

МЕНИШЕВСКОЕ УЧЕБНОЕ
БИБЛИОТЕК

Kaarv Støylu - 31.



J O H A N N E S E V A N G E L I E T

trykt efter et referat av

professor dr. teol. Lyder Bruns forelesninger.

.....
.....
.....
.....
.....

Utgitt av DET TEOLOGISKE SÆRUTVALG.

Mangfoldiggjort i STUDENTERSAMFUNDETS
SKRIVEMASKINSTUE januar 1931.

ga 981201

m 226. 506

Bt

1931

KENIGHETS BIBLIOTEK

Johannesevangeliet.

Johannesevangeliet utgjør sammen med 1 Johannes brev et av de store hovedstykker i N.T., som omfatter tre hovedkomplekser: 1. synopsen, 2. Paulus brever, 3. Johs. evangeliet med Johs. brev. Alt annet er annekser. Til fortolkning av Johs. evg. knytter sig særlige vanskeligheter. Også den annen forskning er langt fra sitt mål. Den synoptiske forskning er nu bøiet inn i tradisjonsmåten. Man prøver å trenge tilbake til den munttlige overlevering.

Hvad Paulus forskningen angår, så er den i levende bevegelse. Det er uenighet om hvormeget jøde, hellenist og kristen. Skjønt det er store uløste oppgaver, så er det dog her et fast grunnlag.

Langt større er usikkerheten når det gjelder det 4. evg. Hvor er dette skrifts historiske sted? Hvor søke den historiske nøkkel? Man kan derfor ikke fortolke det utfra de faktorer som har preget det. Men fortolkningen er selv et middel til å vinne klarhet.

Den videnskapelige fortolkning er dels sproglig-historisk dels religiøs. Den begynner med å betrakte den sproglige form. Det dreier sig om bøker fra lang tid tilbake, og disse må belyses ut fra sitt miljø. Utleggelsen er også religiøs. For da det er vidnesbyrd, så er det ikke mulig å trenge inn i dem uten også ad den religiøse samfølelses vei.

1. Evangeliets sprogform.

Johs. evg. er avfattet på ΚΟΙΝΗ d.v.s. fellessproget, denne tids folkesprog som vi først i nyere tid har lært nøiere å kjenne. Evg. er avfattet i enkelt sprog og enkel stil. De samme uttrykk vender atter og atter tilbake. Setningsbygningen forløper i en uavladelig sideordning. Det gives en egen Johanneisk stil som man lett kjenner igjen. Hvorledes skal denne sprogform bedømmes? Den tradisjonelle opfatning er at vi her står overfor hebraiserende gresk. Ordene er visstnok greske, men setningsbygningen er semittisk. Det blir da et bevis for at forfatteren er av semittisk ophav. Denne opfatning er inngående begrunnet av Schlotter. Herimot er det i de senere år reist sterke innvendinger. Studiet av det hellenistiske folkesprog har vist at man må innskrenke de omtalte hebraismer i det greske sprog. Denne stil kan ikke uten videre karakteriseres som hebraistisk. Også på gresk var sideordningen, den menneskelige tales, urform, merkbar. Johs. stil er derfor ikke semittisk men folkelig. Dette er hevdet av prof. Adolf Deissmann i hans bok: Licht von Osten. Nu er det intrått en vending. Burney mener at Joh. evg. er en oversettelse fra aramaisk. Denne siste formodning synes ikke å vinne tilslutning og vil ikke kunne bevises. Men Burney har ved sitt arbeide styrket sannsynligheten for at forfatteren er en semitt eller jøde, og at evg. henger sammen med jødisk åndsliv.

2. Evangeliets historiske forutsetninger og omgivelser.

Til oss er dette skrift kommet som en bestandel av N.T. og videre som et ledd i den først anerkjente del av denne samling: det firfoldige evangelium. Til denne stilling hentyder også overskriften: ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ, efter Johannes (sc. evangeliet) Den gamle kirke har altså oppfattet Johs. evg. som likestillet med de andre evg. Men samtidig har man hatt følelse av en forskjell. Clemens Alexander sier således: "Da Johannes så at den legemlige del var gitt uttrykk i de tre første evg. så skrev han et åndelig evg." At Johs. evg. var det siste holdt man for visst i den gamle kirke.

Det første spørsmål blir: forholdet mellom Johs. og synopsen. Hvis vi ser hen til den litterære form er det ikke tvil om at vårt skrift er et evangelieskrift, d.v.s. et skrift som i oppbyggelig øiemed utkaster et billede av Jesu ord, gjerninger, død og opstandelse. Vårt skrift er også virkelig et Kristusevangelium. Ganske visst åpnes det med en prolog som stiller Jesus i lys av logos-tanken, men allikevel spiller i det følgende Kristustanken en stor rolle. I evangeliets sluttord er det Kristustanken som er betonet. På den annen side er forskjellen meget stor både i innhold og form. Johs. evg. fremstiller Jesu liv efter et helt nytt skjema. Og det omfatter få fortellinger og utsagn. Det meste av innholdet er nytt og selvstendig. Johs. evg. har ikke det samme mosaikaktige preg som synoptikerne. Men i hovedsaken har vårt evg. den karakter. Det har karakteren av en samling preget av forfatterens tanke. Han er ikke samler men en selvstendig skildrer. Vårt evg. har

et eget begrepsmaterieell. V møter ord av et eget klangpreg (se "Jesu evangelium") Så selvstendig står Johs. overfor synoptikerne at man må spørre: har han kjent dem? At nu Johs. kjenner og forutsetter den synoptiske tradisjon i sin almindelighet, og dernæst også de enkelte synoptiske evangelier, det er gammelt antatt og det er også nu den fremherskende mening. Dog har det også været hevdet at Johs. bare har kjent Mrkus, eller bare Mt. og Lukas. Det må dog ansees for sikkert at Johs. har kjent Mk. og sannsynligvis også Matt. og Luk. Men Johs. står så selvstendig at hvor det foreligger en berøring må forholdet nærmere undersøkes. En hvis han nu har kjent dem og dog stillet sig så selvstendig, hvorledes har han da oppfattet sitt forhold til dem? Der er fire forskjellige løsninger.

1. Supplerings-teorien, som går ut på at Johs. har villet utfylle og beriktige sine forgjengere. Denne løsning er den tradisjonelle fra oldtiden. 2. Uavhengighetsteorien. Johs. har med suveren selvbevissthet villet skrive et eget, nytt, selvstendig, i sig selv hvilende verk. 3. Den kritiske fortolknings teori. Etter denne har Johs. villet overbyde sine forgjengere, men samtidig villet utlegge dem, påvise en dypere mening ut fra et mer modent standpunkt o.s.v. 4. Fortrengningsteorien. (den nyeste) Johs. har villet fortrenge, erstatte sine forgjengere.

Disse løsninger er ikke alltid skarpt adskilt. De glir over i hinannen, men er dog uttrykk for fire prinsipielt forskjellige muligheter. Alle de tre første løsninger har noget riktig, men ettertrykket må legges på den annen: Uavhengighetsteorien. Johs. har først villet lage noget selvstendig. Men med dette selvstendige verk har han villet supplere og tildels villet korrigere det tidligere og fortolke den gamle overlevering. Men 4. må være uriktig. Han har ikke til hensikt å fortrenge synopsen. Et slikt forsøk fra Johs. side vilde visstnok ha været fåfengt, og det er heller ikke sandsynlig. Dette hele syn svarer neppe til den mentalitet som vi forutsetter hos evg. forfattere. Ingen skrev et nytt verk hvis han ikke mente å gjøre noget bedre, å utfylle.

Men deri lå ikke at forfatteren ønsket disse andre verker fortrent. Å tegne Jesu bilde var en stor oppgave, 21, 25. Likeså litt som Luk. og Mt. har ønsket å fortrenge Mrk., likeså litt har Johs. villet rette noget slag mot synoptikerne. Han har ment å ville gi en dypere innførelse i Jesu ord og verk, å skrive et åndelig evg. Men ikke for å rydde de andre avveien. Han kunde anerkjenne og utnytte deres arbeider.

Johannes og Paulus.

Johs. hører hjemme i efterpaulinsk tid. Hvad forhold inntar han til Paulus? På dette punkt er det den almindelige mening at Johs. forutsetter den paulinske misjon, kristendomsforkyndelse og tenkning og bygger videre. Man har dog forsøkt å knytte Johs. nærmere til den urapostoliske kristendom. Det blir da en oppgave å undersøke på hvilken måte P.s. livsverk kan tjene til å gjøre Johs. historisk forståelig. Og det er da utvilsomt at Paulus' livsverk danner grunnlaget for Johs. Forskjellen mellom de to Kristus-billeder kan kun forståes med Paulus som bindeledd. Prologen vidner om dette, 1, 17 Kristus i dem og de i Kristus, 15, 1. Disse tanker forutsetter den paulinske Kristusmystikk. Men om formelle berøringer med P. er det sjelden tale. Han har sitt eget sprog. Forholdet mellom P. og Johs. er mer organisk. Johs. har optatt i sig vesentlige momenter av paulinismen, men har ført dem videre på en selvstendig måte. Dels en veldig forenkling, dels en videre utvikling av det paulinske kristendomssyn.

Johs. evg. og de øvrige johanneiske skrifter.

Under Johs. navn er der fire andre skrifter: tre Johs. brev og apokalypsen. 2. og 3. Johs. brev er små billetter som har liten betydning for forståelsen av selve evg. 1. Johs. brev har større betydning. Det har form av en preken. Dette skrift, som er anonymt, er så nær beslektet med evg. at man må anta at det er av samme forfatter. De små divergenser er ubetydelige og synes ikke å være store nok til å anta to forfattere. Skulde de hithøre fra to forfattere måtte disse i et hvert fall være fra samme krets. 1. Johs. brev er da det mest nærliggende hjelpemiddel i tolkningen av evg. og er av stor betydning for bedømmelsen av dette. Det er viktig for tolkningen av evg. at det samme begrepsmateriale og stil som vi i evg. møter i døperens og Jesu munn, det møter vi i 1. Johs. i forfatterens munn.

I 1. Johs. møter vi også en tydelig, polemisk motset-

ning til gnostisismen. Dette opfordrer til å undersøke om ikke evg. har den samme tendens. Allerede Ireneus hevdet dette.

Svært forskjellig fra evg. og brevene er apokalypsen. Ganske visst er der enkelte berøringspunkter f.ex. inneholder evg. en likefrem hentydning til den profeti som finnes i apokalypsen, Johs. 16, 13. og videre viser apok. 19, 13 at Jesus anskues som vidne i begge skrifter, og kalles i begge "lammet". Men langt overveiende er inntrykket av forskjellen. Denne er så stor at det allerede i oldkirken var dem som anså det for umulig at de kunde stamme fra samme forfatter. Dionysios' av Alexandrien har begrunnet den opfatning at apokalypsen må stamme fra "Johannes den gamle" som Papios forteller om.

I nyere tid er det den fremherskende opfatning at apok. og evg. ikke kan hitføres til samme mann. Mens eskjatologien er næsten tilbaketrengt i evg., så inntar den i apok. den alt beherskende stilling. Fra konservativt hold søker man å gjøre et forsøk på å la dem hitføres til samme mann, og også på kritisk hold gjøres dette, (Loekmeyer.) Dette vidner om en spiritualisering av apok. som ikke er holdbar. Man kan under ingen omstendighet gå ut fra forfatterfellesskapet som en forutsetning, men apok. hører dog hjemme i nærheten av evg. og kan hjelpe fortolkningen av dette. Johs. evg. og den øvrige urkristelige litteratur.

Ignatius' brever danner etkjendelig slektskap med Johs. Hvordan skal dette forhold oppfattes? At løse brever står i avhengighetsforhold til Johs. hevdes av nogen, men bestrides av andre. Sannsynligvis har Ignatius kjent Johs. Ignatiusbrevene hører hjemme i årene 110-117. Johs. evg. må da være forfattet før 110. Dessuten er det en åndelig forbindelse. Vi skimter et bredere åndelig grunnlag som Johs. evg. hører hjemme i. Disse brever har betydning for exegesen. Og da Ignatius hører hjemme i Syrien, så blir dette et argument for at Johs. evg. stammer fra Syrien, mens de fleste tar det fra Lilleasien.

Nadverdbønnene er også et viktig ledd. (Didache 9-10.) Disse bønner som taler om brød spredt på bjergene som blir sanket sammen kan ikke stamme fra Egypten men fra Palestina eller Syrien. Og der er samklang med Johs. evg. En mengde vendinger stemmer med Johs. evg. termini, men det er usannsynlig at disse bønner er avhengig av Johs. De viser bare tilbake til samme miljø. ~~Obså disse~~ skrifter er skikket til å føre Johs. skriftene ut av sin ~~isolasjon~~ isolasjon. Det samme gjelder Salomøs oder. Harnack fremsatte ut fra disse den hypotese at der til grunn for dem lå en jødisk salmesamling som var kristelig bearbeidet. Og dette mente han vilde bli epokegjørende for forståelsen av Johsevg. idet disse salmer stammet fra jødisk mystikk, også andre sluttet sig til denne hypotese. Men denne betraktning er opgitt. Derimot synes det sannsynligere at odene hører hjemme i gnostisismen, og at de er et tidlig uttrykk for den religiøse lyrikk som tidlig fantes i gnostisismen. Er denne opfatning riktig så stiller disse oder sig i et annet lys. De må da være eftervirkning av Johsevg, eller også ~~son~~ uttrykk for en beslektet tidsstrømning som den johanneiske kristendom har sammenheng med. Dette slektskap kan da forståes som et fingerpek om at selv om Johs. evg. var rettet mot gnostisismen, så kan det dog ha noget tilfelles med den. --- De skrifter som vi hittil har betraktet har hørt hjemme på kristelig område. Vi må også ta de ikke-kristelige forhold i betraktning, og da først jødedommen.

Johannes og jødedommen.

Johs. anerkjenner det gamle testament. Han siterer det ofte, og er dypt rotfestet i dets tankeverden. 10, 8 kan ikke innbefatte de g.t. profeter og gudsmenn. En vesentlig forutsetning er å fördype sig i dets g.t. grunnlag. Hvad senjødedommen angår, så viser Johs. evg. en dobbelthet. Først er Johs. preget av en radikal motsetning til den jødedom som forkastet Jesus. Den fjerne måte som han omtaler jødene på viser at det må ha foreligget et avgjort brudd, som det skjedde i år 70 ved Jerusalem's ødeleggelse. Her viser Johs. et mer fremskredet standpunkt enn Paulus. Johs. henger ikke slik ved jødene, han kjemper ikke som Paulus for å redde dem. Han ser på folket som stående under Guds dom, apok. 2, 9. 3, 9. 8, 41. Allikevel anerkjenner evg. at frelsen kommer fra jødene. Evg. selv er preget ikke bare av g.t. men også av senjødedommen. Når det gjeller å bestemme det senjødiske islet, så er det ikke overenstemmelse. Den fremherskende opfatning på kritisk hold særlig er den at Johs. evg. er ~~på~~ påvirket av hellenistisk jødedom, representert ved Filo.

Således kan prologen og dens logoslære ikke forklares historisk uten den hellenistiske lære om visdom og logos. Dette blir da et skridt i retning av kristendommens hellenisering. Andre bestrider dette og søker å redusere det hellenistiske element, og søker isteden tilknytning i den palestinske rabbinisme. Det er viktig for exegesen å undersøke dette.

Forholdet til døperen Johs. I de avsnitt som handler om døperen Johs. møter vi en bevisst bestrøelse på å underordne døperen under Jesus, 1,6-15. 3,22flg. 5,36. 10,40. Man mener derfor at Johs. evg. er polemisk rettet mot de av ~~de~~ døperens disipler som ikke var kristne, og som derfor overvurderte døperen. Denne formodning har meget for sig. Det er derfor en oppgave å oppgjøre sig en mening om hvorvidt dette er skikket til å kaste lys over døperen, og evg. forfatterens forhold til ham. Det tør anses som sikkert at Johs. evg. er vel orientert i alle forhold i Palestina. Ikke minst av jødiske forskere er dette blitt anerkjent.

Johs. evg. i dets forhold til hellenismen i videre forstand. Den jødiske hellenisme er selv bare ett ledd i hele utviklingen. Det er nedlagt meget arbeide på å belyse Johs. evg. ut fra hellenistisk religion. Flere forskere har således henvist det til den hellenistiske mystikk og mysteriereligionene. Som kilde til mystikken har man anvendt den "hermetiske litteratur" d.v.s. en samling skrifter som vil bringe åpenbaringer fra Hermes. De for oss kjente av disse skrifter tilhører en senere tid, helt ned til 3-400 år etter Kristus. Og når Rutzgenstein mener at dele av disse allerede var benyttet i Hernas' hyrdebrev fra ca. år 110, så er det bare det samme litterær-religiøse motiv. Vi vet gjennom kirkefedrene at denne mystikk har existert allerede i det annet årh. og det er intet til hinder for at den også kan gå tilbake til det første. Det er derfor intet iveien for at den hellenistiske mystikk kan høre med til forutsetningene for Johs. evg. Ved anvendelsen av paralleller i den hermetiske litteratur må det utvises stor forsiktighet. Vi har intet bevis for at denne mystikk går tilbake til førjohanneisk tid. De synes dog å ha et felles åndelig grunnlag.

Også hvad mysteriereligionene angår synes det å være en sammenheng. Uttrykket "skuen av Kristi Herlighet" peker i denne retning. Men en stor vanskelighet er den at vi har litet kunnskap om innholdet av disse religioner. Wetter i Upsala har søkt å belyse Johs. evg. ut fra de antikke profet- og frelses-skikkelser som Celsius gir et malende billede av, og som går tilbake til første årh. f. eks. Simon magus. Disse skikkelser synes å vise likhet med Johs. evg. Kristusskikkelse. Og det kan være at Kristusskikkelsen er skildret som motstykke til disse. Jesus var det som disse skikkelser gav sig ut for å være.

Vi savner en betryggende kronologi. Vi vet ikke i hvilken grad vi kan tilbakeføre de hellenistiske fenomener til johanneisk tid. Wetter hevder i det hele at Johs. evg. arbeider med faste formelaktige uttrykk. Tillike har han energisk bestridt den opfatning som har været den rådende at det er et personlig skrift. Isteden for mener han at det er uttrykk for en menighetsfromhet, og at det er utsprunget i kretser som før samlet ~~x~~ Hellenistiske helteskikkelser, men senere om Kristus. Om sikre resultater kan vi på dette område ikke tale.

Johs. evg. og den mandeiske og manikeistiske religion. Mandeerne er en gammel gnostisk sekt i Mesopotamien som nu teller ca. 2000 medlemmer. Denne sekt har nogen gamle skrifter og kjennetegnes ved en stor årbødighet for Johs. døperen. Dette har ført til at man har ment at sekten kan føres tilbake til Johs. døper bevegelsen. Manikeerne opstod i det tredje årh. og var oldkirkens farligste konkurrent. I de siste år er kjenskapet til dem blitt styrket ved nye kilder. Studiet av disse kilder har da fått først Reitzenstein til å postulere en førkristelig mandeisme som endog skal spille inn i de synoptiske overleveringer, og som efter Bultmann skal være en hovedbetingelse for forståelsen av Johs. evg. Ved benyttelse av disse kilder i forbindelse med tanker i jødisk visdomslitteratur mener Bultmann å kunne konstatere en sammenhengende forløsermyte som anvendt på Jesus skal være hovedtrekkene i Johs. evg.

En fra himmelen kommende forløser bringer den på jorden bundne sjel bud om dens guddomlige oprindelse og dens tilbakevenden dit. Også Walter Bauer har i sin nye kommentar stadige paralleller fra disse kilder og oppfatter det således at begge, kildene og Johs., er uavhengig av hinannen, men de hviler på en felles bakgrunn som må stamme fra en førkristelig gnostisisme. Etter dette skulde Johs. evg

ikke bare være å forklare ut fra hellenismen, men det skulde også være å tyde ut fra en orientalsk synkretistisk gnosis. Ja Bultmann er endog gått så vidt at den historiske Jesus selv kan ha stått i forbindelse med gnostisk døperbevegelse, og at den johanneiske kristendom saklig sett kunde være eldre enn den synoptiske. Alt dette er meget hypotetisk. Noget bevis for en førkristelig mandeisme finnes ikke. Bultmanns forfløine formodning strider mot alle kronologiske kildeangivelser. Når vi skal fortolke evg. må vi ikke la vårt blikk sveve for langt ut. Vi skal hevde den vide horisont men ikke glemme det nærmeste, gjerde. Den historiske fortolkning av Johs. evg. er å fortolke skriftet ut fra skriftet selv og ut fra dets nærmeste kristelige omgivelser og forutsetninger.

Johs. evg ut fra religiøst synspunkt.

At det er et av hovedskriftene religiøst sett kan det ikke ikke være tvil om. Flere av kirkens menn har i det funnet det største evangelium. Hvor ligger dets eiendommelighet? Det er av betydning å få oversikt over de almindelig anerkjente hovedtrekk. Den johanneiske kristendom er utpreget kristosentrisk. Men den er det på en egen måte. De synoptiske skrifter samlet alt om Jesu person, men de er dog mer enn almindelig historie, idet de ser på Jesus i troens lys. Enda mer står Jesu person i midtpunktet i Johs. evg. fordi det her er selvvidnesbyrd. Ennu mer stiller Johs. Jesus i religiøst lys Alt hvad den kristne urmenighet hadde oplevet etter opstandelsen av Kristi frelsende makt, alt dette gjenfinner Johs. i Jesu eget, historiske liv. Og ikke bare det. Han går videre. Han stiller disse ord under evighetens synspunkt og belyser dem ut fra troen på Jesu komme fra Gud. Hvilke følger dette har hatt for Johs. evg. som historisk kilde er det delte meninger om. Det er dem som mener at det er så fritt at det ikke kan la sig gjøre å opfatte boken som et historisk vidnesbyrd, men derimot som et religiøst dokument som i høiden inneholder historiske reminiscenser. Andre mener at det er en skatt av erindringer som med full rett kan anvendes ved siden av synoptikerne, til å utfylle dem. Men derom kan det ikke være tvil at det spiller inn et subjektivt moment som spiller en annen rolle her enn hos synoptikerne. Men det som skiller Johs. evg. fra synopsen det forbinder det med Paulus. Ti paulus' liv og forkyndelse er det mektige uttrykk for hvad menigheten oplevet i samfund med den opstandne. P.s kristendom er det mektige uttrykk for en åndsoplevelse i apostolisk tid. Men det er klart at det også adskiller sig fra Paulus. Hos P. trer Jesu jødiske liv sterkt tilbake. P.s religiøse liv er fortrinsvis samlet om Jesu opstandelse og død, og Kristi komme i herlighet. Johs. griper tilbake til Jesu historiske liv. Johs.s grunntanke er tanken om den hist. Kristus som Guds fullkomne åpenbaring. Hans kristendomssyn kan sees som en formeling mellom disse to. På den ene side synoptikernes samling om den hist. Jesus, og på den annen side samlivet med den ophøiete Kristus. Johs. vil vise at historiens og troens Jesus er den samme. Han tegner Jesu liv og død ut fra en tilbakeskuende betraktning, slik som det viser sig i troens lys. Det dobbelte vidnesbyrd, erindringsvidnesbyrd og trosvidnesbyrd er sammensmeltet i ett, 16, 12f.

Den johanneiske kristendom er ikke så eskiatologisk bestemt som synopsen og Paulus. Den legger sterkere vekt på frelsesoplevelsen i nutiden og ser på den som en evighetsoplevelse i tiden. Det esk. synspunkt er sterkt understreket hos Palus og i synopsen særlig. Blikket er rettet fremover. Den fremherskende tanke hos Johs. er en annen: tanken om det evige liv som begynner her, og svarende dertil tanken om dommen som en indre krise som skjer nu og her, i og med troens forhold til Kristus. Så sterkt lever Johs. i troen på Jesus som gjenskin av det evige at nutid og fremtid for ham flyter sammen. Den trøende ånder i evighetens luft.

Den johanneiske kristendom er en eiendommelig blanding av kontemplasjon og intuisjon blandet med dypt etisk alvår. Den joh. kr. dom betegner en sterk forenkling. Den er samlet om få

store motiver som stadig vender tilbake. Man har inntrykk av at den religiøse tro og tanke her likesom kretser omkring sin gjenstand og herunder griper gjenstanden med umiddelbar klarhet og sikkerhet. Dette tyder på et kontemplativt drag hos evangelisten, et drag som er forbundet med intuitiv gripen og anskuen av det guddomlige. Men samtidig er den johanneiske kristendom fri for kvietisme, tilbøilighet til passiv dvelen ved det guddomlige, noget som ofte led-sager kontemplasjonen. Kristendommen er samfund med Gud, men et utpreget etisk bestemt samfund. Guds vesen er kjærlighet. Kristus er hans kjærlighets åpenbaring. Og denne åpenbaring er aktiv og praktisk. Lydighet mot Guds vilje er disiplens eneste usvikelige kjennetegn. Hele tilværelsen er behersket av en stor motsetning mellom Gud og verden, mellom godt og ondt.

Er Johs. teolog?

I eldre tid da man stilte N.T. under teologisk synspunkt fant man ofte et sterkt teologisk eller spesifikt filosofisk element i Johs. evg. I nyere tid når man mere ser det spesifikt religiøse ved skriften er Johs. mer blitt en mystiker og en praktisk rettet representant for en etisk forløsningsreligion. Fridrich Heiler betegner fremdeles Johs. som mystiker og teolog og hevder at Johs. er enn mer teologisk enn Paulus. Denne siste dom er uriktig. Selv Paulus kan kun med et visst forbehold kalles teolog. Men han er det dog langt mer enn Johs. Det viser hans skriftbevis og også hans tilløp til historisk tenkning og hans gjennemtenkning av kristendommens vesen.

Hvad berettiger da til å tale om et teologisk moment? 1. Prologen som med sine store linjer er av teologisk karakter men som savner innledning. 2. Den omstendighet at også det følgende evangelium er samlet om en ledende grunntanke. 3. De spor av skriftbevis som også finnes hos Johs. Dette er dog ikke tilstrekkelig til å kalle ham teolog. I hovedsaken er han en religiøs personlighet, et religiøst vidne. Det som Johs. evg kaller erkjennelse er noget annet enn teoretisk erkjennelse. Hvad prologen angår så er den blitt utgangspunktet for hele den greske kirkes teologi, men man må som Harnack sier erindre at en engang uttalt tanke virker ofte langt utover den sammenheng i hvilken den blev sagt. Den begynner et nytt selvstendig liv. At den senere greske teologi bygget på Johs. prologen berettiger oss ikke til å se prologen i denne senere teologis lys.

Er Johs. mystiker?

Innen nyere forskning ser man hos Johs. et mystisk element. H. Weinel hevder at urkristendommens mystikk fullender sig hos Johs. Samtidig medgir han at den er praktisk rettet og at den ikke utgjør helheten. Heiler betegner Johs. som den første mystikker. Likeledes Streeter. Men det mangler heller ikke på motsigelser mot dette syn. Bultmann hevder at Johs. evg visstnok inneholder mystiske formler men de skal bare beskrive troen. Windisch har talt om et gnostisk drag i evg. men ikke om mystikk. Som hos Paulus er det tvilsomt om man kan tale om mystikk eller ikke.

Denne dissens beror på uenighet om hvad mystikk egentlig er. Det er ingen fast sprogbruk. Ordet anvendes på meget forskjellige måter. Noen oppfatter mystikk som personlig inderlighet. I så fall blir det mystikk i all levende fromhet. Andre tenker på en overutvikling av visse elementer i religionen til fortrenghet for andre. (Rudolf Otto) En tredje gruppe søker å avgrense mystikken som noget selvstendig, f. ex. som en enhet med det guddomlige hvorved det menneskelige smelter sammen med eller går op i dette. (Lehmann) Eller man forstår det som en religiøsitet som går utover den almindelige bevissthets ramme, for så i ekstase å nå Gud. Man taler om arter av mystikk. Uendlighetsmystikk og personlighetsmystikk. (Søderblom) Eller om agerende og reagierende mystikk.

Hvis man skal opnå nogen klarhet så må man la være å bruke ordet om den inderlighet som finnes i enhver religion. Man må finne det typisk mystiske. Hvad er det? En rekke hovedtrekk. Mystikken er en fromhetsform hvor man gjennom trening, renselse og konsentrasjon av sjelen søker å nå til en indre enhet med det guddomlige, hvor man kommer ut over det vanlige. En ubeskrivelig og usigelig enhet som utgjør den høieste salighet. Sjelen vender tilbake til sitt ophav. Den er derfor av et asketisk, individualistisk og passivt drag. Betingelsen er avdøen fra verden, fra jeget. Målet er ikke en etisk omdannelse. Det etiske kan være et middel,

men selv går enheten med Gud også utover det etiske. Dermed følger en viss individualisme, en viss avstand fra samfund. Samfundet, den lille krets av likesinnete er et middel til oppløftelse, men målet er sjelen alene i Gud. Nevnes kan videre at mystikken fører utover historien, eskatologien og det personlige Gudsbegrep. Historien, også frelseshistorien blir kun et bilde på det guddomlige. Den kan være et middel, men når enheten nåes forsvinner det historiske og det er ikke mer nogen fremtid. Og det er kun det evige nu som er fullendelsen. Gud kan ikke bestemmes eller beskrives, han er enhet -en i altet, det store, det usigelige, det absolute mysterium, han er den skjulte Gud som al historie kun er gjenskin av.

Det typisk mystiske kan i de forskjellige religioner avdempes og varieres. Man kan derfor sondre mellom en uendlig-hetsmystikk og en personlighetsmystikk hvis mål ikke er sammen-smeltning men forening. Denne mystikk finnes endog i Indien.

Spørsmålet blir da om en religionsform prinsipielt i sin bygning er mystisk eller ikke. Og dernæst om den uten å være det inneslutter momenter eller ikke av mystikken. Sin prinsipielle motsetning får mystikken i den profetiske åpenbaringsreligion. Representanter for en sådan religion er den jødiske profetreligion og den synoptiske kristendom. Men i den senere kr. dom har mystikken spillet en stor rolle. Når er dette begynt? og hvorledes forholder Johs. sig til denne mystiske bølge? Man må ikke la sig lede av at Johs. evg. har været de kristnes yndlingsbok. Bokens senere anvendelse er intet avgjørende bevis for bokens egen holdning. Har de senere mystikere lest sin mystik inn i evg. eller ut derav? Den johanneiske kristendom er efter sin bygning ikke hjemmehørende i mystikken men på den profetiske åpenbarings grunn. Det mangler hos Johs. den mystiske trinfølge opad mot foreningen med Gud. Frelsesveien er ~~xx~~ troens og målet er ikke enhet men samfund med Gud. Gud er villende og handlende, personlig. Vekten ligger ikke på hans uerkjennelighet men på hans åpenbaring i Kristus. "Mysterion" finnes ikke hos Johs. heller ikke askese, men heke synet er etisk bestemt. Gudssamfundets kjennetegn er lydighet mot Guds vilje. Med alt dette befinner vi oss i en annen sfære enn mystikkens.

Men vi kan tale om et slektskap med mystikken. Dette slektskap som forklarer de senere mystikers holdning til evg. og som er nærmere hos Johs. enn hos Paulus. VI møter mystiske formler, fremforalt den resiproke immanensformel: jeg i eder og I i mig. Denne formel anvendes også om forholdet til Gud. Den anvendes om forholdet mellom Kristus og Faderen og om de troendes forhold til Kristus, 17, 21 flg. Den eskatologiske fullendelse trer tilbake for det evige liv. Når Jesu gjerninger anskues som tegn og hans tale ofte har en dobbelklang, så ligger heri et slektskap med mystikkerne som så det timelige som et sinnbillede på det evige. Videre den rolle som kontemplasjon og intuisjon spiller hos Johs. Ordenes monotone og høitidsfulle klang er også berøringspunkter med mystikken.

Hvilket forhold står Johs. i til kirken og kirke-tanken? Er han mystiker må vi vente å finne individualisme og trang til å danne små kretse. Men Johsevg. betoner sterkt kjærlighetsplikten overfor brødre overhodet. (13, 33 flg. ~~xxx~~ 15, 2) Hvorledes er da forholdet til samfundstanken. En talsmann for evg. mystiske karakter. som Heiler, oppfatter det slik at Johs. har bøiet sig for den kirkelige autoritet. Han har anerkjent de ytre former, men har med sin fromhet vesentlig holdt sig til den usynlige kirke. Weinel o. a. finner hos Johs. en blanding av mystisk inderlighet og kirkelig sneverhet, dog så at det første er sterkest. Det annet ytret sig ved innskrenkning av kjærlighetsbudet til broderkjærlighet. Windisch betrakter likefrem som en kultisk, liturgisk bok, bærer av en kirkelig læretype bestemt til å fortrenge de andre evg.

I johs. evg er der dog intet spor av den salighets-egoisme og den mangel på sosialt sinnelag som er mystikerens. Johs kaller overhodet ikke til passiv nydelse. Men han kaller til aktivitet gjennom lydighet og kjærlighet. Heller ikke er det tale om bevisst avsondring fra samfundet. Johs. evg er ikke tenkt som et almenkirkelig evg som skal fortrenge de andre, men det er heller ikke beregnet på en aristokratisk krets av innvierte kristne. Det kan anskues som et evg. for de fullkomne, men fullkommenheten er ~~fx~~ for Johs. et felles mål. Det kollektive I omfatter alle troende, og endog saligheten er ofte kollektivt bestemt, 14, 3. 17, 24 flg.

På den annen side, det som Johs.s tanke og hjerte henger ved det er ikke det ytre kirkevesen, men det er de troendes åndelige samfund. Ordet ~~ἐκκλήσια~~ finnes ikke i de johanneiske skrifter og i intet evg trer apostlene så sterkt tilbake som i Johs. evg. Det tales kun om disipelforholdet som sådant. Den fremste skikkelse er den anonyme disipel som "Jesus elsket" / Sakramentene blir forklart utfra deres indre åndelige innhold. Den store kirkebøn i kap. 17 er samlet om det inderste åndelige liv. Selve den innskrenkning av kjærligheten og intoleransen overfor kjettere henger ikke sammen med kirkelig utvorteshet, men med et brodersamfund som helt kan gjenspeile den guddomlige kjærlighet. I dette energiske drag mot inderlighet står Johs. og mystikerne sammen. Johs. evg. er ikke asosialt, ikke ukirkelig, men samfundssynet er like så inderlig som kristendomssynet i det hele.

Det kreves videre til en religiøs historiebetraktning evne til å forstå kristendommen som en evighetsopplevelse i tiden. Evne til å forbinde med hinannen kontemplasjon og intuisjon og også et etisk alvår som oprettholder klare linjer mellom ondt og godt. Teologisk tenkemåte kreves ikke i utleggelsen. Men det kreves forståelse av det i sjelen innadvendte liv og for det religiøse samlivs inderlighet.

Skriftets enhet og dets forfatter.

~~Er~~ Er vårt evg en enhet? Tvil i så henseende blev allerede uttalt av Weise. Mens mengden av forskere har holdt fast på dets enhet, så har andre forsøkt kildeondring eller senere tilføyelser. Og andre har ment at enkelte avsnitt er kommet på feil plass. Med begynnelsen av vårt årh. blev disse formodninger satt sterkt i sving. (Schwartz, Wellhausen.) Til resultater er det ikke ført. Det har i den senere tid været en tendens til å mene at evg. er en enhet, og at det beror på en mangelfull psykologi når man slutter til kilder når fremstillingen synes oss ujevn. Exegesen må ha sine øine åpne i denne retning, men dens oppgave ligger ikke i kildekritikk men i fortolkning av selve skriftet.

Angående evg.s forfatter, så kan exegesen ikke legge nogen bestemt opfatning til grunn. Men man kan prøve dets selvvidnesbyrd av forfatteren. Man har oppfattet det som forfattet av Johs. Han skal være død i Efesus. Men der er i den oldkirkelige overlevering selvstendige trekk som er skikket til å vekke tvil om det ikke foreligger en forveksling. Om han ikke har været en fra apostelen forskjellig. Det historiske studium av skriftet har ikke ført til noget overtydende bevis for at forfatteren er apostelen Johs. Tvertom. Exegesen kan da forholde sig prøvende til dette.

E X E G E S E *

Det oprindelige skrift er kap. 1-20. 20, 30-31 er dets avslutning. Kap. 21 er et anhang. Det utsondrer sig straks en prolog, I, 1-18. både ved sitt innhold og ved sin form. Og også når vi sammenligner med synopsen. Mrk. går straks in medias res. De to andre bringer først en forhistorie fra Jesu barndom. Her møter vi en storslagen helhetsbetraktning av Jesu personlighet, hans liv og hans død som stiller Jesus under evighetens synspunkt. I den historiske beretning som så følger er det mange små avsatser, men intet større avsnitt før i 12, 36b-50, som har karakteren av et tilbakeblikk.

Vi kan også finne en overskrift. Nemlig ved en ytring i prologen som uttaler hovedsynspunktet. Ved dets hjelp kan vi kalle den: Jesus åpenbarer sin herlighet for disiplene og menneskene. Den annen hoveddel faller i to deler. 1. kap. 13-17, som i sin helhet omhandler Jesus i disipelkretsen. Her har vi en fremstilling av Jesus åpenbarende sin herlighet for disiplene. Dernest 18-20 som er Jesu herliggjørelse, gjennom lidelse, død og opstandelse. Det er de store grunntrekk. Det første avsnitt som står som et program er da prologen I, 1-18.

Der er enkelte rettelser. v. 4. les ~~ἦν~~ (I Nestles utg. 1930 er det rettet) Presens er muligens fremkommet ved en feilaktig interpunksjon mellom v. 3 og v. 4. ~~ὁ υἱος~~ må henføres til det foreg. (slik som Nestle 1930) v. 18b. les ~~μονογενὴς υἱός~~. Lesemåten: den enbårne søn er ikke opr. Ved siden av disse to har vi en tredje

lese måte $\delta\mu\omega\upsilon\eta\sigma\epsilon\upsilon\varsigma$, men det er vel sekundært.

På sine punkter er det umulig å gjengi originalen helt enstydende ved oversettelsen. $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ er umulig å oversette. Ti det gives intet norsk ord som forener i sig det som dette ord omspinner: tanke, fornuft, mening, ord, tale. Et alsidigere ord enn vårt ord. Denne vanskelighet har Goethe uttrykt i Faust. Når vi gjengir det med ord så berøver vi det noget av den klang det har. En annen vanskelighet er at vi intet middel har til å skille mellom $\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$ og $\upsilon\tau\omicron\varsigma$. Eneste måte er: Gud og gud. Vi kan ikke ta Gud som et artsnavn. Samme vanskelighet foreligger i v.18. Vi må ta en omskrivning: Guddomlig var ordet, men det er svakere. "av guddomlig art" er kanskje det nærmestliggende. Hvorledes i v.2 oversette $\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$? "det" (ordet) eller "han" idet det siktes til en person. For oversettelsen "han" kan tale at logos har en personlig karakter for forfatteren. Likeledes ~~den~~ de maskuline former iv.10 og 11, hvor det viser tilbake til et intetkjønnsord. Det svinger altså fra det neutrale tildet personlige. Men ved å gå over fra "ordet" i v.1 til "han" i v.2 blir det en overgang, et brudd som den greske text ikke kjenner. Texten blir mindre hemme-

lighetsfull. Leseren får fortidlig vite at det menes en person, der -for heller bruke "det". Usikkert er hvorledes $\kappa\alpha\tau\epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\iota$ i v.5 skal oversettes. Det kan bety at mørket ikke grep lyset, ikke fatte -t det, men det kan også bety at mørket ikke fikk bukt med det. Vi må velge den ene eller den annen av disse meninger. Men vi må huske på at texten på gresk er mindre klar, mer hemmelighetsfull.

Vi må være opmerksom på den eiendommelige form. Fremstillingen skrider frem i korte majestetiske setninger som er likeordnet med hinannen. Det har noget av parallellismus membrorum over sig. De uttrykker stundom en sterk sammenheng, stundom en motsetning, stundom paradoxer, v.14. Setningene ordner sig som i rytme. Samtidig føler vi tross den ophøiete ro en sterk veksling av stemninger. Der hvor forfatteren griper tilbake til førhistorien er det noget av evighetens majestet. Men samtidig som han stiger ned på den historiske skueplass får stilen et hurtigere tempo. Når han siden drar fasitten, så merker man bak ordene en dyp motsetning. På den ene side det tragiske vemod. Side om side med dette står en jubel, en glede som forener sig til lovsang. Bak de rolige setninger føler man et dypt beveget hjertes motsatte følelser.

Det neste spørsmål er om tankegangen og tankefremskrittet. Man har fremsat formodninger. Men det rigtige er vel fundet i den almindelige indeling. 1-5, 6-13, 14-18. I vers 6 begynner omtalen av Johs. og det er noget nytt. Like så sikkert er det at det gjøres en ny avsats iv.14 (Zahn bestrider det). Her i vers 14 dukker logosbegrepet igjen op, mens 6-13 har vært behersket av lysbegrepet. Til dette begrep vender forfatteren tilbake i v.18 b om den guddommelig enbårne. $\upsilon\tau\omicron\varsigma$ i v.18 peker tilbake til $\upsilon\tau\omicron\varsigma$ i v.1. Det er klart hvad det siste avsnitt handler om, nemlig om logos, menneskevorden i den historiske Jesus Kristus. Det foregående avsnitt, 6-13 er undertiden blitt forklaret om den pre-existente logos. Denne tydning er gjentatt av Bultmann. Men han kan kun gjøre det ved å utskjalte v.6-8 som et senere innskudd og ved å formode at v.10-13 hviler på et eldre forelegg ikke sigtende på Jesus. Som teksten foreligger må 6-13 handle om det samme som 14-18, nemlig lysets komme i den historiske Kristus. Med døperen trer vi jo på den historiske skueplass. Tvilstomt er det derfor alene hvad der handles om i det indledende stykke v.1-5. Her har nyere forskere ment at betraktningen allerede i dette avsnitt fører ned til logos' menneskevorden, merk v.5: Lyset skjinner i mørket. De tre avsnitt danner da tre konsentriske kredse som handler om det samme. Den senere reproducerer den foregående. Denne betraktning har adskillig for sig. Den svarer til det mere kredsende enn fremadskridende i Johs. fortellermåte. Men det er dog ikke eksegetisk mulig å henføre v.5 til Jesu historiske liv. Som det synes handler også v.4-5 om den preeksisterende logos. Hvis denne opfatning er riktig, da er de tre kredse ikke parallelle. V.1-5 står for sig selv idet det handles om den preeksisterende logos' forhold til Gud, verden og mennesket. Dertil slutter sig de to andre om logos' menne skevorden.

En rikdom av store grunnbegreper er forment i prologen. Vi har logosbegrepet v.1 og 14, livets begrep v.

i v.4. Lysets begrep med dets motstykke mørket v.4 og 5 Videre tanken om sønnens eller logos' δόξα, herlighet. Videre Χαρίσ nåde, ἀληθεία, sannhet v.14, 16 og 17. Χαρίσ er mere et paulinsk enn Johanneisk begrep, men til gjengjell har "sannhet" en meget mere fremskutt plass. Videre fylden v.14 og 16 ἡμεῖς, mere et paulinsk eller devteropæinsk ord. Et ord som forbinder Paulus og Johs. til gnosissismen. Videre ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ etter Johs+ et karakteristisk uttrykk. Videre tanken om vidnesbyrdet her knyttet til Johs. Ellers står dette ord i andre forbindelser og er et av de johanneiske hovedord. Videre trosbegrepet i v.7 og 12. Innholdet belyses ved parallelluttrykk v.12 og 16: Ta i mot eller skue v.14. Desuten belyses det ved motsetningen: Ikke å kjenne og ikke å ta ismot. Videre møter vi tanken om barneforholdet til Gud v.12 og fødsel av Gud v.13 utsakt om de troende. Videre møter vi λόγος, som har en vid anvendelse og en særegen klang.

Denne voldsomme ophopning av grunnbegreper inneholder teknisk sett en stor vanskelighet for eksegesen. Ti skulde vi undersøke de historiske røtter til disse begreper, så vilde tråden stadig bli avbrutt. Denne vanskelighet løses best slik at de tre hovedbegreper logos, livet, lyset utsettes til et ekskurs etterpå. Logos vil da foreløpig bli behandlet som et egennavn. Det kan vi gjøre for det sikter til personen Jesus. Livet og lyset må bare foreløpig belyses.

V.1-5. Den preeksistente logos.

Hans forhold til Gud. v.1-2. Til verden v.3 og til menneskene v.4-5. Den mektige treklang i v.1 handler om logos i hans forhold til Gud. Den første setning minner om de første ord i g.t. Forfatteren hentyder likefrem til dem: ἡ ἀρχὴ må da betegne tidspunktet da Gud begynte sit skaperverk, og det er hvad der ligger forut for dette, ord. spr. 8, 23. LXX. Siraks bok 24, 9.1 Johs. 1, 1. Utsagnets point ligger deri at der sies at der allerede den gang da himmel og jord blev skapt, da var logos. ἦν står altså ikke her tonløs som i det følgende. Det står med et lignende ettertrykk som i v.15. Eller som vi møter presensformen i 8, 58. Indirekte ligger derfor uttalt logos' evighet. Dernæst at logos ikke var skapt men eksisterte da verden blev skapt. Som sakparallell til dette utsagn kan vi nevne utsagn i den jødiske visdomsliteratur, ord. spr. 8, 22 flg. Siraks bok 24, 9. Videre Kolos. 1, 15 1 Johs. 1, 1 og Johs. 17, 5. Den annen setning gir en nærmere bestemmelse av denne eksistens. Man var hos Gud 1 Johs. 1, 2. En særlig anvendelse av θεός. ἦν uttrykker hos i betydning lokalt ved siden av hinannen θεός β betyr til, en bevegelse kenimot. Man har ment at dette spiller inn her: At hans livsbevegelse var rettet mot Gud. Det er tvilsomt, da θεός med akk. kan brukes som svar på spørsmålet hvor. I ethvert tilfelle er forholdet mellom Gud og logos anskuet som et samfunnsforhold. Også til dette utsagn finnes mange paralleller i den jødiske visdomslit., ord. spr. 8, 27 og 30. Salomos visdom 9, 9 og 4, 8, 3. Johs. ev. 17, 24.

θεός ἦν ὁ λόγος . θεός kan ikke være subjekt, da måtte det ha artikkel som i 1 b. Desuten vilde utsagnet da komme i strid med det foreg. Gud vilde være lik logos men det stod det ikke ~~ikke~~ i det foreg. Subj. er her logos, 422. Dette pr predikat har ikke artikkel. Logos var ikke Gud, 17, 3. Det uartikulerte uttrykk betyr her en artsbetegnelse. Dette uttrykk er sterkere enn om han hadde anvendt θεός. Det kommer frem at logos var av samme vesen som Gud. Denne betegnelse synes oss påfaldende. (polyteistisk). G.T. anvenner trods sin monoteisme ofte predikatet Gud om andre enn Gud således om de vesener som kalles guder, åndesvesener, P.s. 27 1-9. 48, 6. 82, 16. En lignende sprogbruk i N.T. 1 Kor. 8, 5. Johs. 10, 36. Videre fra senjødedommen at Filo anvenner θεός om logos idet han fremhever logos' avstann fra den ene Gud så kaller han ham for θεοῦ υἱός . Også senere i vort ev. anvendes θεός om Kristus, 20, 28. Rigtignok finner vi at den ophøiede selv nevner εἰς Gud som sin Gud, 20, 17. Ellers finns det eksempler på at predikatet εἰς θεός anvendes om Kristus. Neppe hos Paulus. Rom. 9, 5 sigter til faderen ikke til Kristus. Men i et av pastoralbrevene og i annet Pet. 1, 1. Senere har Ignatius sat denne sprogbruk inn med stor styrke. Hvad vort sted angår så må man være opmerksom på at det foresvæver en stiltiende motsetning til denne kjødvorden. Kjød er nemlig motsetning til det guddommelige. Mens logos var hos Gud var han Gud, men senere blev h

han ~~οαφ~~ Mens han var hos Gud så var han et åndsmenneske, men senere blev han et menneske. Dog skal man ikke innskrenke sig til dette moment. Logos skal overhodet heves op over det skaptens sfære. Denne arts eller vesensenhed med Gud er det høieste forfatteren vet å si om logos. Og i dette ledd ligger forklaringen til de to tidligere utsagn. Fordi han var av guddomsart var han og i samfund med Gud. Men hvordan det skal forklares at det var et annet guddomsvesen ved siden av Gud derom sier forfatteren intet. Han forutsetter at leserne kjenner dette vesen, også fastslår han disse tre ting. Etter disse grunnleggende utsagn vil forfatteren gå over til hans forhold til verden og først og fremst til skapelsen, v.3. Men før han tar dette skritt sammenfatter han de tre første setninger til en, og det således at hovedvekten ligger på den midterste. Alle tre hovedmomenter kommer som forutsetning for logos' skapelse. Fordi-----derfor kunde han være den ved hvem det blev til. Navnlig ligger vekten på "fordi han var hos Gud", derfor kunde han formidle Guds skaperverk. At denne forståelse er riktig skjønner vi av formen i v.3. Ti det er med hensikt at logos ikke betegnes som siste kilde, men bare som formidler, δι' ου τοϋ. I den neg. setning: uten ham d.v.s. uten hans medvirkning blev intet til, δια kan anvendes hvor talen er om Gud. Rom. 11, 36. Hebr. 7, 10. men det dypeste uttrykk er at alle ting er av ham, Rom. 11, 36. I Kor. 8, 6. Det er karakteristisk at Paulus fastholder dette siste

uttrykk for Gud, mens han når det gjelder Kristus også bruker δια. Koloss. 1, 16. Hebr. 1, 2. Også på vårt sted er da logos tenkt som skaperverkets formidler. Men vekten i utsagnet ligger på at denne logos' formidling utstrekker sig til alt det skapte, παντα som betegner alle de enkelte ting, ikke universet, det måtte da hatt artikkel. Under dette alt innbefattes da de mennesker som vi hører om i v.4. Karakteristisk er også her at mens det het om logos at det var, så heter det om det skapte at det blev. Logos' tilblivelse hører vi intet om. Saklige par. til denne betraktning har vi først i den rolle ordet spillet i skaperverket, Ps. 33, 6. Gen. 1, 1. Dernæst en sakpar. i den jødiske visdom, hvor visdommen blev anskuet som Guds hjelper i skaperverket, Prov. 8, 30. Sal. visdom 7, 22. Vi befinner oss altså her på en felles kristelig tenknings grunn. Men det ettertrykk som det fastslåes med er ikke forståelig uten som motsetning til en annen posisjon. Det ligger da nær å anta at vi her har et antignostisk trekk. Forfatteren vender sig mot en gnostisk lære som kjente flere ting som var med i tilblivelsen. En slik motsetning foresvever Paulus i Koloss.

De siste ord i v.3 er i oldkirken blitt henført til v.4. Men en antagelig mening i denne sammenføring er det ikke lykkes nogen å gi. "Det som er blitt til i det var det liv" kunde man gjengi det med. Man får allikevel en uantagelig mening, nemlig at det i det skapte var liv. Man kan kun ta ordet til det foreg. eller så anta en textfordervelse. Den siste formodning er ikke nødvendig. I formell henseende gir da ytringen i v.3, som i sig selv er fulltonende en høitidelig, hvilende avslutning.

Hvad innholdet angår så har perf. en nyanse fra aorist. Aor. betyr den i fortiden avsluttede handling. Perf. betegner en handling i fortiden som fremdeles er nærværende i sine virkninger. Uten ham blev intet til. Den oldkirkelige forbindelse med det flg. kan være opstått derved at man anså det som overflødig til det foreg. Dessuten kunde man ha saklige betenkligheter. En innskrenkning. Alt det skapte. Det kunde foreligge noget som ikke var skapt. Denne textforandring har så fremkaldt εολλυ i st. for ην.

v.4-5

Dette er det vanskeligste sted i hele overleveringen. De midler man har til å få klarhet i innholdet er navnlig: begrepene hos Johs. selv forøvrig og sammenhengen. ζωη er anvendt på en dobbelt måte. Det anvendes oftest som betegnelse på menneskets gode, den evige glede som Kristus her på jorden gir andel i. Motsetningen er derfor fortapelsen, 3, 16, eller den død som er verre enn den levende, 5, 42. I Johs. 3, 14. Nogen nærmere bestemmelse om dette evighetslivs innhold gives ikke. Men i 17, 3 heter det: Dette er det evige liv at de kjenner dig o.s.v. Her er altså livet knyttet til kjenskapet til Gud og Kristus. Men merk at når det her tales om kjenskap eller erkjendelse, så er dette ikke en intellektuell erkjendelse, men en intuitiv skuen. Det er en skuen som er ensbetydende med en full personlig tilegnelse. Livet i denne forstand er

altså i dypeste mening et religiøst gode. Ja tilsist er dette liv entydig med andek i Guds livsfylde. Dermed føres vi over til en annen anvendelse. I denne gruppe er livet anvendt om Gud og Kristus selv, og er altså ikke en soteriologisk bestemmelse, men en teologisk og kristologisk. Gud kalles den levende fader og det heter at Jesus skylder ham sitt liv, dog således at han gir livet videre til menneskene, 6, 57.

Det er umulig å få noen definisjonen av livet. Det optrer her som et siste og avsluttende begrep som ikke nærmere bestemmes, uten at det er kilden til det liv som er menneskets høieste gode, 5, 21. Hvad som skal fremheves er at Gud er livets kilde, og at han har gitt Kristus å ha liv i sig og å være en livskilde for menneskene. Selve dette Guds og Kristus' liv er ikke gjenstand for nærmere analyse, det er uttrykk for den indre fylde i Gud. Vi må bestemme det ut fra Gudsbegrepet.

ΦΩS anvendes på forskjellig måte. 1. Om solen, 11, 9 flg. Vekten legges da på at denne naturlige lyskilde gir vandreren den klarhet han trenger. 2. Om Kristus som verdens lys, 8, 12. 1, 5. 3, 19-21. 12, 35-36. 12, 46. Verden ligger i mørket som er billedet på dens vankundighet og dens ufullkommenhet, og det så at mørket ansees som en ulykke. I dette mørke er Jesus lysbæreren, bringeren av sannhetserkjennelse og dermed også en sedelig frigjørelse. 3. Likesom det heter i 11, 10 at den som vandrer om natten ikke har lyset, således heter det i 8, 12 at den som følger Jesus har lyset. d. v. s. det er ikke tenkt på det lysende lege-me men på det lys som menneskene kan tilegne sig, 12, 36. 4. Likesom det åndelige verdenslys som jevnføres med solen ikke kan være annet enn Gud selv, så heter det I Johs. 1, 5 at Gud er lyset, noget som tar hensyn til hans etiske renhet.

Her på vårt sted heter det ikke at: i ham var livet, men i ham var liv. Mens det straks efter fortsettes med tilbakevisende artikkel: det liv var menneskenes lys d. v. s. midlet til å oplyse dem. Det første utsagn sikter til logos' egen livsbesiddelse, dog således at han er tenkt som livskilde til menneskene. Navnlig når det heter at det var menneskenes lys, så forblir det ikke i logos' eie. Det er forutsatt at det liv som pulserte i logos var bestemt til å bli i menneskenes eie. Det kan da ikke bare være tenkt på en mulighet. Det må være forutsatt at det fantes mennesker som fikk del i logoslivet og at det blev menneskenes lys. Hvad forstås med liv og lys? og hvad siktes til med: i det (i ham) var?

I henhold tål v. 1-3 har man ment at logos i v. 4a. er ment som kilde til alt liv. Forfatteren skulde da gå over fra skapelsen til opholdelsen. Livet må da forstås som det naturlige ved skapelsen satte liv. I overenstemmelse hermed må vi da forstå 4b. Det åpenbarte sig som liv d. v. s. som tanke og fornuft, men i og med dette går også en sedelig bevissthet som samvittighet. Ut fra dette mener man da å kunne statuere en annen anvendelse av liv og lys enn den vi ellers møter, ja forskjellig fra lyset i v. 7. Det er klart at en slik forståelse er meget betenkelig. Kun når en annen forståelse var utelukket kunde man vove dette. Men hvorav vet man at v. 4 skal forstås i nær sammenheng med v. 3?

Det er avsluttet i sig selv. V. 4 gjør en ny avsats. Det er naturligst å forstå også v. 4a i forhold til menneskene. I skarp motsetning til denne opfatning står en annen. Efter den sikter allerede v. 4 og 5 til dem menneskeblevne logos. Til Kristi historiske liv. I ham var mens han var i verden liv. Og dette var menneskenes lys, om de enn ikke åpnet sig for lyset, v. 5, så var han dog deres livs og lyskilde. Denne opfatning har den styrke at den tar liv og lys i den mening de står i det øvrige evg., altså soteriologisk. Man kan henvise til I Johs. 1, 1-2. hvor det er åpenbart at livets åpenbarelse tenkes som Jesu menneskevorden. Mot denne fortolkning taler at man går umiddelbart over fra verdensskaperen til Jesu menneskevorden. Og under hensyn til de flg. setninger hvor Jesu komme nærmere skildres synes det uantagelig. Hvorledes skal nogen lesere kunne ane at logos blev kjødt uten nogen antydning? Hvis den første fortolkning leser for meget ut av ordenes sammenheng, så går denne i motsatt retning, den tilsidesetter sammenhengene. Hvad siktes der da til? Man har ment at dette utsagn sikter

til paradistilstanden som den er skildret i Gen. 1. Ja man har i disse ord om lyset og livet funnet hentydning til kunnskapens og livets tre. Men menneskene måtte da være Adam og Eva, hvilket er et for spinkelt uttrykk for dette: menneskenes lys. Hvis det skulde være fra den efterfølgende tid, hvorledes kan det da sies at lyset skinner i mørket? At forfatteren har innbefattet paradistilstanden under dette utsyn er mulig, kanskje sannsynlig. Det er likeså mulig som at han i syndefallet har siktet til mørket. Men ordene har en større rekkevidde, en mer generell karakter. Vi har enda ikke funnet nogen forklaring. Tilbake står da den mulighet at v. 4 og 5. sikter til hele den historiske tid mellom skapelsen og logos' menneskevorden og handler om den åpenbaring som allerede denne tid kjente. At Johs. antar en slik førkristelig åpenbaring og knytter den til logos kan ikke være tvilsomt. Det er nok av glimt til dette i det øvrige evg. Når han i prologen, 1, 17, løfter nåden og sannheten op over loven, så er det ikke meningen å sette moseloven utenom åpenbaringen, 5, 46. Atter og atter ser vi en anerkjennelse av G.T. 10, 35. 8, 56. Så skarpt enn skillet er ~~fra~~ jødene så heter det dog at de tilber det de kjenner og at frelsen kommer ~~fra~~ dem, 4, 22. Israels folk er i 1, 11 anskuet som logos' eiendomsfolk. Det mangler heller ikke på antydninger om at Johs. antar en åpenbaring i Israel som også er utenfor Israel, 10, 16. I 11, 52 er det hans oppgave å samle Guds spredte barn tilett. Og der gives mennesker som gjør sannheten også før de kommer til Kristus og derved føres til ham, 3, 21. Det viser sig at de gjerninger de gjør er gjort i Gud. Og i I Johs. 3, 12 anerkjennes Abel som en hvis gjerninger er retferdige.

I v. 4 må da siktes til en forberedende logos-åpenbaring i og utenfor Israel før logos' menneskevorden. Denne tanke møter oss også ellers i urkristendommen. Paulus sier jo at den klippe som Israel fikk vann fra i ørkenen var Kristus, I Kor. 10, 4 og 9, 1. I Pet. 1, 11 heter det at Kristi ånd talte i de g.t. profeter Ignatius sier (Filadelfiene 5, 2) at de var beåndet av Kristi nåde. Barnabas brev 5, 6 heter det at profetene hadde mottatt nåden fra Kristus. Siden utvikler denne tanke sig stadig videre. Det er da intet usannsynlig i at Johs. uttrykker en lignende tanke og utvider den til også det ikke-jødiske område. Uten nogen antydning av en førkristelig logosåpenbaring vilde vi savne et moment. Vi vilde da kun ha den dunkle antydning i v. 11 og 17, mens vi i dette første avsnitt skulde vente et positivt ord om logos' forhold. Også utsagnet m.h.t. formen blir da forståelig. Når det tales om liv og lys, så er det vel for å fremheve sammenhengen mellom denne åpenbaring og den fullkomne. Disse uttrykk spiller en rolle allerede i den forberedende åpenbaring, spesielt i G.T. Og det er ikke utelukket at det henspiller på ps. 36, 10. På denne måte blir det forklarlig at det i v. 4 ikke heter man var livet, men i ham var liv. Hva menneskene på denne tid hadde av liv det skyldte de logos, og hvad de hadde av lys det skyldte de logos' liv.

V. 5. Der er to store hovedspørsmål: 1. Presensformen $\phi\alpha\upsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$. 2. Hva ligger det i $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\beta\epsilon\upsilon$. Hva det første spørsmål angår, så mener mange at v. 5 sikter til den N.T. nutid eller i hvert fall også omfatter den. Forfatteren bruker presens fordi han tenker også på det lys som utgår fra den menneskevordne logos, I Johs. 2, 8. Hvis v. 4 handler om den preeksistente logos, så er det litet trolig at v. 5 plutselig går over til den menneskevordne logos eller til å sammenfatte disse to ting uten å antyde nogen overgang. Lyset i v. 5 kan efter sammenhengen ikke betegne logos som Kristus selv som i v. 6 flg. Det må betegne det lys som det er tale om i v. 4, som ~~de~~ menneskene skyldte logos' liv. Derimot er det gitt at der her ikke ennu er tale om den menneskevordne logos. Hvorledes da forklare presensformen? Den må forklares som historisk presens som på levende måte skildrer det fortidige som om det var nutidig. Allerede denne forklaring er tilstrekkelig.

Har nu forfatteren tenkt sig en foreløbig livs og lysutførelse før logos' menneskevorden, da kan han neppe ha tenkt sig at denne skulde ophøre og bli avløst av den lysmeddelelse som begynner i og med logos' menneskevorden. Den forberedende er bestemt til å avløses, men den kan ikke være tenkt plutselig å høre op med å virke. Det har jo selv funnet uttrykk i hist. realiteter før: den g.t. religion, og den greske tenkning og fromhet. Har forfatteren tenkt sig denne forberedende logosåpenbaring avløst av den fullkomne, men dog virksom ved siden av den, da blir

det dobbelt forklarlig at han bruker nutid. Han gjør det fordi den -ne fortid ennu er nutid. Der hvor den fullkomne åpenbaring i Kristus ennu ikke er nådd frem. V. 5a handler da om den sannhetserkjendelse som utgikk fra logos forut for hans menneskevorden og uavhengig av den. Og om dette lys heter det at det skinner imørket. Det står lys av det. Det kaller på alle. Hva resultatet er det fortelles i annet halvvers. *datēda βεῖν* betyr å gripe, gripe fatt i og derved tilegne sig noget, I Kor. 1, 24. Phillip. 3, 12. Rom. 9, 30. Gripe med forstanden. I denne betydning anvendes det alltid i med. Act. 4, 13. 10, 34. Efes. 3, 18. Hos Filo anvendes i denne bet. også akt. formen. Det kan også bety å overfalle, holde fast så det er umulig å undfly. 12, 35. På vårt sted er det klart at det ikke kan bety å overfalle, så man kan ikke argumentere ut fra 12, 35.

Hvilken mening foreligger? Hvis man leser prologen i sammenheng og lar den virke på sig, så er det umulig å undra sig følelsen av at v. 5 danner en par. til tonen i v. 10 og 11. I alle disse tilfelle synes *δα* å innføre en tragisk kontrast, og dog. Et tragisk utsagn om mørkets uimottagelighet synes også her i v. 5 å danne en naturlig overgang til det flg. Just når det i fra logos strømmende lys ikke formådde å spre mørket, just da forståes det at lyset selv måtte komme til verden. Langt mindre passer i sammenhengen et triumferende utsagn om at mørket ikke fikk bukt med det. Ordet betyr da enten fatte, begripe, eller også gripe tillegne, suge til sig. Man har innvendt mot det siste at der blir da et umulig bilde. Mørket kan ikke gripe lyset. Men man må erindre at når forfatteren taler om mørket, så mener han noget personlig, nemlig den i det store og hele uoplyste menneskehet. Om denne formørkede menneskeverden kan han si at den ikke fattet lyset og ikke grep det. Man skulde ha ventet lysets seiersgang, at det blev hilst med jubel og glede. Men nei, det er det tragiske, lyset er der, det skinner i mørket, men mørket foretrakk å vedbli å være mørket. Aoristformen kunde synes påfallende ved siden av pres. Men resultatet av den forberedende logosåpenbaring foreligger allerede likeså åpenbart som i v. 10 og 11. Hva er resultatet? Det er at denne forberedende logosåpenbaring ikke har formådd å fordrive mørket. Nettop således var det forklarlig at det var bruk for en ny logosåpenbaring.

Prologens første del handler altså i sin helhet om den preeksistente logos. Den bestemmer logos' vesen i v. 1 og utleder herfra dens tilblivelse, v. 2 og 3. Logos skildres som kilde til liv og lys før hans menneskevorden. Videre fastslåes det at det ikke lykkes å fordrive mørket, v. 4 og 5.

Annet avsnitt, v. 6-13.

Her hører vi om logos' komme som det sanne lys, v. 9. Bevidnet av Johs. 6-8, møtt med vantro 10-11, men også med tro 12-13.

Efter de store utsagn i prologens første del trer forfatteren inn på den hist. skueplass og innfører Johs. Evg. berører sig her med den synoptiske tradisjon, Mt. 3. Luk. 2. Mrk 1 2-8. smlgn. Act. 1, 22. 13, 5 og 14-25. Samtidig skiller vårt evg. sig fra dette. For det første: mens synopsen legger hovedvekten på Johs. som bødspredikant, og i annen rekke nevner hans ord om en større efterfølger, så trekkes her døperens vidnesbyrd om Kristus frem, 1, 26-27. og 29-34, 35-36. 3, 27-36. Mens døperens vidnesbyrd om Messias i synopsen har karakteren av en fremtidshendelse, så dveler vårt evg. næsten utelukkende ved det vidnesbyrd som døperen har avlagt personlig efter at han ved Jesu dåp har erkjent ham som den han var, 1, 15, 26 og 29 flg. I dette vidnesbyrd om den hist. Kristus fullendes døperens gjerning.

Når Johs. her betegnes som *ὁ ἀληθὴν ἄνθρωπος*, så ligger heri neppe nogen motsetning til karakteristikken av logos som Gud, ti også han blev kjød. Det betyr rett og slett et menneske. *ἐξέτετο* sikter til hans fremståen. Derfor tilføies straks at han ved denne optreden var utsendt av Gud. Det siktes til hans profetiske kall, Malak. 3, 1. Ikke nogen motsetning til Kristus ti. også han var Guds sendebud. 5, 38. Følelig er det derimot hvorledes disse tre bestemmelser skrider frem til større og større bestemthet. Alle disse tre sammenfattes i *ὁ ἄνθρωπος*. Han kom til vidnesbyrd d. v. s. for å vidne. *ἡ ἀλήθεια* betegner den kallsmessige optreden. *ἐκείνου καὶ τὴν ἐπιπέλας* angir hensikten, nemlig Guds hensikt. En nærmere utførelse av denne hensikt kommer i det

følgende. Evg. anvender dette uttrykk også om Jesu egen forkyndelse, 3,11 eller om disiplenes vidnesbyrd, ja om Gud selv, 5,32. Det anvendes også om døperen. Det er karakteristisk forskjellig fra κηρυσσέν som betyr utrope et budskap. Vidnesbyrdet hviler på selvoplevelse, selvsyn. Det foreligger kun der hvor et forhold blir stadfestet ved egen iakttagelse eller erfaring. Når det heter at Johs. skulde vidne om lyset, så kan dette ikke tas om Messias, men om at lyset var åpenbaret i Jesus Kristus, smlgn. v.34. Ved lyset er da tenkt på logos eller Kristus selv. Han er det som kalles lyset, det sanne lys, v.9. Med dette vidnesbyrd henger troen sammen. Vidnesbyrdet vil vekke tro. Atter og atter møter vi tro i evg. 2,11. Tro på Kristus eller tro på hans navn, 1,12' tro ham, 5,38 og 46. Trosvidnesbyrdet, 3,12. Her står πιστεύειν absolutt. Johs. skulde vidne forat de skulde tro, 1,50. 5,44. 11,15. 19,35. Skjønt det ikke angives noget objekt, så fremgår det at det siktes til tro på lyset, 11,36. d. v.s. tro på Jesus som lyset. Skjønt denne tros vesen ikke nærmere bestemmes, så skjønner vi allerede nu at denne tro er noget helt annet enn antagelse av lære eller mening. Vidnesbyrdet er uttrykk for opplevelse. Således er også den tro vidnesbyrdet fremkaller uttrykk for personlig klarsyn, v.17. Denne tro var alles bestemmelse. Johs. vidnesbyrd hadde derfor en omfattende betydning. Åpenbart med forsett nevner forfatteren ennå ikke Jesu navn. Han taler kun om lyset uten at det sies hvem lyset var, derfor er det plass for den videre bemerkning i v.8 at han ikke selv var lyset. Vekten ligger på ἐστίν, ikke han men en annen. ὕψα μαρτυροῦσθαι, nødvendig å supplere ἡλθεν. Vi har her et elliptisk uttrykk. Men han skulde vidne. smlgn. 9,3. 13,18. 11,25. I Johs. 2,19. Bemerkningen om at han bare skulde vidne må ha sin spesielle grunn. 1,15 20-27. 30-33. 3,28-36. 5,33-36. 10,41. Man har søkt grunnen på forskjellig måte. Det kunde være forfatterens personlige livsgang. En slik formodning svever i luften. Snarere kunde man tenke sig at forfatteren hentydet til det som nevnes i Luk. 3,15, den tanke at døperen kunde være Messias. Men erindringen om dette forhold kan umulig inneholde en tilstrækkelig foranledning til at det her fremheves.

Det synes kun forklarlig at der virkelig på forfatterens tid har været folk som trodde på døperen som Messias. Historisk å fikserer disse kredse er umulig. Men det må være spesielle Johs. disipler.

Efter denne henvisning til Johs. går så prologen videre til lysets komme til verden, v.9. Ordforbindelsen er vanskelig. Det umiddelbare inntrykk gjør det best å forbinde det med det foregående ἦλτα ἀνθρώπων. For denne opfatning kan anføres at de som kommer til verden er et kjendt uttrykk for menneskene. Ordene: som kommer til verden blir overflødige. Dernæst det å komme til verden er hos vår forfatter ^{ikke} vesensbetydende med å fødes. 18,37 skjelner mellom disse to ting. Også ellers anvendes dette uttrykk om en kaldsmessig optreden, 3,19. 6,14. 9,39. 11,27. 12,46. 16,28. Hvad som kommer til verden må være lyset selv. Endelig blir det ikke mulig å finne nogen tilfredsstillende forklaring til ἦν. Man har forsøkt å ta subjektet av det foregående. Det lyset Johs. vidnet om var det sande lys. Men da måtte subjektet for ἦν ha vært betonet. Må subjektet være det sande lys, så kan det blotte ἦν ikke være det eneste predikat. Verbet vilde da få et unaturlig ettertrykk. Man må da forbinde ἦν med det siste ord. Det var i begrep med å komme til verden stemmende med Johs. stil, 1,28. 3,23. 18,18 og 25. Dette stemmer med Johs. vanlige uttrykk av å komme til verden og det stemmer med sammenhengen selv. Vi har i 6-8 hørt om forløperens komme. Så får det en god sammenheng at vi nu hører at lyset var i begrep med å komme til verden. Det følgende: Og lyset var i verden, det er nettop følgen av dets komme. Hvad ligger i det sanne lys. ἀληθινός er et karakteristisk ord for Johs. Hos Synoptikerne kun Luk. 16,11. Hos Johs. 6,52 7,28. 8,16. 15,1. 17,3. 19,35. Dette er i slekt med det velkjendte ἀληθής, Mrk. 12,44, Mat. 22,11, men oftest hos Johs. 5,31 og 32. 6,55. 7,18. 8,13. 14,1. 7,26. Disse to ord er stundom konfundert med hinanden, de glir over i hinanden. Forskjellen er dog klar. Den er ἀληθής sandru, virkelighetstro, dels om personer i betydning pålitelig. ἀληθινός betyr sann i betydning ekte d.v.s. det som er hvad det sies å være eller som svarer til sin ide. Den sanne frihet, 17,13 Her har ἀληθινός sin grunnbetydning. Lyset svarer til sit navn. Det sanne er det absolute i motsetning til det relative. Når lyset er det sanne lys, så synes det å være i motsetning til Johs. Johs. var

også et lys 5,35. Det sanne lys, lyset simpelthen var han ikke. Det sanne lys er også karakterisert derved at det opplyser ethvert menneske, nemlig ethvert menneske som lar sig opplyse. Dette utsagn minner om v.4. Men det er dog ikke nogen gjenoptagelse av det for der var det tale om den preeksistente logos. Her må vi tenke på det sannhetens og det godhetens lys som den menneskevordende logos gir menneskene del i. Derved viser Kristus sig som det sanne lys. Hvorledes denne lysgivning foregår er ikke nærmere forklart. Vi må tenke på hvad som er sagt om troen.

Prologen går videre til å skildre den mottagelse det fik og da særlig mangelen på forståelse. Her taler han for første gang om logos som ~~frækk~~ person. I henhold til Dev. 10 v. 11 vil da også i v.10 avtå være maskulint å forstå. Han røper her at dette lys er et personlig subjekt. Det første av disse to subjekter kan ikke forstås om den preeksistente logos. Ti det vilde være unaturlig om hans væren i verden skulde gå forut for hans komme. Dertil kommer at paralelismen er så nær at det må være tale om den ene samme ting. Både v.10 og 11 handler om Jesu historiske liv og den tragiske miskjendelse han var gjenstann for. Vi møter her begrepet κόσμος. Et grunnord hos Johs. Vi møter det i fors skjellige forbindelser. Det kan betegne 1. helheten av det skapte 17,5 og 24, eller 2. hele menneskeverdenen, alle mennesker, 1,29. 3,16. og 17.4,42.6,33.8,12 og 26.

3. Det kan også betegne den verden hvorom det heter at den ligger i det onde; Verden til forskjell fra Guds barn, 7,7.8,22 12,3.14,20.16,11. Dette siste brukes særlig om denne verden hvori ligger motsetningen til en høiere verden. Disse forskjellige betydninger går ofte over i hinanden, det er tilfelle her. Her svinger betydningen i 10 a og b mellom den første og annen betydning vi hørte om. I c. svinger den mellom annen og tredje. Når det fremheves at verden var blit skapt ved logoslyset, så må det være fordi menneskene som var skapt ved ham, burde ha had ~~den~~ forutsetning for å kjenne ham ved hvem hele deres sjelelige vesen hadde fått sit preg. Når det ~~betones~~ at de kjendte ham dog ikke, så er det på den annen side forutsatt at logoslyset åpenbaret sig i en skikkelse som ikke uten videre kjennetegnet ham som den han var. Det uttrykk som ellers brukes: De kjendte ham ikke, γνωσθη er et av de karakteristiske ord hos Johs. 6,69.17,8.10,38. Undertiden trer det i steden for troen, 17,3.7,15. Dette uttrykk betegner ikke blot teoretisk, men noget intuitivt, en personlig tilegnelse, et kjennskap beslektet med kjærlighetens personlige tilegnelse hvor det guddommelig øver sin inflydelse. Noget teoretisk og noget praktisk samtidig. Således er dette ikke-kjennskap beslektet med vantro. Derfor er dette "kjendte ham ikke" ensbetydende med uttrykket i v.5 og 11 "tog ikke imot ham".

I det paralelle utsagn i v.11 kommer uttrykket ἔσχα 16,22.19,27. om et menneskes hus og eiendom. I 13,1 om Jesu disciple som hans egne, dernest om hans egen kreds. På vort sted er det meningen at logos kom til sit eget hus. Men hans egne husfolk tok ikke imot ham. Hvad sigter det saklig til? Mange tenker også her på verden og menneskene. Efter det som er sagt i det foregående er det intet til hinder for det. Men tankefremskrittet fra det vorene til det andre kommer til å ligge i det nye synspunkt, hvad der ikke fører ut over en gjentagelse. Hans egne bringer i erindring tanken om Israel som Guds eiendomsfolk, EX.19,5. Devt.7,6 og Ps.135,4. Jes.31,9. Mal.3,1. Det synes sannsynligere at det er tanken om Israel som logos' hus i verden. For denne tydning kan man anføre at i den jødiske visdomsliteratur er det en fremtredende tanke at Guds visdom har tatt sin bolig i Israel, Siraks bok 24,7. Denne tanke spiller her inn. Det forutsetter at logos er bærer av en åpenbaring i Israel. Her kommer da utsagnets tragiske slutning og point. Her kommer et spesielt moment. Dette logoslysets særsendelse til Israel kunde ha sikret ham den gladeste mottagelse. Men nei. Allerede i det foregående må det være tenkt på Israels folk da det var der ~~han~~ han optrådte. Men da de er representant for verden, så er de her ~~fatti~~ betraktning på grunn av sin særegne stilling. Hvad man kunde ha ventet inntrådte ikke.

Forfatteren kan dog ikke bli stående ved disse tragiske utsagn. Nu følger v.12 til 13. Om disse mottagelige taler han som enkeltpersoner. At de utgjør et mindretall fremgår av sammenheng. Vektem ligger dog på at alle disse lykkelige fikk del i det

som logoslyset kunde skjenke. Ved disse mottagelige må vi først tenke på troende jøder. Den nærmere beskrivelse av dem som tok imot ham gjør det sansynlig at hans tanke utvider sig fra Jesu jordiske virke til fortsettelsen av hans verk. Vi må anta at han tenker på de kristne overhodet. $\lambda\alpha\mu\beta\alpha\nu\epsilon\lambda\lambda$ står ensbetydende med $\tau\eta\epsilon\lambda\lambda\alpha\mu\beta$. Arten er bestemt ved $\pi\lambda\omicron\tau\epsilon\upsilon\omicron\delta\epsilon\lambda\lambda$ som knytter sig formelt til $\alpha\upsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$. Men tanken er nærmere bestemmelse. En sondring mellom $\lambda\alpha\mu\beta\alpha\nu\epsilon\lambda\lambda$ og $\pi\lambda\omicron\tau\epsilon\upsilon\omicron\delta\epsilon\lambda\lambda$ er kunstig og stemmer ikke med Johanæisk syn. Den eneste forskjel er den at mottagelsen er tenkt som en avsluttet akt. Troen er tenkt som et blivende forhold som også har en utvikling, vekst. Det tales ikke om tro på logoslysets navn, 2, 23. 3, 18. 20, 31. Navnet hadde for den antikke bevissthet en anden betydning enn for oss. Det stod i hemmelighetsfull forbindelse med personligheten. Guds majestet og kraft var i navnet. Man følte og talte om Guds navn som en representant for Gud selv. Jesu navn har spillet en stor rolle i ukristendommen. Vi ser at hans navn har spillet en rolle ved dæmonutdrivelser og andre sykdommer. Man var forvisset om at Jesu Kristi personlige virken var knyttet til nevnelser av navnet på en hemmelighetsfull måte. Mat. 7, 22. Akt. 3, 6 og 16. 4, 7 og 10. Dåpen er i ukristendommen blit foretatt som en dåp til Kristi navn, Gal. 3, 27. Act. 8, 16. Did. 8, 5. Act. 2, 28. 10, 48. Idet Kristi navn (Jak. 2, 7) blev nevnt over den dømte blev han gjort til Kristi eiendom.

I bønner spilte det også en stor rolle. Den urkristelige bønn var bønn til Gud. Allikevel er Kristi navn blit nevnt innenfor bønner til Gud. I Johs. evg. er den kristelige bønn en bønn i Jesu navn, 14, 13 og 26. 15, 16. Ja også den direkte bønn til Kristus har vi eksempler på, 2 Kor. 12, 7. Act. 7, 59. Apoc. 22, 20. Did. 10, 6. Når de kristne betegnes som dem der påkaller Kristi navn (1 Kor. 1, 2. Act. 2, 21), så er det al tilbedende tilropelse av Kristusnavnet. I sammenheng med dette må vi se det når vor forfatter karakteriserer troen som en tro på navnet. Det er saklig ensbetydende med tro på den person navnet nevner, mottagelsen av ham. Og det med den bitanke at dette navn er ved dåpen nevnt over de troende. Sansynlig er det at forfatteren tenker på et bestemt navn. Messias og sønnenavnet, 20, 31. 1. Johs. 3, 23. Disse troende har nu logoslyset gitt $\epsilon\epsilon\omicron\upsilon\delta\iota\alpha\lambda\tau\epsilon\lambda\lambda\upsilon\alpha$ $\nu\epsilon\omicron\upsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$. De var ikke på forhånd Guds barn, iallfall ikke i ordets fulde betydning. Selv jøderne måtte først bli det. Ennvidere er det uttalt at de ikke hadde nogen rett til å bli det. Selv de troende av jøderne måtte først si rett, og adkomst av ham. Denne rett og adkomst siktes det til med $\epsilon\epsilon\omicron\upsilon\delta\iota\alpha\lambda\tau\epsilon\lambda\lambda\upsilon\alpha$. 10, 18. 5, 27. 17, 2. 17, 10 til 11. Det betyr ikke magt i betydning evne og dygtighet, men det betyr i overensstemmelse med sin oprindelse, fullmakt, bemyndigelse. Det er derfor den tanke at de fikk et fribrev på at de blev Guds barn. Den rett som det tales om må være tenkt som en rett som trer i kraft i samme øieblikk som den gives. De får i og med retten selve barneforholdet som sin besiddelse. Troen kommer i betraktning under et dobbelt synspunkt. På den ene side forutsetning men samtidig det formidlende moment hvorunder fødselen av Gud fullbyrdes.

$\tau\epsilon\lambda\lambda\upsilon\alpha\ \nu\epsilon\omicron\upsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$, 11, 52. i en annen betydning. 1. Johs. 3, 1, 2 og 10. 5, 2. Hos Synoptikerne forekommer det ikke, men derimot Guds sønner Mrk. 5, 45. 17, 26. Herskende er tanken om Gud som far, hos synoptikerne. Sønnenavnet står der ennu kun som et bilde og tjener til å beskrive Guds faderkjærlighet. Den tanke spiller inn at Guds sønner er forpliktet til å ligne ham. Paulus bruker det, Rom. 8, 16. Phillip. 2, 15. Like så hyppig anvendes Guds sønner, Gal. 4, 5 og 7. Rom. 8, 14 og 19. Dette sønneforhold tenkes hos Paulus å hvile på en adoption fra Guds side. Selve innholdet av sønneforholdet bestemmes dels ved motsetning til trelleforholdet, dels ved sønneforholdets änd, og ved tanken om den arverett som dermed er gitt. Når det her tales om en rett ~~adkomst~~ adkomst til å bli Guds barn så minner det om den Paulinske tanke om adoption, Rom. 8, 15. Gal. 4, 5. Når dog barneforholdet her ikke bare er adoption, men inneslutter vesenslikhet p. g. a. fødsel så fører det ut over adoptionstanken hos Paulus. Det har kun en fjernere par. i sønnekårets änd som en gave. Hvorledes Jesus har gitt dem denne rett og adkomst inneholder ut-sagnet intet om. Kanskje kan man henvise til at evg. i v. 14 og 17 betegner Kristus som åpenbareren og formidleren av Guds $\chi\alpha\epsilon\iota\varsigma$ nåde. Dette er da i motsetning til Moses som lovgiveren, 3, 1 og 2. Men det gis ikke nærmere forklaring på dette. Evg. går isteden inn på den nye fødsel. Den stilles i motsetning til den naturlige. $\omicron\upsilon\ \epsilon\gamma\gamma\epsilon\upsilon\eta\upsilon\theta\epsilon\omicron\upsilon\tau$ Kan forbindes med $\tau\epsilon\lambda\lambda\upsilon\alpha\ \nu\epsilon\omicron\upsilon\tau\epsilon\omicron\upsilon\varsigma$ ved en konstruktion

etter meningen, smlgn. 2 Johs. 1. Det er ikke naturlig. Heller knytte det til πλοστέυουσι. Meningen er da at det troende som troende ikke er født på naturlig måte. En tanke som er uttalt i I Johs. 5, 1. Vi oversetter først. γεννάω kan brukes om den fødende kvinne, 16, 21a. Men prinsipielt sett betyr det avle. Matt. 1. 2. Denne forestilling foreligger her, smlgn. kjødets vilje, mannens vilje. I Johs. 3, 9. Men den avling som det tales om settes i motsetning til den naturlige avling. Blodet var for de gamle livets sete. Fra blodet utgår det avlede liv. αἷματα, ikke flertal med tanken på de to kjønn, men det er blodet som stoff. De to følgende uttrykk ἕλην κα o.s.v. sikter begge til mannen. Men det første sikter bare til den kjødelige drift. Det annet til den fornuft-beherskete vilje som er avlingens siste og høieste utspring. Disse tre ledd danner en stigning fra det lavere til det høiere. Alle disse faktorer skal utelukkes for denne høiere fødsels vedkommende. De er avlet av Gud. Deres liv har derfor hans egenart. Det er åndelig, 3, 6. Om denne avling tales ofte, I Johs. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 11 og 18. Etter 3, 9 kan der ikke være tvil om at seden er Guds ord, Jak. 1, 18. I Pet. 1, 23. I evg. forekommer dette uttrykk ikke oftere. Men det tales om en fødsel ovenfra eller påny, 3, 3-8. Hvorledes denne tanke er opkommet i urkristendommen vet vi ikke med sikkerhet. Ut fra jødedommen synes den ikke å kunne avledes. I ps. 2, 7 er det rent billedlig, og når Filo taler om avling av Gud, så er det visstnok hellenisisk innflydelse. Også for urkristendommen ligger det nær å anta en hell. innflydelse.

