lectio* (underforstått *alia*, «en annen lesemåte»), *aliud* (underforstått *antigraphon*, «et annet eksemplar») eller *Graecus* («grekeren»); jf. Forsch I, 57–62; Burkitt, Ev. da-mepharreshe II, 186–191.

Enkelthetene Efraim tar fra teksten, er ofte plukket ut litt her og der, sitert ufullstendig og vevd sammen med utleggelsen. Den som straks slutter fra dem til en egen diatessarontekst, misforstår grundig hva slags utleggelse dette er. Tilhørerne hadde hørt perikopen lest opp før hvert av de 22 foredragene som er gjengitt i verket, og perikopene var som oftest svært lange. Derfor sto de ikke i fare for å tro at hver utleggelse som avvek fra ordlyden, var et ordrett sitat (jf. Forsch I, 51 ff., også I, 163, tekst og note 3; II, 290–293).

Burkitts steder fra Efraims ekte verk

2. Allerede i 1901 pekte Fr. Cr. Burkitt på steder i andre, utvilsomt ekte verk av Efraim som viser hvilken tekst han hadde i Matt 16,18 (S. Ephraim's Citations from the gospel, Textes and studies ed. Robinson VII, 2. hefte, s. 30), og han gjorde det på nytt i 1904 (Ev. da-mepharreshe, bind II, 119).

Framfor alt viser han til et sted i en hymne om paradiset (Ephraemi opp. selecta ed. Overbeck s. 452, l. 3; jf. Wright, Hist. of the syr. lit. s. 35, n. 3). Der er det tale om en «trøstens skatt fra vår Herres ord, som han *har talt om kirken, nemlig at Sjiuls slåer* (hunkjønn, som på hebraisk) ikke makter å beseire den».

Det særegne uttrykket «slåer»[1] i stedet for «porter»[2] finnes også i Sc (Ss har en lakune her), på flere andre steder hos Efraim og i den syriske Eusebius-oversettelsen, som er eldre enn Efraim (h. e. VI,25,8, et utdrag fra Origenes), og dessuten i den syriske oversettelsen av Theophania; se Burkitt, anf. st.

Andre steder som Burkitt ikke siterer, beviser like tydelig hva Efraim var vant til å lese i Matt 16,18 f. Et eksempel er Lamy I, 411, til Joh 13,12: «Du Simon, min disippel, jeg har satt deg til *fundament for den hellige kirken*. Kefa har jeg kalt deg *for lenge siden* (lu-qdam / לוקדם),

[1] **«slåer»** sjulaja / שוליא
[2] **«porter»** tar'a / תרעא

fordi du skal bære *hele min kirke*. Du er tilsynsmannen for dem som skal bygge kirken for meg» osv.

Videre sier Efraim om Maria Magdalena hos Lamy, s. 544, til Joh 20,3 (han forveksler henne med Jesu mor; se Forsch I, 218, note 2, og dertil Ps.-Justin, quaest. ad orthod. 48, altså trolig Diodor av Tarsus): «Maria løp til Simon, fundamentet… han var fundamentet for folkeslagenes kirke, den kirken som er utvalgt.»

Stedet Lamy II, 155 og Peter som representant for kirken

Harnack siterer bare ett eneste sted fra den store mengden av anførsler av Matt 16,18 i Efraims verk, og det svært ufullstendig (s. 637 og 641). Han bruker det som et andre belegg for *te vincent* («overvinne deg») i Matt 16,18. Stedet står hos Lamy II, 155, i en skoliekommentar til Jes 54,16–17, men det kan bare forstås ut fra sammenhengen. Efraim utlegger v. 16a med disse ordene: «Jeg har utvalgt apostlene og apostlenes disipler, som fullbringer hele opplæringen av folkeslagene (altså «å gjøre til disipler» [mathēteuein / μαθητεύειν] i Matt 28,19) ved den sannferdige læren.»

Deretter til v. 16b: «Jeg har ikke hindret løgnens apostler (jf. 2 Kor 11,13) og forfølgerne i å reise seg *mot kirken*.» Så til v. 17a: «Hvert kongerike som *reiser seg mot deg*, skal ikke fullføre sitt verk, det vil si: *underverdenens slåer skal ikke overmanne deg*.» Endelig til v. 17b: «Jeg vil gi dere en munn (jf. Matt 10,19 f.), så *fiendene deres ikke kan beseire dere*.»