Hvorfor den motsetning mellom den naturlige menneskelige fødsel og denne? Man har antatt en hentydning til Jesu guddomlige fødsel. Man vil ha dradd en par. mellom Jesu tilblivelse og denne troendes fødsel. Johs. henspiller ellers aldri på den tradisjon, og aldri utleder han Jesu sønneforhold fra en guddomlig avling eller fødsel. Det synes klart at dette sterke ord i v. 12 vil utelukke all mannlig eller menneskelig medvirkning, bare av Gud. Man forstår da heller ikke den polemiske brodd som er sannsynlig, når det er en slik negativ og positiv påstand. Vilde forf. polemisere mot dem som bestred Jesu overnaturlige fødsel er det usannsynlig at han vilde gjort det på denne tilslørte måte. Vi må søke en annen forklaring. Man har antatt en polemikk mot jødernes pukken på nedstammning fra Abraham, Matt. 3, 9. Johs. 8, 33 39 og 53. Denne opfatning gir en god forklaring av det polemiske moment. Men den gjør ikke fyldest for hele det positive innhold. Man må supplere denne tanke med en annen: at de troende utgjør en helt ny menneskeslekt, tertium genus. Gal. 3, 28. 5, 6. 6, 15. 2 Kor. 5, 17. Kolos. 3, 11. Efes. 2, 11 flg. Jak. 1, 18. Denne tanke synes det å være som her står i bakgrunnen. (smlgn. præforalt 116/10³²)

I den gamle kirke hos Ireneus og Tertulian møter vi en annen text: entall ὁς ἐκλήθη eller uten ὁς. Det må da stå punktum mellom 12 og 13. (Zahn) Mot disse lese måter taler: 1. De mangler i så godt som alle håndskriftbevidnelser. 2. Opprindelsen til den herskende text blir umulig å forklare. Hvis det her var Kristi tilblivelse, så er det usannsynlig at det blev ret-

tet. Derimot er den omvendte gang naturlig. Disse to grunner taler imot både om det står eller om v. 13 og 12 får en unaturlig forbindelse. Dette har handlet om logos' komme til verden.

V. 14-18. Det tredje avsnitt.

Det handler om logos' menneskevorden og hans herlighet, på jorden, Johs' vidnesbyrd og alle troendes salige erfaring. Allerede i det annet avsnitt var det tale om den menneskevordne logos. Dog fortsetter forfatteren med det enkle καὶ, som best kan oversettes "ja", for det innfører en nærmere bestemmelse av det som er antydnet før. Kanskje best å omskrive det således: Og for nu å si hvorledes det henger sammen med denne logos, så blev logos kjød. Dette utsagn ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο vil ikke bare si at logos antok et legeme. Det er ensbetydende med at han blev et menneske. Derfor forutsetter evg. siden at den kjødvordne logos har hatt en menneskelig ånd, 17, 21. 19, 30. Det er med hensikt det står λόγος og ikke λόγος σαρκός, I Johs. 4, 2. 2 Johs. 7. σαρξ, hebr. basar betegner først legemets kjød i motsetning til ben. Dernæst legemet i det hele tatt og mennesket selv, nemlig etter dets synlige fremtreden og tenkt i motsetning til Gudd. Derfor også med hentydning til dets forgjengelighet. Når det heter at logos

blir kjød, så ligger deri et paradox som ikke kan tenkes større. Vi må huske hvad vi har hørt om logos. Han var hos Gud o.s.v. Nu blev han kjød uaktet kjød er ensbetydende med det forgjengelige. Hvorledes en slik kjødvorden var mulig forklares ikke. Heller ikke belyses nærmere hvordan den gikk til. Man har hevdet den opfatning at der siktes til Jesu dåp. Imot den opfatning taler sammenhengen. Der er intet som leder tanken hen på dåpen, men på hans livstilblivelse. Hvor forfatteren senere taler om dåpen taler han om ånden ikke om logos. 1, 32 flg. Denne ses som et tegn for døperen. Det må være ved Jesu livstilblivelse logos blir kjød. Når forfatteren tilspisser dette paradox, så ligger det nær å anta en polemisk motsetning. Vi skal vel da tenke på en motsetning som Cerint allerede bekjempet. Han har sondret mellom mennesket Jesus som var søn av Josef og Maria og den himmelske Kristus som skulde ha forenet sig med Jesus i dåpen og forlatt ham før lidelsen. I Johs. 4, 2 sier noget annet. Jesus er kommet med vann og blod og Kristus har virkelig lidt, I Johs. 5, 6. I motsetning hertil er det vel at evg. fastslår at den himmelske Kristus er blitt kjød, hvad der fører utover en personalunion.

Til dette første utsagn knytter sig så et annet. σκηνοτόμος slå telt. Det menneskelige legeme er et forgjengelig telt, visdomsbok 9, 15. 2 Kor. 5, 1 og 4. 2 Pet. 1, 13-14. Han bodde her i et telt, d.v.s. i sitt forgjengelige legeme. Sannsynligere er det dog at det er Guds boen blandt menneskene det siktes til, (Apoc 21, 3) en boen som virkelig gjør sig i tabernaklet og templet, Ex. 25, 8. Lev. 26, 11. Den fullkomne virkelighetsgjørelse ventet de sig i fremtiden. Siraks bok 24, 8 flg. er denne Guds boen overflyttet til Guds visdom. Hos de senere rabbinere er den samme tanke utformet i tilknytning til Guds דוֹעָא, kabod i betydning av den overjordiske lysglans, Ex. 24, 11. 40, 34. På denne forestilling om åpenbarelse av Guds herlighet hviler det senjødiske šekina, boen. Det anvendes om den herlighet som er det synlige tegn på hans boen. Denne herlighet vandt imidlertid en selvstendighet. Man talte om herligheten i sted. for Gud, en art mellemsvesen. At nu det som på vårt sted sies om logos står i analogi med denne forestilling er meget sannsynlig. Det stadfestes også derved at det straks efter tales om דוֹעָא. Gjennem det at logos blev kjød åpenbarte Gud sig på jorden, 2. 21. Matt. 12, 6 Gjennem logos' menneskevorden blev Guds boen virkelig gjort.

ἐν ἡμῖν, blandt oss. Ikke rett og slett blandt oss mennesker. Ti der er klart at forfatteren taler i de troendes navn, v. 14b og 16. Men det foreligger to muligheter: 1. Han sammenfatter sig med de troende overhodet, v. 12 og 16. Og videre i Luk. 1, 1. Det taler en forfatter som selv ikke har været øienvidne om de ting som er fullbyrdet blandt oss. + 2. Det er mulig at forfatteren sammenfatter sig med de troende øienvidner. For dette kan man anføre begynnelsen av I Johs. brev. En sikker avgjørelse er vanskelig og er heller ikke gitt med det følgende: Vi skuet hans herlighet. Ti dette θεῶν μαρ betyr her ikke blott en sanselig iakttagelse, hvad det dog kan bety, 1, 38. 4, 35. 6, 5 o.a. st. Gjenstanden for denne seen er jo herligheten og den er ikke synlig. Det er klart at ordet θεῶν μαρ betyr en forståelsesfull skuen. Denne skuen er ikke knyttet til opplevelse av Jesu hist. liv, ti Jesu hist. liv blir gjennom overleveringen også nærværende for de senere, så at også de får skue hans herlighet. Heller ikke aorist sikter nødvendig til helt fortidig skuen, v. 12 og 16. Denne fortidsform kan alltid godt bero på at forfatteren sammenfatter sig med de oprindeliges skuen, og så ser begge deler som en lykkelig følge av logos' menneskevorden. Ut fra prologen alene føres vi nærmest til å tenke på de troende overhodet, men par. stedet i I Johs. brev må vekte tvil om Johs. taler i øienvidners navn.

Derved er vi kommet inn i det tredje utsagn. δοξα, det anvendes 1. om lysglansen hvori Gud bor. Dernæst 2. i videre mening om Guds makt og herredømme åpenbart i hans gjerninger. Men også i frelseshistorien, Num. 14, 22. Ezek. 39, 21. ps. 24, 7-10. I N.T. fortsetter dette. Der er doxa betegnelse for den herlighet som er eiendommelig for den guddomlige verden, som Gud gav Kristus og som de troende er bestemt for. Hos synopt. anvendes det eskatologisk, Mrk. 13, 26. Kun en gang antisiperes det, Mrk. 9, 2 flg. Hos Paulus er det først og fremst (I Kor. 2, 8. 2 Kor. 2, 18. 4, 6.) den herlige herre, men også den preekssistente, Phillip. 2, 6 flg.

Hos Johs. tales om en kommende herliggjørelse som han har hatt før, 17,5. Samtidig hermed tales det hos Johs. om en herlighet som Kristus hadde under sitt liv, 2,11. 11,4 og 40. På denne menneskevordne doksa tenkes der her. Arten blir så bestemt på dobbelt måte. Først ved sammenligning. Dernæst ved tilføielsen, full av nåde og sannhet. Denne doksa var en herlighet som den enbårne søn mottar fra sin far. Logos Kristus er ikke betegnet som den enbårne, men det er foretatt en sammenligning. Om sønnen anvendes uttrykket $\mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$. Det anvendes i LXX. som gjengivelse av $\gamma\iota\omicron\pi\tau$, eneste. Dette gjengis ofte med $\lambda\gamma\alpha\tau\eta\tau\omicron\varsigma$. På lignende måte τ , om en eneste i apokryfene, Tobits bok 2,15. 8,17. Likeså i Luk. 7,12. 8,42. 9,30. Hebr. 11,17. Anvendt om Kristus er dette uttrykk i N.T. eiendommelig for Johs. 3,16 og 18. I Johs. 4,9. Hos Ignatius i den eldste trosbekjennelse gjenfinnes dette, unicus. Likeledes i gnostisismen.

Hos Johs. betyr det enten dette, eller kanskje ligger det trykk på $\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$, slik at det henspiller på en guddomlig fødsel. På gnostisk grunn synes ordet å være blitt anvendt på denne måte. Da tanken om en fødsel av Gud spiller en stor rolle for de troendes vedkommende, så er det en mulighet, men noget positivt bevis for at det forholder sig slik kan dog neppe gis. Her på vårt sted hvor det er en sammenligning er det intet som tyder i denne retning. Her henger det flg. ikke sammen med $\mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ men $\mu\alpha\lambda\alpha\ \pi\alpha\tau\epsilon\omicron\varsigma$ hører sammen med $\delta\omicron\gamma\epsilon\alpha\nu$. Denne herlighet er som den en enbåren søn har fra sin far. Når en far har en eneste søn, så deler han alt med ham, overlater ham alt det han har. Han har ikke flere å skifte imellem. Dermed er sagt at Guds herlighet åpenbaret sig i enestående fylde i den menneskevordne logos. Gud gav sin herlighet med så fulle hender som en far gir sin eneste søn. Jesus var full av Guds herlighet.

Dertil knytter sig: full av nåde og sannhet. Det står formelt som aposisjon til $\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Men adjektivet $\pi\lambda\eta\eta\epsilon\upsilon\varsigma$ brukes ofte ubøiet. Saklig sett er det en beskrivelse av denne herlighet. $\pi\lambda\eta\eta\epsilon\upsilon\varsigma$ er et preludium til $\pi\lambda\eta\epsilon\omicron\mu\alpha$, v. 16. $\chi\alpha\epsilon\iota\varsigma$, $\alpha\lambda\eta\tau\epsilon\iota\alpha$? Det er kanskje en gjenoptagelse av $\pi\lambda\eta\eta\epsilon\upsilon\varsigma$, $\gamma\lambda\pi$. Men begrepene $\chi\alpha\epsilon\iota\varsigma$ og $\alpha\lambda\eta\tau\epsilon\iota\alpha$ svarer ikke til det. Det kan i høiden være en fjernere analogi. Det første, $\chi\alpha\epsilon\iota\varsigma$, finnes bare hos Luk. i synopsen, dels om Guds yndest til Maria og Jesus, dels om takknemlighet. Hos Paulus er $\chi\alpha\epsilon\iota\varsigma$ set hovedord. Det betegner hos ham først Guds suverene, frie nåde mot syndere. Dette ikke som et blivende sindelag, men med sikte på en aktiv fremtreden i Kristus. Det anvendes desuten om Guds gaver. Hos Johs. møter vi det kun her og i v. 16 og 17. 2 Johs. 3. Apok. 1,4. 22,21. Her betegner det Guds frie personlige kjærlighet som intet krever men skjenker tilgivelse, kraft, liv, lys, smlgn. v. 16 og 17. 3,16. 1, 29 og 36. 6,33 og 18,12 flg. I Johs. 4,9-10. Når det da heter at han var full av nåde, så må vel deri ligge at den guddomlige kjærlighet gjennom ham, hans liv og død kom til sin fulle åpenbarelse og virkeliggjørelse. Gjennom hans selv fremstilling utøste den sig ved sin fylde. Samtidig full av sannhet. Dette hovedord har hos synoptikerne en perifer stilling, Mt. 22,16. Mrk. 12,14. Kun Mrk. 5,33 har vi ordet om det virkelige forhold. Hos Paulus er dette begrep sterkere betonet, sanndruhet, opriktighet, dels om sannheten i motsetning til løgnen, dels om kristendommens innhold som den sanne religion, Gal. 2,5. Hos Johs. er det et hovedord, 1,17. 8,32 og 40 14,6 og 17. 17,17. 18,37. Hva betyr det? Ikke den subjektive sanndruhet men selve den objektive virkelighet, Guds eget vesen som gjenstand for menneskelig erkjennelse. Når det sies at han var full av sannhet, så ligger deri ikke bare at han selv eiet og kunde formidle denne rette Gudserkjennelse, men Guds eget vesen kom til full fremstilling i ham og frembød sig således som en tilgjengelig erkjennelse, 14,6. Sannheten er da et mer omfattende begrep. Når disse to begreper sammenknyttes på denne måte, da er det fordi Guds vesen nettop er nåde, er kjærlighet, I Johs. 4,8. Ti nåden er det inderste i Gud og derfor sannheten i sannheten. Ser vi tilbake på dette utsagn, så forstår vi den jublende tone som går gjennom ordene. Vi må huske at likesom det hadde været Israels håp at Gud skulde bo i dets midte, således håpet de også at den fromme skulde få se Guds herlighet, ps. 17,15. Samtidig var Israel gjennemtrent av dette at intet menneske kunde se Guds herlighet, Ex. 33,18-23. Det er derfor ut fra jødisk syn et vidunderlig evangelium dette at dødelige

mennesker skuet logos' herlighet og fant at den var full av nåde, ikke drepende men livgivende. Ikke mindre måtte det være et evangelium for den hellenistiske verden. Der tok man jo sikte på å nå frem til å skue Gud og derved frelses fra forgjengelighet.

Efter denne skildring griper forfatteren i v.15 tilbake til døperens vidnesbyrd. Det er påfallende da han i v.16 fortsetter v.14. Vi må huske på at i v.6-8 kom han ikke inn på innholdet av døperens vidnesbyrd. Det synes da ikke uforståelig at han her avbryter for å sette inn dette. Karakteristisk er det at han taler om dette vidnesbyrd i nutid. Perf. er også av presens betydning. Det er ikke å forstå som hist. presens, men meningen er at dette vidnesbyrd fremdeles går ut. ΚΕΡΑΙΕΝ hentyder til det profetiske, 7,28 og 37. 12,44. Det spesielle vidnesbyrd som her meddeles får vi så i v.30 nok engang. Når det hentydes til et tidligere vidnesbyrd, så får vi klarhet over det i v.30, hvor det vises tilbake til v.27. Dette døperord som siteres er et gådeord og har været meget omstridt. Enten om tiden eller om rangen. Men det er almindelig anerkjent at av de tre bestemmelser er den første og siste om ti og den annen om rangen, v.27. Mrk.1,7. Det annet ledd kan efter formen men ikke efter meningen forstås om tiden. Forstår man det om preeksistensen, så blir annet og tredje ledd likt. Det er nødvendig å forstå annet ledd om den kallsmessige overlegenhet over døperen. Meningen er: Den som kommer efter mig er kommet foran mig, er sprunget mig forbi, har overfløiet mig i kraft av sin messianske utvelgelse. Er dette meningen får det tredje ledd sin fulle vekt. I dette utsagn står superlativ i stedenfor komparativ som er det svakere. Dette gåtefulle ord at efterfølgeren var før forløperen, det sikter til logos' preeksistens. Men dette ord om Jesus blir siteret som et tidligere utsagn. Pointet i utsagnet er her: Dette gåteord om den større efterfølger har Johs. anvendt om den hist. Jesus. Han var det om hvem jeg sa. ΕΙΠΟΝ med akk., å si noget om en.

Efter dette Johs. vidnesbyrd griper så forfatteren tilbake til de troendes erfaring, v.16. ημεις må ligge på linje med "vi" i v.14. Når det tilføies ημετερος, så kan det enten være fordi det skal markeres at alle enkelte fikk av denne fylde, eller at det utvider sig fra øienvidnene til alle troende. Efter den best bevidnete text åpnes v.16 med οτι ikke med καυ. Hvordan forklare denne begrunnelse? Den enkleste forklaring vilde være å knytte v.16 tilbake til v.14. V.15 måtte da sees som en parentes eller som en senere interpolasjon. Men v.15 synes å ha for stor selvstendig vekt. Mot å anta en interpolasjon taler at texten er sterkt bevidnet. Om det var et senere innskudd efter v.30, så måtte vi ventet det ordrett, men det er det ikke. Det er neppe nogen grunn til å anta dette. Sammenhengen synes å være: Forfatteren begrunner døpervidnesbyrdet med å henvise til alle de troendes lykke fordi han i de troendes oplevelse ser kjennsgjeringenes stadfestelse. Det vidnesbyrd som blev avløst men som klinger under. Johs. vidnet og det kan han fremdeles gjøre. Ti av den menneskeverdne logos' fylde har vi alle fått. Hos Paulus møter vi dette ord, fylder, Koloss.1,19. 2,9-10. Efes.1,23. 2,19. 4,13. Hos gnostikerne spillet dette uttrykk en stor rolle. Det var et teknisk ord for den høiere verden som var en fylde av æoner.

Allerede den gnosis som Kolosserbrevet peker mot har anvendt dette uttrykk. Paulus har da allerede med polemisk brodd villet gjøre gjeldende at hele guddomsfylden er konsentrert i Kristus. Det er da sannsynlig at anvendelsen på vårt sted har en polemisk spiss overfor en gnostisk betraktning. Den sanne fylde er den menneskelige logos' fylde. Πληρωμα er da anvendt om det hvorav en person er full. I et hvert fall fremhever forfatteren rikdommen av denne fylde. Den strekker til for oss alle. Og ikke bare det. Vi har fått nåde i uendelig rekkefylde. Ny nåde for hvert nytt behov. καυ, og det αυτι står som uttrykk for et bytte eller en utskiftning. Nåde som avløsning av nåde. Som vi ser nevnes nåden alene, mens det i v.14 og 17 også er tale om sannheten. Det viser at nåden ikke er mindre betydelig enn sannheten, snarere et hovedbegrep som gir sannheten farve og innhold.

Denne mottagelse begrunnes så i v.17 om den nye pakt. Ti mens loven-----, så kom---. Her i dette nye utsagn stilles de to åpenbarings og paktsmidler op mot hinannen. Navnet Moses fremlokker navnet Jesus Kristus. Den tidligere prolog har ikke nevnt dette. Først her dukker han op ved siden av Moses. Når loven

stilles i motsetning til nåden, så minner dette om Paulus. Loven er Guds krevende vilje. Helt anderledes med nåden. Den gir, tilgir, frelser og levendegjør. Mer påfallende er det at loven settes i motsetning til sannheten. Ti den var og sannhet. Det er ikke meningen å forkaste loven. Den er jo gitt, nemlig av Gud. Den er også en Guds gave. Men tanken må være den at om enn loven var en Guds gave og altså sannhet, så var den dog ikke sannheten, og det fordi den ikke var nåden. Den åpenbarte Gud som dommeren, men ikke Gud som kjærlighet som tilgir og levendegjør. Den var derfor ikke uttrykk for det inderste i Gud.

ἔδωκεν og ἐγένετο. Det er det naturlige ønske å variere uttrykkene. Det første uttrykk vilde heller ikke passe så godt til nåden som selv er den givende kjærlighet.

Vi kommer så til neste utsagn i prologen, v. 18.

Den logiske sammenheng er klar. Den inneholder en begrunnelse og en bekreftelse. Så er skjedd ti mens ingen nogensinde har sett Gud, så har en enbåren nu forklaret ham. Den sanne fulle åpenbaring er nu gitt. Tyngdepunktet ligger på det positive. Men forut går det neg. at ingen har sett Gud, 5, 47. 6, 46. I Johs. 4, 12. Rom. 1, 10. Koloss. 1, 5. I Tim. 1, 17. 6, 16. I G.T. fortelles om Guds åpenbarelses og Moses blev talt til, ansikt til ansikt med Gud, Num. 12, 8.

Devt. 34, 10. Samtidig er dog G.T. gjennomtrengt av den tanke at ingen kan se Gud og leve. For vår forfatter må vi tenke på at han ser de g.t. like Guds åpenbarelses som åpenbarelses av logos, 12, 41. 18a har altså sin uinnskrenkede gyldighet. Gud har ingen sett. (merk perf.) Denne usynlige Gud er nu blitt åpenbaret. I dette sluttord foreligger det tekstkritiske spørsmål: skal vi lese ὁ θεός eller ὁ υἱός? Man må foretrekke ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ ΘΕΟΣ. Denne lese måte er avgjort best bevidnet av textvidnene A og C Ireneus, Clemens, Origines. Den er herskende i den orientalske kirke inn i det 4. årh. Både arianere og ortodokse arbeidet med dette uttrykk. Den annen lese måte optrer i oldlatinske oversettelser, i A og i minuscler. Dernest lar det sig i 2. årh. ikke påvise noget dogmatisk bevis for denne rettelse. Heller ikke i 3. årh. Derimot er det lett forståelig at dette uttrykk blev forandret til ὁ υἱός, 3, 16 og 18. I Johs. 4, 9. Og for det tredje hvad sammenheng angår, så kan man ikke si at ὁ θεός er upassende. Men den andre og vanskeligere lese måte passer enda bedre. Til det artikkelløse θεόν i v. 18 svarer det bedre enn ὁ θεός. Dernest da den kjødvordne ikke blev betegnet som den enbårene men bare sammenlignet i det foreg., så er dette uttrykk ikke helt forberedt. Det annet er bedre. Ti det sammenfatter tanken om logos som ὁ υἱός med tanken om den menneskevordne logos, og i dette uttrykk ligger en dypere begrunnelse om åpenbaring enn det som vilde ligge i en enbåren søn. Ti en enbåren søn tar nærmest hensyn til Jesu forhold til Gud under jordlivet. Men dette annet uttrykk henviser først til Jesu jordliv, dernest griper det tilbake til hans preeksistens. Således fremkommer følgende sluttede tankeforbindelse. Gud har ingen sett, følgelig har ingen fullt kunnet åpenbare ham. Men en enbåren, v. 14, og som selv var av guddomsart, han har forklaret ham. Hvor påfallende enn for oss det er så må det dog stå fast at man bør lese ὁ υἱός

ὁ υἱός ----. Merk artikkel som vi ikke har i det foreg. Derved får dette uttrykk en større selvstendighet. εἰς τὸν κόλπον = ἐν τῷ κ. Men mens det i 13, 23, så er billedet her snarere en faderlig omfavnnelse, Luk. 16, 22, og 23. Hovedspørsmålet er hvordan ὁ υἱός skal forklares. Er det presens, imperfektum eller tidløst? Det mest almindelige er å ta det tidløst slik at det innbefatter alt, både før og etter. Det gjelder overhodet om ham at han er i sin fars favn. Det var fra begynnelsen så og det blev ikke avbrutt. Det vedvarer efter at han er gått hjem til faderen. Derfor ligger i dette den dypeste forklaring på at han har forklaret ham. Men, 3, 13, det ligger nærmest å forstå det om evg.s egen nutid. Han som nu er i faderens favn. Denne forståelse støttes ved at Jesus sier at han går til faderen, 14, 2 og 12, 28. 16, 28. 20, 17. Hertil kommer at ΜΟΝΟΓΕΝΗΣ hentyder til jordlivet og ὁ υἱός til preeksistensen, så der er rimelighet for at dette sikter til preeksistensen, smlgn. v. 1 og 17, 5, 24. Det stemmer også med sammenheng. Ti i dette at den enbårene er i Guds favn ligger også en bekreftelse på at han er en slik enbåren. Hermed er det

gitt at det ikke er rimelig å ta part.som impf.

Om denne på tredobbelt måte bestemte personlighet sies det tilsist ἐλέγξεν τὸν λόγον. Han og ingen annen ligger det i ἐλέγξεν. Han, I Johs. 2,6.3,3 og 5,7 og 11.4,17. ἐλέγξεν τὸν λόγον, Luk. 24,35, forteller en ting. Men det brukes i klassisk gresk om kunngjørelse eller tydning av guddomlige orakler. Ordet står her med denne religiøse farve, kanskje med hentydning til det greske mysterievesen som forklarende et mysterium. Han har forklaret, simpelthen. Objektet er borte. Man må svare Gud selv, ikke de eller de hemmeligheter. Denne åpenbaring er da ikke formidlet ved Guds ord, 14,8-9. I hele sin personlighet har den guddomlig enbårne forklaret Gud. At midtpunktet er den guddomlige Χαλκός stadfestes ved at han, den enbårne er vendt tilbake til faderens favn, til hans kjærlighet.

E X C U R S +

Prologen omfatter tre hovedmomenter. 1. En innledende betraktning over logos' vesen og gjerning forut for Jesu hist. liv. v.1-5. Dernest, 2. en dobbelt belysning av døperens vidnesbyrd, 6-8 og 15. 3. En dobbelt belysning av Jesu komme og dets religiøse betydning 9-12, og 14-18. Idet den preeksistente stilles i spissen, blir Jesu hist. liv og gjerning fra første ferd av stillet under overhist. synspunkt. Mens avsnittet om døperen og Jesu komme først har sitt grunnlag i overleveringen og den kristne menighets erfaring, så er det første avsnitt preget av en teologisk refleksjon som griper tilbake til evigheten og verdensskapelsen. Men denne refleksjon griper også inn senere. Allerede døperen vidner om hans preeksistens. Likeså heter det om Kristus at verden var blitt til ved ham og at Israel var hans eiendomsfolk. Endelig heter det at han var en enbåren av guddomsart som hviler i Guds favn. De hovedbegreper som møter oss er λόγος, πῶν og φῶς.

Logos innføres i v.1 og 14 som et begrep som allerede på forhånd er leserne bekjent. Prologens videre innhold viser da at uttrykket er anvendt om den preeksistente Kristus v.1-2. smlgn. v.18b. om hans formidling av verdensskapelsen og om den førkristelige åpenbaring. Tillike opfattes hans komme som en kjødvorden, v.14.

Selve tanken om preeksistensen møter oss ikke i synopsen, men den har en fast stilling hos Paulus som dog ikke bruker ordet logos. Allerede hos Paulus tenkes verdensskapelsen formidlet ved ham, I Kor. 8,6. Koloss. 1,15 flg. I Kor. 10,4 og 9. Kristi komme til verden anskues som en selvornedrelse, 2 Kor. 8,9. Fillip. 2,6. Også hos Johs. har preeksistenstanken en selvstendig stilling overfor logostanken. Den er ikke alltid forbundet med logostanken, allerede døperen, 1,15,30.3,31 flg. Den johanneiske Kristus vidner atter og atter om sitt komme fra himmelen, 6,23 og 29.3,13, uten logostanken. Tanken om Kristus som logos er et spesielt uttrykk for troen på Kristi preeksistens. Hva ligger det i dette uttrykk? og hvorledes er det opstått?

Logos har en vid anvendelse, men det samler sig om ord, tale, fornuft, forstand, tanke, regnskap eller beregning. I N.T. er ord, tale den overveiende betydning. Betydningen regnskap forekommer det en del eksempler på, Mt. 18,23.25,19. Luk. 16,2. I Pet. 3,15. Fillip. 4,15 og 17. Betydningen fornuft, forstand er ikke representert i N.T. ellers. Bet. årsak forekommer dog, Act, 10,29.18,14. λόγος betyr i Rom. 12,1 fornuftig. Da vi nu ikke har noget ord som forener logos' betydninger, så må vi ta ett. Den oversettelse vi da må ta kan kun være "ord". Logos har hos Johs. ellers alltid den betydning. (36 ganger) Hva det i 1,3 sies om logos som formidler ved skapelsen hentyder til den g.t. lige skapelsesberetning hvor skapelsen skjedde ut fra Guds ord. Når logos har forklaret Gud, så skjer det i retning av ord. I samme retning fører apoc. 19,13, hvor den kommende Kristus kalles Guds ord. smlgn. Salomos visdom 18,15. Likedan et sted hos Ignatius hvor Kristus er Guds ord fremgått av tausheten. Men om vi må oversette med ord, så må vi derfor ikke mene at dette ord gjengir alt. Ordet er tankens uttrykk, men logos forener i sig selve ordet, tanken og fornuften. Også disse momenter har kanskje spillet inn. Vi må tenke på at flere utsagn om logos har minnet om utsagn om visdommen. En rent sproglig betraktning fører ikke frem. Vi må vinne klarhet over de hist. røtter hvorav logostanken er sprunget frem.

Logostankens historiske røtter.

1. Avledning av den urkristelige tanke som evangeliet som Guds ord. (von Hoffmann, Zahn.) I urkristelig tid tales ofte om Guds ord eller rett og slett om ordet i betydning av evangeliet, Johs. 17,6.14,17. Da nu Jesus var evg.s innhold og gjenstand, så skal man ha betegnet ham som ordet simpelthen, som evg. i personlig skikkelse. Ordet skal da betegne ikke den preeksistente men den historiske Jesus. Når uttrykket anvendes om den preeks., så skal det komme av at forfatteren likesom Paulus, I Kor. 8,6.10,4 og 9, mangler ord for den preeks. Men denne forklaring er ikke antagelig. Logosnavnet er nettop et karakteristisk uttrykk for den preeks., v.3. Så snart han kommer til den hist. Kristus lar han logosbegrepet falle. Utsagnet i v.14a lar sig ikke forklare hvis ikke logos betyr et til den guddomlige sfære hørende vesen.

2. I G.T. nevnes ved siden av Gud atter og atter hans ord. Det formidler hans virksomhet. Guds ord utgår til profetene og åpenbarer hans vesen og vilje. Dette ord blir ikke sjelden personifisert. Det får guddomlige egenskaper og virksomheter, ps. 33,4 og 6.107,20.119,105. 147,15. Jer. 40,8.55,10 flg. Hva der her synes å være en poetisk personifikasjon, skal evg. ha kjent som virkelighet i den preeks. Kristus. Denne forklaring er ikke tilstrekkelig. Dertil er det altfor stor avstand mellom de g.t.-lige personifikasjoner og det som står i prologen.

3. Ut fra senjødedommens tale om Jahves memra, d.v.s. hans talen eller hans ord. I Targumene, arameiske oversettelser av G.T. anvendes utallige ganger i steden for Jahvenavnet adonais memra. Dette uttrykk er dobbelt forsiktig, det svarer til han som talte og så blev verden til. Mest anvendte man dette utsagn når man vilde hindre at Gud blev antropomorfiseret. Den nye forskning har i denne uttryksformel sett mer enn en talebruk. Også Guds memra er blitt oppfattet som en viss selvstendig størrelse, og dertil kunde da det 4. evg. ha sluttet sig. I nyeste tid er det dog av fremstående forskere blitt bestemt bestridt at memra har været nogen hypostase, men kun en talebruk. I et hvert fall svekkes forklaringen av prologen ut fra dette, derav at memra kun forekommer i targumene. Og innenfor disse forekommer det ikke i oversettelse av skapelsesberetningen. Selv om det ikke er utelukket at Johs. evg.s tale om logos kan ha sammenheng med populær oversettelsespraksis i synagogen, så er det dog tydelig at tilstrekkelig til å forklare Kristus som den preeks. logos er det ikke.

4. Ut fra den gammeljødiske visdomslære og den rabbinske spekulasjon. Jødedommen kjente en poetisk spekulasjon over Guds visdom. Visdom var en gud. Hypostase. Den var Guds første skaperverk, menneskenes læremester, Prov. 8,22 flg. Sirak 6,18 flg. 24,42. Henoks bok 42,1-2. Med denne Guds visdom identifiserte den rabbinske teologi loven. Også den var skapt før verdens grunnleggelse, og er skaperens byggmester, Israels liv og lys o.s.v. Disse rabbinske spekulasjoner om loven kan dog ikke med sikkerhet føres tilbake til Johs. tid. Vi kan derfor ikke bruke det på prologen, at den henviser til dette. Det er dog en sammenheng tilstede mellom prologens kristologi og den rabbinske visdomslære. Det som var sagt om visdommen blev ført over på Kristus, v.14. Når evg. innsetter logos i st. for visdommen, så kan det forklares derved at $\rho\omega\sigma$ er et feminint begrep, mens det her er tale om et mannlige vesen. Men det henger også sammen med at prologen knytter sig til en logoslære som er beslektet med visdomslæren. Det vilde være en overspenning av sammenhengen om det til grunn skulde ligge en hymne til visdommen. Snarere kunde man tenke sig at det til grunn lå en myte om visdommen som allerede på hellenistisk grunn var ført over på logos.

5. Ut fra den jødisk-alexandrinske og Filoske logoslære.

Den talte meget om logos. Dels skjedde det i pakt med den g.t.-lige tanke om Guds ord, Prov. 18,15 flg, dels skjedde det i tilknytning til gresk filosofi. (Heraclit til stoikerne) Det best kjente uttrykk for denne sammensmeltning er Filos logoslære. Den hvilte dels på jødisk visdomslære, dels på stoisk logoslære. Hos stoikerne betegnet logos den virksomme, styrende fornuft, kraft som former og ordner materien og utfolder sig

mengde
 i en ~~veingde~~ slike fornuftkrefter. Men med sin monistiske verdenbe-
 traktning hadde de en etisk dualisme. Menneskenes fornuft er en
 del av verdensfornuften. Og det er menneskenes mål å underordne
 sig naturen. Men det viser sig et overmål av sedelig fordervelse.
 Kun enkelte vise og gode stråler frem av dette mørke. Platon an-
 vendte ikke logos men *VOVS*. Men idet Platon sondret mellom ide-
 verdenen og den synlige verden, innførte han som et mellemlidd
 verdenssjelen. I den blir verden immanent. Filos logoslære som ut-
 nytter disse tanker har nu den betydning å legge bro over den vel-
 dige kløft mellom Gud og mennesker, verden. Denne kløft søkte Filo
 å overvinde med en lære om mellomårsakene. Han sammenfatter her
 den platoniske idelære, stoikernes lære om fornuftkreftene, den gre-
 ske forestilling om demonene og den jødiske englelære. Denne lære
 søkte han å gi en ideel enhet ved logoslæren som hos ham er en
 sammensatt lære. Logos er Guds virksomme fornuftkraft, den ide som
 i sig inneholder alle andre ideer. I forhold til Gud kan derfor lo-
 gos samtidig være en størrelse som hviler i Gud og også en overfor
 Gud selvstendig hypostase som betegnes som Guds billede, hans søn,
 Gud o.s.v. I forhold til verden er da logos midler i enhver hen-
 seende. Han er redskap for verdensskaperen men også for opholderen.
 Han identifiseres med skaperordet og er identisk med visdommen,
 som Filo tilskriver samme betydning som logos. Han er videre åpen-
 baringsmidler, Guds utsending og stedfortreder. For menneskene er
 logos fører og hyrde, sjelens manna, kilden til liv og lys. Endelig
 er logos ikke bare Guds representant overfor menneskene, men han
 er også menneskenes overfor Gud.

At denne filoniske logoskåre på inngripende
 måte skiller sig fra Johs. lære, er sikkert nok. Johs. gudsbegrep er
 ganske anderledes levende enn Filos. Johs. logos er heller ikke
 som hos Filo sammenfatningen av en mengde *logos*. Den greske
 tanke om verdensfornuften er fremherskende hos Filo. Hos Johs. står
 den jødiske tanke om skaper og åpenbaringsordet i forgrunnen.
 Likesa er den spekulative evne meget mer utviklet hos Filo. Hos
 Johs. er det religiøse det avgjørende. Endelig: prologens tanke
 om logos' menneskevorden i Jesus er for Filo en umulig tanke.

Allikevel er det mellom prologens tanke og den
 jødiske filosofi så mange berøringspunkter at det må være en sam-
 menheng tilstede. Ikke så at Johs. har lest Filos verker, det kan
 ikke bevises. Men således at han foruten den jødiske visdomslære
 også har været berørt med den jødisk-alexandrinske logoslære, som
 for oss er kjent gjennom Filo, og har tilegnet sig noget av den og
 omdannet den. I denne forbindelse må vi være oppmerksom på at denne
 logoslære sikkert har været åndelig felleseie for vide kretser.
 Logos har været et alment slagord likesom "utvikling" den dag idag.
 Selv i Jerusalem har den været kjent. Der fantes en synagoge som
 alexandrinske jøder hadde sluttet sig om, Act. 1, 9. Og i de frem-
 tredende byer har det ikke manglet på kanaler hvor disse tanker
 kunde strømme inn, Act. 18, 24-28. I eldre tid blev man stående her,
 i nyere tid har man utvidet dette og søkt tilknytning i synkretis-
 tismen.

6. Ut fra synkretismen eller andre religions- strømninger.

Finnes det ingen analogi til kombinasjon av logos og Jesus Kristus?
 Ut fra den stoiske populærfilosofi blir logos som åpenbaringsfor-
 midler representert av Hermes, Act. 14, 12. Ennvidere har man pekt
 på hvad den hermetiske litteratur sier. Den synes i Egypten å være
 sammensmeltet med den egyptiske gud Tott, og det således at man
 oppfattet Hermes også som middel til gjenfødelse og som kilde til
 sannhet og liv. I denne tilbøilighet til å finne tilknytning til
 gudeskikkelser kunde det være et sidestykke til eller en forut-
 setning for den johanneiske logosformidler Kristus. Ut fra andre
 områder har man også forsøkt, men det er ennå usikkert.

Den johanneiske logostankes innhold.

Troen på Kristi preeksistens, på hans formidling av verdensskapel-
sen og den forberedende åpenbaring, var uttrykk for en høi vurde-
ring av Kristi person og gjerning og en dypsindig sammenknytning
av skapelsen og frelsen. Denne tro på Kristus fant ikke hvile
 uten i tanken på Kristus som utspring av evigheten, og i tanken
 om at han hadde været Guds formidler under åpenbaringen. Skapel-
sen og frelsen var ledd i den samme rådsbygning. Likedan end den
førkristelige åpenbaring. Denne tro fant da i det 4. evg. en sam-
 menfatning i tanken om Kristus som logos. En tanke som hadde

mangesidig tilknytning. Både i det g.t. lige syn på Guds skapende ord og visdommen og mest i den dels greske dels jødiske logos-spekulasjon.

Når prologen stillet Jesu person i lys av logostanken og oppfattet ham som logos' inkarnasjon, så betydde dette for jøder omtrent følgende: Det som er blitt menneskelig realitet er intet mindre enn det guddomlige skaperord som før verdens tilblivelse var hos Gud og hvorved alt er blitt til. Jesus Kristus er selve det menneskeblevne Guds ord. Han er Guds fullkomne åpenbaring. Å avvise ham det er det samme som å avvise det ord hvorved verden er blitt til. Å motta ham det er å motta den i hvem Guds herlighet har tatt bolig på jorden, å motta den i hvem det er gitt noget større enn Moseloven. Dertil må vi føie. For jøder og for hedninger som var kommet i forbindelse med gresk åndsliv og alexandrinsk religionsfilosofi betydde det noget mer: Jesus Kristus er den fulle menneskelige åpenbarelse av den verdens kraft som den greske tanke har anet, og hvori de har funnet kilden til sannhet og godhet. Det å avvise ham var å avvise logos' høieste åpenbaring. Han sammenfatter og overbyr alt som tidligere finnes av sannhetserkjennelse og sedelig kraft.

Begrepene livet og lyset.

De g.t. lige fromme ventet intet liv etter døden. Den var for folket en glanstid, men for den enkelte en skyggetilvarelse. Netop derfor fikk livet på jorden så meget høiere verd. Det var Jahves gave som samlet alle andre gaver. Et langt liv i Jahves land fullt av alle goder og velsignelser, men også livet for Jahves ansikt. Det var innbegrepet av en from israelitts ønsker. Forutsetningen for dette var gudsfrykt, lydighet mot Jahves vilje. Syndernes lodd var en død i utide. Imidlertid ettersom de enkelte gudsforhold blev utdypet så fødtes først under trengsler håpet og forvissningen om et kommende og umistelig liv. Det skr skrift som er innholdet av Jes. 24-27 og Daniels bok inneholder håpet om en opstandelse, Jes. 25, 8. 26, 19. Dan. 12, 2. I senjødisk tid hører det med til rettrosenheten, Mrk. 12, 18. Det evige liv er livet i Guds kongedømme. Dette opstandelsesliv skildres med temelig jordiske farver, men det har også religiøse og etiske momenter. Undertiden trer det klart frem at det tenkes på et liv av høiere orden, overjordisk.

Innenfor hellenistisk jødedom fikk tanken en eiendommelig utvikling. (Salomos visdom) Her gjelder menneskenes sjeler som udødelige. Ved synden har de mistet sin udødelighet, men ved fromhet og rettferdighet gjenviner de den. Det er en åndelig kvalitet som de eier her i livet. Derfor mister døden sin brodd. Men til full utvikling kom det i et høiere liv som inntrer umiddelbart etter døden. Mens den palestinesiske jødedom kjente en mellemtilstand, så gikk det her direkte over i et salig liv.

Disse tanker om livet som vinnes allerede nu og fullbyrdes i døden, henger sammen med gresk påvirkning. I det gamle Hellas hadde man ikke udødelighet. Men etterhånden dukket tanken om et høiere liv op i senantikken. Da blev lengselen etter udødelighet et toneangivende trekk. Dette liv var gudenes forrett. Derfor blev det menneskenes mål å få del i den guddomlige natur. Det måtte skje gjennom en gjenfødelse, Veien til denne gikk dels gjennom erkjennelse, dels gjennom mysterienes seremonier og sakramenter. Dette udødelighetsideal er det vi gjenfinner i hellenistisk jødedom, men veien er her lydighet mot loven, omvendelse og rettferdighet.

I urkristendommen finner vi at livet står ensbetydende med Guds rike som den kommende frelse, Mrk. 9, 43 og 47. 10, 17 og 30. Mt. 7, 14. 25, 46. Etter sitt innhold er dette et uforgjengelig opstandelsesliv, Mrk. 12, 18 flg. Jordisk-sanselige trekk er holdt borte fra det. Det er et liv av en høiere orden, og kjernen i det er det fulle samfund med Gud, og med Jesus selv. Tanken om livet er ikke ført inn i nutiden. Det finnes kun svake og spredte hentydninger til tanken om et høiere liv, Luk. 15, 24-32. Mrk. 8, 22. En omtydning av dette er et høiere liv som kan nåes i dette liv.

Hos Paulus betegner det også det kommende herlighetsliv, Gal. 6, 8. 2Kor. 5, 4. Rom. 2, 7. 5, 17 og 18. 6, 22.

Fillip, 4, 3. Dette liv er tenkt i Jesu ånd. Men det er noget nytt. Den nutidige frelsesbesiddelse er betegnet som liv, nytt liv, Gal. 2, 20. 5, 25. 6, 15. 2Kor. 5, 17. Rom. 6, 4. 8, 2 og 10. Det nye liv som det her tales om er tenkt som en antisipasjon av det kommende liv. Men det er ikke foretatt nogen identifikasjon mellom det liv og det evige liv. Det synes som om tanken om livet ved frelsen har et selvstendig utgangspunkt, nemlig i troen på den gjenopstandne Jesus og i besiddelsen av hans levendegjørende ånd. Lenger frem i denne linje ligger den johanneiske livstanke. Også for ham hører det fremtiden til. Også han fastholder opstandelsestanken, 5, 28. 29. 11, 25. Og stundom skinner det på annen måte igjennem at det evige liv hører hjemme (4, 14 og 36) i den uforgjengelige verden, 12, 25. Men den tale som står i midtpunktet er den at det evige liv begynner allerede nu og her. Den som hører Jesu ord og tror ham dør overhodet ikke, 5, 24-25. 11, 25-26. 3, 15. 16. 6, 40. 10, 27. I Johs. 3, 16. 5, 11 og 19. Dette evige liv kalles livet, *ἡ ζωὴ*. Til dette svarer et begrep om døden. Døden er kun for dem som ikke eier dette liv, 5, 24. I Johs. 3, 14. Vi møter også den tanke at det sanne og evige liv eksisterer allerede før dets virkelighetsgjørelse i de troende, nemlig i Kristus, ja, før all historie i logos, og tilsist i Gud selv, 1, 4. Livet er altså ikke egentlig det esk. gode. Det er tidløst og evig. Det er den levende faders og logos' eie og er gjennom logos åpenbaret på jorden. Heri ligger en berøring med hellenismen. Det synes åpenbart at Johs. i sine utsyn om livet betoner inderligheten. Men sin sammenheng med den palestinske jødedom og urkristendommen bevarer han ved tanken om opstandelsen, og dernæst ved at han knytter enhver form for evig liv til logos og Kristus.

(sef. pag. 12) *τὸ φῶς*. Lysets begrep eller bilde spiller en stor rolle alt i G.T. Et hyppig bilde på lykke og trivsel, på Guds frelse, ps. 27, 1. Jes. 10, 17. Frelsen skildres som et stort lys, Jes. 9, 1 flg. Jerusalems kommende herlighet er lyset, Jes. 10, 1 flg. Vankundighetens mørke, Jes. 42, 6. 49, 6. I senjødedommen er det også meget tale om lyset. Den egentlige og den billedlige betydning går over i hinannen og blir den himmelske verdens karakteristik. Men samtidig har lyset etisk karakter. Det er et rettskaffenhetens lys. De rettskafne er allerede nu lysets mennesker, og i fremtiden skal de leve et liv i godhet og rettferdighet.

En fremtredende rolle spiller lysets begrep på hellenistisk grunn. I den hermetiske litt. bestemmes Guds vesen som lys og liv. Også mennesket tenkes å stamme fra lysets og livets verden. Men nu er det i mørke. Derfor er det dets oppgave å besinne sig på sitt egentlige vesen og motta liv og lys og derigjennem bli Gud lik. I urkristendommen er det bare hos Johs. at lysbegrepet spiller nogen rolle. Hos Mrk. forekommer det overhodet ikke. Mt. 4, 16 om lyset som skinner for dem i mørke. Luk. 2, 32. Jes. 42 og 49. Men ellers forekommer det i religiøs mening kun sporadisk, Mt. 5, 14 og 16. Luk. 16, 8. Heller ikke hos Paulus har billedet nogen større betydning og anvendes helst i sedelig mening, I Tess. 5, 5. Rom. 13, 12. 2Kor. 6, 14. Efes. 5, 8 flg. Dessuten eskatologisk, Koloss. 1, 12. 2Kor. 11, 14. Om en frelsesbringende erkjennelse under lysets bilde, 2Kor. 4, 6. Stiller vi nu den johanneiske tanke inn i denne sammenheng, så betegner den noget nytt og eiendommelig. Tillike synes det ikke mulig å forklare det ut fra g.t. lige eller senjødiske forutsetninger. Den tanke som er fremherskende i G.T. om lyset som uttrykk for salighet trer tilbake hos Johs. Hva der nærmest berører sig med ordet om Kristus som verdens lys er æbad-Jahve tanken. Men Johs. tanke går videre. Det ligger nær å anta at det er en berøring med hellenismen. Om ikke direkte med den hermetiske litt. så dog med hellenistisk mystikk. I Salomos oder har vi dette bilde på Guds søn, 36, 3. Denne mulighet må vi ha for øie under utlegelsen. Hva angår prologen kan v. 4 være påvirkning fra hellenismen. Likeså motsetningen i v. 5 og tanken om lysets preekstans. Det markerte uttrykk i v. 9 "det sanne lys" kan med tanke på hellenismen inneholde en antitese til alt, hvad det da pristes som det guddommelige lys. Det fører utover motsetning til døperen. Om det foreligger en slik berøring, så ophever det ikke Johs. egenart. Denne ligger deri at Johs. energisk knytter lyset, dels til logos livet, v. 4, dels til den menneskevordne logos, Jesus. Dernæst viser Johs. egenart sig i opfatningen av lysets vesen. Johs. tenker ikke på en hyperfysisk lyssubstans som mennesket vinner del i ved

å besinne sig på sitt og Guds vesen. Men det lys som logos gir mennesket del i er på en gang et sannhetens og godhetens lys. Det åpenbarer Gud som den fullkomne kjærlighet og renhet. Det gir dem som åpner sig for det i tro og lydighet, del både i sannhet, godhet og i den høieste lykke.

S E L V E E V A N G E L I E T .

Subjektet er nu den hist. Jesus Kristus. Evg. faller i to hoveddele 1-12 og 13-20. Det første avsnitt faller i to mindre, 1-4 og 5-12. Med kap. 5. setter motstanden mot Jesus inn og skildres så i sin utbredelse og bitterhet, smlgn. 12, 36 flg. Kap. 1-4 er komponert som en enhet. Det består av to rekker, 1, 19-2, 12 og 2, 13-4, 54. Overgangen, 2, 12 er en anhangsnotis til første rekke som forbereder annen rekke. Den første rekke er en sammenstilling som nevner dagene, 2, 1 hvor den tredje dag nevnes. Den avsluttes med et sluttord om Jesu herlighet, 2, 11. Det er i denne fortellingsrekke en indre sammenheng. Først et dobbelt døpervidnesbyrd, 1, 19-28 og 29-34. Dernæst hører vi hvorledes Jesus vinner sine første disipler, 1, 35-42 og 42-50. Dette slutter med et forjettelsesord som lover en større åpenbaring, 1, 51. Som eksempel på en slik følger så den siste fortelling, 2, 1-11. Den annen fortellingsrekke er også ganske klar. Den gir eksempel på Jesu selvåpenbaring, først i Jerusalem, 2, 13-21, med et døpervidnesbyrd, 2, 22-31. I Samaria, 4, 1-42 I Gallilæa 4, 43-54. At også denne fortellingsrekke er en enhet, kommer til uttrykk deri at i 4, 46 betones at han kom tilbake til Kana, og 4, 54 det annet tegn.

1, 19-28, 29-34.

Det første er Johs. selvvidnesbyrd. Fremstillingsformen er karakteristisk for forfatterens fortellermåte. I prologen er Johs. inn-trått og det er sagt hvad han ser i ham. Idet han nu trer inn på den hist. skueplass forutsetter han de hist. ting kjent. Han beretter kun et dobbelt vidnesbyrd hvorav det ene svarer på spørsmålet hvem han er, og det annet: hvorfor doper du? Tilslutt følger en topografisk bemerkning, smlgn. 2, 12. 4, 54. 6, 59. 8, 20. Det er fortellingens bygning. Vi hører intet til hvordan de spørgende forholder sig til svaret. Karak. er det at det ingen tidfestning er. Men vi får indirekte enkelte antydninger. Johs. står midt i sin virksomhet. Og av v. 26 i forbindelse med v. 31 fremgår det at fortelleren tenker på et tidspunkt etter Jesu dåp. Fra denne tid bringer synoptikerne ingen overlevering. Johs. har enkelte berøringspunkter med synop., v. 23 og 27.

Det første spørsmål forelegges av jødene. Det er påfallende. Det er eksempel på en eiendommelig bruk av ordet jøder. Det brukes med en eiendommelig pregnans. Undertiden hvor det tales om høitider eller hvor de stilles sammen med andre folk betyr det rett og slett det jødiske folk. På et stort antall steder står uttrykket om den overfor Jesus vantro mengde. eller overfor disiplene, 6, 41. 8, 48-52. Dessuten anvendt om den jødiske øvrighet som representant for folket, 7, 13. 9, 22. Eller således at det må dreie sig om medlemmer av synedriet eller andre (2, 18. 5, 10) høie personer. Overalt røber ordet en viss fjern tone fra forfatterens side. Det er klart at denne tale om jødene må bero på at skjønt han selv må være jøde, så føler han sig fremmed overfor det folk som har forkastet sin messias. Han ser dette jødiske folk i lyset av den vantro som det hadde vist. På vårt sted tenkes jødene representert ved synedriet. Herpå tyder henvisningen til Jerusalem, prester og levitter. Hermed stemmer spørsmålets art. Ti synedriet hadde overopsynet med folkets åndelige liv og var berettiget til å uteske et svar. Hvem er du? Spørsmålet sikter til Johs. som offentlig mann, til hans kall. Johs. svar er først neg., 19-21. "Jeg er røsten" er det pos. svar, 22-23. Tre størrelser er det dreier sig om. Først Kristus, ikke egennavnaktig, men det betegner den salvede, Messias. Det tekniske uttrykk for den ideale fremtidskonge, Sal. ps. 17. Den annen er Elias. Han skulde gå forgt for Messias og bringe alle forhold ordnet, Mrk. 9, 11. 8, 28. Man forstod Mal. 3, 28 så bokstavelig at man ventet den gamle tilbake, så i LXX. Elias skiltes jo også fra verden på en eiendommelig måte, 2Kong. 2, 11. Den tredje er profeten, sannsynligst den nye Moses, Devt. 18, 15 flg. Denne profet blev delvis identifisert med Messias, 6, 14. Også innenfor den senere kristenhet, Act. 3, 22. 7, 37. Av 7, 40 nedenfor fremgår det at andre kretser må ha tydet ordet om en forløper for Mess. Og det må være f

forutsatt her. At Johs. avviser å være Mess. stemmer med den synop. overlevering, v. 27 og Luk. 3, 15. Men påfallende er det at døperen avviser å være Elias eller profeten ti i synop. Jesusord betegnes han således, Mt. 11, 10 og 14. Mrk. 9, 13, smlgn. Luk. 1, 17. Både efter v. 23 og 27 er det klart at også vårt evg. innrømmer at Johs. vedkjenner sig den gjerning som jødene ventet sig av Elias eller profeten. En sikker forklaring er vi ikke i stand til å gi. Man kan tenke sig at det som avvises her er den mening at Mess. skulde være den tilbakevendte Elias eller Moses. I apoc. optrer innenfor fremtidsprofetien forventningen om Elias og Moses som de to vidner. Pointet er i et hvert fall et annet her. Det er døperens fullkomne ydmyghet og selvløshet. Han er ikke Mess. Vil heller ikke sees på som en av de gamle skikkelser. Hvad er han? Uttrykket for sitt kall finner han i Jes. 40, 3, han er en røst. Dette pos. svar er forberedt ved det neg. Ordet er i synop. omvendt. Der er det evg. selv som anvender det, Mt. 3, 3. Mrk. 1, 3. Luk. 3, 4 flg. Her er det han selv som bruker det. Har den 4. evg. lagt den synop. karakteristikk i døperens munn? Eller har han her levnet en viktig erindring om at døperen hadde karakterisert sig som røsten? Spørsmålet kan ikke besvares. På det g. t. lige grunnsted hører "i ørkenen" til det flg til "banet". Men alt et aramaisk targum har henført ordet "i ørkenen" til det foreg. og det er vel forutsatt i LXX. Samme forbindelse i synop. Det er sannsynlig at også vår evg. har forbundet ordet så. Her har vi da en hentydning til ørkenpredikanten Johs. Med "Herren" er i G. T. tenkt på Jahve. Her kunde det være Mess. Men det er vel neppe tilfelle, smlgn. 12, 13 og 38. Saklig sett er ikke forskjellen stor. Gud står i begrep med å komme i sin Mess. Luk. 1, 17. Forutsetningen for anvendelsen er den at døperen har hos profeten i dette ord funnet sin mest treffende beskrivelse, ja det er en profeti om ham selv. Hans opgave var den å rydde alle hindringer tilside, å rydde veien for den kommende Gud. Hvad det for evg. særlig kommer an på er at døperen idet han fant sitt bilde tegnet i disse ord, lot sin person forsvinne bak sitt kall. I sig selv var han intet. Derfor avviste han enhver sidestilling med Elias og Moses. Kun en røst som banet vei for en større, derfor skulde hans landsmenn ikke bry sig om hvem han var. De skulde bare høre hvad han sa.

Hvormeget vekt evg. la på dette ligger også i innledningsformelen: "Han bekjente og nektet ikke". Han fremla alt som det var. Dette markerte døpervidnesbyrd har for evg. åpenbart hatt en blivende betydning i hans samtid. Det er Johs. vidnesbyrd. Som motsætning må vi tenke oss overvurderingen av Johs. Tillike er denne selykarakteristikk en blivende karakteristikk for hvad som er målet: å glemme sig selv og bli glemt forat røsten kan tale.

Det annet spørsmål har en selvstendig innledning, v. 24a. Den er ikke helt klar. Texten med *oc* er sekundær. Man kan underforstå subj. fra det foreg. De var utsendt fra fariseernes krets. Denne tydning er usannsynlig. Ti ved fariseerne synes vår forfatter å tenke på de skriftlærde, 3, 1. 4, 1. 7, 32. Det er overhodet usannsynlig at prester og levitter alle var fariseere. At de var av fariseernes krets vilde her komme forsent. Den annen opfatning forstår *ΕΚ ΤΩΝ ΦΑΡΙΣΑΙΩΝ* som subj. Denne sprogbruk er vel kjent, 16, 17. 9, 40. 7, 40. Hvis vi har denne sprogbruk dreier det sig om andre spørger enn i v. 19. Meningen vil da være den at blandt dem var det også utsendt nogen av fariseerne og de tar nu fatt og reiser et nytt spørsmål. I så fall har vi da her de to grupper som vi siden finner forenet i motstanden mot Jesus. De første representerer da sadducernes tempelarikrati.

Spørsmålet gjeller Johs. dåp. Det forsetter at med denne dåp gjør Johs. krav på en selvstendig stilling. Svaret i 26-27 berører sig nær med Mrk. 17-8. Men det besvarer ikke spørsmålet direkte. Det får vi først i v. 33. Her nøier døperen sig med å redusere sin egen dåp i sammenligning med den hans eftermann skal bringe. Det første ledd har betydning: jeg døver eder kun med vann. Deri ligger en hentydning til en større dåp, åndsdaopen. Et uttrykkelig ord om denne dåp får vi først i v. 33. Også dette er uttalt i motsetning til Johs. kretsen som bare kjente til Johs. dåp, Act. 19, 1 flg. Ikke engang den ringeste tjeneste er han verdig til å gjøre. Eiendommelig er den bemerkning at det innskytes at han stod midt iblandt dem uten at de kjente ham. Man finner her en tone av klage over jødernes vantros. Men det er vel neppe riktig,

for Jesus var på det tidspunkt ennå ikke fremtrådt, v.31. Jødernes uvidenheter er like uforskyldt som Johs. egen før han fikk tegnet ved Jesu dåp. Ordet tjener da her kun til å fremheve motsetningen mellom den ved dåpen erkjennende Johs. og de som ennå ikke kjente ham. Det tjener til å spenne oppmerksomheten.

Forfatteren hviler ut i v.28 før vi får dette. At Johs. drev sin virksomhet øst for Jordan er eiendommelig. Det gjentas i 10,40. Der møter vi ikke Betanja. Men like etter i 11,1 og 18 er det tale om et annet Betanja. Noget Betanja øst for Jordan kjennes ikke. Betabara blev opgitt for Origines. Dette navn er kommet inn i enkelte tekster. Dette Betanja er vanskelig å forklare. Enten må det ha vært et slikt sted som siden er blitt borte, eller det må foreligge en forveksling. I et hvert fall skal vi søke stedet ved det sydlige Jorddanløp. Hertil svarer at man kom fra Jerusalem, Mrk. 1,5 og 12. smlgn. nedenfor 3,22.

V.29-34. Det er dagen etter. Denne datering som gjentas i det flg. røber ikke nødvendigvis noen sikker erindring. Det kan bero på overleveringsnotiser som er et teknisk middel til å sammenkjede fortellingen, Luk. 17,11. Beretningen er overhodet overmåde sorgløs. Ennå mer enn den foreg. Døperen ser Jesus komme sig imøte uten at det siges et ord om hvem han er, hvorfra og hvorfor han kommer. Først v.45 hører vi at det er Josefs søn fra Nasareth. Heller ikke hører vi hvem det er døperen taler til. Er det til folket, til sine disipler?? Evg. interesserer sig kun for vidnesbyrdet selv. Han tenker på menigheten, det som lød dengang det lyder fremdeles. Det er et dobbelt vidnesbyrd, 29b-31 og 32-34. Begge handler om Jesu storhet. Men det annet omhandler hvordan Johs. vet det, han kjente oprindeligt til Jesus. Det første vidnesbyrd innledes ved $\alpha\delta\epsilon = \text{I } \delta\omicron\nu$, 19,4,5. Det tjener til å peke, vise, kalle til oppmerksomhet for en person. Det tenkes ikke bare på en ytre seen, men på et troens syn, smlgn. 1,46 og 39. Hva ser den som bare ser det utvendige med et ytre øie her? Han ser Jesus som kommer i retning av døperen. Det ser den troende også, men han ser samtidig noget mer. Han ser i denne Guds lam som borttar verdens synd. Dette syn har Johs. og til dette syn er det han kaller ved sitt vidnesbyrd. Kløften mellom disse syn er som mellom himmel og jord. "Se Gudslammet" hva ligger i det? Det må forstås ut fra ordet om den lidende tjener som lider i de skyldiges sted, Jes. 53,7. Dette sted er blitt anvendt om Jesus, Luk. 22,37. Act. 8,32-33. I Pet. 2,22 flg. Apoc. 5,6 flg. Ikke bare sig selv men også Jesus finner han i Jesaiaboken, smlgn. 12,38 flg. Allerede i Jes. spiller offertanken inn, særlig i 53,10. Under hensyn til den rolle offertanken spiller blir det sannsynlig at også vår forfatter med dette uttrykk har villet at leserene skulde tenke på Jesus som det sanne offerlam, I Pet. 1,19, kanskje som det sanne påskelam, den g.t. lige forløsning, 19,36. I Kor. 15,7. I forbindelse Guds lam kan genitiven være eiendoms genitiv. Kanskje inneholder det den nyansé at dette lam er skjenket av Gud. Videre sies at han er bæreren av verdens synd. $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ betegner her verden, 3,16.4,42. Denne verdens synd er samlet i verdenssynden, $\eta \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$. Hva ligger i $\alpha\lambda\epsilon\omega\nu$? Den alm. oversettelse er "bærer". Derfor kan anføres Jesaja som taler om den som bærer verdens synd. $\chi\chi$ = bære, oversettes i LXX med $\phi\epsilon\rho\epsilon\iota\nu$. $\alpha\lambda\epsilon\epsilon\iota\nu$ betyr ta op. Det kunde da være ta op for å bære, smlgn. Luk. 8,34 og Mt. 11,29. Mot denne tydning taler at LXX gjengir $\chi\chi$ med $\phi\epsilon\rho\epsilon\iota\nu$. LXX bruker $\alpha\lambda\epsilon\epsilon\iota\nu$ = bortta, I Sam. 15,25,28. Hos vår forfatter betyr det bortta, 1,48.15,2.17,15. I I Johs. 3,5 brukes $\alpha\lambda\epsilon\epsilon\iota\nu$ i denne betydning med synderne som objekt. Også på vårt sted vil meningen være den. Ved denne borttagelse vil det være tenkt på hans sonende lidelse og død som middel til å fjerne synd og skyld, I Johs. 1,7,9,22,2. Men, også som middel til å overvinne syndens makt, I Johs. 3,5. $\delta \alpha\lambda\epsilon\omega\nu$ står tidløst om det kall Herrens tjener har å utføre. Dette uttrykk har på evg. tid vært en fast liturgisk formel. I et hvert fall vil evg. ved dette ord at hans lesere skal la sig minne utgangen av Jesu liv. Han vil at de skal tenke på lammet som lot sig slakte, og som med sitt blod kjøpte alle mennesker. --- Dette er det første ord som peker hen til slutten av Jesu liv. Hertil knytter sig et ord om hans storhet, smlgn. v.15. Jesus er den om hvem døperen ved en tidligere leilighet har sagt at han er sprunget ham forbi. Ordet kan neppe være noget annet enn ordet om den større efterfølger. Ti det er ikke sannsynlig at det her skulde være henvist til et annet døperord.

Det er en henvisning til det foreg.v.27. Det er et bevis for den frihet hvormed forfatteren tyder og former stoffet, og det er en fri gjengivelse av v.27 med tilføielse av nye ting. Det er ikke tale om efterfølgerens preeksistens i v.27. Men denne forklaring tilføies her. Disse to døperord v.29 og 30 betegner Jesus først som den lidende seierherre over synden, og dernæst som den ophøiete som stammer fra den himmelske verden. Hertil føies i v.31 ~~at skjøn~~ bevidnelsen om at ~~skjøn~~ døperen fra først av hadde dette kjenskap, så var det dog hans høieste mål som døper å forkynne dette kjenskap for Israel. Det tredje ord innledes med *Køyd*, kunde gå på v.26. Men mot dette taler de følgende uttrykk i v.33 og 34. Der har vi det også og der må det bety og. Det samme er tilfelle her. Det settes i motsetning til den guddomlige åpenbaring. "Jeg kjente ham ikke men forat han skulde bli åpenbaret for Israel derfor kom jeg!" Dette stemmer med v.6 at han er vidne. Det beviser sig med en jøe disk forventning hos Justin. Efter den skulde Mess. være ukjent, inn- til Elias åpenbaret ham og salvet ham. Johs. har også den opgave å åpenbare ham. I v.32-34 forklarer han hvorledes han gjør dette. Vi må anta at evg. tenker på en åpenbarelse gjennom døperens vidnesbyrd, og på grunnlag av døperens opplevelse ved Jesu dåp. Før hadde Jesus været skjult for alle, men så var han blitt åpenbaret først for Johs. og siden gjennom hans vidnesbyrd. I denne kundgjørelse ser Johs. det høieste og egentligste mål for sitt komme.

Det annet vidnesbyrd, v.32-34 gir dette en nærmere forklaring og utvider det. Selve Jesu dåp nevnes her ikke. Kanskje fordi den av Johs. disiplene blev utnyttet til å hevde Jesu underlegenhet under Johs. Men henblikket til dåpsvirksomheten i v.33 røber indirekte at tegnet blev lovet ved Jesu dåp. Jesu opplevelse ved dåpen som er noget annet enn dåpen er uttrykkelig omtalt. Vi møter en rekke tydelige berøringspunkter med synop. 1. Ånden stiger ned som en due. 2. Den som døper med helligånd, Mrk. 1,8. 3. Vidnesbyrdet om Guds utvalgte. Samtidig møter vi forskjelligheter. 1. Eiendommelig er fremhevelsen av at ånden blev over ham, v.32, egtl. den forblev rettet på ham således at han stadig blev under dens innflytelse. Det ligger en motsetning i dette til det andre hvor ånden kommer støtvis og delvis, smlgn. 3,34. Samtidig, 2. er denne blivende besiddelse tenkt som en forutsetning for hans dåp med ånden. Og som den som har ånden i blivende besiddelse og uten mål gir han andre del i ånden. I Hebreerevg. heter det at den hellige ånds. hele kilde steg ned over ham. "Du er min hvile sier ånden. I alle profeter har jeg ventet dig, men det er ikke skjedd. Dem har jeg kun kunnet meddele mig delvis til."

Når vi kommer fra prologen så må vi spørre: hvordan har denne tanke kunnet forene sig med logoteorien? Disse tanker synes ikke å være anlagt på hinannen. Vår forfatter kan forbinde dem om han enn lar hovedvekten ligge på Jesu evige utspring, 3,34. 6,63. 10,36. Kanskje har han nettop i det evige utspring fra den himmelske verden sett forutsetningen for at han kunde motta ånden til blivende besiddelse. Johs. ser ånden stige ned som en due og han hører en røst, v.34. Efter Mrk. og Mt. er det Jesus som ser ånden. Og efter Mrk. og Luk. er det Jesus som hører røsten. Imidlertid er hos Luk. åndens komme allerede skildret så objektivt og massivt at man må tenke at det er ment en ytre foregang. Hos Mt. er røsten ikke til tale. Allerede i visse former av synop. er det tilnærmelser til denne fremstilling hos Johs. Den antyder bare indirekte denne begivenhets betydning for Jesus. Man ser den ellers som et tegn for ~~for~~ Johs. Av hvad art sies intet, men det er ikke blott sansning. Heller ikke er det antydning av hvad det ligger i duen. Den er vel allerede et fast symbol for ånden. For det tredje er det den forskel her at dette var lovet døperen på forhånd. Dette løfte var gitt Johs. gjennom et guddomlig ord, en indre åpenbarelse må det vel være Luk. 3,2. Når det tales om Messias som ånds-døperen så står døpe her nærmest billedlig om å delaktiggjøre. Kanskje tenker evg. her særlig på den kristelige dåp som er gjenfødelse ved vann og ånd. At Jesus formidler ånden det trer oss også siden imøte. I regelen henledes ånden fra den ophøiete Kristus, 7,39. 14,11 og 26.15, 26.16, 13 flg. 20, 22. På tre av disse steder karakteriseres ånden som sannhetens ånd på to steder som den hellige ånd. Dette uttrykk er mer omfattende. Det fremhever åndens guddomlighet. At Jesus døper med hellig ånd vil da si ikke bare at han fører inn i åndens sannhet, men at han gjør delaktig i Guds liv. 4. Endelig er det eiendommelig at han fremhever døperens vidnesbyrd for hvad han har sett. Perf. sikter

til et allerede avgitt vidnesbyrd av vedvarende gyldighet.

Vidnesbyrdets innhold. I enkelte vidner leses ὁ ἐκράητος τοῦ θεοῦ i codex N, og dessuten i syriske oversettelser. Det er lett forståelig at det sjeldne uttrykk Guds utvalgte er blitt rettet til Guds søn, men usannsynlig er det at det er gått den motsatte vei. Til dette kommer de indre grunner. Jes. 42,1 ligger det nær å tenke sig har påvirket her. Dette sted foresever også i den synop. dåpsberetning: dig har jeg kåret. Uttrykket den utvalgte møter oss også som Mess. navn på jødisk grunn, Luk 23,35.9,35. Guds utvalgte, 2Sam. 21,3, betegner Mess. som den av Gud kårne, hvis stilling beror på en utvelgelse og som i kraft av denne mottar åndens fylde. Nær beslektet med dette er Guds hellige, 6, 29. Kanskje spiller atanken om Gudslammet også inn her. I så fall sammenfatter dette sluttord hele døpervidnesbyrdet om Kristus. I et hvert fall er den utvelgelse det er tale om en evig utvelgelse. Ser vi tilbake på dette døpervidnesbyrd, så inneholder det et dobbelt utsyn over hans gjerning. Det er negativt som den lidende, og det er positivt om å delaktiggjøre menneskene i den hellige ånd. Om hans person gjeller det: 1. Han var før døperen. 2. Han mottok åndens fylde. 3. Han er i hele sin gjerning Guds utvalgte. Med denne bestemmelse går vårt evg. langt utover synopsen.

De følgende utsagn, 35-42 og 43-51 er om Jesu disipler. Det første stykke: Johs. vidnesbyrd skaper tro, og troen skaper nye vidnesbyrd, 43-51: Jesus kalder selv til etterfølgelse, og hans kall virker videre hos dem som følger ham. Først om døper vidnesbyrdet som fører to dis. til Jesus, 35-39. Dernest om dis. vidnesbyrdet som fører nok to til ham. Disse har almen gyldighet for evg. Vi henses til den følgende dag, smlgn. ovenfor. Johs. står der og Jesus kommer gående. Nytt er det at det fremheves at to dis. står der. Da ser han Jesus, smlgn. v. 29, og gjentar vidnesbyrdet fra den foregående dag. I dette vidnesbyrd fornemmer de to dis. en tilskyndelse til å søke tilknytning til Jesus. Faderen drager dem ved dette vidnesbyrd til sønnen, 6, 44. Og de følger denne dragelse. ὁ κὸν ἔλυ i v. 37 er konstruert med genitiv i betydning høre en person. I v. 40 har vi det med ἠδὲ αἰ, i betydning høre noget av en. ὁ κὸ κὸν ἔλυ betyr både her og i v. 40 nærmest kun å gå etter. Dog spiller vel allerede ordet her i et visst dobbelt lys, idet den kristne leser føler at dette følgeskap blev til et livsfølgeskap. Den følgende skildring er diskret, men gjør et dypt inntrykk på dem som kan opfatte den. Idet Jesus forstår den blyge tilnærmelse og idet han taler først setter han dem derved på glid, v. 38a. I dis. svar legger vi merke til at de sier rabbi d. v. s. herre, eg. min herre. Skjønt Johs. vidnesbyrd pekte langt videre ser disse dis, nærmest en lærer i Jesus, 3, 26. Men ganske visst: de ønsker å komme ham nærmere, derfor spør de hvor han bor, de vil opsøke ham. Fortellingen er også her antydende, de spør etter hans herberge, men de søker Jesus selv. "Kom og se" Svaret er dobbeltydig likesom spørsmålet selv. Det gjeller et personlig møte. Det personlige møte med og komme til Kristus og opplevelsen av hans herlighet, v. 41. Med samme gripende enkelhet skildres dette møte. Det siktes til troens tilblivelse under det personlige møte med Kristus. Denne tilblivelse kan ikke skildres eller beskrives, snarere kan den dateres, tidfestes. Derfor tilføies at det var omkring den tiende time. Hvilken timetelling er anvendt? Den romerske fra midnatt til midnatt, da k kl. 10 fm. Eller den babylonske, da et det kl. 16 em. (4) Det siste er det sannsynligste, 4, 6 og 52. 19, 14. 11, 9. Det synes best å stemme med sammenhengen. De blev hos ham dagen tilenne. At dette skulde rumme en eiendommelig tallmystikk er neppe trolig. Snarere et konkret trekk som kan ha sin grunn oi overleveringen. Vi må huske på at den evg. overlevering på senere stadier var tilbøilig til å innføre konkrete oppgifter som ikke hører hjemme i evg. Vekten ligger for evg. ikke på et klokkeslett men på avgjørelsestimen, troens tilblivelsestime. I v. 40-42 hører vi hvad det dreier sig om. Vi har funnet Mess. nemlig Jesus. Her anvender evg. en simpel gresk transskripsjon av det hebraiske ord, og forklarer det med ἁλοῦτος, den salvede, v. 20. Efter denne fremstilling var disipeltroen fra første ferd av en Mess. tro. Det er en sterk avvikelse fra synop. Men forfatteren fører stadig frukten tilbake til frøet. Han fører det som kommer senere tilbake til begynnelsen. Denne tro griper tilbake til vidnesbyrdet. Den som har funnet ham kan ikke ruge over sitt funn, han må meddele sig. Han står ved målet for Israels

religions håp og lengsel, hvorfor skulde han ikke vidne videre til andre om det. Dette forhold illustreres her ved et enkelt eksempel. I det foreg. var de to dis. navnløse, nu kommer de ved navn. Han var Simon Peters bror, Mrk. 1, 16 og 29. 13, 3. Hos Johs. møter vi også siden denne Andreas, 1, 45. 6, 8. 12, 22. Det var den ene av de som bar gresk navn. Hovedsaken her er: han var Simon Peters bror. Når det heter at han fant, traff sin bror, så dreier det sig ikke om noget tilfeldig møte. Det dreier sig om en finnen som ser tilfeldig ut, men som er uttrykk for en guddomlig styrelse. Nogen tekstvidner har $\pi\epsilon\omega\tau\omicron\nu$ v. 41. $\pi\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$ står i codex Sinaititicus. Utfra $\pi\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$ har man funnet en indirekte antydning om forfatteren selv. Hvorfor navngir forfatteren ikke den annen av dis.? Kjenner han ham ikke? Eller var det forfatteren selv? Efter $\pi\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$ heter det at Andreas som den første, først finner sin bror. Derved er antydning at siden fant den unevnte dis. sin bror. Dette annet brorpar skal da være Zebedeussønnene, Mrk. 1, 16 flg. Skulde forfatteren være identisk med den unevnte, så vilde dermed være gitt at han var Johs. ikke Jakob som blev tidlig drept av Herodes. Dette stiller stor skarpsindighet til leseren.

Men det hele faller vel med at man skal lese $\pi\epsilon\omega\tau\omicron\nu$ som er best bevidnet. $\pi\epsilon\omega\tau\omicron\varsigma$ kan være opstått under innvirkning av $\omega\tau\omicron\varsigma$. Leser vi $\pi\epsilon\omega\tau\omicron\nu$, da er forutsetningen den at Andreas kommer fra møtet med Jesus full av trang til å meddele sig. Det som skal fremheves er at den første han treffer er hans bror. Gud fører hans egen bror ham imøte. Denne bror var den store forgrunns-skikkelse Simon Peter. For denne bror avlegger han så vidnesbyrd. Han fører nu broren til et personlig møte med Kristus. Fra dette møte bringer så evg. et dyptskuende blikk, v. 42. Ordet lyder: Du skal -- o. s. v. Peter gjeller som Johs. søn, 21, 15 og Hebr. evg. Hos Mt. 16, 17 kalles hans far for Jonas. Kefas er en gresk omskrivning av det hebr. ord. Det er det navn Simon gikk under, I Kor. 1, 12. 3, 22. 15, 5. Gal. 1, 18. 2, 9, 11, 14. Den nøiaktigste transskripsjon vilde være $\pi\epsilon\tau\omicron\varsigma$, men da det er hunkjøn oversettes $\pi\epsilon\tau\omicron\varsigma$. Er det første ledd tenkt som et overnaturlig under? Denne tyding synes å overspenne det mirakuløse. Det synes ikke naturlig at Andreas kommer her med sin bror og forestiller ham. Det første ledd har ikke selvstendig vekt. Det er innledning til det annet. Også det annet ledd er blitt forskjellig tydet. I dette ligger ikke at han fra denne stund skal hete Kefas, snarere har det en profetisk karakter. Det stiller Peter i utsikt at han skal komme til å gå under dette navn. Og dette navn står i motsetning. Det nye navn sikter ikke til en naturlig karakterfasthet, en slik har ahan ikke hatt, Gal. 2, 11. Det sikter til en fasthet som Simons natur skal vinne, nemlig når hans naturlige åpenhet fant en gjenstand for hans fulle og hele hengivelse, et mål for den medfødte handlekraft. Tillike går det på Simons fremtidige stilling, Mt. 16, 8. Denne Simons fasthet i troen var noget helt annet ennen naturlig karakterstyrke. Det var et verk av den sanne Gud, Jer. 1, 18. Når skal vi tenke oss at denne episode har foregått? I v. 39 het det at de blev hos ham den dag, og iv. 43 heter det så den følgende dag. Allikevel synes meningen å være at denne episode fant sted aftenen den samme dag før opbruddet til Gallilæa den følgende dag. Kanskje han allerede på hjemveien finner ham. Denne fremstilling av troens fremskudd er helt selvstendig overfor synop, Mrk. 1. Mt. 4. Luk. 5. Også Simons navnebytte stilles i en annen kronologisk sammenheng, Mrk. 3, 16. Luk. 6, 14 Mt. 16, 18.

Det annet billede. 1. 43-51.

Atter en dag i Jesu liv. Denne dag bringer en ny høst, Phillip og Natanael. Phillips kaldelse, 43-44. Phillip og Natanael, 45-46. Jesus og Natanael, 47-51. Det siste billede har vekten. De ytre omstendigheter er flyktig fremstillet. Jesus står i begrep med å dra til Gallilæa. Da treffer han Phillip og opfordrer ham til å følge. Ordet gjeller åpenbart følgeskap ikke bare for reisen. Dette møte er også efter en guddomlig styrelse. Det har derfor en dobbelt klang. Det kaller til varig ledsagelse og efterfølgelse, Mrk. 1, 17. 2, 14. 10, 21. Johs. 8, 12. 10, 27. 12, 26. smlgn 21, 19. At Phillip følger kallet er en selvfølge. Jesu ord har en majestetisk klang. Kanskje ligger i v. 44 en antydning av at kallet ikke kommer helt uforberedt. Han kan ha truffet en av sine bysbarn før Jesus traff ham. Phillip er identisk med apostelen og er ved siden av Andreas den ene av de to som har gresk navn. Han var fra Betsaida, 12, 21. Det lå visstnok

ved Genesaretssjøens nordøstlige hjørne, ikke langt fra Jordans utløp i sjøen. Fjerdingsfyrsten oppbygget den påny og gav den navnet Betsaida Julias. Herimot taler ikke 12,21. Ti disse egne regnes ofte med til Gallilæa. At det skulde ha været et annet Betsaida er ikke sannsynlig. Når dette Betsaida kalles Andreas' by, så er det selvstendig i forhold til synop., Mrk. 1,29, hvor de har et hus i Kapernaum.

Også Fillip finner nu en landsmann og fører ham til Jesus. Det skildres hvordan kristendommen først utbrer sig på den personlige måte. De nærmere omstendigheter blir i det dunkle. Det er den åndelige side som har hovedinteressen. Vi hører intet om hvor eller hvorfor de finner Nat. Det må enten være før oppbruddet eller også under reisen. Fortellerens interesse knytter sig til andre ting. Natanael nevnes ellers ikke, men i anhanget, 21,2 hvor det sies at han var fra Kanan, 4,2 og 46. Heller ikke ellers nevnes Nat. Men ut fra den forutsetning at han må ha tilhørt tolvapostelkretsen har man identifisert ham med Bartolomeus. Denne identifikasjon er for så vidt mulig som Bart. er et slektsnavn, Bar Tolmai, Tolmas søn. Nat, er et virkelig fornavn. Har han hørt til de tolv, så blir dette sannsynlig. Men dette er tvilsomt. Phillips ord til Nat. faller i innhold sammen med Andreas' bekjennelse. Han som Moses har skrevet om, ham har de funnet. Det er ingen annen enn Mess. For Mose vedkommende nå tenkes på Devt. 18,15 flg. som er forstått messiansk, 5,46 Moses har skrevet om mig. Når Jesus betegnes som Joséfs søn, så uttrykker det den alm. betraktning blandt jøder, Luk. 4,22. Mrk. 6,1-6. Johs. 6,42. 7,27 og 28. Svaret på denne Phillips bekjennelse: Kan det komme noget godt fra Nasaret o.s.v., forutsetter at denne by ikke hadde nogen aktelse. Muligens spiller den tanke inn at Mess. ikke kunne komme fra Nasaret, 7,41 og 52. For evg. er dette uttrykk for en fordom som måtte svinne for synet av Jesus. Også i hans egen tid har dette lydt blandt jøder som en innvending. Phillips svar: Kom og se, henviser til selvoplevelsen som vei til tro. Og det har en almen ideal gyldighet. Stadig påny gjeller det at man må komme og se.

Jesu møte med Natanael, v. 47 flg. Dette møte er ganske skissemessig skildret. Jesus er omgitt av andre dis. Jesu ord kan forståes på en dobbelt måte. ἀληθῶς kan forbindes med Ἰσραηλῆτης, en sann israellit, Ruth, 3,12. 4 Makk. 11,23. Johs. 8,21. Men vi kan også ta det adverbialt, "i sannhet". Under hensyn til den hellenistiske sprogbruk er kanskje det første det riktigste. Det annet hentyder i tilfelle til ps. 32,2. "Israelit står i hvert fall her som et hedersnavn, Act. 2,22. 3,12. 5,35. Rom. 9,4. 11,1. "Kor. 11,22. Når Nat. karakteriseres som en israelit i hvem det ikke er svik, så står vel det for å betegne at de svikefulle er barn av djevelen, 8,44 flg. Hva som var grunnlaget for denne uttalelse fortelles i det flg. Han så ham under fikentreet før Fillip kaldte ham. Fikentreet må da være det som idet det nevnes står for Nat.s bevissthet. Fikentreet med det rike bladhang var et godt hvilested, I Kong. 4,25. Rabbineren studerte ofte under et tre. Men hvilken betydning har denne Nat.s sitten under fikentreet? Er det et likegyldig trekk? Ligger vekten på at Jesus i kraft av et fjernsyn har sett Nat.?, 4,50 og 52. 11,4 og 11-14. Eller skal denne dvelen under fikentreet være uttrykk for en religiøs situasjon? Hensunken i religiøs betraktning eller at han hadde en betydningsfull opplevelse. Også i det siste tilfelle kan Jesu syn være tenkt overnaturlig. Men det er da også mulig at han ser ham på en naturlig måte, men samtidig gjennomskuer han hans indre, sml. 2,24 flg. Efter den ene eller annen av disse forståelser varierer forståelsen av Nat.s svar. Hva er det som beseierer ham? Er det inntrykket av en overnaturlig viden, eller inntrykket av å være gjennomskuet eller begge deler i forening ??? Man må mene at det er en overspenning av det mirakuløse å forstå det som overnaturlig seen. Mot denne forståelse taler v. 50, hvor dette er et relativt litet under. En annen grunn er den sammenheng som det er mellom ordet uten svik og dette. Hermed stemmer også ordet til Simon i v. 42, da var det også det indre. Alle nærmere detaljer forblir i det skjulte. Sannsynligheten taler for at det det da tenkes på er et gjennemtrengende kjenskap til hans karakter. Denne Jesu sikkerhet i dommen, og fremforalt det at Jesus har iaktatt ham og forstått ham i en stund da han var alene med Gud, det synes

å være det som griper Nat.så sterkt at han straks gir sig over. "Rabbi Guds søn" er visstnok messiansk å forstå. Dog således at det fremhever Mess.forholdet til Gud.Hans innsettelse av og andel i Gud. "Israels konge fremhever hans forhold til folket, som først og fremst innesluttet kallet. I Jesu svar, v.50 kan den første setning forstås som er likefremt utsagn.Men det er naturligere å forstå den som spørsmål. I den annen setning er τοῦτον kategoriens flertal. Ord og handlinger av ennu større art skal han få se.En nærmere utfoldelse bringer de siste og avsluttende ord.De innledes med ἀμὴν, ἀμὴν. I denne formel er ἀμὴν ikke å forbinne med ἔσθ, men det er et forutskikket ord.Derfor kan det fordobles.Ut-sagnet nenspiller på fortellingen om Jakobs drøm, Gen.28,12. Det er billedlig å forstå.Disiplene skal merke at mellom menneskesønnen og Gud er det en fri og levende forbindelse, en vekselvirkning. Når det først tales om opadstigende også nedad stigende, så er vel det en gjenklang av det g.t.lige grunnsted.Skulde evg.legge noget inn i rekkefølgen, så er det ikke naturlig at det er denne rekkefølge. Men sannsynlig at de opadstigende frembærer menneskesønnens bøn, og de nedadstigende bringer bønnens virkelighetsgjørelse, 11,41-42. Nettop til Jesu undere vil det her være siktet.Vinen i Kanaan er det første eksempel på disse større ting.Dog behøver det ikke bare å være siktet til underne. Det kan være en overskrift over hans ἔσθ, 5,17 og 19flg. I et hvert tilfelle er det betydningsfullt at Jesus nevner sig som menneskesønnen. Hva angår den johanneiske anvendelse av dette ord, så later det til at det er en Mess.betegnelse, men en dulgt og tilhyllet.Mess.mottar Nat.s bekjennelse, men allikevel innsetter han selv et annet Mess.navn, menneskesønnen, Mrk 2,27flg. Det synes klart at det har dobbeltklangen. Det betoner Messias' særstilling og hans sammenheng med slekten.Det dis.skal få se er noget som er særegnet for menneskesønnen.Samtidig er det klart at det faller lys over hans menneskelighet og svakhet, et menneske som trenger Guds hjelp.Kun i vissheten om denne stadige forbindelse er han istand til å fullføre sitt kall.Som eksempel på det, er det der fortelles om vinunderet i det flg. Dette stykke om dis.førereutøver det foreg.i skildringen av troens tilblivelse. Her føres så inn i det, dels ved kallet og dels ved møtet med Nat. Stykket betoner skriftens vidnesbyrd. Og det innfører flere nye Mess.betegnelser, Guds søn, Israels konge, menneskesønnen. Disse betegnelser har den farve som vi søkte å angi i utleggelsen.For fortelleren har disse betegnelser en dypere klang. Guds søn er for ham den guddomlig enbårne, 1,18.3,16.17,24. Israels konge er for ham en konge hvis kongedømme ikke er av denne verden.Han er sannhetens konge, 18,36flg. Menneskesønnen er den fra himmelen nedstegne som nu er steget op, og er i himmelen, 3,13.Så langt fører fortelleren ennu ikke.Dypere inn fører fortellingen om Jesu første tegn.

Kap.2

Vinunderet, 2,1-11, med tillegget v.12. Det er det første eksempel på disse større ting.Fortellingen innledes med den trede dag, nemlig etter oppbruddet til Gallilæa. Reisen fra Judea til Gal. tok 2-3 dager.Når byen Kana kalles Kana i Gal., v.11.4,46 21,2, så er det visstnok til forskjell fra andre byer av samme navn. Denne by er vel identisk med en by av dette navn, som lå 13 kil. nord for Nasaret.Andre mener at det er et annet Kana, 5 kil.fra Nasaret.At evg.har tenkt sig Jesus bosatt i Kana har man tenkt sig ut fra vårt sted og v.12 men uten tilstrekkelig grunn.Man må tenke sig ham bosatt i Nasaret.Moren var vel kommet over til denne by. Hun navngis ikke, men forutsettes kjent, 19,25.De nærmere omstendigheter ved Jesu innbydelse blir uklare.Således blir det ikke erfart her at Natanael var fra Kana.Jesus og hans disipler gjenkomst gir anledning til at også de blir budne. ἐκλήθη må sikte til en innbydelse etter gjenkomsten.Ved disse dis.må vi tenke på dem som han har nevnt tidligere.Det som fortellingen sikter til er disse dis.s fremgang i troen.Før vi kommer til dette har vi skildringen av bryllupet.Det holdes i brudgommens hus, bv.9. Det store måltid holdtes i regelen om aftenen, Luk.12,36flg.Det kunde begynne om formiddagen, Mt.22,4. Og det strakte sig ofte over flere dager.Kjøgemesteren lar sig ikke eftervise i jødiske forskrifter. Han er her sjef for opvarterne.Den renselse som det er tale om, omfattet først avspyling av henderne, en to gange gjentatt overholdning som måtte foretas med et kar, og det blev ofte gjort av en annen person.Denne renselse hadde en rituel, religiøs betydning Mrk.7,1flg.Luk.11,38. ἔτι betyr her ikke efter, men av hensyn

til, til bruk ved. Slike stenkar ansåes som uimottagelige for rituel urenhet. De seks kar skal man vel ikke tenke øpstilt i bryllupsværelse men utenfor. De var meget store, de rummet 120 liter, Mrk. 7,4 og 8. Når det siden heter: fyll dine kar med vann, så må forutsetningen være at de var blitt tømt. Den situasjon som foranlediger Jesu optreden fortelles i v. 3, Den kortere text er vel den oprinde lige. Vinnmangelen viser vel at man er kommet et stykke ut i bryllupet. Nu griper Jesu mor inn: de har ikke vin. Disse ord kunde være en tilsløret opfordring til å skaffe vin, 7,3 flg. Sammenhengen synes å være en annen. Her har Jesus ennu ikke gjort noget under. Selv Marias ord til tjenerne, v. 5 kan likeså snart lede tanken hen på en naturlig avhjelpelse. Med evg.s syn og fortelleremåte stemmer det best at Jesu handlemåte ikke anes. Det kommer uventet. En annen sak er det at fortelleren som former fortellingen allerede har tenkt på det som skal skje. Maria sier forsåvidt mer enn hun selv forstår. Derfor kan Jesus avvise hende. Øvvali steden for mor møter oss også i 19,26. Det inneholder ikke noget støtende, Johs. 8,10. 20,13 og 15. Mt. 15,28. Luk. 13,12. Når det anvendes overfor Jesu mor, så synes det å beskrive en løsning av det sønlige forhold og en hevdelse av Jesu uavhengighet, smlgn. Mrk. 3,31. τι εμοι καλ 600, Josv. 22,24. Mrk. 1,24. 5,7. Mt. 21,19. Denne talevending uttrykker en avvisning av en bøn eller en innblanding, og også av et fellesskap, et sønneforhold. Her synes det å uttrykke en avvisning av morens innblanding i en sak som ikke vedkommer hende. Jesu mor synes tenkt som utenforstående. Jesus hevder Guds initiativ. Vi kan her tenke på hvordan evg. jevnlig hevder Jesu avhengighet av Gud, 5,17 og 19 flg. I denne retning føres vi også av ordet om hans time. Det kunde betegne fødselstid og den time Gud har fastsatt for et menneskes skjebne. Om Jesu time tales ofte i vårt evg. 7,30 og 28. 7,6. 12,23. 13,1. 17,1. På de senere steder tar Jesu time gjerne hensyn til hans siste skjebne, men således at evg. ser døden som uttrykk for hans forherligelse. Mange mener at dette kanskje spiller inn her. Men tanken på Jesu død synes å være fjern. Det må være den time da Jesus skulde åpenbare sin herlighet. Jesu svar uttrykker da levende hans gjennomførte avhengighet av Guds vilje og vink. Hans mors innblanding var uberettiget, ja fristende. Han kan ikke handle før Guds time er der. Det som så fortelles står i motsetning. Hun blir med sitt. Jesus selv skrider etter ganske kort tid til handling og tilveiebringer vinen. Det er en merkelig forandring. 7,1 er på en måte en par. Da opfordres han til å dra til Jerusalem, men avviser det, 1,1-8. Men umiddelbart derefter drar han allikevel derop. En svakere par. i kap. 4. Hvorledes tenker evg. dette omslag? Det gis intet vink til forklaring, vi er henvist til formodning. Den sannsynligste er den at Jesus bakefter allikevel er kommet til den erkjennelse at han efter faderens vilje her skal handle, at han har fått vinket. Så handler han, men efter Guds initiativ og med et annet formål enn det som foresvevet Maria. Det tegnes i 6-10 et dobbelt bilde, Jesus og tjenerne, 6-8, kjøgemesteren og brudgommen, -8-10. Men underet selv fortelles eg. ikke. Det antydes i VUV, og i en bisetning: som var blitt vin. Eksempelene har endog vaklet om hvorledes han tenker sig det. Er det hele vannmengden som blir forvandlet eller er det bare det som øses? Det kan neppe være tvilsomt at det er det første som er meningen. Han fremhever jo at de skal fylles til randen, og han sier: "Øs nu op". Det må da forståes slik at karrets samlede innhold er forvandlet til vin. Og et av momentene er netop å pointere den overstrømmende mengde. I v. 9-10 fremheves at denne vin var av første sort. Efter kjøgemesterens dom overgikk denne vin langt den som før var nytt. Kjøgemesterens ord er talt i spøk. Den skikk han omtaler kjenner vi jo ikke ellers. Men det kan jo godt ha været slik. Drukkenskap var det nok. Men det sies intet om at de her er drukne. Betegnende er også at det intet sies om inntrykket på gjestene og de øvrige. Han tilføier kun i v. 11 et slut ord om inntrykkets betydning for dis. For dem var det et tegn som førte til tro. I bespisningsunderet kap. 6 er det noget lignende hvad folkene angår.

Dette sluttord kommer abrupt. Det stikker så dypt at man får inntrykk av at det er en dypere tyding av en populær fortelling. Tegnet, herligheten og troen. Tegnet, lla. ταύτην står i steden for τοῦτο. Dette sitt første σημειον, er et almindelig ord, 4,48. Men det har sin særegne sammenheng. Hos synop. brukes det gjerne om de undere og legitimasjonstegn

som motstanderne krever, Mt. 16, 1 og 4. Luk. 11, 16. 22, 30. 23, 8. Også hos Johs. brukes det på en eiendommelig måte, 2, 18 og 23. 4, 54. 6, 2 og 14, 26 og 30. 7, 33. 9, 16. 11, 37. 12, 18. Det som Johs. kaller "tegn" er underet som uttrykk for Guds allmakt. Når Johs. anskuer noget som tegn, så er det fordi det har en dypere åndelig mening. For dem som fatter dem blir de et uttrykk for en religiøs sannhet. Det johanneiske tegn er en allegori som mener noget annet enn det sier. Dets mening er stundom uttalt, 6, 6. 12, 11. Men det er uriktig å tro at underet bare da har betydning når det opvises. Selv om det ikke opvises, må vi dog gå ut fra at det har en slik mening. En foreløbig mening i dette under er v. 11b, åpenbarelse av hans herlighet.

Så, 1, 14. Hvordan er denne herlighet tenkt? Meget ofte mener man at evg. tenker på åpenbaring av den guddommelige almakt. smlgn. 1, 51. 2, 4. 11, 4 og 40. Det er forutsetningen her at denne Kristi gjerning også inneslutter makten over naturen. Men underets tegn er vi ennå ikke kommet til. Man er kun kommet til vinen. Det er en allegori om Jesus som livets brød, som opstandelsen og livet. Vi er nødt til å mene at han med "herlighet" her ikke tenker på maktherlighet bare, men at han også fremforalt tenker på en fylde av nåde og sannhet, 1, 14, som dette vinunder åpenbarer. Vinen kunde alle tilgode seg, men kun for troen blev tegnet og herligheten åpenbaret. Πιότερον, de blev troende. Dog er de jo på forhånd fremstillet som troende, 1, 45? Man kommer ikke til det rette ved å tale om troens utdypelse. Men gjennom tegnet og åpenbarelsen fødes troen påny, naturligvis sterkere, men vekten ligger på fornyelsen. Han blir ennå engang troende. Han ser påny Kristi herlighet og mottar nåde over nåde. Dette er all den veiledning evg. gir. Men hvad er for forfatteren dette unders mening? Da han kun regner på sine leseres forståelse er dette blitt forskjellig besvart. Enkelte har ment at man kan utlede meningen av fylden. I motsetning til det asketiske livssyn er Jesus representanten for den frie bruk av Guds gaver, Mt. 11, 18-19. Eller Jesus er den rike Guds utsending som midt i menneskelivets armod bringer velsignelser og glede. Men den veldige vinmengde må gjøre en betenkelig. Og evg. syn på hans Mess. gjerning taler imot det, smlgn. kap. 6. Hertil kommer betoningen av at disse kar var renselseskar som neppe kan være betydningsløse. I henhold til dette trekk mener de fleste at vannet og vannkarret representerer den gamle pakt, 1, 26, 31 og 33. I motsetning hertil vil da vinen være forstått som symbol på den nye pakt. Vi har da her den samme motsetning til jødedommen og overvurderingen av Johs. dåp. En slik tydning ligger så meget nærmere som Jesus selv har betegnet det nye livsinnhold som ny vin, Mrk. 2, 22 flg. Den messianske fullendelse fremstilles ofte under billedet av et stort måltid, Luk. 14, 16 flg. Mt. 22, 1 flg. smlgn. Mrk. 2, 15. Johs. 3, 29. Apoc. 19, 2. 22, 17. Vannets forvandling til vin uttrykker ophevelsen av den gamle lovordning til fordel for den nye nådeordning. De ytre renselsesordninger er avløst av han som doper med den hellige ånd, 1, 33. Denne tydning stadfestes også ved at når evg. i prologen taler om fylden, så gjør han det med et sideblikk til loven, 1, 17. Vinens fylde avbilder den uttømmelige rikdom av nåde og sannhet som Jesus utgir. Således forklares også utsagnet om tegnet som åpenbarelse av Jesu herlighet.

Det er tvilsomt å gå videre i enkeltheter. Fortellingen er ikke opbygget som en allegori. Den er snarere en populær fortelling med dypere mening. Jesu mor er neppe tenkt som representant for teokratiet. Snarere kunde man da knytte sammenheng til nadverden, smlgn. 6, 51b. Eller i tjenerne som handler på Jesu bud kunde evg. ha sett et bilde på den kristne menighets tjener. Disse spesielle tydninger synes tvilsomme. Best er det å bli stående ved den store hovedtanke om den store motsetning som det er mellom den gamle pakt og den nye med dens levendegjørende ånd.

I v. 12 får vi en bemerkning om et besøk i Kapernaum. Den synes snarere å være et anhang. Kapernaum, 4, 46. 6, 17 lå ved nordkysten av Genesaretsjøen. Til dets beliggenhet refererer det sig når det heter at "han gikk ned". Hans brødre som her optrer nevnes hos synop. ved navn, Mrk. 3, 31 flg. Johs. 7, 3, 5 og 10. Det er klart at Jesu brødre og hans dis. er to forskjellige grupper. De dukker uforbredt op, men de var vel i brylluppet. Om Josef nevnes intet. Han har på den tid allerede varet død. Da dette besøk bare har varet noen få dage, har man ikke her gjenfunnet den overflytning som Mt. nevner, 4, 13. 9, 1. Hvilken betydning har dette besøk? Kanskje tjener det til å forberede om kongsmannen i Kapernaum. Her

hører vi om Kana og Kapernaum. Nasaret nevnes ikke. Ut fra synop. kan man minne om at de har tatt kvarter der. Dette er ikke antydning hos vår forfatter, 1, 44. Mrk. 1, 23. I kap 6 møter vi Kapernaum som sentrum for hans virksomhet. Også denne kan tenkes å være forberedt ved dette besøk. Full klarhet kan vi ikke vinne. Men notisen synes å tyde på en konkret overlevering.

Dette under er det første av de syv utvalgte underer. To av disse har Johs. felles med synop. nemlig bespisningsunderet og vandringen på sjøen. To står nær, nemlig kongsmannen og den syke ved Betesda dam. De tre andre 1. vinunderet, 2. den blindfødte (kap. 9) og 3. Lasarus' opvekkelse (kap. 11) er eiendommelige for Johs. Karakteristisk er en merkelig forbindelse av to tilsyne-latende motstridende trekk: En sterk understrekning av det miraa kuløse på den ene side og på den annen side en åndelig tydning av underet som for fortelleren er det vesentlige. Hvad vår fortelling angår, så har den par. i den hellenistiske litteratur. Mindre i G.T. Særlig kan man henvise til vinunderet i Dionysos' epifani. Man fortalte at på Dionysos' fest blev tomme kar i løpet av natten fylt med vin. Og i Dionysos' fest på Andros sprøytet en kilde vin i st. for vann. På hellenistisk-jødisk grunn finner vi nu en tydning av motsetningen mellom vin og vann. Filo sier at den ved Melkisedek representerte logos yder sjelene vin i steden for vann, og han kalder logos for Guds munnskjenk og magister bibendi som fyller logos med glede og sannhet.

Mot stykkets historisitet taler nu følgende: 1. Underet som var Jesu første og som spillet en så vesentlig rolle for dis. er helt ukjent for synop. Det har par. i hellenismen. 2. Mens Jesu underer gjennomgående ellers er barmhjertighetsgjerninger så er det her et iøinefallende misforhold mellom behov og hjelp. At Jesus for å avhjelpe vinmangelen skulde ha forvandlet så mange liter vann til vin strider mot Jesu liv. Det svarer til de fantastiske underer men ikke til ånden i Jesu gjerning. Derfor tar evg sikte på en åndelig tydning som gjenspeiler kristelig erfaring. Dette under savner enhver tilknytning til vårt kjenskap til naturens lover som jo er uttrykk for Guds handlemåte. Når man har talt om en fremskyndet naturprosess, så savner dette saklig verd. Ennu mindre tiltalende er det å tale om at vannet uten å forandre vesen fikk vinsmak o.s.v.

På den annen side kan man for stykkets historisitet anføre: 1. Dets enkle karakter og uklanderlighet m.h.t. lokalforhold. 2. Dets innstilling i en bestemt hist. sammenheng, dets lokalisering i en bestemt by og dets avslutning med en notis om et besøk i Kapernaum. 3. Det antyder kun svakt det ideale, lærremessige synspunkt som forfatteren har. Dette viser dog kun at fortellingen ikke er konstruert som en allegori. En alm. og oprindelig populærfortelling er da tydet som en allegori. Men det sier intet om dets ekthet. Man må mene at forfatteren tyder en populærfortelling om Jesus. Til grunn kan ligge en hendelse i Jesu liv som er blitt omformet og forstørret. En annen mulighet er den at det til grunn kan ligge en lignende fortelling handlende om et bryllup og at denne så er blitt kombinert med Jesu besøk i et bryllup. Den uklarhet som hviler over fortellingens hist. grunnlag behøver religiøst ikke å anfekte oss. Skjønt forfatteren tar den som hist., så ligger vekten for ham på den blivende sannhet om Kristus som kan finne uttrykk i fortellingen. I denne tanke som for ham er hovedsaken kan også vi føle oss ett med ham.

2, 13-4, 54.

2, 13-36. Vi får en av hans festreiser til Jerusalem, 5, 1 flg. 7, 10 flg. 10, 22. 11, 55 flg. I spissen for hvad det knytter sig til denne fest reise stiller han tempelrenselsen, 2, 14 flg. Derefter en programatisk tale, 3, 1 flg. 2, 23-25 er innledning til dette. Et avsluttende vidnesbyrd om døperen, 3, 22 flg.

2, 13-22. To bilder, begge med par. Tempelrenselsen svarer til Mrk. 11, 15 flg. Mt. 21, 12 flg. Luk. 19, 45 flg. Det annet bilde bringer det jødiske tegnkrav, og svarer da til fullmaktsspørsmål, Mrk. 11, 27 flg. Mt. 21, 23. Luk. 20, 1. Dessuten møter vi en annen par. nemlig gâteordet i v. 19 som har par. Mrk. 14, 58. Mt. 26, 61. Begge disse bilder enner med en bemerkning om dis. v. 17 og 22. Disse bemerkninger minner om v. 11. Til innledning tjener notisen om påsken. Den påske som det her tales om forutsettes kjent, jødernes påske. Dette uttrykk brukes dels av hensyn til hedninge-kristne lesere, dels i motsetning til kristelig påske. Men også for å

betegne åndelig avstandtagen fra jødene. Til Jerusalem går man op. Han føier Jesus sammen med de andre festpilgrimmer. Hvad angår tempelrenselsen, så forutsettes dens ytre ramme kjent. Vi finner at vi her har et eksempel på at Johs. kan fortelle mer anskuelig enn synop. Eiendommelig er således omtalen av okser og får, og omtalen av svøpen av snorer, man kan tenke på taugstumper. Dette trekk har man undret sig over hos det åndelige evg. Og man har gitt den en symbolsk forklaring. Men han bruker vel denne til å drive dyrene ut, mens selgerne vel bøier sig for Jesu optreden. Videre er det eiendommelig hvorledes han spilte deres mynt. Det synes ikke å være tenkt som en følge, det er en selvstendig handling. De lå hver for sig. Disse feier han ut og så velter han bordene forat de ikke skal få samle dem. "Til duekremmerne sa han" Det kommer av at duene ikke kunne jages da de var i bur eller kurver. At duekremmerne bøiet sig for ham er for fortelleren selvfølgelig. Og det kan man fra jødisk side forstå. En slik iver for Guds ære forbundet med profetisk myndighet vakte alltid umiddelbar respekt. Man forholdt sig i det minste avventende og setter sig ikke til motverge. Selv de jødiske autoriteter våger ikke å anfekke handlingen.

Hovedvekten ligger på det ord som Jesus taler, v. 16. Jesu ord er hos synop. og Johs. forskjellig formet. Hos synop. knytter Jesus sig til Jes. 56, 2. og til Jer. 7, 11. Det ord han taler uthever motsetningen mellom templets bestemmelse og det vanhellige egennyttige sindelag som tempelmarkedet gav uttrykk for. Hos Johs. ledsager Jesus handlingen med et ord som formelt er henvendt til duekremmerne. Også dette ord hevder motsetningen mellom det hellige og det profane. Det sted som Gud hadde bestemt til sin tjeneste må ikke gjøres til skueplass for et larmende foretningliv. Tempelmarkedet foregikk ganske visst på den ytre tempelplass. Både de jødiske kremmere og autoritetene har vel beroliget sig med at det -te marked ialfall tjente et hellig formål. Men Jesus innlater sig ikke på spissfindig sondring. Templet er for ham simpelthen Guds hus. Jesus vet at det vanhellige aldri blir hellig ved å tas i det helliges tjeneste. Skjer det, så er det alltid det hellige som blir et middel for noget annet mindreverdige. Saklig sett er det altså den samme fortelling som i synop. Eiendommelig er: "Min fars hus." Det er pointet hos Johs. Som søn kan han ikke tåle at hans fars hus vanhelliges. Vi møter her fadernavnet for første gang. Det individuelle fadernavn kjente allerede senjødedommen og i Jesu synop. forkyndelse har det fått både en bredere plass og et nytt grunnlag og ny mening. Her dreier det sig særlig om Jesu eget forhold, også dette er kjent fra synop. Der møter vi aldri et "vår fader", men han sier enten min far eller eders far. Han har altså en grense mellom sitt sønneforhold og de andres. Vi møter i synop. et trekk som skiller et helt eiendommelig forhold mellom Jesus og faderen, Mt. 11, 27. Luk. 10, 21. Også hos Johs. møter vi ofte dette fortrolige "min fader, 5, 17. 6, 65. Enda oftere møter vi "faderen", 3, 35. 4, 21 og 23. Og ennu langt fyldigere skildres hos Johs. det enestående kjærlighet-sforhold som består mellom faderen og sønnen og som forener dem. Den fullkomne livsenhet, 3, 35. 5, 19 og 20. 10, 15, 30 og 38. Ut fra dette egenartete livssamfund er også ordet i v. 16b talt. Det er sønnen, den eneste som verner om sin fars ære. Handlingen er et ledd i hans kallsgjerning, ja den er her ført tilbake til et sønneforhold som for Johs. ligger til grunn for Mess. kallet. Sønnen er elsket av faderen før verdens grunnleggelse, 17, 24. Man kunde undre sig over å finne Jesus ivre for det jødiske tempels ære. Stemmer billedet her med tilbedelse i ånd og sannhet?, 4, 21 flg. Det er dog ingen motsetning tilstedener. For den johanneiske Kristus er likeså litt som den synop. nogen opprører mot det bestående. Netop ut fra det krav som han reiser om en inderlig tilbedelse må han reagere mot et uvesen som dette. Han forlanger at også tempel-tjenesten skal være en virkelig tilbedelse. Da kan det ikke tales et slikt verdslig vesen.

Med dette ord slutter fortellingen. Dog dukker i v. 17 dis. op uten at det på forhånd var nevnt at også de var med til Jerusalem. Ved synet, av Jesu optreden kommer de til å tenke på et g. t. lig ord, v. 17b. EMV N Ø F N Ø A R går på tempelrenselsens tidspunkt. Det sted som de tenker på er ps. 69, 10a, Johs. 19, 28. I denne salme taler en forfulgt og lidende rettferdig. Og når han sier nidkjarhet for ditt hus har fortært mig, så siktes ikke til nogen indre fortærende kraft, men til ytre nød og lidelse, Rom. 15, 3. Her er da dette salmeord tydet som en messiansk profeti.

Gjengivelsen av stedet skiller sig fra grunnstedet og LXX derved at vi har fått futurum, "vil fortære mig" Denne endring henger vel sammen med at de fortærende virkninger ennu ikke hadde vist sig på Jesus. Jesus selv vakte minnet om dette skriftord og la den tanke inn at også denne delen av ordet vilde bli opfylt. Med denne bemerkning av dis. vil vel forfatteren neppe si at de allerede nu anet hans død. Straks etterpå sier han at de først etter anet dette. Meningen er at en slik nidkjærhet måtte støte på motstand, før tiden kom den til å sette en grense for hans virksomhet. Men leserne skal tenke på lidelsen og døden.

Med denne refleks trer tempelrenselsen i motsetning til vinunderet. Begivenheten i Kana har levendegjort fylden av Jesu nåde. Tempelrenselsen gjør nærværende det hellige alvår i Jesu liv. Den forbereder hans hengivenhet i Guds sak på troens prøve i lidelsen. Denne nidkjærhet er et vidnesbyrd om at den johanneiske Kristus ikke bare kjenner den dype hvile i Gud men også en ildhug'en brennhug for faderens hus og ære, som driver ham til handling og utsetter ham for fare.

Denne sluttbemerkning har bare karakteren av en mellembemerkning. Den fortsetter med et ὅτι i v. 18 som griper tilbake. I anledning av Jesu handling og ord tar også jødene til orde. ἀπεκρίθησαν, ikke svar men en ytring forutsatt ved en annen ytring. τοῦ δαὶ οὐ kan ikke betegne det jødiske folk. Det tenkes på en eller annen representasjon av folket, enten av medlemmer av synedriet eller i hvert fall av representanter for tempelpolitiet. Når evg. om disse anvender uttrykket jødene, så er det fordi han allerede her ser en begynnelse til jødernes holdning overfor Jesus. De representerer i virkeligheten hele det vantro jødefolk. Med hvad fullmakt har du optrått?, Mrk. 11, 28. Her spørres det om hvad tegn viser du oss med hensyn på det at---. Saklig sett står disse to formuleringer temmelig nær hinannen. Ti disse tegn er nettopp tegn som skal godtgjøre Jesu fullmakt. De skal være en bekrefteelse på at det ikke har været selvtekt. Men at det har hatt sin rot i det guddomlige oppdrag, Mrk. 8, 11 flg. - Mt. 16, 1 flg. Luk. 11, 16, 29 - Mrk. 12, 78. Jesus svarer med et gâteord, v. 19 som jødene misforstår og som evg. forklarer ut fra dises senere troserkjennelse, v. 21-22. Til dette ord knytter fortellerens interesse sig. Nogen annen forklaring får vi ikke. Når vi skal fortolke dette ord, er det klart at vi må følge den fortolkning som evg. gir. Med denne bemerkning antyder han en tanke som også blev antydnet i 1, 14, Mt. 12, 6, nemlig den at logos' menneskevorden betegner opfyllelsen av den g. t. lige forjettelse om Guds boen i sitt folks midte. Hans legeme var et tempel. Gâteordet i v. 19 blir da tydet som et ord om Jesu legemes nedbrytning i døden og dets gjenreise på tre dage i opstandelsen, smlgn. Mrk. 12, 39. Luk. 11, 29 flg. Imperativ. ἄνατε kan nærme sig betydningen av et rent futurisk utsagn. Nogen motivering har denne henvisning til Jesu død ikke. Man kan tenke sig at Jesus i tempelmarkedet og tegnkravet ser et uttrykk for jødernes ubodferdighet. La dem kun fortsette på denne vei, så skal de få tegnet som de begjærer. Men det er tvilsomt om evg. har reflektert over en sådan sammenheng. Her som ellers står jødene for ham som de uimottagelige og ubodferdige. smlgn. 3. 11 og 32. De tre dager er et ordspråkaktig uttrykk for en kort frist, Hos. 6, 2. Her mindre tydelig om forutsigelsen av opstandelsen, Mrk. 8, 31. 10, 34. Mt. 27, 64. 12, 40. Når Jesus tenkes selv å gjenreise sitt legemes tempel, så svarer det til et syn på opstandelsen som vi møter hos Johs. 10, 17 og 18. Jesus tar selv sitt liv tilbake. Det tegn som tilbydes er opstandelsen, som gjenreise av legemets tempel, som åpenbaringsform for Guds herlighet, som bærer av Guds nåde til sitt folk. Dette tegn utgjør en fullt tilstrekkelig legitimasjon for hans optreden i templet i Jerusalem. Det kunde bare erkjennes i troens frie hengivelse. At jødene misforstår tegnet er naturlig, de oppfatter det bokstavelig. Denne jødernes misforståelse er det første eksempel på misforståelse av Jesu ord, 3. 3 flg. 4, 7 flg. 6, 7 og 32 flg. 11, 12 og 24. Et påfallende trekk er de 46 år det tales om. Templet som det siktes til er Herodes' tempel. Denne Herodes' ombygning av templet begynte i Herodes' 18. regjeringsår, i slutten av år 20 eller begynnelsen av år 19 f. Kr. Etterat tempelbygningen var ferdig blev det foreløpig innviet, men først i 60-årene blev det fullført bare et par år før ødeleggelsen i år 70. Spør man om de 46 år hvorhen de fører, må man tenke på påsken 28 eller 27 e. Kr. Men mulig er det at tempelbygningen ikke for øieblikket er igang, en pause i arbeidet. I de 46 år har man

alt funnet hentydning til Jesu legemlige tempel. Jesus skulde da ha været 46 år. Smlgn. 8, 57. Hos Luk. 30 år. Ireneus: Jesus 40-50 år gm.

Her som ved tempelrenselsen tilføies foruten v. 21 et sluttord om dis. Heller ikke de forstod tegnet med en gang. Men først efter opstandelsen forstod de og da trodde de. Inntil opfyllelsen hadde dette ord ligget dødt i deres hukommelse fordi de ikke hadde forstått det, men nu blev det levende. De kom til troen, troen fødes påny. Denne tro på skriften skal neppe forbindes med v. 17: nidkjerhet for ditt hus o. s. v. Utsagnet i v. 17 står her neppe for tanken lenger. Det skriftvidnesbyrd som der her tenkes på er vidnesbyrdet om Messias' opstandelse, I Kor. 15, 4. Act. 2, 24. 13, 34. Johs. 20, 9. Når det hertil føies at dis. trodde det ord som Jesus hadde talt, er meningen den at dis. endnu ikke bare mintes Jesu gæteord fra templet, men i lyset av opstandelsens kjennsgjerning forstod de det også, og i troen tilegnet de sig det. I forhold til den tro på Jesu herlighet som dis. hadde vunnet gjennom underet i Kana betegner dette senere trosgjennembrudd et mektig fremskritt, et nytt trin i forståelse og tilegnelse. Men så lå også Jesu liv, død og opstandelse imellem. Avslutningen av Jesu gjerning vekker ny forståelse hos dis.

At Jesus har talt et slikt ord som v. 19 kan vi med sannsynlighet slutte av synop. og Acta, Mrk. 14, 57. 15, 22. Act. 6, 14. I den synop. form heter det at Jesus har sagt at han selv vil nedbryte templet. Det må skrives på de falske vidners regning. Formen hos Johs. står vel det opr. nærmere. Derimot henger det vel sammen med det 4. evg. s tydning av ordet når han innsetter: Jeg vil gjenreise det, mens synop. har: Jeg vil bygge. Angående det 4. evg. s tydning av ordet, så føler vi at det umulig kan rumme den opr. mening. I selve den ramme ordet har hos Johs. stående i templet etter tempelrenselsen, er det utenkelig at det ikke skulde sikte til Jerusalems tempel men til Jesu legemes tempel. At Jesus skulde ha pekt på sig selv er ganske vilkårlig. Også i synop. er det klart at ordet ikke forståes om Jesu legeme. Synop. har henført det første ledd til det gamle tempel, i annet ledd har de så tenkt på et nytt tempel som Jesus eller Gud ved ham på kort frist skulde sette i det gamles sted. Vi må tenke på den N.T. lige menighet som et tempel av levende stener hvor den opstandne herre selv er sluttsteinen. Mrk. 14, 57. 12, 10 flg. I Pet. 2, 5. Efes. 2, 20. I Tim. 3, 14. I "nedbryt" kan det da ligge at Jesus hos jødene erkjenner en faktisk tempel-nedbrytende tendens og forutså at de selv vilde komme til å nedbryte templet, Mrk. 13, 2. Johs. 13, 35. Mt. 23, 28. Ennskjønt uttrykket: i tre dage i og for sig kan betegne en kort frist, er det klart at vi ikke kan undgå å dra oss til minne at dette ord hører hjemme under lidelsesforutsigelsene og særlig opstandelsesforutsigelsene. Likesom det gamle tempels fall stod i forbindelse med jødernes forkastelse av Jesus, står den nye menighets grunnleggelse i sammenheng med hans opstandelse fra de døde. Men spiller tanken på Jesu død og opstandelse alt inn i den synop. opfatning, så føres vi ad en annen vei henimot den tydning som Johs. her har gitt ordet, kun at han likefrem og ensidig forklarer det om døden og opstandelsen og bruker tempel i betydning av legemets tempel. Undår henblikk til den forkjærlighet for dobbelttydige ord som Johs. ofte viser kan man være i tvil om han med ordene i v. 21 har villet avskjære den egentlige betydning av gæteordet. Han opstilte overfor den jødiske mistydning en annen tydning som tar ordet som et selvvidnesbyrd, som et ord om Jesu legemlige opstandelse. Har Johs. latt en slik populært tydning gjelle, trer fortellingen om tempelrenselsen frem ved siden av underet i Kana, som et tydelig vidnesbyrd om den nye pakts overlegenhet over den gamle. Jesus ikke bare renser templet, men han forutsier dets undergang, og dets erstatning av et nytt og høiere, men forutsier ved det samtidig sin egen død og opstandelse.

Hos synop. er tempelrenselsen henlagt til den siste påske, her til den første. Hvorledes dømme om denne forskjell? For den synop. fremstilling kan man anføre: 1. Deres fremstilling er den eldste. 2. Hos Mrk. er begivenheten nøyaktig datert, 11, 11 og 12, 15, 19, og 27. 3. Begivenheten synes å passe godt ved den siste påske. Denne demonstrasjon svarer til inntøget. Forhandlingen om fullmaktsspørsmålet står ved siden av en rekke andre stridsscener. Man må innrømme at synop. forteller kun om dette ene Jerusalemsbesøk, og da kanskje har henført episoden til dette, som eg. har

tilhørt tidligere besøk.

For Johs. overlevering taler: 1. Johs. kjenner sikkert den synop. overlevering, men avviker bestandig. Det kan bero på bedre kunnskap. 2. Johs. fremstilling av renselsen er den mest anskuelige, og den synes vel forståelig ved et første besøk i Jerusalem. 3. De 46 år er et konkret trekk som kan skyldes hist. erindring. Men det er ting som må vekke tvil om den johanneiske beretnings riktighet. 1. Eiendommelig for Johs. er tilbøiligheten til å antisipere, føre frukten tilbake til frøet. Har Han ikke antisipert for-tellingen om tempelrenselsen her som et typisk uttrykk for Jesu holdning overfor jødene? d.v.s. jødedommens jøder? 2. Johs. stryker i fremstillingen av den siste påske alle konfliktsener, jødernes forbitrelse knyttet til Lasarus' opvekkelse og inntoget. Denne fremstilling kan ikke ansees som hist. korrekt. Det må ha vært konfliktsener og tempelrenselsen har vært en av disse. 3. Jesu ord ved tempelrenselsen i 2,16 ser ut som en joh. utdypelse av det synop. ord om et bedehus og en røverkule. Henvisningen til ps. 69 i v. 17 forstås bedre som en senere dis. refleksjon enn som en tanke dis. hadde i øieblikket. 4. Ordet om templets nedbrytning og gjenreising er snarere talt på et senere tidspunkt i Jesu liv enn ved begynnelsen av det. Det ligger da nær å anta at Johs. har erstattet Jesu svar på fullmaktsspørsmålet med et ord om templets nedbrytning og gjenreising. Klarhet kan man ikke vinne. Det er en mulighet for at Johs. kunde ha det kronologisk riktige i forhold til synop.

2,23-25. 3,1-21.

Jesu møter tro men betror sig ikke til de troende, 2,23-25. Dette stykke danner innledning til det flg. 2,23b og 3,2b klinger sammen. 2,25 og 3,1 likeledes.

Vi befinner oss i påsken, Πάσχα er her tatt i videre mening, den hele festtid, påsken + usyretbrødfesten. Nogen skildring av Jesu virksomhet får vi ikke. Folk så de tegn han gjør 23b og han optrådte som lærer, 3,2. Av hvad art disse tegn var sies ikke, 5,1.9,1 flg. Vi må vel tenke særlig på helbredelsesundere. Det fremheves kun at mange kom til liv ved disse tegn, til tro, til tro på hans navn d.v.s. til anerkjennelse, bekjennelse av hans navn som profet og Mess. smlgn. 1,12.3,18. Skjønt disse kom til tro, betrodde Jesus sig ikke til dem, Luk. 16,11. Det er et dypt uttrykk som vel er formet ut fra og i motsetning til dis. s. lykkelige opplevelse i samværet med Jesus. Dis. visste hvad det vilde si å betro sig til Jesus og at Jesus betrodde sig til dem, 15,15. Efter Jesu død og opstandelse hadde de erfaret hvorledes Jesus elsket dem som elsket ham, 14,21. Det er derfor et tragisk vemod igjen over disse ord, at Jesus måtte vise troen fra sig, det er en vesensmangel ved denne tro, 8,20 flg. Som grunn til at Jesus ikke betrodde sig til disse troende nevnes at han kjente dem. Grunnen lå i hans hjertekjennskap til alle. Han gjennomskuet dem. Han behøvet ikke vidnesbyrd om dem av andre, han visste selv hvad det bodde inderst inne hos dem, 1,42 og 47. "Alle" går på alle som han kom i berøring med. Artikkelen foran ἀνθρώπων sikter ikke til mennesket som sådant, men til hvert enkelt menneske som han stod overfor, oversett ubestemt et menneske. ἕνα --- er en omskrivning for en infinitivsetning. Hjertekjennskap gjaldt som Guds forret, Jer. 17,9 og 10. Sir. 42,17 flg. Likeledes på rabbinsk grunn. Om hellenistiske profeter og helteskikkelser som Appolonios het det at de kjente endog menneskets skjulte tanker. For vår evg. står Jesus snarere som hjertekjenner både av Guds og menneskers hjerter. Hvad det var Jesus gjennomskuet hos disse og som gjorde at han ikke betrodde sig til dem, det sies ikke uttrykkelig. Efter sammenhengen ligger det nær å tenke at deres tro var en trø kun for tegnenes skyld, en utvortes tegntro som savnet den indre forståelse av tegnenes mening. Dog kan evg. også mene at Jesus hos disse mennesker erkjente en bundethet av synd, en indre motstand mot den indre frigjørelse han brakte, det indre lys, 3,19.8,31. Med det hjertekjennende blick det er tale om her, betraktet Jesus den enkelte.

Nikodemus, 3,1 flg. Her finner vi nu at Jesus overfor ham gjør en untagelse: han betror sig til ham. Denne tale til Nikodemus inneholder hele den johanneiske kristendom. Forutsetningen er at Jesus i denne enkelte, tross slektskapet med de øvrige, har kjent en opriktig streben som bød mulighet for en videreførelse oi troen. Nikodemus er eksempel på at det var dem og det er dem som kan føres videre. Det er en skikkelse evg.

beskjeftiger sig meget med, smlgn. 7, 50. 19, 39. Navnet Nikodemus er vel kjent blandt jødene. 2 rabbiniske skrifter omtaler flere ved navn Nikodemus, særlig en som var en jerusalemsk rikmann. Men det er vel neppe den samme som i fortellingen her. Her karakteriseres N. som medlem av det høie råd, nasjonalforsamlingen og som fariseer hvad der antyder hans partistandpunkt og hans alvorlige religiøse interesse. Siden hører vi at han betegnes som skriftlærd. Han var i et av de fariseisk-skriftlærdes partier i det høie råd. 5 81. 806. 10. Hvad ligger i denne artikkel? Den bekjente, berømte lærer i Israel, men dette er mindre sannsynlig. En annen tydning er at meningen er: Av oss to er du læreren, den teologisk utdannede fagmann, 7, 54. Jesus hadde jo ingegn fagutdannelse. Men det er vel tvilsomt om Johs. vilde la Jesus kalde N. læreren i motsetning til sig selv. Mulig står artikkelen fordi N. er representant for Israels lærerstand. Når det fremheves at han kom til Jesus om natten, 19, 39, skal det antyde at han ikke vovet åpenbart å innlate sig med Jesus av frykt for sine standsfellers dom, 7, 48. 12, 42. Men siden han overhodet kom, så viser det at det hos ham var en dragelse mot Jesus som fikk ham til å sette hindringer tilside. N. er sig bevisst å dele sin stilling med andre.

Forhandlingen mellem N. og Jesus forløper som en samtale, 2-10 utpreget dialog. Fra v. 11 går dialogen over til å bli monolog fra Jesu side og N. forsvinder fullstendig. Vi hører intet om møtets resultat. Det er en stilleiendommelighet. Evg.s interesse knytter sig til Jesu ord. Man kan slutte av de senere notiser om N. at Jesu sjelesorg ikke har været uten frukt, N. trer stadig modigere frem til gunst for Jesus. Men her i fortellingen er det ingen antydning. Møtet med N. blir kun en introduksjon for den store tale som kommer. Talen mister efterhvert sammenhengen med N. og det opr. samtalemotiv. Mange utleggere har villet utskille en del av talen som evg.s egne refleksjoner, som skal omfatte 16-21 eller efter andre 19-21. For en sådan opfatning kan man påberope sig det alm. og åpenbart johanneiske uttrykk "enbåren", 16 og 18, "tro på hans navn" 18 "gjøre sannheten" 10 og 21, "tar ikke imot vårt vidnesbyrd", 11. Disse iakttagelser viser bare hvad der gjeller det hele evg. at gjengivelsen av Jesu ord er sterkt preget av evg.s egne subjektive meninger. Man kan ikke dra nogen grense mellem en del som bringer Jesu ord og en annen del som bringer evg.s tanker, smlgn. Gal. 2, 11-21. Her glir samtalen med N. over i en forklaring av evg. om det kristne vidnesbyrd. Således forklares at talen av Jesus inneholder allerede evg.s hele innhold. Johs. fører her alt tilbake til begynnelsen. Tre tankerekker: 1. Den nye fødsel som forutsetning for andel i riket. 2. Sin egen sendelse og kald. Om tro og vantro. Troen er veien til livet. 3. Troens og vantroens sammenheng med et menneskes gjerninger. Troens og vantroens sedelige og moralske føtter. Disse tre stykker hører nær sammen. De griper dypere tilbake. Det første viser hvordan man kommer til fødsel, ved ånden. Det annet ved tro. Det tredje viser hvorledes man kommer til troen ved å gjøre sannheten.

N. tar først til orde. At han hilser Jesus som rabbi er i og for sig ingen ringe anerkjennelse, og dernæst sier han at han er en lærer fra Gud som optrer med en dertil svarende myndighet, 7, 17 og 18. 8, 26 og 42. N. føler det som plikt å høre ham, høre hvad Gud ved Jesus har å si. Grunnen til denne anerkjennelse ligger vel dog ikke i denne læres innhold, men i de tegn som Jesus har gjort. Gjennem dette fremføres N. som representant for den tegntro vi netop hørte om. Innholdet av denne videre belæring er ikke angitt, men da Jesus taler om Guds kongedømme, må vi tenke oss at N. ønsker en videre undervisning om Guds rike. Jesu svar, v. 3 virker eiendommelig abrupt. Denne virkning er sikkert tilsiktet av forfatteren. N. kommer for å søke belæring, men just derfor svarer Jesus som han gjør. Den som vil ha del i Guds rike trenger ikke bare mer tro. Han trenger en ny fødsel og det selv om han ikke bare er jøde men endog fariseer. Da N. møter Jesu belæring med et ironisk spørsmål, gjentar Jesus erklæringen i en litt endret form, men innholdet er det samme: den nye fødsels nødvendighet. Her møter vi begrepet Guds kongedømme, rike, eneste gang hos Johs. Hovedbegrepet i det synoptiske Jesu budskap. Dette viser at Johs. tar et visst hensyn til synop. "Å se Guds rike" er også synop. Mrk. 9, 1. Luk. 9, 27. Det er en hebraisme, 3, 26. Luk. 2, 26. Act. 2, 27. Hvad det siktes til er å få del i Guds rike. V. 5, komme inn i Guds rike. Guds rike er tenkt som et område, Mrk. 9, 47. 10, 15. βασιλεία τοῦ Θεοῦ leser de fleste text-

vidner, andre β . $\tau\alpha\nu\ \delta\upsilon\pi\epsilon\alpha\ \rho\alpha\nu$ ⁴⁴. Meget taler for at denne siste lesemåte er den opr. Det er lettere å forklare at himmelriket er rettet til Guds rike enn omvendt. Evg. varierer ellers i v.5 uttryks- måten fra v.3. Himmelriket passer godt i sammenhengen hvor det tales om fødsel av ånd. Innholdet av dette begrep hos Johs. er det vanskelig med sikkerhet å avgjøre. Av 18,36 tør vi slutte at det for Johs. har hatt grunnbetydningen herskende kongedømme. Det er klart at Guds rike for Johs. er ensbet. med det evige liv som hos synop. Det fremgår av henvisningen til den nye fødsel, smlgn. v.15, 16 og 17. Da $\eta\ \sigma\alpha\nu$ er rykket så sterkt frem, må vi slutte at livsbegrepet hos Johs. har optatt Guds rike-begrepet i sig. Den sum av forestillinger og bilder som hos synop. knytter sig til Guds- riketanken er hos Johs. trådt tilbake. I stedet for dominerer be- grepet livet. Dette liv er hos Johs. oppfattet som et evighetsliv, som er allerede nu og her. Det eskatologiske er trengt tilbake. Frelsesgodet, Gudsriket er dradd inn i nutiden. Veien til dette går gjennom en ny fødsel som allerede nu og her gir del i dette hem- melighetsfulle liv. Derfor stemmer det godt hvis riket er betegnet som himmelriket, 18,36. Et kongedømme som ikke stammer fra denne verden. Det er et overjordisk rike, liv, men slik at det oppleves alle- rede nu og her, smlgn. motsetningen mellom kjød og ånd, v.6. Den nye fødsel som er nødvendig forutsetning for å få del i riket er først karakterisert som en fødsel $\alpha\rho\omega\ \delta\epsilon\upsilon$, v.3. Det betyder oven- fra og således anvendes det ellers hos Johs. 1,31.19,23. Det er av mange forstått slik også her i v.3. Om ikke nogen blir født ovenfra, kan han ikke se Guds rike, 1,13. Men ordet kan også ha en annen bet. om tiden: fra begynnelsen av, Act.26,5. Fra først av, Luk. 1,3. Eller: fra foran, atter engang, Gal.4,9. Denne bet. legger de fleste gamle oversettelser til grunn, d.v.s. = $\alpha\rho\alpha\ \chi\epsilon\rho\nu\ \delta\omicron\tau\alpha\nu$, fødes påny, I Pet.13,23. For denne oppfattelse taler sammenhengen på stedet selv, forestillingen hviler på en ny, gjentatt fødsel. Løsningen av spørsmålet ligger deri at ordet for evg. er dobbelt- tydig. N. forstår ordet i bet. fra nytt av, men den kristne leser skal forstå at dette fra nytt av i virkeligheten er fra oven.

N.s svar synes å være en jødisk misfor- ståelse, smlgn. v.9-10. Jesus søker å opklare denne. Det er mulig at evg. også legger en dypere mening i N.s ord. De drastiske ven- dinger her er bare uttrykk for det menneskelig umulige. For den som ser tilbake på et forfeilet liv synes en ny livsbegynnelse umulig. Netop dette umulige er det Jesu forkynner som mulig. I himmelkongedømmet gis det en slik ny fødsel.

V.5. Det er en fødsel av vann og ånd. $\epsilon\kappa$ betegner her utgangspunktet for fødselen eller avlingen, 1,12. Forståelig er da her $\epsilon\kappa\ \tau\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$. Denne bestemmelse er et nytt uttrykk for fødselen fra oven. Ånden er den guddomlige ånd, en overnaturlig kraft, Guds egen lovgivende ånd. Henvisningen til ånden er her naturlig da jo Mess. er karakterisert som åndsdope- ren, 1,33. Veien til hans rike går da gjennom fødsel av ånden. Vanskeligere er bestemmelsen av $\epsilon\kappa\ \psi\upsilon\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$. Man har løst dette forskjellig. Man har ment at $\psi\upsilon\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ er en senere til- føielse. I v.6-8 forsvinner vannet og kun ånden blir tilbake. Men dette betyr kun at hovedvekten må ha ligget på ånden, det beviser ikke at $\psi\upsilon\delta\alpha\tau\omicron\varsigma$ er sekundært. Zahn har funnet en hentydning til Johs. dåpen, 1,26,31 og 33. Meningen vil da være at her kreves ikke bare en renselse som den som lå i Johs. vanddåp, men der kreves en ny livsbegynnelse av ånden. Evg. gir Johs. dåpen sin anerkjennelse, 1,33.3,22. En annen tydning går ut fra at evg. ved vann og ånd sikter til den kristne dåp og stiller denne dåp i motsetning til Johs. dåpen som en blott vanddåp. Kanskje har ordene her en viss dobbeltklang. Ut fra N.s situasjon kan de na- turlig forståes om Johs. dåpen som en gjennomgangsdåp til den messianske åndsdap. Men den kristne leser vil uvilkårlig tenke på den kristne dåp som avløsning av Johs. dåpen. Den kristne dåp vil da være tatt i betraktning ikke som ytre kultushandling, men snarere etter sitt åndelige innhold. Vekten ligger ikke på vannet men på ånden, derfor kan vannet forsvinne. Kravet om en ny fødsel berører sig med den synop. bødforordning, kravet om omvendelse, Mrk 1,15. Mt.4,17. Og det berører sig med fordringen om å ta imot Gudsriket som barn. Det er dog forskjell. Synopsens ord om barn og bod legger vekten på å bryte med fortiden og på tillidsfullt å gripe evangeliet. Det johanneiske ord legger vekten på den guddomlige gjerning som fullbyrder sig i den bodferdige troende.

Han oplever en ny fødsel til et nytt liv, til et nytt menneske. Den nye fødsel er ikke bare forutsetningen for å få del i riket, men som det nye menneske tilhører han allerede den nye verden. I hevdelsen av nødvendigheten av den nye fødsel ligger allerede en begrunnelse av den.

Det følger nu en ny og klarere begrunnelse, en direkte begrunnelse, v.6, ut fra motsætningen mellom den naturlige og den åndelige fødsel. Den naturlige fødsel kan kun frembringe naturlig liv. Selvom den gjentas, vilde det intet hjelpe. Skal det fødes et nytt åndelig menneske, kan det bare skje ved fødsel av ånden. Det som er født av ånd er selv ånd. $\chi\epsilon\mu\epsilon\gamma\gamma\eta\mu\epsilon\gamma\omega\upsilon$ betegner kategorien, Luk.19,10. $\sigma\alpha\phi\epsilon\varsigma$ betegner hele menneskevesenet i dets svakhet, i dets motsetning til Gud som er ånd, 1,14. Muligens betegner det her også menneskevesenet i dets faktiske syndighet, I Johs.2,16. Det gjeller det menneskelige vesen i dets empiriske beskaffenhet. Når det naturlige og åndelige stilles i motsetning til hinannen, er det for å fremheve at til Gudsriket hører en ny menneskeslekt, forskjellig fra alt hvad som fremkommer gjennom naturlig fødsel.

Efter denne nye begrunnelse av den nye fødsel kan Jesus opfordre N. til ikke å undre sig over dette krav som gjeller N. og alle. $\mu\eta$ med aor.konj. benyttes hvor en handlings inntreden skal avverges. $\mu\eta$ med presens imp. benyttes når det skal gjøres enne på en tilstand som allerede er inntrådt. Her skulde eg. stått pres. imp. Det er en unøiaktighet. Vi merker at Jesus her på en gang retter en personlig appel og på samme tid fastholder kravets almengyldighet. Denne personlige appel styrkes ved lignelsesspråket om vinden, v.8. Dette vil vise at opplevelsen av den nye fødsel ikke er avhengig av at man har oppfattet dens forløp. Man oplever den som en sikker virkelighet skjont den er uutgrunnelig. Heller ikke N. behøver å vente til han forstår det. Vil han inn i Guds rike må det skje ved en praktisk opplevelse. Lignelsesspråket er et dypt vidnesbyrd om den kristne opplevelse. Det er ikke nogen allegori, men en sammenligning. Ordene om vinden er realistisk å forstå. Men det skal anskueliggjøre et åndelig forhold. Lignelsen får her en viss likhet med allegorien, der er flere sammenligningspunkter, ikke bare ett. $\tau\omicron$ $\piνε\upsilon\mu\alpha$ i v.8a betegner ikke ånden men vinden. Men når vi må oversette med vinden, mister vi ordspillet her. Ånd og vind betegnes med samme ord på gresk. I det som her sies om vinden har man funnet en henvisning til prekeren 11,4-6. Dog er dette vel tvilsomt, det er ellers aldri sitert i N.T. og det står Jesu evangelium såre fjernt. Andre mener at ordet skulde være foranlediget ved et vindstøt mot huset, men en slik formodning er overflødig. En slik sammenligning trenger ikke nogen motivering, vind og ånd = $\piνε\upsilon\mu\alpha$.
Hvad der fremheves er 1. Vinden blåser hvor den vil, dit hen hvor den vil. Den har full bevegelsesfrihet. Den spør ingen hvor den får lov til å blåse. Menneskene kan ikke hindre dens frie løp. 2. Du hører lyden av den, dens røst. Menneskene fornemmer vinden med full sikkerhet. Man hører dens susen og brusen, den er der og går sin gang. 3. Du vet ikke hvor den kommer fra og hvorhen den farer. Menneskene vet ikke hvor luftbevegelsene oppstår eller hvor langt de når. De kan hverken bestemme begynnelses eller ennepunktet. Bare dens retning kan de bestemme. Alle disse tre trekk skal overføres til den åndsfødte. Det som skal anskueliggjøres er ikke selve fødselen, men den åndsfødtes liv. Man finner noget tilsvarende: 1. Guds ånd blåser hvorhen den vil som vinden. Den spør hverken skriftlærde eller andre hvem den kan gi sine gaver. Fritt senker den sig over den Gud utvelger, over den han finner mottagelig. Den har makten over mennesket. 2. Guds ånds virken oppleves som en utvilsom realitet. Den åndsfødte sporer en åndens makt over ham og i ham. Og andre åndsfødte erkjenner ånden i ham på dens virkninger. 3. Heller ikke om åndsvirkningen vet et menneske hvor den har sitt begynnelses eller ennepunkt. Han vet vel at ånden er fra Gud, ikke fra verden eller djevelen. Men han kan ikke fikser det punkt da ånden begynner å virke i ham. Han kan ikke beskrive sin egen fødsel. Og om han ser fremover, vet han vel at målet som åndsfødelsen peker mot er fullendelsen i Jesu Kristi rike. Men heller ikke dette mål kan han se i sin fulle klarhet. Det er usynlig, utsigelig. Han både vet og ikke vet hvad han skal vorde. Hans hjerte banker i usigelige tanker når han tenker på det. Det nye liv er som en knop som drømmer om sin egen utfoldelse. Det skal understrekes at den åndsfødtes liv

i sin oprindelse og i sin fullendelse er et mysterium i sig selv. Allikevel er det en uomstridelig erfaringskjensgjerning, han vet sig omskapt av Guds ånd.

På dette punkt kommer dialogen til sin avslutning, v.9-10. Det nye spørsmål av N. inneholder ikke lenger nogen ironiserende anfektelse av den nye fødsels mulighet. Vi skal tenke oss at N.s sikkerhet er rokket. Han føler overlegenheten i Jesu livsvisdom, men han kan fremdeles ikke fatte muligheten: Hvordan kan dette skje? Jesu svar i v.10 inneholder et stenk av ironi, men den er smertelig og den rammer hele den israelitiske lærerstand som N. representerer. I denne smertelige undren ligger dog ikke at N. på forhånd kunde ha visst hvad Jesus forstod. Men N. skal dog føle at man hos ham med rette skulde vente forståelse av den åndens gjerning det her er tale om. Alt i G.T. tales jo om at Gud vil gi mennesket et nytt hjerte. Han vil skrive sin lov i dets hjerte, Ezek. 11, 19, 36, 24-28. Jer. 31, 31-34. Joel. 3, 1-5. Dessuten skulde ikke den som har stillingens kald til å lære andre om Gud kunne gripe et vidnesbyrd om Åndens makt slik som det her gis? Men det er ikke så. I N.s person trer den bestående teologiske manglende evne til å forstå evangeliet, Jesus imøte. Med all sin skriftkardom fatter ikke disse lærde skriftens dypeste drag. Under sin tale om Gud har de mistet fornemmelsen av Guds ånds virken. Kretsende om bokstaven kan Jesus ikke engang få dem på glid med sin billedtale. På dette punkt inntreer en vending i talen.

Idet vi ser tilbake på første avsnitt må vi spørre: Hvorfra stammer den terminus vi her møter? Tanken om en ny fødsel, en fødsel fra oven? Fra G.T. kan denne tanke ikke stamme. Det tales i G.T. stundom om en eskatologisk nyskapelse av himmel og jord, Jes. 43, 19. 51, 16. 65, 17. 16, 2. Det tales om en nyskapeelse av hjertet, ps. 51, 12. smlgn. Ezek. 11, 19. 36, 26. Men det tales intet sted om en ny fødsel. I synop. tales i Mak. 19, 28 om gjenfødelse (eneste sted), men i esk. mening. Dette uttrykk hører først hjemme i den hellenistiske overlevering. Hos Justin, Ap. 61 finner vi et Jesusord: Hvis I ikke blir gjenfødt, kommer I ikke inn i himmelriket. Men det er vel bare en variant av dette johanneiske ord. Hos Paulus finnes tanken om en ny skapning, Gal. 6, 15. 2Kor. 5, 17. Rom. 6, 1 flg. Men først i pastoralbrevene dukker begrepet gjenfødelse op, Tit. 3, 5. I Pet. 1, 3 og 23. Derfor kan det ikke være tvilsomt at forestillingen om denne nye fødsel først er opstått på hellenistisk grunn. Her er den vel kjent innenfor mysteriereligionene og ikke originalt her heller. Tanken om en gjenfødelse er vidt utbredt i religionshist. Det er sannsynlig at vi her har en hellenistisk innflydelse. Innholdet er dog det viktigste. På kristelig grunn betegner den nye fødsel begynnelsen til hele det nye liv som den kristne skylder Gud og Kristus, livet i åndens kraft. Hva der kommer til uttrykk i ordet "ny fødsel", er den overveldende følelse av motsetningen mellom dette nye kristne liv og det liv mennesket før levet. Motsetningen er så stor som mellom to verdener, to liv. Et annet moment er den overveldende opplevelse av at dette liv skyldes ikke mennesket selv, men det skyldes Guds gjerning og Guds gave, hans ånds hemmelighetsfulle virken som man kan konstatere, men ikke gjennomskue eller forstå.

V.1-10 handler om den nye fødsel og dens nødvendighet og dens hemmelighetsfulle virkelighet. N. er uforstående og samtalen klinger ut i det tragiske: Du er lærer og forstår ikke det. Det er en nyanse mellom v.4 og det rådløse spørsmål i v.9. Derfor kan talen allikevel fortsettes. Men det inntreer en følelig vending. Samtaleformen faller og vi får en enetale idet N. forsvinner. "Du" formen i det foreg. gir plass for "I" formen. I v.11 har vi dog en gjenklang av "du" formen. Resten av talen er også helt alment formet. Endelig viker tanken om den nye fødsel for andre tankekomplekser. Tro og vantro og sin egen sendelse, v.11-18. Dernæst om troens og vantroens siste sedelige røyter.

V.11-18. Vi møter et dobbelt klageord, det ene med sikte på nutiden, det annet med sikte på fremtiden. Dernæst et dobbelt vidnesbyrd om menneskesønnen. Endelig et vidnesbyrd om Gudssønnen, 16-18. De to innledende klageord knytter sig til v.10. De utvider dette smertelige ord til en klage. I v.11 støter vi på en vanskelighet i flertallsformen, i v.12 har vi igjen entall.

Hvad sikter "vi" i v.11 til? Man kunde tenke sig at det var en retorisk figur, plur. majestatis. Men den johanneiske Jesus anvender ellers aldri et slikt vi. Ut fra den hist. situasjon kunde man tenke på døperen Johannes. Han skildres jo netop som vidne. I ordet om fødsel av vann og ånd lå muligens en hentydning til Johs. vanndåp. Døperen har dog ikke været nevnt. Det synes ikke naturlig at han her er nærværende. Dessuten betones jo sterkt avstanden mellom disse to. Det er derfor urimelig at de skulde være sammenfattet, smlgn. v.31 f. Det er da ingen annen mulighet enn at det må være hans disipler, 2,2.11,12 og 17. Om Andreas og Phillip har vi hørt at de optrådte som forkyndere, 1,40 flg. og 45. Og de optrer som medarbeidere, 3,22. 4,2. Ja i 4,38 taler Jesus som om han hadde utsendt dem. I 9,4 møter vi et lignende "vi" som åpenbart sammenfatter Jesus og dis. Her som så ofte er da ordene preget av en senere tids former. Han glemmer ikke den hist. person, ti i det flg. inntreter et "jeg", men han lar Jesus sammenfatte sig med de ånds fødte i motsetning til jødene, 3,32. Det gjenspeiler senere tiders forhold mellom kristne og jøder. Karakteristisk for Jesus og dis. er: De taler hvad de vet og vidner hvad de har sett. I denne karakteristik ligger en motsetning til Israels lærere som talte hvad det stod i skriften og hvad andre lærte. Men de savnet selvoplevelsens selvsyn. Anderledes med Jesus og de som i troen har funnet Messias og er født av ånden. For Jesus vedkommende må vi tenke på det umiddelbare førstehåndskjenskap til Gud, 7,18 flg. 8,19 og 55. Vi må tenke på den umiddelbare skuen av Gud 6,46.8,38. Derimot tenkes det neppe på en skuen som hører hjemme i preeksistensen. For dis. vedkommende må vi tenke på det Gudskjenskap de skyldte Jesus og på den skuen av faderen som de vant ved å se Jesus, 14,7 og 9. Vi skal vel tenke på berøringen av det guddomlige som vinnes ved fødsel av ånden. Det foreligger altså et første hånds vidnesbyrd om det guddomlige, og dog "I" tar ikke imot, 1,11. Til dette ord føies et ord som går på fremtiden. Det er behersket av motsetningen mellom de jordiske og himmelske ting, Visdomsboken. 9,16. Hvad siktes til i denne sammenheng? Jesus har sagt jødene å de jordiske ting men uten at de tror. Hvorledes da tro når han taler om de himmelske ting. Da nu Jesus er skildret som forkynder, har vi litet materiale da han ikke er skildret som forkynder i det foreg. De foreg. ord til N. må være henregnet til de jordiske ting. At han med de jordiske ting særlig skulde sikte til vinden er for spesielt. Det må da være tenkt på at den nye fødsel faller innefor den jordiske erfarings område. Riket virkelig gjøres allerede på jorden. Det himmelske må da være ting som undrar sig jordisk erfaring. Man kan tenke på Guds gjernings fullennelse i den kommende verden. Vidnesbyrdet krever tro og det således at troen på de jordiske ting er forutsetningen for troen på de himmelske. Vantro overfor de jordiske ting lar vente vantro overfor de himmelske. Ordet er kanskje rettet mot senjødedommens interesse for de himmelske ting.

Tross dette pessimistiske fremsyn fortsetter Jesus i v.13 som hører til de vanskeligste stykker. En ting er klar: sammenhengen med det foreg. og pointet. Heri her har bet! og dog. Meningen er den: I kan ikke tro mitt vidnesbyrd om de himmelske ting. Og dog er ingen annen enn jeg istand til å vidne om disse ting. Ordet handler om menneskesønnen som åpenbaringsformidler. Teksten er usikker, de siste ord i verset mangler i endel håndskrifter, A og B. Ordene leses i den store mengde av senere skrifter og i de eldste av oversettelsene. Textkritisk sett vil man sikkert fastholde ordene. Utelatelsen av ordene er lettere å forklare enn tilføielsen. Ordene betyr nemlig: han som er i himmelen. Men hvorledes kan det sies at han er i himmelen? At man har utelatt ordene fordi man ikke forstod dem er lett forståelig. Meget gamle oversettelser har også rettet til "var". Denne opfatning er språklig sett ikke umulig, men den er ikke sannsynlig. Ti på den måte vilde ordene bli overflødige og innholdsløse. Ordene må bli stående og man må anta at de betyr "som er". Hvorledes skal dette forståes? Klar er kun den midterste bestemmelse. Med denne nedstigning fra himmelen må det siktes til logos' kjødvorden. Det må sikte til den preeksistente logos' nedstigning, 6,41,51 og 58. Det anvendes også der aor. Det sikter til en avsluttet akt, men man må henvise til 6,39 og 42, hvor det brukes perf. Som den fra himmelen nedstignende er Jesus menneskesønnen. Derimot er det ikke meningen at han allerede før sin nedstigning har været i himmelen som menneskesøn. Kun etter sitt åndsinnhold er han fra himmelen. Det dveles ikke ved hvad som ~~skete~~

ligger foran. Det er det himmelske utspring det siktes til. Hans nedstigning er ensbet. med hans sendelse. Hvorledes er så de andre å forstå? Når det heter at ingen er steget op uten han som er steget ned, så er det unektelig først å si en nedstigning og så en opstigning, hvortilkommer en varen. Ut fra denne grunnopfatning kan man tyde ordet på to forskjellige måter. Man har antatt at det sikter til Jesu tilbakevenden etter jordlivet og at det siste ledd sikter til den ophøietes varen i himmelen, 1, 18. Denne forståelse er meget utbredt. Men det er umulig å berolige sig med den. Ti hvor det ellers tales om opstigning, 20, 17. 6, 62, eller hans hjemgang, 14, 2. 16, 28. 12, 18, der ligger denne vending i fremtiden. Det vilde da være en uhørt anakronisme om forfatteren skulde tale om himmelfarten som noget som allerede var funnet sted. På vårt sted vilde det være dobbelt usannsynlig da han taler om ophøielsen som noget fremtidig. Denne tydning vilde også stride mot sammenhengen. Ti efter den skal det begrunnes hvorfor Jesus er den rette til å tale om de himmelske ting. Men det henlegges ikke til tiden etter hans død, tvertom, han vidner allerede i livet. Enkelte andre utleggere har da forsøkt å forklare det første ledd som en opstigning som allerede hører hjemme i hans jordliv. Ordene må i så fall forståes cum grano salis. Det er uttrykk for hans fortrolighet med den himmelske verden. Ikke blott er himmelen åpen over ham, 1, 51, men han er selv åndelig talt steget op til himmelen. Han er åndelig talt i himmelen mens han er på jorden. Man har ment at denne opstigning er knyttet til Jesu død. Det som annetsteds skildres som at Guds ånd stiger ned, det skulde da her være anskuet slik at det er Jesus som stiger op. I begge tilfeller er kontakten der. Til forklaring har man henvist til Dan. 7, 13 og til en kjent g. t. lig tanke om at et menneske måtte stige op til himmelen for å lære det himmelske å kjenne, men det kan han ikke, Devt. 30, 12. Rom. 10, 6. Ordspr. 30, 4. Baruk. 3, 29. Denne talevending spiller inn også i vårt utsagn. Man kan også henvise til de himmelreiser som spiller en stor rolle i apokalyptikken eller til sjelenes himmelreiser. Ingen uten han som steg ned er virkelig steget op, men han er det også. Denne opfatning av ordet krever overveielse. Men det reiser sig betenkeligheter. At det nemlig med de samme ord her på dette sted skulde være tillatt en åndelig opstigning er vanskelig å tenke sig. En slik talebruk har ikke tilknytning i dåpsberetningen og heller ikke i Dan. 7, 13. Dertil kommer at første og tredje ledd kommer etter denne tydning i kollisjon med hinannen. Hvis han som steg ned er i himmelen, så forstår man ikke hvorledes han steg op igjen.

Man må derfor søke en tredje mulighet. Man må da være oppmerksom på at et ~~ut~~ ~~til~~ ~~himmelen~~ eller et ~~ut~~ ~~til~~ ~~himmelen~~ kan anvendes på en unøiaktig måte. Nemlig således at det innfører et tilfelle som ikke er innbefattet i det ord hvorfra untagelsen er gjort. Det kan innføre en untagelse fra et forhold som i det foreg. ikke er omtalt, Luk. 4, 26 og 29. Mt. 12, 4. Gal. 2, 16. Johs. 5, 15. Forstår man nu vårt utsagn etter analogien av denne uttrykksmåte, så er det ikke meningen å tillegge ham en opstigning. Det er bare fordi at en slik himmelreise måtte andre gjøre for å få tak i det himmelske. Han som er steget ned behøvet ikke å stige op slik som de andre. Meningen blir altså: Ingen er steget op til himmelen og ingen har hentet kunnskap derfra untagen han som er steget ned derfra. Og så ved denne iretteleggelse kan de første ord i 13a inneholde en avvisning av de apokalyptiske himmelreiser. Vil man hente kunnskap om de ting, må man ikke henvise til de folk men kun til Ham som er steget ned. Det blir ingen kollisjon. Og det stadfester sig påny at Over presentisk å forstå, imperfektisk vilde det bli en gjentagelse. Dessuten vilde da fremkomme den tanke at det berodde på en erindring. Men den tanke er ikke toneangivende i det fjerde evg. Derimot presentisk forstått får ordene karakteren av et eggende paradox og de kommer til å stemme med den betraktning i Johs. evg. som anskuer menneskesønnens uavbrutte Gudssamfund under jordlivet som kilden. Dette samfund er da her anskuet som en varen i himmelen. Når han tilslutt sier: er i himmelen, er den lokale himmelforestilling sprengt. Ordet menneskesønnen har en dobbeltklang som ellers. Han er et menneske. Derfor et det et paradox å si at han er steget ned fra himmelen, ja at han er i himmelen. Men det dreier sig ikke om hvilket som helst menneskebarn, men om mennesket, det utvalgte som allerede her på jorden er i himmelen.

Vi kommer til det annet store

hovedutsagn. Det skrider frem til budskapet om hans ophøielse. Samtidig innfører det også troen på ham. Det knytter sig til Num. 21, 8-9. Det foretas en sammenligning mellom kobberslangens ophøielse og menneskesønnens ophøielse. Ved kobberslangens ophøielse siktes til en ophøielse på en stang. Uttrykket ophøielse om Jesus er da hifkaldt ved parallellen og betegner i det alm. språk det samme som hans herliggjørelse. Act. 2, 32. 5, 31. Fillip. 2, 9. Sitt g.t. lige tilknytningspunkt har det i Jes. 52, 13. Det er klart at således er uttrykket ikke anvendt her. Det samme stadfestes ved 8, 28. 12, 32-33. Der tilføies det at det siktet til den død han skulde lide, altså ophøielsen på korset. Så også her. Men den alm. bruk skal dermed ikke være ophevet. Det betegner på en gang ophøielsen på korset og ophøielsen i himmelen. Menneskesønnens ophøielse begynte med hans korsfestelse. Selve korset løftet ham op på herlighetens trone, selve fornødrelsen var en ophøielse, klynget til pelen blev menneskesønnen ophøiet. Det tales om Guds plan. Det var Gud som gjorde det tilslutt. Denne sammenligning vilde imidlertid ikke været mulig, hvis det ikke var en videre sammenligning. Det som sies om troen må minne enhver bibelkyndig leser om Num. 21, 8. Enhver som er blitt bitt, han skal se på kobberslangen og han skal leve. Den sammenligning som foresvever er denne: Likesom enhver som dengang så på kobberslangen blev helbredet, således skal enhver som tror ha evig liv i ham. I dette ligger en dyp skildring av troen. Troen er det dødsmerkete menneskes bedende blick op til den redningsmann som Gud har ophøiet. $\tau\alpha\varsigma$ betegner den kristelige frelses almindelighet, og det omfatter hedninger og jøder. $\tau\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\epsilon\lambda\upsilon$ står absolut her. $\epsilon\gamma\alpha\theta\tau\omega$ skal ikke forbindes med dette for da hadde det stått $\epsilon\iota\varsigma$. Når den troende har ham, så har han også livet, 529. 16, 33 20, 31. I Johs. 5, 12. Om livets begrep, 1, 4. Her betegnes det som $\alpha\iota\omega\nu\lambda\omicron\varsigma$. Det uttrykket ikke bare tanken om en uavgrenset varighet, men det ligger i det at dette ord er av en annen art, en annen orden. Det svarer til den høiere verden som vi går imøte; Dette høiere og umistelige liv, det blir allerede nu og her den troendes eie. Enhver som tror har evig liv, 11225. Tanken om det evige liv trer inn i steden for tanken om Guds kongedømme. Den korresponderer med den nye fødsel som vi der møtte. Denne fødsel vinnes ved tro, 1, 12 flg. Den betraktning som her er anlagt er en typologisk anvendelse av G.T. Kobberslangen er en type. For den troende som ser tilbake blir denne typologi åpenbar; Her er det tilbakevisende og fremadseende, 219 flg. Når dette utsyn knyttes til menneskesønnen, så forankres det i lidelses og opstandelsesforutsigelsene, Mrk. 10, 31.

Som et menneske kan han festes til pelen, men som et menneske kan Gud ophøie ham. De to utsagn over menneskesønnen er forbundet med et $\kappa\alpha\lambda$. De knytter sig begge til de to klageord som står foran. De tjener til å fremheve det selvforskyldte og det tragiske i denne vantro. Ordene inneholder dog en skjult innbydelse til tro. Det synes som om denne tone stiger sterkere frem.

Derfor kanttalen fortsettes i det mektige ord, 16-18, om Guds sendelse av kjærlighet. Også her kaster ordet om vantro sig inn, men i forgrunnen står dog vidnesbyrdet om troen. Den som tror dømmes ikke men vinner evig liv. I spissen står da det mest bekjente av alle ord, den lille bibel. 3, 16. Det slutter sig som en begrunnelse eller forklaring til det foreg. ord. Menneskesønnen må ophøies. Ti så stor var HGuds kjærlighet at han gav sin søn. Den nødvendighet som det var tale om i v. 14 var kjærlighetens nødvendighet. Denne frelsesplan har sin grunn i Guds nåde. Ti om enn menneskesønnens ophøielse hører fremtiden til, så er den dog en følge av den nåde Gud har vist verden, den kjærlighet han viste derved at han gav sin søn. Derved kommer et mektig motiv til troen. Hvem vil forkaste denne Guds gave?

Vi går så over til enkelthetene. Må leses ord for ord. Hovedordet er Gud. Om Gud har det i det foreg. ofte været tale. Men bortsett fra et utsagn av døperen er vårt ord faktisk det første hvor Gud er subjekt. Det får da dobbelt bet. når vidnesbyrdet er dette: så har Gud elsket verden. $\alpha\gamma\alpha\tau\alpha\upsilon$, det er et vel kjent ord i profan gresk og anvendes om alle arter kjærlighet helt ned til den erotisk. Her hos Johs. må vi tenke på at kjærlighet får ham er Guds inderste vesen, I Johs. 4, 8. Dette ord er ikke anvendt om Gud i synop. $\eta\gamma\alpha\tau\eta\gamma\omicron\epsilon\lambda$ beskriver dog ikke Guds vesen. Det sikter til en bestemt ytring. Så elsket Gud at han gav sin søn. $\epsilon\delta\omega\mu\epsilon\lambda$ har ofte været forstått om sønnens hengivelse i døden, men det passer ikke til det foreg. Tanken er her den at den enbårne søn er en

Guds gave i og med at han kom til verden. Det sikter snarere til inntredelsen i menneskelivet. Etter sammenhengen er det klart at denne given får sin fortsettelse i det vi hørte i v.14. Det har således en viss dobbeltmening. Det er klart at denne ~~Men~~bårne søn kommer i betraktning som Guds høieste og dybeste gave, 3,36.10,17.15,9 o.a.st. Her inntreer jo også i steden for menneskesønnen Guds sønnen. "Guds søn tilhører neppe den opr.text,1,18 og 39(B), 1,49 har det visstnok messiansk bet.3,17 og 18.5,25.1Q36.11,27.20,31. Ofte som sønnen,3,25 og 36 o.a.st. For Johs.inneslutter sønnen neppe tanken på utspringet fra Gud,men det betegner snarere Jesus som den høieste gjenstand for Guds kjærlighet og hans representant,som den som deler hans liv. Dette livsfelleskap er sterkt betonet,5,19flg.Men sønnen kommer da ikke blott i betraktning som den faderen har helliget,10,36,men også som den evig elskete,11,24.Snarere kan tanken om et guddomlig utspring ligge i ΜΟΝΟΧΕΥΗΣ 1,14.3,18.Men også dette begrep hadde dog nærmest bet. eneste og derfor i særlig grad elsket.Videre ligger det deri visstnok for Johs.en motsetning til de gudesønner hellenismen kjente,Her talte man ikke bare om gudesønner,det anvendtes om vise,konger og profeter. I motsetning til disse er Jesus Gudssønnen simpelthen.At Gud gav denne sin eneste elskete søn er det største uttrykk for hans kjærlighet.Allikevel forstår vi først helt ut dette offer når vi vet at denne kjærlighet var kjærlighet til verden,og den siktet på å gi bortapte evig liv.Verden betegner her som i 1,29 hele menneskeslekten og det som en slekt som ligger under syndens makt og derfor er utestengt fra det evige liv.Derfor ligger det et så mektig paradox i dette at Gud elsket verden.Gud og verden er en veldig motsetning men Guds kjærlighet slår bro over det.Men allikevel sies det ikke at Gud gav sin søn til verden,men kun at han gav.Det kommer vel derav at han søkte alle men ikke alle tar imot.Derfor heter det ikke at Gud gav sin søn forat--.For å få del i gaven må den enkelte ~~opp~~fylle en betingelse.Troen er da tro på sønnen,og den er tenkt som tillid til ham som i sin person er åpenbareren av Guds kjærlighet. Det evige liv er stillet i uttrykkelig motsetning til fortapelsen,17,12.Mt.7,13. Det betegner tapet av livet i Gud.

Idet det røres ved denne motsetning er da overgangen gitt til 17-18 som handler om dommen.Det første,v.17, tjener til å bekrefte det foreg.ord om Guds kjærlighet og gir en ny beskrivelse av Guds nåde.Det annet,v.18,sikrer dette ord mot misforståelse ved å fremheve at skjønt dommen ikke er formålet,så kommer det dog til en avgjørende dom.Den som ikke tror er nemlig allerede dømt.Her fremheves altså Guds kjærlighets alvår.Den som ikke åpner sig selv for Guds kjærlighet dømmer sig selv.Når man avviser den tanke at Gud sendte sønnen for å dømme verden,så må vel det ha en adresse til den alm.jødiske opfatning at han skulde holde dom.Man tenkte på gjengjellelsen som skulde ramme hedningene.Også døperen hadde fortrinsvis skildret Mess. som dommer,Mt.3,12.Kun hadde han betonet at Abrahams barn ikke skulde føle sig trygge.netop dem gjaldt det,Mt.3,7flg. I motsetning til alle slike tanker heter det her at Gud har overhodet ikke sendt sin søn for å dømme verden,men forat verden skal bli frelst.For å få verden dømt hadde han ikke behøvet å senne sin søn.Men når han sendte sønnen,så var det for å unngå å fordømme. Det var for å frelse fra den truende undergang.Dette mål kunde han bare nå på denne måte. I steden for "gav" trer "sendte",og i steden for den eneste søn trer det enklære "sønnen" simpelthen,Mrk.13,32.Mt.11,27=Luk.10,22.Mt.28,19.Særlig karakteristisk er det for Johs. Til gjengjell for det minus v.17 har,er så ordet "verden" gjentatt tre ganger. I motsetning til v.16 inneholder dette ord intet om troen.Dette ord er det som viser at det allikevel kommer en dom. 18a.ligger på linje med tanken i v.17.Den som tror på sønnen han blir ikke bare ikke fordømt,men han blir ikke engang gjenstand for dømmende behandling.Ja når han som troende er eier av det evige liv,så er han på forhånd undratt dommen.Han kommer ikke til dom,5,24.