Hvem ser ikke at Peter her bare er tenkt som representant for hele kirken, den første blant apostlene og blant forkynnerne av evangeliet etter dem? Han er et første lem – fremst i tid og rang – blant de mange trosfellene fra alle tider som ved siden av ham blir tiltalt med «dere» og kalt kirke.

Det melder seg også et spørsmål: Sømmer det seg for oss tyske teologer, nettopp i den tiden vi nå lever i, å se bort fra de mest fortjenstfulle arbeidene av utenlandske lærde i et så viktig spørsmål som dette, mens vi siterer de mest ubetydelige ytringene fra våre egne landsmenn? For et år siden kom den nå avdøde E. Preuschens «Untersuchungen zum Diatessaron Tatians» (Sitzungsber. der Heidelberger Akademie 1918, 15. Abh.). Også der blir Burkitt og Hjelt forbigått i

taushet, enda det mest verdifulle som er skrevet om Diatessaron de siste 30 årene, kommer fra dem.

Porfyrios hos Makarios Magnes og spotten over Peter

3. På s. 641 stiller Harnack den hedenske polemikeren hos Makarios Magnes ved siden av Tatian, som taler til oss gjennom Efraim. Han viser da til sin fortjenstfulle samling av det som er bevart etter nyplatonikeren Porfyrios. Polemikeren er i virkeligheten trolig Porfyrios. Når det gjelder teksten, bekrefter polemikeren i Mac. III,19 først den allmenne kirkelige lesemåten.

Han siterer den nøyaktig fra «du»[3] til «kirke»[4], utelater så de følgende ordene fra «og portene»[5] til «den»[6] og slutter sitatet med v. 19a i en lite endret form: καὶ σοι δώσω τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν (kai soi dōsō tas kleis tēs basileias tōn ouranōn, «og deg vil jeg gi nøklene til himlenes rike»). Alt dette gjentar han noen få linjer senere.

Likevel påstår Harnack at polemikeren ikke tolket de ordene han her har utelatt to ganger, som et løfte om at kirken ikke kan overvinnes, men som et løfte om at Peter skulle bevares fra døden, altså om hans udødelighet. Denne påstanden bygger Harnack på et senere sted, Mac. III,22.

I Mac. III,19–21 har Porfyrios på sin hatefulle måte hånet Peter som et karaktersvakt menneske som skalv for tjenestepiken, hogg øret av tjeneren, var grusom mot Ananias og Saffira og ved sin flukt fra fengselet førte til at de uskyldige vokterne hans ble henrettet.

Så fortsetter han: «Det er derfor underlig at Jesus ga et slikt menneske som Peter («Peter, som var slik» [toioutō onti tō Petrō / τοιούτῳ ὄντι τῷ Πέτρῳ]) de små nøklene (!) til himmelen (!). Og hvordan kunne han si til en mann som var kommet i så stor forvirring og hadde brutt sammen i så ubetydelige saker (her står tēlikoutois / τηλικούτοις): ‹Fø lammene mine›, hvis sauene virkelig er de troende som er kommet fram til fullendelsens mysterium, og lammene skaren av dem som

[3] **«du»** sy / σύ
[4] **«kirke»** ekklēsian / ἐκκλησίαν
[5] **«og portene»** kai pylai / καὶ πύλαι
[6] **«den»** autēs / αὐτῆς

ennå er under opplæring og fortsatt blir næret med lærens milde melk?

Likevel blir det fortalt at Peter ble korsfestet etter at han hadde gjett småfeet i knapt noen måneder, enda Jesus hadde sagt at *Hades' porter ikke skal overmanne ham*.»

Det Porfyrios legger vekt på, og cathedra Petri

Porfyrios trekker altså først i ettertid og bare kort fram dette løftet fra Jesus, som han to ganger hadde gått forbi i III,19. Og i likhet med Efraim gir han det en mening som går ut over ordlyden, men som saklig sett er berettiget. For Herrens løfte til kirken om at den skal være uovervinnelig, kommer selvsagt alle de «levende steinene» i kirkebygningen til gode (1 Pet 2,5), altså også denne steinen, som hører til grunnvollen: «lederen for disippelflokken»[7], som Porfyrios kalte ham like før.