Det annet ledd som innfører motsetningen er 18b.Den som ikke tror er allerede dermed dømt og fordømt.Det trenges ingen yderligere dømsavsigelse.Han er dømt fordi han ikke trodde på Guds eneste søns navn,et som uttrykker hans vesen og gjerning.Den tanke som her uttales hører til de dybeste tanker i

det fjerde evg. og danner sidestykke til det evige liv som den troendes eie nu og her. I synop. er det mer noget fremtidig, likeledes hos Paulus. Selv hos Johs. optrer tanken om en dom på den ytterste dag, 5, 28-29. 12, 48. I Johs. 2, 28. 4, 17. Ellers er dommen i det fjerde evg. ikke først og fremst nogen ytre akt ved avslutningen av verdsensherredømmet, men dommen fullbyrdes allerede nu gjennom de forskjellige menneskers stilling til ham. Og i forhold til denne dom kan en avsluttende dom bare få bet. av en stadfestelse. Et formelt motstykke men en saklig paralell er den paulinske rettferdiggjørelsesstanke. Ti den går ut på at det er en frifindelsesdom som allerede er fullbyrdet.

Det tredje avsnitt, 3, 19-21.

Det avsnitt som vi har betraktet grep tilbake fra den nye fødsel til troen på Jesus, men nu griper det siste avsnitt ennu et skritt tilbake, nemlig til troens sedelig-moralske bakgrunn. Tilknytningen ligger i tanken om den immanente dom. Det viser sig nemlig hvordan denne dom fullbyrder sig. Dette er dommen, deri består den at de elsket mørket ti deres gjerninger var onde. Lyset sikter til det sanne lys, 1, 6 flg, altså Jesus selv, nemlig som den store bærer av Guds erkjennelse og den sedelige godhet. I det flg. nevnes han også slik, 12, 35, 36 og 46. Lysets komme til verden faller sammen med sønnens sendelse, 13, 16, og 17. Men med den samme kontrastvirkning fremheves det straks at skjønt lyset er kommet og skinner, så har det alt vist sig at mennesket elsket mørket. De foretrakk å bli i det religiøse og moralske mørke som de var i. Ved mennesket siktes til menneskene i sin flerhet, 1, 10 og 11. At det gis undtagelser fremheves av det foreg. og det følger også av det flg. v. 21. Også dette innhold er det ikke mulig å forklare i Jesu munn like i begynnelsen av hans vidnesbyrd. Ordet bygger på historiens videre gang. Fasitten kan allerede oppgjøres. μῆλον betyr ikke mere, ihøiere grad, men det betyr heller, snarere. Ordet "elsket" trer i en drastisk motsetning til det foreg. om Guds kjærlighet. Men mennesket elsket mørket. Det er den gåte man står overfor.

Ved denne forventede kjætlighet til mørket, dobbelt skyldbetyngende fordi lyset var kommet til verden, har mennesket dømt sig selv. Nærmere forklaring gis i 19b: ti deres gjerninger var onde. τὰ ἔργα betegner menneskets sedelige forhold som helhet og grunnretning, ikke enkeltgjerninger, men den organiske frukt av den sedelige beskaffenhet. Vi: karakter. Med menneskets sedelige karakter var det slik at de lukket sig for sedelighet og et hellig liv. Vantroen føres tilbake til et sedelig forhold som næste kilde. Noget lyssky ved vantroen. V. 20 og 21 er etter formen almensetninger med presentisk verbalform. Men det er klart at lyset må sikte til Jesus som det sanne lys. Det er ikke meningen å vise menneskenes forhold til Jesus ved en analogi. Her er direkte siktet til menneskenes forhold til Kristus. V. 20 uttrykker den alm. regel som ligger til grunn for det hist. forhold i v. 19. Der inntreter et nytt uttrykk, φάρον. Forskjell i synspunkt men ikke i sak. πὸνυφῆς, det onde, ondartete. φάρων, det ringe, dårlige, uten verdi, det undermåls. Uten artikkel betyr det ikke at man skal tenke på den som i enkelte tilfeller gjør slette ting. πράξεις betegner den vedvarende utøvelse av en handling. Pres. part. = den som er karakterisert ved at han gjør det som er slett og mindereverdig. Om ham gjeller det at han hater lyset og ikke kommer til lyset. Og det forat ikke hans gjerninger skal bli oplyst i sin sanne beskaffenhet. ἐλεγχῆν, legge for dagen, avsløre i sin uverdighet og sletthet. Den som handler slett vil hverken selv se sine handlinger i sitt rette lys, enn mindre vil han at andre skal se dem. Med utsagnæt hentydes til den skyhet det er over dem som handler slett. Tanken er at klarest og mest skjebnessvangert blir dette forhold overfor Kristus. Instinktivt hater og avskyr han det sannhetens lys som gar op ved Kristus Jesus. Alt hvad han har gjort vilde komme frem i dagen, han måtte bryte med sitt liv, men hans onde gjerninger holder ham fast.

V. 21 bringer balanse i det ensidige v. 19.

Her i v. 21 møter vi det eiendommelige: gjøre sannheten. Man har forsøkt å forklare det ut fra det g. t. lige "asa æmæt", Tabit. 13, 6. I midlertid kan ἡ ἀληθεία ikke forståes ut fra dette, 1, 17. 5, 33. 8, 32. 40 og 45. 14, 16-17. 18, 37. Det er sannheten det tenkes på og ἡδὲ εἶν betyr ikke å handle subjektivt sant. Men det betyr å utøve, virkeliggjøre i livet den objektive sannheten. Det eiendommelige i dette uttrykk beror på at sannheten stiller sine krav. Den

vil gjøres. Men hvilken sannhet? etter sammenhengen kan det ikke være tenkt på den av kristne åpenbarete sannhet for det danner jo motstykke til de onde gjerninger som er bakgrunnen. Det tales om førkristelig sannhetsutøvelse og da særlig den sannhetsutøvelse som Israel besatt. Men ordet har også en større rekkevidde. Det kjenner en åpenbæring også utenfor Israel. Denne dom gjeller menneskene i sin almindelighet, regelen som er uttalt gjeller også innenfor hedningeverdenen. Sannheten holdes enten nede ved urettferdighet eller den utøves av slike som av naturen gjør rett. Sannheten er overhodet på alle sine trin Guds eiendom. Det er den stor-slagne anskuelse at sannheten på alle trin er Guds sannhet. Den som gjør sannheten han kommer ifølge en indre nødvendighet til Kristus som er sannheten i person, 14,6. Han kommer på denne måte til lyset. Her som ved *ἐκ τῆς φωνῆς* kan man spørre om det er for alle eller for hvem. Mot å innbefatte den handlende selv kan man anføre: at den som gjør sannheten ikke er interessert i å skjule handlingen for sig selv, På den annen side kan man tenke på at det ved den gode handling er noget ubevisst. Det riktige vil vel være å tenke på en åpenbarelse både for sig selv og andre.

I 2lc kan *ὅτι* bety at og fordi. I første fall en utvikling av åpenbaringen. I annet tilfelle nevnes grunnen til at sannhetsgjerningene kommer til lyset. Det gjør de fordi disse gjerninger har en hemmelighetsfull drivkraft til lyset. I troen på Jesus som lyset høster han frukten av sin troskap. Den siste løsning er vel den riktige. *ὅτι* betyr da ti. *ὅτι*-setningen inneholder ikke nogen uttømmende bestemmelse av hensikten med at han kommer til lyset. Han kommer også forat hans utøvelse kan nå op til sitt høieste trin. Disse to almen-setninger hvormed talen avsluttes har form av likhet, men det ligger vel også et kald i det: gjør sannheten så kommer du til lyset, gjør sannheten så langt som den er dig åpenbaret.

3,22-36. døperens siste vidnesbyrd.

Vi har her først et fortellingsstykke, men det forløper på samme måte som samtalen med Nikodemus. Men dette fortellende stykke har en innledning i form av en tale med døperen. Først et blikk på den histøinnledning? *Ἰουδαίου* er adjektiv og det sikter til landskapet Judea. Der opholdt Jesus sig sammen med sine disipler og han dømte. Denne notis er uten sidestykke og gjentas i v.26. I 4,2 beriktiges notisen derhen at Jesus ikke dømte selv. Både med og uten denne korrektur er denne notis meget påfallende og vanskelig. Hva slags dåp er det som utføres? Etter evg.s tidligere markering av de forskjellige dåpsarter skulde man tro at det var åndsdaopen, 3,5. Men mot dette taler 7,39. Der sier han at det var ennu ikke helligånd på den tid. I samme retning fører 20,21. Ennvidere må vi henvise til 4,2, for hvis det var åndsdaopen er det uforståelig at ikke Jesus selv optrådte. Er det en optagelse av Johs. dåpen? Hvis det er meningen, får vi den forestilling at Jesus inn-til videre går inn i døperens virksomhet og vinner større tilslutning, men dette er påfallende. Jesus hadde jo allerede optrådt som Mess. og vilde ved å tre inn i døperens virksomhet gå et skritt tilbake. Under hensyn til disse vanskeligheter antar mange at det her ikke er en hist. fremstilling, men et billede fra evg.s tid. På hans tid var det konkurranse mellom de kristne og Johs. disipler. Denne strid er da her ført tilbake til Jesus og døperens virksomhet og det skal da angi Jesu overlegenhet. Denne opfatning svarer til den skjulte polemikk som sikkert preger dette vidnesbyrd, men den har det mot sig at den flg. døpertale ikke inneholder noget om dåpsspørsmålet. Bemerkningen i 4,2 blir heller ikke forståelig på denne måte. Ennvidere synes det helt utrolig at denne fortelling med sted og tid skulde være helt og holdent en hist. konstruksjon. Det er vanskelig å felle nogen dom. Fortellingen har sin rot i en overlevering. Denne synes å gå ut på at disse to har virket side om side, og det så at Jesus og hans disipler til en begynnelse har brukt dåpsvirksomhet. Innenfor Johs.s billede av Jesu liv er dette uforståelig men innenfor synop. blir det mer forståelig. Synop. lar jo ikke Jesus med en gang optre som Mess. Han begynte etter Johs.s fengsling som Mess. Ut fra dette billede kan vi tenke oss at han en tid lang er gått inn i døperens virke. Johs. anvender da denne tradisjon, men uten å føle at det stemmer mindre godt med hans egen fremstilling. Hovedinteressen for ham er døpervidnesbyrdet som ikke handler om dåp.

Salim.Vi kan ikke si hvor det er henne.Det er tenkt på et sted vest for Jordan,v.6.Johs.har flyttet over på vestsiden.Den greske kirke-tradisjon sier det ligger 8 km.syd for Skytopolis.Mot denne lokalisering kan man innvende at man snarere skulde tenke på et sted i Judea.Et Enon i Judea,Josva 15,61,men vi er ikke i stand til å gjenfinne det.Denne notis tyder i et hvert fall på konkrete overleveringer. Interessant er også den kronologiske notis.Ikke blott det men den forutsetter at Johs.var kastet i fengsel før Jesu op-treden.For-telleren vil forklare at det kunde komme til det at de virket side om side,Act.10,37.13,23.Det har bestemt den eldste misjonspreken.Hos Mrk.og Mt.heter det uttrykkelig at han vendte tilbake ~~Æfter~~ Johs.s fengsling,Mt.4,12.Vår forfatter forutsetter den synop.tradisjon.Til denne tegning av situasjonen knytter sig et par ord om den spesielle foranledning,Act.15,2,25,20.En ord-strid mellom Johs.dis.og en jøde ang.renselsen. Ἰωάννης kan her bety judeer,v.22,men det kan også ha bet.jøde.Dog vil det vel ikke ha den hos Johs.så ofte forekommende bibet.av noget fiendtlig Det er ikke sannsynlig.Denne jøde har hatt en viss sympati.Stri-den gjeller renselsen og kan ha dreiet sig om enten en av døpernes eller begges forhold til den jordiske renselse.Det som har interesse er den stemning hvori Johs.dis.kommer tilbake.Der er meget lav stemning og deres mismot speiler sig i det overdrevne:alle kom-mer til ham.Deres bitterhet røper sig særlig i betoningen av at han som trekker folk til sig er den samme som var hos Johs. Han skylder døperen sin anseelse.Denne bitterhet danner bakgrunnen for det vidnesbyrd døperen kommer med.

Det har to dele.27-30 som handler om forløperens underordning.31-36 handler om sønnens overhøihet over alle. På lignende måte som ved Nikodemustalen har man villet sonde mellom den opr.tale og en reflekterende utførelse av evg.Men det er ikke mulig å skjelve mellom dette.Et enkelt trekk.Når Guds vrede dukker op i det siste vers,så inneholder det en reminisens.Disse ord er preget av forfatterens uttrykksmåte.Døperens vidnesbyrd og evg.s er stemt i samme tone. Det første stykke innledes med den alm.grunnsetning at ikke noget som helst kan et menneske ta hvis det ikke gis ham fra Gud. ἄνθρωπος har neppe bet.motta.Det vilde gjøre ἄνθρωπος altfor teutologisk.Men det heter at et menneske ikke kan tilta sig noget uten at det er ham gitt.Tanken er: Han kan intet som helst ta uten at det gis ham og gis ham av Gud. Denne grunnsetning gjeller.Det spørres bare om tanken skal anvendes på døperen eller på Jesus.Hvis det tenkes på døperen,så vil det si:jeg må finne mig i å bli overfløiet.Skal setningen anvendes på Jesus,så betyr det: den tilslutning som Jesus vinner er ikke rov,men det er Guds gave og man må se på den med glede.Denne siste anvendelse synes best å svare til den dulgte anerkjenneisse.Johs.gleder sig over Guds gave selv om den stiller ham selv i skyggen.Han selv har ikke villet være noget annet enn en forløper for ham.

Johs.dis.s bitterhet står i strid med døperens tidligere ord.I dette spor følger så det flg.som skildrer den glede som han har.Han anskueliggjør dette i fortellingen om brudgom-mens ven.Er det en allegori eller i sig selv et lignelsesspråk som er realistisk å forstå? Det siste vil være det sannsynligste.29a og b utgjør da det egentlige lignelsesspråk,anvendelsen får vi da i 29c. Det handler om brudgommen og en av hans venner som hadde anholdt om brudens hånd.Mellom brudgommen og hans ven er det en stor avstand som beror på at brudgommen er dagens helt.Men vennen misunder ham ikke.Når han hører brudgommen,så gleder han sig hjertelig χαρὰ χαίρειν,han gleder sig med glede,en hebraisme,Luk. 22,15.To utsagn er sammenslynget: Denne glede er min glede,og denne glede har nådd sitt fulle mål. I det første mer indirekte utsagn ligger da at Jesus er å ligne med en brudgom,og Johs.er å ligne med brudgommens ven.Ti han hadde denne nye mulighet til Messias.Og Messias' møte med sitt folk kan bare fylle ham med glede.Dernæst kommer et spesielt point.Denne glede er blitt full og hel.I den store tilslutning ser han varslet om at efterfølgerens tid er inne Denne sammenligning har sin rot i en g.t.lig tanke,om ekteskapet mellom Gud og Israel i Sinaipakten,Hos.1,2.Jer.2,2.Ezek.11,5.Jes. 24,5.Dette billede er overført på Messias,Mrk.2,19flg.Mt.22,1flg. 25,1flg. 2Kor.11,2.Efes.5,31-32.Apoc.19,7.21,2 og 9.22,17.Billedet finnes også utenfor jødedommen.I gnostisismen synes å være kommet inn en hedensk myte med dette billede.

Et siste utsagn som ser fremad, v. 30. Det minner om 1, 15 og 30, han er sprunget mig forbi. Dette δὲ er en guddomlig nødvendighet, og således fører dette ord til v. 27. Det er så at Jesus må enn yderligere stige. Den resignasjon som en ny tid krever av en gammel tids mann, kan ikke finne et dypere uttrykk enn dette ord. Den storhet som ligger i å kjenne sin egen begrensning og i å være under guds vilje kan ikke finne et bedre uttrykk eller skildres bedre enn dette er skildret. Dette har fått en avspelling i den gamle festordning. Jesu fødselsdag er henlagt til den tid da dagene vokser, mens St. Hans dag til den tid da dagene minker.

V. 31-36. Det handler om Kristi alt overagnede høihet som først føres tilbake til hans komme fra himmelen, og dernæst til Guds kjærlighet. Når det heter 31-34 at Jesus kommer ovenfra eller at han kommer fra himmelen, så er det klart at det inneslutter tanken om hans preeksistens, 1, 15 og 30. Det anvendes pres. part. Deri ligger at denne nedstigning sikrer ham en blivende eiendommelighet. I kraft av dette forhold som er eiendommeligg for Jesus alene kan det sies at han er over alle, man må anta også over døperen. Han står over dem fordi han stammer fra den himmelske verden. Denne tanke blir så nærmere utført med Jesu vidnesbyrd og dernæst positivt i v. 33 og 34. Begge disse utsagn er vanskelige I det første, v. 31, er preposisjonen visstnok anvendt med nogen svingning i bet. I første ledd betegner det utspringet, 8, 23. I annet ledd tar det visstnok også hensyn til den med utspring stemmende beskaffenhet. Hans utspring drar grensen for hvad han er. I tredje ledd synes ἐκ å hå bet. utad. Meningen synes å være: han taler ut fra jorden, hans horisont er jordisk. Han kan ikke med sin tale sprengde de jordiske grenser. Men hvis det også skal omfatte døperen, strider det da ikke mot den betenkning at de taler Guds ord? I Denne fremstilling er det påfallende da Johs. og Jesu forkyndelse går sammen. Zahn hevder at dette utsagn ikke handler om motsetning mellom Johs. og Jesus, men det handler om en motsetning mellom Jesus og de jordiske barn som ikke tar imot. Men dette strider mot sammenhengen. Når døperen efter å ha fremholdt sin egen underlegenhet sier dette, så må dette "alle" innbefatte ham selv. Dertil kommer at en sammenligning med menneskebarnene ikke synes å være en målestokk for Jesu storhet. Den må illustreres ved en sammenligning med det største.

Vi må søke en annen løsning. Man har tenkt sig at ordene gjeller Guds utsendinger men kun om ordene de sier bortsett fra deres åpenbaring. Men sammenhengen fører til en sammenligning mellom Jesus og Johs. i deres kaldsvirksomhet. De himmelske ting er forbeholdt Jesus, de andre taler om de jordiske. Men heller ikke dette fører frem. Ti selv de himmelske ting kan ikke tenkes å falle utenfor profetien. Meningen synes å være den: Den som er fra jorden, han taler ut fra jordens synskrets og dens begrensning også når han optrer som Guds sendebud. Han er aldri i stand til å tolke Guds ord i dets fulle klarhet. Så kommer den positive karakteristikk, 31c. Her er ikke teksten sikker. De fleste gjentar her utsagnet i 31a. Men disse ord er utelatt i forskjellige av de eldste oversetteksler. Det synes dog rimeligst å beholde dem. De er vel blitt utelatt fordi de trodde det var en gjentakelse. Men noen større bet. har det ikke.

Hvorledes skal vi forstå de flg. ord, v. 32? 1. Den som kommer fra himmelen vidner hvad han har sett i sin førhist. tilværelse i himmelen. 2. Han vidner hvad han har sett før han uttaler det, hvad han har sett i sitt samfund med Gud. Den første opfatning er åpenbart den nærmestliggende og er den mest utbredte. Men den annen opfatning er den best begrunnede ut fra Johs. helhetsopfatning og helhetsbetraktning. Tre ting taler for den siste forståelse: 1. Pres. part. δὲ ἐρχόμενος leder tanken hen på en blivende eiendommelighet. 2. Motsetningen i v. 31 taler også for det. Jordmennesket taler ut fra sin jordiske horisont. Himmelmennesket taler ut fra sin himmelske horisont som det har også på jorden. 3. I 34 heter det jo: han som Gud har utsendt taler Guds ord som han på jorden har hørt av Gud. Derfor tilføies det: ti uten mål gir Gud ånden. Det er i kraft av en guddomlig inspirasjon han taler Guds ord. Dette er direkte bevisende. Hvis man i v. 32 tenker på erindringer fra preeksistensen, så kommer disse ord i strid med hinannen. Og til dette kommer nu de andre paralleller. I det foreg. har vi 3, 11: hvad vi har sett vidner vi om. Det sammenfatter dis. og Jesus, og dis. hadde ingen preeksistens. Videre

3,13, Han er steget ned fra himmelen man han er også i hæmmelen. I det flg. har vi steder som mer direkte skildrer sønnens avhengighet 5,19,20 og 30. Det er en stadig rapport, 8,26 og 40.8,28.12,49 og 51 Disse siste par. steder er særlig viktige fordi de har samme verbal-form som vårt sted. Dog siktes det til en høren av Gud som ligger forut for Guds tale, men som hører hjemme i det aldri avbrutte liv i Gud hvori himmelmennesket lever. I et hvert fall er Jesus løftet op over alle andre vidner. Men den tragiske tone klinger inn, 1,10 og 11 og 19. I tar ikke imot, ingen tar imot hans vidnesbyrd. Denne tone er dobbelt påfallende. Alle kommer til ham står det jo, v.26. Denne uformidlete veksling av motiver er karakteristisk for Johs. Vi må forklare det så at tanken om Jesu vidnesbyrd fremkaller automatisk tanken om vantroen, men denne tanke igjen fremkaller tanken på troen, 1,12.2,21. Skjønt vi hører at ingen tok imot ham, så hører vi dog at det er nogen som tar imot. Enhver som har gjort det har dermed satt sitt segl på at Gud er sann. Tanken er da den at likesom de vantro ved sin vantro stempler Gud som løgner, I Johs. 5,10 således anerkjenner og bekrefter den troende Guds sannhet ved sin tro. Men når det må ta imot Jesu vidnesbyrd er å besegle Guds sannhet, så kommer det av at han som Gud har utsendt kan tale Guds ord, v.34. Og dermed vender utsagnet tilbake til forherligelse av Jesus, 8,28.12,45-50. Når Jesus betegnes som Guds utsending, så kan det ikke være for å fornekte Johs.s sendelse, v.28. Uttrykket *ἀπεσταλμένος* må være brukt med en pregnans så det faller sammen med utsagnet om ham som kommer fra himmelen. Men selve hans menneskeliv er en guddomlig utsending, 3,17. Om en lignende pregnans er det tale når det står at: tale Guds ord, det gjør de andre og, men ikke som Jesus, derfor tilføies straks, 34b, ikke etter mål gir Gud ånden. Teksten er her blitt endret på forskjellig måte. Av sammenhengen fremgår det at det må være tale om Jesu åndsbesettelse. Subj. for *ἀπεσταλμένος* må da enten være ånden eller så Gud. Det siste er det sannsynligste, dels fordi det ellers vilde bli uten subj. Når det er blitt suppleret *ὁ θεός*, så er det, en riktig glosse, likeså når man tilføier *αὐτόν*, ham. *ἐκ μέτρου* betegner portionsvis. Og når det fremheves at den ikke gis etter mål men i hele sin fylde, så står det i motsetning til den profetiske inspirasjon. "2 Kong 2,9. Vi legger også merke til presensformen av verbet. Dette pres. er betydningsfullt, 1,32-33. Ånden er blivende rettet mot ham. Likeledes føler vi at dette "gir" korresponderer med "taler" i det foregående. Den stadige fortsettelse av åndens fylde er det som gjør at han taler Guds ord.

3,35-36. Her føres Jesu storhet tilbake til faderens kjærlighet. Tillike fremheves at stillingen til ham som er sønnen, er avgjørende for frelsen. V.35 minner meget om synopsens faderen og sønnen, Luk.10,22; Mt.11,27. Vi har her den johanneiske par. Det tales absolut, om faderen simpelthen, og om sønnen hvis vesen er sønnlighet. Men mens det på det synop. sted tales om kjennskap så tales det her direkte om faderens kjærlighet, som er en evig kjærlighet, 17,24. Og likesom det heter i synop. at alt er betrodd av min far, så heter det her at faderen har gitt alt i sønnens hånd, d. v.s. hele den messianske fullmakt, 17,2. Mt.28,19. Dette ord i v.35 synes å utforme hovedinnholdet av det johanneiske begrep *ὁ υἱός*. Han er faderens elskete og utøveren av hans frelsesvilje. Men fordi alt på denne måte er lagt i hans hånd, derfor er stillingen til ham bestemmende for et menneske. Den som tror har i og med denne tro evig liv, v.15,16 og 18a. Den som er ulydig mot ham skal ikke se Guds rike, v.3, men Guds vrede blir over ham. Når vantroen er skildret som ulydighet, så er det fordi sønnen står for bevisstheten som det troverdige vidne og derfor kan kreve tro, Rom.1,5 o.a.st. Når det sies at Guds vrede blir over ham, så er vel det en reminisens av Mt 3,7 og Luk.3,7. Men tvilsomt kan det være hvordan dette er ment. Er den Xulydige allerede på forhånd Guds vrede hjemfallen eller er det så at Guds vrede først tenkes vakt ved hans ulydighet. Den første opfatning er den almindeligste, men den annen stemmer best med 3,16 og 18b hvor dommen kommer med vantroen. Allerede før mennesket har tatt stilling til Jesus er det skyldig i å gå fortapelsen imøte. Men først vantroen hitfører dommen. Hos synop. er vreden kanskje et esk. begrep, men det er ikke så hos Johs. Likesom det evige liv er dratt inn i nutiden, således nedkaller den vantro allerede nu Guds vrede over sig. Dette svarer til den betraktning av livet og dommen som vi hadde i 3,15-18. Det forherliger nåden og er en innskjerpelse av dens hellige alvår.

Jesus i Samaria, 4, 1-42.

Det adskiller sig fra de foreg. stykker både formelt og saklig. Formelt er det det eiendommelige at det fra først til sist er en gjennomført, avrundet fortelling. Det er så meget mer underlig som det er tilsprang til en dramatisk fortelling. Med denne fyldige utførelse stemmer det at den er stedfestet og tildels tidfestet. Dernæst saklig: Her dreier det sig om en kvinne, som enda til var samaritan og dypt sunket i synd. Denne fortelling er derfor et vidnesbyrd om evg.s universalisme. Som uttrykk for Jesu kjærlighet har den en særegen bet. Fortellingen er en avvarsel mot å overspenne forskjellen mellom synop. og Johs.

Den er delt i to dele, 5-26 og 27-42. En kort innledning i v. 1-4. I innledningen blir fortellingen i nogen mon sammenknyttet med døpvidnesbyrden. Jesus fikk vite --- og derfor dreg han til Gallilæa. Denne motivering må sikkert forståes så at Jesus forlater Judea for å undgå konflikter, smlgn. motiveringen v. 43 flg. At fariseerne forholdt sig kritisk overfor døperen hørte vi i 1, 24 flg. Og evg.s lesere vet på forhånd at de vil heller ikke Jesus vel. Overflyr han døperen, vil de rette sin oppmerksomhet mot ham. Der er en del enkeltheter. I v. 1 er lesemåten ikke sikker. Nogen har i steden for ἠεροῦς, Ἰνδουῖς. Hvis man foretrekker den førstnevnte lesemåte, har man et eksempel på at allerede den hist. Kristus betegnes med det samme navn som man senere brukte om den ophøiete. Men denne lesemåte er tvilsom. ἔκρω sikter ikke til overnaturlig kjenskap. Det sikter til erfaring gjennom andres beretning. Innholdet av hvad de har fått høre gjengis i direkte tale i v. 1. ὅτι er resitativt. Vi legger merke til at fortelleren i v. 2 innskyter en bemerkning om Jesusdåp, om at det var kun hans disipler som dømte. Dette er ofte oppfattet som en senere glosse, men det kan også være en selvkorrektur. I et hvert fall er det karakteristisk at vi fra nu av ikke hører mer om dåpen, det knytter sig utelukkende til en tid da de to virket side om side.

En mer spesiell innledning er v. 4. Samaria er her og også i v. 5 og 7 landskapet Samaria. Gjennom dette landskap løp en vei som faller sammen med den nuværende. Denne vei var den almindelige reisevei mellom Jerusalem og Gallilæa ved høitidsreisene. Strengt jøder tok gjerne veien om Jordan for å undgå å tre på samaritansk grunn. Ἐδὲ sikter til at han måtte reise gjennom Samaria fordi veien gikk der. Hermed stemmer det når det senere står at han kun var der to dage, v. 40. P.d.a. side skal leseren forstå at netop det usøkte og utilsiktete i disse begivenheter i Samaria lar dem fremtre som Guds gave. Sykar i v. 5 er ofte særlig i eldre tid blitt identifisert med Sikem, men det er ikke trolig, smlgn. Act. 7, 16. Dessuten tyder næremerebestemmelsen av beliggenheten på at det dreier sig om en ellers ukjent by. Det siktes vel til det nuværende Asgar ved foten av Ebal+ Kun er det en vanskelighet at den kaldes en by og ikke en landsby, 11, 31. Skillet mellom by og landsby var klart. Byen var befestet og større. Senere var det mer forfatning og rettigheter som skilte. Landsbyene var underordnet byene. Dog hører vi om "landsby byer", d.v.s. byer som forfatningsmessig var landsbyer, Mrk. 1, 38. Πολλὸς kan være u-
nøiaktig brukt her, 11, 54. Men mulig er det at det har vært en ὁδομύνη. Med landsstykket siktes til den mark som omtales i Gen. 33, 19. At Jakob ga det til Josef forteller ikke G.T. Men tradisjonen fastslo dette i henhold til Gen. 48, 22. Denne tradisjon blev støttet av Josva 24, 32. Et annet sted var denne Jakobs kilde, v. 6. Dette uttrykk ἴσχυς, viser klart at det siktes til en levende kilde. Allikevel ser vi at et par ganger anvendes ordet for brønn. Det har vært en muret brønn, på hvis bund det har vært et opkomme. Denne kilde finnes den dag i dag. Nu er den innebygget og grekerne holder på å gjenreise en kirke som korsfarerne hadde bygget på dette sted. Sitt navn hadde den fordi man trodde at den var anlagt av Jakob. Dette er en lokal tradisjon uten tilknytning i G.T. Men denne tradisjon har vel bidratt til kildens søkning. Beliggenheten passer bra til fortellingen hos Johs. Ti denne ligger ved den ovennevnte vei og når man står ved den, har man Garisims bjerg for øie..

Situasjonen er levende tegnet også i v. 6. Jesus setter sig ved brønnen. ἔπι med dativ om den umiddelbare nærhet. Han setter sig ὄψις, det synes å bety: som det faldt sig, uten videre omstendigheter. Til dette billede hører også tidsbestemmelsen, omkring kl. 12 middag. Begge de to tradisjoner som fortellingen hentyder til viser at samaritanerne la vekt på å dyrke

minnerne. Just fordi de ikke var ekte folk, søkte de å legitimere sig med dette. De hadde mer og mer nærmet sig den jødiske grunn. Samaritanerne anerkjente monoteismen, Moses og de 5 mosebøker, og hadde derfor omskjærelse, faste og sabbat. Men de avviste profetene og skriftene. Likeså avviste de den skriftlærde videreutvikling av loven. Dessuten hadde de sin egen helligdom på Garesim. Det var blitt ødelagt 29 år f.Kr. men det stedet vedblev å være helligdomsstedet. Samaritaneren delte også det messianske håp, men de grunnet det vesentlig på Devt. 18, 15 flg. Og de ventet at han skulde være av Josefs ett, ikke av Davids. Deres Messiasnavn var Tahib, d. v. s. den tilbakeførende. Han skulde restituere kultussen og være en mektig konge. Messias i v. 25 hitrører da fra fortelleren.

Vi bør også tenke på at deres språk kun var dialektisk forskjellig fra jødernes. Jesus og den samaritanske kvinne har derfor kunnet forstå hinannen, men allerede på språket og typen og drakten har de været forskjellige. Forholdet mellom de to folk var meget slett, 8, 42. Luk. 9, 51 flg. Den rabbiniske teori var moderert overfor samaritanerne, men i praksis ~~X~~ var forholdet meget spendt. Jøder omgikk ikke med samaritanere. Selv Jesus holdt dem for fremmede, Luk. 17, 16. Han stiller dem mellom jøder og hedninger, Mt. 10, 5 flg. Luk. 9, 51, 10, 33. og 17, 11 viser at Jesus leilighetsvis trådte i nærmere berøring med samaritanerne. Med denne dobbelthet stemmer fortellingen her. Ti også her oprettholder Jesus grensen mellom samaritaner og jøder, v. 22. Samtidig øver han ingen engstelig avsondring, men taler med og åpner sig for en samaritansk kvinne.

V. 7-15, det levende vann. V. 16-26, tilbedelse i ånd. Skal denne fortelling søkes forklart som uttrykk for sjelesorg fra Jesu side og sjelehjelp overfor kvinnen? Eller skal den ikke psykologiseres, d. v. s. den er ord av Jesus i en viss ramme. Eldre exegese har villet ta den psykologisk. Fortellingen har villet antyde et stykke sjelehistorie. Men likefullt må man naturligvis være opmerksom på at man må være var med å psykologisere den.

Jesu første ord i v. 7 er født ut fra situasjonen. Denne Jesu bønn møtes av kvinnen med et forundret, avvisende spørsmål. Men nu gir Jesus samtalen en religiøs vending. Han lar kvinnen føle at egentlig burde hun ha en bønn til ham. "Guds gave" er sikkert ikke tenkt som Jesus. "Levende vann" var almindelig kildevann friskt, rinnende vann, Gen. 26, 9, "majim charjim". Tanken om levende vann i ~~X~~ åndelig bet. er hyppig i rel. hist. (Salomos øder, og i N.T. apokalypsens eskatologiske bilder, 7, 17, 21, 6, 22, 1 og 7) Hva betegner billedet her? Man har ofte ment at det betyr Jesu levendegjørende, kvegende ord, 6, 63 og 68. Men rimeligere og snarere kan det tenkes å gå på Jesu ånd, 7, 37 og 38. Ånden stod for urmenigheten som Guds gave, Luk. 11, 13. Act. 2, 31, og det er vel rimelig at det med "Guds gave" her også siktes til dette. Men ånden utgydes først etter Jesu herliggjørelse. Det naturligste vil være å tenke på det samme som ved vinunderet i Kana blev symbolisert ved vinen, at altså levende vann symboliserer den nye pakt med dens goder, 1, 14 og 17, nåde og sannhet. Således forståes det også at den erkjennelse Jesus siden skjenker hører med til det levende vann.

Jesu ord møtes så av kvinnen med en av de vanlige misforståelser. Hun tar ordene bokstavelig. Denne misforståelse tjener til å illustrere kvinnens jordbundne sinn. Misforståelsen er ut fra språkbruken så vel egentlig som billedlig. Jesu ord har inneholdt et ordspill. Forøvrig legger vi merke til at kvinnen tiltaler ham med det ærbødige "herre". Hun foreholder ham det umulige. Øst - Høi, hverken-og så. Og overfor muligheten av at han skulde kunne skaffe et bedre vann, hevder hun brønnens verdighet. Dette siste trekk rummer en dulgt ironi. Jesus fortsetter imidlertid billedtalen, men gjør det mer tydelig ved å fremheve det vann som han lager som noget helt annet. Det som Jakobs brønns vann yder er bare en stakket vederkvegelse. Men anderledes det vann som Jesus vil gi. Det blir menneskets varige eiendom og forvandler sig i hans indre til en kilde som for evig stiller tørsten. Εἰς ζωὴν αἰών. hører vel med til det foreg. part. Εἰς kan ikke forståes rent lokalt. Ti dels er det en litet naturlig forestilling, dels er det et gode som vinnes allerede nu og her. Man må forstå det i analogi med 6, 27. Der tales om mat som varer til evig liv. På lignende måte her. Et vann som stadig springer frem og som under denne sin fremvelden tjener til evig liv. Εἰς er da nærmest om resultatet. Dermed er det gitt at vannet ikke i sig selv kan betegne det evige liv. Guds nåde og sannhet stiller et menneskes dypeste tørst, ti den går inn i

mennesket og er en levende kraft som uavsladelig skaper evig kraft.

Kvinnens neste svar synes påfallende uforstående. Evg. ynder å la Jesus bli misforstått. De synes å være uttrykk for en ironi disse kvinnens ord i v.15, men kanskje skal vi ikke psykologisere. Fortelleren vil presisere at Jesus ad denne vei ikke når frem, og derfor slår inn på en ny. Denne nye linje er det som trer inn i v.16. Når Jesus her ber henne gå og hente sin mann, så kan det ikke godt forstås anderledes enn som et forsøk på å få vekket hennes samvittighet og finne et tilknytningspunkt, for sin samtale med kvinnen. Forutsetningen er den at Jesus umiddelbart erkjenner denne kvinnes tidligere liv, 2,24-25. Ut fra denne erkjennelse er det at han ber hende hente sin mann. Han vil vekke hendes selverkjennelse. I sitt første korte svar viker hun unda. Hun stenger for den fremmedes inntrengen på dette område. Jesu svar på denne undviken inneholder åpenbart en smertelig ironi: du har rett, eg.: dette sa du sandt. Men den hele sannhet har hun ikke talt. Hun har været fem ganger gift. Dette er ikke utenkelig etter orientalske forhold. Nu lever hun i en illegitim forbindelse. Man har studset ved tallet 5. Allerede i middelalderen har man tenkt på at ifølge 2 Kongebok 17,24-31 utgjorde dette antallet av de kolonister som var bosatt i Samaria. De var fem grupper og dyrket hver sin gud. Man har da ment at den samaritanske kvinne er tenkt som symbol for det samaritanske folk. De fem menn er de fem guder og den nuværende er Jahve. Men det er et spørsmål om ikke dette er for dypsindig. Dessuten medfører allegorien at forholdet til de fem guder vilde være fremstillet som et legitimt forhold, mens forholdet til Jahve vilde være illegitimt. Ennvidere står 7 guder i 2. Kongebok.

I sammenhengen her synes det ikke mulig annet enn at fortelleren forstår det individuelt. Kanskje kan man ad en annen vei nå frem. 5 tallet spiller en rolle i senjødisk tale. Det spiller rolle som et rundt tall, d.v.s. flere. I bespisningsunderet hører vi om 5 brød, Mt. 25, 15 flg. Luk. 19, 18 flg. I lignelsen om brudepikene er det 5 av hver sort. Videre Luk. 12, 6. 12, 57. 14, 19. 16, 28. Ut fra dette synes det mulig at det har hatt en lignende bet. her: Du har hatt flere menn. Dette fremstøt fører da til målet.

V.19, "Herre jeg ser at du er en profet. Dermed er hun kommet et skridt videre utover det syn på ham som hun hittil har nøiet sig med. I v.12 avviste hun det. Hun innser at hun står overfor en mann som kjenner Gud og kjenner menneskene. Det synes etter det flg. som om denne bekjennelse må være uttrykk for en samvittighetsvekkelse. Vi overraskes ved at samtalen tar en annen saklig vending. Hvilken plass har dette indirekte spørsmål i sammenhengen? Er der nogen sjelelig forbindelse? En profet må også kunne løse et slikt spørsmål. De utleggere som antar en sjelelig forbindelse, mener at kvinnen forsøker å vike unda før det personlige ved å gå over tøl det konfesjonelle. Denne iakttagelse er fullkommen psykologisk sann, men det er tvilsomt om det er slik her. Og Jesu inngåen på hendes spørsmål vidner om at det er alvorlig ment. Vi må da tenke på at selv i vår tid vilde et menneske hvis det vekkes tenke på bedehuset eller kirken. Og på denne tid var Gudsyndelsen i høi grad stedbunden. Derfor: i samme øieblikk et menneske blev vakt til Gud, kunde dette spørsmål melde sig: hvor skal jeg søke Gud. Kanskje skal vi tenke oss at hun venter at den jødiske profet vil vise hende til Jerusalem. P.d.a. side var denne gudsyndelse hendes fedres. Ved fedrene tenker man ofte på den senere tids samaritanske fedre, men analogien med "vår far Jakob" fører til at man må tenke på patriarkene og de gamle fellesisraelitiske fedre. Denne tolkning er den sannsynligste. Ti samaritane har sikkert selv ført sin gudsyndelse tilbake til patriarkene, v.5 og 6. Etter den samaritanske del av pentateuchen var, stemmende med lovens ord alteret reist på Garesim, Deut. 27, 12. Selv etter den jødiske tekst var Garesim velsignelsens bjerg, Devt. 11, 29. 27, 12.

I et hvert fall: Jesu svar på det således antydete spørsmål er ordet om gudsyndelsen i ånd. I det første av disse utsagn forjetter Jesus en tid da det hverken skal være på Garesim eller i Jerusalem. Begge disse alternativer skal falle bort. Guds vei fører forbi begge disse steder, ti gudsyndelsens stedbunnethet skal ophøre. I v.23-24 får vi så en antydning av den den tilbedelse. Den Gud hvis vesen er faderlighet er overalt og

til enhver tid sine barn nær. Før dette blir utviklet dveles ennu, v.22 et øieblikk ved nutiden, og det således at Jesus stiller sig på jødernes side. At det "I" som vi leser likesom det føreg. skulde omfatte både samaritaner og jøder og at "vi" skulde være de kristne er umulig. Begrunnelsen i 22b vilde da bli meningsløs. Det dreier sig om motsetning mellom samaritanere og jøder. Det nøitrale uttrykk: "det som vi kjenner" betegner det guddomlige, Act. 17, 23 og 25. Og kjenskapet må være relativt. Johs. evg. har en forkjærlighet for de tilspissete uttrykksformer. Samaritanerne skal ikke fraskrives enhver gudserkjennelse, men relativt sett gjæller det at Gud er for samaritanerne skjult, for jødene åpenbar. Grunnen til dette ligger i at frelsen kommer fra jødene, og ikke fra samaritanerne. Ordet "frelse" forekommer kun her i hele Johs. evg. Smlgn. dog 3, 17 5, 34 10, 9 12, 47, hvor verbet forekommer. Her siktes til den messianske frelse. Denne frelse kommer efter Guds vilje til samaritanerne og alle andre folk fra jødene. Ti, og det er forutsetningen, jødene er det utvalgte folk til å formidle frelsen. Når nu dette at frelsen kommer fra jødene nevnes som grunn, så synes meningen å være: Fordi Gud har villet at frelsen skulde komme fra jødene, derfor har han forberedt den med en foreløbig åpenbaring for jødene som samaritanerne står utenfor. Det som samaritanerne hadde tileget sig, var forlittet. De blev stående ved å opta av G.T. bare moseloven.

Dette utsagn var et intermezzo, og nu gjenoptas tråden i v.23, og vi får høre nærmere om den gudsyndyrkelse som er løst både fra Jerusalem og Garesim. Der kommer en tid, men denne tid er også nu. I sin utbredelse hører den fremtiden til, men den er begynt i Jesu krets. Denne gudsyndyrkelse karakteriseres først som den sanne gudsyndyrkelse, nemlig når det heter at "de sanne tilbedere" skal tilbe slik, 1, 9. Men siden og mer direkte karakteriseres den som en dyrkelse i ånd. Ψ betegner sfæren hvori denne dyrkelse foregår. Πνεύμα er her ikke ment om den guddomlige ånd. Snarere psykologisk om menneskets ånd, det indre. Men riktigst vil det vel være at det ikke er noget av dette. Men det er brukt rent abstrakt om det åndelige som sådant i motsetning til det kjødelige, v.24. En gudsyndyrkelse i ånd er en kultus av åndelig art. Dette i motsetning til en kultus som er knyttet til folk, sted, tid, bygninger, og ytre handlinger. Den sanne gudsyndyrkelse er hevet over alt dette, og det er en sådan gudsyndyrkelse alene som svarer til Guds vesen som ånd. Ti som ånd er Gud ikke mer på det ene sted enn på det annet, smlgn. i Johs. 1, 15 4, 8 Den samme gudsyndyrkelse er også en dyrkelse i sannhet. Denne annen bestemmelse er ikke subjektivt å forstå. Også den ytre gudsyndyrkelse kan være sann. ἀληθελ står i overenstemmelse med det johanneiske sannhetsprinsipp. Sannhet er Guds eget vesen som gjenstand for menneskelig erkjennelse. En tjeneste i sannhet er en tjeneste som virkelig faller innenfor Guds fulle åpenbaring. Det er en gudsyndyrkelse som er objektivt sann fordi den stemmer med den guddomlige realitet så langt som denne er gjenstand for menneskelig erkjennelse. Spør man så videre om det er tenkt på enkelte sider av Guds vesen, så ligger det nær å anta at det er tenkt på Guds åndlighet. "I sannhet" vilde da være en nærmere bestemmelse av "i ånd". Men vi må legge merke til at Gud i v.21 er betegnet som faderen. Under hensyn til dette og i det hele under hensyn til Johs. s Guds bilde må vi mene at det her ikke tenkes bare på Guds åndlighet, men også på hans faderlighet. Det svarer ikke bare til hans vesen som ånd, men også til hans vesen som faderen. Riktigheten herav bekreftes også med begrunnelsen i 23b. Ti også faderen søker sådanne som dem som tilbeder ham, d.v.s. som sine tilbedere. ἡ αἰ γὰρ betyr eg. "ti også", og her kan man fastholde denne betydning. Tanken er at faderen selv vil ha tilbedere av denne art. Og når faderen vil ha netop den art tilbedere, er det fordi han vil ha tilbedere som på engang forstår hans vesen som ånd og far. Det innerste i sannheten er nåden, d.v.s. Guds faderlighet. Jesus som er sønnen tilbeder faderen slik fordi han kjenner ham som ånd og fader. Og Jesus i hvem Gud er nærværende fører også sine disipler inn i denne tilbedelse som beror på den fulle hengivelse til Guds kjærlighet.

Πνεύμα ὁ ὕψελ og de dermed sammenhengende ord møter oss her for første gang i evg. Evg. forutsetter dette begrep kjent, men vi må stanse op ved selve dette begrep. Ordet synes først å være kommet inn i gresk etter grekernes berøring med perserne. I LXX gjengir det det bekjente histahawa som betegner den dypeste underkastelse som orientaleren kjenner. Man kastet sig likefrem til jorden for den man vilde hylde eller ære. Overfor Gud

betegner dette ord tilbedelsen og det således at vekten først og fremst ligger på underkastelsen, mysterium tremendum. Men med ærefrykten forbandt sig opløftelsen, lovprisningen av hans majestet og godhet. Gud er den som drager til sig (fascinosum) på vårt sted hvor det er tilbedelse på det høieste trin, går oppløftelse og ærefrykt sammen i en harmoni. Ærefrykten er befriet fra all underkastelse, ti den gjeller faderen. Men grensen mellom menneske og Gud er allikevel fullt oprettholdt. Ja selve erkjennelsen av faderens kjærlighet skaper en ny ydmyghet, en ny ærefrykt. Hovedtonen blir allikevel den glæde, lykkelige hengivelse til faderen, han som løfter mennesket op til sig og lar det drikke av det levende vann. Samtidig hermed fries da både underkastelsen og oppløftelsen fra alle ytre symboler, tider og steder. Den gjeller Gud selv, men Gud selv som ånd og som fader. Derfor blir den også fra menneskets side de halt ut åndelig og personlig. Det er i all fall det ideal som her tegnes. Tilnærmelser til en slik dyrkelse finnes da allerede på g.t. lig grunn, hos profetene, Amos 5, 20-26. Jes. 1, 11-29. Mik. 1, 1-8 Ps. 50, 7-23. 51, 18-19. Også ellers uttales ofte den tanke at Gud ikke bor i templet, 2Kong. 8, 27. Jes. 66, 1flg. I Jesu forkyndelse er denne utvikling ført til sitt mål. Den tilbedelse som Jesus øver i sin bøn og i sitt liv, det er netop en slik tilbedelse av faderen i ånd og sannhet. Men eiendommelig for vårt evg. er det at det formulerer denne tilbedelses vesen, uttaler likefrem en definisjon.

Med dette ord har nu samtalen nådd sitt høidepunkt, hvad der følger er nærmest en æfterklang. Kvinnens svar i v. 25 rummer ingen forståelse av Jesu ord. Hendes tanke går mot fremtiden. Når Messias kommer skal han løse alle spørsmål, og også dette. Denne bemerkning tjener vel til å innføre Jesu siste ord. Han er ikke blott en profet, han er Messias. עַד עַד, majestetisk, 8, 24 og 27. Den åpenhet hvormed Jesus erklærer sig å være Messias er i motsetning til den tilbakeholdenhet som Jesus viser i synopsen. Med dette ord er samtalen slutt. Disiplene kommer tilbake.

Annen hoveddel, 4, 27-42. Hovedstykket i denne del er samtalen med disiplene, 31-38, og som en ramme deromkring slutter sig 27-30 og 39-42. Vi skal først se på rammen.

På dette høidepunkt kommer dis. tilbake. טוב טוב, mens dette foregikk, med det samme. Begge de to trekk her er karakteristiske. Først at han talte med en kvinne. For en mann gjaldt det overhodet ikke for sømmelig å tale med en kvinne utenfor huset. Rabbierne advarer mot noget slikt. Det annet trekk er likeså verdifulle; Dog sa ingen: hvad vil du. De følte at det ikke tilkom dem å kalde ham til regnskap. Fordi det er ham som gjør det fastholder de tilliten til at det er rett og rent. Også kvinnens holdning er levende skildret. Det synes å være et fint trekk at hun avbryter samtalen når de andre kommer. Når hun skynder sig til byen og lar vannkarret stå, så synes dette å male hendes iver. Hendes liv har fått en ny retning. Karakteristisk er det hvad hun sier til folkene i byen. Det er ikke blott en anerkjennelse av Jesu alvidenhet, men det er også uttrykk for en personlig ydmykelse, v. 16flg. Det annet utsagn i 29b knytter sig til Jesu selvvidnesbyrd og synes å være uttrykk for en spørgende formodning. Folkene i byen som hører dette bud, følger kallet og fortelleren skildrer hvorledes de kommer vandrende til Jesus. I v. 39 griper fortellingen tilbake til hvad hun gjorde i byen, mange kom da til tro på ham. Når det fremstilles så at samaritanerne kom til tro, og så kom til Jesus som troende, så er dette påfallende. Vi skulde vente at troen først blev vakt ved det personlige møte med Jesus. Det er neppe tilstrekkelig å henvise til at det 4. evg benevner ethvert stadium av tro som tro simpelthen. Grunnen til denne stiliserte fremstilling synes å være den at evg. vil utvikle noget vesentlig ved troen, nemlig troen ved andres vidnesbyrd og egen erfaring. Altså motsetningen mellom autoritetstro og personlig tro. Samaritanerne tror allerede. Da de kommer til Jesus tror de og ber ham bli hos dem. I denne tid kommer ennå mange fler til tro ved hans eget ord. De som nevnes i v. 41 og de opr. troende kan strengt tatt være subjekt for v. 42: Nu tror vi ikke lenger for din skyld, for nu har vi selv sett. Dermed er illustreret at det å tro på grunnlag av andres utsagn er kun et foreløbig stadium i troen. Målet er å nå frem til personlig tro. Dette uttrykk i v. 42, verdets frelser, korresponderer med frelse i v. 22. Men nu fremheves frelsens universale omfang, 1, 29. 3, 16-17. I det frelsen på denne måte betegnes som verdens frelse,

blir Messias tydet med den universalisme som er kristendommen egen. ὁ ὄντης finnes anvendt om Jesus nogen få ganger, Luk. 2, 11. Act. 5, 31. 13, 23. Men forøvrig tilhører dette et sent trin av kristelig språkbruk, Filip. 3, 20. Efes. 5, 23. 2 Tim. 2, 10. Tit. 1, 4. 2, 13. 3, 6. 2 Pet. 1, 1 og 11. 2, 20. 3, 2. I Johs. 4, 14 har verdens frelse, Her må det stå for evgs. regning. I den hellenistiske verden hadde dette uttrykk en velkjendt klang. Det blev anvendt om guder men også om guddommeliggjorte herskere. Fremforalt blev de romerske herskere hyldet som verdens frelser, med sigte på de jordiske goder. Især fra provinsernes side var denne hyldning ingenlunde uttrykk for tom smiger. Det var uttrykk for en takknemmelighet for den ro, orden og trivsel som det romerske styre bragte med sig. Netop på grund av denne anvendelse av frelsesnavnet fik den kristne bekjendelse en sterk antitetisk klang. Nemlig imot disse frelsere satte de kristne Jesus op som den eneste, verdensfrelseren. En frelser hvis herredømme ikke var av denne verden og som førte sjelen inn i den sande tilbedelse i ånd og sannhet.

V. 31-38. Det som fortelles her, falder i mellemti den mellem kvindens bortgang og samaritanernes komme. Dette stykke inneholder to ord av Jesus som stiller hans syn op i motsetning ~~xx~~ til diciplenes, Det ene handler om Jesu åndelige mat, det annet om sed og høst for Guds rike, 35-38. Sammenhengen med det første ord er den at Jesus har glemt sin tørst og sult. Da de ber han om å spise, svarer han at han har en mat som de ikke kjender, v. 32. βρωμα betyr handlingen med å spise. = βρωμα, mat, 6, 27 og 55. Diciplenes svar er en vanlig misforståelse. Det er vel ingen som har bragt ham noget å spise. Denne misforståelse danner bakgrunden for den nærmere forklaring. Vi har ingen artikkel, altså egentlig: For mig er det mat å gjøre hans vilje. ὡς-sætningen omskriver en infinitiv. Lesemåten er ikke sikker. Tischendorf leser først presens, siden aorist. Men endel tekstvidner har allerede aorist her. Tischendorfs er vel den rigtigste. Hvad er meningen med dette ord? Uten å bestride at også han behøver mat, sier han at hvad der for ham er mat i dypeste mening, det som opholder hans liv, er å gjøre hans vilje som sendte ham og fuldbyrde hans verk. Det er klart at denne mat har han nydt just nu mens de var borte. Han har gjort Guds vilje overfor denne stakkars kvinde. Han har rukket en tørstende menneskesjel vann og åbenbaret faderens sande vesen for en som spurte. Guds gjerning? Man har ment at det sigter til den gjerning Gud selv øver. Denne skal Jesus føre til ende. Overfor den samaritanske kvinde har han bare fuldbyrdet et verk som Gud hadde begyndt i hendes hjerte. Men paralelismen med den foregående bestemmelse taler for at det menes den gjerning Gud påleg er å ville ha utført, 6, 28 og 29. 9, 4. 5, 36. 17, 4. Også med denne tydning av ordene beholder verbet Τελειοῦν sin særegne betydning ved siden av Ποιεῖν. Hvad fremhever det? Jo, Jesus ikke bare gjør Guds vilje men gjør det helt til ende og fuldbyrder Guds verk. Ellers nøier de sig ofte med det halvgjorte, men Jesus gjør det fuldt ut. Til denne tydning passer vekselen mellem aorist og presens. Presens sigter til den stadig gjentagende vilje. Den annen sigter til den avsluttede død. Dette ord fører særlig langt inn i Jesu indre liv. Samtidig retter ordet også et mål for dicippellivet. Også de burde kjende denne Jesu hemmelighet, også for dem burde det være daglig brød å gjøre Guds vilje.

I det følgende ord om sed og høst pekes på opgaver for dem, v. 35-38. Det innledes med et spørsmål. Man har ofte ment at dette skulde være et munnheld. Denne opfatning er ikke mulig da den ikke stemmer med de faktiske forhold. Høsttiden var mellem påske og pinse, fra april til begyndelsen av juni. Desuten tales det ikke om sätiden, men vi leser et betonet ἔτι. Det kan ikke referere sig til det daværende tidspunkt. ἔτι sier også betonet og i motsetning til det setter Jesus sig selv. Da det er umulig med hensyn til naturlige akre, så er det vel den almiddelege kornmarkhøst diciplene tenker på mens Jesus tenker på de skarer av samaritanere som i dette øieblik kom gående ut til brønnen. Disse folkeskarer er det Jesus ser som gulnende marker. Det er dem som er færdig til innhøstning. Der ligger da en kronologisk antydning. Vi kommer da hvis vi tenker på bygghøsten til medio september, hvis det er hvete høsten medio januar. Men dette ord er bare innledende. Det er av vesentlig betydning hvorhen man henfører ἤδη i begyndelsen av v. 36. Allerede i oldkirken har man tvistet om dette. Allerede Origenes hevdet at ἤδη måtte henføres til det foregående, og det er vel det rigtige. Man anfører imot dette at ellers brukes ordet i

begyndelsen av setningen, 7, 14. 15, 3. Men vi har også eksempler på det motsatte, 9, 37 og I Johs. 4, 3. Der kommer ordet efterhengt som her. Den forfatter vi her skal fortolke bruker, begge måter. Det synes å være en korrespondanse tilstede mellom ετι og det avsluttende ηδη. Hvis det ikke stod et ηδη i 35 b, måtte vi supplere det. Men dertil kommer at hvis man henfører ηδη til det følgende, så opstår det en uløselig forvirring. Ti hvis det sies at: "Allerede nu får høstmannen lønn", så må høstmannen være Jesus selv, eller også må det ligge en indirekte opfordring til å ta fatt. Såmannen måtte da være Gud og tanken vilde være den at Jesus bare høster hvad andre har sådd. Mot denne forståelse taler det siste vers, 38. For der er det klart at diciplene er høstfolkene. Jesus hører her med til de andre som har hat arbeide og han må være blandt såmennene. På den annen side er det også usannsynlig at Jesus indirekte skulde opfordre til høstarbeide blandt disse samaritanere. Og ovenikjøpet beskrive det som målet at diciplene som høstarbeidere og han som såmannen skulde glede sig sammen. Ti det måtte i denne situasjon først og fremst bli Jesus som skulde øve høstarbeide. Al denne forvirring ophører hvis man erkjenner at ηδη hører med til det foregående. Det er da i det følgende ord, 36-38 overhodet ikke tale om en høst som allerede nu skal finne sted. Markerne er hvite men denne innhøstning kan ikke foregå nu. Høsten kommer siden og om den vil det gjelle ---. Jesu lille opphold i Samaria, v. 39 flg. er altså ikke betraktet som den egentl. innhøstning, men er bare et forbillede på en større høst og om den er det tale i det flg. Herligheten ved dette høstarbeide skildres i en allegori, og det slik at den billedlige samtale avløses av en ikkebilledlig. Den som høster får lønn. εε Senf 114. Om resultatet. Den lønn det tales om består netop i arbeidets resultat, at der samles grøde til evig liv. εδ innfører en videre utvikling. Den som skjenker denne lønn er Gud. Hans mål er det det tenkes på når det står at den som sår og høster skal glede sig sammen. Guds mål, hensikt, er at såmennene skal glede sig med høstmennene når de ser frugten, og høstmennene skal glede sig over det arbeide de fikk fullføre. Ti her i dette tilfelle er det ord sandt at det er en som sår og en annen som høster.

enstydig med αλληλεις er påfallende, det er anvendt Jesus men kategorien. Jesus sammenfatter sig da med andre som og så har sådd. Det må være de g.t. like Guds menn. Han og de skal glede sig sammen med de høstmenn der er tale om.

"Jeg har sendt eder" er profetisk. Johs. har tendens til å føre det senere tilbake til sin begyndelse. Det er den kommende apostoliske misjon det er tale om. Diciplene skal høste hvad de ikke har sådd. Det er andre som har gjort det. Vi må vel tenke i særlig forstand på misjonen i Samaria. Act. 8, 24-25. Ordet har en almengjyldighet. Alt sånt arbeide var og er en innhøstning av det som først og fremst Jesus har sådd. Bevistheten om dette skal bevare dem i ydmykhet og lære dem å glede sig over høsten på en likeså selvforglemmende måte som såmannen. Dette munnhell har ofte en bitter klang. Såmannen gremmer sig når han ikke selv får høste. Her gleder såmannen sig sammen med høstfolkene. Såmeget mere må høstfolkene forstå såmannens glede. Guds hensikt med dette fellesskap er at det også skal være fellesskap i gleden. Det veksles mellom "du"form og "I"form. I v. 10 "du"form. I v. 13 og 14 har vi 3 pers. ent. Det dreier sig her om det individuelle gjennombrudd. I det annet hovedstykke, 21 - 24 har vi "I" formen helt i gjennem. Her er det den felles tilbedelse i kultformer hvor man aldrig er alene. I 27-30 veksler "I" og "vi" formen med "jeg" og "du" formen. Her dreier det sig dels om den enkelte som vidne for mange, dels om de manges fellesbekjendelse. En delig i 31-38 har vi dels "I" formen, dels kategoriens ental. Her dreier det sig om misjonens fellesarbeide.

Jesus i Gallilea, 4, 43-54.

Vi hører her om Jesu komme til Gallilea. Det fortelles her om den mottagelse han fikk der og om et enkelt helbredelsesunder. De innledende vers står i samme forhold til det flg. som 2, 23-25 stod i til Nikodemusepisoden. Om gallileerne heter det at de tok vel imot ham fordi de hadde sett hans tegn. Og så de trodde på ham for tegnenes skyld, 2, 23-25. Som en representant for disse optrer så denne mann fra Kapernaum. Dog er denne mann ikke representant for de tegntroende som Jesus ikke kunde

betro sig til. Nei han er en av dem som Jesus kunde bringe videre 53 b. Her likesom i Nikodemusepisoden har vi en prøve på Jesu opdragelse til tro. De innledende ord er i sig selv tilsynelatende klare. Men vanskelig er 44b. Dette er blitt irettelagt på mange måter. Først må man være opmerksom på at Johs. her anvender en kjendt synoptisk gnome, Mark. 6, 4. Mt. 13, 57. Luk. 4, 24. Når det heter at Jesus selv vidnet, så er det ikke meningen at Jesus selv ved denne leilighet vidnet dette. Men ved hjelp av dette velkjendte ord belyses Jesu tilbakevenden til Gallilea. Τα τελευσ sigter vel til Nazareth der, men det er vel snarere sigtet til Gallilea. Ti ordet kan bety fædreland også, Hebr. 11, 14. Derimot er det umulig at evg. kan tenke på Judea. Han vilde da bryte med sine egne forutsetninger. Ti Jesus er ikke judeer men gallileer, 1, 45 og 46, 7, 41 og 42, 18, 5 og 7. 19, 19. Men hvorledes skal man da forstå det når det heter at han drog til Gallilea? Meningen må være at Jesus drog til Gallilea netop fordi han visste at han der vilde møtes av de største fordomme. Motivet er her et lignende som i 4, 1-3. Jesus unngår medd bevisthet det store tilløp. I Judea og Samaria var han blit gjenstand for tilløp. Når han nu drar bort til Gallilea, er det fordi han vet at en profet ikke blir aktet i sit eget land. Imot dette kan ikke anvendes at der i 45 meddeles om det motsatte. Ti det som innleder v. 45 har ikke karakteren av slutningspartikkel, men gjenoptar kun den historiske fortelling. Denne bemerkning i v. 45 skal netop fremheve at det virkelige forhold svarte ikke til hans forventning. Da han kom tok de imot ham vel fordi de var forberedt i Jerusalem ved tegnene. ἀρτοῦς, Jesus på sin side. Det skal fremheve at Jesus på sin side vidnet.

Fortellingen om helbredelsen fører oss atter til Kana, 46a, og den er ikke blot her men også i 54 uttrykkelig parallelisert med det under Jesus gjorde forrige gang han kom fra Judea. "Tegn" er apposisjon til objektet. ἡ δὲ ἰσχυρία hører sammen med verbet ἐποίησεν. Hvad der førte Jesus til Kana sies intet om. Man kan tenke på det forrige under. Fortellingen handler om en mann i Kapernaum som er βασιλικὸς. Det kan bety av kongelig byrd. Dernest betegner det en som står kongen nær, i hans tjeneste. Og dette siste er det her og snarere i civil enn i militær henseende, Mt. 8, 5. Luk. 7, 2. Mark. 6, 14. At evg. har funnet inngang ~~κοινοῦ~~ i Herodes' omgivelser hører vi om i Act. 13, 1. Luk. 8, 3. At denne tjenestemann ikke tenkes som hedning men som jøde fremgår derav at han optrer som representant for de gallileiske jøder og for den jødiske tegntro. Fortellingen om denne mann forløper på en lignende måte som fortellingen i kap. 2. Først farens bønn v. 47. Dernest et tilsynelatende avslag v. 48. Endelig trods dette har vi en fornyet bønn som hitfører bønnehørelsen. Bønnen trenger ingen fortolkning. Vi legger merke til uttrykket "stå i begrep med å dø", ligge for døden Luk. 7, 2. Jesus svar har en dadlende tone. Vø minnes hans dom over tegntroen, 2, 23. 6, 26. 20, 24. Et slikt krav på tegn hører vi og så om i synopsen, Mrk. 8, 12. Luk. 11, 29. Mat. 12, 39. Et grunntrekk er det her i vort evangelium. Selve uttrykket "tegn og undere" er en kjendt vending med rot i G. T. Ex. 7, 3. Devt. 4, 34. 6, 22. 7, 19. o. a. st. Også i urkristendommen, Mrk. 13, 12. Act. 2, 22. og 43. 34, 30. 5, 12. 2 Jes. 2, 8. Rom. 15, 19. Hebr. 2, 4. Hos Johs. kun her, men også meget høvelig til skildring av jødisk tegnsyke. ὄμματα, legitimasjonstegn for tjenere, tegn på Guds inngripen. τὰ τελευσ fremhever underets forundringsvekkende karakter: Uten å se tegn som stadig påny setter dem i forbauselse ved sin ekstraordinære karakter tror de slet ikke. Og hvis de kommer til tro, hvad slags tro ~~er~~ det da? Dette rammer også den kongelige mann. Jesus ser ham komme med sin bønn fordi han har sett andre undere av Jesus og han krever nu et nytt under. Derfor gir Jesus ham tid til å betenke at troens motiver ~~ligger~~ ligger dypere enn i håndgripelige undere. I trangten til ytre tegn ligger en hemmelig uvillighet til å tro. Denne undersyke går i gjen den dag i dag.

Kongens tjenestemann gjentar sin bønn idet han i denne bøn legger al sin kjærlighet for dagen. Dette viser bl. a. diminutiven i v. 49. Overfor denne fornyede bønn svarer Jesus ja. Dog så at han ennu stiller ham på en troens prøve uten at han får se noget. Disse ord: "Din søn lever" som gjentas tre gange er slagordet i denne fortelling. De minner om Elias' ord, I kong. 17, 23. Helbredelsen er da her i vår fortelling anskuet som en levende gjørelse. Ordet er i denne sammenheng ikke bare ment som en vidne under. Men helbredelsen må forståes som et uttrykk for Jesu leven degjørende magt, en magt som han skylder faderen 5, 19. flg. Den

legemlige levendegjørelse avbilder så igjen den åndelige levendegjørelse. Derfor står denne fortelling som en tilsiktet overgang til det flg. avsnitt. Når Jesus hjelper, så må det være fordi han her finner en jordbund for troens opdragelse. Og denne opdragelse den lykkes nu. Mannen trodde det ord. Så sterkt var hans inntrykk av Jesus at han trodde på ordet alene. De siste trekk i billedet viser hvorledes denne tro ikke blev tilskamme. ΕΠΙ ΤΗΣ står her ukorrekt for imperfektum. Den syvende time som det tales om er kl. 1 om middagen. Akki Ωρα betyr i løpet av den syvende time. Når det da heter igår, så er det forutsatt at han først kom hjem den neste dag. Dagen begynte riktignok kl. 6, men man sa ikke om kvelden igår om den forløpne dag.

Sammenreffet mellem Jesu ord og guttens helbrødelse tjener yderligere til å skape tillit til hans ord. Det siktes til en helt annen tro annen gang, til en tro som hviler i Jesu ord og personlighet. Hele hans hus er en kjent vending fra misjonshistorien, Act. 11, 14. 16, 15. 18, 8. Det er sannsynlig at det er denne språkbruk som går igjen. Med sluttbemerkningen i v. 54 vender evg. tilbake til 2. 11 og avrunder dermed fortellingsrekken til en helhet. Det komme til Gallilea som det tales om er vel identisk med det det tales om i synopsen, Mrk. 4, 12. Luk. 4, 14. Men denne gallileiske reise er stillet under et annet synspunkt enn i synopsen. Johs. som litet dveler ved opholdet i Gallilea belyser det ut fra ordet om at en profet ikke blir aktet i sitt fedreland, og forteller så kun en enkelt episode. I Luk. 7, 1 flg. og i Mt. 8, 5 flg. fortelle om høvedsmannen i Kapernaum. Denne fortelling foreligger hos disse i to varianter og man har ment at man her har en tredje variant av den samme overlevering. Denne antagelse er meget vanskelig under hensyn til de store avvikelser. Her i denne fortelling er han i Kana, i synopsen i Kapernaum. Her er Jesus kommet fra Judea, der har han virket i Gallilea. Her må vi tenke på en sivil embedsmann, der en centurion. Her en jøde, der en hedning. Og her føres han av Jesus frem og viser overraskende tro ved det blotte ord. Her insisterer han på at Jesus må komme til hans hus, i synopsen heter det bare: "Si et ord". Her er det en sønn, hos Mt. er det vel en tjener. Alle disse avvikelser kan bero på forskyvninger, men forskjellene er så mange og så store at man ikke med rimelighet kan hevde fortellingenes identitet.

Det annet avsnitt i den første del av Johs. evg. 5-12. Det handler om vantroen og dens utvikling. Første fortellingsrekke er kap. 5-6. Det handler om vantroens gjennombrudd i Jerusalem, kap. 5, og den store krise i Gallilea, kap. 6. "Jesus er livet" er det store hovedtema.

Kap. 5 bringer i likhet med kap. 3 en fortelling og en tale, men således at talen savner enhver ytte avslutning. Det hist. stoff i 5, 1-18 tjener som innledning til talen. Fremstillinegn er eiendommelig. Først fortelles om et helbredelsesunder og så om en sabbatskonflikt. Denne konflikt gir anledning til v. 17. Allerede her mot slutten antar fortellingen en ubestemt karakter. Det glir over i et almindelig motsetningsforhold mellem jødene og Jesus. Endelig (v. 16) sikter til hans handlemåte overhodet. Likeså i v. 18. Som Jesu svar følger så den lange tale. Det er en forsvars og angrepstale. 1. Jesu utøvelse av faderens gjerninger, 19-30. Dernæst 2. Faderens vidnesbyrd for sønnen, 31-47. Derefter fortsettes i 6, 1 uten videre med en fortelling som viser Jesus i Gallilea. Denne overgang mellem Kap 5 og 6 er så abrupt at man har ment at det er falt ut noget, eller også at kap. 5 er kommet på en forkjert plass. Formodningen savner all støtte. Forklaringen ligger i den abrupte fremstillingsmåte i Johs. evg.

5, 1-18. Denne fortelling er eiendommelig overfor den synoptiske tradisjon, men viser berøringspunkter med synopsen. Samtidig har den sine eiendommeligheter. Først har vi en tids og stedsbestemmelse, v. 1-2. Tidsbestemmelsen inneholder først: Etter dette. Der tales ikke om lengden av dette tidsrum. Mer konkret er den neste tidsbestemmelse. Skal vi lese ΕΩΣ ΤΗ eller uten artikkel? De greske håndskrifter står delt. De gamle oversettelser formår ikke å uttrykke forskjellen. Både tekstutgivere og tolkere står delt. Men man må mene at det er det sannsynligste at det her har stått artikkel av følgende grunner: 1. Utlatelsen av artikkelen er lettere å forklare enn tilføielsen. Man har savnet et uttrykkelig utsagn om hvilken fest det siktes til her, og man har funnet det unaturlig at en enkelt fest skulde betegnes som

festen simpelthen. 2. Denne lese måte ligger visstnok til grunn når man i gammel tid har satt denne fest lik påsken. 3. Johs. bruker ellers aldri uttrykket en jødisk fest. Tales det om jødernes fest, så må det sikte til en av de store høitider, påsken eller løvhyttefesten. Mot påsken taler at evg. ellers alltid nevner denne fest ved navn, 11, 55. 6, 4. 12, 1. 13, 1. Derimot taler for løvhyttefesten at den på senjødisk grunn blev kaldt for festen, både fordi den var særlig populær og stor og hellig, I Kong. 12, 32. Denne språkbruk møter oss både hos Josefus og hos rabbinerne. I 7, 2 skriver vår forfatter ikke (løvhyttefesten) jødernes fest som i 6, 4, men han skriver omvendt jødernes fest, løvhyttefesten. I 7, 2 har vi netop samme språkbruk som i 5, 1. Denne fest blev feiret i måneden Tishri, svarende til vårt oktober, fra 15-21, og var en takke og minnefest, Ex. 23, 16. Lev. 23, 33 flg. Num. 29, 12 flg. Devt. 16, 13 flg. I uttrykket "jødernes fest ligger noget av den samme fjernhet som før, 2, 13. Ut fra lese måten uten artikkel har man ofte tenkt på en annen jødisk fest som blev feiret 14. og 15. Adar, efter Esters bok til minne om de østlige jøders redning fra Haman, 2 Makk. 15, 36. Dette kunde passe godt, men mot det taler at denne fest ikke var nogen tempelfest. Den blev feiret som folkefest. Denne fest var og er den verdsligste av alle fester, og er et uttrykk for jødernes nasjonalhæt til andre folk.

V. 2, stedsbestemmelsen. Tischendorf oppfatter som nominativ. Men meget taler for å opfatte det som dativ og ta det til $\tau\epsilon\omicron\beta\alpha\tau\iota\kappa\eta$. Da vilde det være fåredammen. Lesemåten $\tau\omicron\ \lambda\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\upsilon$ er dårlig bevidnet og stemmer dårlig med det flg. Les $\eta\ \epsilon\mu\lambda\lambda\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu\eta$. Det er klart at dette slutter sig til det foreg. og det er da nominativ. Da står $\tau\epsilon\omicron\beta\alpha\tau\iota\kappa\eta$ alene og vi må underforstå $\tau\iota\upsilon\alpha\theta$. porten. En slik suplering er nærliggende da vi vet at det er en port som heter fåreporten, Neh. 3, 1 og 32. 12, 39. Denne forståelse vil være den riktige. Vi har tre navner, $\beta\eta\tau\sigma\alpha\tau\alpha$ - $\beta\eta\tau\sigma\delta\alpha$ - , og endelig $\beta\eta\tau\sigma\alpha\iota\delta\alpha$ - , 4, 1. Den siste lese måte er gal. Den beror på en sammenblanding med bynavnet. Det annet vilde passe godt for såvidt som det er en gresk transskripsjon av bet-hesda, barmhjertighetens hus. Deri kunde ligge en hen tydning til dammens art. Men da vilde forfatteren ha forklaret navnet. Denne lese måte kan kanskje skyldes en senere refleksjon. Det oprindelige vil være det første. Dette navn møter oss hos Josefus som betegnelse for den nordlige forstad. Og akkurat her lå fåreporten. Dammen er vel blit kalt Betsata-dammen. Men navnet er her oppfattet som dammens eget navn. Her har man funnet spor av gamle dammer som kan henge sammen med denne damm. Når det tales om hebraisk, så sigtes til datidens folkesprog, det aramaiske. Dette blir ofte kaldt hebraisk i motsetning til gresk, 9, 13, 17 og 20, 10. Act. 21, 40. 22, 2+26, 14. De fem bueganger som omtales skal vi vel tenke oss som liggende rundt dammen.

V. 3. I disse bueganger lå en mengde syke og der nernes tre klasser, blinde, lamme, hentarede. Nogen tekstvidner har også "gigtbrudne lamme", men det er vel en tilføielse. Men i endel tekstvidner tilføies ennu nogen ord: "som ventet på at vannet skulde settes i bevegelse. I en rekke tekstvidner følger så v. 4., hvor det står om en engel som steg ned i vannet. Disse tilføielser er i nyeste tid blit forsvaret som oprindelige bestanddeler. Først og fremst fordi de synes å være en nødvendig forberedelse til at den syke skal bringes ut i vannet. Og det er heller ikke saklig sett noget til hinder for at evg. kunde ha skrevet dem, Apoc. 16, 5. Men bevidnelsen av disse tekstelementer er meget svake. Og man forstår ikke hvorfor de skulde være blitt utelatt. Av den grund er de vel neppe ekte, men er forklarende glosser. De hviler på bemerkningen i v. 7. Er disse ikke oprindelige, kan vi ikke se hvorledes fortelleren har oppfattet det fenomen som han drar frem i v. 7. Det har været en intermitterende kilde hvor vannet av og til strømmet hurtigere. At der gaves slike kilder i Jerusalem er en kjendsgjærning. At denne bevegelse har været oppfattet som lægende er lett å forstå og det gjaldt altså å være først.

Frå disse omgivelser kommer vi så til selve helbredelseshistorien, 5-9a og 13-14. Disse 38 år er et konkret trekk som man har ment skulde hentyde til Israels 38årige vandring i ørkenen, Devt. 2, 14. Og at mannen skulde være representant for dette syke folk. Men dette er vel søkt. Det faste tal er forresten 40 år Talangivelsen skal bare demonstrere hans ulykke. Da Jesus får se ham, føler han sig kaldet til handling. Sygdommens art sies intet om. Men av det følgende kan vi slutte at han vel har været lam.

Det er i Johs. med forfatteren en visse
 som kaldes på hebraisk Betsata.

Jesus så ham og får vite at han lenge har været syk. *YHOVS* kan forstås om en overnaturlig erkjennelse, 1,48 flg. 4,17-19. Men det kan også sikte til erfaring ad naturlig vei. Viktigere er det spørsmål han så retter: Vil du bli frisk? Det må forstås på bakgrunn av den motløshet som skildres hos den syke, en motløshet som den langvarige sykdom lett kunde medføre. Han vil vekke viljen til friskhet. Svaret maler nærmest den hjelpeløshet som den syke befinner sig i: Det er så ofte mislykket. I trengselen kommer den syke tilkort. Men Jesus fortsetter nu og sier: Stå op og ta din seng og gå. En slående overensstemmelse med synopsen, m^{rk} 2,9 og 11. Det te ord skal vi da her tenke oss talt med den for Jesus egne vilje energi. Eiendommelig for Jesus var at han helbredet med blott et ord, Mrk. 1,27. Mt. 8,8. Budet om å ta sengen skal ikke forstås som et tilsigtet brudd med sabbatsloven. Men for Jesus bortfaller hensynet til sabbaten i et slikt tilfelle, Mrk. 3,4. Luk. 13,16. At den syke selv kan bære sengen er bare uttrykk for den fulstendige helbredelse, v.9. På sabbaten tenker han foreløbig ikke. Det innskytes en bemerkning om dette. Når det siden heter at Jesus trekker sig tilbake etter på denne måte å ha helbredet mannen, så fremheves også dette i synopsen, Mrk. 1,45. Påfaldende er det at den syke er blitt helbredet uten å vite av hvem. Dette trekk går ut over det som fortelles i 9,11. Det har ellers ingen analogi. Forutsetningen må dog være den at den syke reiser sig i tillid til Jesus i kraft av det inntrykk han har fått av ham. Smlgn. 9,35. flg. Også sammentreffet mellom mannen og Jesus i tempelet, v.14, minner om den blindfødte i 9,35. Men mens Jesus der forelegger den blindfødte et trosspørsmål, så heter det her: synd ikke mer forat ikke no værre skal times dig, 8,11. Det mønner i nogen grad om Jesu syndsforlatelse i Mrk. 2,5. Rimeligvis har mannen følt trang til å takke Gud i templet, og da Jesus her treffer ham og forstår det som en guddommelig styrelse, søker han å gi den legemlige helbredelse en dypere betydning. Det er noget dobbelt han fremhever. Først har Guds nåde det mål å kalle ham bort fra synd. Dernæst at der gives noget endda værre enn den legemlige sykdom. Dette værre er fortabelsen, Mt. 10,28. Luk. 12,5+ I fortellingen hos Mrk. tilsier Jesus den syke først syndernes forlatelse og siden den legemlige sundhet. Her er det først den legemlige sundhet, og baktefter fremhever han så at det forplikter. Det er en forskjell men også en enhet i denne fremstilling. Guds godhet har alltid det samme høie mål, 5-9a. Men der klinger også et annet motiv inn i 5,9b, sabbatskonflikten.

Også her møter vi ting, som er kjendt fra synopsen, Mrk. 2,23 - 3,6. Luk. 13,9.14,1 flg. Det er verdt å legge merke til at allerede Mrk. knytter de første mordplaner mot Jesus til en sabbatskonflikt. Vi må her huske på hvordan den skriftlærde teori hadde skjerpet hvileplikten. Man hadde opstillet 39 forbudte hovedarbeider. Og man hadde spaltet disse op i en mangfoldighet av virksomheter. Her gjelder anken at han bærer sengen v.10. Overfor Jesus hvis autoritet den syke skyter sig inn under får dette et dobbelt innhold: 1. Han har foranlediget den helbredede til å bære sengen. 2. Han har foretatt selve helbredelsen, Mrk. 3,2. Luk. 13,13. Til helbredelse var legevirkosomhet og det var kun tillatt i tilfelle livsfare, men det var det jo ikke her. De som reiser den ne anklage betegnes gjentagende som "jødene". Men her som i 1,19 2,18 er det klart at det ikke kan tenkes på hvilkesomhelst jøder, men det tenkes på offisielle representanter, snarest vel på fariseiske skriftlærde. Påfallende virker det kanskje at den syke angir ham for autoritetene. Hvorledes ere dette trekk tenkt? Det er ikke uttrykk for utaknemmighet. Snarere kunde man tenke på trangten til å retfærdiggjøre sig selv. Kanskje ligger meningen i noget annen linje. Han sa til jødene at det var Ham som hadde gjort ham frisk, v.15. Det kan gi det inntrykk at den syke ser forsvar for sin handlemåte i Jesu gjerning. Skulde han som har gjort ham frisk ikke vite hvad han gjorde? 9,16 flg. De jødiske autoriteter drar ikke denne slutning. De forfølger Jesus og går med på å strebe ham efter livet. Hvad der volder denne stigning i forfølgelsen er Jesu ord i v.17. som står som en innledning. Mot dette ord i v.17 styrer fortellingen som mot sit høidepunkt. De to setninger er formelt sett sideordnede og gir karakteren av noget utfordrende. Den logiske sammenheng er den at Jesus retfærdiggjør sit eget arbeide ved å henvise til faderen. Den betraktning ligger til grunn at Jesus gjør hvad faderen viser ham. EOS det Betyr her: "ennu alltid" I Johs. 2,9. Hvad der fremheves er Guds

uavbrutte virksomhet. Der ligger en hentydning til Guds hvilen på den syvende dag. En hvilen som i G.T. er grunnlag for menneskenes hvile, Gen 2,2-3. Ex. 21,8-11. 31,17. At denne Guds hvile ikke kunde tenkes som en uvirksomhet var de skriftlærde opmerksom på. Men når jødene så idealet for den menneskelige sabbatshvile i avholdenhet fra arbeidet, så forutsatte det Guds uvirksomhet i hvilen. I motsetning til denne betraktning gjør Jesus gjeldende at Gud alltid arbeider. Er han ikke lenger virksom som skaper, så er han det dog som opprettholder og styrer. Og i denne Guds virken finner Jesus forsvar for sin virken. Like så litt som faderen kan sønnen avholde sig fra å øve sin frelsende virksomhet. Når Jesus kalder Gud sin far, så er det ut fra det enestående sønneforhold, 2,16. 3,16 og 18. Og når han taler om sitt arbeide, så er det tanken på det arbeide som var hans mat. Ordet har en abstrakt klang. Det kan synes helt å sette sabbatsbudet ut av betraktning. Evg. har vel tenkt på den levendegjørende gjerning som Jesus gjør. Evg. tilhører den efterpaulinske tid og nåden har avløst loven. Her skal det ikke sette den jødiske sabbat ut av kraft, men det skal rettferdiggjøre Jesu gjerning. Det er et bilde på Jesu frelsergjerning. Derfor kan denne fortelling stå som innledning til den flg. tale. Sykdom og død hører sammen. Her kommer tanken om den aktive Gud, Merk. 2,28. Senere hos Johs. møter vi en argumentasjon som ligger på linje med den synoptiske, 7,22. Vi forstår den økete forargelse i v.18. Det er kommet to ting til som gjør at de enda mer må forsøke å ta ham av dage. Han har kaldt Gud sin fader, noget som da var en anmasselse. Det forutsetter altså at jødene bet merke i at han sa min fader og ikke vår. De har forstått at han hevder for sig et særegent sønneforhold. Dernæst har Jesus gjort sig lik med Gud, derved at han har stillet Guds og sin egen handlen ved siden av hverandre. En slik ophøiethet kan i høiden tilkomme Gud selv. Hvis et menneske gjør det, gjør han sig større enn han er. Vekten ligger på hans siddestilling av sin egen og faderens virksomhet. Konflikten om sabbaten hadde på evg.s tid vesentlig hist. interesse. Men det annet konfliktpunkt dreiet sig om Jesu person og har derfor her hovedvekten. Med dette punkt beskjeftiger den flg. tale sig.

Den faller i to deler, 19-30, 31-47. Jesu forhold til Gud og hans gjerning i faderens tjeneste. Den åpnes med en skildring av sønnens avhengighet av faderen, 19-20. Dernæst en utredning om hans gjerning som er levendegjørelse og dom. Tilslutt gjenoptas så tanken om sønnens avhengighet for så å anvendes på hans domsvirksomhet, 29-30.