Men det Porfyrios legger vekt på her, er ikke at den historiske virkeligheten motsier ordet Jesus rettet til Peter i Matt 16,18 f., men at den motsier oppdraget Jesus ga Peter i Joh 21,15–17. Her som ellers overlater han til leseren å avgjøre om han dermed vil hevde at Jesus var en dårlig menneskekjenner og en falsk profet, eller at de ordene og handlingene Det nye testamente tillegger ham, er uhistoriske oppdiktninger.

Kritikken hans er verken åndrik eller ærlig. Peter gjette Kristi hjord i Det hellige land og andre steder i mer enn 30 år før han ble korsfestet i Roma i år 64. Hvorfor er ikke det nok til å stadfeste Jesu ord i Joh 21,15–17?

Men Porfyrios begrenser Peters virksomhet til den svært korte tiden han faktisk oppholdt seg i Roma. Dermed tilegner han seg ukritisk den anmassende påstanden fra de romerske biskopene: at de som innehavere av *cathedra Petri* («Peters stol») framfor alle andre apostler og biskoper har rett til å påberope seg Jesu ord i Matt 16,18 f. Den påstanden kan han selv ha blitt kjent med i de årene han oppholdt seg i Roma.

[7] **«lederen for disippelflokken»** prōtostatēs tou chorou tōn mathētōn / πρωτοστάτης τοῦ χοροῦ τῶν μαθητῶν

Harnacks dom over «sin kirke» og disippelflokken som religionssamfunn

4. Det er ikke min oppgave her å prøve alle de eksegetiske vågestykkene i Harnacks nyeste utleggelse av Matt 16,18 f. Harnack har brukt 1. utgave av denne kommentaren (se Harnack s. 639, note 2), og den utgaven var foreldet allerede da 2. utgave kom med tallrike endringer, særlig i fotnotene. Hvis han i stedet vil ta seg tid til å se gjennom denne 4. utgaven, vil han kanskje finne noen beviser på s. 544–557 som han må gjendrive før han kan skyve dem til side.

Bare *én* vurdering kan jeg ikke la stå uprøvd – den han kommer med på s. 647 og i note 2 der. Harnack finner det «særlig påfallende at Kristus kaller kirken *sin* kirke», for «kirken er da Guds kirke». Og han finner det rent ut utålelig at Jesus her «taler om en ekklēsia (ἐκκλησία) som han vil bygge som et særskilt hus ved siden av Israels hus».

Det er forståelig at Harnack samme sted også kaller Matt 18,17 (altså vel 18,15–18) mistenkelig. Der taler Jesus på samme måte om den lokale menigheten når den er samlet, og der gjengir den greske oversetteren etter all sannsynlighet det aramaiske «forsamling»[8] med ἐκκλησία, akkurat som i 16,18. I Jak 2,2 er det samme ordet gjengitt med «forsamling»[9], og i Hebr 10,25 med «sammenkomst» (episynagōgē / ἐπισυναγωγή se ovenfor s. 546, fotnote 910).

Men har ikke Jesus helt fra begynnelsen av talt om disippelskaren sin – slik den allerede fantes før han led – som et religionssamfunn som var skilt ut fra Israel og like klart forskjellig fra hedningefolkene? Gjennom Jesus står medlemmene i et forhold til Gud som barn til sin far, og samfunnet som helhet har et enestående kall: Det skal sørge for at hele menneskeheten og kunnskapen om Gud i verden fortsatt kan bestå (Matt 5,11–16; 7,21–23; 10,32–42).

Disippelflokken som hus og som kongerike på jorden

Disippelskaren utgjorde allerede den gang et *hus* og et husfellesskap. Jesus kaller seg selv husherren i det og medlemmene tjenerne sine

[8] **«forsamling»** kenisjta / כְּנִישְׁתָּא

[9] **«forsamling»** synagōgē / συναγωγή

(Matt 10,25; 12,42–51; 24,43–51; Luk 12,36–48). Enhver husherre kan vel kalle sitt eget hus og husfolk *sitt* hus.

Guds herredømme, som Jesus kunngjør og vil virkeliggjøre, er ennå ikke synlig opprettet på alle kanter. Men det finnes allerede i verden – i disippelskaren som har samlet seg om Jesus – og er et kongerike på jorden, akkurat som Satans rike er det (Matt 12,25–28; Luk 17,20 f.). Allerede nå kan og skal menneskene gå inn i det (Matt 7,13; 23,13), og de ydmyke disiplene er i det nå (Matt 18,4).