19-20. Disse ord synes å være bygget på forholdet mellom far og søn. Barnet er et bilde fra livet. Det gjør efter det de voksne gjør, å handle selvstendig kommer først senere. Oppdragelsen består derfor i å vise, gjøre foran. Eftersom sønnen vokser til fører faren ham inn i sitt eget arbeide og formål. Men hvad der således bare delvis blir til virkelighet og bare har relativ rett i forholdet mellom en jordisk far og søn, det får her i forholdet mellom Faderen og Sønnen full gyldighet og sannhet. Han som er sønnen simpelthen, 3,35 og 36. Han kan ikke gjøre noget som helst av sig selv (Det er et stikkord dette $\alpha\phi\ \epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ i det 4. evg. v. 30 7,12. 18,28. 8,28 og 42.11,51 o.a. st.) undtagen hvad han ser faderen gjøre. $\epsilon\alpha\nu\ \mu\eta$ anvendt på samme unøiaktige måte som i 3,13. Tanken er at han kan overhodet ikke gjøre noget uten det han ser faderen gjør. Denne samme tanke blir så gjentatt i 19b, men nu i positiv form og således at utsagnet blir skjerpet. Hvad faderen gjør det gjør sønnen. Tillike tilføies $\delta\mu\omicron\iota\omega\varsigma$, hvad der har bet. av: "på samme måte" eller også kun "Likeså!" Men $\kappa\alpha\iota$ og $\delta\mu\omicron\iota\omega\varsigma$ kommer da litt i konflikt med hinannen. Dette fellesskap begynnes så i v.20 med faderens kjærlighet til sønnen, 3,35. Der er vel neppe nogen forskjell mellom $\alpha\gamma\alpha\pi\tau\alpha\nu$ og $\phi\lambda\iota\epsilon\upsilon\nu$. Det måtte da i tilfelle være at det siste mer betegner den fortløplige kjærlighet. I kraft av denne kjærlighet skjuler faderen intet for sønnen, og, 20b, han skal i fremtiden vise ham ennå større gjerninger enn disse, smlgn. 1,50. Gjennem dette hentydes til at de gjerninger som jødene anså for sabbatsbrudd er ham vist av faderen. Samtidig er utsagnet i v.17 sikret mot enhver misforståelse. Meningen med dette ord var ikke å tilskrive sønnen nogen suverenitet som Guds egen. Tvertimot også dette ord om faderens og sønnens arbeide var talt ut fra den dypeste sammenheng med og avhengighet av Gud. Denne sønnens skuen er da tenkt som en indre anskuelse, og både den og faderens visen faller innenfor det indre

uavbrutte samliv mellom dem. Den umulighet som det er tale om er derfor også en moralsk umulighet. Det er umulig å gjøre noget av sig selv. Ti han vilde da bryte med underordningsforholdet til faderen som er et sønneforhold. Dette svarer til den jødiske anklage i det foreg.

For det johanneiske Kristusbillede er dette overmåte karakteristisk. Hvor høit enn det 4. evg. hever Kristus, så hever det ham dog ikke op over avhengigheten av faderen, 14, 28. Jesu storhet beror derpå at han helt igjennemver faderens organ, den fullstendige midler av faderens gjerning.

I 21-29 går han så over til å tale om levendegjørelsen og dommen. Hvilken tid siktes det til? Å forstå hele avsnittet eskatologisk er ikke mulig. Først i siste ledd, 28-29 handler det tydelig om de døde opstandelse og den siste dom. Men i 24-27 er det umulig å gjennomføre en slik esk. forståelse. Tvilssommere kan det være hvordan man skal forstå de foreg. ord, 21-23. Sannsynligvis er forholdet det at disse vers handler om levendegjørelse og dom i almindelig omfattende forståelse. Det spaltes så i 24-27. nutiden og 28-29 esk.

I det første stykke 21-23 karakteriseres faderens levendegjørende gjerning som opvekkelse fra de døde. Det er Guds levendegjørende kraft, Devt. 32, 35. I Sam. 2, 6. I Kong. 17, 17. 2 Kong. 4, 18 flg. Jes. 25, 8. 26, 19. Dan. 12, 2. På Jesu tid var troen på de døde opvekkelse et ledd i troen. "Han gjør levende" Det skal også tenkes på Gud som kilde til det sanne liv, Hos. 6, 2. Ezek. 37, 4. Hvad der tilskrives faderen er makten til å skjenke det sanne liv, ikke bare herske over døden. Det skal ikke tenkes på nogen bestemt tid. I dette prerogativ har sønnen andel.

Men han vil, Mt. 11, 27. Luk. 10, 22. Dette uttrykk fremhever sønnens selvstendighet. Men vel å merke ikke overfor faderen. Men overfor dem han levendegjør. Disse er avhengige av hans vilje. Når det kan være tilfelle, så er det fordi denne vilje er i overenstemmelse med faderens vilje. Fra levendegjørelsen går vi i det flg. over til dommen. Det hører nær sammen med 3, 18. Det er et naturlig tankefremskritt her. Sønnens formidling av levendegjørelsen stadfestes derved at også dommen er ham overdratt. Faderen dømmer heller ikke noen, men hele dommen har han overdratt sønnen. Den indre sammenheng beror derpå at de hvem sønnen ikke får levendegjort, de er derved dømt. Formelt står dette ord i strid med 3, 17. Men reelt ikke. Ti som det der blev tilføiet, faktisk kommer det med sønnen til en dom. Og denne dom er det det er tale om.

Til dette ord om dommen knyttes et ord om Guds formål: Forat alle skal ære sønnen, 23a. Faderen vil ikke bare selv æres, men han vil at menneskene skal ære sønnen, ganske visst kun som den som gjør Guds gjerning, men som sådan også fullt ut. Faderen vil æres i sønnen, derfor har han knyttet menneskenes skjebne til ham og hans gjerning. I dette $\kappa\alpha\tau\omega\varsigma$ ligger ikke at faderen og sønnen er jevnbyrdige objekter for æren, men faderen vil æres som fader og som utsender, 23b. Og han vil at sønnen skal æres som søn og utsending. Dette ord står apenbart i skarp kontrast med den almindelige jødiske opfatning. Og når det tilføies at den ærer ikke faderen som ikke ærer sønnen, så ligger deri en brodd mot de jødiske motstandere. Man kan ikke på en gang ære faderen og være fiende med Jesus. Den som avviser sønnen unddrar faderen den ære som tilkommer ham.

Talen går så over til en spesiell fremstilling av levendegjørelsen i nutiden, 24-27. Begge utsagn handler om Jesu levendegjørende gjerning. Det første, v. 24, uttaler den samme tanke som i 3, 15, 16 og 18. At den troende allerede eier evig liv og derfor ikke kommer til dom. Jesu ord betegnes som levendegjørelsens middel, 6, 68 og 68. Dernæst er det eiendommelig at troen betegnes som tiltro til faderen som sendte ham. Også denne tanke at troen på Jesus er tro på Gud kommer oftere til uttrykk i vårt evg. 12, 44. Endelig for det tredje er det nytt at den tilstand menneskene befinner sig i før levendegjørelsen kaldes død. I Johs. 3, 14. Karakteristisk er $\mu\epsilon\tau\alpha\beta\epsilon\beta\eta\kappa\epsilon\upsilon$, skifte bolig, 13, 1. Luk. 10, 7. Denne siste tanke finnes det tilnærmelse til i synopsen, Mt. 8, 22. Luk. 15, 24 og 32. Men kun hos Paulus og Johs. er det uttalt så absolut og direkte som her, Rom. 7, 10 og 13. Koloss. 2, 13. Efes. 2, 1 og 5. 4, 18. Hvad Jesu ord virker er altså en levendegjørelse fra døden, fra det liv som ikke er noget liv fordi det er utenfor Guds samfund. En slik levendegjørelse virker allerede ⁴, 23.

"Guds søn" v.25 antyder hvad det er som gir Jesus den livgivende makt. Han som faderen elsker, han taler Guds ord, og disse ord kan vekke de døde til live. De har skapende makt. Først gir de et hørende øre, og dernæst evig liv. Imellem ἀκούσων ὅτι og ἀκούσων τῆς tar man ofte en svingning i bet. Det første legemlig, det annet åndelig. Det gir en god tanke og sammenheng, men evg. pleier ikke å bruke den språkbruk. Han konstruerer ἀκούσων i alm. utvortes mening alltid med akk. v.24 og 37. Når han derimot skriver det med gen. har det bet. "høre og følge", v.28.6, 60.9, 39.10, 3,8 og 16. Denne språkbruk er vel fulgt også her, og det er vel i begge tilfeller tenkt på den villige høren. At denne høren er vilkåret for livet, blir dobbelt understreket i annet ledd.

Denne sønnens livgivende evne begrunnes i v.26 derved at likesom faderen har liv i sig selv, således har han også gitt sønnen liv, 1,4. Det er eiendommelig for faderen å ha liv i sig selv, personlig å eie livets fylde. Livet er uttrykk for selve fylden i Gud. I dette fond av liv har så faderen gitt sønnen del, således at han kan være en livskilde for andre. Men den forskjell er det dog at sønnens livsbesiddelse er en gave fra faderen. Tidspunktet for denne gave er ikke fiksert, og man skal vel ikke reflektere over det. Men det må vel gjelde at det faller sammen med v.22 og 27. Det må være en given som hører sammen med sønnens sendelse.

I v.27 tilføies et nærmere ord om dommen. Faderen har gitt sønnen fullmakt til å holde dom. ἐξουσία understreker at det dreier sig om en rett som er faderens gave. Sønnens mottagelse pointeres i 27b. Dette uttrykk inneholder en hentydning til Jesu selvbetegnelse "menneskesønnen". Men det kan ikke oversees at det her ikke står artikkel. Her står bare menneskesøn. Det kan derfor ikke være riktig å si at Jesu stilling som dommer avhenger av hans Messiasoppgave. Meget mer er hans stilling som dommer karakterisert ved at han er menneskesøn og derfor kjenner menneskene. Netop som et menneske var Jesus skikket til å hitføre denne dom. Sondringen mellom vantro og tro, 3,18 flg. er det dommen består i. Kun gjennom et menneske kunde Guds ord forkyndes, og hans nåde og sannhet åpenbares. Og kun gjennom et menneske kunde det åpenbares således at det ikke lå tvang i det, men var et fritt sedelig valg og derfor av sig selv hitførte dommen. Denne tanke at Gud dømmer verden ved et menneske er fremme i Act.17, 31. Lo, 42. Hvad som er eiendommelig for vårt sted er at han er dommeren fordi han er et menneske og ikke menneskesønnen.

At det 4. evg. allikevel holder fast ved den esk. dom fremgår av de flg. vers, 28-29. I det innledende ord vider τοῦτο tilbake. ὅτι betyr derfor, fordi. Meningen er: forundre eder ikke over det som er sagt, ti den time kommer da han også på annen måte skal hitføre dommens verk. V.28-29 synes, som det lyder, å gjelle alle døde, ~~enten~~ de i live har lært sønnen å kjenne eller ei. Er det meningen, må man med livets og dommens opstandelse tenke på en opstandelse til liv og til dom, hvad der språklig er mulig, "2 Makk. 7, 14. Når dommens målestokk er gode eller slette gjerninger, så ligger forklaringen deri at det handles ikke bare om tro og vantro, men om slike som i livet ikke har hørt om Kristus, de skal dømmes etter sine gjerninger. Etter det 4. evg.s Kristusforkyndelse er det vanskelig å tenke sig at dommen er fullbyrdet av Kristus selv. - i allfall delvis skulde skje på et annet grunnlag enn forholdet til Kristus selv. Fremdeles efter evg.s syn på liv og dom er det vanskelig å anta at liv og dom er noget rent esk. Når gjerningerne, det samlede livsresultat nevnes som grunnlag for dommen, så er det fullt forståelig selv om det i virkeligheten tenkes på tro og vantro. Selv Paulus kan fullt vel se dommen som efter gjerninger, 2 Kor. 5, 10. Og i Nikodemustalen: Tro og vantro har tilslutt etiske røtter. Selvfølgelig er det at troen må vise sig i kjærlighet. Trots det omfattende πίστεως blir det derfor tvilsomt om ikke evg. i virkeligheten bortser fra dem som ikke lærte Jesus å kjenne, og bare tenker på alle som er blitt stillet overfor Kristus. I et hvert fall er det klart at disse vers her tilhører en annen forestillingskrets enn den vi møtte i det foreg. Selve dette "de som er i gravene" forutsetter eg. at de døde fortsetter sitt liv i graven, i det underjordiske šeol. Men efter den betraktning som råder i det 4. evg. - at de troende allerede som sådanne eier det evige liv, - kan ikke døden bety en overgang til grav og šeol, men til det eg. liv i Gud og Kristus. Forskjellige tanker og forestillingskretser støter umiddelbart op til hinannen i disse vers. Vi kan ikke vite om betraktningen

i 28-29 er tydet av evg.selv i overenstemmelse med den klare betrak-
tning i v.24-27. I nyere tid har man i 28-29 villet se en redak-
sjonel tilføielse. Men også senere i evg.møter vi en lignede kom-
binasjon, som her, av en esk. og en ikke esk. opfatning av levendegjø-
relse og dom, 6, 39/40, 44, 54. 12, 48. Det sannsynlige vil vel være at
forfatteren har oppfattet levendegjørelsen og dommen som så å si
fremadskridende prosesser som får sin avslutning og besegling først
på den ytterste dag som en esk.dom.

V.30. Tilslutt griper evg.tilbake til ut-
gangspunktet: Sønnens fulle avhengighet av faderen. Kun er det
ikke lenger 3.pers. utsagn, men 1.pers.: jeg. Og dernæst beskjefti-
ger tanken sig med dommergjærningen. Netop når det gjeller dommen
skal det særlig betones at Jesus er helt og fullt avhengig av
faderen. Sin dom feller han etter hvad han hører av Gud, derfor er
hans dom rettfærdig. Han følger ikke nogen egenvilje eller person-
lige formål, men følger kun den rettfærdige Guds vilje. Her tales
i presens: Der tenkes på hele den dom som faderen har overgitt
sønnen ikke bare den fremtidige dom. Ja der tenkes særlig på den
døm han nu utøver. Den "høren" vi her har svarer til den "seen" vi
hadde i v.19, indre øine og ører. Dette avsnitt fører over til den
annen del av talen hvor Jesus feller en skarp dom over sine mot-
standere.

31-47, Jesu vidnesbyrds sannhet og jødernes
vantrø. Her gjeller det spørsmålet om det foreg. vidnesbyrds sann-
het. Beviset for hans vidnesbyrds sannhet ligger ikke i vidnesbyr-
det som sådant, v.31, ei heller i døperens, 33-35, men i Guds eget
vidnesbyrd som dels ligger i gjerningerne, 36, dels i skrifterne,
37-40. Allerede i disse utsagn går talen over fra forsvar til an-
grep, etangrep som utfolles i 41-44. Den virkelige grunn for deres
uimottagelighet ligger i deres mangel på kjærlighet til Gud og i
menneskets æresyke. Deres anklager hos faderen skal ikke være Je-
sus men Moses, 45, 47.

Den tilspissete bemerkning i v.31 skal ikke
benekte at Jesu selvvidnesbyrd er objektivt sannt, 8.14. Hvad der
her skal uttales er at Jesus bøier sig for den almindelige regel,
at ingen skal godtas som vidne i sin egen sak. Er han sitt eget
vidne, kan hans vidnesbyrd ikke gjøre krav på å bli trodd. En an-
nen vidner om ham, og om det vidnesbyrd vet han at det er sannt.
Den annen det tales om kan ikke være døperen, som jo avvises i v.
34. Den annen kan ikke være nogen annen enn Gud selv, v.32. Οὐδὲ
er den best bevidnete lesemate. For Οὐδὲ har man anført at
Jesus vel kunde påberope sig jødernes egen viden. Men denne lese-
mate er ikke så sterkt bevidnet, og dessuten passer den ikke til
det sterkt betonete ἴσως i v.33.

Før talen går inn på Gudsvidnesbyrdet, dve-
ler den i en digresjon ved døpervidnesbyrdet, 33-35. Jødene har
selv esket dette vidnesbyrd, og det døperen avla, 33b, var i sig
selv sannt, (ty ἀληθὴς) er dat.com., til beste for den ob-
jektive sannhet) men det kan ikke komme i betraktning: Jesus kan
ikke ta imot det avgjørende vidnesbyrd fra noget menneske, selv
ikke fra Johs. Når han overhodet går inn på dette, så var det for
ikke å spille nogen chance til jødernes frelse, 34b. I v.35 taler
Jesus om døperen i billedet ὁ λύχνος ὁ καὶ ἡ λαμπτήρ. Dette bil-
lede er hentet fra Siraks bok 48, 1. I det 4. evg. får dette billede
en særegen pregnans, 1, 8-9. Han var ikke lyset, men dog den lampe
som Gud hadde tendt for å skinne for Israel. Hvorledes var motta-
gelsen av denne Guds lampe? Jo jødene vilde bare i en tid fry-
de sig i hans lys. Nogen øieblikkes fryd uten nogen dypere bet.
Og da lampen gikk ut, hadde den skinnnet forgjeves. Uttrykket maler
det egensindige og lunefulle, likeledes deres opblussende nysgjær-
ighet og sensasjonstrang. Men det antyder også omslaget i stemnin-
gen: døperens optreden blev ikke alvår for dem, men tidsfordriv. Smlg.
Mt. 11, 16 flg. Luk. 7, 21 flg. Det er en god illustrasjon til den alm.
religiøse sensasjon som kan ledsage en alvårlig bevegelse.

Lesemåten v.36 er usikker. ἡ δὲ er ir-
regulær akk. Setningen må oppløses slik: Jeg har vidnesbyrdet som
et som er større enn Johs.s (vidnesbyrd) Det består i de gjernin-
ger faderen har gitt ham å fullbyrde. Hvad betyr ἔργα? Natur-
ligvis må tegnene overhodet være innbefattet i disse gjerninger,
f.ex. en gjerning som helbredelsen av den syke. Men etter sammen-
hengen med det foreg. og etter evg. i det hele må det være tenkt på
hele den levendegjørende og dømmende gjerning som vi talte om.

Plur. betegner alle de enkeltgjerninger som sønnen har fått overdraget å gjøre. Fordi de på denne måte er gjort på faderens oppdrag og fordi de på denne måte blir forståelige, beviser de faderens utsendelse av sønnen. Det er altså et kjensgjerningsbevis.

Men til dette gjerningsvidnesbyrd knyttes 37-40 et vidnesbyrd som er faderens eget. Det foreligger ferdig, avsluttet. Det fremgår av den flg. utvikling at hvad der hermed siktes til er Guds vidnesbyrd i den jødiske bibel, Guds ord i skriften. Det forut skikkes den bemerkning i 37b at jødene hverken har sett Guds skikkelse eller har hørt hans røst, hverken audisjon eller visjon. Ordet skal ikke benekte at profetene har hatt reel åpenbaring og opplevelse av Gud. Pointet må være at en slik åpenbaring har jødene ikke mottatt. Gud har ikke gitt dem den. Deri ligger ingen bebreidelse, det er bare en konstatering av faktum. Men bebreidelsen kommer straks etter. Ordet som de har mottatt, har de ikke blivende i sig. Ordet bevares i skriften og i synagogen, passerer bevisstheten hos dem, men blir ingen levende makt i deres sinn som former kraft i deres liv, 38b, fordi ham som Gud har utsendt, ham tror de ikke. Var Guds ord levende i deres indre, måtte det vise dem til Jesus og de skulde motta Guds åpenbaring i ham.

Den kritikk av jødenes forhold til skriften som her er antydnet fortsettes ennu mer inntrengende i v. 39. ἐξουία kan ikke være imp. som man før ofte mente. Det må ~~etter~~ sammenhengen være indik. og da er det en innrømmelse av den iver som jødene og deres skriftlærde la for dagen i deres skriftstudium. Ordet betyr forske, granske hvert ord og hver bokstav. Det gjør de, ti de mener i disse skrifter å ha evig liv, ikke i den Gud som taler i dem, ikke i Jesus som er utsendt av Gud, men i bøker som næsten dyrkes i kultus. Og det er enn mer tragisk idet disse skrifter viktige bet. ligger i at de viser til Kristus. I 40 fortsettes tanken fra 39a. De vil ikke komme til Jesus selv. (En alvårlig dom over alle bok- og bibelormer) Livet er ikke i skriften men i Gud og Kristus.

Talen er med dette allerede gått over fra forsvar til angrep, et angrep som skjerpes i 41-47. Jesus tar ikke ære av menneskene, d. v. s. å tro at disse skarpe domme i det foreg. har sin rot i krenket argjerrighet og såret selvfølelse, er ganske feilaktig. Jesus har med sitt hjertekjennerblikk gjennomskuet dem og har sett at jødene ikke har kjærlighet til Gud i sig. ἀγάπῃ τοῦ θεοῦ kan bety både Guds kjærlighet og kjærlighet til Gud. I 1 Johs. hvor dette uttrykk forekommer kan det være tvilsomt hvordan det er å forstå, 2, 5 og 15. 3, 17. 4, 9 og 12. 5, 3. På vårt sted er det ikke saklig umulig å tenke på Guds kjærlighet, ti Guds kjærlighet er bestemt til å trenge inn i menneske og omforme dem. Men under hensyn til 43a, 44b og Luk. 11, 42 er det rimelig å anta at det her som der er tenkt på kjærlighet til Gud, som både G. T. og den jødiske bekjennelse krevet. Denne kjærlighet til Gud har de ikke i sitt indre. Smlgn. Mrk. 7, 6 som er saklig beslektet. Og det skjønt loven som de studerte krever den. Beviset ligger i at de ikke tar imot ham som er kommet i sin faders navn. Et yderligere bevis føies til 43b. Kommer en annen i sitt eget navn, da tar I imot ham. Denne "annen" er vel tenkt som en falsk Kristus. Hvis man her vil finne profeti om en pseudomessias, så kan man tenke på Bar-Kochba under Hadrian, ca. år 135. Men her er det vel heller hypotetisk om en eventuel pseudo messias, 10, 1 flg. Mrk. 13, 6 21 og 22. Da nu en slik pseudomessias naturligvis påberoper sig Guds bemyndigelse, er det klart at "å komme i faderens navn" ikke er formelt å forstå. Men uttrykket betegner en optreden som virkelig hviler på guddomlig utsendelse, og ikke på selvtukt eller egoistisk streben. Når jødene avviser Jesus, men tar imot falske messiaser, da har de ikke kjærlighet til Gud i sig. En bedrager vilde de med Gudskjærlighetens sikre instinkt gjennomskue og vise fra sig.

Æresyken refser Jesus også ofte hos synoptikerne, Mrk. 12, 38 flg. Mt. 23, 5 flg. Den finnes hos fariseerne, Mt. 6, 1 flg. Her er det åpenbart tanken på de falske messiaser som leder over til tanken på æresyke i almindelighet. Jesus hadde for sig selv avvist all æresyke, v. 41. Det å ta ære av mennesker betegnes her som en avgjørende hindring for å kunne tro på Jesus. Den som gjør selve Guds frykten til et middel til sin egen ophøielse i stedet for å bøie sig for Gud, kan overhodet ikke komme til tro på Jesus. Han krever bruddet med alle menneskelige hensyn og en hengivelse til Gud som ikke smigrer egen forfengeligheit. Den æresyke kan ikke tro, ti idet han tar ære av mennesker, undlater han å søke den virkelige

ære som Gud gir. *ὁ μόνος θεός* ^{72.}, 17,3, den eneste Gud. Det betegner Gud som den eneste verdige gjenstand for et menneskes søken og som den eneste hvis anerkjennelse overhodet har bety. Var det Ham og hans anerkjennesle om å gjøre, da vilde jødene komme til Jesus, men de nøier sig med menneskeres.

Med denne svære anklage for øiet tilføies det at den virkelige anklager er ikke Jesus, men paradoksalt nok Moses, som jødene hadde satt sitt håp til. Moses kommer her i betraktning som lovgiver og pentateuchforfatter. Til denne Moses har jødene satt sitt håp. I hans skrifter mener de å ha evig liv. (Løven beholdt alltid forrang.) 1,17. Ved å gjenneføre Mose lov trodde de sig sikre på saligheten. Men just denne Moses er i virkeligheten deres anklager. Trodde de virkelig på Mose, 46-47, så måtte de også tro på Jesus, ti om ham hadde Mose skrevet. Tror de ikke hans skrifter, hvorledes da tro Jesu ord? (Her som i 1,45 er det forutsatt at Mose har skrevet om Messias, Devt. 18,15 flg. Dessuten siktes vel her til alt det som hadde fremadvisende karakter, kobberslangen, 3,14.) Hertil føies tanken fra 39b, og meningen er den samme som i 38a. Hvis de tilegnet sig den gamle pakts ord etter ånd og mening, vilde de komme til tro på Kristus. Men når de ikke tilegnet sig Mose hovedord, hvorledes da komme til tro på Jesus? Med dette håpløse spørsmål ender evg. denne tale. Der er ingen avrundning. Ved denne tale må vi være oppmerksom på at den har hatt aktuell bet. for evg. selv, nemlig i striden mellom synagogen og urmenigheten. Talen gir et inntrykk av hvorledes man på evg.s tid og i hans krets har argumentert overfor jødedommen, og hvorledes den anklage bleiv gjendrevet at Jesus gjorde sig lik med Gud; 1. Først gjorde man gjeldende at Jesus som gjorde hvad faderen vilde helt var avhengig av ham. 2. Og når jødene krevet bevis for Jesu fullmakt, så manglet heller ikke det: Selv bortsett fra selvvidnesbyrdet og døpervidnesbyrdet, så står det avgjørende vidnesbyrd tilbake: Jesu gjerninger og Guds ord i G.T. I selve jødedommen hellige skrift fant den kristne menighet et guddomlig vidnesbyrd om Kristus. På denne måte blir synagogens egen bibel et anklageskrift mot jødedommen.

Kap. 6. Mens kap. 5 i formel henseende er uten avslutning, er kap. 6 en fullkomment avsluttet fortelling som kap. 4. Komposisjonen åpnes med to kjente synoptiske underer. Det første, bespisningen, 1-15, tar hensyn til folket. Det annet under, vandringen på sjøen, 16-21, tar hensyn til disiplene og Jesus. Derefter følger en tale av Jesus, som i slutningen henlegges til Kapernaums synagoge, 59. Denne tale gir tydning av bespisningsunderets åndelige mening; Jesus som livets brød fra oven. Og den forhandling som åpnes i forbindelse hermed bringer den jødiske tegntro til å slå over i vantro. Endelig følger et avsnitt om Jesus og hans disipler, 60-71. Talen brakte mange i dis.kretsen til fra-fall, men som motstykke har vi Peters bekjennelse i de tolv's navn. (Synopsen: Peters bekjennelse ved Casarea Filippi.) Det hentydes tillike til Judas' forrederi: Selv i den siste intimere krets melder krisen sig. Efter denne komposisjon er det så sannsynlig at det annet under ikke bare er tatt med av evg. fordi det i den synoptiske overlevering hører sammen med det første, men også dette under må for evg. ha en dypere åndelig mening, og være et bidrag til belysning av Jesu forhold til dis.kretsen. Men hvilken denne dypere mening er, er ikke så visst.

1-15, bespisningsunderet. Det er vel kjent fra synopsen og fortalt omtrent som der, Mrk. 6. Mt. 14. Luk. 9. I synopsen tilhører underet tiden ved dis.s tilbakekomst fra den første sendefærd. Uaktet vi bare har hørt om to underer før, rykker evg. oss midt inn i høidepunktet av Jesu gallileiske folkevirkosomhet. Fortellingens bet. er ikke uttrykkelig påvist i synopsen, men den er der nærmest et uttrykk for Jesu medfølelse med menneskenes legemlige behov, Mrk. 6, 35. 8, 2. Dog er det en mulighet for at synoptikerne i fortellingen kan ha sett et forbillede på det kristne kjærlighetsmåltid. Her tydes fortellingen nedenfor gjennom talen om livets brød. Fortellingen er henlagt til egnen omkring Genesarets sjø, Mrk 6, 16. Eiendommelig er lb. *ἡς Τιβεριδος*. Dette annet navn er efter Herodes Antipas' residensby på vestsiden av Genesarets sjø. Formodentlig var sjøen bedre kjent blandt evg.s lesere under dette navn. Når det heter at Jesus drog "til hin side av sjøen", så betegner dette en utflukt fra vestsiden til østsiden, v. 17 24 og 59. At utflukten skjedde med båt er uttrykkelig

sagt hos Mrk. og Mt. Her som hos Luk. er det forutsatt, v. 16 flg. Formålet med denne utflukt er ikke angitt. Men det er rimeligvis forutsatt at Jesus vilde undra sig mengden. Hvordan folket fulgte Jesus er ikke fortalt, men det er vel forutsatt at det var tilfots. Den videre fremstilling, 3-6, vekker den forestilling at Jesus går fra stranden op i fjellet, setter sig der med sine dis. og ved synet av folkemengden fatter tanken om bespisningsunderet, men spør først Fillip for å prøve ham. Anderledes hos synoptikerne: Jesus lærer først, Mrk., eller helbreder først, Mt., eller begge dele, Luk. Og så ved aftenstid først oppkommer tanken om bespisningen. Vår. evg. stiler mot hovedsaken og tillegger Jesus initiativet overenstemmende med Mrk. 8, 1. V. 4 er ofte oppfattet som en gløse, men det er vel bevidnet og sikkert netop ved sin vanskelighet. Denne bemerkning skal ikke motivere den store folketilstrømning. I så fall vilde de ikke tatt denne vei men en annen og de vilde ikke ha manglet reiseutstyr og mat. Bemerkningen må bero på at fortelleren har funnet det betydningsfulle at det måltid Jesus foranstalter faller kort før det jødiske påskemåltid. I bespisningsunderet ser han et forbillede på det kristne forløsningsunder hvor den kristne spiser det sanne livets brød. Vi finner et eiendommelig trekk deri at det er to navngitte dis. 1, 43. 12, 21 flg. Kanskje har disse to været særlig kjent. Det prøvende ord til Fillip i v. 5 har en sakpar. i synopsens "Gi I dem å ete." Phillips svar v. 7 er en misforståelse av den art vi så ofte møter. De 200 denarer møter oss også i Mrk. 6, 37, men der nevnes de som en antagelig anslagssum. Her nevnes de som en altfor liten sum. En denar var en dagløn, 60-70 øre, Mt. 20, 13. Eiendommelig for Johs. er karakteristikken av brødet som byggbrød. Det var småfolks, kost og disse byggbrødminner om fortellingen om Elisa, 2 Kong. 4, 22. ὄψαλα, 9, 10 og 14, er deminutiv av ὄψον. Det betegner all ved ild tilberedt mat undtagen brød, og spesielt anvendte man det om det man spiste til brødet, særlig fisken, Luk. 24, 42. Bemerkningen om grisset, Mrk. 6, 39, stemmer også med bemerkningen om årstiden. Her som i synopsen skildres Jesu handlemåte med et visst alvår. Ved dette εὐχαριστῆσας siktes visstnok til den jødiske takkebøn ved måltidet. Men etter den måte takkebønnen fremheves på, er det vel sannsynlig at han har oppfattet underet som en bønnehørelse, 11, 41 flg. Ellers gir Johs. ingen anskueliggjørelse av underets forløp. Til opsamlingen av levningene er det likesom i v. 5 Jesus som tar initiativet. Tillike fremheves det at det var stykker fra de fem byggbrød. Da kurvenes 12-tall svarer til dis. s 12-tall, så er apostelvalget forutsatt. Helt eiendommelig for Johs. er avslutningen, 14-15. Bemerkningen her har en annen karakter enn i synopsen. Da folket ser dette tegn, så roper de: Han er profeten. Denne profet er ikke adskilt fra Messias, 1, 21, og 7, 40 adskiller dem derimot, men her er de identifisert. Er han profet, skal han også være konge. Det messiashap det er tale om er naturligvis det jødisk-nasjonale. Jesus skal løse brødspørsmålet. Da Jesus merker disse planer, så undrar han sig og flykter. Enkelte tektsvidner leser endog dette siste "flykter", og det er mulig at dette er det riktige. ἤλυε er underlig da hans opstigen i v. 3 ikke hadde karakteren av nogen flukt. Kanskje foresvever det fortelleren at det var en flukt til ensomheten.

Dette er den ene underfortelling som så fortsetter i den annen. Denne har par. Mrk. 6. og Mt. 14. Dår variant slutter sig nærmest til Mrk., dog er det visse avvikelser. Etter Mrk. og Mt. tvang Jesus dis. til å reise i forveien. Her får vi det inntrykk at dis. etter Jesu flukt begir sig til stranden, og da Jesus ikke var kommet drar de avsted og kommer til den annen side. Etter Mrk. skulde de sette kursen til Betsaida, her nevnes Kapernaum. I 17b er teksten usikker. Muligens har Tiscendorf med rette foretrukket κατὰ βέν 12, 35, det er et johanneisk ord. (Kanskje beror pluskvamperfektum i en annen lese måte på ἐκινῆσαν). Men hvordan skal denne lese måte forklares? Det kan ikke være meningen at mørket falt på dem under farten. En slik forhåndsbemerkning er usannsynlig. Fortelleren griper i 17b tilbake til det tidspunkt da dis. innskibet sig og nevner så tre omstendigheter som bidrog til å gjøre denne seilas uhyggelig. 1. De fikk mørke over sig. 2. Jesus var ikke kommet tilbake til dem. 3. Sjøgang og vind. Etter dette parentetiske tilbakegrep går fortellingen videre i v. 19. ἐλαύνη må forståes slik at det er underforstått ἐλαύνη, Mrk. 6, 48. Etter Mrk. fant møtet sted ute på sjøen. Johs. sier i stedet: etter 20-30 stadier, 5-6 kilometer. Det ser ut til at båten var nær land. Når det heter at dis. ser Jesus på sjøen, så kan det bety både på og ved sjøen. Men denne redu-

sering av underet et det litet sannsynlig at Johs. har tilsiktet. Han pleier aldri å redusere de synoptiske underer. Tvertom, hans underer er snarere en skjærpelse. Og både tilføielsen at han kom nær til båten og skildringen av frykten gjør det sikkert at Johs. her har tenkt på en vandring på sjøen. Når det i synopsen heter at det var likesom et spøkelse, så stemmer det med Jesu beroligelse av dis. Tydningen av v. 21 kan være tvilsom. Hos Mrk. og Mt. heter det at Jesus steg op i båten. Her heter det at de vilde ta ham op. Dette uttrykk kan ikke tydes derhen at de tók ham op, at de virkelig gjorde det. Det ligger nærmest å forstå det slik at handlingen blev ufullendt. De vilde, men så løp båten på land. Er fortellingen slik å forstå, er det for fortelleren betydningsfuldt at straks de så ham løp båten på land. En overdrivelse er det dog når man har ment at det var et nytt under. Pludselig blev båten trykket på land. Det er vel bedre å forstå det slik at båten var nær ved land.

Til disse to fortellinger knytter sig den store tale, 22-59. V. 22-24 er en historisk innledning. Så fortelles om en lengere forhandling. Denne forhandling blir to gange avbrutt 41 og 52. Begge ganger kalder evg. dem for jødene. Imidlertid er det ikke rimelig å inndeale talen efter disse innsnitt. Saklig sett er det naturligere å knytte 25 til 29 sammen, når knyttet til den hist. innledning 22-24. Et innsnitt kommer dog ved tegnkravet v. 30 som først egentlig leder over, til talen om livets brød. En av gjørende vending inntreder så ikke vi 51b, hvor hans kjød er det brød han vil gi. Vi får altså 3 avsnitt, 25-29, 30-51a, 51b-59.

V. 22-24, innledning. Den er knudret. Den inneholder to setninger om hvad folket så den følgende dag. Desuten en bemerkning i 24 om at disse folk innskibet sig, 24b. Innskuddt er så en mellembemerkning i v. 23 som forklarer hvorledes folket kunde komme tilbake til Kapernaum. Det kom nemlig båter fra Tiberias de kunde benytte. Tischendorf leser at det kom andre båter, men dette virker abrupt. Man savner en partikkel. Sansynligere er å skrive ~~α~~ = men. Man kan undre sig over at α ikke elideres men det hender ofte, 4, 23. 5, 42. Vanskeligheten ligger i forholdet mellem disse to setninger hvad folket så den følgende dag. Den første blir saklig umulig. Det folket så er rigtig bestemt i 24a. Men i 22 heter det at folket som stod hinsides sjøen den følgende dag så at det ikke var nogen annen båt enn en. Ennvidere at Jesus ikke var gått sammen med dis. i denne båt, men disse var reist bort alene. Men alt dette kunde folket ikke se den følgende dag for de hadde tatt båten om kvelden. Senere håndskrifter har forsøkt å rette på dette. Den saklig sett umulige tekst synes å være den eldste. Man må da for å forklare den tekst anta at forfatteren allerede i v. 23 har hat for øie det han skriver i v. 24. Men så har han villet forklare hvorfor folket har ventet så lenge på Jesus. Det var fordi det bare hadde vært den ene båt. Derfor mente de at de måtte kunde innfange Jesus når han kom for å reise over. I oversettelsen kan vi ikke godt oversette denne tekst, det er vel best å gjøre ~~δ~~ til en selvstendig setning og gjøre det følgende pluskvamperiectum Litt anderledes hjelper vår oversettelse sig. Den oversetter: "Den neste dag så de at det bare var en båt og de visste at det--" Det er ikke bare formen som er uklar. Folkemengden var efter den foregående fortelling 5000 mann. At hele denne folkemengde skulde ha blit natten over på østkysten er usandsynlig og at småbåtene skulde være nok til å fragte dem over er umulig. Vil man utjevne beretningen, kan man tenke sig at de fleste var dratt hjem allerede foregående aften til fots. Men de ivrigste var blit tilbake for å gjøre ham til konge. Et annet viktig trekk er fremhevelsen av at dette var det sted hvor de hadde fåt mat efter Herrens takkebøn, 23b. Denne bøn er det som formidler underet. Samtidig er Herren benevnt som kyrios. Det er første gang og henger sammen med at Jesus her sees i lys av opstandelsen.

Med denne innledning følger den første replikkveksling, 25-29. Dette henlegges til hinsides sjøen. Det forbausede spørsmål der kan leseren selv besvare. Her spiller beretningen om vandringen på sjøen inn. Jesus svarer dog ikke. Isteden karakteriserer han den søken han er gjenstand for. Vi har her et sted som viser hvad der ligger i ὄνησιον. Det er altså et spesielt innhold. De søker ikke fordi de har sett tegn d. v. s. oplevet begivenheter som de har forstått. Når de søker ham, er det bare av den prosaiske grund at de har spist og er blit mette. Gjennem denne bemerkning er det antydnet at underet ikke hadde be-

tydning derved at det tilfredsstillt et legemlig behov. I v.27 heter det ikke μη εφ'αλεισθη men εφ'αλεισθη μη-αμα. Ved denne ordstilling får verbet en større selvstendighet. πεδωκε = βρωμα, 4,32. I dette betonede εφ'αλει ligger stikordet for det flg. Vanskeligere er det å påvise sammenhengen med det foregående. Kanskje skal begeistring for brødmakeren Jesus stilles på like fot med arbeidet for den jordiske mat. Den fortæres hurtig og oppholder kun kortvarig det forgjengelige liv. I motsetning dertil er dette en mat som bliver og tjener til evig liv. Den er det alltid virksomme næringsmiddel. Et paradoks er det at den først er resultatet av menneskets arbeide. Men i v.27 er den en gave. Menneskelig selvvirksomhet og guddommelig nådegave går her sammen til ett. Hvilken selvvirksomhet fremgår av v.29. Og hvilken gave det er fremgår av det flg. Det er det sanne himmelbrød som er ham selv, 51b. Tvil-somt er det om man skal lese presens δεδωκεν. Det måtte være tidløst. Eller futurum som lover denne gave i fremtiden. Menneskesønnen tar hensyn til Jesu høihet og hans ringhet. At han som dog er et menneske kan gi dette brød er en paradoksi, men på ham har faderen satt sitt segl. Det er stadfestelsesmiddel, Rom:4,11. II Kor.1,2. Hvilken stadfestelse er det tenkt på? Han synes å tenke på stadfestelsen i det kald han har fått. Og stadfestelsen kan ligge i tegnene, 5,26. Mulig er det dog også å tenke på den besegling som Jesus hadde fått i dåpen, 3,34.10,36. Dette Jesusord om den uforgjengelige mat danner tema for den flg. tale. Men her føres ikke tråden videre i denne retning. Jødene misforstår, og forstår kun så meget at Jesus krever arbeide av dem og det på det religiøse område. Gjeringene var jo jødefolkets spesialitet. Derfor spør de, v.28: Hvad skal vi gjøre for å gjøre Guds gjerninger? Apoc.2,26. Spørsmålet gjelder veien til den lovopfyldelse Gud krever. Jesus svar settes inn som en enhet. Dette er hans gjerning, den gjerning som Gud vil. Han vil kun ett, nemlig tro på hans utsending. Troen er det krav som Gud stiller, 3,36.1. Johs.3,23. Troen henger nær sammen med et menneskes sedelige forhold 3,20-21. Her anskues han som roten til det gode.

Vi får så den egentlige hovedtale, 30-51a. Jesus, livets brød. Troen som middel til å tilegne sig det. Og denne tros sammenheng med Guds dragelse. 30-33. Tegnfordringen og Jesu ord om himmelbrødet. Denne tegnfordring er kjent fra synopsen, Mrk.8,11. Mt.16,1. Vi har også en annen variant, Mt.12,38, Luk.11,16. Etter det tegn det netop har vært fortalt om synes dette krav påfallende. Det kreves et nytt og endda mere overbevisende. Undersyken er umettelig. Ennvidere synes det klart at bygbrødene vekker tanken på en herligere mat, manaen. Jødene ventet en gjentagelse av dette under i Messias-tiden, Baruch apoc.39,8. I "du" ligger vel en motsetning til Moses. Og i det annet spørsmål: "Hvad gjerninger gjør du" ligger en replik til Jesus ut fra 27 og 29. Skriftstedet i 31b. er Ps.78,24. Dog stammer ordet "fra himmelen" fra Ex.16,15. Jesu svar 32-33 reduserer først betydningen av manaen. Og det hevder at der er et annet himmelbrød. Ikke Moses har gitt dem himmelbrødet, men Jesu far gir det sanne himmelbrød. Når Gud her kalles Jesu fader, så er dermed antydning at Gud gir dette brød ved sin søn. En videre begrundelse følger så i v.33, hvor det heter at Guds brød har to egenskaper som manaen savnet. 1. Det kommer fra himmelen, mens manaen egentlig gjorde dette i uegentlig forstand. 2. Gudsbrødet gir evig liv, mens de som spiste manaen døde. Og det gir verden liv, 51b, mens manaen bare kom Israels fædre til gode. Disse to egenskaper tilkommer alene Guds ~~brød~~ brød.

Den neste tankerekke er 34-40. Pointet er her: Jesu selv er livets brød, Han kalder til tro og antyder faderens virken ved troens tilblivelse. "Herre ~~g~~iv oss alltid dette brød", 34, minner om 4,15. Vi har evg.s egne fortellingsstil. Bønnen har kanskje et visst ironisk anstrøk skjønt "Rabbi" avløses av "Kyrios". I svaret betegner Jesus sig selv som livets brød. I v.27 hørte vi endda kun om en uforgjengelig mat som Jesus gir. I 32-33 hørte vi om et brød som Jesu fader skjenket. Nu heter det at Jesus selv er dette brød. Han er formidleren av gaven men også selve gaven. Livets brød betegner at det skjenker, meddeler livet. Det tenkes vel på det evige liv, 5,26, som pulserer i Gud og på avledet måte i sønnen. Det sanne liv er ikke knyttet til nogetsomhelst tinglig eller saklig. Det er selv av personlig art og formidles ved en levende personlighet. Jesus gir livet ved å fremby sig selv til menneskene, og det opnåes ved å gripe, å la sig gripe av ham. At formen for denne tilegnelse er troen aner vi allerede av det som gik forut, 29.

Jesus går over til å tale om denne tro 35b-40. Dog klinger i 36 tanken om vantroen inn. Først har vi i 35b 2 par. utsagn. Troen er billeddlig betegnet som et komme til Jesus, 5,40. Å komme til Jesus var uttrykk for en virkelig bevegelse. Men etterhvert går dette over til å betegne et sjelelig forhold. Der næst nevnes så troen ved sit likefremme, virkelige navn. Og den som i troen kommer, han skal aldri mere hungre, 4,14. Når det her tales også om ~~hætt~~ tørst, så er det vel p.gr. av leddenes paralellisme, 7,37. Siraks bok 24,20. I denne skildring ligger det en indirekte innbydelse til tro. Men i overensstemmelse med den tragiske grunntone innskytes bemerkningen i v.36. *ἄλλο - ἄλλο*, både-og, kan også sammenfatte motsetninger, skjønt- så dog. Det siktes vel snarest til ordet i 26 som her blir fritt varietet. Det de har sett er Jesu gjerninger. Trots de har sett dette, så har de ikke forstått og har ikke kommet til tro. Ved siden av denne tragiske tone trer så atter den lyse tone, Vantroen kan ikke gjøre Jesu kall til inntet. De som kommer, de skal få livet Det betraktes som Guds gave til Jesus, 37 og 39. *ἄλλο*, alt. Det sikter egentlig til personer 3,6. 17,2. Luk. 19,10. Dette nøytrale uttrykk "alt" sammenfatter de troende uten hensyn til forskjeller. Hvad siktes til med denne given? Det er ingen predestinasjon. Det sikter til den indre virkning og som noget som skal skje. Men også som noget som allerede er inntrått. Selv troen som i det foregående var uttrykk for menneskelig selvvirksomhet, 27 og 29, er her også en gave fra faderen. Denne tanke får først sin utørelse i 44-45. Her ligger vekten på at alt som faderen gir i Jesus kommer til ham. Og han på sin side viser ingen bort. Uttrykket "støte ut" hviler på billedet av et hus hvor den kommende (ikke) blir kastet ut. Når dette betones så sterkt, så ligger deri en motsetning til den avvisende holdning Jesus har inntatt til jødene. Ingen som virkelig kommer blir utstøtt. Det er en lignende tone som i Mt. 11,28. Denne tanke om Jesu mottagelse begrundes med det flg. Han viser ingen døren, ti han er kommet herred for å gjøre Guds vilje, Al vilkårlighet er utelukket. Denne vilje går ut på at han intet skal miste. Men han skal opreise det på den ytterste dag. Dette stadfestes i v.40 i en litt varietet form. Her kalles Gud Jesu fader for å fremheve hans kjærighet. Istedenfor det negative uttrykk, at han ikke skal miste noget, kommer det positive: et evig liv.

I disse vers er det endel enkeltheter som må fremheves. Mens det før het at himmelbrødet kom fra himmelen, heter det her at Jesus selv kommer fra himmelen, 3,13. Dette ord om sendelsen får derved en dypere bakgrunn. To gange tales om en opreisning, 5,28-29. Det siste mål trer derved klart frem. Den ytterste dag, 44 og 54. 11,24. 12,48. I synopsen brukes uttrykket "dag", Mrk. 13,32. Mt. 7,22. "Dommens dag" Mt. 10,15. 12,36. Endelig er det betydningsfuldt at det tales om å se sønnen. Denne seen består i en indre anskuelse eller opfatelse av Jesu person hvormed mennesket erkjender ham som den fullkomne åbenbaring, 12,45. 14,9. Å ha denne indre anskuelse, det er det samme som å tro på ham, eller ihvertfall: ut av denne intuisjon fødes troen hvori mennesket optar i sig gudsåbenbaringen. Ved dette uttrykk er beskrevet hvordan Jesus blev livets brød. Han kan være det fordi han avspeiler faderen. Den som har set ham har set faderen. Denne skuen av sønnen v.40, har sit sidestykke i den høren vi hadde i 5,24 og 25. Likesom sønnen ser hvad faderen gjør, 5,19 og 30, således ser nu de troende sønnen og gjennom ham faderen. Vi minnes om den skuen vi hørte om i prologen, 1,14. Derimot danner denne skuen bare forstadiet for en annen skuen nemlig den som det tales om i 17,24.

Man må nu spørre: Hvor ligger grunnlaget? Nær mest ligger det å søke det i de første disiplers samliv med Kristus. Det bestod nemlig i dette at de så og hørte og derved nådde frem til en indre skuen og en indre høren, 1. Johs. 1,1. Man kan også tenke på den rolle som netop skuen og høren spillet i urkristendommens pneumatisk liv, Act. 22,14. Apoc. Men i Johs. evg.s sterke betoning av den skuende tro og den troende skuen har man funnet en berøring med mysteriefromheten. I mysterier gjaldt det netop å se guddommen og derved bli guddommeliggjort. Hos Filo synes vi å møte en skuen av guddommen som hører hjemme i den mystiske opfatning. Man tør anta en slik berøring. Men forskjellen er stor. I mysteriefromheten dreiet det sig like godt om å skue guddommen. Hos Johs. dreier det sig om å skue sønnen, en historisk per-

sonlighet, og gjennom ham Gud. Den likefremme skuen henvises til i fullendelsen, 1. Johs. 3, 2. Apoc. 22, 4. Ennvidere: hos Johs. er den fromme skuen ikke knyttet til kultiske handlinger eller til en mystisk ekstatiske opplevelse. Nei det er en skuen som er ett med selve troen. Også her gjelder det at: "Den som kommer til mig vil jeg ingenlunde støte ut". I mysteriefromheten er målet menneskets guddommeliggjørelse, men hos Johs. er grensen mellom mennesket og Gud og Kristus alltid opretholdt. med den Johanæiske fromhets troende skuen forbinder sig en høren av Jesu ord, 8, 31 flg. Selve den troendes skuen er formidler av en etisk frigjørelse, 1. Johs. 3, 5 flg. Den som har sett synder ikke.

V. 41-51a. Jødernes knurren. Denne knurren 41 og 42 har synoptiske paralleller, Mrk. 6, 3, Mt. 13, 55. Luk. 4, 22b. I synopsen gjelder deres knurren motsetningen mellom hans byrd og skikkelse på den ene side, og på den annen side hans visdom og kraft. Det er noget nytt. De kjender ham som Josefs søn. Hvorledes kan han si at han er kommet ned fra himmelen? Opponentene benevnes som jøder. Det er den jødiske vantro som kommer frem. Jesus avviser først og fremst dette 44-46. Et fornyet vidnesbyrd 47-51a. Dermed vender talen tilbake til sitt utgangspunkt. Avvisningen v. 43 er ikke nærmere motiveret. Disse betenkeligheter er ikke grunnen til Deres vantro, men omvendt. Betydningen er å advare dem mot en fåfengt knurren. Uten angivelse av forbindelse følger så ordet om faderens dragelse. Man kunde tenke sig i henhold til 45b at sammenhengen var denne: knurr ikke, men følg isteden faderens dragelse til sønnen. Men dertil passer ikke formen. Snarere ligger i disse ord vel en anerkjendelse av det paradokse som knytter sig til Jesus. Knurr ikke, det er dog sannhet, men en sannhet som kun erkjendes av dem som har kjendt faderens dragelse. Hvordan den er formidlet sies intet om. Vi skal kanskje særlig tenke på det vidnesbyrd faderen gav sønnen 5, 36 og det vidnesbyrd som ligger i skriften, 5, 37-40. I det hele tatt den forberedende sannhetsåbenbaring, 3, 21. 1, 4. Men dragelsen selv er tenkt som en indre virkning på hjertet, høisangen 1, 4. Jer. 31, 3. Til stadfestelse av denne virkning henvises til et ord i Gt. Jes. 54, 13, efter LXX. Når dette sted betegnes som skrevet hos profetene, så sikter dette til Act. 7, 42. 13, 40. Vekten ligger på πάρτην som sikter til alle troende. Alle disse skal bli Guds disipler. Et slikt lærlingeforhold skal alle troende komme inn i, 1. Tes. 4, 9. Men denne guddommelige undervisning forutsetter mottagelighet hos mennesker, derfor tilføies 45b, at enhver som har hørt av faderen og lært han kommer til Jesus. Her møter vi altså den tanke at den troende umiddelbart hører Guds ord. I lydighet mot dette kald er det at han kommer til Kristus. Men hvad her er sagt betyr dog ingen ophevelse av avstanden mellom dem og Kristus. Derfor tilføies et forbehold i 46. Avverger en misforståelse, 7, 22 2. Kor. 1, 24. Uttrykket $\theta\epsilon\omega\varsigma$ kan ikke bare sikte til en sendelse av Gud. Det inneslutter preeksistensen. Jesus stammer fra Gud i den betydning at han samtidig stammer fra den evige verden. På grunnlag derav ligger det nær å mene at den skuen av Gud som tillegges Jesus er en skuen av preeksistensen. Vi vilde her ha den forestilling at det berodde på skuen i preeksistensen. Men her som i 3, 32 flg. er det tvilsomt om denne tanke foreligger. Ti Jesus sammenligner sig her med de troende. Når det fremheves at de troendes skuen ikke må forveksles med Jesu skuen, at kun Jesus har set Gud, så taler paralellis men for at her tenkes på en skuen i jordlivet. Det synes å måtte være en skuen av Gud innenfor de fullkomnes samfund med ham, et samfund hvori Jesus lever fremfor alle andre. Naturligvis har også den preeksistente logos skuet Gud. Men denne skuen er ikke avbrutt med hans menneskevorden. Nei også som menneskesønnen på jorden skuet han Gud. Er dette den rigtige forståelse, da kommer den preeksistente skuen som en forutsetning for den enestående skuen av Gud som også under jordlivet er karakteristisk for sønnen.

Efter denne belysning vender talen tilbake til troen i v. 47, til tanken om Jesus som livets brød, 48, til motsetningen mellom manaen og det sanne brød, 49, 50, og endelig til Jesus selv som det levende brød 51a. Tankene er de samme. Denne variasjon er karakteristisk for Johs. evgs. stil, Dog er det her enkelte momenter som må understrekes. Vi møter atter her det majestetiske Ἐγὼ εἶμι. Det er det første eksempel på en majestetstil, 8, 12. 10, 7 og 9 11 og 14. 11, 25. 14, 6. 15, 1. Denne stil møter vi også i Apoc. 1, 8. 21, 6. 22, 13. 1, 17. 2, 23. 22, 16. Vi synes å stå overfor en

hellig liturgisk skikk som har været vidt utbredt. I G.T.møter vi det i Gen.17,1.28,13.Ex.3,6.20,2.Denne g.t.lige vending svarer til en kjent vending i egyptisk og babylonisk språk.På hellenistisk grunn møter vi det hos profeter som Celsos anfører.I motsetning til slike profeter klinger da Jesu majestetiske selvbetegnelse.

51b-59. Det inntreer en vending i 51b.

Men teksken er usikker.Den best bevidnede er den som er foretrukket av Vogel: *καὶ ὁ φάει δὲ ὅτι ἐγὼ δῶσω ἡμῶν καὶ ἐστὶν ὄψωσ*. Dernæst er dette den vanskeligste.Og endelig kan de to andre tekster forklares ut fra denne,mens det omvendte ikke er tilfellet. Den tekst som Tischendorf har(A())er fremkommet derved at man har rettet setningen fordi den var så vanskelig.Den tredje tekst har samme ordstilling som den første,men tilføier *ἡν ἐγὼ δῶσω* efter *καὶ ἐστὶν*. Denne er et annet forsøk på å overvinne vanskeligheten. Det inntreer en vending idet Jesus går over til å tale om et brød som han vil gi,og identifiserer dette brød med sitt kjød.Denne tanke blir så utviklet gjennom forhandlingen i 51-56.I 57-58 forsvinner denne tanke om kjød og blod,og talen vender tilbake til Jesu person som brødet. Det kan ikke være tvilsomt at *ἀπὸς* er subjekt i 51b.Tvilsomt er dette:"tilbeste for verdens liv". Enkelte tar det slik at det er mitt brød som gives til beste---. Men vi har ikke rett til å supplere med et slikt partisipium. Men sannsynligere er det å forbinde *ὄψωσ*-bestemmelsen til hele setningen: Når jeg som brød vil gi mitt kjød tjener det til beste for verdens liv.Det ligger på linje med v.33.Det nye som sies er at dette brød er Jesu kjød,og samtidig hermed fastholdes tanken om brødet som livgivende middel.Vi legger merke til den dobbelte partikkel *καὶ-δὲ*. *καὶ* fører et nytt moment inn,det antyder et nytt synspunkt,Og det brød nu som jeg vil gi eder,det er mitt kjød. Det hovedspørsmål som melder sig er hvad der menes med Jesu kjød. Men det kan vi ikke besvare før vi har skaffet oss en utsikt over de flg.språk. Likesom jødene steilet over ordet om at han var kommet fra himmelen,41,så steiler man nu over dette ord at hans kjød er brød.Nogen tar ordet realistisk og fører det in absurdum.Andre tar det mer billedlig. I sin tale innlater Jesus sig ikke på muligheten,men hevder nødvendigheten.Han optar "å spise" og føier dertil"å drikke". Han betegner i høitideligste *καὶ* form denne spisen og drikkem som nødvendig. Denne samme tanke gjen tas i v.54.Kun at livet her betegnes som evig.*τρώμεν*,13,18. Mt.24,38.Det blev i almindelighet anvendt om dyrene.Når det bruktes om mennesker betegnet det tygge.knaske. I senere gresk anvendtes det med betydningen spise,og vel således her.

Hvad der er sagt om kjødet og blodet begrunnes i v.55 med at hans kjød er sann,virkelig mat.*ἀληθῆς* betegner det virkelige, reale i motsetning til det tilsynelatende. Dermed er Jesu kjød og blod hevet op over all annen mat. Hertil føies i v.56 at frukten av denne nydelse er en blivende tilstand, et samfund med Gud,et livssamfund.Den formel som her for første gang møter oss er den mystiske immanensformel,17,23. Denne formel optrer her mer sporadisk.Dessuten vender tankegangen i v.57 tilbake til livet som nydelsens frukt.Kun er det nytt at det liv som erhverves stilles på linje med Jesu eget liv.Den tanke som her streifes er den samme som i 5,26.*δὶα* med akk.er eiendommelig.Det uttrykker nærmest for-skyld.Men innholdet av dette forskyld kan være forskjellig.Formelt sett i bet.:for å tjene faderen.Men det er ikke sannsynlig.Snarere er det at den nytende skylder Jesus livet.Det blir da lik "i kraft av","på grunn av".Den som eter Jesus skal leve i kraft av sitt samfund.Kjødet og blodet forsvinner. Hermed er overgangen banet til det siste ord i 58.Hele talen er nådd tilbake til sitt utgangspunkt,og vi får en topografisk notis.

Hvad siktes til her med Jesu kjød og blod, og med denne eten,drikkem og given? En dunkel tekst.Der er tre hovedfatninger. 1. Denne tale sikter til nadverden.Denne opfatning ligger muligens til grunn hos Ignatius,Irenæus.Cyprian og hos katolikkerne.Dessuten hos mange kritiske teologer. Zahn finner her en profeti av Jesus om nadverden. 2. Talen sikter til de troendes tilegnelse av den menneskevordne logos,en tilegnelse efter hans menneskenatur.Kjød og blod er uttrykk for hans hele åpenbaringsform.Eten og drikkem er en billedlig betegnelse for trøens tilegnelse.Origines,Clemens,Tertulian.Dessuten med nogen modifika-

sjon av von Hafmann. 3. Denne del av talen sikter til Jesu død og den troendes tilegnelse av den i døden hengivne menneskesøn. Ordene om nydelsen forstås som et billedlig uttrykk for tilegnelsen av den i døden hengivne frelser. Denne oppfatning er blitt gjort gjeldende av Luther, Calvin, Zwingli. En del nyere har kombinert den annen og tredje oppfatning, på den måte at det tenkes på tilegnelse av menneskenaturen ved kjødet, men at det ved blodet tenkes på tilegnelsen av den i døden hengivne. De aller fleste nyere som avviser den direkte tyding om nadverden, anerkjenner dog at det er sammenheng med nadverden. Men for bestemmelsen av om det er en nadverberetning blir det av betydning om ordene prinsipielt og primært sikter til tilegnelsen av hans menneskenatur eller til den i døden hengivne.

At dette avsnitt av talen skulde sikte til nadverden (primært) motsies av flg. grunner: 1. Hele den foreg. tale (29 35 40 47) om himmelbrødet kan ikke sikte til nadverden. Det må sikte til den troendes tilegnelse av Kristi person som bærer av Guds åpenbaring. Til dette vender efter all sannsynlighet de siste vers tilbake, 57 flg. Men da vil 51b-56, hvis det skulde sikte til nadverden få en altfor spesiell karakter. 2. At evg. skulde betrakte det evcharistiske måltid som uongjengelig nødvendig for opnåelse av evig liv, er ikke sannsynlig. Dette gjelder selvom vi må være opmerksom på at i urkristendommen deltok så godt som alle menighetslemmer i nadverdmåltidet. Man kan ikke peke på fødsel av vann og ånd som analogi, da det jo ikke tenkes på dåpshandlingen. 3. Uttrykket brød er billedlig brukt. Da er det sannsynlig at også "spise", "drikke" o.s.v er billedlig brukt om tilegnelsen av Kristus. 4. Her inntre ~~der~~ kjød, mens vi ellers i nadverd liturgiens tekniske uttrykk har $\sigma\mu\alpha$. Kanskje kunde dette stå i forbindelse ned en bestemt nadverdoppfatning. $\sigma\alpha\epsilon$ = stoffet. $\sigma\mu\alpha$ = formen.

Men om avsnittet ikke direkte sikter til nadverden er det sannsynlig at evg. har villet hentyde til, henspille på nadverden. For dette taler: 1. Analogien med 3, 5. 2. Uttrykket: "Påskan var nær", v. 4. 3. Fremhevelsen av takkebønnen, 11 og 23. 4. Uttrykket: "Ete hans kjød og drikke hans blod" må jo vekke tanken på nadverden. 5. I det flg. overspringer evg. omtalen av nadverden under beretningen om Jesu siste samvær med dis. Dette kunde da være en erstatning.

Men hvad er da talens prinsipale mening, når den bare sekundært sikter til nadverden? Ang. 2. hovedoppfatning, så kan man for å forstå "kjødet" om logos' menneskenatur anføre: 1. 1, 14. 2. Man kan peke på at uttrykket kjød og blod er et kjent jødisk uttrykk for mennesket, Mt. 16, 17. I Kor. 15, 50. Men mot denne oppfatning taler: 1. Futurumsformen "jeg vil gi" i 51b. Denne futurumsform kan ikke betegne hengivelsen i døden. Det er naturligvis en given til nytelse, v. 27. Men hvis det her var siktet til livsmeddelelse gjennom hele Jesu selvfremstilling, så måtte det tales om dette i nutid. I det foreg. hvor det tales om dette tales det i nutid. Men når det her tales i fremtidsform om Jesu kjød som han vil gi som brød, må dette sikte til noget mer spesielt, nemlig til den livgivende kraft som skal utgå fra Jesus når han hengir sig selv i døden. 2. Kjød og blod er ikke uten videre sammenfattet med hverandre, men er her tvertimot holdt ut fra hverandre, og dette leder tanken hen på den voldsomme død som skiller kjød og blod. Hvor det ellers i den johanneiske litteratur tales om Jesu blod, er det det i døden utgydte blod, 19, 34. I Johs. 1, 7b. Apoc. 1, 5. 5, 9. 7, 14. 12, 11. 3. At det i denne siste vending av talen siktes til Jesu død, stadfestes ved henv. til himmelfarten, v. 62, som motvekt mot døden. Likeså ligger det nær å finne en hentydning til synoptikernes lidelsesforutsigelser, Mrk. 8, 31. V. 66-70 er jo netop en variant av ~~dis~~ dis. bekjennelsen ved Cæsarea Fillippi. Johs. legger dødsforutsigelsene foran dis. bekjennelsen og rettet til folket, mens synopsen legger den efter dis. bekjennelsen og rettet til dis. palene.

Av disse grunner må man mene at evg. allerede 51b og siden 52-56 tenker på det i døden hengivne kjød og blod, ikke således at de avgivne krefter utledes av disse substanser, men således at livet utgår fra den åpenbaring av Guds og Jesu egen kjærlighetsom ligger i hans frivillige hengivelse av kjødet og frivillige utgydelse av blodet, 10, 10-15, 17-18. 15, 1. I Johs. 4, 9-10. Å ete og drikke Jesu kjød og blod vil si åndelig å

leve av hans død og den åpenbaring av Guds kjærlighet som deri ligger. Eller troende tilegnelse, 1, 29, av lammet som lider på korset og den som kobberslangen, 3, 14, øphøiete menneskesøn. Som menneske-barn kan Jesus lide og dø, men som menneskebarnet har hans død frelsende bet. Når frukten er det inderlige livssamfund, så ligger deri den dype tanke at den som i troen griper Jesus som den i døden hengivne, han finner ham som den levende, til Guds høire hånd øphøiete. Den som søker ham som den korsfestete, finner ham som den opstandne. Når talen tilslutt, 57-58, antar den mer almindelige karakter, viser dette at tilegnelsen av den i døden hengivne for evg. innordner sig som et spesielt moment i tanken om tilegnelsen av hans person i sin almindelighet. Jesus er i hele sin personlighet livets brød for menneskene, men ganske særlig skal han være det som den som frivillig går i døden. Derfor fullender den troende tilegnelse sig i den troende tilegnelse av hans død. Denne innordning svarer ganske til den plass Jesu død har i hele den johanneiske kristendom. Jesu døds frelserbet. er i det hele innordnet under tanken om den kjødvordne logos. Den johanneiske kristendom er en syntese av den synoptiske og den paulinske opfatning: Jesu liv har sterkere ettertrykk enn hos Paulus, Jesu død har sterkere ettertrykk enn hos synoptikerne.

De to underer som innleder talen har da denne betydning: Bespisningsunderet fremstilles i tegnets språk, v. 26, hvorledes Jesus bispiser sine med det sanne himmelbrød som er ham selv, men samtidig er det et bilde av det kristne forløsningsmåltid hvor de troende nyter ham som både har levet og dødd for dem. Vandringen på sjøen synes å skulle anskueliggjøre Jesu nærhet til sine venner selv når han synes å ha forlatt dem. Det er et varsel om den overjordiske eksistens som han etter døden gikk inn i, og som satte ham i stand til å være hos de troende og i dem, og til å livsmeddele sig til dem i nadverden.

At talen tidligere er blitt forstått om nadverden er forståelig. Den handler om nadverden, men slik at evg. etter sin egen forståelse har utarbeidet den idé som ligger i denne kulthandling, og samtidig gitt den en litt annen vending ved det kraftige uttrykk "kjød" i steden for "legeme". Lett forståelig er det at man tidligere ved kjød og blod har tenkt på en hyperfysisk substans. Men dette er visstnok fremmed for vår evg. som for Paulus, I Kor. 15, 50. Når det i de johanneiske skrifter ellers tales om kjød, er det ment om den menneskevordne logos, v. 63. 1, 14. I Johs. 4, 2. 2 Johs. 1, 7. Med blodet er det tenkt på det ved korset utgydte blod, I Johs. 1, 7. Apoc. 7, 14. Dette hentyder til Kristi blod som ideelt eksisterende, som en for alltid gyldig offerhandling. Den rensende besprengning med Kristi blod er en fra offerspråket hentet, plastisk uttrykksmåte for Kristi døds frelsende bet. Å drikke Kristi blod er et drastisk uttrykk for tilegnelsen av Jesu livhengivelse i døden. På samme måte er det tenkt med å spise Kristi kjød. Det uttrykk disse tanker får føles fremmed for oss, og var vel en paradoksi også for urmenigheten. Det som ligger til grunn er nadverdmåltidets symbolikk. Når nadverdens språkbruk her er skjærpet, så må vi tenke på at i senere urkristelig tid har man med stor styrke mot gnostikkerne betonet Kristi real-menneskelige og sarkiske tilværelse, 1, 14. I Johs. 4, 2. Det forklarer at det er tale om kjødet. Betoningen av bloddøden synes å i de johanneiske skrifter å stå i motsetning til en gnostisk utviskning av Kristi døds betydning, I Johs. 5, 63. Dernest må vi tenke på at dette kristne nadverdmåltid tidlig ga anledning til anklage for kannibalisme. Kanskje er evg.s tale ment som en djerv replikk mot disse anklager, en replikk som anvender de uteskende kannibalske former i en drastisk skikkelse, men samtidig refererer dem til menneskesønnen selv, ved å stille dem inn i en større sammenheng, åndeliggjøre dem, så de hentyder til en kristens tilegnelse av den realt menneskelige, i døden hengivne og av døden opstandne frelser.

V. 60-70. Krisen i disipelkretsen. Dette fortellingsstykke består av to stykker, 60-65, anstøtet i Jesu videre dis.krets, og 66-71, de manges frafall og de tolv (elves) troskap. Parallell i Mrk. 8, Mt. 16 og Luk. 9. I det første stykke tales det om en knurren mot Jesus i dis.kretsen. (Alt i v. 41 blandt jødene.) Hermed menes de som mer eller mindre fast ledsaget ham på hans vandringer, v. 61. Av de knurrende betegnes talen som en hard tale, som man ikke kan høre, ikke sluke. Særlig da siste del av talen.

Jesus gjennomskuer nu i kraft av sitt hjertekjenskap disse betenkeligheter ennå før de er uttalt, og møter dem med et dobbelt spørsmål, 61b-62. Man har tvistet om tydingen av disse ord. I det første er spørsmålet: Hvilket ord har tonen? Og i det annet hvor eftersetningen mangler gjeller det: Hvad skal man suplere? Av det svar som gives på disse spørsmål avhenger det om Jesus vil skjærpe eller opheve forargelsen. Begge deler har været hevdet i exegesen.

ὁ δὲ ἀνάκλησεν betyr lede til fall, til anstøt, til å snuble. Legges tonen på τοῦτο, så må man i det flg. vente noget som enda mer volder anstøt. At Jesus skulde ha oppfattet den foreg. tale som relativt litet skikket til å volde anstøt, er ikke sannsynlig. Særlig v. 62 kan ikke sikte til værre anstøt. At menneskesønnen stiger op dit han var før, v. 38. 20, 17, kan ikke sikte til noget annet enn til Jesu tilbakevenden til faderen, 7, 33. 13, 3. 16, 5, 7 og 28. Og at denne hjemgang til faderen skulde være en skjærpet fristelse til vantro og synd er ganske uriktig. Ivertimot, det er egnet til å heve anstøtet. Vi har her en par. til opstandelsesforutsigelsene i synopsen. Hermed stemmer det at også v. 63 har til hensikt å heve anstøtet, mens v. 64a først nevner grunnen til forargelsen, vantroen. Eftertrykket i v. 61 skal efter dette legges på verbet, og Jesu forundring gjeller den omstendighet at Jesu dis. kan bli rokket og vakle i troen, de som har spesielle forutsetninger for å tro. Og hvad han rekker dis. til hjelp er først og fremst en henvisning til det som er stilltiende forutsatt i det foreg.: hans hjemgang og ophøielse til faderen. Ang. ὁ δὲ ἄνθρωπος har man ment at det sikter til en synlig, konkret himmelfart, Act. 1, 9-11, eller i all fall til en kristofani som viste ham på overgangen fra jordisk til himmelsk eksistensform. Men om nogen synlig himmelfart taler ikke Johs. og at synlige åpenbarelser av den opstandne skulde være stillet hele dis. kretsen i utsikt er litet sannsynlig. Her vil som tidligere være tenkt på en skuen av Menneskesønnen, også for dem som ikke personlig har været øienvidne til hans liv, en erfaring om ham som ikke er avhengig av en personlig opplevelse av Kristofanien, en indre av ånden skjænket iakttagelse som forvisser dem om Jesu ophøielse. Meningen blir altså: Hvis de i troen får skue at menneskesønnen stiger op dit hvor han var før, - til den himmelske verden, - så vil de ennå ta anstøt av at han taler om å nyte hans legeme og blod, eller at han er nedstegen. Tilhører han den himmelske verden helt, kan det ikke være tale om en sanselig nytten av hans kjød og blod, og stiger han op til himmelen blir det lettere å forstå at han er kommet derfra.

Til dette forsøk på å fjerne forargelsen knytter sig en ny avvisning i v. 63. Det er en almensetning, her bestemt til å anvendes på Jesus. Også om Jesu kjød gjeller det at det intet som helst gavner som stoff. Hverken mens hans kjød lever eller når han hengir det i døden kan det i sig selv skjænke verden liv. Det som levendegjør er ånden, den guddomlige ånd som Jesus besidder og meddeler, og som han fremforalt skal skjænke når han blir ophøiet, 1, 32-34. 3, 34. 7, 37 flg. Forsåvidt også kjødet og blodet har nogen bet. for levendegjørelsen, må det derfor være fordi de på en eller annen måte tjener som redskap for ånden og dens åpenbaring, smlgn. 1, 14 flg. Forsåvidt Jesus er kommet fra Gud og har åndens fylde, blir hans liv i kjødet og hans hengivelse i døden en levendegjørende åpenbaring. Det som her skal betones er at kun ånden levendegjør, at Jesu kjød som sådant intet kan gavne. Dermed er en sanselig materiell opfatning av den foreg. tale avvist. I samme linje ligger det når det tilføies i 63b at Jesu ord er ånden, at de er helt båret og gjennomtrengt av ånd, og derfor er liv, livgivende. Det som her sies gjeller Jesu ord rent alment, men efter sammenhengen må man her tenke særlig på ordene om himmelbrødet. Også de er ånd og liv. Den virkelige grunn til anstøtet ligger ikke i disse ord, overhodet ikke i Jesu person, men den ligger i dis. s egen vantro, 64a. Til dette siste utsagn knytter da evg. den forklarende bemerkning at Jesus fra først av visste hvem som skulde tro, og hvem som skulde forråde ham. Og i v. 65 innfører evg. det siste avsluttende utsagn, hvori Jesus henviser til faderens dragelse som forutsetning for å troen, v. 44. Den innskutte bemerkning i 64b har åpenbart apologetisk betydning: Jesus er ikke blitt overrumplet ved dette tragiske fra-fall. ἀπεχθης, tidsbestemmelsen er relativ. Hvad sikter den til? Ofte forstått om det første møte mellem Jesus og mennekset. Men ordet kan også forståes så at Jesu kjente deres vantro allerede da den begynte å spire i deres hjerter. Han visste også hvem det var som skulde forråde ham. Også her må vi velge mellem de to betydninger

av $\epsilon\gamma\ \alpha\epsilon\ \chi\eta\ \varsigma$. Etter den første tydning, 1. at Jesus fra sitt første møte med Judas visste at han skulde forråde ham, eller 2. at Jesus kjente Judas som forræder helt fra første stund vantroen begynte å spire hos ham. Til den siste tydning svarer vel bemerkningen i v. 70 best. V. 70 klinger nærmest som et smertelig uttrykk for noget han ved apostelutvelgelsen ikke var klar over. Citatet v. 65 er unøiaktig like som 1,30 o.a.st. Det som i v. 44 kalles dragelse, kaldes her gave. I v. 64 tales det om vantroen og så heter det i 65b at ingen kan komme til Jesus uten som en gave av faderen. Det er ikke meningen å opheve de ikke-troendes ansvar. Menneskelig frihet og guddomlig virken samarbeider. Sluttordet, v. 65 viser fremad til de tolv og deres forhold til Jesus, 66-71.

66-71, Trots forsøk fra Jesu side på å bryte brodden av forargelsen, falt mange fra ham. En tolvor betyr etter sammenhengen fra den tid av. Det skildres ikke noget momentant samlet brudd, men kretsen av hans tilhengere blev følelig tynnet. En dag da frafallet blev tydelig i sitt fulle omfang, vendte Jesus sig til de tolv og stillet dem på prøve, 2024. I Kor. 15, 5. Johs. har aldri fortalt om apostelvalget. Han kalder dem heller ikke med apostelnavn, skjønt han taler om deres sendelse, 4, 38. 13, 16. 17, 18. 20, 21. Spørsmålet som han retter til disse tolv uttrykker hans vemod over de xtroløse. Men venter nektende svar. Hensikten med dette spørsmål er åpenbart å knytte de trofaste ennu nærmere til Jesus. Denne hensikt når da også Jesus etter fremstillingen. Simon Peter optrer på dis.s vegne. Han kalder ham "Herre". Heri ligger den underordnedes høflighetsformel overfor den overordnede. Men det ligger vel også noget mer, om enn ikke det fulle innhold som ordet hadde for urmenighetem. Ordet er uttrykk for den underordning og tillit som Peter følte, en indre underordning som kun er mulig overfor Guds hellige Messias. Ti Messias betegnet netop det enstående og absolutte i den guddomlige utsending som skulde oppfylle alle Guds forjettelser. Peters svar er først et motspørsmål. Det er uttrykk for dis.s følelse av at de ingen annen hadde enn Jesus. De behøver heller ikke å se sig om etter noen annen. I ham har de funnet det de søker: Ord fylt med evig liv, 68b. smlgn 63b. Men til denne bekjennelse knytter sig en bekjennelse som gjelder hans person: Fordi de i ham har funnet det evige ord, derfor har de oplevet Gud i ham. hμεις er betonet. Likeså δὸ εἶ. Perfektene uttrykker at dis. nu har nådd den erkjennelse og erkjenner, de er kommet til tro og tror. Erkjennelsen nevnes foran troen, 17, 8. I Johs. 4, 6. Her er det omvendt orden. Det uttrykker at erkjennelsen utvikler sig av og bygger på troens erfaring, 1, 41. 45 og 49. Der er fremskritt i bekjennelsen fra 1, 41. 45 og 49. Der: Refleksen av ett første inntrykk. Her: En gjennom lengere tids samliv modnet og prøvet troens erfaring, en mer modnet tro, som kan finne ånd og liv i ord av Jesus som andre ikke forstår. ἐγνώκαμεν, ikke teoretisk, men troserkjennelsen, d.v.s. en indre skuen som praktisk bestemmer den som eier den, 7, 17. 8, 28 og 32. 10, 15 og 38. 14, 7 og 9. 17, 3. Mt. 11, 27. Luk. 10, 22. En erkjennelse som er i slekt med kjærlighetens intuitive forståelse, Mrk. 1, 14. Luk. 4, 34. "Guds hellige" står meget nær uttrykket "Guds utvalgte", 1, 34. Det betegner den Gud tilhørende og til hans tjeneste viete, 10, 36. Act. 4, 27 og 30. Ved den helligelse som her utheves tenker evg. vel nærmest på åndsutgydelse ved dåpen, 1, 33-34. 3, 34. Fordi Jesus har åndens fylde taler han Guds ord. Oplevelsen av ordets levendegjørende kraft fører med indre nødvendighet til den tro og erkjennelse som forvisser om at han er Guds hellige.

Han har utvalgt dem allesammen. Og dog er en av dem en djevel. Dette uttrykk fører utover 13, 2 og 8, 44. Det menes med dette uttrykk at han har et djevlesk sinnelag. Og der tenkes vel nærmest på falskheten og løgnaktighetem. Til forklaring av dette ord tilføier evg. straks at det sikter til Judas. Han fremhever selv det tragiske, Mrk. 3, 19. Luk. 6, 16. Mt. 10, 4. Her er kontrasten enda sterkere understreket. ἐμελλεν sikter til den guddomlige rådsslutning som han tjente, 13, 18b. Mrk. 14, 21. Ansvarer er dog ikke ophevet. Denne bet. av dette verbum har vi også andre steder, 12, 4 og 33. 18, 32. Navnet Iskariot knyttes her til faren, ikke som ellers til Judas selv.

Denne fortelling berører sig så sterkt med dis. bekjennelsen ved Casarea Filippi at vi kan si at vi har en johanneisk paralell. Vi kan ikke tale om forskjellig datering. Bemerkningen i v. 66 rykker oss allerede langt frem i tiden. Hos

Luk. er de to begivenheter rykket umiddelbart sammen. Johs. og Luk. har ikke stedfestet fortellingen. Felles for disse to er særlig to momenter: 1. Jesus fremkalder selv de tolv bekjennelse. 2. Peter avlegger en høitidelig bekjennelse til Jesu messianitet, på disiplenes vegne. Disse to overenstemmelser garanterer samme kjerne. I nær tilknytning til C. Filippi-perikopen innfører Mrk. og Mt. et ord av Jesus som stempler Peter som en djevel. Og her har vi nu et ord som stempler Judas som en djevel. Hvis her er sammenheng, kan det bero på senere tradisjon at et ord som dette er blitt overført til Judas fordi det var støtende om Peter. Eller Mrk. og Mt. har formet et skarpt ord til Peter som opr. har været rettet til Judas. Men det første er det sannsynligste.

Vi kommer til den annen rekke taler, 7,1-10,39. Jesu kamp mot motstanden. Vantroen i Jerusalem. Jesus som verdens lys. Vi føres etter det gallileiske intermezzo tilbake til Jerusalem, 7,7 og 10. Løvhyttefesten var nær, d.v.s det var høst. 7,14-52 er tydelig henlagt til denne fest. I dette avsnitt skjelnes mellom jerusalemitterne og folkemengden mer i sin almindelighet, 25 og 12 20 31 40 43 49. Allerede 7,37 står vi på denne høitids siste store dag. Uaktet 8,12-9,21 ikke gir oss nærmere tidsbestemmelse, går det ikke an å henlegge alt det som der fortelles til en dag av høitiden. Vi hører her ikke mer om den folkemengde som vi hadde i kap. 7. Festpilgrimmerne må være vendt hjem. P.d.a. side er det vel heller ikke riktig å anta at kap. 8 savner enhver kronologisk sammenheng med kap. 7. Og ennu mindre at 9,1flg. og 10,21 ikke har sammenheng med kap. Fremstillingen i 8,12flg. må forståes slik at det meddeles nytt om Jesus fra tiden kort etter løvhyttefesten. 9,1flg. knytter sig nær til 8,59. Alt synes å høre hjemme i den nærmeste tid etter festen. I 10,22 kommer det en ny tidsbestemmelse, tempelvielsens fest i desember.

Efter sitt innhold er dette avsnitt vesentlig opfylt av stridssamtaler. Også den lange helbredelseshistorie innleder en konflikt. Under skildringen av disse stridsforhandlinger skildrer evg. folkemengdens skiftende stemning overfor Jesus. Samtidig forteller han om en rekke anslag mot Jesus som dog ikke fører ~~ax~~ frem. I 7,30 søker noen jerusalemitter å gripe ham. I 7,32 ~~nes~~ uppersteprestens tjenere yt for å gripe ham. I 7,44a synes folket å ville legge hånd på ~~x~~ham. (1. angrep) I 8,59 tar jødene stener op for å stene ham. (2. angrep) 9,22-34 viser hvorledes den jødiske forbitrelse vender sig mot hans tilhengere, 10,19-21. Endelig 10,31-39 er det et dobbelt angrep på Jesus. Jesu vidnesbyrd i dette avsnitt lar sig ikke sammenfatte til nogen enkelttitel, men som et slagord kan nevnes: Jesus som verdens lys. (Plastisk fremstillet i kap. 9) Til dette hovedmotiv kommer i kap. 10 et annet: Jesus som den gode hyrde, 10,1flg. og 26flg.

I spissen 7,1-13, Jesu opreise til løvhyttefesten. V.1 tjener til å utfylle tiden mellom Peters bekjennelse i det foreg. og Jerusalemstiden i det flg. Han vandret om i Gallilea. Begrunnelsen forutsetter at etter den krise vi hørte om i kap. 6 var hans sak allerede avgjort i Gallilea. Når han ikke drog til Judea var det fordi jødene stod ham etter livet, 5,16 og 18. Om hans virke i denne tid fortelles intet direkte, men det fremgår av kap. 6 og av brødrenes ord i det flg. at han har virket svært tilbaketrukket og litet iøinefallende. Netop denne tilbaketrukkethet besværer brødrene sig over; 2,12. Selv hørte brødrene til de ennu ikke troende, smlgn. Mrk. 3,21 og 3flg. Men på den annen side nektet de ikke hans overordentlige gjerninger, 3b og 4b. De regner med muligheten av at han kan slå sig op, ikke uten familieinteresse og forfengelig het, smlgn. 2,3flg. Det samme falske messiasideal lå til grunn 6,15. Den høvelige tid til dette finner brødrene i løvsalenes fest, smlgn. 5,1. Apposisjonen "løvsalenes fest" står der fordi det har en viss bet. senere, 7,37. De ~~amaner~~ ham til å flytte fra Gallilea, avkroken, og til å vise sig for verden på en for en slik fremtreden skikket plass: hovedstaden. Å handle i hemmelighet som han nu gjør, og så samtidig søke å høre offentligheten til er en selvmotsigelse, v.4. Ideen om d, fritalenhet, frimodighet, v.13. Her i v.4 spesielt i bet. offentlighet, K 1.2,15. En vanskelighet volder det utfalte formål, 3b. Her er uttrykket "disipler" brukt om den videre dis. krets 6,66. Dette vanskelige uttrykk i 3b er nærmest å forklare i motsetning til den tilbaketrukkethet som han nu i en tid hadde virket i. Bare de enkelte i de enkelte tilfeller får da se hans gjerninger.

Derfor må han dra op til Jerusalem forat også den videre tilhengerkrets kan bli vidne til hans makt. Jesu svar, 6-8 inneholder et avslag. Jesu tidspunkt, det rette av faderen villete, og for hans åpenbaring til verden anviste, er ennå ikke kommet, eller som det varieres i 8b, ennå ikke fullt inntrådt. Tiden er forestillet som et mål som fylles og blir fylt. *καλῶς*, tidspunkt. *Χρόνος*, den løpende tid. Her er det anvendt om det tidspunkt da den av Gud tilmalte tid er løpet helt ut til ende, Mrk. 1, 5. Således er stillingen for Jesu vedkommende. Helt anderledes for brødrene. Deres tid er alltid inne. For de mål som de sikter på er enhver tid like god. Vise sig for verden kan de nærsomhelst. Verden hater ikke dem, ti da måtte den hate sitt eget, 15, 19. De bør da også dra op til høitiden. Uttrykket verden som Jesus optar fra brødrenes ord er her anvendt med en svingning i bet. om den gudfiendtlige, messiasfiendtlige verden. Han er gjenstand for verdens hat fordi han avlegger et sannhetskjarlig vidnesbyrd om dens egentlige beskaffenhet, 3, 20. Og når Jesus i overenstemmelse hermed kategorisk avslår å dra op til høitiden, så må det etter sammenhengen være fordi han mener at en slik reise og en slik åpenbaring for verden vilde føre til en katastrofe før tiden, v. 1b. Denne forhandling mellom Jesus og brødrene har for evg. den bet. å illustrere klyften mellom jødernes verdslige tankegang og Jesu fullkomne bundethet til Gud, som har et annet mål. De søker sitt eget og verdens ting, mens Jesus alene søker det som Guds er. Samtidig må vi anta at disse ord av brødrene for evg. er en ubevisst profeti, riktignok med en annen og anderledes oppfyllelse.

Hvorledes det skal forklares at Jesus etter denne kategoriske benektelse allikevel drar op til høitiden, senere enn brødrene og i hemmelighet, derom har det allerede i oldkirken været meget spekulasjon. Det har været anket mot Jesus fra hedensk hold for vankelmodighet. Trekket minner påfallende om begivenheten i Kana, og må vel etter evg. s syn forklares på en lignende måte som der. Jesu hvis mål det var å gjøre faderens vilje kom først etter brødrenes bortreise til den erkjennelse at han allikevel skulde reise til Jerusalem. Ikke fordi hans tid var kommet, - derfor reiste han ikke offentlig, - men for ennå en gang å avlegge vidnesbyrd der uten å la det komme til nogen katastrofe. Det foreligger virkelig en forandret bestemmelse fra Jesu side, og dette synes for evg. å illustrere Jesu avhengighet av Guds vilje.

V. 11-13 beskriver stemningen før Jesu opreden. "Jødene" sikter til autoritetene. Der er forskjellige meninger, men ingen tør uttale dem frit ut.

V. 14-52. Der er tre optrin, 15-24, 25-30, 31-36 som innbyrdes er nær forbundne. I det siste hører vi at ypperstepresten og fariseerne sender ut tjenere for å gripe ham, men vi hører ikke om resultatet av dette. Videre et fjerde optrin, 37-44 på festens siste dag. Endelig 45-52, hvor det fortelles at tjenerne vendte tilbake med uforrettet sak og måtte stå til rette. Dette synes å danne avslutning på tredje avsnitt, men evg. har imidlertid villet avslutte Jesu opreden under festen. Det er derfor uklarhet over det siste stykkes kronologiske stilling, men det hører vel hjemme siste festdag. Dog ligger vekten på de vidnesbyrd av Jesus som meddeles og etter dette kan vi inndele saklig således: 14-24, Jesu lære stammer fra Gud og ikke fra ham selv, men jødene bryter lov og sabbat. 25-30, Jesus selv stammer fra Gud og er sendt av ham. 31-36, Jesus går til Gud. 37-44, Jesus skjønker etter sin herliggjørelse ånden. 45-52, om Jesus: Som han har talt har intet menneske talt.

V. 14-24. Den lærevirksomhet av Jesus som det her tales om må vi tenke oss utøvet i sølehallene i den ytre tempelgård. Den forundring denne lære vakte minner om forundringen i Nasarets synagoge, Mrk. 6, 2. Han har jo ikke studert. *ἁπλῶτα οἰδὲν* betyr simpelthen å kunne lese og skrive, å ha lærdom, Act. 26, 24. (Det motsatte er *δυσχερῶτα*, Act. 4, 13, en litterært uinteressert) Men lesning lærte man ved hjelp av bibelen. Saklig sett betyr altså uttrykket å ha skriftlærdom. Jesus har ikke gått i de skriftlærdes skole. I sitt svar hevder Jesus at han har en for ham eiendommelig lære, men samtidig avviser han at han skulde være nogen genial autodidakt. Hans lære er ikke hans egen men Guds som sendte ham, smlgn. 8, 26 28 38 og 40. Veien til å erkjenne denne hans læres guddomlige utspring nevner han så i det flg. ord, v. 17, et stort og sentralt ord i kristendommen

85. *θέλη*

og *θέλημα*

overhodet. Legg merke til *θέλη* og *θέλημα*. Det betegner den energiske vilje, den som setter noe inn, og det kommer an på om menneskets vilje faller sammen med Guds vilje. Om nogen for alvor vil slutte sin vilje til Guds vilje, da skal han erkjenne om læren er fra Jesus som menneskelærer eller fra Gud. Lærens sannhet oppleves ikke ad teoretisk men ad praktisk vei. *πρὸς τὰν* er ikke bare intellektuelt, men det er hele personlighetens erfaring. Man kunde tenke på Guds vilje erkjent forut og uavhengig av Jesus, eller man kunde tenke på Guds vilje slik Jesus forkynder den. Men det er ikke riktig å gjøre en mekanisk sonndring her. Det dreier sig om Guds vilje så langt et menneske personlig har erkjent den. Har han den opriktige vilje til å omsette denne erkjennelse i handling, da skåa han erkjenne at Jesu lære stammer fra Gud. Froska-pen mot den allerede erkjente sannhet skal drive mennesket til Jesus eller nærmere Jesus og skape den umiddelbare forvisning om Jesu læres guddomlighet. Det flg. ord i v. 18 stiller op et annet bevis: Jesu selvløshet, smlgn. v. 6-8. Almensetningen er å anvende på Jesus selv. Det som er menneskelig i sin oprindelse er menneskelig i sitt mål. Og omvendt: Den som ikke tenker på å tjene sig selv, men bare ham som sendte ham, han kan ikke ha urett, men sier den hele og fulle sannhet. Han har ikke noget fristende og selvisk motiv. Friheten for all ærgjerrighet viser hans fulle sedelige renhet. Så sandt Jesus søker Guds ære alene, så ligger deri et bevis for dens guddomlighet. Den som alene har Guds ære til sitt mål, kan alene ha Gud til sitt ophav. I v. 19 inntreer en påfallende vending. Jesus anklager jødene for å overtre den lov deres egen store Moses har gitt dem. Og når han så dertil spør: Hvorfor søker I å drepe mig, så synes dette i sammenhengen å være ment som en overtredelse av Mose lov. Forutsetningen for dette siste spørsmål må da være at de mordplaner vi hørte om ved det foreg. Jerusalemsbesøk, kap. 5, ikke er opgitt, men bare utsatt, v. 25. Evg. lar Jesus både her og i det flg. uten videre henviser til begivenheten ved det forrige besøk. Ut fra denne forutsetning faller det lys over denne overraskende vending ~~av~~ talen: Jesus fortsetter det angrep som han begynte forrige gang. Han vidner vedvarende om verdens onde gjerninger, v. 7. Folkemengden kjenner ikke til disse onde planer, og sier at han er besatt, v. 26. Denne beskyldning har par. i Mrk. 3, 21, smlgn. Mrk. 3, 22 og 30. Hvad her siktes til er mørke tvangstanke, forfølgelsesvanvidd, i tidens tenkemåte: demonbesetelse. Uten å ta hensyn til avbrytelsen fortsetter Jesus sitt angrep og henviser til helbredelsesunderet ved Betesda-dammen på samme uformidlete måte som før. En enkelt gjerning har han gjort, med det resultat at alle undret sig. Når uttrykket "forundring" er brukt, så er det fordi det er myntet ikke bare på motstanderne, men på hele folkehopen. Leser man *ὅτι τὸ αἴτιον*, v. 22, må man enten forbinde det med det foreg. *ὁ ἀντιπαρὸς*. Eller også til det flg.: "Derfor hør hvad jeg gir eder å betenke -" Det blir en ellipse.

Hvad han her fremhever m. h. t. denne ene gjerning, er det uberettigete i motstandernes kritikk: Hans formentlige overtredelse av sabbatsloven. Dette minner om den synoptiske sabbatskonflikt, Mt. 12, 5. Han gjør nemlig opmerksom på at de selv tilsidesetter sabbatsloven for omskjærelsesloven. Men gjør de det, hvordan kan de da harmes på ham når han på sabbaten gjør et helt menneske friskt. Ved omskjærelsen er det kun et enkelt lem, og kun en seremoniel renselse, her er det hele legemet og dets virkelige sundhet. (En slutning a minore ad majus.) Omskjærelsen er en mosaisk lov, v. 22, Lev. 12, 3. Men 22b innskytes for å avverge den misforståelse at omskjærelsen var eldre enn Moses, Gen. 17, 10. I sluttordet v. 24 heter det: døm ikke efter skinnet, men døm en rettferdig dom.

ὅτι, i 11, 44 om ansiktet. Her om det ytre som bedrager, skinnet. Døm efter sakens realitet. Kun for en rent ytre betraktning var Jesu helbredelse en lovovertrædelse, dypere sett var den en guddomlig barmhjertighetsgjerning.

V. 25-30: Til det foreg. vidnesbyrd knytter sig dette. Der svares intet til det som Jesus hadde sagt. Spørgerne går vel bort. Her optrer folk fra Jerusalem som er forbauset over at Jesus taler fritt ut, og de henkaster den bemerkning: Der skulde da vel ikke være inntrådt en svingning i de ledendes holdning? 31 Men mot dette fremsetter de i v. 27 selv en innvending. Messias skal dukke op som en hemmelig skikkelse, 1, 31. Om Jesus vet de hvor han er fra, 1, 46. 6, 42. Der er intet hemmelighetsfullt ved ham. Det siste gir anledning til det nye stridsord, v. 28, forhandlingens midtpunkt. Jesus ropte det ut, v. 37. 1, 15. 12, 44. Det er profetens rop

av ånden fremdrevet. Hvordan skal 28a forstås? Vanskelig å forstå det som en innrømmelse; Rent utvortes kjenner de ham. Snarere en skarp ironisk klang som stemmer disse folks kjenskap som det det er: et ikke-kjenskap. V28 trer i sterk motsetning til det foreg: "Og dog ~~...~~" Tanken er her: Kun hvis Jesus var kommet av egen makt vilde jødene kjenskap være virkelig kjenskap, men forholdet er helt anderledes. Han er ikke kommet av egen makt. Den som har sendt ham er en virkelig utsender, en som med full rett kan sende ut. Skal man kjenne Jesus som utsendt, må man kjenne ham som sendte ham, men det gjør de ikke. Men det gjør Jesus. Vi merker at mens Jesus tidligere anerkjente den jødiske Gudserkjennelse, 4, 22, så fraskriver han her kategorisk jødene virkelig Gudserkjennelse, smlgn. 8, 59, 15, 21. Brødden er den; De kjenner ikke Gud fordi de ikke kjenner ham i hans fullkomne åpenbaring. Kun hvis de i Jesus erkjenner Guds utsending, vilde de kjenne Gud, - og da samtidig Jesus. Her gjeller det om jødene at de ikke kjenner Gud, men Jesus kjenner ham ti han er utsendt av ham.

I steden for παράδεισος, v. 29 leses i nogen tekstvidner παράδεισος. Zahn har forsvaret det med sikte på det inderlige samfund mellem Jesus og Gud. Dette passer godt, men det første er sterkest bevidnet og passer best til temaet: hvorfra Jesus kommer. Dertil svarer også det par. ledd: Han har utsendt mig. Og her som i 6, 46 må dette uttrykk sikte til Jesu utspring i den himmelske verden, 6, 38. Fordi Jesus stammer fra Gud kjenner han ham. Ved dette kjenskap siktes ikke til nogen spekulativ erkjennelse. Det er av praktisk art, livsfellesskap. Og det setter Jesus istand til både å tale Guds ord og til å gjøre hans gjerninger. Når nu de tilfalte søker å gripe ham, v. 30, så er det fordi de forbitres over at han fraskriver dem kjenskap til Gud. Og hensikten med å gripe ham vilde ha været å overgi ham til autoritetene. Men hans time var ennå ikke kommet.

V. 31-36 har et nytt og selvstendig utgangspunkt. Her tales om mange av folkemengden, festpilgrimmer. Mange av folkemengden kom til tro på ham på grunn av hans under. Jesu vidnesbyrd vakte minnet om de mange tegn han hadde gjort. Og i disse tegn ser de legitimasjonen for at han er Messias. Fariseerne merker straks at folket mumler slikt. De akter på denne stemning og vil kvele den. 32b må i sammenhengen forstås slik. Fariseerne som har vært folkestemningen foranlediger synedriet til å gripe inn, v. 32. Yppersteprestene og fariseerne = synedriet, v. 45 og 11, 47. og 57. 18, 3. Dette uttrykk svarer vel til synopsens: ypperstepresten og de skriftlærde, Mrk. 10, 33. 11, 18. 14, 1. De fleste skriftlærde i rådet var fariseere. Med tjenerne kan tenkes på råds tjenerne eller en avdeling av tempelpolitiet. Denne optreden fra rådets side foranlediger det nye utsagn i v. 33. Innholdet er en henvisning til Jesu snarlige bortgang fra Israel. Det er kun en kort stund, så går han til faderen. Deri ligger kanskje en antydning om at de kunde bruke tiden bedre: Til å høre hans ord og til å kjenne ham som den han er. Dette synes stadfestet ved v. 34. En gang skal de komme til å søke ham uten å finne ham. Dit hvor han da er vil de ikke kunde følge ham. Ved denne "søken" skal ikke tenkes på en virkelig bodferdighet, men på en søken etter hjelp, en ropen på Messias under de trensler som Israel ved å forkaste Jesus vilde nedkalde over sig. Da skal de faktisk søke etter ham uten å vite at han er den virkelige, men finne ham skal de ikke. Det er deres fremtidige søken etter Messias som her fremstilles som en søken etter Jesus selv. Og når de ikke kan komme dit hvor Jesus er, da ligger grunnen deri at han ikke har fått være veiviseren, smlgn. 12, 26. De må dø i sine synder, 8, 21.

Men i disse utsagn er det et nytt selvvidnesbyrd som har hovedvekten. Som Jesus er kommet fra Gud, således vender han tilbake til Gud. Episoden avsluttes med de ironiske bemerkninger av jødene, 35-36, som stiller ordet tydeligere i relief. De fester sig ved det første utsagn og spotter over hvor Jesus har tenkt å reise hen. Til grekernes adspredelse? Til de i Grekenland boende jøder, motsatt dem i østen, i Babylonien. Og kanskje vil han vinne grekerne, bli hedningemisjonær. Bemerkningen er spottende, men for evig ligger deri en profeti som den i 11, 51. Ti den faktiske følge av Jesu forkastelse blandt jødene blev jo hedningemisjonen, drevet av hans disipler, men inderst inne av ham selv. Det var ham som førte de andre før, 10, 16, drog alle til sig, 12, 32. Omkring begge ord knytter det sig en hist. ramme.

V.37-44, fjerde stykke av festen. Egentlig ingen stridssamtale. Jesus tar selv initiativet. Det er Jesu ord 37-38 som interessen knytter sig til. Ordet kommenteres v.39 og vi hører om den forskjelligartete gjenklang hos λ folket i 40-44. Ny nøiaktig tidsbestemmelse i v.37. Den siste dag? Festen varte i 7 dager men dertil kom en efterfest, Lev.23,35 flg. Neh.8,18. 2Krøn.7,9. Num.29,35. Blandt rabbinerne er det den 3.dag som regnes for den siste dag. Men det har meget for sig at evg. her tenker på den 7. dag. Herfor taler: Den store dag. Det passer ikke på den 8., men på den 7. som var uthevet fra de andre. Da ophørte den boen i løvhytter som var almindelig. Under vinhøsten bodde man i det fri, og man mintes ørkenvandringen. Og på den 7.dag fjernet man de pilekvister som alteret var prydet med. Da ophørte prosesjonene som hadde sitt høidepunkt den dag. Deltagerne møtte i templet med en frukt i den ene hånd og en bladdusk i den andre. Med dette gikk man i prosesjon rundt alteret og ropte hosianna. Den syvende dag gikk man syv gange rundt, ellers bare en. Dernæst: De ord av Jesus som vi leser i v.37 flg. synes å ha hentydning til vannøstningsseremonien på festens 7.dag. Om morgene gikk en prest til Siloah-kilden med en gylden krukke og hentet vann, mens man sang strofer av Jes.12,3. Med dette gikk presten tilbake til templet og blev møtt av en annen prest med vin. Begge trådte opp på alteret og utøste innholdet mens mengden jublet. Kan dette bare være utilsiktet sammen treff med Jesu ord om floden av vann, frelsens kilde, Jes.12,3? Hvis en slik hentydning er tilsiktet av evg. må det tenkes på den 7.dag.

På denne siste dag stod Jesus og ropte. Drevet av en mindre trang opløster han dette rop: Om nogen tørster, da kom til mig. $\tau\epsilon\pi\sigma\ \mu\epsilon$, må vel tas med som opr.6,35 37 44 og 45. Det svarer til $\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\mu\epsilon$ i det flg. Han fremstiller der ved sig selv som den rette frelsens kilde som stiller menneskets inderste tørst, 4,10 og 14.6,35b. Når han her som det eneste vilkår nevner den tørstendes komme, troens komme, så er det skikket til å minne om Jes.55,1. Til denne venlige innbydelse knytter sig en videregående forjetelse, v.38. De første ord forståes som foranstillet abs.nomin. $\delta\ \tau\iota\sigma\tau\epsilon\omega\upsilon\upsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\mu\epsilon$, smlgn.6,39. Og efter den almindelige opfatning blir "den troende" gjenoptatt i det flg. $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$, smlgn.6,32. Av hans liv skal det flyte floder av levende vann. Denne opfatning er vel den naturligste. 1. Det drastiske billede her at det av buken skal fremstrømme floder, henger sammen med en eftervirkning av billedet $\alpha\upsilon$ å drikke, smlgn.4,14. 2. Når evg. i v.39 tilføier en exegetisk bemerkning som henviser oppfyllelsen av dette ord til fremtiden, så taler det for at her ikke er nogen simpel par.til tanken i 4,14,6,30. Men det er en videreførelse: Tanken på den velsignelse som den troende skal formidle for andre. 3. Å fortolke $\alpha\upsilon\tau\omega\upsilon$ ikke om den troende men om Kristus er av mange grunner usannsynlig. Jesus vilde ikke omtale sig selv i 3.pers. mens han begynte å tale i 1.pers. Ennvidere måtte da disse floder være bestemt til å drikkes av den troende selv. Og videre er den tanke at det levende vann utgår fra forløserens legeme ellers ukjent. Dernæst vilde setningsforbindelsen bli altfor knudret. V.38 måtte da omskrives: Den som tror på mig vil oppleve at det går ham som skriften har sagt, strømme av levende vann skal strømme ut av forløserens liv til den troende.

Men også om den troende er det vanskelig. $\kappa\omicron\varsigma\ \lambda\iota\alpha$ Livet, moderlivet, 3,4, maven, buken, Apoc., 9 og 10. Dog må merkes at dette ord også kan anvendes om menneskets indre liv, det hemmeligste i mennesket, Siraks bok 19,12 og 51,21. Man har også ment at det i likhet med det hebraiske uttrykk "legemet" kan stå i betydningen "han selv". Men dertil er det to vanskeligheter. Noget slikt skriftord som her citeres finnes ikke i G.T. Man har ment at det citeres fra et apokryft skrift, 1.Kor.2,9. Efez.5,14. Men her å referere til et apokryft skrift har det imot sig at $\kappa\omicron\varsigma\ \lambda\iota\alpha$ ellers alltid hos Johannes sigter til G.T.2,22, 7,42. 10,35. 13,18. Snarere må man anta at disse ord ikke er ment som et citat, men refererer sig til det følgende billede og hitleder det fra skriften, og vil kun si at den forgjøttelse som ligger i ordene finnes alt i G.T. Man må da tenke på stridssamtalene om at den fromme skal bli til et kildevæld. Gud skal i frelsestiden gå en frugtbarhetens strøm utgå fra Jerusalem, Jes.58,11. Sak.14,8. I et hvertfall fører dette sted efter sin mening utover den personlige livstilfredsstillelse som den troende har hos Kristus frem til den velsignelse han

skal få å bringe nåde og lykke til andre. Og på dette ligger vegten. Det er det eiendommelige ved stedet her. Dette er det som fortolkes i v.39. Dette volder vanskelighet. Her fortolkes altså disse floder om ånden, smlgn. 2,21. Og mens vi skulde ventet at en slik flod med en gang brøt frem, betegnes ånden som en fremtidig gave, Dette fremtidige er sterkt markeret. Når denne bemerkning om åndsoplevelsen som kraftsmottagelse for andre henlegges til fremtiden, så minner det om steder som sier det at sanhetsånden skal være en gave til disiplene når Jesus går bort, 14,17 15,26. 16,13. 20,22. Og når det nu heter i 39b at det før den tid ikke var ånd, så må det forståes cum grano salis. Guds hellige ånd var før Kristi herliggjørelse virksom i profetene. Jesus eiet dens fylde 1,32 og 34. Vi må også tenke at Jesus formidler guddommelig ånd til sine disipler under samværet med disse, 6,63 og 68. Når det dog heter at det ennu ikke var ånd, så må det sigtes til ånd i dette ords kristelige betydning. Man må da henvise til at den ånd som de kristne skulde motta var Jesu egen representant, 14,16. Den lærte og minnet dem om hvad Jesus hadde sagt, 14,26, vidnet om ham, 15,26, forherliget ham, 16,14, var den opstandenes egen gud, 20,22, sendes av ham, 15,26,16,7. Ånd i denne mening var det først efter Jesu herliggjørelse.

Ved Jesu herliggjørelse sigtes til hans himmelske forklarelse, den stilling han hadde før verden var, 12,16 17,1 og 5. Først ved denne herliggjørelse tenkes da ånden da likesom frigjort til full virksomhet. Først den forklarete Jesus kan sende ånden, den hjelper som gjør hans gjerning fullt forståelig. Vi mindes her også de synoptiske forgjettelser om ånden som uttales av den opstandne, Luk. 24,42. Act. 1,5 og 8. De levende floder sigter da til Jesu disciples fortsettelse av hans egen gjerning, 14,12. Særlig sigtes vel til misjonen, 4,38. 20,21. Evg. tenker her på den kristne misjon. Det passer bra i sammenhengen. I v.33 til 34 taltes der om Jesu hjemgang til faderen. Det spotende ord i v.35 var en indirekte misjonprofeti. Nu berettes at fra de troende skal strømme floder av levende vann,

Virkingen skildres i 40-44. Der er delte meninger. Nogen erklærer ham for profeten andre for messias. Atter andre opponerer mot Jesu messianitet. De anfører at Jesus er gallilæer. Men skriften taler anderledes om messias, den sier at messias kommer fra Davids at og Bethlehem. Når evg. ikke gjør nogen bemerkning til disse domme, så tør man herav ikke slutte at han underkjender Jesu Davidsbyrd. Når det her henvises til skriften, så er det mere sansynlig at også evg. anser dette for riktig. Med skriftordene kan man nevne Jes. 11,1. Jer. 23,5. Mika 1,5. Ennu en fjerde gruppe i v.44. Med denne gruppe skal man neppe tenke på tjenerne. Det synes å være nogen av folkemengden. De tenker vel på å sette ham fast og overgi ham til øvrigheten. Dette gir anledning til å avslutte disse ord om løvhyttefesten med nogen ord om tjenernes tilbakekomst.

V.45-52. Dette har en usikker kronologisk stilling. Vekten ligger på at tjenerne vender tilbake med uforrettet sak. Deres svar lyder: "Som han taler har aldri noe men neske talt". For evangelisten er dette et uvillig vidnesbyrd om Jesu ords enestående magt og dybde. For denne anerkjendelse får tjenerne en tilrettevisning. Denne er både ved sin tone og sitt innhold uttrykk for den religiøse terror. Overfor tjenernes umiddelbare personlige inntrykk setter farisæerne ordet om folkforførelse. Til begrundelse for dette henvises bare til de styrendes holdning som for den menige mann burde være nokk. Endelig gir de sin hele forakt for det uvidende folk uttrykk i disse ord: "Dette folk, denne hop er forbannet". ἔθνος representerer et fjernt jødisk begrep ἔθνος, folket i landet. Dette begrep var en foraktelig betegnelse som blev anvendt av det fariseiske mindretal som ikke kjendte loven slik som dem og derfor ikke utøvet den på den måte de krevet. Fra dette landsens folk var netop fariseerne skilt ut for ikke å bli urene. Hele dette ord her er et uovertreffelig uttrykk for det hovmod og den selvretferdighet hvormed fariseerne så ned på massen. Ikke mindre karakteristisk er rådsherrernes holdning til Nikodemus som leverer et forsiktig forsvar. Han krever den almindelige retsorden opretholdt. Men svaret er for det første en insinuasjon om at Nikodemus kanskje også er en tilhenger av Jesus eller en landsmann. Dernest svarer de med en stikpille til hans skriftlærdhet. Profeter kommer ikke

fra Gallilea. Her er det fariseernes selv som er på den urigtige side, 2. kong. 14, 25. Netop med dette innhold rummer denne replik en stor psykologisk sannhet. Fanatismen nøyer seg ofte med en omtrentlig sannhet. Dette bilde av den jødiske opposisjon avslutter denne første rekke av stridscener. Men på dette punkt er det nu i endel av de senere tekstvidner innskuddt en perikope som ikke har hørt evangeliet til nemlig om ekteskapsbrytersken. At denne fortelling er innskuddt fremgår av følgende: 1. Dette stykke er meget svakt bevidnet. Det mangle i de syriske håndskrifter, hos de greske fortolkere og omcales heller ikke av de eldste vesterlenderen 2. Det er umulig å forklare utelatelsen av dette stykke. Derimot lar innføielsen sig forklare derav at man i fortellingens point 8, 11 har funnet en illustrasjon til 8, 15. 3. Denne fortelling har i tidlig tid eksistert utenfor det fjerde evg., således i Hebraeere evg. Desuten i Papios' verk "utleggelse av Herrens taler". Og i enkelte evangeliske håndskrifter er den innskuddt andre steder enn her, nemlig enten tilslut eller også i Luk. 21, 38. 4. Til dette kommer den indre grunn at det høi Johs. avbryter sammenhengen og røper sig som fremmed stof ved sin stil som er synoptisk. Dermed er intet uttalt om dens tradisjonsvardi som intet usandsynlig har ved sig. Til Johs. evg. er de kanskje kommet fra Papios' verk. Oprindelig innskuddt i østen. Sin utbredelse har det fått i latinske bibelskrifter. Først fra år 400 har det funnet inngang i de greske håndskrifter.

Det følger så den lange skildring, 8, 12-10, 21, av dagene etter løvhyttefesten. Kap. 8. er en serie av nye strids-samtaler. 9, 1-10, 21 den blindføstes helbredelse. Kap. 8. bringer 3 nye vendinger, 12, 20, 21-29, 30-59.

V. 12-20. Først et innledende Jesusord, v. 12, så et dobbelt replikkskifte, v. 13 og 14-18, så det nye innlegg i 19a med Jesu svar i 19b. Hele stykket avsluttes så med en historisk slutnotis i v. 20. "Jeg er verdens lys". Et av de store utsagn, 9, 5. 12, 46. Man har her undertiden søkt en speciel tilknytning for dette ord, nemlig den store lysfest som fandt sted mellom 1. og 2. festdag. Det var i kvindenes forgård opsatt store lysestaker og der blev opført fakkeldanser. Under alt dette stod levittene på trappen op til mennenes forgård og ~~sang~~ sine festsanger. Denne fest var en av de store glanspunkter. Mot å anta en hentydning til den nye lysfest kan man anføre at den hører hjemme i begynnelsen av festen og her står vi ved slutten. Men umulig er det ikke. Han stod og lærte ved tempelkisten, v. 20 en meget nøie notis, Mrk. 12, 41. Og det var jo i kvindernes forgård. En annen tilknytning er at det ligger til grund en hentydning til solen, 9, 4. 11, 9. Vegten ligger imidlertid ikke på den ene eller annen tilknytning, men på billedets eget innhold. Når Jesus betegnes som lyset, så sigter det først og fremst til at han er den rette kilde til erkjendelse av sannheten. Men deri er innesluttet at han er kilden til den sande godhet, 1, 7-9. 3, 19-21. Uttrykket understreker også universalitetem, 4, 42. Vi har her den høitidelige jegstil, 6, 35 48 og 51. Det betone te "jeg" trer frem i motsetning til alle andre og alt annet. Netop denne antitetiske spiss er uttrykk for kristendommens absolutet. Det fremheves så i 12b. at den som følger Jesus ikke vil komme til å vandre i mørke. Det gjelder for mennesket å finne et forhold til Kristus. Med lyset skjenker han livet. ~~αὐτοῦ τοῦ φωτός~~ betegner den utvortes ledsagelse. Her betegner det mer et personlig tilslutningsforhold, 1, 43. "Livets lys" må vel forklares som det lys som skjenker livet. Smlgn. "Livets brød" 6, 48. Isåfall ligger i dette uttrykk at det lys Jesus skjenker ikke er dømmende men frelsende. Anderledes i prologen 1, 4. Der var livet lys.

Overfor dette protesteterer nu fariseerne, 5, 31. Man kan ikke være vidne i sin egen sak. Denne innvending foranlediger en lengere uttalelese om hans vidnesbyrds sannhet. Dog er der et litet intermezzo om hans dom. 15b-16. Vi ser at i strid med 5, 31 heter det at skjønt Jesus vidner om sig selv er hans vidnesbyrd dog sant. Det foreligger en unntagelse når det gjelder Jesus, og grunnen er den at han kjener sin oprindelse og sit mål, 14b. Han vet at han kommer fra Gud og går til Gud, 7, 28-29, 33-34. Den som har en slik klarhet kan også sandru vigne om sig selv. Helt anderledes med hans motstandere. De vet ikke hvor han kommer fra eller hvor han går hen. De dømmer efter kjødet, efter det ytre, 7, 23, uten å forstå hvem han efter ånden er. Beviset ligger i Deres holdning. De betrakter Jesus som et almindelig menneske. Denne bemerkning i 15a

fremkaller excursen 15b-16. Her heter det først at Jesus dømmer ingen, 3,17 og 18. 5,24. Dernæst at han allikevel dømmer nemlig med verdensdommen, 5,22 27-29 30. Allikevel er hans dom ~~den~~ ^{den} d.v.s. den er en rett dom. Men her blir ~~den~~ ^{den} ~~for~~ ^{for} over mot betydningen ~~den~~ ^{den}. Selvom han dømmer, er altså hans dom sann. Grunnen til dette ligger i at han heller ikke ved sin dom, er alene, men sammen med faderen som sendte ham, 5,19 og 30. Denne tanke om Jesu samfund med faderen fører så tilbake til hovedemnet, nemlig Jesus selvvidnesbyrd. Og her står ikke Jesus alene. Der er to vidner og dermed er den jødiske lovs fordring oppfylt. Det er pointet i v.17. Mrk.: "Eders lov" sammenlign 10,34. Det er et uttrykk for den Johanæiske Kristus' avstandsfølelse overfor jøderne. Dette uttrykk retter brodden ikke så meget mot loven som mot jødene. Devt. 17,16. 19,15. er fritt gjengitt. De to vidner er da Jesus og faderen som sendte ham. Hvori faderens vidnesbyrd består sies ikke her. Der er sagt i 5,36 og 37-40, gjerninger og skriften. For første gang i denne forhandling kaller Jesus Gud faderen. Denne replik blir optatt av jødene i Deres spørsmål av 19a. Det gjeller ikke hvem faderen er men hvor han er. Hvor er dette vidne. De kan ikke godta dette vidnesbyrd. På denne innvending svares 19b. Dermed vendes tilbake til utgangspunktet i v.12. At jødene ikke kjendte faderen kan Jesus ~~stadfeste~~. De kjender heller ikke ham. I dette forhold er det en indre sammenheng, 19c. Dermed er indirekte uttalt at Jesus er veien til faderen. Han er faderens åpenbarer. Og det blir klart at kun ved å la sig oplyse av ham som er verdens lys kan man lære faderen å kjenne.

8²⁵⁶ | De sa nu til ham: "Du, hvem er du?" Jesus sa til dem:
 "Overskide, hvorfor taler vi ogsa til eder?" Meget her og osv.

8,21-29. Denne annen vending har først et innledende ord i v.21. Derpå et dobbelt replikkskifte v.22, Jesu svar v.23-24, ny replikk 25a, Jesu svar 25b-26. Endelig følger det et sluttord v.28-29, foranlediget ved jødernes manglende forståelse.

Denne stridssamtale er ikke stedfestet. Situasjonen er den samme som i det foregående. (7,11) står neppe parallelt med v.12.) Det har møtt oss før i 7,33-34. Dette innledende ord har et nytt trekk som gir det en skarpere klang. De skal dø i sin synd, d.v.s. midt i synden uten å ha fått tilgivelse for den, smlgn. Devt.24,16 LXX. At vekten her ligger på det nye moment at de skal dø i sine synder, stadfestes ved å gjentas to ganger i v.24. Dog er der den forandring at istf. synden tales det her om de mange enkeltsynder. Det henvises til troen som en mulighet for å undgå fortapelsen. Dette Jesu ord gir anledning til en ennu grovere spott. I 7,35 antydet de at han kanskje vilde reise. Her antyder de selvmord. Til denne insinuasjon knytter sig da det videre utsagn.

Den almindelige betraktning var den at selvmordet var ugudelighet. Kanskje ligger der da i den jødiske bemerkning den spiss at dit hvor Jesus kommer når han har berøvet sig livet, dit ønsker de ikke å følge. Jesus svarer med å avdekke grunnen til den store motsetning mellom dem og ham: De stammer nedenfra, d.v.s. fra jorden, eller de stammer fra denne verden som er besmittet med synd. Derfor har han også sagt dem (24a) at de vil dø i sine synder, nemlig hvis de ikke tror. Han derimot stammer ovenfra, d.v.s. fra himmelen. Han stammer ikke fra denne verden. Derfor kan han også være frelseren for dem som tror at det er ham. Skarp motstilling av to verdener. Fra den ene stammer Jesus og fra den andre disse jøder. Det stemmer ikke med de to verdenstider. Her står de overfor hinannen som motsetninger. Denne betraktning svarer mer til den greske og persiske betraktning.

Et eiendommelig trekk er formningen av troens innhold. Det gjelder å tro (13,19) ὅτι ἐγώ εἰμι. Man har for å tyde denne formel henvist til en gtl. formel אני ה' - det er mig, Devt. 32,39, Jes. 41,13. Det er mig som er den sanne Gud. Dette uttrykk synes å fremby en formell analogi til uttrykksmåten. Jesu er det søkte subjekt til et velkjent predikat. Men dette underforståtte predikat må være et annet enn det om Gud. Det predikat som her underforståes, må være Messias-predikatet (4,25). Således også her: Om Jesus var Messias var nettop et spørsmål som beveget folket 7,26, -31, -40-43. Når Jesus sa de skulde søke ham uten å finne ham, så var det en søken etter Messias. Han nøier sig med at troen er troen på at han er det store subjekt til det kjente predikat. Dog tenkes der her ikke bare på Messias-navnet, men også på de andre store predikater: Livets brød, verdens lys osv. Troen er nettop tro på at Jesus er alt dette. Denne selvbetegnelse er ennu tilsløret. Den foranlediger nu mostanderne til spørsmålet: "Du, hvem er du?" Der er en forakt i det, spørsmålet er ikke ålvarlig ment: Er det meningen at du vil spille en slik rolle? Jesu svar hører til de meget dunkle og omstridte utsagn. Hva betyr disse ord i v. 25b. I bibeloversettelsen heter det: Nettop det som jeg sier Eder; ὅτι i to ord. Ordet er der forstått som et likefremt svar. Mot dette taler at ὅτι ikke kan bety "nettop". Enten betyr det "i begynnelsen" eller "fra begynnelsen" eller "overhodet, i det hele tatt". Dernæst må man forstå ὅτι likt ὅτι. Men Joh.skjelner mellom disse ord.

Det riktige synes å være å følge de gamle greske utleggere og forstå det i bet. overhodet eller i det hele tatt, og forstå hele setningen som et utrop eller spørsmål. ὅτι er da med vekt stillet forut, og ὅτι skal da stå i ett ord: enten lik "at" eller i bet. hvorfor, lik ὅτι. Smlgn. Lk. 2,41 og Acta 5,4 og 9. Den siste tydning synes å være den naturligste idet ὅτι nærmer sig et spørgeord 1. Kor. 15,29. Spørsmålsteget tilslutt. Jesu gir altså et motspørsmål.

Sammenhengen er da den: Forherdet som de er vilde det være rimelig å avbryte all forbindelse (Mr. 9) - dog meget har han ennu å tale til dem. Han kan ikke la være, det hører med til hans kall. ὅτι lik tale og dømme. Deres tale må bli en dom. Han må stadfeste den dom de feller om sig selv. 26 b innføres så med men og fremhever Guds sanndrøhet og Jesu avhengighet. Det omfatter hele Jesu tale til verden. Sammenhengen er dunkel, især på grunn av ὅτι

*) Det er med hensikt undgått at Jesus skulde betegne sig som Mess.

Muligens skal 26b avvise den tanke at Jesus i sine skarpe ord ligger under for en krenket stolthet. Meget har han å tale, men i alt hvad han sier, er han helt bundet til den sanndru Gud. Det som han har hørt av ham taler han til verden.

Selve innholdet av gnomen er klar. Hvad der fremheves, er at Jesus intet taler uten det han har hørt av faderen, nemlig hørt av Gud innenfor det innerlige samfundsliv han står i 5,30 - 8,40 - 15,15.

Og hvad han således hører av faderen, det taler han til verden. Han som er verdens lys, han vender sig til alle. Med dette vidnesbyrd hevder Jesus sig selv. Når det straks efter heter at jødene ikke skjønnte at han talte til dem om faderen, så er vel meningen den at det gikk over deres forstand når Jesus talte om dette. Også de jødiske skriftlærde talte hvad de hørte - nemlig av de gamle. Men Jesus talte hvad han hadde hørt av Gud. Det forstår de ikke. Denne jødernes ikke-forståelse fører til et avsluttende utsagn 28-29. Her møter vi igjen begrepet ἔρανος - ophøie 3,14 - og om ophøielsen på korset. Brodden ligger deri at mens motstanderne hadde sagt at han vil ta sig selv avdage, så er det de som skal komme til å gjøre det. Når de har gjort det, da skal de kjenne at han er Messias. Etter sammenheng synes det å være vanskelig at de da skulde komme til tro. Kan være at ophøielsen fører enkelte til tro, - men en omfattende omvendelse vilde stride med synet på jødene hos Joh.

Enten anta at tanken glir bort fra det jødiske folk over til den kristne menighet. Enten det - eller også synes det å være en ufrivillig erkjennelse at det er ham, en erkjennelse som kunde være formidlet dels ved deres forkastelse - dels ved den fremgang de tross alt har. Mt. 26,64. De følgende setninger er formelt muligens selvstendige, men logisk hører de inn under ἡ ὁρα og de inneholder en utførelse av hvad der ligger i Messiasstillingen. Av sig selv gjør han intet, kun det han har hørt av Gud. Og (v.29) Gud som sendte ham, er til enhver tid med ham. Han gir ham å gjøre sine gjerninger, ti Jesus gjør alltid det som er Faderen til behag. Grunnen til at Gud aldri drar sig tilbake fra ham, ligger i overensstemmelsen med Guds vilje. Der ligger i dette en dyp skildring av Jesu Guds-liv.

8,30-59. Der åpnes med et innledende ord av Jesus selv 31-32. Så følger der seks motbemerkninger 33; 39a; 41b; 48; 52-53; 57. Dertil svarer så seks replikker av Jesus 34-38; 39b-41a; 42-47; 49-51; 54-56; 58. Tilslutt en historisk sluttbemerkning 59.

Her likesom i 6 er en saklig avgrensning mere uforståelig enn denne ytre opdeling. Saklig: 30-36 jødernes treldom. 37-47 Abrahams, Guds, djevelens barn. 48-58 det evige liv, Abraham og Messias.

Vi hører at mange kom til tro, og det følgende ord rettes til slike jøder som hadde skjenket Jesus sin tiltro. Men allerede efter Jesu første ord pukker disse jøder på sin Abrahams-byrd. 37-38 beskylder Jesus dem for å nære mottanker mot ham, og disse tanker blir nærmere utført. I 48 blir han utskjeldt for besatt og i 58 vil de ste ne ham. En veldig avstand mellom begynnelse og slutning. Man har ment at det ikke kan sikte til samme folk. Men noen slik subjektssveksel er der ikke tale om. Man må derfor snarere tenke sig at der ved troen bare tenkes på en flyktig bevegelse som ikke holder stand. Dette har man også funnet antydnet i uttrykket "Jøder som hadde funnet tiltro til ham. Troende jøder er en selvmotsigelse hos Joh. Slike hastige omslag hos jødene har ev. kanskje kjent fra sin egen tid. En annen forklaring er den at adressen i 30-31a beror på at Jesu ord handler om å bli i ordet. Det kunde være at det siktet til jøder.

30-36 - Den sanne frihet. Det innledende ord hører til det dypeste. Har disse jøder skjenket Jesus sin tiltro, så gjelder det nu å bli i hans ord. De må ikke bare forbigående lå sig berøre av ordet, men må stadig påny la sig nedsenke i det, leve i det som i sitt element ἡ ἐξουσία 15,17; 1. Joh. 4,16; 2. Joh. v.9. Hvis de gjør det, da er de i sannhet hans disiple. Da skal de oppleve noe dobbelt: 1) erkjenne sannheten, naturligvis den religiøs-sedelige sannhet, fremfor alt den grunnleggende sannhet at Gud er kjærlighet. Troen skal altså utfolde seg som erkjennelse. De skal personlig forvisses om sannheten i ordet 14,6. 2) Sannheten, nemlig den således erkjente sannhet, den skal gjøre dem fri. Med den troende erkjennelse skal også friheten følge. Mens sannheten er et sentralt grunntrekk, så er det

kun her vi möter ordet friheten. Hvordan er da her friheten bestemt? Denne frihet skildres i det følgende fra to sider: dels frihet fra trellldom under synden, dels et ubrytelig barneforhold i Guds hus. Her i v. 32 hvor det tales om frigjørelse i sin alm., her tør man kanskje inneslutte tanken på frigjørelse fra mennesketrellldom i enhver form. På jødisk grunn spilte avhengighet av menneskeautoriteter en avgjørende rolle. Men idet Kristi disipel kun har én autoritet: Kristus Mt. 23,8 og 10, løses han fra alle andre herrer. Denne frihet utadtil er ikke det vesentlige.

De jødiske tilhørere stötes ju over den tanke at jødene skyldte trenge en frigjørelse. De henviser til sin Abrahamsbyrd: Abrahams ätt var verdensherredømmet forgjettet Rom. 4,13; Gen 22,17 fl. Så meget mer kan de tilföie at de aldri har vært treller. Hvorledes kan de si det? Til politisk frihet kan umulig siktes. Heller ikke er det rimelig å tenke på social frihet. Ti om enn loven begrenset jødernes slavetjeneste, så forekom den dog. Det synes å være siktet til den religiöse frihet som var deres stolthet. Den religiöse - og kultusfriheten som de aldri hadde gitt slipp på.

Jesu svar i v. 34 beskjefitiger sig først med det siste punkt. Overfor den stolte frihetsfölelse hevdes det da hver den som gjør synden er trelldom av synden. I det betonede enhver ligger vel at det ikke behöver foreligge noen voldsom synd. Enhver som gjør synden, lite eller meget er bundet av dens makt. Også jødene er alle slike treller og trenger frigjørelse - smlgn. 3,21 til uttr.

I v. 35 får vi så et billedord. Det kan forståes som en allegori som da må oversettes "til evig tid". Men ordet kan også forståes som et lignelsessprog så at anvendelsen først kommer i v. 36. Altså er da lik bestandig. Er det lignelsessprog, så er dets innhold det at trellden ikke har sitt blivende sted i huset. Han kan jages pådör Gen. 21,10. Gal. 4,30. Men helt anderledes er det med sønnen i huset, han blir der bestandig. Han er arving. Anvendelsen skulde vi vente slik at det vel maa være jødene som var de sydebundne og Jesu disipule som var de frie. Men lignelsessproget blir nærmest anvendt om Jesus selv og det således at der siktes til det gudsforhold som på den ene side jødene, på den annen side Jesus lever i. I Guds hus er mange treller, men kun en sönn. Trellene har ikke sitt blivende sted i huset hvis ikke sønnen frigjør dem og gir dem del i sin frihet. Også i sitt forhold til Gud er de da treller. Grunnen til at de er treller, må være den at deres trellldom under synden gjør deres gudsforhold til intet. Jesus kjenner ingen trellldom under synd v.46. Han har den umistelige hjemstavnrett. Hans kall er ikke å drive trellene ut av huset, men omvendt å frigjøre dem. Om den som han har frigjort, gjelder det derfor at han er i sannhet fri. Frigjørelsen må da bestå deri at han optar trellden i det barneforhold til Gud hvori han selv lever. Istdf. sannheten trer altså Jesus selv som den frigjørende makt 14,6.

Friheten. Hvis vi sammenligner dette med P. finner vi store overensstemmelser. Denne frigjørelse er skjedd ved döden Rom 7,24 - 8,2 - 2. Kor. 3,17. Tillike er den bestemt som frihet fra loven Gal. 2,4 - 5,1. Ja fra hele den nærværende verden Gal 1,4 - Koloss. 1,13. Stundom fremheves også frihet fra all mennesketrellldom 1. Kor. 7,21 - 9,1. Men til denne frihet fra svarer så en frihet til. Den som er frigjort, er dernæst frigjort til Guds tjeneste Rom. 6; 8,2 fl. Han har möttatt Sønnens änd Gal. 4,6 Rom 8,15. Han er som sönn også arving. Tilsist er friheten et eschatologisk gode. Den er Guds barns frihet. Dette er hos Joh. sterkt forenklet. Frigjørelsen er her knyttet til troskapen mot Jesu ord og til erkjennelsen av den sannhet Jesus gir. Dels frihet fra trellldom under synden. Dels som en ufortapelig hjemstavnrett, som andel i det evige liv som Jesus eier, og som han bringer. Befrielse fra alt som skiller fra Gud. Vi tør kanskje se en beröring med den stoiske tankegang hvor nettop den vise er fri. Hvad tankenes innhold angår er der en stor avstand. Den greske tenker og den stoiske vise er autonom. Hans erkjennelse beror på forutsetningslös tenkning. Hans frihet er frem for alt selvbeherskelse. Den er befrielse fra lidenskapenes makt. Den er lidenskapslöshetens indre frihet. Denne indre frihet ytrer sig deri at den vise alltid kun vil det som er tillatt, derfor har han også den positive frihet å gjøre hvad han vil.

V. 37-47. Abrahams byrd, Guds byrd eller djevlesk byrd. Jødene hadde henvist til at de var Abrahams ätt - 33. Jesus innrömer det, nemlig fysisk. Men samtidig dermed behandler han dem som

andsbeslektet med deres motstandere 37b. Allerede her vil tanken være den at disse mordplaner står i strid med de rette Abrahams-ætlinger 39b-40. Men dette synspunkt trer foreløbig tilbake. Isteden utledes det derfra at hans ord ikke får rum i deres hjerter. Kun derved kunde de bli frigjort. Er v. 37a et første preludium til 39b-40, så er v. 38 et preludium til de utsagn om jødernes djevensbyrd som følger i v. 41 og 44 fl. Etter den beste tekst heter det i v. 38 i begge ledd "Faderen". Men det er klart at Jesu far og jødernes skal stilles i motsetning til hinannen. Jesu far er Gud. Jødernes far er djevelen. Likesom Jesus følger en guddommelig inspirasjon, så følger jødene en diabolisk.

Denne parallellisme viser at med den seen som der er tale om i v. 38a, tenkes ikke på skuen i preeksistensen. Men det tenkes innenfor det samfund med Gud innenfor hvilket Jesus er. Det er bare uttrykket som varieres. Sammenhengen mellom v. 37 og 38 er: Mens Jesu ord ikke får inngang hos dem, blir de isteden et bytte for djevelen. Av dette dunkle ord forutsettes det nu at jødene forstår så meget at han tillegger dem en annen far. Derfor hevder de i v. 39: "Vår far er Abraham". Mot dette setter Jesus i v. 39b den erklæring at var de virkelig Abrahams barn, så vilde de vise det. Men nu streber de ham efter livet. Det vilde Abraham ikke ha gjort. Derfor gjentar han i v. 41. anklagen: "I gjør eders fars gjerninger". Tankene er de samme som ovenfor. Mens vi før hadde *στέγνα*, så får vi her hvor det er et barneforhold av indre likhet, *τέτρα*. Likeledes: Det forkastelige i å strebe Jesus etter livet fremheves derved at Jesus er et menneske som har sagt sannheten - v. 40. I 39b heter det først *έστε*, men så *πολέτε* hvilket viser at forutsetningen ikke finner sted. Imot denne replikk stiller jødene en ny: "Vi er ikke født i utukt". Disse uttrykk i 41 er uttrykk for samme tanke. Guds barn. "Uekte" må sikte til deres verdighet som ekte Guds barn. Vi må tenke på at pakten ofte fremstilles som et ekteskap. Hosea 1,3; 4,12. Hezekiel 16&23. I tilknytning til denne tankegang vil jødene hevde at de er ikke uekte. Nei, de er alle Guds ektefødte barn, har alle en far: Gud. Replikken inneholder da en hevdelse av deres troskap mot Gud. I fortidens Israel kan det ha vært meget av det. Men nu hevder de at de er Guds ekte barn. De viser ved sitt gudsforhold at de åndelig sett kun har en far. Overfor denne selvheldelse er det at Jesus skriker frem til de sterkeste utsagn. I virkeligheten er de ikke Guds barn. Beviset ligger i deres holdning til ham. Var de Guds barn, så vilde de elske ham. Der vilde være overensstemmelse fordi Jesus er utgått fra Gud og kommer fra Gud 2,4; 4,42. I den ^{gjerning} Jesus hadde som det hentydes til, ligger motivet til å elske ham. Dertil refererer sig 42b. Men er Jesu gudsforhold av denne art, da måtte alle føle søskenforhold til ham, - så er det her ikke. *καλα* 43a er forskjellig fra *λογος* som går på innholdet. *καλα* går på måten å tale på, dialekt Mt. 26,73. For jødene taler Jesus likesom et fremmed sprog. Det er innholdet av Jesu tale som er dem fremmed. Har disse utsagn hevdet at jødene ikke er Guds barn, går det videre til å hevde at de er djevelens. Disse ord i 44a skulde nærmest bety: "I stammer fra djevelens far." Likedan i 44 c. skulde ordene bety: "En løgner er han og hans far". Denne opfatning er blitt hevdet i oldkirken. Og denne tanke om et urvesen har vært fullt mulig. Men at denne tydning har vært tilsiktet av ev., kan man ikke tenke sig. At djevelen skulde stamme fra samme far som dem er ikke sannsynlig 1. Joh. 3,10. Også i v. 44 tales der om djevelen, og det vilde være unaturlig om man skulde gripe tilbake fra ham til hans far. For det annet: Innenfor urkristendommen kjenner man ellers ikke djevelens far. Vi må forstå ordene således: "I stammer fra den far som heter djevelen!" Og i 44c må man enten referere *αυτου* til det foregående eller også forstå det nøytralt: "ti en løgner er han og dens far". Når djevelen betegnes som jødernes far, så er det fordi han er den siste ophavsmann.

Det at jødene er djevelens barn, det viser ^{sig} deri at de gjør sin fars lyster. Som disse lyster nevnes så i 44 b&c først mordlysten, dernest løgneren. Vi må enten forstå det slik at djevelen allerede i tidens morgen er blitt en forfører til synd og derved bragt døden inn Gen 3. Visdommens bok 2,24. Rom. 5,2. Eller også må vi forstå det slik at djevelen er en menneskemorder fordi han er ophavet til Kains mord og til alle mord. 1. Joh. 3,12. Det annet belyses derved at djevelen ikke står i sannheten og det fordi det ikke er sannhet i ham. Her siktes i begge tilfelle til den

†) kallsgjerning

objektive. Pf. ἔστυχεν sikter ikke til et djevelens syndefall, men det er skildrende og sier at han har ikke sitt stade innenfor sannhetens sfære. Og det av den grunn at sannhet ikke gjør sig gjeldende som sannhet i ham. Det løgnen som fyller ham. Det er bevisste motstykke til sannheten. Når han taler løgn, taler han ut av sitt eget. Ti han er selv en løgner og far til løgnen eller løgneren, livets og sannhetens fiende. At nu jødene ligner djevelen i mordlyst, fremgår av det foregående (v. 40). Nærmere blir nu i v. 45-48 nevnt deres vidnesbyrd av djevelen som fiende. Det viser sig deri at - ikke til tross for, men fordi han sier sannheten, tror de ikke. Talte han løgn, da vilde de langt snarere høre ham 5,43. Men nu taler han sannhet, og fordi sannheten er dem fremmed, tror de ikke. Mot dette kunde det innvendes at når de ikke tror, er det fordi de ikke anser ham som sann. "Hvem av eder overtøyer mig om synd?" Men er det ikke mulig, hvorfor tror de ham da ikke? 46, b. Grunnen kan da kun være den at de ikke er av Gud. Ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι betyr egentlig å stamme fra Gud; her er det anvendt åndelig om å ha sitt indre preg fra Gud, å være bestemt av Gud i sin moralske karakter. Det er disse jøder ikke. I stedet er de bestemt av djevelen, sannhetens fiende. Ti den som er av Gud, hører ikraft av en indre nødvendighet Guds ord. Den som ikke hører det, viser derved at han er djevelens barn. Her er det likesom i 3,21 og 6,44 forutsatt at allerede på den forberedende åpenbarings område kan mennesker være av Gud eller ikke være av Gud. 18,37. Vi kommer til den siste vending

v. 48 - 59. Jødene svarer med skjeldsord v. 48. Formen synes å antyde at de tillegger sig kjente smedeord 7,20. Samaritaner-navnet er da vel en replikk til Jesu anfaktelse av deres Abrahamsbyrd. Han kan selv være en ikke-israelitt. Kanskje tenker ev. også på de samritanske psevdomessiasser Acta 8 (Simon magus). Med slike folk blir Jesus sammenstillet. Overfor disse skjeldsord hevder Jesu svar det virkelige forhold. Han er ikke besatt. Men han ærer Faderen mens jødene vanærer ham. Han ærer Faderen i sin tale og handling også når han vidner om verdens ondskap. Men en slik omsorg for Guds ære vilde en besatt ikke öve. De derimot vanærer ham uaktet han fortjener en helt annen behandling. Men dette må ikke mistydes slik at Jesus selv søker den ære som tilkommer ham 50a (5,41). (7,18). Selv (ἑω) befatter han sig hverken med å strebe efter ære eller å hevde den når den krenkes. Det er en annen som søker den og dömmet. Ἐπιτίω supplerer μου. Man må ved dommen tenke på en dom som vanærer ham, eller også kan man tenke på en dom i striden mellom ham og hans fiender, i siste tilfelle ikke bare en straff over dem som nekter ham hans ære. Men dommen ligger i Jesu herliggjörelse. Begge disse opfattelser lar sig forene med det fölgende. Tenkes på en dom over motstanderne, så må vi tenke på å undgå döden for å viäne livet. Tenkes på en dom mellom Jesus og hans motstandere, så blir den åpenbar derved at enhver som tröster sig til Jesus. skal aldri bukke under, men få evig liv. τηροῦν v. 51 og 55; 14,23; 15,20 og 17,6. Det betyr å fastholde og å holde ordet og er ensbetydende med å bli i ordet v. 34. Det inneslutter fremfor alt den praktiske efterlevelse. Det nye som her föies til og fremheves, er at troskapen mot Jesus bringer også evig liv. "Å se död" (hebr.) 3,9. Det inntreer en annen hebraisme, nemlig å smake död Mr. 9,1. I dette billede er döden en bitter kalk. I dette svar finner jødene en ny bekreftelse på at han er besatt 52a. Han lover udödélighet, men alle vet at Abraham og de andre döde. Her innføres igjen Abraham, nu som den store stamfar, og Jesus sammenlignes med ham. Jesu svar forsvarer ham först mot selvophöielsesanklagen. Så går det inn på punktet med Abraham. Hvis Jesus ved sitt vidnesbyrd förherliget sig selv, da var det ingenting med hans doksa. Men den som förherliget ham, er Faderen. Han gör det allerede ved å gi ham den gjerning han över, og vil i fremtiden ennu mer herliggjöre ham. 13,32; 16,14; 17,1-5. Om noen selvförherligelse kan det ikke være tale. Alt er mottatt. När det pointeres at Faderen er den samme som jødene kaller vår Gud, så er det vel for å fremheve mötsigelsen mellom deres blindhet overfor Gud og deres pukken på at Gud var deres far. Forklaringen ligger deri at de ikke kjenner Gud. Mens derimot Jesus kjenner ham. 7,28; 8,19; 7,29. At Jesus kjenner Gud, urgeres yderligere ved sluttordet i 55b. Hvis Jesus sa det motsatte; da vilde han bli en løgner. Men det virkelige forhold er det at han kjenner Gud og holder hans ord.

I denne avsluttende tanke ligger vel at også Jesu selvvidnesbyrd er uttrykk for hans gudserkjennelse. Når han selv over troskap mot Gud, så er dermed enhver selvophøielse utelukket. Det er den generelle avvisning. Etter dette går talen over til punktet om Abraham. Pointet er at Jesus slår jødene med deres egen store autoritet. Ved Jesu dag her må det siktes til hans fødselsdag eller livsdag - Messias-tiden. Når Abraham frydet sig til å oppleve den dag, så synes det å sikte til den lengselsfulle glede hvormed Abraham så hen til forgjettelsen Gen. 12;15;17;18;22. Hebreerbr. 11,13. Kanskje har ev. ved denne fryd særlig tenkt på Abrahams latter ved Isaks fødsels forutsigelse. Hos Filo er den blitt tydet som uttrykk for jubel og glede.

"Og han fikk se den og gledet sig" - disse ord forklares ofte slik at Abraham - Lk. 12,37 fl. - har i Paradiset erfaret Jesu komme til jorden og gledet sig ved det. Mot dette taler at uttrykket i begge ledd - 65a & b "å se Jesu dag" synes å betegne en begivenhet innen Abrahams jordliv. Forestillingen om at de avdøde fremmede ser begivenhetene på jorden, kan vi ellers ikke efterspore i dette miljø. Der er snarere tenkt på Isaks fødsel som et pant på forgjettelsens oppfyllelse. Abraham så i denne fødsel Jesu dag. Hebr. 11,13. Man har her også henvist til at etter rabbinisk tradisjon skal Gud ha åpenbart Abraham hele fremtiden, Gen. 15. Denne åpenbaring var ingen real opplevelse. Jødene forstår ikke dette dunkle ord. De oppfatter det som en antydning om at han som ennå ikke er 50 år, har sett Abraham. Av dette sted sluttet Irenæus at Jesus var over 40 år hvad der strider mot Lk. 3,23. Det foreligger her hos Irenæus visstnok kun en dogmatisk^{ut}tenkt uttydning. Jesus skal som det sanne menneske ha helliget enhver alder. At Johs.ev.s forfatter har ansett Jesus for å være mellom 40 & 50 år, kan man ikke slutte. Selve sammenhengen gjør det naturlig at jødene tar temmelig sterk 1. De kan tillate sig det. Dertil kommer at 50-tallet kan ha vært et nærliggende rundt tall. Det var grensen for den modne manns alder Num. 4,3 & 39; 8,24-25. Dette jødiske spottord foranlediger Jesu majestetiske sluttord: "För Abraham blev födt, er jeg". Motsetningen mellom *yevisai* og *elmi* er her betonet. Jesus blir derved hevet over slæktens veksel. Denne væren går tilbake til tiden för Abraham blev til. Dette utsagn er et av de malende uttrykk for den preeksistensbevissthet som möter oss hos Joh. Jesus. Dette er blasfemi för jødene. De vil stene ham 59. Hvor kommer stenene fra? de er i templet. Man har henvist til at det var under opførelse 2,20. Jesus som vet at hans time ikke er kommet, forlater templet.

Hvis vi ser tilbake på disse stridssamtaler, så kan vi neppe tvile på at de har hatt en ren aktuell betydning og gir innblikk i kampen mellom jødedom og kristendom i Hans tid. Den voldsomme anklage minner om apokalypsen 2,9 og 3,9. Gjennem hele talens angrep får vi et innblikk i hvad man fra kristelig side har avaret.

Annet hovedavsnitt 9,1 - 10,21.

Den blindfødtes helbredelse kap.9, dernæst billedtalen om hyrden kap.10,1-21.

Denne siste tale innledes igrunnen i 9,41. Men efter innholdet hörer det sammen med det foregående. Jesus gjør de blinde seende og de seende blinde. Et utført fortellingsstykke. Kap.4 & 6 ligger nærmest. Mr. 8,22; 10,46 f. Mt.9,27 f. har det meget knappere. Først en innledning v.1-5. Dernæst 6 scener: 1) Helbredelsen 6-7. 2) Naboenes og kjenningenes forhold 8-12. 3) Første forhör hos fariseerne, 13-17. 4) Overför foreldrene 18-23. 5) Overför fariseerne igjen 24-34. 6) Mannens möte med Jesus 35-38. Jesu dom 39-41.

1-5. Kronologisk sett synes det nær sammenknyttet med det foregående - παράγω - idet han går ut fra templet. Denne blinde satt vel ved en av tempelportene Acta 3,2. Her optrer nu så disiplene. At Jesus har vært ledsaget av disiplene har för ikke vært nevnt. Jesus foranlediges til et betydningsfullt ord til å orientere leseren 3-5. At mannen er blindfödt, forutsettes disiplene å vite. Da de nu betrakter sykdom som straff för synd, så står de overför en vanskelighet: Hvem har syndet? Har han selv syndet?

Tenkes Gud på forhånd å ha straffet, eller har mannen syndet i mors liv? Gen 25. Endelig: Tenkes mannen å ha syndet i en tidligere tilværelse? En sjelevandringslære? Men ordene skal neppe presses. De skal snarere male disiplenes uklarhet over dette tilfelle. Det første alternativ er det nærmestliggende. Men det synes her ikke å kunne foreligge. Men det annet alternativ - at det gjaldt foreldrenes synder, kunde ha sine betenkeligheter. Loven talte om dette Ex. 20,5. Devt. 5,9. Men profetene hødde på det mest energiske protestert. De hevdet at kun den enkelte rammes Jer. 31,29 & Hez. 18,2 fl. Det er ikke nødvendig å reflektere over hvorledes dette menneske hadde gjort synd. *ἕνα* er ensbetydende med *ὄστις* og oversettes "såat".

Jesu svar avviser selve grunnbetraktningen: "Hverken han eller hans foreldre har syndet". Dvs. hverken i hans eller i foreldrenes synd har sykdommen sin grunn. Lk. 13,2-5. Når han er født blind, så er det forat Guds gjerninger skal bli åpenbart på ham. Ved disse Guds gjerninger tenkes på Guds barmhjertighetsgjerninger. Mens disiplene så lidelsen i lyset av Guds rettferdighet, så ser Jesus lidelsen i lyset av Guds kjærlighet og spør hvad mål den har. Deri ligger en antydning av at Jesus vil hjelpe den syke.

Betraktningen inneholder en lærdom for disiplene v.4. Lese-måten er vakkende. Noen har "vi" og "oss", andre har "vi" og "mig", endelig andre "jeg" og "mig". Det sannsynlige er at det oprinnelige er "vi"-lesemåten i begge ledd. Harmonien krever det. Hvad der har vekt, er at det er lett å foratå at "vi" er blitt rettet til "jeg". Vi har en sjelden parallell til 3,11. Guds *ἔργα* må vel være slike gjerninger som Gud gjør, ikke slike gjerninger som Gud krever. Jesus og hans disciple har det mål for sitt liv at de skal gjøre sig til redskaper for Guds barmhjertighetsgjerninger. Det betonedde "vi" stiller da Jesus og hans virken side om side med Guds hensikt. Guds hensikt er at det skal åpenbares på de lidende. Når det tilføies: "- så lenge det er dag" og siden: "det kommer en natt", så er dagen og natten billeder på livet og døden - smlgn. v. 5; 7,33; 8,21 & 59. Forsåvidt også disiplene er innesluttet i dette kall, så er tanken den at arbeidsdagen er kort. Dette henblikk til disiplene er forbigående - 8,12. Her er *φῶς* uartikulert. Han er lys for verden. *ὄρα* betegner ellers et ubestemt tidspunkt i fremtiden. Her er det anvendt lik *ἕως* - på den tid da eller så lenge som. Lk. 11,37. Denne opplysende gjerning må være tenkt som et hovedstykke i de Guds-gjerninger han må gjøre. Også denne gjerning er innbefattet i hans kall å være lys i verden. Helbredelsen av den blindfødte er da hermed stemplet som et bilde på de åndelig blinde.

6-7 helbrdelsen. At spyttet blev anvendt som lægemiddel, var vel kjent - særlig som middel mot demoner. Spyttet var kondensert ånddrett Mr. 7,33,- 8,23. En vesentlig forskjell gjør det her at Han lager en deig. Har denne fremgangsmåte symbolsk betydning? Det sannsynlige tør være at dette trekk fremheves fordi anken for sabbatsbrudd knyttet sig til denne handling. Det er et arbeide. Det annet trekk er tvetningen. Denne dam - Lk. 13,4 - lå i ostemarkerdalen ved den sydvestlige spiss av sydøsthøien. Den optok vannet fra Gihonkilden. Denne kilde lå utenfor murene. Men alt i gammel tid førte man dens vann i en kanal. Kong Hiskija lot grave en formelig tunnell. Fortelleren gjør den bemerkning at Siloa betyr utsending eller utsendes. *סילוא* har han oppfattet ensbetydende med passiv part. *סילוא*. Filologisk sett er denne betydning visstnok ikke riktig. Men forfatteren har villet betegne denne dam som et symbol på Jesus selv.

8-12. Naboenes og kjenningenes vidnesbyrd. Dette har den betydning å fastslå mannens identitet og helbredelsens realitet. *ἀναβλέπειν* - se op, anvendes særlig om å få sitt syn igjen. Det passer forsåvidt ikke her hvor det gjelder en blindfødte. Men da det er unormalt ikke å se, så kan det brukes.

13-17. Det er naboene og kjenningene som fører ham til fariseerne. Grunnen til dette må være den at det var sabbat den dag, - et sabbatsbrudd. Med fariseerne må vi vel tenke på medlemmer av rådet, 7,32. Dette forhør fører dog til en meningsforskjell. Noen anser det for umulig da det ikke er fra Gud. Andre mener at et syndig menneske ikke kan gjøre noe slikt. Han selv sier: "Han er en profet", 4,19. Det illustrerer motstandernes rådløshet. Etter dette forsøk får da fariseerne den idé at mannen ikke har vært blind, og de forhører foreldrene 18-23. De bevidner at han er blindfødte. Men

hvorledes han er blitt seende, vet de ikke. De henviser til ham selv. Denne reserverte holdning forklarer forfatteren slik at de fryktet jødene, 7,13. Og han erklærer at autoritetene hadde fattet den beslutning at enhver som bekjente sig til Jesus, skulde utelukkes fra synagogen - 12,42; 16,2. Lk. 6,22. Disse uttrykk sikter til utstøtelse av menigheten. Det hadde store sociale følger. Det blev gjort av Det høie råd. Når det her sies at jødene allerede osv., så sikter vel det til senjødedommens senere holdning. Efter dette lite heldige intermezzo, står man på samme punkt.

24-34 er siste forhør. Under dette ser vi på den ene side fariseernes fanatisme vokse, samtidig ser vi mannens klarhet og mot. Fortelleren vil vise hvordan Jesu motstandere bare opnår en ting: Å drive mannen til Jesus. Først sier de: "Gi Gud æren." Denne vending er vel kjent, Josva 7,19. Den opfordrer til et forhold som tjener til forherligelse av Guds navn. Det er en klar, uforbeholden tilståelse som gir Gud æren. Dernæst legger de sin fulle autoritet i vektskålen. "Vi vet at denne mann er en synder". Enten foreligger et bedrag eller også demoniske kunster. Mannen stiller en enkel henvisning mot dette: Jeg vet at jeg nu ser. Overfor dette argument må de utspørge ham påny. Men han blir ironisk. Overfor denne dristighet skrider fariseerne til skjeldsord, og de stempler ham som disipel, men selv er de Mose disipler. Både disse skjeldsord og denne erklæring er et fattig domsvidnesbyrd. Og den ulærde mann drar frem det uholdbare i dette standpunkt. *ἐν τούτῳ* - i dette tilfelle er der det forunderlige at... v.30b. Mannen påberoper sig nu sin viten, nemlig den enfoldige viten at Gud ikke hører syndere. Det er forutsatt at Jesu gjerning beror på bønn, og da en slik helbredelse ikke før er hørt, så må man med trygghet slutte at Jesus er sendt av Gud og er i samfund med ham. Lk. 1,70. Acta 3,21; 15,18. Denne rolige klarhet blir for meget. De stempler ham som født i synder helt og holdent. Og de kastet ham ut. Man har forstått det som utstøtelse av synagogen. Men den foregikk i bestemte former. De kastet ham på dør. Men en annen sak er det at denne utkastelse blir etterfulgt av ekskommunikasjon.

35 - Jesus får høre at jødene har kastet ham ut, og så finner han ham. Det er et treff, men det rummer en gudd. bestemmelse. Dette spørsmål antyder den mangel der er ved mannens tro. Han har sett ham som profet eller en gudfryktig eller utsendt av Gud. Men han er enda ikke kommet til tro på Jesus som Messias. Jesus vil fremtrekke hos mannen den fulle Messias-tro. Mannen er villig til å følge det vink som ligger i spørsmålet, men han forstår hverken benevnelsen eller hvad der ligger i ordet. *καὶ* tjener til å gjøre spørsmålet levende (Mt. 10,26). Jesus svarer med å gi sig tilkjenne. *καὶ-καὶ* - både-og. Vi gjengir best ordene som en stigning (smlgn. 4,24). *ἐπαχθας* sikter til mannens syn ved denne kjennsgjerning. Men denne tilkjennegivning er nok til at han synker ned på kne. *προσκυρεῖν* anvendes i 4,20 & 12,20 om den religiøse tilbedelse av Gud; men her betegner den den ærefryktfulle hyldning som uttrykk for den indre underkastelse. Mt. 9,18. Den tro som han nu bekjenner, er å forstå som en ubetinget tro, dvs. Messias-tro. For Jesu ansikt utfolder sig den tro som er fullt personlig hengivende, og denne hengivelse er den tro som Jesus begjærer.

Som en siste avslutning følger så i 38-39 et bilde av Jesus og fariseerne. Det Jesu ord som her står i spissen, innføres med en ny formel. Innholdet er at Jesus er kommet til verden til dom. *κρίμα* betegner dommen som resultat. Jesus er kommet for å utøve dommen for at der som resultat av hans komme skal skje en dom. Og den skal bestå deri at de som ikke ser, skal se, og de som ser, skal bli blinde. Ved disse ikke-seende tenkes ikke på de åndelig blinde overhodet, for det er jo alle. Men dette uttrykk betegner mennesker som ikke bare er åndelig blinde, men som er sig denne sin stilling bevisst. Disse som ikke ved selvgodhet hindrer Jesu gjerning, for dem blir han frelseren. Anderledes med de seende, de blir blinde. Ved disse seende som representeres av fariseerne, er da tenkt på dem som i sine egne tanker er kloke. Det er folk som pukker på sin erkjennelse (v. 24 & 29.) og derfor ikke føler sig trengende. For dem får Jesu ord en helt annen betydning. På dem virker han forherdende.

†) Innskudd: Det første ledd hentyder til helbredelsen, men samtidig er den blindfødtes helbredelse oppfattet som bilde på helbredelsen av de åndelig blinde.

Med dette innhold berører vårt utsagn sig med Mt. 11,25 & Lk. 10,21. Hvad der i synopsen fremstilles som resultat, det fremstilles her som målet. Dette utsagn hører noen av fariseerne. De er på pletten. Og de forutsetter at han har regnet dem til de blinde, og de spør om det. De forstår overhodet ikke dette gåteord, men de aner at der er en dom i det mot deres viden. Jesu svar har det innhold at det var ingen sak hvis de var blinde, nemlig blinde i betydning av ikke-seende. Da kunde Jesus gjøre dem seende, da hadde de ingen synd. Deres synd vilde da være en uvitenhetssynd. Der vilde være håp. Men nu sier de at de ser. De nekter sin trang til å bli gjort seende. Men da kan deres synd ikke bli tatt fra dem. Den nedkaller Guds vrede - 8,21 & 24. Denne dom over fariseerne danner et mørkt motbillede til den blindfødte. Jesus frelser og forherder.

10,1-21.

Denne tale danner en fortsettelse av ordene til fariseerne i 9,41. Til de fariseerne er det sikter. ἐξεῖναι er fariseerne i 9,40. Der het det bare at noen blandt hans tilhørere var fariseere. I sluttordet hører vi at det blir splid. I 10,21 ser vi at fortelleren fastholder forholdet til den blindfødte. Fortelleren utsondrer v. 1-5. Han kaller det παροιμία. Dette ord 16,25 & 29 og 2. Pet. 2,22 - betegner en tale som ligger ved siden av og avviker fra veien. I LXX anvendes det som gjengivelse av זוּר som ellers gjengis med παρὰπολύ. παροιμία altså sidestykke til παροιμία. Begge disse ord har samme vide anvendelse som זוּר. Vi har altså et sidestykke til de synoptiske parabler, 3,29; 8,35; 12,24. Vi bør oversette ikke med "liknelse" men med "billedord". En berøring med synoptisk betraktning er også det at denne παροιμία innføres nettopp efter at Jesus har bestemt å gjøre de blinde seende og omvendt. 9,39. Mr. 4,11-12. I synopsen står det også α i forbindelse med en forherdelses dom. Her som hos synoptikerne er παροιμία oppfattet som en dunkel tale 16,25 & 29. Meningen synes her å være den samme som der, nemlig at Jesus straffer den fariseiske blindhet med denne talemåte som de ikke forstår.

Efter dette følger et nytt talestykke v.7-18. Dette talestykke faller igjen i to deler: 7-10 - "Jeg er døren". 11-18 - "Jeg er den gode hyrde". I hvad forhold disse to talestykker står, er vanskelig å bestemme.

1-6. Selve stoffet er vel kjente lands-forhold.

ἡ αὐλή τῶν προβάτων - en plass omgjerdet, men under åpen himmel, hvor de var noenlunde beskyttet - så meget mer som der var en vokter tilstede. Disse folder var opført av sten. Her er tenkt på en stor kvé. Når de kommer for å hente hver sin flokk, lukker dørvokteren op, og hver flokk går til sin gjæter. - Det er fremhevet en dobbel motsetning, først mellom tyven og hyrden og så mellom hyrden og de fremmede. Den første motsetning er formet slik at hvem der i forhold til fårene er tyv og røver - og hvem der er hyrde τῶν προβάτων er betonet. Den som ikke går inn gjennom døren, dvs. den lovlige inngang, men stiger over annetstedsfra, han er en tyv og en røver. Hvorledes han handler med fårene, sies ikke her, men først i v. 10 a. Den som går inn døren derimot, han er hyrde. For ham lukker dørvokteren op. Den annen motsetning dreier sig ikke om forholdet til fårene, men om fårenes forhold til hyrden. Overgangen danner v. 4a. Så kommer motsetningen i 4b & 5. En fremmed vil de ikke følge, fra ham vil de rømme. I almindelighet har man gått ut fra at den fremmede her er tyven og røveren, men det er ikke berettiget. Tyven og røveren får neppe anledning til å føre ut fårene som hyrden. Situasjonen i v. 5 er en annen enn i v. 1-2. Tanken på tyven og røveren trer tilbake. Pointet synes å være det at de vil ikke følge en fremmed. Tyngdepunktet synes å ligge i hyrdens forhold til fårene v. 2-3 og fårenes forhold til ham. Men det første belyses på forhånd ved motsetningen til tyvens forhold, det annet ved fårenes forhold til den fremmede. Hvorledes skal denne fortelling anvendes? (Lyder Brun Teol. Tidsskrift 1910). Hyrdebilledets anvendelse overhodet. Ofte fremstilles Jahvé som hyrden - Salme 80, 74,1, 78,52, 79,13, 100,3, 23. Det er da ikke underlig at dette hyrdebillede vendes mot fremtiden. Jes. 40,11 & Jer. 31,10 & Hez. 34,11-16. Vi møter også andre vendinger. David blev folkets hyrde Salme 78,70-72. Han skal vende tilbake som hyrde Hez. 34,23. Så meget mindre er det da å undre sig over at Messias er hyrden (Mika 5,1 & Salome Salme 17,40.)

Vi hører også om en flerhet av gode hyrder, Jer. 3,15; 23,1-4. Hez. 34,1 fl. Sak. 11,4 fl. - I senjødedommen Henoks bok 89-90. Fra rikets undergang til Messias's tid er jødene prisgitt 70 hyrder. Hos Filo kalles Logos sjelenes hyrde. I den hermetiske litteratur er VOÛS skildret som hyrde.

Den urkristelige anvendelse: I synopsen er Jesus oftere fremstillet som hyrden - Mr. 6,34 - Mt. 9,35 - 10,6 - 15,24 - Lk. 15,5 fl. Mt. 18,11. Lk. 12,32. - Mt. 25,31 fl. Mr. 14,27. Mt. 26,31. I brevlitteraturen: 1. Pet. 2,25 - 5,4. Hebr. 13,20. Apok. 2,27 - 12,5 - 19,5. Ved siden derav hører vi også om hyrdetjeneste innen menigheten: 1. Pet. 5,2-3. Efes. 4,11. Acta 20,28. Joh. 21,15 I Hermas' bok "Hyrden" er åpenbaringsengelen fremstillet som hyrde. Hvad er meningen med denne tiltale? Der er tre hovedfortolkninger.

Den første går ut på at der er tale om hyrden eller forfører - læren eller vranglæren innenfor den kristne menighet. Denne utleggelse beror på at man oppfatter det følgende lille avsnitt som en fortolkning fra Jesu side og søker nøkkelen i det følgende: Jesus er døren. Anvender man denne nøkkel i v.1-5, så må det være tale om folk som går inn, men ikke gjennom Jesus som døren. Tyven og røveren er den som ikke går inn gjennom Jesus. Hyrden er den lærer som skylder Jesus sin myndighet. Men denne tydning er sikkert uholdbar. Først taler imot den at den faller ganske ut av sammenhengen. At Jesus etter historien med den blindfødte og etter ordene til fariseerne skulde gå over til å tale om vranglærere i den senere kristne menighet, er absurd. Det er heller ikke berettiget å tyde 1-5 ut fra denne bemærkning om Jesus som døren. Det er en dør som farene selv benytter.

Den annen hovedopfattelse går ut på at det handles om Jesus selv, men i motsetning til samtidens folkeledere - spesielt i motsetning til fariseerne. 9,41. Denne opfattelse er meget utbredt. Etter denne opfattelse har billedordet først en polemisk karakter. Det angriper folkelederne. De er ikke hyrder. De savner det gudd. kall, smlgn. v.8. Mt. 7,15 - 15,13-14. De er fremmede v. 5 - som fårene, de sanne israelitter ikke vil følge. Samtidig med å rette dette angrep vil billedordet skildre Jesus selv i hans forhold til Israels folk. 6,37 & 39 & 65. Lk. 12,32. Jesus er på rettmessig måte kommet til sin stilling 5,43 - 7,28. Han sørger for alle de enkelte som Faderen gir ham, og de følger ham (eks. den blindfødte).

Den tredje opfatning går ut på at talen her er om Jesus i motsetning til de falske messiaser og profeter, Jesus som den sanne Messias. Denne tydning møter vi tidlig. Den er blitt gjenoptatt av Grotius og senere Wellhausen. Zahn har et uheldig tillegg. Han vil nemlig sammenfatte alle dem som hadde tilstrebt kongedømme, under de falske messiaser. Dette er usannsynlig. Jesus har belyst sin egen messianitet med å (5,43) henviser til de falske. Hvis Jesus ikke var gått inn gjennom døren, da vilde han være en tyv, en forfører. Men nu er han som hyrden. Han har ikke sendt sig selv. Derfor finner han folk som hører hans røst. En fremmed derimot vilde de ikke følge, fra ham vil de fly. De vil bli hos Jesus. Talen er da mer apologetisk enn polemisk. Det ligger nær å formode at talen forsvarer Jesus mot beskyldningene for å være en falsk Messias. Denne siste hovedopfattelse trefter det riktige. Kun mener Lyder Brun at det i vers 5 også ligger en brodd mot fariseerne. Idet de fremmede ikke uten videre er identisk med tyven og røveren i v.1. At hyrden er Jesus, er ikke tvilsomt. Den motsetning som foresvever en i v.1, er iallfall ikke rettet mot fariseerne. Billedet i v.1 passer dårlig på fariseerne. Men det passer så meget bedre på den sanne Messias. Denne opfattelse passer godt inn i sammenhengen. Hvad det nemlig dreier sig om, har nettop vært spørsmålet om hvorvidt Jesus var den for-gjettede, eller om han var en folkeforfører. 7,12 - 26 31,41,47. Se også 8,12. Imot denne bakgrunn må man se fortellingen om den blindfødte. Han erkjenner nemlig Jesus som en profet, som menneskesønnen. Fariseerne hevder 9,16 at han ikke er fra Gud. De som bekjenner ham som Messias, skal utelukkes fra synagogen v.22. Det betonedes Or står i motsetning til andre som ikke tror. Og i denne vantro består fariseernes blindhet. 12,40. Det passer bra inn i sammenhengen at Jesus så i billedtalens form anskueliggjør motsetningen mellom den tyv de tar ham for, og den Israels hyrde han er, og har vist sig å være overfor den blindfødte. Denne motsetning kommer frem i v.1-3. Hvis det er riktig at der inntreer en svingning i tanken. Da ligger i v.5 ennu et nytt moment. Det sikter

ikke til uviljen mot å følge en falsk Messias. Det sikter til tro-
skap mot den hyrde de har funnet. Mot bakgrunnen av det foregående
kommer v.5 til å inneholde en brodd mot fariseerne. En triumferende
brodd. En fremmed vil de ikke følge.

Forøvrig vil denne billedtale ikke være bestemt til å tydes
idet enkelte. Fårefolden, det er Israels folk. Men de får Jesus
kaller ved navn, svarer naturligvis til dem i Israel som faderen
skjenker ham 44 fl. Det svarer til dem han kaller sine får 10,26.
Trekket med dørvokteren skal ikke tydes.

Hvordan skal vi bestemme den taleform som her anvendes ?
Mest utbredt er den opfatning at vi har med en allegori å gjøre.
Denne opfatning er ikke riktig. Skildringen i v.1-5 gir inn-
trykk av en realistisk fortelling. V. 1-5 er snarere en lignelse
eller en parabel som tilsikter sammenligning, altså som ikke vil
tydes men anvendes. Vi har en lignelse som har likhet med allegori
derved at den sammenligning som tilsiktes, omfatter flere punkter.
Slike parabler møter vi også hos synoptikerne: Såmannen, ukrudtet
blandt hveten. Men noe helt tilsvarende sidestykke kan man ikke
ettervise. Det er for langt til å være lignelsessprog. Men det er
heller ingen lignelsesfortelling, men det er ofte gjentatt forhold.
Snarest kan man si at man har et lignelsessprog som er utvidet til
skildring, og anlagt på en dobbeltsidig sammenligning.