Hvis vi spør hvem som er kongen og undersåttene i riket, har Jesus gjort svaret klart: Han selv er kongen i dette riket, og disiplene som har sluttet seg til ham, er undersåttene hans. Peter bekjenner ham som Kristus, og når Jesus med glede stadfester bekjennelsen, sier han på sin side at han er den forjettede kongen – slik han har gjort fra begynnelsen av (jf. Joh 1,41–50). Og den forjettede kongens rike og herredømme er fra gammelt av tenkt som Guds rike og herredømme på samme tid (Sal 2,4–12; 89,4 og 19).

Fram til den siste dommen finnes det i menigheten djevelens barn side om side med gudsrikets ekte sønner, og den blir uttrykkelig kalt Menneskesønnens kongerike (Matt 13,37–39 og 41). Jesu vitnesbyrd om sannheten har kalt denne foreløpige skikkelsen av gudsriket til live, og den blir kalt Jesu kongerike (Joh 18,36–37; jf. Kol 1,13; 4,11), på samme måte som det framtidige gudsriket (Matt 20,21; Luk 22,30). Men det framtidige riket blir også kalt Jesu Fars rike (Matt 26,29).

«Sin menighet» og bildet av hyrde og hjord

Menigheten har Jesu navn som løsen og den levende, nærværende Jesus selv som midtpunkt (Matt 18,17–20; 28,20). Hvorfor skulle Jesus da ikke av og til også ha kalt den *sin menighet*, slik han har kalt den *sitt hus* og *sitt rike*? Noen hevder at denne tanken bare er kommet inn i Matteus-teksten ved en interpolasjon, altså et senere innskudd. Den påstanden blir enda mer underlig når vi ser på noen andre billedlige utsagn der Jesus taler om forholdet sitt til disippelskaren og menigheten.

Ved siden av bildet (a) av Jesus som *byggherre*, *byggmester* og *husherre* kommer (b) bildet av *hyrde og hjord*, som ofte er brukt allerede i Det gamle testamente. Disiplene, vennene hans, har samlet seg om ham som en liten hjord (Luk 12,1, 4 og 22), og som deres hyrde roper

Jesus til dem at de ikke skal frykte i verden, for deres Far har besluttet å gi dem det (framtidige) riket (Luk 12,32).

I lignelsen i Luk 15,3–7 framstiller han seg selv som hyrden som samler denne hjorden – det ser vi når vi tar med anledningen (Luk 15,1). Ved hans død blir den spredt for en kort stund (Matt 26,31; jf. Sak 13,7), men etter oppstandelsen hans samler den seg igjen og vokser raskt i tall.

Også med dette gir Jesus seg til kjenne som den forjettede Davids sønn (Esek 34,23; 37,24). At han er Davids sønn, skjuler ikke at riket hans er Guds rike – like lite som løftet til Davids hus opphevet at Gud er Israels hyrde (Jes 40,10 f.; Sal 80,2; 100,3).

Særsamfunnet og bildet av brudgom og brud

Under Jesu jordeliv og i den nærmeste tiden etter blir menigheten hans værende i det jødiske folkesamfunnet, slik dens Herre og hyrde selv gjorde. Men nettopp der dette blir sagt særlig tydelig (Joh 10,1–5 og 26–29), blir den like skarpt skilt ut som et særsamfunn som bare omfatter den gode hyrdens «egne sauer»[10].

Hyrden led døden i tjenesten for hjorden, men døden var samtidig hans egen gjerning (Joh 10,11, 15 og 18; jf. 2,19–22; se bd. IV[5], 174 ff. og 457–462), og også etter denne døden vil han sørge for hyrder for hjorden sin (Joh 10,9; 21,15–17). Men da skal hjorden ikke lenger bare bestå av israelitter; sammen med de omvendte hedningene skal den være den ene hjorden under den ene hyrden Jesus (Joh 10,16).

Og likevel finner Harnack det utålelig å måtte lese noe slikt som et ord av Jesus i et evangelium! Til dette kommer også (c) bildet av Jesus som menighetens brudgom og ektemann.

Selve bryllupet er forbeholdt dagenes ende (Matt 25,1–10; Åp 19,7–9). Men allerede Jesus har innbudt til sitt eget bryllup som kongesønn, først jødene og så også hedningefolkene (Matt 22,1–14; Luk 14,15–24). Det samme gjorde profetene før ham, fram til Johannes, og andre Guds tjenere etter ham.