Nu følger et par taleavsnitt 7-10 og 11-18. I hvilket forhold
står disse to taleavsnitt til det foregående ? Det er almindelig å
si at man har 2 forskjellige tydninger av det foregående. At Jesus
på stående fot i motstandernes nærvær skulde gå over til å tyde,
vilde ihvertfall avvike fra synopsen hvor han forklarer lignelsene
i enrum Mr.4,10 fl. & 34. Det er ikke mulig å forstå disse avsnitt
som tydninger. I det første - 7-10 - betegner Jesus sig som døren.
Men billedtal en i det foregående er helt behersket av tyven og rø-
veren p.d.e.s. og hyrden p.d.a.s. Det kan ikke være tvilsomt
at Jesus må være tenkt som hyrde, ikke som dør. Hvis dette avsnitt
skulde være tydning, vilde det være en gal tydning.

Inkongruensen mellom det foregående og dette er så åpenbar
at man har opstillet den formodning at det foreligger en forvansk-
ning av teksten. Det skulde stå "hyrde", men kun i en oversettelse
står "hyrde" istdf. "døren". For oprinneligheten i v. 7 taler gjen-
tagelsen i v.9. Det svarer til det dobbelte "hyrde" i det følgende.

Likesålidt som v.7-10 kan opfattes som tydning, kan det an-
net avsnitt forståes som noen tydning. Han er ganske visst hyrde,
men et nytt motiv (leiesvender) opptrer som motsetning. Dette kan
ikke være noen tydning av det foregående.

Man kan altså ikke ta dette som tydninger. Hva der her
følger, er nye variasjoner av hyrdemotivet. 11-18 står mest selv-
stendig i forhold til billedtalen.

7-10. Vi legger merke til at der inntrer en svingning idet
Jesus anskues som døren. Dørens bilde her er anderledes vendt
enn i v.1-2. Kun ved det rene kunstleri kan man forklare fårenes
dør som døren inn til fårene. Det ene naturlige er å ta det om den
dør fårene selv benytter, ikke hyrdens dør. Når Jesus her betegner
sig som døren, så gis forklaringen i v. 9. Det ligger i billedet
først og fremst det at Jesus er veien for enhver som vil vinne frel-
se. Likesom fåret må gå inn gjennom døren til fårefolden for å
redde livet, slik må man gå gjennom Jesus for å bli frelst. Jesus
er veien for enhver til å finne næring. Begge disse tp momenter
blir så sammenfattet i v. 10b. Dette sammenfatter de to ting i det
foregående. Sikre analogier til denne vending av dørbilledet har
man hittil ikke kunnet ettervise på førkristelig grunn, heller ikke
i N.T. Lk. 13,24: Botens dør. Mt. 7,13. - Utfra N.T.s Kristustro
er det ikke vanskelig å forstå at Jesus er blitt betegnet som døren.
Smlgn. Ignatius Brevet til Filadelfia 9,1. Mest beslektet hos Joh.
er 14,6.

Også her er imidlertid den positive skildring belyst ved
en motsetning v.8. v.10a. Hermed står vi overfor den største van-
skelighet - v.8. Teksten er usikker. Den best bevidnede tekst har
et $\tau\eta\sigma\ \epsilon\mu\omicron\upsilon$ for $\beta\lambda\omicron\upsilon\tau$. Dette er utelatt i X og Ittala. Hva der
er oprinnelig er usikkert. Det kan være en senere tilføielse. Ord-
ene kan være blitt utelatt for å avverge en tydning fra gnostisk
hold. De forkastet nemlig det G.T. og støttet sig på dette sted.
At der her ikke skal være uttalt en dom over Moses og profetene,
er klart ut fra ev.s øvrige stilling.

Snarere kan man da tenke på de på Jesu tid makthavende, f. eks. fariseerne. Men når man for dette har påberopt sig εἰσὶν- "er", så er det en misforståelse. Straks i v. 8b inntreer fortid. Og presensformen er å forklare derved at 8a ikke gir så meget en historisk skildring som talerens syn på fortiden. Alle er billedlig talt tyver og røvere. Allerede uttrykket "komme" passer slett på fariseerne. Det anvendes om en kallsmessig optreden. Ef- ter sammenhengen synes det klart at med dette komme må tenkes på komme i likhet med Jesus. Et komme som dør, vei, frelser. Men med slike pretensjoner optrådte ikke fariseerne. At fårene ikke hørte på dem strider også imot det. Her - likesom i v.1 - må det være tenkt på de falske messiaser, folk som er hans konkurrenter, folk som fariseerne har spilt ut mot ham og kristendommen. På dem passer 8a like godt hvilken lese måte man velger. Alle tidligere messiaser er tyver. Den sanne Messias stempler herved alle sine forgjengere som tyver, røvere, som usurpatorer. Resultatet har godtgjort det. Til denne tydning svarer billedet i 10a. ὅρα skal neppe presses så at den falske messias har til hensikt å føre dem i fortapelse. Han søker å stjele fårene, men idet han gjør det, leder han dem i undergang. Vi har da her likesom i v.1 en henvisning til de psevdomessianske bevegelser slik som de nettop var utgått fra Gallilea - Acta 5,37. Med disse messias-pretendenter er Jesus blitt sammenstillet. Men mot en slik sammenstilling protesterer disse tekster først i v.1, dernæst i v.8 & 10.

v.11-18 - Jesus som den gode hyrde.

Billedet som vi kjenner fra avsnittet 1-5, blir gjenop- tatt. Jesus betegner sig selv som den gode hyrde καλός ikke om den sedelige godhet, heller ikke godheten i dens skjønne skik- kelse, hvorved den appellerer til det gode i mennesket. Det be- tegner det gode som det fortreffelige - smlgh. Salomos salme 17,40 fl. 11a har karakteren og en overskrift. Smlgn v. 7. Der ut- vikles så et enkelt hovedtrekk: Han setter livet til for fårene, og dette trekk blir så belyst, som så ofte hos Johs., ved en mot- setning, nemlig leiesvennen 7.12-13. Derefter gjenoptas slagord- et 14b. Og nu utføres dette tema på en fyldigere måte. Der dveles først ved kjennsksforholdet 14b-15a. Dernæst ved livsopofrelsen 15b. Begge disse to momenter får så en nærmere belysning, det før- ste i v.16. Dernæst dveles igjen i v. 17-18 ved det annet motiv, livsopofrelsen som kommer igjen for tredje gang, det har hoved- vekten.

11b-13. Den gode hyrde tenkes som fårenes egen eier- mann, hvad der vel stemmer med orientalske forhold. Hyrdegjer- ningen var ikke uanselig. Lk.15,4 fl. Mt. 18,12 fl. Hvad der frem- heves som karakteristisk, er at så meget hjertelag har han at om det kommer fare, så setter han livet til. Helt anderledes den leiede tjener, som i virkeligheten ikke er hyrde 12b. Fårene lig- ger ham ikke på hjerte. Når han ser ulven komme, så rømmer han sin vei. ὁ υἱὸς τοῦ ποιμαίνοντος er spesifikt johanneisk. Vi får det igjen i 13,37, 15,13 & 1, Johs. 3,16. Dette uttrykk savner sproglige paralleller. Derfor kan vi ikke helt sikkert forklare det. Man har tydet det: "Legge livet av sig" som en drakt, men det er ikke rimelig i forbindelse med sjelen. Naturligere synes det å forklare det som vårt "sette livet til el. inn". Det som svarer best til ut- trykket på hebr. er אָפֵּן לַחַיִּים. Det sikter til frivillig vågnad av livet til beste for fårene, dvs. disiplene for å skjerme dem mot undergang. Her likesom i 15,13 tenkes Jesus å sette livet til for sine venner. Han dør for folket 11,50 & 52. Han borttaff ver- dens synd 1,29 - 6,51 - 1. Joh. 2,2. Allikevel heter det at han setter livet til for fårene. Hans død kommer kun disiplene til- gode 3,14-15 - 6,53-56 - 11,52b. Hvad leiesvennen angår, da leg- ger vi merke til at han forsvinner. Billedet av ham tjener til å illustrere den gode hyrdes tjeneste. Man kan derfor være i tvil om man skal tyde dette trekk. Er det noe bestemt som foresvever ev., så vil vi her måtte tenke på den falske messias, den falske profet. Sammen med det positive ord om hyrden tjener dette mot- billede til å stemple Jesu frivillige død som et bevis for hans messianitet.

14-15. Her blir nu Jesus i ennu videre mening sammen- lignet med den gode hyrde. Først fremheves kjennsksforholdet. Dette trekk kom ikke frem i det foregående. Det minner oss om

10,1-5. Inderlighæten og fortroligheten i det forhold som består mellem hyrden og fårene, blir allersterkest derved at forholdet mellem ham og dem blir prallellisert med det kjennsksforhold som er mellem Jesus og Faderen. I begge tilfelle er der tenkt på ikke et intellektuelt forhold, men et kjærlighetens kjennsksforhold. Det er ingen tilfeldighet at likesom Jesu kjennskap til sine nevnes før hans kjennskap til Faderen, så nevnes Faderens kjennskap til Jesus før Jesu kjennskap til Faderen. Idet Jesus kjenner og elsker Faderen, vet han sig kjent og elsket av gud. Idet Jesu disiple kjenner Jesus, vet de sig kjent og elsket av ham. Initiativet ligger på Guds og Jesu side. cfr. 1. Kor. 8,3 & 13,12. Gal. 4,9. Nu gjentas livshengivelsen. Men begge disse momenter blir nærmere utdypet i det følgende; først kjennsksforholdet v.16. Slike får har Jesus ikke bare innenfor Israel. "Jeg har også andre får". Derved må siktes til de mottagelige sjeler i hedningeverdenen, sannhetsutövere som Jesus ser vil komme til lyset 3,21 - 8,47 - 18,37. Når disse allerede her kan kalles Jesu får, så ligger der i dette noe proleptisk forsåvidt som de ennå ikke hører flokken til. Men Jesus har dem allikevel allerede nu. De er Guds spredte barm som skal samles. Så meget mer vet han at det er Guds vilje at han også må føre dem 16b. Den førende og hørende ligger hinsides Jesu livshengivelse. Allikevel taler ikke Jesus om fortsettelse av hyrdegjerningen av andre - 12,32. Selv skal han sørge for at disse får blir ført inn i folden og at det kun blir én hjord.

Tanken vender så tilbake til livsofferet v.17-18. Her hører vi nu om friheten i Jesu livshengivelse og den levendegjørelse fra døden som var forutsatt (v.16). Disse sprog innledes med εἰς τούτο. Det viser vel tilbake til v.15b & 16, men utvides med den følgende ὅτι setning. Fordi Jesus setter livet til for å ta det igjen, derfor elsker Faderen ham. Med det ene som med det annet fullbyrder han friheten. Allerede før sin livshengivelse eier Jesus Faderens kjærlighet. Og dog - gjennom sitt verk vinner han likesom Faderens kjærlighet på ny. - Denne frie lydighet blir så videre utviklet i v.18. Her fremheves p.d.e.s. den fulle frihet. Hvor meget det enn kan se ut som det er andre som knuser ham, i virkeligheten er det ingen som tar hans liv. Men p.d.a.s. fremheves det at han ikke egenvillig styrter sig inn i døden og dernæst egenmektig tar livet igjen. Til begge deler har han fullmakt fra Gud - ἐξουσία - 1,12 - 5,27. Han lyder en befaling. Disse utsagn er meget karakteristiske for Joh.-ev. s kristologi. Opstandelsen fremstilles her ikke som en opvekkelse fra de døde. Men den fremstilles som en Kristus-handling. Jesus tar selv sitt liv tilbake. Men samtidig fremheves det at han står i full avhengighet til Faderen. 19-20 er en historisk slutning.

Anhang 10,22 - 39. Vi har her et dobbeltbillede: a) 22-30 og b) 31-39. Begge har sitt point i Jesu enhet med Faderen.

22-30. Vi befinner oss nu ved tempelvielsesfesten som er innstiftet av Judas Makkabæus, til minne om den store religiøse befrielse - cfr. 1. Mak. 4,36, 2. Mak. 1,18 og Esra 1,16. Navnet var foruten ἐγκαίνια også ἑορτα. Denne fest feiredes hvorsomhelst. Der var derfor ingen valfart forbundet med den. Jesus var imidlertid tilstede. Hvor han har vært mellom denne fest og løvhyttefesten sies der intet om. Løvhyttefesten feiredes i okt., denne fest i decbr. Den varte i 10 dager. Når det bemerkes at det var vinter så er det vel for å forklare hvorfor Jesus vandret om i Salomos søilegang, dvs. den som fulgte østmuren av templet - Acta 3,11 & 5,12. I det kolde vintervær var Jesus tydd inn der. Han blir omringet av jødene. De vil ha forklaring. ἕως πότε - inntil når, dvs. hvor lenge - Mr. 9,19. τῆς ψυχῆς ἀπειλῆς: løfte sjelen op og holde den svevende, i spenning. Jesus har ikke klart uttalt om han er Messias eller ei, παρρησία. Jesus har aldri med tørre ord tilegnet sig messiasnavnet, 9,37. Jesu svar på dette spørsmål avviser nu først bebredelsen for hæmmelighetskremmeri. Ganske visst har ikke brukt stikkordet, formelen. Ti han vet at dette stikkord vilde de tyde på sin måte. Men saken har han sagt dem. Men med det resultat at de ikke tror. Og gjerningene vidner høilydt om hvem han er - 5,43 - 5,36 - 8,18. Når Jødene allikevel ikke tror, så ligger skylden hos dem. Det hele kommer av at de ikke hører til hans får, dvs. til demsanne israelitter. Jesus hentyder uten videre til den samme billedtale som han førte på løvhyttefesten - cfr. 7,19 fl. i forhold til kap.5. Efter denne dom går Jesus over til å skildre de troendes lykke. Gjennem denne skildring blir det gjort følelig hvor meget man forskjertser ved

sin vantro. Skildringen av forholdet mellom Jesus og fårene svarer nøie til hvad man har hørt i det foregående. Et relativt nytt moment innføres tilslutt. 28b. Fårene hviler trygt i hyrdens arm. Han som er hyrden, avverger alle forsök på å få dem til frafall (smalgn. 6,39). Til dette nye moment knytter sig så 29-30. Lesemåten i 29 er ubestemt. Man må velge mellom to: enten slik som Tischendorf: $\delta \dots \mu \epsilon \tau \epsilon \lambda \nu \nu$ = det som er større enn alt, eller som Vogel: $\delta \varsigma \dots \mu \epsilon \tau \epsilon \lambda \nu \nu$. Det nøytrale er vel bevidnet: X & B. Og for oprimmeligheten er å anføre at den er vanskeligst, og rettelsen til masc. er lett å forklare. Legger man denne lese-måte til grunn, må det som Faderen har gitt Jesus, være de mennesker han har gitt ham - 6,37-39.43-45.55. Disse mennesker er betegnet som større enn alt. En annen tydning er "de gjerninger som Jesus har fått" å gjøre, men det er ikke naturlig. Men kan disse mennesker betegnes som større enn alt? Det er en tanke som ingen analogi har. Det synes heller ikke å stemme med sammenhengen. Det som skal fremheves, er storheten av den makt som beskyrmer dem. Derimot passer teksten med den masc. form fortrinlig inn i sammenhengen - 14,28. Og det passer også godt for såvidt som denne Faderens storhet blir grunnen til at ingen kan rive dem av Faderens hånd. De indre grunner taler sterkt for den masc. form. Man må iallfall regne med muligheten av denne tekst.

Pointet er ihvertfall dette: Mens de troende i v.28 hviler trygt i Jesu hånd, så hviler de i v. 29b likeså trygt i Faderens hånd. Når disse to utsagn på denne måte stilles ved siden av hverandre, så er det sikkert meningen at idet de hviler i Jesu hånd, så hviler de sikkert i Faderens hånd. Jesu hyrde-ledelse og omsorg er identisk med Guds egen. Derfor får vi løsningen av denne motsigelse: "Jeg og Faderen, vi er ett". Forståelsen av disse ord har litt derved, at man istedenfor å forstå dem ut fra sammenhengen har revet dem ut av sammenhengen. Det er overhodet ikke tale om det som det blir tale om i treenighetslæren. Det er tale om forholdet mellom Gud og den historiske Jesus, dog således at tanken også utstrekker sig til den fra døden levendegjortes forhold til fårene. - 10,16. Med tanken på denne Jesu gjerning er det det ^{at} han og Faderen er ett.

$\epsilon \nu \nu \epsilon \nu \alpha \iota$ er en formel som anvendes i forskj. forbindelser: Vi har den nedenfor i 17,11 og 17,21-23 (de troendes enhet), og hos Paulus: 1. Kor. 3,8. Efes. 2,14. Gal. 3,28. Acta 4,32. 1. Kor. 10,17. 12,12-13. Efes. 4,4. Denne formel er en personlig enhets- og inderlighetsforhold. Men av hvad art det er, må bestemmes ut fra sammenhengen. Hvorledes er denne enhet tenkt? Det er da klart at den enhet hvorom her er tale, må være enheten mellom Faderens og Sønnens virken 5,17 & 19. 8,25 & 29. Sønnen gjør kun det Faderen vil. Derfor er all Sønnens omsorg Faderens omsorg. Men denne enhet i virken utspringer av et livssamfund som ikke er forstyrret av noe. I dette livssamfund er det Faderen viser sine gjerninger og taler sine ord. Dette livssamfund er inne-sluttet i dette $\epsilon \nu \nu \epsilon \nu \alpha \iota$. Denne tydning stadfestes av v. 38 som likefrem er kommentar til dette vers 30. Dette livssamfund kommer i betraktning som grunnlaget 17,11 & 21 fl. Der blir enheten mellom de troende parallellisert med enheten mellom Faderen og Sønnen. Fordi det består et slikt livssamfund, derfor er det en og samme ting å bli beskyrmet av Jesus eller av Faderen. Men denne sidestilling av Jesu og Faderens gjerninger vekker forbitrelse hos jødene likesom 5,17. Vi får en ny konflikt. Jesus har mener de, erklært sin omsorg ensbetydende med Guds egen, og det er Gudsbespottelse. Han anklages for å gjøre sig til $\gamma \epsilon \omega \varsigma$, et gudd. vesen Denne Gudsbespottelse fører til forsök på stening - 8,59. $\epsilon \beta \acute{\alpha} \tau \alpha \alpha \nu$ - Jesus befinner sig i Salomos søilegang, der må da bæres sammen sten annetsteds fra. Dette steningsforsök foranlediger en samtale. Jesus stiller et ironisk motspørsmål. $\pi \tau \omicron \varsigma = \tau \epsilon \varsigma$. Til sine gjerninger har Jesus allerede henvist i v. 25. Nu griper han tilbake til dem. Det uberettigede i steningen blir først antydnet derved at gjerningene var gode, edle. Dermed appelleres til den alm. rettssans. Dernæst fremheves det uberettigede ved at det blir sagt at gjerningene er vist dem fra Faderen, dvs. de er efterligninger av Guds egen handlemåte. Gjerningene vidner selv at de er gjort i Faderens oppdrag. I det Jesus sier om sine gjerninger, ligger intet inngrep i Faderens suverenitet. Han har intet gjort som ikke er vist ham av Faderen. Men den fulle apologi kommer først i v. 34-38.

+) betegnelse for et

Först kommer et skriftbevis v. 34-36. Dernæst henvises igjen til gjerningenes vidnesbyrd 37-38.

34-36. Vi möter her igjen "eders lov" - 8,17. Det har samme brodd som för. Jesus slår jødene med deres egen lov. Men da det sted som her citeres, er hentet fra salmeboken - 82,6, så må ὁ λόγος være anvendt om hele den gtl. skrift. Denne sprogbruk kjenner vi også ellers: 15,25. 1.Kor. 14,21. Med hensyn til betydningen av dette sted, så er det omstridt, innenfor den gtl. eksegese. Her er vel siktet til overjordiske vesener. Men ordets oprinnelige mening kommer her ikke i betraktning. På vårt sted er dette salmeord fortolket om dem til hvem ordet utgikk, dvs. om jordiske vesener som mottok et guddommelig kall, og som ved dette kall blev kåret til en bestemt gjerning og fikk andel i Guds ære og verdighet. Den innkudte mellomsetning tjener så til å innskjerpe bibel-ordets normative autoritet. Skriften kan ikke oppløses, den kan ikke settes ut av gyldighet. Anvendelsen av dette skriftord har formen av en slutning fra det mindre til det større. Pointet er: Har loven anvendt ordet guder om mennesker, hvorledes kan da jødene beskylde Jesus for Guds-bespottelse fordi han om sig har anvendt uttrykket Guds sønn. Den stigning som her foreligger, består først deri at Gud betegnes som Faderen, og den han utsendte, må kalle sig sønnen. Hovedvekten må ligge på helligelsen og utsendelsen. Denne må være noe høiere, noe mere. ὁ υἱός er lik gjøre hellig, dvs. vie til Gud og hans tjeneste. Uttrykket kan anvendes også om andre enn Jesus - 17,17 & 19. Her er uttrykket brukt absolutt, med sikte på den særegne stilling Jesus har: Guds hellige simpelthen. Den hvem Faderen har helliget, er den hvem han har utvalgt, Messias. I sammenheng dermed synes utsendelsen til verden å måtte betegne hans utsendelse i det messianske kall, 17,18. Forøvrig ligger her ikke noen tidfestning. Efter fremstillingen i 1,32 flg. ligger det nærmest å referere denne helligelse til åndsutrustningen ved dåpen. Muligens kunde det være tenkt på en helligelse fra mors liv av. Gal.1,15. Jerem. 1,5. Også sendelsen kunde da kanskje være ført tilbake til Jesu livs begynnelse. Men å komme til verden er jo på jødisk grunn dobbeltydig. Det kan bety å optre kallsmessig på den historiske skueplass, men også simpelthen å fødes - 16,21.

I ethvert fall ligger i disse ord en stigning. Til de menn som nevnes i salmen er utgått et enkelt gudsord, men Jesus er av Faderen helliget og sendt til verden som Hans hellige simpelthen. Han står i en stilling som ikke har noe sidestykke, i en stilling hvor han tilhører Gud. Skulde det da være Guds-bespottelse at han kaller sig Guds sønn. Ut fra denne sammenheng synes det rimelig at Guds sønn er en lik Messias. Men den dypere tyding som vårt evangelium ellers gir sønnenavnet, er ikke utelukket. Overfor andre ringere gudd. redskaper karakteriseres Jesus som Guds sønn, den evig elskede, derved at han i sin historiske optreden er Guds utsending, Guds hellige simpelthen.

Mens argumentasjonen ut fra salmeordet skulde berettigje Jesus til å kalle sig som Gud, så anvendes her uttrykket Guds sønn. Dermed skal ikke være antydning at Jesus ikke engang har tillagt sig en så høi stilling som de i salmen nevnte. "Gud" er høiere her enn i salmen. Men overfor den jødiske beskyldning må dette uttrykk Guds sønn innebære en antydning om at som ὁ υἱός har han overhodet ikke kalt sig. Han er ikke gått videre enn til å kalle sig Guds sønn. Dette moment at teksten böier av, er så meget mere betydningsfullt som ev. selv har bestemt den preeksistente som Logos og nedenfor 20,28 lar Thomas betegne Jesus som sin Herre og Gud. Rett forstått kan man efter evangeliet om Jesus også anvende predikatet ὁ υἱός. Deri ligger ingen sidestilling av Jesus og Faderen. Men allikevel - overfor den jødiske polemikk innskrenker den kristne apologi sig til at han har kalt sig Guds sønn. Det antyder enhetsforholdet til Gud, men samtidig avskjærer det den misforståelse at her skulde foreligge noen ophøielse til likestilling med Faderen. Johs.-ev. er altså ingen konstruksjon ut fra logos-begrepet. Da burde ὁ υἱός være innföiet.

37-38. Den nærmere utförelse av gjerningsvidnesbyrdet. Hvis han ikke gjorde Faderens gjerninger, så var vantroen berettiget. Men gjør han Faderens gjerninger, må han kunne kreve tro. En slik tro förer med indre nödvendighet til den erkjennelse at Faderen er i Ham og Han i Faderen. ὁ υἱός osv. komme til den erkjennelse og ὁ υἱός κητε bli i denne erkjennelse. Her optrer for

annen gang den mystiske immanensformel som vi hadde 6,56, og som er det dypeste uttrykk for det personlige livssamfund.

10,40-12,50 - avslutning.

Fremstillingen faller i to hovedstykker: 1) Fortellingen om Lasarus og beslutning om Jesus Död 10,40 - 11,53, innledet med en fortelling om et tilbaketog til Perea. 2) Salvingen i Betania og inntoget i Jerusalem samt en tale til grekerne - 11,54-12,36a. Dette innledes med en fortelling om et tilbaketog til Efraim. Til slutt følger et tilbakeblikk 12,30-50, som går over i en tale av Jesus selv 12,44-50.

10,40-11,16 innledning til Lasarus-stykket. Jesus trekker sig bort til Östjordanlandet 1,28, det sted hvor Johannes döpte först, til forskjell fra det annet döpssted som vi hörte om i 3,23 ~~og~~ viser tilbake til at Jesus för hadde vært der. Her opholder han sig en tid. Det viste sig at döperens gjerning ikke hadde vært forgjves. Mange kom til troen på ham. Denne bemerkning om at Johannes ikke gjorde noe tegn står i motsetning til Jesus. Her får vi det störste tegn. Ikke enhver betydelig mann blev omgitt med en krans av underberetninger. Under dette ophold i Perea kom der bud fra Judea. Formen er påfallende. Den syke betegnes som Lasarus fra Betania. Dette Betania er Betania ved Jerusalem. Da vi har hört om at Betania i Perea för i ~~v.1~~,28, er det ikke rart at vi her får en nærmere bestemmelse. Men når det skjer ved å föie til "Fra M.s og M.s by", så forutsetter dette at dette sösterpar var kjent i kristne kretser hvad der viser tilbake til den synoptiske overlevering Lk.10,38-42. Likedan kan den fölgende bemerkning i v.2 umulig vise fremad til kap. 12. Men bemerkningen forutsetter at leserne vet om en slik kvinne, kun uten å kjenne hennes navn. Det forutsettes at leserne kjenner tradisjonen hos Mt. 26,6-12 og Mr. 14,3-8. I denne identifikasjön av Maria ligger forklaringen til at hun i v. 1 nevnes foran Marta, og at Lasarus nevnes som Marias bror skjönt Marta var den ledende i huset.

Söstrenes bud til Jesus inneholder en direkte opfordring til ham. Fortelleren anvender uttrykket ~~ουλειρ~~ ~~αγαπᾶν~~ her, derimot senere ~~αγαπᾶν~~. Det förste av disse ord brukes mer om det fortrolige vennskapsforhold, det siste derimot har en mer höitidelig klang. Jesu svar går ut på at denne sykdom ikke er til döden, men den er til beste for Guds äre, på den måte at Guds sönn skal bli herliggjort ved den. Ordene minner om fortellingen om den blindfödde 9,3. Ordene klinger som om Lasarus ikke skal dö, men bli helbredet ved Guds kraft. Også uttrykksmäten senere i v. 6a synes å tyde på at Jesus ikke har ansett sykdommen for dödelig. Samtidig er ordene så dobbelttydige at de kan beholde sin gyldighet også overfor det fölgende at Lasarus blev opvakt fra de döde.

Når ev. så innskyter den bemerkning at han elsket dem -v.5 - så er det vel ikke bare til bekreftelse av v.3. Snarere tjener det til å forberede det fölgende, forsåvidt som det at han blev kunde tydes som hårdhet. Så heter det at han blev hvor han var i 2 dager og först siden sa til disiplene: "La oss gå op til Galilea!" Hvorfor venter Jesus i disse to dager ? Meningen er neppe den at Jesus vil gi Lasarus tid til å dö, det stemmer ikke med v.15. Snarere må vi her finne en analogi til det dunkle trekk vi har funnet i tidligere fortellinger, f.eks. ved bryllupet i Kana og ved opreisen til lövhyttfesten kap.7. I så fall vil det være meningen at Jesus i disse to dager ventet på Guds vink. Det dreiet sig g jo her nemlig ikke bare om å bringe en venn hjelp, men å vende tilbake til Judea. Var hans time nu kommet ? Det spørsmål måtte melde sig. Opbruddet viser da at nu er han kommet til klarhet. Hans timer er ennå ikke kommet, og dog skal han dra til Judea. Den visshet er det så han hevder overfor disiplenes innsigelse gjennom lignelsessproget om de 12 timer. Dette utsagn i v.9-10 er å forstå som et realistisk lignelsessprog. Det stemmer med orientalske forhold at dagen er akkurat 12 timer. I löpet av disse 12 timer kan man vandre trygt fordi man ser denne verdens lys, solen. Som motsetning til dette nevnes at hvis man vandrer om natten, da vil man stöte sig fordi man ikke har lyset i sig. Dette siste uttrykk er ikke lett å forklare. Men vi må huske på at antikkens syn på lyset ikke er vårt. Uttrykket kan forklares ut fra den forestilling at det seende menneske gjennom öiet op-
tar lyset i sig. Mt.622 fl. Lk. 11,34 fl. Om den som vandrer om natten, gjelder det at han har ikke noe gjennom öiet opfattet lys i sig.

Men dette lignelsessprog skal nu anvendes. Da ordene har en almindelig form, er det mulig at disiplene kan lære noe av dette sprog. Likesom dagen har 12 timer, således har Jesus (og den fromme) sin av Gud avmålte tid - livs- og arbeidstid. Da kan han gjøre sin gjerning uten frykt for avbrytelse. I Guds lys vil han vandre sin vei helt tilende. Lk. 13,32-33. Er tanken så langt klar, så synes det vanskelig å finne anvendelse for kontrastbilledet, ti hvorledes kan man vandre uten den av Gud tilmålte tid? Hvis det ikke bare står som et kontrasttrekk, så synes det å sikte til det mørke som vilde oprinne om Jesus eller noen annen vilde vike undav og forlenge sin dag. For ham vilde Guds åsyns lys lyse like så litt som solen lyser om natten. ΕΥ ΟΥΡΩ 10b kunde da henge sammen med at lignelsessproget farves av anvendelsen: Om den som ikke vil bøie sig, men töie sitt liv, om han gjelder det at han har ikke lyset i sig. Gud selv har ikke bolig i ham.

Efter dette billedord går Jesus over til å forkynne Lasarus's død. Nu er han klar over denne utgang, og denne visshet er vel vunnet av et umiddelbart klarsyn. "Lasarus vår venn" appellerer til disiplenes deltagelse. Til uttrykket "sovet inn" cfr. Mt. 27, 52. Acta 7,60. 13,36. 1. Tess. 4,13-15. 1. Kor. 15,6. 18,20 & 51. I de synoptiske Jesu-ord forekommer ikke dette ord, men en parallell har vi i Mr. 5,39.

Men disiplene misforstår Jesu ord. Denne drastiske misforståelse tjener til å innføre det følgende likefremme ord i 14. Til denne meddelelse knytter sig et ord om hans glede. "Jeg gleder mig over at jeg ikke var der, for da vilde han ikke være død, for at I skal tro". Vi har atter et eksempel på at fortelleren vår bruker uttrykket trø om ethvert stadium i troens liv. De er alt troende, og dog må de bli det. Imidlertid - da Jesus igjen maner til opbrudd, så bryter Thomas ut! "La også oss gå derhen og dø med ham!" dvs. Jesus. Tanken er at en reise til Judea nu vil være den visse død for Jesus. Allikevel vil Thomas følge ham. Når ev. her oversetter Thomas's jødiske navn til Δίδυμος, tvilling, så er det ikke bare for å orientere. Det må her som siden være at navnet er treffende for det tvesinn som var eiendommelig for Thomas. På den ene side henger Thomas ved Jesus. P.d.a.s. når han tross Jesu ord om Sönnens herliggjørelse v.4, om de frommes trygghet v.9-10, Jesu glede v.15 ikke ser noe annet enn den visse død, så viser det hen til en tvilende trø 4,31 fl. 6,66 fl. og især 9,2-5.

11,17-44. Denne fortelling savnes i synopsen, men har sine paralleller Mr. 5,21-43. Lk. 7,11 fl. Bortsett fra Jesu egen opstandelse er dette det siste tegn Joh.ev. har. Det danner et høidepunkt. Fremstillingen er idetheletatt detailrik, navnlig i skildringen av møtet med de to søstre som viser megen psykologisk finhet 20-32. Det stemmer også med Lk. 10. Vanskeligere er skildringen av Jesu optrøden.

De to første vers tegner situasjonen. Lasarus hadde da allerede ligget 4 dager i graven. Denne opplysning vender tilbake 39b. Dette trekk med de 4 dager tjener til å fastslå Lasarus's utvilsomme død. Når det nettop tales om fire dager, henger det sammen med at forrhånelsen da inntrådte. I tre dager svever ånden omkring graven for å se om den kan vende tilbake igjen til legemet. I overensstemmelse hermed er det at Marta uten videre sier at han stinker. (I overensstemmelse hermed er det også at Jesu opstandelse på den 3. dag tas som bevis for at Jesu legeme ikke har sett forråtnelse Acta 2,31 & 13,37.) Den annen bemerkning som nevner avstanden, skal forberede den bemerkning at mange jøder er kommet ut. 15 stadier er lik 3 km. ΑΤΟ svarer på spørsmålet hvor langt borte? 21,18. Apok. 14,20. Τουδαίου ikke om de jødiske autoriteter. Det tenkes på ikke-troende jøder προς τας τρεις osv. betyr "til Marta og Marias kvinnelige omgivelser", dvs. hus. Det som fortelles om deres trøst, stemmer med begravelsesskikken. Når et dødsfall inntrådte, hengav man sig til ubendig sorg, som man gav uttrykk for i bestemte former. Man sang dystre klagesanger Mr. 5,38. Lk. 8,52 Mt. 11,17. Lk. 7,32. I disse veklager deltok først avdødes kvinnelige slektninger, men og fjerne kjente. Dessuten hadde man leiede gråtekoner Mt. 9,23. Ved selve begravelsen blev den døde ledsaget av slikt klagetog. Men også i de følgende dager blev disse klager fortsatt, i klagehuset eller ved graven. - Marta optrer som den ledende Lk. 10. Hun iler Jesus imøte. Hennes første ord gir uttrykk for skuffelse fordi at han ikke kom før. Nettop disse ord bruker

også
 Maria! Vi skal tenke oss at dette har vært et stadig gjentatt om-
 kved. Martas annet ord i v. 22 uttrykker enda sterkere hennes til-
 lit til Jesus. Gud må ennu på Jesu bønn kunne opvekke den døde.
 Kanskje er det ev. s mening at Martha sier mer enn hun skjønner.
 Jesu svar i v. 23 er i såg selv dobbelttydig. Etter v. 11 må man
 anta at det sikter til den opvekkelse Jesus nu vil foreta. Men
 det inneholder også en opstandelse på den ytterste dag. Hun for-
 står det i siste mening. Det er uttrykk for en viss skuffelse.
 Det er en katekismus-sannhet, en tröst som de to har fått mer enn
 én gang. Men hun har ingen glede i den tanke 25-26. Her kommer et
 høydepunkt som på forhånd tyder dette under, det store under som
 knytter opstandelsen og livet til Jesu person. Ved siden av de
 tidligere "jeg"-sprog 6,35 og 8,12 trer dette mektige: "Jeg er
 opstandelsen og livet". Her som i kap. 5 & 6 står opstandelsen
 for tanken som den ytre besegling på et liv som vinnes allerede
 her og nu. 6,39.40.44.50. Den indre sammenheng er den: Jesus er
 opstandelsen fordi han er livet. Han opvekker på den ytterste dag
 fordi han gir den som tror på ham, evig liv. Derfor tilføies det
 at den som tror, skal leve selv om han utvortes dør. Den som le-
 ver og tror på Jesus, lever troens liv, han skal i evighet ikke
 dø. Tankene er de samme som i kap. 5 & 6. Men de er her uttrykt
 med en særegen kraft og pregnans. Både livet og opstandelsen er
 knyttet til Jesu personlighet. Når han kan gi liv, så er det
 fordi han selv har liv. 7,17 & 18.

Dette mektige ord står som overskriften. Til det knytter
 sig det avsluttende samvittighetsspørsmål til Martha: "Tror du
 dette?" Den som tror dette, vet hvad opstandelse og liv er. For
 ham er det visse segl. Når nu Martha svarer: "Ja", så betyr det
 ikke at hun har tilegnet sig disse Jesu ord. Hennes virkelige
 tros-erkjennelse er uttrykt i de følgende ord: "Jeg har trodd du
 er Messias". Når hun svarer "ja", så er det fordi hun ikke vil
 svare "nei". Jesus er den høyeste autoritet for henne. Men der
 er i dette "Ja, Herre" noe av den usikkerhet som følger med mang-
 lende erfaring. Hun trekker sig tilbake til den faste plattform
 hun virkelig har funnet. Her føler hun sig sikker. Dette er
 grunnlaget: "Guds sønn" er Messias. Det at han var kommen til
 verden, sikter da til den kallsmessige opptreden. 6,14.

28-32. Mötet med Maria. Hun var blitt sittende i huset
 20b. Det svarer til hennes natur. Nu kommer Martha og kaller hen-
 ne ut, v. 28, og det etter Jesu oppdrag. Jesus kalles læreren,
 mesteren. Når Jesus ikke går hjem til huset, og Martha sier dette
 i hemmelighet, så må det forståes så at Jesus ikke ønsker å gå
 hjem til huset for jödenes skyld. Det mislykkes. Jödene tror hun
 går til graven, og følger med. Skildringen av mötet er ganske kort
 v. 32. Vi legger merke til at Maria faller ned for hans fötter
 og det i gråt. Begge deler tyder på det dypere og mer umiddelbare
 gemytt hos Maria. I sammenheng dermed må vi se det når hun gjen-
 tar de ord de så ofte har sagt til hinannen. Smerten overvelder
 henne, og hun har ikke en aktiv drift fremover som Martha. Hun
 krextser om tapet.

Fra v. 33 av blir fremstillingen vanskelig. To ganger
 gripes Jesus av harme. Begge ganger anvendes *ἐμφορῶσαί* fnyse,
 harmes Mr. 1,45 Mt. 9,30. Når det tilføies i v. 33 *τῷ πνεύματι*,
 så minner det om 13,32. *πνεύμα* er her ikke brukt om den gudd.
 ånd. Det står psykologisk om menneskets egen ånd. Dativen er å
 forklare om den sfære hvori sinnsbevegelsen foregikk, smlgn. v. 28.
 Mr. 2,8 & 8,14. Av disse uttrykk skal man neppe slutte at sinns-
 bevegelsen ikke gir sig uttrykk. Men det vil vel heller ikke være
 tenkt på et voldsomt vredesutbrudd. Derimot taler *τῷ πνεύματι*
 og i v. 35 *ἐδάκρυεν* som anvendes om den stille gråt, mens der-
 imot *κλαίειν* betegner den höillydte klage. Det synes å værke sik-
 tet til en indre harme som vel har vært merkbar, men som ikke
 har gitt sig så voldsomt utslag. Til denne skildring kommer et
 ennu vanskeligere trekk: *ἐτάραξεν εαυτὸν*. Hva ligger i det?
 Det synes å måtte forståes av at Jesus ikke var i sin fölelsess
 makt, men selv fastholdt denne affekt. Harmen var uttrykk for
 en bevisst vilje og tanke. Men hvad gjaldt da denne affekt?
 En gammel forklaring er at Jesus hadde gjaldt döden som syndens
 sold, menneskets fiende. Men man forstår ikke at denne harme skulle
 motiveres med at Jesus så folket gråte. Andre oldkirkelige ekse-
 geter mente at oprörelsen skulde gjelde hans egen menneskelige
 smertefölelse og hans eget svake kjøtt som lå under for sorg.

Men i v. 35 står det at Jesus selv gråt. Som motiv antydes Marias og jødernes gråt. I Nyere tid har man søkt forklaringen deri at fortelleren skulde anta en motsetning mellem Marias gråt og de andres krokodilletårer, og at de siste hadde forvoldt hans harme. Men en slik motsetning er ikke antydning. Andre har ment at Jesus har medes over den tvil om hans logosherlighet som ytret sig i den gråt og klage. Men til dette kan man si at underet ikke er stillet i lys av logoskristologien. Underet fremtrer som en bønnehørelse. Allikevel viser denne siste forklaring i riktig retning. Harmen synes foranlediget ved den dumpe sorg som Maria og de andre befinner sig i. Denne sorg trer i motsetning til Martas ord ovenfor. I denne dumpe sorg ser Jesus uttrykk for vantro. Og mot denne vantro harmes han.

Når nu Jesus spør: "Hvov har I lagt ham?" i v. 34, så er det et karakteristisk uttrykk for den blanding av overmenneskelig klar-syn og menneskelig begrensning som er eiendommelig for Johs. s Kristusbillede. Hans gråt på veien til graven kunde man efter analogi med hans harme forklare som gråt over vantroen Lk. 19, 41. Mr. 3, 5. Men bemerkningen om jødene i v. 36a vilde da bli en feiltydning. Snarere er vel disse tårer tenkt som et selvstendig intermezzo. Det ligger nær å forstå bemerkningen om jødene slik at de som så ofte deler sig i to grupper. Den ene er velvillig og tyder tårene rett. Den annen gruppe er uvillig. Den ser i tårene uttrykk for vanmakt. Er dette den riktige forståelse, så må vi tenke oss at tross harmen kan Jesus ikke gå denne gang uten selv å gripes av sorg. - Efter at harmen har gitt plass for medfølelse, så vekkes den påny på grunn av jødernes uforstand. Selve fortellingen om opvekkelsen begynner med gravens form. Også i Palestina kjente man graver som var gravet som et hull i jorden (Lk. 11, 44.) med en stein over.. Men man hadde også graver i klippen med en lav inngang. Inne i gravkammeret var der hugget flere gravsteder i veggen. En slik grav er det her siktet til. Likiste anvendte man ikke. Liket blev båret på en bære efter at det var vasket og salvet og viklet i linklæde, XELODIA v. 44. Jesus gir nu ordre til å ta stenen bort. Marta gripes av frykt for lukten. Hun betegnes som den dødes søster. Jesu svar på denne bemerkning er et av de unöiaktige sita-ter vi også ellers i evg. har mött. Vi har ikke hört noe slikt ord av Jesus. Til v. 23 eller 25-26 kan ikke være siktet. Vi må vel heller gripe tilbake til v. 4. Men disse ord har for ev. en mer almen betydning. De uttrykker en regel som i det hele gjelder for den fromme. Den som i troen holder sig til den usynlige Gud, han får för eller senere se Guds herlighet. Stenen blir fjernet, og Jesus löfter sine öine opad. Det er bönnens gestus. Bönnen selv er en takkebönn fordi Gud allerede har hört hans bönn, dvs. en tidligere bönn - og en bevidnelse av at Faderen alltid hörer ham. Når denne bönn er opsendt, er ikke antydning. Kanskje umiddelbart för handlingen. Da kunde den tenkes knyttet til sinnsopröret. I hver fall må vi tenke oss denne bönn opsendt för man tar bort stenen. Nu bevidner han at han allerede för bönnen visste at Gud hörer ham. Denne visshet beror på at Jesu bönn alltid er i overensstemmelse med Guds vilje. Men når Jesus bevidner dette, så synes det å være för å forebygge noen overaskelse. v. 42b Teksten går videre. För sin egen del behövde han ikke ha uttalt denne takk. Ti i hans eget samfund med Faderen går bönn og bønnehørelse sammen. Når han allikevel uttaler det, er det av hensyn til folket, förat de skal komme til tro.

Det er intet moment som har utfordret kritikken som denne bönn. Det er umulig å forklare denne takkebönn som et naturlig uttrykk for Jesu indre liv. At han takker, er forståelig, men pointet er et annet. Når han i bönn til Gud fremhever at det er för folkets skyld, så kan vi vanskelig tvile på at det er fortelleren som legger sin egen refleksjon i Jesu munn. Bönnens umiddelbarhet krever at den vender sig direkte til Gud og ikke er et pedagogisk middel til å påvirke tilhörererne. Jfr. fortellingen i synagogen Mr. 7, 33 fl.

Den döde kom ut bundet. Hvorledes kunde han gå? Det er dem som mener at det er et nytt under. Det er neppe sannsynlig at fortelleren har reflektert her. Når det så tilføies at Jesus sier: "Lös ham", så skal vel det peke på Jesu åndsnærvær. Fra historisk synspunkt volder dette under store vanskeligheter. Men dette spørsmål vil vi utsette til senere.

Vi kommer nu til slutningen, beslutningen om Jesu død.

45-53. Den innledende bemerkning 45-46 er vanskelig. οἱ Ἰουδαῖοι skulle jo grammatisk forbindes med det foregående Πολλοὶ mange av jødene, nemlig de som var kommet ut osv. Dermed vilde være sagt at alle jødiske öienvidner som var tilstede, kom til tro. Men Ἰησοῦς δὲ ἐξ ἁρτίων v. 46, her skulde ἁρτίων vise tilbake på Πολλοὶ. Det måtte da enten forstås så at de gjorde det i god hensikt, eller om de gjorde det i ond hensikt, måtte vi tenke på en underlig tro 8,31 flg. Men denne forklaring har det mot sig at man vanskelig kan unddra sig det inntrykk at forfatteren vil skildre et skisma 7,43 & 10,19. 9,10. 11,36-37, og da vil jo meningen være: Mange trodde, men noen gikk til fariseerne for å holde dem underrettet om hvad der gikk for sig. Er det meningen, så kan ἁρτίων v.46 ikke gå på Πολλοὶ, men på Ἰουδαίωv, og da der med "noen av jødene" ikke kan siktes til hvilket som helst jøder, blir det sannsynlig at οἱ Ἰουδαῖοι hører til Ἰουδαίωv, skjönt det da skulde ha hett ἁρτίων Ἰουδαίων. Spørsmålet har en del interesse litteraturhistorisk idet det anvendes i "Over evne I". Det er uten tvil fariseerne som tar initiativet likesom 7,31.

Κυβέβλοι betegner her et enkelt rådsmöte. Merk også: τὸ πῶλοῦμεν. Presensformen innskjerper enn mer deres rådlöshet. Uttrykket "denne mann" har en foraktelig klang. Men denne mann frykter de dog, ti hvis han får fare frem slik, vil alle komme til tro på ham. Hvad vil fölgene da være? Jo romerne kommer og tar fra dem stedet og folket. Mellemtanken her er at Jesus søker å reise en nasjonalistisk bevegelse som romerne da må skride inn overfor cfr. 6,15. Men den måte hvorpå rådsherrene uttrykker sig om fölgene av romernes inngripen, er karakteristisk. Det er makthaverne som taler. Vi tenker her på at det utvilsomt har vært et vesentlig moment i striden mellem Jesus og de jødiske autoriteter. Det var fra en side sett en maktkamp. Hvad angår uttrykket "stedet", så betegner det neppe i alm. landet, men snarere hovedstaden Jerusalem, men mulig er at der mer specielt tenkes på tempelet. Cfr. Acta 6,13-14 & 7,7. Da evg. skrev disse ord, var romerne virkelig kommet. De hadde tatt både byen og folket, og vi tar neppe feil om vi tror at evg. heri ser en profeti som vel var ubevisst. Tragisk nok nettop fordi jødene ikke trodde på Jesus, nettop fordi makthaverne trengte gjennom ved å slå ham ned, derfor kom romerne. Kaifas's anelse er rett, men årsaken er en helt annen, motsatt. Under denne rådlöshet griper ypperstepresten Kaifas inn. Denne mann omtales i 18,13-28 og dessuten Mt.26,3 & 57. Lk. 3,2. Acta 4,6. Han het iflg. Josefus egtl. Josef og synes å ha fungert i 10 år. Hans noe uhöflige tiltale til kollegerne skildrer ham som en viljefast mann, og hans radikale plan er et raskt middel. Hans ord er en grunnsetning som også ellers har vært almindelig. Jonas 1,12-15. Av denne tingens tilstand, muligheten av romernes inngripen, drar Kaifas den slutning at Jesus må dö, og fremstiller Jesu död som en patriotisk hengivelse. Derved fjernes det trekk av maktsyke som kom frem i det foregående. At dette standpunkt vinner bifall, fortelles ikke, men det fremgår av 53. For evg. har dette Kaifas's ord enn mer enn bemerkningen om romerne betydningen av en profeti. Han fremhever derfor i sin kommentar at Kaifas med disse ord profeterte at Jesus skulde dö for folket cfr. 10,15. Men uaktet der i Kaifas's ord ikke ligger noe som förer utover det jødiske folk, tilföier han enn et ord om at Jesus skulde dö også med det formål å samle til ett alle Guds spredte barn, dvs. i hedningeverdenen. Skjönt parallellismen med det jødiske folk lar vente at der tales om alle folkeslag, begrenses Jesu döds betydning til dem hvem den egtl. kommer tilgode, de mottagelige som er spredt rundt omkring, og som samles til ett ved å innlemmes i den ene hjord under den ene hyrde Acta 2,39. Når disse mottagelige kalles Guds barn, er det ikke bare i kraft av en prolepsis, en foregripen, men fordi de allerede nu er av Gud. 8,47. 18,37. 3,21. Derfor kan de alt på forhånd kalles Guds barn ennskjöt de virkelig blir Guds barn först ved f. Kr. Idet evg. nu innförer dette Kaifas-ord fremhever han at Kaifas var det år yppersteprest. Han talte ikke ut av sig selv, men som yppersteprest og derfor som en sann profet. Hvorfor innskjerpes τοῦ ἐπιτάτου ἐκείνου 49 & 51, 18,13? Man har av dette uttrykk ofte sluttet at evg. tenker sig ypperstepresten ärlig skiftende. Det vilde være en grov tidshistorisk villfarelse. Ti den yppersteprestlige verdighet var livsvarig, og selv under romerne var der ikke tale om ärlig vekslen. Men hvor utbredt denne tydning enn er, er den ikke sannsynlig. Ordene kan fullt vel forståes an-

nerledes. Kaifas var yppersteprest i det minneverdige år da Jesus døde. Det som markeres, er at det var en Guds styrelse at det store ord om den enes død for de mange blev talt av dette års yppersteprest. At ypperstepresten tilskrives profetisk gave, er heller ikke på jødisk grunn ukjent. Han var orakelforvalter Ex. 28,30. Og Mow. har i Psalmenstudien vist at der har vært en nærmere sammenheng mellom kulten, presten og profeten enn man har vært opmerksom på. Fra senjødisk tid nevner Josefus om Johannes Hyrkan at han så innerlig øngikkes ånden at intet fremtidig blev ham skjult. Der er altså på jødisk grunn spor av forening av presteverdighet og profeti som gjør dette uttrykk her mer forståelig.

11,54 - 12,36. Salvingen i Betania, inntoget i Jerusalem og talen til grekerne.

Også her er en innledende notis 11,54-57 smlgn. 10,40-44. Jesus får her ifølge sammenhengen 54-55 anelse om deres planer og trekker sig tilbake til den judeiske ørken henimot Det døde hav fra Jerusalem. Byen Efraim er visstnok identisk med 2. Krøn. 13,19 20-30 km. nord for Jerusalem. Dette opphold er ukjent for synopsen som lar Jesus komme fra Perea. Mrk. 10,46 flg. Mens han var der, begynte allerede mange å dra op for å underkaste sig de nødvendige kultiske renselser for festen. Hermed tenker kanskje evg. på det tragiske i at Jesus skulde bli drept ved en høi fest og bli forkastet av et efter loven rensset folk, smlgn. 18,28. Han nytter leiligheten til å skildre forhåndsstemningen v. 56 - smlgn. 7,11. Hvad deres diskusjon dreier sig om, nevnes i 56b. Sannsynligvis to selvstendige spørsmål. Også myndighetenes holdning skildres v. 57 smlgn. v. 53.

Så følger fortellingen om salvingen. Med dette komme smlgn. 11,1 berører Johs. sig med Mrk. 14,3 flg. og Mt. 26,6. Men den kronologiske bestemmelse avviker, antagelig bevisst 3,24. Hos Mrk. og Mt. er fortellingen innföiet i betetningen om Jesu siste opphold i Jerusalem, og man må forstå at salvingen har funnet sted like för döden, Mrk. 14,1 & 3. Mt. 26,12. Efter Johs. har den funnet sted seks dager för, iallfall för inntoget. Denne tidsbestemmelse minner om avslutningsbestemmelsen i 11,18. Man har forklaret det som en i gresken innflytt latinisme, men det er neppe sannsynlig. Det synes å være en gresk sprogutvikling. Påskens første dag er vel den 14. Nisan. Men er den 14. regnet med? I såfall kommer vi til den 9. hvis ikke til den 8. Efter den almindelige greske dagtelling er det siste rimeligst. Men da påsken først blev holdt om aftenen, er det mulig at den 14. er regnet med. Der fortelles nu at der blev holdt et gjestebud, i synopsen hos Simon den spedalske; her hörer vi om de tre sösken. Derav har man sluttet at de var subjekt for ἐπιτίμας. Det er dog ikke sikkert. Omvendt kan man forstå bemerkningen om de tre sösken som et bevis på at det ikke var hos dem. Vi gjenfinner her den samme motsetning mellom söstrene som i Luk. 10 og her 11,20 flg. Marta er også her den nökterne, Maria den fölelsesbetonte. Mens synopsen som ikke navngir kvinnen, forteller at hun knuste en alabasterkrukke med salve, så fremhever Johs. den store mengde, et romersk pund, litra, 327½ gr. smlgn. 19,39. Salven er også hos Mrk. meget kostbar. τιμωτιμου må rimeligvis henføres til μύρου mens πρωτικης best henføres til βάβδου. Mens det i synopsen heter at hun heldte den over hans hode Luk. 7,46a som almindelig hos jødene, fortelles her at det var föttene som blev salvet. Dette stemmer med en annen salvingshistorie Luk. 7,38 & 44-46. Dette trekk hos Johs. er ofte blitt forstått som en reminiscens fra denne fortelling. Bemerkningen i 3b. kan forståes som et anskuelig trekk som forbereder Judas's forargeelse, men det har kanskje også en sinnbilledlig mening, antyder den skjønne gjerning. Mrk. 14,9, Mt. 26,13. Mot denne bakgrunn virker da krisikken dobbelt sterk. Dem utgår hos Mrk. fra noen av gjestene, hos Mt. fra disiplene. her spesielt fra Judas. Evg. erklærer at hans virkelige motiv lå i pengebegjær. Som den der hadde kassen stakk han tilside av hvad der blev kastet i den. Bemerkningen om denne felleskasse stemmer med Luk. 8,3 og Johs. 13,29. ἐβασιλευ i 6b kan ikke bety at han bar den - ἔχω - men det βασιλευ må her være lik τα βόττα 20,19 - stikke tilside. τὰ βαλλόμενα betegner kategorien, ikke alt. De 300 denarer möter vi også hos Mrk. - et par hundre kroner. Når han karakteriserer Judas dels som disipel, dels som en vordende forræder, så er det for å fremhege kontrasten mellom hans sinnelag

ner og hans disipelforhold til Jesus, men tillike for å sette hans senere forrederi i forbindelse med pengebegjær Mrk. 14,11 Mt. 26,14-16. I disse karakteristiske bemerkninger om Judas kan man enten se et uttrykk for den senere tilbøielighet til å male ham sort eller som forsøk på å tilveiebringe en psykologisk forståelig forklaring til hans forræderi av Jesus.

Efter dette voldsomme kontrastbillede, Maria og Judas, følger så som høidepunkt og tyngdepunkt i fortellingen Jesu ord. Første ledd er rettet til Judas, förövrig til alle - ΕΧΕΤΕ v.8. Johs. mötes her med synoptikerne i ordet om de fattige, men han gjengir ordet om Jesu jordeferd i en vesentlig annen form. Hos Mark. og Mat. ser Jesus salvingen som en anteciperung, Mrk. 14,8, Mt. 26,12 av liksalvingen. Her hos Johs. finnes hos de senere vidner en tekst som uttrykker det samme. Der er ἔτι i v.7 borte og ἔτι v.7 er ombyttet med pf. Det er et harmoniseringsforsök. De eldste tekstvidner stadfester vår tekst som ikke kan bringes i overensstemmelse med synopsen. Man kan ikke gi ἔτι noen fortidsbetydning. "La henne i fred forat hun kan gjemme den". Forutsetningen må være den at hun ikke har brukt op det hele og videre at den samme kjærlighet vil tilsi henne å anvende resten på hans jordeferd dag. Den synoptiske formulering synes finere, andfullere, men her som der uttrykkes der en dødsanelse. Den avg. rettferdiggjørelse av Marias tilsynelatende ødselhet ligger i det avsluttende ord om de fattige. Det er et eksempel på misbruk av bibelen når disse ord er blitt tydet som dogme, at fattigdommen alltid skulde bestå på jorden. Dette ord står i overleveringen som et billighetsord, foranlediget ved en smålig kritikk, efter Johs. endog hyklerisk, over en kjærlighetsytring til Jesus. Innholdet er det at mens de tilstedeværende, de som måtte se skjævt til denne ødselhet, så lenge de lever vil ha anledning til å gjøre vel mot de fattige, har de kun en kort stund anledning til å vise ham yndest. Når derfor Maria handler som hun gjør, er hun i sin gode rett. Det som i dette ord hevdes som gyldig ved siden av kjærlighetsplikten overfor de fattige, er den umiddelbare trang til å hedre Jesus og det like för hans död. Men sikkert har ordet også en videre anvendelse, et mere alment innhold. Det går mot den betraktning at enhver handling skal ha et bestemt nytteformål og at enhver pengeanvendelse som ikke er nødvendig, er luksus. I motsetning til denne betraktning anerkjenner dette ord affeksjonsverdiene ved siden av nytteverdiene. De godkjenner den ekte følelses berettigede utslag og andre kjærlighetshensyn enn det til de fattige. Hertil knytter sig nu det lille anhang om jöd. 9-11. Alt i 11,56 hörer vi om pilgrimmenes spenning: Kommer Jesus eller ei? Nu heter det at en stor mengde fikk vite at nu var han der, dvs. i Betania. Derfor kom de derut, og dette, fremhever fortelleren, ikke bare for å se Jesus, men også Lasarus. Videre får en höre om de jödiske autoriteter at ypperstepresten nu endog hadde rådslått om å slå Lasarus ihjel, nemlig fordi mange for hans skyld trodde på Jesus. Dette trekk skal illustrere hvordan fiendskapet mot Jesus nu også vendes mot hans venner 15,18. Derimot tjener bemerkningen om folket v.9 til å forberede den fölgende fortelling.

12,12-19. Inntogsfortellingen.

Denne fortelling står som motbillede til salvingsfortellingen med dens henblikk til Jesu död. Atter berörer vår avg. sig med synopsen Mt. 21,1-11, Mrk. 11,1-10, Lk. 19,19-38.

Og den rummer en rekke eiendommelige trekk. Johs. daterer innt. til "dagen efter salvingen" v.12. Efter fremstillingen i synopsen kommer Jesus fra Jeriko ledsaget av sine disipler og andre pilgrimner, skaffer sig på veien et esel og efter å ha besteget det hyldes han Lk. 19,36. Efter Johs. ledsages Jesus visstnok av en folkeskare fra Betania, men hyldningen utgår dog fra folk som kommer ham imöte fra Jerusalem, cfr. v. 18. Iflg. v. 17-18 som nærmere dveler ved dette trekk, var Lasarus's opvekkelse grunnen til at folket drog Jesus imöte. Det stemmer ikke godt med synoptikernes billede av inntoget. Selve fremstillingen av inntoget er hos Johs. meget knapp og lite anskuelig. Han skildrer hvordan folket hylder Jesus som konge. Dernäst gjør han opmerksom på at inntoget fant sted på et esel, og stiller dette trekk i lys av et profetisk ord som disiplene vel ikke straks, men senere kom til å

tenke på. I selve skildringen av inntoget er palme grener eien-
dommelig for Johs. Mrk. & Mt. taler om grønne løvkvister.
Palme grener var det symbol som særlig anvendtes ved kongers hyld-
ning. τὰ βάρβα βετρί i seg selv palme grener, tilføielsen τὸ βῆμα
κῶν er forsåvidt en unødige gjentakelse. Eiendommelig er også att.
 Kanskje menes palmetrær ved veien. I skildringen av uttrykket hos
 folket er Johs. felles med synopsen i Hosanna-ropet. Det er en
 bønn som skal tenkes rettet til Gud Ps. 118,25. Dette Hosanna kan
 sidestilles med vårt "Gud bevare kongen", men i tidens løp synes
 det å være sunket ned til et blott hyldningsord, et jødisk "hurra".
 Felles for synopsen og Johs. er også det hilsningsord som er hen-
 tet fra Ps. 118,26. Skal ordene forbindes: "Velsignet være han som
 kommer, med Herrens navn" eller "Velsignet være han som kommer i Her-
 rens navn"? Hos Johs. tør det siste være sannsynlig. Han bruker
 ellers denne terminus, 5,43; 10,25. Det tredje hyldningsord, Israels
 konge, berører sig med det tilsvarende ord hos Mrk. 11,10, cfr. Lk.
 19,38, (hvor teksten imidlertid er usikker). Denne siste tilføielse
om Israels konge, 1,49, den er det som gir hyldningen den messian-
ske karakter. Det andre utrop var kjent for folket fra løvhytte-
festens liturgi, likesom grenene som svinges, minner om grenene
man bar ved løvhyttefesten. Disse hyldningsord behövde i sig selv
 ikke å være om Messias. Det er klart at folket ut fra sine forut-
 setninger ennu ikke ser noen messiansk kongeherlighet hos ham.
 Men som i 6,15 er denne ovasjon uttrykk for deres håp om at Jesus
 nu når han drar op til Jerusalem, vil gjøre ende på den lange
 spendte forventning. Det ligger en tilskyndelse i hyldningen til å
 ta det avgjørende skritt. Men på dette punkt minner nu Johs. om
 det esel Jesus satt på og som ikke stemte med den jødiske forvent-
 ning om Messias. Den utførlige beretning i synopsen om hvordan Je-
 sus skaffer sig eselet, forbigår nu Johs. og sier at Jesus fant et
 esel, hvad der vekker denne forestilling at han ser sig om efter
 et ridedyr og finner det; dog skal vi ikke tenke på en tilfeldig
 finnen. Der ligger her for forfatteren sikkert en gudd. tilskikkel-
 se. Og når Johs. nevner dette trekk, er det for å fremheve at på
 denne måte kom et profetisk ord til oppfyllelse. Zak.9,9. Det er vel
 også hans mening at Jesus søkte og fant eselet og dermed bragte
 ordet til oppfyllelse. Herimot betoner han at disiplene forstod ikke
 først τῷ πῶνι, dvs. da begivenheten fant sted, sammenhengen med
 denne profeti. Først efter Jesu herliggjørelse 7,39, 17,56 husket
 de at dette var skrevet om ham og at de selv hadde vært med å op-
 fylle dette ord. Selve anførselen av Zak.-stedet har Johs. felles
 med Mt. og Luk., men ordlyden er selvstendig både overfor Mt., LXX
 og grunnteksten. Stedet synes å være fritt gjengitt efter hukommel-
 sen. Mens det i grunnteksten heter "Gled dig", heter det her "Frykt
 ikke". Jes. 40,9, 44,2. I dette "frykt ikke" som rettes til Sions
 datter, ligger den samme tanke som vi finner uttrykt i selve kongens
 riden på et esel. Han om hvem profetordet taler, er ikke en krigersk
 men en fredsel konge, saktmodig og ydmyk av hjerte. Derfor høyer
 det ham å ride på et esel, og derfor behøver Jerusalem ikke å fryk-
 te. Han kommer ikke for å dømme, men for å frelse. Bemerkningen
 om disiplenes senere forståelse av sammenhengen mellem profeti og
 oppfyllelse minner om 2,27 i avsnittet om templets nedbryten og gjen-
 reisning på 3 dager. Tillike gjenkaller denne bemerkning i erindrings-
 gen 7,39. Meningen er sikkert den at den forståelse som efter Jesu
 herliggjørelse blev vundet av disiplene, utgikk fra ånden ved ånds-
 utgytelsen. Her som i 2,22 & 7,39 ligger da for forfatteren et ut-
 trykk for hvordan disiplene efter Jesu død så tilbake på hans liv
 og nu under åndens veiledning så det i nytt lys. Nettop for Johs.
 er denne betraktningens måte karakteristisk selv der hvor den ikke
 uttales. Endelig har vi her et slutt-ord om motstanderne. Fariseer-
 ne foreholdt hvarann at den forsiktige fremgangsmåte som hittil
 var fulgt, den førte til ingenting, men at tilslutningen blev stør-
 re. ὁ κόσμος - all verden. Som subjekt må vi vel tenke på de ivrig-
 ste, de mest fanatiske. I dette på en gang forargede og mismodige
 19b har evg. sett en ubevisst profeti om at Jesus allikevel skulde
 vinne. Ja selve inntogsjubelen har han vel sett som en profeti
 skjönt den kun for de ferreste var uttrykk for forståelse av Jesu
 storhet. Likesom salvingen i Betania pekte frem mot hans død, peker
 dette fremover mot det triumftog som fredsfyrsten skulde gjøre gjen-
 nem verden. Det er her sted å gjøre et lite ekskurs over Lasarus-
historien.

Den er fra historisk synspunkt meget vanskelig.

I. Den er helt ukjent for den synoptiske overlevering, mens det hos Johs. er høidepunktet i underfremstillingen og spiller stor rolle i Jesu liv som foranledning til den siste katastrofe 11,45 flg. 12,9 flg. & 17,18. Det foranlediger endog et forsøk på å drepe Lasarus og foranlediger her inntogshyldningen. Selvom taushetsmomentet ikke må overdrives, og selv om det synoptiske fortellingsskjema ikke gir plass til denne underfortelling, er synopsens taushet her påfallende.

II. Lasarus omtales ikke i fortellingen om de to søstre i Luk. 10,38 flg. og hverken Marta, Maria eller Lasarus nevnes i den synoptiske salvingshistorie. Derimot dukker navnet Lasarus op i fortellingen om den rike mann og Lasarus Luk. 16,19 flg., og der er et samtreff mellem sluttordet i denne fortelling og vår fortelling hvor Lasarus opstår. Alt i alt er dette påfallende selv om man i hvert enkelt punkt kan opstille flere forklaringer til disse ting, tausheten i synopsen osv.

III. Som underfortelling betegner fortellingen om Lasarus' opvekkelse en stigning. Ved opvekkelsen av Jairus' datter er piken død umiddelbart i forveien Mrk. 5 & Luk. 8. Mt. 9. Dernæst ved Luk. 7 er den døde på vei til graven, men begravelsen foregår på dødsdagen. Hos Johs. markeres det at den døde allerede har ligget i graven i tre dager. Er denne stigning virkelighetens egen stigning, eller har vi en stigning i overleveringen, en bestrebelse for å pointere at Jesus har virkelig opvakt døde?

IV. Lasarusfortellingen inneholder mange dunkle trekk som er karakteristisk for den 4. evg. 11,4.11.23., misforståelser 12 & 24, og videre trekk som i 6 & 15, 33, 38, 41-42, cfr. også 12,10. Under disse omstendigheter er det lett forståelig at vår fortelling er blitt som ren legende i forbindelse med f. eks. fortellingen i Luk. 16. Fra denne siste fortelling skulde navnet Lasarus stamme. Men i vår fortelling blir Lasarus virkelig opvakt og jødene tror ikke. I nyere tid er der derimot tilbøielighet til å anta at vår evg. bygger på en eldre underfortelling. Fortellingen inneholder en mengde konkrete trekk, og det er i det hele sannsynlig at de johanneiske fortellinger også når de ikke har paralleller i synopsen, ikke er rene legender, men bygger på eldre overleveringer. Men da vi mangler enhver parallellberetning, er det for oss umulig å kontrollere fortellingen i det enkelte. Vi må da trøste oss med at fortellingens høieste betydning ikke ligger i det ytre under fra fortellerens standpunkt, men det ligger for ham i den dypere sannhet fortellingen symboliserer, vidnesbyrdet om Jesus som sannheten og livet 11,25 flg. Å forstå fortellingen som ren og skjær virkelighetsskildring synes ikke godt mulig, likesom det heller ikke er lett uten videre å foretrekke den johanneiske variant av salvingshistorien og inntoget fremfor synopsens.

Vi kommer til det annet stykke: Jesus og grekerne 12,20-36a. - Mens de to foregående stykker traff sammen med synopsen, har vi her et eiendommelig stykke. Fortellingen er lite anskuelig.

Vi har en historisk innledning 20-22. Så følger en tale av Jesus i to avsnitt 23-26 & 27-32 selvstendig i forhold til innledningen. Endelig en replikkveksel med folket 34-36a.

20-22. Disse grekere er etter den karakteristikk som gis, gresktalende hedninger av den klasse som i Acta kalles "gudfryktige hedninger!" Hedninger som hadde sluttet sig om synagogen og tilgnet sig en del av jødisk tro og skikk. Acta 8,26 & 10,1-2.

Disse folk er kommet til påskefesten og deres ønske inneholder ønske om et personlig møte hvor de kan lære ham å kjenne, "å se" er lik "lære å kjenne" cfr. Luk. 8,20, 9,9 & 23,8. ἑρωτάω betyr her be. Fordi det dreier sig om hedninger, har Phillip betenkeligheter.

Det er forutsetningen at Jesus i almindelighet kun gir sig av med jøder. Mt. 15,24. Han vender sig til Andreas, og disse blir enig om å forelegge saken for Jesus selv. Kanskje er det ikke uten hensikt at det er de disipler som bærer greske navn det fortelles om her. Påfallende er opplysningen om Phillips hjemsted, da det allerede er nevnt i 1,44 (Betsaida). Man kunde tenke sig at en mann fra denne blandede egn, egnet sig som formidler. Når og hvor denne episode fant sted, fortelles ikke. Heller ikke forteller Jesu svar om det kom til noe møte. Vi hører kun om en tale til disiplene, en tale som gjenspeiler det inntrykk grekernes bönn gjorde på Jesus

+) oppfattet

og den tenkes fremført i folkets påhør.

Det er karakteristisk hvordan episoden med grekerne kun tjener til innledning. Som skueplass for scenen må man vel tenke på templet hvor Jesus i dagene etter inntoget etter synopsen ferdedes. Hvad tiden angår taler v. 35 for at denne begivenhet knyttes nær sammen med inntoget. Endelig synes den absolutte taushet om grekerne å tyde på at deres bønn ikke er blitt opfylt. Ennu under sitt jordliv finner Jesus sig ikke kallet til virksomhet blandt hedningene. Men ganske visst, slik synes det man må forstå fortellingen, henvendelsen vekker vel den tanke at nu lakker hans virke til avslutning, og et nytt avsnitt inntreer. Og dette moment er det fortelleren legger vekt på. Han ser i disse grekere eksempler på mottagelige i hedningeverdenen. Og i deres komme et varsel om det profetiske i 12,19. Den tale av Jesus som slik innledes, omfatter de to momenter som man fant holdt ut fra hverandre i salvingshistorien og inntoget: Jesu død og triumf. Hertil knytter sig en avskjedsformaning v.34.

23-26. Det handler om Jesu død i dens nødvendighet for hans gjerning, og disiplenes fellesskap med ham i lidelse og herlighet. Vi har før hørt at hans time ikke var kommet 2,4. 7,6-8 & 30. 8,20. Nu heter det at timen er kommet, og det utvikles nærmere hvad der ligger i denne times komme i Eva-setningen. Eva er eksplikativt. Hvordan er herliggjørelsen her tenkt? Man kan forstå det om Jesu himmelske herliggjørelse gjennom opstandelsen. Herfor taler 7,39. 12,16 & 17,1-5. Men man kan også forstå det om herliggjørelse som ligger i Jesu død og opstandelse i forening. Herfor taler 3,14 & 8,28 og uts. nedenfor i 32 & 33. Denne tydning passer best i sammenhengen som her nærmest leder tanken hen på Jesu død, og viser i 24 at tanken direkte knytter sig til døden. Uttrykket menneskesønnen som her optrer, har da sin kjente dobbeltklang. Som menneskebarn kan Jesus lide og dø, men som sådant går han en herlighet imøte tross døden. Et varsel om denne herliggjørelse er grekernes bønn. Den forteller at når hvetekornet faller i jorden, bærer det megen frukt. Ordet om hvetekornet skal forståes som et lignelses-sprog som 3,8 & 29, 8,35, 10,11b-13, 11,9-10. Der tales om et virkelig hvetekorn, og det heter at hvis kornet ikke dør, blir det selv alene. Det blir ufruktbart. Derimot hvis det dør, gir sitt liv fra sig, da bærer det megen frukt. Slik er naturens lov, død og liv står i hemmelighetsfull forbindelse med hverandre, og denne lov gjenfinder Jesus i sitt eget liv. Man kunde mene at for å føre sin sak til seier måtte Jesus for enhver pris bli i live, på jorden, men slik er det ikke. Det er motsatt. En sakparallell har vi i det synoptiske ord Luk. 12,49-50. Hvorledes sammenhengen her er mellom Jesu livshengivelse og fullbyrdelsen av hans verk, er ikke antydnet. Kun uttales kjennsgjærningen. Cfr. I kor. 15,36 flg.

Den lov det her er tale om, gjelder også hans disipler. Overgangen til denne tanke danner det fra synopsen kjente ord om livets tap og vinning. Mrk. 8,35. Mt. 10,39. 16,25. Luk. 9,24. 17,33. En betydningsfull berøring med synopsen ligger også i sammenhengen i overgangen fra Jesu død til disiplenes Mrk. 8,31 & 8,35 flg. Kanskje er det likefrem hensynet til synopsen som foranlediger evg. til å innføre disse ord om disiplene. I så fall har vi et eksempel på friheten i de johanneiske talekomposisjoner. Sjelen er her betraktet under dobbelt synspunkt: som bærer av det legemlige liv, men og av det høiere som vinnes gjennom døden. Der er i gjengivelsen en rekke variasjoner i forhold til synopsen. I synopsen tales om å søke, berge sitt liv. Her tales om den som kjæler for sitt liv, holder på det, har det kjært. På lignende måte i den motsvarende gnome. I synopsen tales om å miste livet for Jesu skyld, her om å hate livet. Cfr. Luk. 14,26. Det tilføies forklarende: hate det i denne verden, dvs. resolutt å ofre det. Den som så gjør, han skal bevare sitt liv til evig liv. Hos synopsen tales om å berge det. Her sies det forklarende at han skal bevare det til evig liv, dvs. redde det så at det fortsetter som evig liv. Formodentlig er synopsens fremstilling den oprinnelige, men tanken er den samme. Som det fremgår både av synopsen og her gjelder det flukten fra martyriet og villigheten til martyriet. Den som frykter martyriet, han mister livet og omvendt. Men martyriet danner kun toppunktet på den lidelse som kreves av Jesu disciple. Derfor har det en mere almen gyldighet som nettop i Johs s form legges nær. Det gjelder i det hele tatt bruddet i en Jesu disippels liv. Uten dette brudd, den indre

död kan i livet ikke vinnes. Dette er overhodet et særlig karakteristisk uttrykk for Jesu livsbetraktning. Å leve er for ham ikke å eksistere, heller ikke å ha det godt. Å leve er å tjene Gud, og til dette liv går veien gjennom en død. Som et sidestykke kan tenkes på Rom. 6. En nærmere utfoldelse av denne tanke bringer v.26. Om noen tjener ham, dvs. er hans disippel, må han følge Jesus etter. κόλουσεν glir her over i betydningen efterfølgelse. Men til dette krav svarer også forjettelsen. Der hvor Jesus er, nemlig når han er gått hjem til Faderen, der skal også hans tjener være, 14,3. 17,24. I Thess 4,17. Denne forjettelse synes i sig selv å være den høieste, men allikevel tilføies ennu et ord: Faderen skal ære ham. Merk ordstillingen. Det sikter til den forsmedelse disiplene kanskje vil ende i. Skam og skjendsel i verden - javel, men ære fra Gud. 5,44.

Efter denne digressjon om disiplene vender talen tilbake til hovedtemaet, Jesu død, og vi kommer inn i den annen vending: 27-33. Hittil har Jesus talt til disiplene; nu går talen over til ham selv og til bønn, dog slik at begge deler tenkes fremført i disiplenes, ja folkets påhør 29. Dette er faktisk den johanneiske parallell til Getsemane-kampen som vi finner i synopsen. Her får vi på forhånd en erstatning. Ved tanken på døden gripes Jesus av beven. Det er den samme beven som vi kjenner fra Getsemane, og fra Luk.12,50. Stedet har også sin interesse for så vidt som det viser at den johanneiske Kristus ikke bare er preget av hvile og ophøiet ro. Han kjenner også den dype sjelebevegelse.

Opfatningen av det følgende er meget omstridt. 27a opfattes av mange spørrende, ikke som bønnerop, men som uttrykk for et av de alternativer der pekes på. Dette alternativ vilde straks efter være tilbakevist 27b. Formelt sett er denne opfatning mulig, men en dypere og med synopsen mer stemmende forståelse vinner man ved å forstå 27b som virkelig bønn, ikke bare som mulig alternativ for bønn. Fra det spørrende: "Hvad skal jeg si?" tar Jesus straks tilflukt til bønnen, og det stemmer med den beven han nettop har gitt uttrykk for at ^{han} nu bryter ut i bønn: "Frels mig fra denne time". Dvs. fra døden. At frelse fra denne time er frelse fra døden, kan ikke være tvilsomt. I sin fortvilelse griper Jesus den tanke om ikke Gud kunde fremme sitt verk på annen måte. Men neppe har han tenkt denne tanke før han foreholder sig den gudd. hensikt: "Derfor er jeg kommet osv. ", dvs. for å lide just det som bringer mig til å be om frelse. I lys av denne erkjennelse avløses denne bønn av en ny hvori den rystede sjel først kommer til hvile. Denne annen bønn 28a som minner om Fadervårs første bønn uttrykker efter sammenhengen at til alt er Jesus villig når kun Faderens navn må herliggjøres ved det. Guds navn er da som ellers det navn han har gitt sig gjennom sin åpenbaring. Kanskje er der tenkt på Fadernavnet. Dette sitt navn herliggjør Gud når han helt ut åpenbarer sig for menneskene og dermed kaller dem til å ære det, og likesom Jesu verk tidligere har bestått i å åpenb. herliggjøre Faderens navn, 17,26, således er det nu også - med døden for øie. Det er hans høieste tanke at Guds navn må herliggjøres. Der kommer ved denne opfatning av 27-28a en rytmisk bevegelse inn i ordene, og Jesu bønn om utfrielse fra døden får full realitet. Jfr. Hebr. 5,7 flg. Til det synoptiske "Skje din vilje" svarer her ordene: "Dog derfor er jeg kommet til denne time," likesom "Frels mig fra denne time" svarer til ordene: "La denne kalk gå mig forbi". Som svar på denne Jesu bønn kommer en röst fra himmelen. Av de hosstående blev denne röst forklaret på dobbel måte, dels som torden, dels som vidnesbyrd om at en engel hadde talt til ham. Jesus erklærer at røsten kom ikke for hans, men for folkets skyld. Han var sikker på å bli bønnhørt og hadde ikke behovet noe ytre tegn. Men denne röst lot folket ane at Gud hørte Jesu bønn, selv om de ikke forstod røstens ord. Denne fremstilling av røsten har man forklaret slik at der har lydt et tordenskrall som så evg. tyder slik som Jesus forstod det. Derimot blandt folket konstaterte den ene gruppe kun naturfenomenet, den andre mente at en engel hadde talt til ham. Denne forklaring kan synes ganske plausibel. Men evg.s tanke rammer den neppe. Fortelleren tenker sikkert på en overnaturlig foreteelse som folket dels folket som et naturfenomen, dels tok for det det virkelig var, nemlig en engel som talte til ham. I så fall kunde vi tenke på hvad jødene kalte זֵבַח הַמִּטָּה "en stemmes datter" som meddelte enkelte, korte orakler til forskjell fra profetenes hvilende insira-

sjon. Denne לִּפְנֵי blir behandlet som en lavere åpenbaringsform og passer for så vidt ikke på Jesus. Cfr. 3,34. Men det bevidnes at rösten ikke kom for Jesu skyld. I alle fall vil evg. ha tenkt på en overnaturlig stemme. Innholdet av det gudd. svar er at like- som Faderen alltid har herliggjort sitt navn gjennom Jesu verk på jorden, således vil han også fremtidig og påny. gjøre det når Jesus må gå den tunge vei gjennom døden. Da de foregående ord er et side- stykke til Getsemane-fortellingen; har man her funnet et sidestykke til forklarelsens berg hos synoptikerne. Mrk. 9,1 flg. Det er en mulighet, men berøringen med den synoptiske forklarelsesberetning er fjern, så fjern at den neppe er sannsynlig. Snarere kunde man finne en parallell til den trøstende engel i Getsemane Luk. 22,43. Men teksten hos Luk. er her tvilsom. Efter denne bemerkning om rösten fortsetter Jesus med et nytt vidnesbyrd om dødens betydning. 31-32. som kommenteres av evg. 33. Her inntreer nu nye synspunkter med hen- syn til Jesu död.

Disse nye ord ser i Jesu död uttrykk for en dom over denne verden og djevelen. Men hertil föies det profetiske ord at Jesus ophöiet fra jorden skal dra alle til sig. Her hersker en annen stem- ning enn i det foregående, en rolig hvile i Guds vilje. I motset- ning til det foregående angstfulle ΥΨ trer nu i 31 et triumferen- de ΥΨ. Det er tre utsagn her. Av disse tre momenter er det første det dunkleste. Man må først se på de to siste. Her tales om denne verdens fyrste. Det er et uttrykk som er karakteristisk for Johs. 14,30. 16,11. Det uttrykker den tanke som ligger til grunn for den synoptiske fristelses-historie. Mat. 4 Luk. 4. Cfr. I Johs. 5,19. Man har paralleller til dette uttrykk også på senjödisk grunn. Esaias's martyrium 2,4. Ignatius til Efes. 17 & 19,1. Når det heter at han skal kastes ut, må tanken være den at han kastes ut av sitt makt- område. Dette trekk: En seier over djevelen var i senjödedommen kjent i Messias- forhåpningene. Til denne tanke svarer da tydelig det tredje ledd, ophöiet fra jorden vil Jesus dra alle til sig. Jesus vil rykke inn i djevelens plass som verdens hersker. Deri lig- ger ikke at alle mennesker skal bli Jesu undersätter. Det inneholder ingen lære om apokastasis. Sömmens dragelse er ikke uimotståelig. Det betonedede ΠΑΥΤΟΣ fremhever at denne dragelse skal omfatte alle, ikke bare jöder. Cfr. 23-24. 10,16. 11,51-52. Et synoptisk sidestykke til dette dobbeltord har vi i tanken om Jesus som driver ut demoner og derved driver Satans rike tilbake og Guds frem. Mt. 12,28. Luk. 11,23. Her knyttes åpenbart både Satans utkastelse og Jesu grunnleggelse av sitt herredömme til hans död. Det vil riktig- nok være meningen med disse futuriske former at både utkastelsen og dragingen skal skje suksessivt, men som det betonedede nu^m viser, er det meningen at i og med Jesu död skal djevelen styrtes fra sin herskerstilligg. Hvordan Jesu död kan få denne betydning, utredes ikke nærmere. Men beslektede tanker möter vi hos Paulus, hvor der tales om seier over verdensherskerne. I Kor. 2,8. Koll. 2,15. Hebr. 2,14. I den gamle kirke spilte dette synspunkt en grunnleggende rolle. Hvad der gjelder djevelens utkastelse, gjelder også den op- höiede Jesu dragelse. Vi ser at evg. fortolker dette ord 33. Denne fortolkning vil dog sikkert ikke innskrenke begrepet ophöielse til bare å gjelde Jesu död. Her som i 3,14 & 8,28 er begrepet dobbelt- tydig. Han lar den populære urkristelige opfatning stå, men betoner at et første trin i denne ophöielse er allerede ophöielsen på kor- set. Også med sikte på korsfestelsen kan ophöielsen betegnes som ophöielse fra jorden. Idet dette moment betones, er det sagt at den dragelse Kristus nu skal begynne å utöve, den skal han utöve som den der er ophöiet på korset og fra korset til himmelen. For hans stilling som verdenshersker er hans ophöielse på korset blitt like betydningsfull som den til himmelem. Det er som den gjennom døden ophöiede, Jesus skal erobre hjertene for sig og for Gud. Det er de to siste toner i denne treklang. Men hvad betyr så det første? To opfatninger er mulige. Man kan ved denne dom tenke på en krise som så blir nærmere beskrevet i de følgende ord. En sontring som ytrer sig i djevelens utkastelse og på den annen side i de troendes samling. Mot denne tolkning kan anföres at de troende allerede på forhånd hörer Gud til 3,21. 8,47. 10,16. 11,52. 18,37. De kommer overhodet ikke til dem 3,18 & 5,24. Fremforalt sammenlign nu mellem 31 a&b. "Nu holdes dom over denne verden. Nu skal denne verdens fyrste kastes ut". Dette taler for at dommen henger på det nöieste sammen med utkastelsen av denne verdens fyrste. Riktigere må den

opfatning være at der tenkes på en dom som Gud i og med Jesu død feller over denne verden og over denne verdens fyrste fordi den fører Jesus til korsat. I og med Jesu død dømmes i virkeligheten både den syndige verden selv og den onde ånd som hersker i den, djevelen. Som representant for denne onde verden må man tenke på det jødiske folk og dets ledere. I og med sin avlivelse av Jesus er den syndige verden som sådan dømt, og forsåvidt den vedblir å være denne syndige verden, vedblir og denne dom å hvile over den. Men der i Jesu død - så fortsetter de følgende uttrykk - også nåde. Den dømte djevel forestår der en utkastelse av hans maktområde. Alle som vil la sig drage, alle som Faderen gir Sönnen, vil den korsfestede dra til sig. Jesu vidnesbyrd om sin død er tilendebragt, men der følger et avskjedsord til jødene 35-36 som foranlediges av en replikk fra deres side v. 34. Overfor dette siste ord fører jødene i marken et dogme som er utledet av skriften. Når her tales om loven, betegner det som i 10,34 skriften i alm. Det skriftdogme det dreier sig om, er at Messias blir på jorden til evig tid. Det er en tanke som oftere möter oss i G.T. Esaias 9,5 flg.. Ps. 110,4. Daniel 7,13. Forutsetningen for denne argumentasjon synes å være at jødene forstår at Jesus med ordet om ophöielsen fra jorden sikter til sin død, eller i allfall at han taler om en lösning av forholdet til jorden. Likedan er forutsett at de forstår at Jesus med menneskesönnen tenker på sig selv, og at de oppfatter ordet i messiansk mening. Men de overtar denne messiasbetegnelse fra Jesus selv og finner at det han sier om denne menneskesönn, er skriftstridig. Derfor spørsmålet "Hvem er han?" Dette spørsmål får intet svar. Jesus svarer med en formaning om å nytte den tid da de ennu har ham hos sig til å vandre i lyset. Vi möter her kjente begreper og tanker: Motsetningen lys og mørke.