Ja, han er allerede i ferd med å feire dette bryllupet sammen med disiplene sine. Han hengir seg til festgleden sammen med dem og faster ikke. Fariseerne klandrer ham, brudgommen, og vennene som feirer med ham, fordi de feirer bryllupet før tiden. Det samme gjør de

[10] **«egne sauer»** idia probata / ἴδια πρόβατα

av døperens disipler som ikke holdt seg på høyde med mesteren sin, men hadde slått seg sammen med fariseerne (Matt 9,14 f.; Luk 5,33–35; Joh 3,29).

Det er altså ikke først Paulus (2 Kor 11,2 f.; Ef 5,29–31), men Jesus selv som har sett det som en kjensgjerning at kirken allerede er viet til ham som brudgom: I Ånden er vielsen fullbyrdet, og i livet har den vist seg.

Tatian mot interpolasjonstesen — «Men teksten står klippefast»

Jesu disippelskare skiller seg ut fra det jødiske folkesamfunnet og blir bekjempet av folkets lærere og til sist også av prestene. For Jesus, som har samlet den om seg, står den som en virkelighet: et eget religionssamfunn, hans ekklēsia (ἐκκλησία). Det gjelder enten han ser og framstiller forholdet sitt til den under bildet av *brudgom og brud*, *hyrde og hjord*, *husherre og husstand* eller *byggherre og bygning*.

Jesus har ofte nok vitnet om at han også må gå gjennom sin forløsende død og sin oppstandelse for at verket han har begynt, skal bli *fullendt* (jf. Matt 20,28; 21,37–44; 26,32; Joh 2,19–21; 10,15–18; 12,24–32; 15,13), og i Matt 16,21 f. lot han heller ikke være å minne om det.

5. Hvis det er bevist at allerede Tatian tilegnet seg den kanoniske og «katolske» teksten i Matt 16,18 f., kan det ikke være tale om at disse ordene er interpolert. Hvem skulle interpolatoren i så fall være? I hvert fall ikke Tatian, som allerede i sin levetid ble regnet som kjetter i størstedelen av kirken.

Og hvordan skal vi da forklare at de lærdeste og mest ulikeartede kirkelærere og oversettere anerkjenner den kanoniske teksten, alle som én, uten et eneste påviselig unntak? Se ovenfor s. 541, fotnote 908.

Blant vitnene som er nevnt der, burde også Hippolyt ha vært med. I talen på den hellige teofanifesten (logos eis ta hagia theophaneia / λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια Hipp. kleinere Schriften ed. Achelis s. 262, 30) føyer han disse ordene til et sitat fra Luk 1,35: «Ved denne Ånden uttalte Peter det salige ordet: ‹Du er Messias, den levende Guds Sønn.› Ved denne Ånden *ble kirkens klippe grunnfestet*» (dia toutou tou pneumatos Petros ephthenxato tēn makarian ekeinēn phōnēn: sy ei ho Christos, ho hyios tou theou tou zōntos. dia toutou tou pneumatos estereōthē hē petra tēs ekklēsias / διὰ τούτου τοῦ πνεύματος Πέτρος

ἐφθέγξατο τὴν μακαρίαν ἐκείνην φωνήν· σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. διὰ τούτου τοῦ πνεύματος ἐστερεώθη ἡ πέτρα τῆς ἐκκλησίας).

Også for Hippolyt er altså Peter denne «kirkens klippe» – så sant det er han som har skrevet talen. Kirken har helt fra begynnelsen utlagt Jesu svar på Peters bekjennelse svært ulikt, og anerkjente utleggere fra de første århundrene vakler usikkert mellom ulike oppfatninger. Men selve teksten står klippefast.

Om Theodor Zahn

1838–1933

Theodor Zahn (1838–1933) var en tysk luthersk teolog og en av de fremste kjennerne av Det nye testamente i sin tid. Han ble født i Moers ved Rhinen og underviste ved universitetene i Göttingen, Kiel, Erlangen og Leipzig, før han i 1892 vendte tilbake til Erlangen, der han ble resten av livet.

Zahn er særlig kjent for sine store verk om historien til den nytestamentlige kanon og om innledningsspørsmålene til Det nye testamente. Han sto fast på at evangeliene er troverdige historiske vitnesbyrd, og han forsvarte det med en lærdom få kunne måle seg med.

Kommentaren til Matteusevangeliet kom første gang i 1903 i kommentarverket han selv ledet. Oversettelsen her følger 4. utgave fra 1922.

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.