Uttrykket ~~καταλαβειν~~ *βάσειν* står riktignok i en annen mening enn her. Her betyr det overfalle. Man kan være i tvil m.h.t. part. *ως*. Det sannsynlige er at den er anvendt unöaktig i betydningen *ως* både i 35b og i 36, cfr. Gal. 6,10. I 35b må suppleres et "i lyset". Uttrykket "lysets barn" har en parallell i synopsen hvor det er eschat. vendt. Luk. 16,8. I Thess. 5,5. Efes. 5,8. Der siktes til menn som blir oplyst ved lyset og bestemt ved det. Det er en semitisme. Formaningen går ut på en vandring i lyset, men som forutsetning for denne vandring nevnes tilslutt troen på lyset, troen på Jesus som verdens lys. Den som tror på Jesus som lyset, undgår å bli mørkets bytte. Han blir et lysets barn. Han lærer å kjenne Gud og gjøre det gode. I den kraft Jesus skjenker, går han Guds veier. Og det er det det gjælder i den tid lyset ennu lyser for dem. Her er ikke plass for spissfindige spekulasjoner som jødene spørsmål var uttrykk for. Tilslutt følger 36b et tilbakeblikk over Jesu offentlige virksomhet 36b-50. Det består av to avsnitt, en belysning av Israels vantro tross tegnene som Jesus gjorde 36b-43. Dernæst et siste vidnesbyrd av Jesus om tro og vantro med særlig henblikk på hans ord. 44-50. De to selvstendige stykker innledes med en bemerkning 36b som volder noen vanskelighet. Vi hörte at jødene ennu en tid skulde ha lyset blandt sig. Men nu hörer vi at Jesus gikk bort og skjulte sig for dem. Dermed menes at Jesus avbröt sin virksomhet blandt jødene. Vi må da forstå det foregående v. 35-36 slik at der dermed ikke loves jødene noen ny optreden. Det sies kun at ennu har de en kort stund da de kan omvende sig för dommen felles, cfr. 31. I lys av dette må vi forstå den følgende tale 44. Det er åpenbart overhodet ikke noen konkret, av Jesus holdt tale, men en fri rekapitulasjon av Jesu forkynnelse som står her som et avskjedsord til jødene med karakter av en varig advarsel til dem. Overfor den synoptiske overlevering er denne fremstilling fri. Synopsen forteller ikke at Jesus skjulte sig for jødene. Tvertimot - han feredes på tempelplassen og kom i konflikt med jødene. Johs. har efter inntoget kun dette siste billede, henvendelsen fra grekerne og denne tale. Hos Johs. er opgjöret med jødene allerede skildret kap. 5 & 7 & 10. Helt annerledes er det i synopsen. Selve st. består först av evg.s refleksjoner over jødene vantro. Som det karakteristiske helhetsuttrykk for jødene stilling til Jesus nevnes at de ikke trodde på ham til tross for at han hadde gjort så mange tegn. Denne henvisning fremhever det ansvarsfulle ved vantroen. Flertall ~~τοιαυτα~~ *τοιαυτα* brukes her ikke om størrelsen, men om mengden, så mange. Av disse mange

har evg. kun fortalt noen få. 20,30, men han har antydnet at Jesus gjorde annet og mere 2,23. 3,2. 4,45. 6,2. 7,3&31. 9,16. 11,47. I denne vantro som er dobbelt daddelverdig på grunn av tegnene, ser evg. opfyllelsen av to gtl. profetier Jes. 53,1 og 6,9 flg. Begge disse steder forutsettes å hitrøre fra prof. Jesaia. Man tilskriver Jesaia forfatterskapet til hele Jesaia-boken. Det første sted anføres nøiaktig efter LXX. Derfra stammer *κῶπλε* som er fremmed for grunnteksten. Vi behøver her ikke forske efter ordets oprinnelige mening hos prof. Evg. tyder det ut fra sin egen tid, men hvorledes? Allerede det første ord er sannsynligvis forstått som ord prof. har uttalt i Messias's eget navn. "Herre", så sier Messias, "hvem trodde vårt budskap (eller hvad han hørte av oss), og for hvem blev Herrens arm åpenbaret?" Det er retoriske spørsmål. Svaret er "Ingen" eller "Ak, kun få". De "vi" som her flyter inn, kan enten forstås om Messias og Gud, eller man kan også forstå det om Jesus og hans disipler. 3,11. 9,4. I alle fall, slik klager Messias på forhånd gjennom profetens munn over den vantro han har møtt, og det fremheves nu av evg. at når jødene ikke trodde, var det forat dette profetord ikke skulde bli stående som et tomt ord, men som et *κῶπλε* for Guds vilje og viden. Vi møter dette *ὡς* 13,18. 15,25. 17,12. 19,24&36. Vi har den samme formel i alle Mt.'s refleksjonsamtaler 1,21. 2,15&23 o.m.a.steder. Når forfatteren gjør denne betraktning gjeldende, er det ikke for dermed å opheve Israels eget ansvar. Det vilde stride med hele hans syn på dem. Men han vil fremheve at Israels vantro var forut kjent av Gud og forut innbefattet i hans rådslutning. Derfor kan den ikke utebli. Det er en synd, men en synd hvorover der hviler en tragisk nødvendighet. Den samme tanke uttales skarpere i det følgende.

ὡς τούτο derfor 39, forat Jesaia ord måtte finne sin opfyllelse kunde de ikke tro, var ikke istand til det; ti *πάλιν* på et annet sted sa Jesaia osv. *ὡς τούτο* viser nærmest tilbake, men utvikles av den følgende *ὡς*-setning. Dette annet sted Jes. 6,9-10 gjengis avvikende både fra grunnteksten og fra LXX. Allerede i LXX er det fritt behandlet. I grunnteksten får profeten som nettop er kallet, det bud å si til folket "Hör og hör og forstå ikke" osv. Men denne befaling er i LXX omsatt til et historisk utsagn i passiv form: Folkets hjerte er helt forherdet osv. Til denne omsetning av ordet slutter Johs. sig, dog slik at han erstatter LXX's uttrykk som er passivt, med det aktive: *τετιβληκεν* osv. Det blir Gud som forherder. Dette utsagn refererer han ikke til de med Jes. samtidige, og han tenker sig - hvad *ἰσχυρα* 1. pers. viser - ordene uttalt av profeten i Messias's navn. Subj. for *ἰσχυρα* kan ikke være Gud som er omtalt i 3. pers. Enn mindre profeten som ikke kunde læge. Det kan kun være Messias. Således anvendt blev disse ord en likefrem forutsigelse av den vantro Jesus skulde møte, ja, den fremtrær i skriftordet som Guds rådslutning. Men likesom i følelsen av at denne anvendelse av skriftordet kunde trenge en rettfærdiggjørelse, tilføies v.41. *αὐτοῦ* kan kun gå på Messias. Denne bemerkning minner oss om begynnelsen til Kap. 6 hos Jes. Evg.'s mening må være den at den gudd. herlighet som Jesaia så, i virkeligheten var logos-herligheten. den Logos hadde hos Gud for verdens grunnvold blev lagt 17,5. 1,1-4 & 10. Vi har her et eksempel på at evg. henfører den gtl. Guds-åpenbaring til Logos og tyder en Jahvévisjon som en logosvisjon. Denne anvendelse av Jesaia-ordet er karakteristisk for skriftanvendelsen i urkristendommen. En lign. anvendelse av det første sted finner vi i Rom. 10,16, og det annet sted har spillet stor rolle i urkristendommen. Mrk. 4,12. Luk. 8,10. Mt. 13,14-15. Acta 28,26. Slik stiller forfatteren dette tragiske resultat av Jesu virksomhet i lys av profetier. Men han føler trang til å innskrenke noe den summariske skildring av vantroen, og han tilføier derfor 42 at selv av de styrende trodde mange på ham. Hermed er antydnet at av det menige folk trodde mange på ham 10,42. 11,45. 12,11&17 flg. Men hvad særskilt skal understrekes, er at selv av de regjerende var der mange som trodde på ham Vi må her spesielt tenke på Nikodemus 3,1 flg. 19,39, Josef fra Arimatæa 19,38. Men skjönt disse som undtagelser skilte sig ut fra sine standsfeller, rammes de også av en hård bebreidelse; de våget ikke å bekjenne av frykt for fariseerne 9,22. I den menneskefrykt som her kom til uttrykk, ser fortelleren vidnesbyrd om at de elsket menneskets ære fremfor Guds. 5,44. 12,26. Vi merker her at mens

Jesu ord 5,46 betegner æresyken som en hindring for å tro, så heter det her at de trodde uaktet det straks efter tilføies at de elsket menneskers ære. Det er et bevis for at evg. bruker begrepet tro om enhver art av tilnærmelse til Jesus. Men hvorfor nevnes denne halvtro? Enten må det vel være i en viss apologetisk interesse, eller også med polemisk brodd fordi denne feige halvtro stillet jødernes ansvar i et så meget sterkere lys. Der følger så uformidlet og plutselig et nytt vidnesbyrå av Jesus v. 44-50.

Det tjener til ennu en gang å fremheve jødernes ansvar idet denne tale gjør det klart at formålet med Jesu komme er frelse, og den som forkaster ham, dømmes i virkeligheten ikke av ham, men av hans ord som er Guds eget ord. Det er Israels ansvar at det har forkastet ham som taler Guds eget ord. Karakteristisk for dette stykke i forhold til det foregående er at mens vekten der lå på Jesu gjerninger, ligger vekten nu på Jesu ord, forkynnelsen. Vi har saklig sett her en fortsettelse av v. 35-36. Det uttrykk som benyttes "han ropte" kjenner vi fra 7,37. Også tanken er kjent fra de tidligere taler. Der tales først om troen på Jesus, og med den skårphet i antitesen som er karakteristisk for vårt evg., heter det at den som tror på Jesus, tror ikke på ham. Troens gjenstand er ikke Jesus, men Gud. 7,16 og likedan i v. 45 gjelder det samme om den skuen der er tale om. Cfr. 6,46. 6,42. 14,9. Er Jesus Guds billede, kan det i fulleste mening sies at han er kommet til verden som lys. Cfr. 8,12. 9,5. Et hovedmiddel hvorved Jesus utøver denne opplysende virksomhet, er hans ord. Derfor kan Jesus bestemme vantroen på dobbelt måte, dels som å høre hans ord og dog ikke fastholde dem 47, cfr. 8,31&51. Luk. 11,28, dels som en forkastelse av Jesus 48a. ~~Åvetelev~~ egtl. erklære ugyldig, sette ut av kraft. Luk. 10,16. Men likesom troens kraft utledes derav at den er tro på Gud, begrunnes den dom vantroen nedkaller over sig derved at hans ord er Guds ord. Selv dömmes han ingen 47a. 8,15. Han er ikke kommet for å döme verden 47b. 3,17. Hvad er det virkelige forhold? Den som forkaster Jesus, har sin dommer ikke i Jesus, men i det ord Jesus har talt. Det ord skal være hans dommer som forkaster det. Men hvordan kan Jesus tilskrive sitt ord en slik majestet? Det kan han fordi han ikke har talt av sig selv, men Faderen har gitt ham befaling om hvad han skulde si og tale 8,28. Denne befaling tenkes åpenbart ikke utgått til Jesus i preksistensen, men under hans jordliv 8,26.28.38.40. 10,18. Formodentlig fordi Jesu ord blev betegnet som dommer, tilføies 50 a at Jesus vet at Guds bud er evig liv. Det Guds bud som bestemmer Jesu tale, sikter til evig liv. Derfor formidler det ord han taler evig liv. 6,68. 8,51. Det ord som blir til dom for den som ikke tar imot, er i virkeligheten bestemt til evig liv. Hertil knytter sig så et siste ord med ~~odv~~ 50b. Dette ~~odv~~ forståes naturligst gjenoptagende. 50a er en mellembemerkning hvorefter talen tilslutt vender tilbake til tanken 49 om Jesu avhengighet av Faderen. Det er sluttord i vidnesbyrdet overfor Israels vantro, at alt han taler, taler han slik Faderen har sagt ham. Han følger Guds eget bud. Derfor bringer hans ord lys og liv til dem som åpner sig for det. Vi merker her at med dette sluttord om Jesu avhengighet av Faderen, vender evg. tilbake til begynnelsen av hele dette avsnitt om kampen mot vantroen Kap. 5,19 flg.

Hermed er evangeliets første hoveddel avsluttet.

*) innskudd: men derfor blir det deres dom som lukker sig for det.

II. hoveddel.

Denne del omfatter kap. 13-17 Jesu siste aften i disiplerkretsen og kap. 18-20 lidelses- og opstandelseshistorien.

Vi må tenke på at i hele den foregående del har der kun sporadisk vært tale om Jesu disipler og Jesu forhold til dem. Ser vi bort fra 1,37-51, har vi i det foregående kun 2,2&11. 2,17&21 flg. 3,22. 4,2. 4,8.27.31 flg. 6,5 flg. 6,16 flg. 6,67 flg. 9,2&3 flg. 11,7&54. 12,4.16&21 flg. Men noe nærmere innblikk i forholdet til disiplene får vi ikke gjennom disse trekk. Det er karakteristisk at Jesu ord til disiplene i anledning av grekernes komme, går faktisk over i en forhandling mellom Jesus og jødene. Det som i det foregående har hatt vekt, er Jesu offentlige virke og hans kamp med vantroen. Derfor kunde han dra faciten av hele fremstillingen slik som det er gjort i 12,36-50. Men har den tidligere fremstilling båret dette preg, så tar evg. nu sitt mon igjen, i kap. 13-17 som utelukkende er viet Jesu samvær med disiplene aftenen før hans fengsling. I dette mektige avsnitt har evg. samlet hele skildringen av Jesu forhold til disiplene, og nettop mot bakgrunn av den lange kamp vi har hørt om, hever dette trekk sig sterkere frem. Fordi dette billede har hele avskjedens vemod over sig, lar det Jesu forhold til disiplene tre frem nettop på sitt høidepunkt. Med den synoptiske overlevering har dette avsnitt kun få berøringer. I synopsen knytter det hele sig til forutsigelsen av forraderiet og innstiftelsen av nadverden. Av disse momenter nevner Johs. kun det første. Lengere taler hører vi i synopsen ikke om. Kun Luk. bringer en gruppe utsagn. Luk. 22,24 flg. & 35 flg.

Ser vi på bygningen av dette avsnitt, åpnes det med en overskrift 13,1 som synes å referere sig til hele avsnittet, ja kanskje til resten av hele evg. Dernest følger 13,2-20 fortellingen om forvaskningen med hentydning til forraderiet 10 & 18. Dernest 13,21-30 fortellingen om Judas s fjernelse. Denne svarer til forutsigelsen av forraderiet hos Mrk. 14,18 flg. Mt. 26,21 flg. Luk. 22,21 flg. Etter Judas s bortgang begynner de egentlige avskjedstaler. De forløper i to klart adskilte rekker hvortil knytter sig Jesu yppersteprestlige bönn. Kap. 17. Den første rekke omfatter resten av kap. 13 og ut kap. 14. Den er karakterisert ved avbrytelse fra disiplene. Peter 13,36. Thomas 14,5. Phillip 14,8. Den 2. Judas 14,22. Denne rekke av avskjedsord synes å bringe noe avsluttet. Jesus ser tilbake på hvad han har talt 14,25. Han sier dem farvel 14,27. Han uttaler at han nu ikke vil tale meget med dem 14,30a. Ja han varslar fiendenes nærhet 13b og maner likefrem til opbrudd. Denne maning til opbrudd svarer til synopsen Mrk. 14,42 med paralleller. Allikevel hører vi i det følgende ikke om noe opbrudd. Jesus vedblir å tale 15,1. Hvad der følger i kap.15-16 er en helt ny rekke avskjedsord, lenger enn den foregående. Denne rekke viser ingen avbrytelse fra enkelte disiplers side, men vi hører om tanker som henføres til flere av disiplene 16,17.18.29.30. - Endelig i kap. 17 får vi den omfangsrige bönn og først i 18,1 heter det at Jesus gikk ut med sine disipler.

Man må spørre: Hvordan skal man forklare denne fremstilling? I eldre tid antok man ofte at evg. tenkte 15-17 talt i det fri, på veien til oljeberget og man anførte herfor 17,1. Eller man mente at tross maningen til opbrudd skulde man tenke sig Jesus ennu en stund bli tilbake hos sine disipler. Av disse eldre løsninger er sikkert den siste best, for hverken kap.15,16 eller 17 kan være talt i det fri. Det strider mot 18,1. Men denne løsning er neppe tilstrekkelig. Forfatteren råper ikke på noen måte hvordan denne usammenhengende beretning skal forståes. I nyere tid har man forsøkt å løse spørsmålet ved litterærkritiske hypoteser. Man har ment (Wellhausen) at 18,1 fortsetter 14,31, og at 15-17 må bedømmes som et senere innskudd i evg. Eller man har tenkt at 15-17 her kun er kommet på galt sted og at de har stått f.eks. mellom 13,31a&b. Eller man har antatt at disse to komplekser er parallelle variasjoner over det samme tema som evangelisten kanskje har utkastet til forskjellig tid, men som begge er blitt optatt i hans bok. Denne siste formodning kan snarest treffe det riktige. Hvad angår evg.s taushet om nadverden som for synoptikerne er en hovedsak, beror det vel på at nadverdets åndelige innhold har han allerede foregrepet

6,51b flg. På lignende måte fant vi i 3,5 en hentydning til dåpen som erstattet en beretning om dåpens innstiftelse, og vi fant i 12,27 flg. en erstatning for Getsemanekampen. Et mulig moment er kanskje også at evg. ikke har villet blottstille den kristelige gudstjenestes høieste mysterium overfor utenforstående. Spørsmålet om på hvilket punkt i Johs.'s fremstilling vi skulde tenke oss nadverden innstiftet, lar sig ikke besvare. Kun skal vi tenke oss den efter Judas's bortgang.

Vi kommer til overskriften i 13,1. Dette sted har vært så sterkt omstridt fordi det spores om vi her overfor synopsen har en eiendommelig kronologi. Ser vi på konstruksjonen av denne setning, må det være klart at den innledende tidsbestemmelse enten må høre til εἰδώς eller til hovedverbet εἰς τέλος ἡγάπησεν. Det må ansees som givet at de to participper vi har, εἰδώς & ἀγαπήσας ikke er sideordnet, men εἰδώς representerer en forsetning mens ἀγαπήσας innleder eftersetningen. Vi må oversette: "Da Jesus visste at timen var kommen, så, likesom han før (dvs. i sitt liv) hadde elsket sine egne som var i verden, så elsket han dem inntil enden". Den korrelasjon som der er mellom begrepe ἀγαπήσας og ἡγάπησεν, taler for at det flertydige uttrykk εἰς τέλος her har sin likefremme betydning "til enden". ἀγαπήσας ser tilbake på hele Jesu tidligere samvær med disiplene, og εἰς τέλος ἡγάπησεν uttaler at den kjærlighet han viste gjennom livet, gjennomførte han til det siste, dvs. så lenge han var sammen med dem. Med denne forståelse av eftersetningen passer også den forutsetning som ligger i forsetningen. Tanken er den: I bevisstheten om at hans time var kommet, elsket han sine egne, som var i verden, og som skulde bli der, elsket dem til enden. Just fordi han følte skillsmissens stund, var han sin kjærlighet tro til det siste. Men er dette den riktige forståelse, synes det å være klart at tidsbestemmelsen som står i spissen, ikke kan høre sammen med hovedverbet ἡγάπησεν. Dette verbum har sin tidsbestemmelse i εἰς τέλος. Og hvad skulde meningen være med at Jesus før påsken elsket sine disipler til enden? Tidsbestemmelsen må høre til εἰδώς. For denne forbindelse taler også ordstillingen. Skulde tidsbestemmelsen πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα forbindes med hovedverbet ἡγάπησεν, vilde den mest naturlige ordstilling være, ikke εἰδώς ὁ Ἰησοῦς, men omvendt ὁ Ἰησοῦς εἰδώς. Meningen er at allerede før påskehøitiden visste Jesus at hans time var kommet, og i denne bevissthet elsket han til enden. Med denne tidsbestemmelsen hentyder forfatteren til at Jesu død fant sted på påskefesten, og pointet er at Jesus ikke blev overrumplet av begivenhetenes gang. 18,4. Denne bemerkning om Jesu viden er så meget naturligere som den rekapitulerer fremstillingen i det foregående 11,55 flg. 12,1.7&23 flg.. 11,27 flg. Tvilsomt er det da bare om de er ment som overskrift kun over kap. 13-17, eller om de er ment som overskrift over hele II hoveddel til og med lidelseshistorien. For det siste taler at forfatteren viser oss trekk av Jesu kjærlighet også i 18,8-9. 19,26-27. Dernæst at forfatteren oftere stiller Jesu død som kjærlighetshandling også mot disiplene 10,11 flg. 15,13. 17,19. Hermed stemmer best også εἰς τέλος. Når dette sted er blitt så omstridt, kommer det av at man her har funnet en korrektur av den synoptiske kronologi. Man har forstått ordene "før påskehøitiden" = "før den 14. Nisan, dvs. den 13. I såfall må tidsbestemmelsen refereres til hovedverbet. Man må da enten forstå ἡγάπησεν om fotvaskningens kjærlighetshandling eller om hele Jesu kjærlighetsbevisning denne aften, og εἰς τέλος kan da ikke bety til enden, men enten sluttelig, til sist i tilslutning til Luk. 18,5 eller også = i fulleste mål, på avsluttende måte. Men at Jesus den 13. Nisan elsket sine disipler tilsist, eller i høieste mål, kan aldri bli noen naturlig tanke. Denne tydning av tidsbestemmelsen er altfor spesiell. Og å referere ἡγάπησεν til fotvaskningen synes vilkårlig. Selve henførelsen av ordene εἰς τέλος til dette siste samvær, denne siste aften, synes som vi har sett tvilsom. Men har vi forstått utsagnet riktig, inneholder dette sted intet bidrag til lidelseshistoriens kronologi. Her uttales kun den tanke at Jesus allerede før påsken var klar over sin skjebne.

13,2-20. Fotvaskningen.

Denne fortelling hører til det for Johs. eiendommelige stoff. Vi har kun hos Luk. en liten parallell. Luk. 22,27. Dette utsagn kan kanskje opfattes som en reminiscens fra fotvask-

ningen, eller som tilknytningspunkt for den johanneiske fortelling. Der fortelles først om handlingen 2-11. Dernæst får vi tydningen av handlingen 12-20. Vi merker at mens synoptikerne betegner dette måltid som påskemåltid, så betegner Johs. det som et *ὄλιτρον* simpelthen. At vi skal tenke på et aftenmåltid, stadfestes ved bemerkningen i v.30. Dette uttrykk "mens de holdt måltid" er meget påfallende hvis forfatteren betrakter det som påskemåltid. Det er det samme som 12,2. Og dette trekk hører med til det som tyder på at Johs. har en annen kronologi enn synopsen. Men i sig selv er dette trekk ikke noe tilstrekkelig bevis, cfr. uttrykket i I Kor. 11,25. Allerede bemerkningen 13,1 antyder at fortelleren nu går over til påsketidens begivenheter. Tausheten om måltidets karakter kunde også tenkes å henge sammen med hele vår evg. s kjølige holdning til jødedommen. Selv i synopsen er måltidets rituelle karakter kun sterkt skildret i forberedelsene til måltidet Mrk. 12,14. Luk. 22, 15 flg. Mens måltidets art og former ikke nærmere belyses, legger han vekt på å karakterisere situasjonen og den bevissthet hvormed Jesus handler. Det var på et tidspunkt da djevelen allerede hadde innskutt forræderen forræderiet. Uttrykket er påfallende. Det står ikke at da djevelen allerede hadde skutt inn i Judas s hjerte osv. Men der står: "da djevelen hadde kastet inn i hjertet at osv. Man har ment at dette skulde være djevelens hjerte. Men en slik tanke er unaturlig. Det må være Judas s hjerte han tenker på, og kanskje har han formet setningen for å betone forræderens navn tiåslutt. Når her henvises til denne diaboliske innskytelsen, er det for å gi den følgende handling en dypere bakgrunn. Det var ikke bare et enkelt ondt menneske som nu hadde gjort sig rede til å forråde Jesus. Det var selve djevelen, cfr. 14,30. Men med denne strid for øiet fremheves Jesu bevissthet. Jesus visste at Faderen hadde gitt alt i hans hender, alt hvad der hørte til å utføre Guds rådslutning 3,34. Han visste at han var utgått fra Gud og gikk til Gud. Fra denne majestetiske bevissthet faller der lys over den handling Jesus nu går over til å gjøre. Slavens foraktede gjerning. Med forræderen ved sin side og med bevisstheten om å ha alt i sin hånd er det han glemmer sig selv, viser sin storhet i tjenestens selvfornedrelse. Efter denne innledning skildres med en viss høitidelighet trekk for trekk av Jesu handlemåte. Leseren skal likesom følge enhver av hans bevegelser og prente det hele billede dypt i sin sjel. Men så når Jesus kommer til Simon Peter, møter han en innsigelse. Peter er her den impulsive. Det de andre tenker på å si, gir han uttrykk for. Merk det betonedede *ὁὐκ ἐγώ* i hans spørsmål. Det omvendte vilde være det naturlige. Jesu svar v.7 forståes ofte som en henvisning til den forklaring Jesus gir v. 12 flg. Men denne forklaring synes smålig. Det markerte *ἀλλὰ μετὰ ταῦτα* må ha en dypere betydning. Her som 2,22 og 12,16 må visstnok være tenkt på en dypere forståelse som skal gå over disiplene når Jesus er borte. Hvis ordene i det hele sikter til den forklaring vi får i vers 12, er det dobbeltydig. Men med Peters livfulle temperament stemmer det nu godt at hans første forundrede spørsmål gir plass for en energisk protest v. 8. Jesu svar er imidlertid ikke bestemt. Han erklærer Peters tvetning som betingelse for at han kan ha samfund med ham. Uttrykket "å ha del med en" er en scmittisme. Apok. 20,6. 21,8. 22,19. Og hos Paulus II Kor. 6,15. Oprinnelig betyr det vel å ha eiendomsfelleskap med en, men dernæst brukes det i åndelig mening om å ha samfund. Det må være klart at meningen ikke var å knytte det indre samfund med Jesus til den ytre handling som betingelse. Det heter heller ikke lengør "å tvette føttene". Forvaskningen må være et billede, men på hvad? Efter 14 flg. kan man forstå den som uttrykk for den kjærlighet Jesus viser og lærer disiplene. Og meningen kan være: Hvis du blir stående fremmed for den kjærlighet jeg viser, kan du ikke ha del i mig. Men fortsettelsen synes å vise at der ikke bare tenkes på en kjærlighetsgjerning slik som Jesus viser den, Men på en virkelig renselse av åndelig art. Og der synes da her å skimte frem en spiritualiserende tydning som viser ut over v. 12. flg. i retning av den dypere forståelse Peter senere skulde vinne. I alle fall minner disse ord om den mottagende stilling som er forutsetningen for alt samfund med Kristus. Disse ord fremkaller også et høist karakteristisk omslag i Peters lett bevægelige sinn. Samfundet med Jesus er hans dypeste eiendom. Er tvetning vilkår for det, et nødvendig vilkår, må hele hans person tvettes. Fremstillingen er her åpenbart lett ironisk. Peter viser ved dette at han ennu ikke

*) Innskudd: tjenende

forstår Jesus. Lösningen kommer i Jesu siste ord v.10. Her^{er} lesemåten usikker. Tischendorf har den korte tekst: "Den som har badet, trenger ikke å tvette sig. Den er svakt bevidnet og mot den taler også sammenhengen. Ti hvis Jesus her hadde sagt at den som har badet, ikke trenger til å tvette sig, og at disiplene er rene, vilde han erklære enhver tvetning for overflødig. Men det synes umulig. Den riktige lesemåte vil derfor være den som Vogel har. Ordene vil være å forstå som et lignelsessprog. Meningen er at den som f.eks. en morgen har tatt at bad, han behøver senere på dagen bare å tvette sine sandalklædte føtter for det smuss som han i dagens løp får på føttene. Denne sats skal da overføres på det åndelige område, og hvordan anføres ved ordene: "I er rene". Jesu disipler er i åndelig forstand rene, cfr. 15,3. De trenger ingen ny generalrenselse som Peter vil ha. De trenger kun at det syndige smuds de pådrar sig under sin daglige vandring, blir fjernet, cfr. 15,2. At Jesus med disse ord skulde tyde fotvaskningens handling, vil man ikke være berettiget til å si. Allikevel synes her å være henspillet på en dypere mening i handlingen, den mening disiplene etter Jesu død og opstandelse skulde finne, v.7. Fotvaskningen er da her betraktet som symbolsk handling, et symbolsk uttrykk for den renselse disiplene skylder Jesus, og det er mulig at evg. i dette ord om bad og tvetning har funnet en hentydning til de kristnes sakramentale dåp og nadverd. Hos kirkefedrene er dette bad blitt fortolket om dåpen som den store generalrenselse. Da vi andre steder hører at Kristi blod renser for all synd, I Johs. 1,7. Apok. 7,14. Johs. 6,53, og da nadverden er sammen med Jesu blod 6,53. I Kor. 10,16, er det mulig at evg. i denne forbindelse også har sendt en tanke til nadverden som hos synopsen hørte hjemme ved dette måltid. Dåpen er renselse fra synden, nadverden er anskuet som en fortsettelse av renselsen. Cfr. 15,2. Men det store ord "I er rene" 10b har Jesus ikke uttalt uten å gjøre et forbehold, 6,64&70. Og evg. tilføier i v.11 at han siktet til forræderen. Etter denne replikkveksel skal man tenke sig at fotvaskningen går sin gang. Da handlingen er tilende tar Jesus igjen sine klær på sig, legger sig tilbords og spør disiplene om de har forstått denne handling. Deri ligger at den ekte tydning ennu ikke er gitt. Den følger først i v.12. Uten å vente noe svar på spørsmålet gir Jesus forklaringen. Han minner om det forhold de står i til ham. De hilser ham som lærer og herre. *διδάσκαλος* svarer til "rabbi" 1,39 og 6,68. Nom. står her for vok. og *ρωστί* betegner derfor ikke egentlig kalle, men rope på. Dette gjør de rett i. Han er begge deler i ordenes fulle mening. Vi minnes her Mt. 23,8. Johs. 12,26. Men har da han som er herren og læreren, tvertittet deres føtter, må de tvette hverandres. En slutning a majore ad minorem. Jesus har villet gi dem et eksempel *ὑποδείγμα* Jak. 5,10 - forat de skal handle som han har handlet. Han innfører nu et lignelsessprog kjent fra synopsen, v.16, cfr. Mt. 10,24. Luk. 6,40. Johs. 15,20. Lignelsessproget går ut på at trelen ikke er over sin herre, og utsendingen er ikke over den som sendte ham. Anvendelsen gir sig av sig selv. Det Jesus her har gjort, det kan hans disipler ikke være for store til å gjøre. Men endelig innskjerpes v.17 at det det kommer an på, det er ikke blott en viden, men også en handling. Det er oppfyllelsen det kommer an på, ikke grunnsetningen. Når Jesu handling gjennom disse utsagn 12-17 er betegnet som forbillede, er det klart at det her ikke kan dreie sig om handlingen etter dens ytre form. I urkristendommen kunde det bli tale om lignende handlinger som denne rent bokstavelig, I Tim. 5,10. Og senere hen i kirkens historie er fotvaskningen blitt innført som en kirkelig handling. Paven utfører den dag i dag fotvaskningen på 12 hvitklædte menn på skjærtorsdag. Men det er klart at hvad der her vesentlig og egentlig skal betegnes som forbillede, er ikke handlingen som sådan, men det sinnelag som ligger til grunn. Vi har her en lignelseshandling. Det sinnelag som skal innskjerpes, kan ikke være tvilsomt. Fotvaskningen er uttrykk for Jesu selvfordrende kjærlighet. Det han her uttrykker, er det samme som i Mrk. 10,45. Mt. 10,28. Luk. 22,27. Det er hvad evg. har villet fremheve som hovedpointet. En annen tydning som på forhånd skimter frem, skal ikke fortrenge eller opsluke handlingens hovedtanke, tvertimot. Den eiendommelige tjeneste som Jesus gjør sine disipler, den kan de ikke efterligne, men det er deres oppgave i forholdet til himannen innbyrdes å tjene himannen i den samme ånd. Til denne forklaring 12-17 knytter sig en fornyet renevasjon m.h.t. Judas svarende til 10b-11. Objektet for *ἀγιω* v.18 er nu både den foregående formaning og den saligprisning som

knytter sig dertil. Hverken det ene eller det annet sier han til alle. Ti han vet hvem han har utvalgt og kjenner dem. Han vet at der er en som ikke vil oppfylle formaningen. Som motsetning kommer ordene i 18b. Disse ord forstås som en motsetning til den forunderlige kjennsgjerning som nettop er antydnet, at Jesus blandt sine utvalgte har en forræder, og *ὁ υἱός* er visstnok som 1.8 å forstå som et eliptisk uttrykk, cfr. 1,8. Forunderlig at der mellom Jesu nærmeste var en slik uhdtagelse, men skriften måtte oppfylles, det kunde ikke være anderledes. *ἡ γερουσία* (Luk.4,21) kan enten betegne skriften i det hele eller også det enkelte skriftord. Det sted som citeres er salme 41,10. I denne salme klager en gtl. from over troløshet hos en mann som står ham nær. Den som har spist hans brød og hatt bordsamfund med ham, han har oppløftet sin hæl imot ham. Han er falt ham i ryggen. Johs. gjengir dette salmeord fritt både i forhold til LXX og til grunnteksten. Kun skriver han "den som spiser brødet med mig" istdf. "mitt brød" i grunnteksten. Som den talende i salmen tenkes her som i 2,17 Messias. Det er her Messias som på forhånd klager over forræderen. Og denne klage over forræderiet hos profeten skal v.19 ha den betydning å styrke deres tro. At *ἀπὸ ἀπὸ* her ikke kan bety "fra nu av", men må bety "allerede nu" fremgår av smh. Cfr. 14,7 og apokalypsen 14,13. Allerede nu sier han det for at det når det skjer, ikke skal rokke dem, men de skal tro at det er ham dvs. at han er det søkte objekt for skriftordets utsagn.

Efter denne digresjon om forræderen synes det siste sprog v.20 igjen å vende tilbake til den tidligere tankerække v.16, og dette ord er igjen en synoptisk reminiscens Mt.10,40. Luk.10,16. Men hvad betyr dette utsagn i denne sammenheng? Sannsynligvis skal det bringe et motstykke til ordet i v. 16. Der het det at utsendingen ikke er større enn den som sendte ham, og her heter det at han er heller ikke mindre. Den som mottar en Jesu utsending, mottar ingen mindre enn Jesus selv. Og den som mottar Jesus, mottar Faderen som sendte ham. Deri ligger for disiplene en ære som de har lov, ja plikt til å være sig bevisst. På den ene side er de uendelig meget ringere enn læreren og derfor dobbelt forpliktet til å tjene. Men på den annen side representerer de som hans utsendinger ham, ja endog Gud? Har de del i hans selvfordærelse, så har de også del i hans herlighet. Efter tre ganger å hatt hentydninger til forræderiet 2, 10b-11 og 18-19, får vi nu 21-30 den direkte forutsigelse av forræderiet og fjernelsen av Judas.

21-30. I sin helhet gav det foregående et lyst billede av Jesu kjærlighet til disipelkretsen. Nu følger et dystert motbillede. Stykket begynner med å skildre Jesu sinnstilstand og det slutter med det drastiske "det var natt". Vår forfatter berører sig i denne fortelling med synopsen Mrk. 14,18. Mt. 26,21. Luk. 22,21. Men det står samtidig nokså selvstendig. Jesu sinnsbevegelse bærer vel på at han nu for alvor hengir sig til tanken på forræderiet. *ἡ γερουσία* betegner her som 11,33 Jesu menneskelige ånd. Det klare vidnesbyrd han så uttrykker i 21b svarer nu nøie til Mrk. 14,19. Denne ytring er vesentlig mer bestemt enn hvad der tidligere er sagt og vekker bestyrtelse hos disiplene v.22. Luk.22,23. Efter Luk. tvister disiplene om hvem han sikter til. Her heter det malende at de ser bestyrtet på hinannen - rådløse. Men fra 23 skiller Johs. sig ut fra synopsen, også fra Mrk. Mt. Disse lar disiplene én for én spørre Jesus: "Det er da vel ikke mig?" hvorefter Jesus svarer: "Det er den som dypper med mig i fatet". Mt. lar endog Judas være frekk nok til å rette dette spørsmål. Til forskjell herfra forteller Johs. en scene utspillet mellom Simon Peter og en anonym disipel, en scene man lett ut fra datidens spiseforhold kan forstå. Man lå på en løibenk hvilende på venstre arm med den høire fri og benene vendt bakut. Man lå med ryggen mot sin venstre side-mann og så nær at man ved bøie sig litt tilbake kom til å lene sig op til denne. Nu heter det om den navnløse disipel at han lå tilbords i Jesu fang, og at han på et vink av Peter uten videre lenet sig op til Jesu bryst. *ὄπισθεν* står her som i 4,6 i betydningen "uten nærmere omstendighet". Han har ligget ved Jesu høire side mens forutsetningen er at Peter ligger lenger borte og derfor ikke selv kan spørre Jesus. Når denne navnløse disipel kalles den Jesus elsket, møter dette uttrykk oss også siden 19,26. 20,2. 21,7&20. Dette uttrykk skal antyde at Jesus var knyttet til denne disipel med en særlig grad av sympati og kjærlighet og derfor skjenket ham en særlig grad av fortrolighet 11,3. 11.36. I dette kjærlighetsforhold

må man se grunnen til at Jesus hadde ham ved sin side ved bordet, og derfor er det Peter vinker til denne disipel. Peter tenker at denne disipel enten vet det eller vil få det å vite. Disipelen følger Peters anmodning, og han får et tegn v.26. Konstruksjonen er en semittisme. I det artikulerete uttrykk *τὸ ψωμίον* har man villet finne bevis for at dette måltid også for Johs. har vært et påskemåltid. Man har ment at uttrykket "stykke" skulde sikte til et særlig rituellet stykke, og har identificert det med det stykke som man sammen med bitre urter dypet i sausen ved inngangen til festen. Men denne tolkning er altfor skarpsindig. Den er ikke nødvendig fordi det artikulerete uttrykk betegner det stykke som han nu har i hånden. Den nevnte tydning er heller ikke sannsynlig, ti brödsbrytelsen ved begynnelsen av Höitiden var en höitidelig akt som man ikke kan tenke sig avbrutt på en slik måte som her, ikke en gang på evg.s tid. Det sannsynlige er at denne scene foregår i måltidets løp, hvad også synopsen forutsetter. Vi kan ikke av dette trekk slutte noe ang. hvorvidt fortelleren har tenkt sig måltidet som et påskemåltid.

Efter dette går evg. over til å fortelle om bortvisningen, og dermed supplerer han et fölelig hull i synopsen. Der hörer vi intet om ham för han dukker op i Getsemane. Men her föies det til hvordan Judas av Jesus selv blir foranlediget til å gå. Den første bemerkning v.27 betegner et skritt utover hvad vi hörte v.2. Nu gjorde Satan sig til herre over ham. Cfr. Luk. 22,3. Efter dette opfordrer Jesus selv ham til å skride til verket *τάχιον* egtl. snarere. Den frähet hvormed Jesus går lidelsen imöte, kommer her særlig sterkt til uttrykk. Förräderen overlister ham ikke. Fordi han vet at hans time er kommet, derfor kaner han ham selv likefrem til å gjøre hvad han har i sinne. Og - heter det 30 - efter at han hadde tatt stykket, gikk han ut. Så tilföies bemerkningen 30b. Det er ikke en blott tidsbestemmelse, men maler tillike motsetningen mellem den lyse sal hvor Jesus sitter med sine disipler og mörket utenfor, som er det rette element for Judas's gjerning. Luk. 22,53b. Vi må vel tro at dette uttrykk for evg. maler Judas's sjelelige tilstand. Efter det tydelige svar Jesus hadde gitt på den anonyme disipels spørsmål, kunde det synes påfallende hvad der fortelles v.28. Til anvendelsen av *τρεος* om formålet cfr. 11,4. 4,35. Dog kan vi tenke oss at både den mulighed at förräderiet skulde være så nær forestående og ennu mer den mulighed at Jesus skulde opfordre förräderen til å handle, ligger dem fjern. De försöker äig derfor med noen andre forklaringer. Judas skulde være sendt for å gjøre innkjöp eller gi almisser v.29. Disse bemerkninger her har spillet stor rolle ang. Johs. kronologi. Man har ut fra disse argumentert både mot og for at Johs. her skulde tale om et påskemåltid. I förste fall resonnerer man som så: Hvis det var 14. Nisan, vilde det være for sent til å gjøre innkjöp til höitiden, dels fordi höitiden alt var begynt, dels fordi der neppe var adgang til kjöp påskenenatten, dels fordi innkjöpen allerede måtte være gjort. På lignende måte har man resonnerert när det gjelder almissene, som ikke vilde komme tidnok som påskeunderstöttelse. Men denne argumentasjon er neppe avgjörende. Også om aftenen den 14. kunde man tale om höitiden som ennu forestående, og også da kunde der gis almisser til hjelp for ubemidlede festdeltagere. Det er også stridende mot Mrk.15,46 at der ikke skulde være anledning til å gjøre innkjöp. Jerusalems gater var den natt fulle av folk som vendte hjem fra påskemåltidet, og da tempeldörene blev åpnet allerede ved midnatt, ligger det nær å anta at de som handlet, var på plass med sine varer også denne natt. Likeså kan man tanke at tiggerne nu var på ferde. Man kan ikke gå ut fra at Jesus og disiplene hadde sørget for alle innkjöp til festen. Man har derfor vendt hele argumentasjonen og ment at det var et påskemåltid. Man resonnerer da så: Hvis det var den 13, da stod hele den 14. inntil om aftenen til disposisjon både til innkjöp av festfornödenheter og til understöttelse for fattige, og det vilde da være underlig at Jesus skikker Judas ut midt på natten for å gjøre innkjöp. Hadde derimot Jesus i forutvisshet om sin död ennu den 14. undlatt å treffe forberedelser for den 15., da blir disiplenes formodning nettop forståelig. Det virkelige forhold er åpenbart det at dette sted hverken beviser for eller imot. Den johanneiske fortelling om forutsigelsen av förräderiet gör ved sin anskuelige

karakter et tillidvekkende inntrykk. Scenen med Peter og den anonyme disipel er meget konkret, og beretningen om Judas's fjernelse utfyller synopsen. Men en for synopsen fremmed gåte inneholder den johanneiske fremstilling: Hvem er den anonyme, og hvorfor nevnes han på denne måte uaktet man ellers i evg. møter navnet på en rekke disipler: Andreas 1,40. 6,8. 12,22. Peter en hel rekke steder. Natanael 1,46-50. Tomas 11,16. 14,5. 20,24-29. Judas 6,71. 12,4. 13,2.26.29. 18,2-5. Den annen Judas 14,22. Men da dette spørsmål ikke kan løses ut fra dette sted alene, er det best å vente og se hvordan det brukes senere. Her må man kun konstatere at vi her under den siste aftens samvær møter en disipel vi før ikke har møtt.

13,31-14,31. Den første rekke av avskjedsord.

Denne rekke har enu karakteren av bordtaler. Den åpnes med tre ord av Jesus 31-35 og slutter med et likefrem avskjedsord 14,30-31. Det som ligger i mellom, har samtaleform og består av en rekke utsagn hvor det ene gjerne slutter med et ord som peker frem mot det neste. Av disse utsagnsgrupper inneholder en hel del likefremme avskjedsord. 14,1-4. 14,12-14. 14,15-17. 14,18-21. 14,22-24. Derimot bringer 13,36-38 forutsigelsen av Peters fornektelse og 14,5-7 & 8-11 selvvidnesbyrd av Jesus i mere almindelig stil. Overfor synopsen er hele avsnittet selvstendig undtagen 13,36-38, hvor Johs. treffer nær sammen med Luk. 22,31-34. Derimot skiller han sig fra Mrk.-Mt. Mrk. 14,26 flg. og Mt. 26,30 flg. hvor handlingen skjer under gangen til Oljeberget.

13,31-14,5. Vi har først 13,31-35: Jesu herliggjørelse 31-32, skillsmissen fra disiplene 33 og disiplenes innbyrdes kjærlighet 34-35. Ordet om herliggjørelsen taler dels om den som noe som alt er skjedd, dels som umiddelbart forestående. Vi minnes her 12,28b. Da nu hermed må være siktet til to forskjellige ting, kan den første ikke være proleptisk ment, men fortidsutsagnet må se tilbake på hele Jesu foregående virke. De samler summen av hele Jesu ferd blandt menneskene. Summen er at Menneskesønnen er blitt herliggjort nemlig gjennom de gjerninger Gud har gitt ham å gjøre 1,14. 2,11. 11,4. Jesus har ikke herliggjort sig selv på noe vis, men er blitt forherliget av Gud. Derfor ligger der i hans herliggjørelse en herliggjørelse av Gud i ham. Også denne tanke har fork vært antydnet 11,4. 12,28. 9,3. Det markerte $\Upsilon\Upsilon\Upsilon$ markerer nu at Jesu virke er tilende, man kan dra dets facit. Men til dette tilbakeblikk knytter sig et fremblikk. Nu vil Gud også videre herliggjøre ham i sig, og det vil han gjøre straks. Ved denne Menneskesønnens herliggjørelse i Gud vil der være tenkt på hans ophøielse, hans iklødning av den herlighet han hadde under preeksistensen 17,5&24. Men her som 12,23 tenkes uten tvil på at denne herliggjørelse skjer gjennom døden, og det slik at døden er en begynnende herliggjørelse. Dette Jesu første ord er et dobbelt triumford som ser tilbake, men også frem, og alltid ser man et $\epsilon\omicron\omicron\epsilon\alpha\sigma\tau\alpha$ og et $\epsilon\omicron\omicron\epsilon\alpha\sigma\epsilon\lambda$. Men denne herliggjørelse som forestår, betyr for disiplene noe smertelig, en skillsmisse. Derfor følger det annet ord v. 33. Det han 7,33-34 og 8,21 har sagt til jødene, må han nu si til disiplene, nemlig at han kun en liten stund er hos dem, og at de skal søke ham uten å komme til ham. Her får ordet en ny og annenklang. Han innleder det med det kjærlige $\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\alpha$. Og når han her taler om en forgjefes søken, tenkes her på den lengsel efter den dypt savnede mester disiplene skal føle. Når han sier at de ikke kommer dit han er, er det ikke ment absolutt og for bestandig, det sikter kun til den nærmeste fremtid. Nu må de finne sig i å være skilt fra ham fordi hans livsverk er endt, men ikke deres. Må nu disiplene finne sig i å savne ham, arbeide og kjempe uten ham, gjelder det meget mere at de innbyrdes holder sammen, og derfor følger nu budet om broderkjærlighet, 34-35. Der er her ikke tale om neste- eller fiendekjærlighet, men spesielt om broderkjærligheten. Når budet om denne kjærlighet kalles nytt, er det vel av dobbelt grunn, dels fordi denne form for kjærlighet hviler på det felles forhold til Jesus og derfor er vesentlig forskjellig fra hvad man på jødisk grunn kalte kjærlighet, dels fordi denne kjærlighet skal ha sin norm i Jesu kjærlighet. Det første moment ligger i den første $\Upsilon\upsilon\alpha$ -setning. Det annet er betonet i den annen $\Upsilon\upsilon\alpha$ -setning. Ja, denne nye kjærlighet skal være så karakteristisk for dem at den likefrem skal være det kjennetegn hvorpå de utenforstående kan kjenne dem. Vi står her - ved begge disse utsagn - ved

et av de store og udødelige ord i Johs.-evg. , men også ved et ord man må lese med vemod når man betrakter kirken historie. Etter denne mektige treklang følger 36-38: Forutsigelsen av Peters fornektelse. Her griper Simon atter ordet 13,6&24. Han fester sig særlig ved ordet om bortgangen og spør Jesus hvor han går hen. ΚΥΡΕ, ΤΙΘΥ ΣΤΑΥΕΙΣ: "Herre, hvor går du hen?? Domine, quo vadis? Jesus svarer med å gjenta at dit hvor Jesus nu går, kan Peter ikke følge. Men det tilføies at en gang skal det bli annerledes. I begge utsagn anvendes ἀκολούθειν åpenbart i den dypere mening: å følge på lidelsens vei. Ordet forutsier på en måte Peters martyrium. 21,18 flg. Den ikke-kunnen der tales om, ved den skal man ikke så meget tenke på en sviktende moralsk evne som på en Guds rådslutning liggende umulighet. Men Peter kan ikke innse denne umulighet. Og for å avverge den tanke at der skulde være noe i veien fra hans side, forsikrer han at han vil sette livet til, cfr. Luk.22,23. Men med dette entusiastiske ord overvurderer Peter sin kraft, og Jesus søker å føre ham tilbake til jorden igjen. Først i det vemodige spørsmål, dernæst i den likefremme forutsigelse av fornektelsen cfr. Luk.13,34. Mt. 26,34. Etter dette ord forstummer Peter. Vi hører i det følgende ikke mer om ham, før i Getsemane da han trekker sverdet for å forsvare Jesus, 18,10 og da han oppfyller forutsigelsen 18,17. Der følger så det første trøsteord 14,1-4. Jesu gjenkomst og disiplenes forening med ham. Uten overgang vender Jesu ord sig til alle disiplene. Ordet synes å søke å berolige dem overfor skillmissen. Her brukes ταρταροσειν - det samme som 12,27 og 13,21. dette trøsteord er forberedt gjennom sammenhengen, dels ved henvisninger til skillmissen v.33b, dels ved henvisning av Peter til faren 37b, dels også ved forutsigelsen av fornektelsen. Formaningen går ut på ikke bare at disiplene ikke skal forferdes, den er også positivt et kall til tro. Troen er veien til å overvinne forferdelsen. Tro på Gud og tro på mig. Man kan ikke være i tvil om at disse verbalfomer v.1 er impt. Men det kan være tvilsomt hvad det logiske forhold er mellom dem. Sproglig vilde det være mulig å oversette: "tro på Gud, så vil I også tro på mig." Smlgn. 1,46. 7,52 og 11,34. Men likeså mulig er det å forstå disse imperativer som sideordnede. Det siste synes å være enklest. Derved skal de overvinne forferdelsen at de fastholder tilliden til den Gud Jesus har åpenbaret dem og tillåke fastholde tilliden til Jesus som har åpenbaret Gud for dem. Også etter at han har forlatt dem, må de tro på Gud og på ham. Troen på disse to kan ikke skilles. Men med denne tro skal de formå å være rolige. Til disse formaninger knytter sig en forgjettelse om gjensynet - 2-3 - som utvikler tilsagnet til Peter. I Faderens hus, dvs. i den himmelske verden er der mange νομαί; det er steder for blivende opphold, hjemsteder. Der er rum nok for dem alle, og etter livets strid venter der dem plasser, cfr. Luk.16,8. Så langt er teksten klar, men stor vanskelighet volder 2b. Hvordan skal man forbinde disse ord? Etter Tischendorf som interpunkterer sterkt foran ὅτι, blir meningen: "Hvis det ikke var så, vilde jeg ha meddelt eder det." Og når hertil føies en begrunnelsessetning, vilde det gi den mening at som en der selv går bort for å berede sted, må han selv vite hvordan det er med plassen. Men man merker hvor banal denne tolkning er. Andre har derfor tatt ὅτι i betydningen at. Da blir meningen: "Var det ikke så, da vilde jeg ha sagt eder: Jeg går hen for å berede eder plass. Det synes ikke stort bedre dette, og det strider mot v.3 hvor det forutsettes at Jesus går bort for å berede plass. Der er da neppe noen annen mulighet enn den å forstå hele setningen som et spørsmål, og ὅτι da recitativt. Meningen blir da: "Hvis det ikke var så, vilde jeg da ha sagt eder: Jeg går hen for å berede eder plass?" Man innvender mot denne opfatning at evg. har ikke for meddelt noe sådant ord av Jesus. Men denne innvending kan ikke være avgjørende. Ti i vårt evg. treffer vi ofte unöiaktige tilbakevisninger, og en sådan vil man kanskje kunne anta her. Men det er mulig at teksten er i orden. I alle fall fremgår det av v.3 at Jesus nu vil gå hen til Faderhuset og berede sine disipler plass der. ἐὰν er her nærmest ensbetydende med ὅταν 12,32. Derefter vil han komme igjen og ta disiplene til sig for at de kan være sammen uten å skilles, 12,26. Da en Jesu bortgang her er en bortgang til Faderens hus, er det klart at ved dette fornyede komme må være siktet til parusien, 21,22-23. I Johs. 2,28. Også i synopsen finnes dette. I Tess. 2,9. 3,13. 4,15. 5,23. Jakob 5,7-8,

Denne parusitanke kommer ganske visst ellers ikke til uttrykk i det 4. evg. Men dette forhold kan ikke hindre oss i å statuere denne tanke her, Likesom der ellers annetsteds i evg. er tale om en virksomhet av Herren på den ytterste dag 6,39.40.44 & 54. 5,28.29, Vårt evg. berører sig her med den eschatologiske tankekrets fra synopsen. Men vi merker at her foreligger en avvikelse fra den synoptiske eschatologi idet det fullendte rikes åpenbarelse her tenkes ikke på jorden, men i himmelen. I synopsen kommer himmelriket fra himmelen til jorden. Her kom Jesus til jorden for å hente sine til himmelen. Det er en karakteristisk forskjell i den esch. anskuelse, men saklig, religiöst har forskjellen intet å bety. Dette er Jesu første tröstegrunn, og at denne tröst her stilles først, er ikke uten sin dype betydning. Det er evg.s hensikt at det løser evighetsspørsmålet. Men til denne forgjettelse knytter sig ennu et ord v.4, Foranlediget ved det siste ord i det foregående, et eks. på kjedefremstillingen i avsnittet. Jesus sier: "Med hensyn til hvor jeg går hen, kjenner I veien." Med denne vei skal etter det følgende ikke være tenkt på den vei Jesus går, men den vei disiplene selv må gå. Etter å ha pekt på målet peker Jesus på veien. Imidlertid viser Jesu tillit til deres viden sig å være ugrunnet. Det giser Tomas's spørsmål.

5-7. Tomas viser her et lignende sinnelag som 11,16. Hans hjerte henger ved Jesus, men han forstår ikke Jesu vei, og gir uttrykk for det med et tungsinn vi alt for har lært å kjenne. Jesu svar er igjen et av de store ord i Johs.-evg. Veien er ikke en lære eller en praksis, men en personlighet. Jesus er veien til Faderens hus og til Faderen selv, og han ikke bare viser veien, men han er den. Vi minnes her billedet av de to veier, livets og dødens vei. Jerem. 21,8 Ordspr.12,28. Mt. 7,13-14. Didache 1-6. Barnabas 18-20. Men vi må også tenke på at man talte om Guds vei simpelthen. Mrk. 12,14. Likeså at i Acta er Herrens vei en hyppig betegnelse, for selve kristendommen. Acta 9,3. 18,25-26. 19,9&23. 22,24. 24,14. Men også på hedenskapets grunn talte man meget om veien til himmelen og Gud. En hyppig idé var hettop tanken om sjelens himmelreise, allerede på førkristelig grunn. Sjelen er oprinnelig steget ned fra himmelen. Under nedstigningen har den antatt planetsfærens egenskaper, tilslutt er den gått inn i legemlighet. Men etter døden søker den tilbake til hjemmet, samme vei tilbake. Og den må på de forskjellige stasjoner avlegge de jordiske egenskaper. Som fører på denne reise optrer ofte Hermes, Logos eller Nus. At mange av Johs.-evg.s lesere har sett disse ord om veien i lys av disse forestillinger, er ikke usannsynlig. Og pointet er da det at Jesus løfter sig op over alle andre veier man taler om. Men likesom Jesus i sin person er veien, så er han også sannheten og livet. Der er en stigning her. Han er ikke blott veien til Gud, men han er sannheten om Gud, åpenbarereren av den sanne virkelighet, formidler av den virkelige gudserkjennelse. Smlgn. 1,14&17. 8,32. Og som den der i denne mening er sannheten, er han også livet, det liv som består i å kjenne Gud og leve i hans samfund, 1,4. 11,25. 17,3. At av disse tre begreper det første er det overordnede, viser sig foruten av smhg. med Tomas's spørsmål også av det følgende 6b, og etter sitt innhold går dette på optagelsen i de evige boliger. Men samtidig har de hensyn til optagelsen i Guds samfund allerede her på jorden, sikter til det hjemløse menneskes hjemkomst til Gud. At denne tanke er innesluttet, ja, egentlig får hovedvekten, stadfestes ytterligere v.7. Her tales riktignok etter den lese måte L.B. foretrekker, nemlig Tischendorfs, om dette gudskjennskap i fremtids form.. Men, i 7b. heter det så: "Og allerede nu kjenner I ham og har sett ham *αν' αρου* = allerede nu som i 13,19. Det viser sig her at disiplenes gudserkjennelse ikke blott er noe fremtidig. De har den allerede nu, ja de har sett ham. Denne siste bemerkning gir anledning til en avbrytelse av Phillip, som driver fremstillingen videre, 8-11. I Jesus er Gud selv nærværende. Forutsetningen er at Phillip ikke forstår dette ord, men er klar over at kunde de få se Gud, da hadde de ikke mer å begjære. Da vilde livets mål være nådd. Derfor denne avbrytelse v.8. Man skal vel her ved denne visen forestille sig en umiddelbar gudsanskuelse, kanskje som teofani. Vi må her minnes at på evg.s tid var dette å se Gud det høieste mål også for den hedenske fromhet. Men denne bönn fyller nu Jesus med vemod. Så lenge har han vært i disiplenes midte, og ennu har Phillip ikke

lært ham å kjenne. Ennu søker de Gud ved siden av Jesus, over ham, ved siden av ham, men ikke i ham. I virkeligheten er det så at den som har sett Jesus, ikke med det ytre öie, men med troens forståelsesfulle blikk, han har med det samme også sett Faderen. Hvordan kan da Fillip ennu si: "Vis oss Faderen". Er grunnen den 10a at han ikke tror på Jesus, nemlig tror at Jesus er i Faderen og Faderen i ham. Det som her uttales, er i virkeligheten hele Johs.-evg.s bærende grunntanke, nemlig at Jesus er Faderens åpenbarer. 1,14 & 18. den tanke at Jesus og Faderen er ett 10,30 & 38. Når Jesu varen i Faderen nevnes foran Faderens varen i ham 10a mens det er omvendt i 10,38, er det kun fordi dette utsagn her følger troserkjennelsens vei, og den går fra Sønnen til Faderen. Til denne vemodige klage knytter sig da videre et kall til tro, et kall som rettes til alle disiplene v.11, og som er forberedt ved bemerkningen i 10b. Jesus, han gjør Guds gjerninger og tåler Guds ord, 5,17.19 flg. 8,28 flg. 10,37. 12,49 flg. Men denne tanke er eiendommelig sammendratt 10b. Der tales først om ordene, og vi venter som fortsettelse: "men Gud gir mig å tale dem", men istedenfor dette springer tanken over til gjerningene. Denne sammendragning av ord og gjerninger er karakteristisk for Johs.-evg.s syn på disse ting. Den ligger så meget nærmere som Jesu ord er et hovedmiddel for Guds gjerninger. De er ikke bare ord, men skapende krefter, redskaper for den gjennom Jesus handlende Gud. Efter dette vidnesbyrd kan Jesu stille troskravet 11. "Tro mig". Vi får atter den mystiske immanensform 10,38b. Her som 10,37-38 tilføies at de i alle fall må tro for gjerningenes skyld. Disse gjerninger, ikke bare hans undere, men hele hans virken vidner om at han er bærer og formidler av gudd. kraft. Disse to siste utsagnsgrupper 5-7 Tomas og 8-11 Fillip har hatt en almindelig karakter. Nu følger det annet trösteord 12-14. Disiplenes gjerninger og deres bönn i Jesu navn.

Også her knyttes avsnittet nær til det foregående. Det første ord i v.12 griper tilbake til trosformaningene v.11. Likedan når der tales om de gjerninger Jesus gjør, og som disiplene skal gjøre. Den annen tröst Jesus rekker disiplene, er da den at de skal fortsette den gjerning han har begynt. Ja, de skal gjøre større gjerning enn Jesus har gjort under sitt jordeliv. Hvad skal vi tenke på ved disse større gjerninger? Det kan umulig være siktet til større undere. For større undere enn de evg. har fortalt om, lar sig ikke tenke. Dessuten er ved gjerningene i det foregående ikke kun tenkt på undere, men på hans virksomhet overhodet. Men det kan ikke være meningen at disiplene skal öve en større virksomhet enn den Jesus har gjort. Meningen må være den at de skal före Jesu gjerninger lenger frem og videre ut enn han har formådd under jordlivet. Det må sikte til 4,38. Der må være tenkt på det samme som i 7, og vi kan til belysning av dette paradoksale ord tenke på at da Jesus endte sitt dagverk, satt en ganske liten krets rundt om ham, og av disse skulde en forråde ham, en annen fornekte ham, en tredje tviler osv. Men da evg. skrev dette evg., var misjonen ledsaget av ånds og krafts bevis nådd vidt ut over verden. Der var ved disiplenes arbeide samlet en menighet i Palestina, Syria, Grekenland, Italia, Spania, Egypten. Om denne utvidelse av Jesu verk har för vært tale, 10,16 eller 11,52 eller 12,24.32. Men her nevnes denne utvikling som disiplenes gjerninger, Og hvis de tror på ham, sies det at de skal gjøre større ting enn ham. Men i 12b som föies til som begrunnelse, kommer det til uttrykk at denne gjerning skal de ikke öve i egen kraft. Det er fordi Jesus går til Faderen og som den ophöide vil gjøre alt det som disiplene ber om for at Faderen skal bli herliggjort. Som den der er gått hjem til Faderen skal Jesus handle gjennom sine disipler. Nettop hans hjemgang til Faderen skal opheve skrankene. Og det disiplene skal utrette, skal de utrette under bönn. For første gang tales om å be i Jesu navn, en formel som er oss såre fortrolig, men eiendommelig for Johs.evg. 15,16. 16,24 & 26. Skjønt det heter at Jesus vil opfylle disse bönn, kan det ikke være tvilsomt at denne bönn er tenkt rettet til Faderen, 15,16. 16,23-24. Dessuten fremgår av 16,24-26 at denne bönn som disiplene tidligere ikke har övet, er en ny art av bönn. Hvad ligger i uttrykket? Man har ment under henvisning til 5,43 og 10,25 at det å be i Jesu navn er å be i Jesu opdrag. Men de prallellsteder dette skulde grunnes på, står i en helt annen sammenheng. Formelen på vårt sted må sikkert forståes i smhg. med en rekke andre anvendelser av Jesu navn,

*)Innskudd: er en bönn

Denne formel er blitt grundig undersøkt av Heit Müller: "Im Namen Jesu" 1903, Og det er her godtgjort at det å be i Jesu navn, det betyr å be under nevnelser av Jesu navn. Ikke en rent utvortes nevnelser, men en nevnelser ut fra troen på ham som den han er. Denne nevnelser av Jesu navn har spillet stor rolle innen urkristendommen således under demonutdrivelse. Mrk. 9,38. Luk. 10,17. Mt. 7,22. Acta 3,6&16 o.fl.st. Likedan med dåpen. I Kor. 1,13.15. Acta 2,38. 8,16. 10,48. Didaché 9,5. Mt. 28. I det hele tatt innenfor bönnen. Den urkristelige bönn var i overveiende grad nettop en bönn til Gud under nevnelser av Kristi navn i en eller annen form. Rom. 1,8. 7,25. Koll. 3,17. Rom. 16,27. Efes. 5,20. II Kor. 1,3. Denne nevnelser av Jesusnavnet kan naturligvis bli uttrykk for en ren navneovertro slik den var vidt utbredt i orienten. Den kan også utvortes gjøres til en ren konvønsjonell formel. Men etter sin idé er denne nevnelser av Jesu navn i bönnen noe meget reallt. Den inneholder en troens henblikk til og påberopelse av Jesu navn, dvs. av Jesus selv, som bærer av Guds åpenbaring og hans frelsergjerning. Derfor - den som i åndelig mening ber i Jesu navn, han appellerer dermed til Guds egen åpenbaring i Jesus og Guds frelsesverk ved ham. Han ber at Gud nu overfor ham må vise sig som Jesu Kristi Fader og ved Jesus Kristus komme ham tilhjelp. Cfr. "Abrahams, Isaks og Jakobs Gud". På denne måte skjønner vi at under Jesu jordliv hadde disiplene ikke brukt denne form for bönn. Så lenge han var blandt dem, var det ikke naturlig for dem å påberope sig hans navn. De bad da efter hans forbillede. Men annerledes var det da Jesus ikke lenger var blandt dem og dog vedblev å være midtpunkt for deres tro, annerledes da de hadde lært å tro på ham som hjemgangen til Faderen. Da blir det uundgåelig at når de nu nærmet sig Gud, måtte de komme til å huske Jesus. De måtte i en eller annen form påberope sig Jesus. Således forstår vi også at Jesus kan tenkes å opfylle de bönn som rettes til Faderen. Likesom Jesus under jordlivet var redskap for Guds virken, således er han redskap for Guds virken også i ophöielsen. Og likesom Gud tilsist blev herliggjort ved ham således tjener all hans gjerning i ophöielsen til å forherlige Gud. Endelig faller der lys over forgjettelsen i dens ubetingethet. Kun de bönn som virkelig bedes i Jesu navn, og som kan bedes i dette navn er der her forjettet bönnhörelser. Til denne forjettelse knytter sig vers 14 ennu et selvstendig utsagn. Ved dette vers er å merke at det i enkelte tekstvidner helt mangler, dessuten at *ME* ofte er utelatt eller at der leses *ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ*. Man må spørre om dette ord er en senere interpolasjon eller om det er bortfalt i enkelte vidner, idet det er blitt oppfattet som gjentagelse av v.13. Hvis verset er ekte, bör man visstnok også fastholde *ME*, ti uten dette *ME* vilde verset kun være en gjentagelse av v.13. At dette *ME* er helt uforenlig med det følgende "i mitt navn" kan man ikke påstå. Ti G.T. heter det i bönn til Gud: "For ditt navns skyld." Nu er det ganske visst så at den utkristelige bönn synes å ha vært en bönn til Faderen med nevnelser av Jesu navn. Men der forekommer også sikre eksempler på bönn til Jesus. Acta 7,59. II Kor. 12,8. Og når de kristne tidlig blev betegnet som slike som påkaller Kristi navn, - I Kor. 1,2. Acta 9,14.21.22.16, - må man ganske visst anta at dette uttrykk sikter til påberopelse av Kristi navn innenfor bönn til Gud, men også at det omfatter den likefremme tilbedelse av Kristus. Forsåvidt v.14 og *ME* er ekte, vil vi her ved siden av forjettelsen v.13 ha en spesiell forgjettelse for den direkte bönn til Jesus. 15-17. Det første av de såkalte parakletsprog. Vi möter 5 slike. De følgende er 25-26. 15,26-27. 16,5-11 og 16,12-13. I synopsen har man kun en fjern parallell Mrk. 13,11-12. Mt. 10,19-20. Luk. 12,11-12. Helt kan man ikke få oversikt over de problemer som knytter sig til dette begrep *παράκλητος* uten ut fra de samlede parakletsprog. Denne forjettelsen er likesom den foregående knyttet til en betingelse. I det foregående dreiet det sig om troen, her om kjærligheten og lydigheten. Ti den logiske sammenheng mellem 15 og 16 er ikke tvilsom. Hvis I elsker mig, vil I holde mine bud, og da vil jeg be Faderen. *καὶ ἠκούσω* svarer til 1 cons. Denne betingelse er saklig ikke noen ny ved siden av troen. Forutsetningen er at den som tror på ham, han elsker ham også. *την ἐμὴν* sikter ikke bare til fastholden i tanke og samvittighet, men til den praktiske efterlevelse av budene, cfr. 8,51&55. Og ved Jesu bud skal man ikke bare tenke på brørkjærligheten, men i det hele tatt på alt det som Jesus har befalet disiplene som uttrykk for Guds vil-

je. Hvad forgjettelsen angår, er det viktig å finne en riktig forståelse av begrepet παράκλητος som er eiendommelig for Johs. 14,26. 15,27. 16,7 (om Ånden). I Johs. 2,1 (om Jesus). Efter sin ordmening betegner det visstnok en som er tilkalt for å stå ved en annens side, advocatus. Dette ord anvendes i profan gresk dels om sakføreren som bistår sin klient i retten, men dels også om den som optrer til gunst for en annen f. eks. om den anklagedes venner, Det tekniske ord for en forrettende advokat synes derimot ikke å ha vært παράκλητος, men συνηγορος. I litteraturen er dette ord ikke særlig hyppig representert, men vel i livet, ti det er som fremmedord gått over til andre sprog, f.eks. hebr. og arameisk. Hvad angår ordets betydning på jødisk grunn, finner vi det i betydningen forsvarende advokat. Og hos rabbinerne skal det ha vært enstydig med en forsvarer. Men der er ting som taler for at det har vært brukt i en mere alm. betydning. De jødiske oversettere Akvila og Teodotion oversetter i Jøbs bok 16,2 det hebraiske ord דוֹן med παράκλητος. Og Filo bruker ordet ikke bare i betydningen sakfører men også om rådgiver og læremester. Hvordan er dette ord anvendt på urkristelig område? Vi finner ordet i betydning av talsmann. Didaché 5,3. Barnabas 20,2. II Clemens 6,9. Og i I Johs. 2,1 er det klart at Kristus kalles παράκλητος som de troendes forbeder, talsmann hos Faderen når de synder. Cfr. Rom. 8,34. Hebr. 7,25. I eschatologisk sammenheng har vi en beslektet tanke i synopsen Luk. 12,8 flg. Mt. 10,32 flg. Men hvad skal vi mene om vårt sted? Her har de gamle oversettere bibeholdt det greske ord som fremmedord. Andre har derimot advocatus, og den forklaring som ligger deri, finner man hos Tertullian og andre. Derimot forstår de greske fedre, bl. a. Origines ordet vesentlig annerledes, nærmest i bet. som παράκαλις, en som formaner, trøster, belærer. Denne opfatning representeres også av enkelte latinere, Hieronymus, som fortolker det om trøsteren, og denne betydning er optatt av Luther. I nyere tid har man gjerne tatt avstand fra denne forklaring og dels lagt det greske "sakfører", talsmann til grunn, dels er man blitt stående ved det mer generelle "hjelper". Derimot er særlig Zahn i det vesentlige vendt tilbake til de gamle greske fedre. Hvad her kan anføres for betydningen "talsmann", er særlig parallellen i I Johs. 2,1. Men mot denne tydning taler at den slett ikke passer til det som sies om parakleten i vårt evg. Når Jesus her sies å ville be Faderen å sende disiplene en annen paraklet, er det klart at Jesus dermed indirekte er betegnet som den der hittil har vært parakleten. Men skjönt Jesus har bedt for sine disipler og ført deres sak for Gud for så vidt, er det åpenbart ikke under dette synspunkt at Jesus er blitt fremstillet i den foregående del av evangeliet. Og i denne egenskap skal han heller ikke erstattes av Den Hellige Ånd. Ti både på vårt sted og I Johs. 2,1 forutsettes det at Jesus også som den himmelfarne skal fortsette å be til Faderen for dem. Ennvidere er det klart at den skildring som både her og endnu mer siden gis av parakletens gjerning, fremstiller ham ikke som de troendes sakfører hos Gud. Hos Paulus finner vi engang den tanke at når de troende ikke selv vet hvad de skal be om, så skal ånden gå i forbønn for dem. Rom. 8,26-27. Men noen slik tanke finnes ikke hos Johs. Både på vårt sted og 15,26 og 16,13 karakteriseres Ånden som sannhetens ånd. I Johs. 4,6. Dvs. den ånd som hører sammen med sannheten fordi han eier den og meddeler den. I overensstemmelse hermed heter det i 14,25 eller 15,26 eller 16,13 og 16,14. Kun ett av sprogene, 16,7, streifer tanken om process. Men det dreier sig der slett ikke om å føre disipelenes sak for Gud men å føre Jesu og de troendes sak overfor verden.

I det hele: Likesom Jesus overveiende er fremstillet som lærer og herre 13,13 eller som sannhetens åpenbarer 14,6, således er denne annen paraklet skildret som lærer og formaner, vidne, innehaver av sannheten. Derimot - om noe advokatur er det ikke tale, Parakleten er ikke skildret som "the friend at court" men som "the friend from court" Han er skildret som det gudsendte vidne og hjelper på jorden. Det synes da nødvendig å statuere at παράκλητος er anvendt i en annen betydning enn i I Johs. 2,1, og her ikke betyr talsmann hos Gud, men at det har den mere generelle betydning hjelper her på jorden, eller endog at det forholder sig som de eldste greske fedre har det, nemlig at det er ensbetydende med παράκαλις, formaning, belæring, trøst (dvs. vesentlig ensbetydende med dette).

Man kan ikke uten videre avvise denne opfatning her, men på den annen side vel bli stående ved den betydning Filo representerer. I oversettelsen vil det da være best å bli stående ved "hjelper". Dermed opprettholdes sammenhengen med den mere spesielle betydning og også med det synoptiske parallellord. Det kan tenkes at ennskjönt dette $\tau\omicron\upsilon\alpha\chi\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ oprinnelig er en passiv dannelselse, har dog en populær sprogbevissthet bragt dette ord i forbindelse med $\tau\omicron\upsilon\alpha\chi\lambda\omega\varsigma$ og har forstått det om en som gir formaning.

Med denne forståelse av dette begrep kan vi da vende oss til forgjettelsen her. Hittil har disiplene hatt en paraklet i Jesus. Han har vært deres hjelper på jorden, deres lærer og tröster. Når han nu forlater dem, kunde det synes som om de blev stående der uten noen hjelp. Men forjettelsen går ut på at Jesus vil be Faderen sende dem en annen paraklet for at han kan være hos dem bestandig. Her er ikke noe eschatologisk for tanken. Denne Jesu stedfortreder er sannhetens ånd. Utover denne karakteristikk som er talende nok, får vi ingen nærmere skildring av dens verk her. Derimot fremheves at denne besiddelse av ånden er disiplenes lykelige forrett. Verden kan overhodet ikke motta denne ånd, 17b, og det av den dobbelte grunn at den ikke ser den og heller ikke kjenner den. Den merker ikke at den er til. Og hvis den ikke kan undgå å bli opmerksom på åndens gjerninger, så kjenner den den dog ikke og forklarer det som rus eller lignende. Acta 2,13. I Kor. 14,23. Mrk. 3,21-22. Disiplene derimot, de kjenner ånden, nemlig ad erfaringens vei 3,8. Og det vet de så meget mere som de ikke bare forbigående berøres av den, men varig har den i sig og hos sig. Vi minnes her Paulus' motstilling av det naturlige og det åndelige menneske I Kor. 2,14.

I de to følgende sprog handles det om at Jesus selv og Faderen selv vil komme til disiplene. 18-21 - det fjerde av trösteordene. Jesus skal selv komme til disiplene og åpenbare sig for disiplene. Etter at det i det foregående har vært betønet at Jesus og disiplene må skilles 13,33.36. 14,2.12, og etter at han har lovet dem en annen hjelper, er det overraskende når det nu heter at han ikke vil efterlate dem faderløse. Dette "faderløse" klinger sammen med "barn" i 13,33. Og det fordi han selv vil åpenbare sig for dem. Hvilket komme dreier det sig om? Der er tre hovedopfatninger.

I. Her siktes likesom i 3 til parusien. Denne opfatning finnes hos forskjellige greske fedre og hevdes også av Zahn.

II. Her er tale om den opstandnes åpenbaring for disiplene. Denne opfatning hevdes av andre greske fedre.

III. Her siktes til et komme i ånden, et komme gjennom parakleten, dog gjerne så at man antar en hentydning til den opstandnes åpenbaring.

Av disse tre kan den første sikkert ikke gjennomføres. Når det heter at Jesus ikke vil efterlate dem faderløse, kan det ikke være meningen at de inntil hans eschatologiske komme allikevel skal være faderløse. Dessuten av v.19 navnlig sammenholdt med 16,16-24, kan det ikke være tvilsomt at her siktes til et snarlig gjensyn, og det et gjensyn som kun skal bli disiplene til del. Endelig er det klart i sig selv at den åpenbarelse av Kristus som der tales om i 21b ikke kan være en åpenbarelse på den ytterste dag. Yderlig stadfestes det ved det følgende sprog. De andre opfatninger bör ikke stilles i motsetning til hinannen. At ordet om den lille stund 19-20 hentyder til Herrens åpenbarelse som opstanden, kan ikke være tvilsomt. Ennu en liten stund, heter det, så vil verden ikke lenger se ham, men disiplene skal se ham. Men disiplene ser ham ennskjönt han er död. Ti i virkeligheten lever ham, og i kraft av hans liv skal de leve. På den dag da de således ser ham levende, skal de erkjenne at han er i Faderen, og at han lever i Gud, og de skal gjennem erfaringen erkjenne at de er i ham og han i dem på lignende måte som Gud i ham og han i Gud 6,56. 20,17. Men så klart det er at disse ord hentyder å til disiplenes skuen av den opstandne, så klart er det også at der kan ikke utelukkende være siktet til kristofaniene. Der tales om disiplenes skuen som et vedvarende forhold. (Vergilite NB.presens), og denne skuen begrunnes ved at de i kraft av Jesu liv skal leve. Uttrykket "på den dag" kan derfor ikke bare sikte til kristofaniensdag. Det må som 16,23 sikte til hele tiden fra opstandelsesdagen av. De første disiplers påskeoplevelse var jo noe sær-

Innskudd: Verden vil mene at nu er den kvitt ham.

egget nettop for denne krets. Men her er disse kristofanier sett under et annet synspunkt, som begynnelsen til den åndelige skuen som blev alle troende til del, og som den grunnleggende begynnelse til den erkjennelse som også er felles for alle kristne: at Jesus er i Gud og Gud i ham. På denne måte forstås da v.21. Her er tilknytningen til påskeoplevelsen opgitt, og isteden inntreer en innskjerpelse av de betingelser som Jesu selvåpenbarelse for de troende er knyttet til. Betingelsen er kjærlighet til Jesus, en kjærlighet som viser sig deri at man ikke bare tror, men også holder hans bud, cfr. v.15. Hvodt denne kjærlighet er tilstede, vil den bli gjengjeldt med Jesu faders kjærlighet, Det høieste uttrykk for denne Jesu kjærlighet til den troende er at han vil åpenbare sig for ham. Det som Jesu første disipler oplevet, er efter denne forklaring tilsist ikke noe for dem eiendommelig. Alle som elsker Jesus, oplever hans selvåpenbaring.

Men er nu Herrens komme til sine av den art som her er skildret, ligger det nær å sette dette komme i forbindelse også med parakletens komme. Likesom det i v.17 het at verden ikke kjenner parakleten, heter det her at verden ikke ser Jesus. Som det het 16-17 at disiplene kjenner ånden fordi den er i dem, således heter det her i v.20 at de har liv i Jesus fordi de ser ham og erkjenner at han er i dem og de i ham. Vilkaeret for åndens komme v.15, og vilkaeret for Kristi komme er det samme, den kjærlighet som viser sig i at man holder budene. Hertil kommer som en betydelig parallell at hos Paulus står tanken om åndsbesiddelsen og livssamfundet med Kristus ganske parallelt. Alle åndsvirkninger er Kristi virkning og omvendt. Det heter endog II Kor. 3,17 at Herren er Ånden. Efter dette ligger det nær å forstå tankefremskrittet fra 15-17 til 18-21 således: Jesu vil sende sine disipler en annen hjelper, sannhetens ånd, ja, ved denne ånd vil han selv komme til dem. Denne opfatning kan også støttes derved at den 4. evg. også annetsteds rykker åndutgytelsen nær sammen med ophøielsen 7,39. 20,22. Påske og pinse er her rykket sammen til ett. Denne betraktning synes å foreligge også her. Just fordi den opstandnes åpenbarelse innleder åndens utgytelser, derfor er disse åpenbarelse ikke enkeltstående oplevelser, men innledning til en kontinuerlig selvåpenbaring fra Jesu side. Riktigheten av denne opfatning stadfestes også ved det følgende ord.

22-24. Med Jesus vil Faderen selv komme. Dette siste utsagn i rekken foranlediges ved et innkast fra Judas - ikke Iskariot. Der siktes til den disipel som Luk.6,14 og Acta 6,13 kalles Jakobs sønn. På den tilsvarende plass hos Mrk. kalles han Taddeus og hos Mt. Lebeus 10,3. Johs. knytter sig her til Luk. For hans lesere må denne Judas være kjent under dette navn. Judas's ord er foranlediget ved ordet om åpenbaringen i det foregående, og spørsmålet gjelder hvorfor Jesu kun vil åpenbare sig for disiplene, cfr. 7,4.

ΤΙ ΨΕΥΔΕΥ ΟΤΙ er lik hvorfor. Det innledes med "og hvad". Evg. tenker ved dette spørsmål sikkert også på den samme overlevering om kristofaniene. Disse gjaldt jo kun de troende, og der er sikkert alt i gammel tid blitt polemisert mot opstandelsen nettop på dette grunnlag. Jesu ord nu inneholder et svar også på dette.

Jesu ord 23-24 inneholder ikke noe direkte svar. Han gjen- tar først forjettelsen, men slik at han samtidig utvider den. Hvis noen elsker Jesus, vil han holde hans ord, og hans fader vil elske ham, og nu kommer det nye moment: Ikke blott Jesus skal åpenbare sig for ham, men "vi", dvs. Faderen og Jesus. "Vi skal komme og opreise vår bolig hos ham". Så langt er det fra at Jesus vil efterlate dem faderløse. Med ham vil også Faderen komme. Forjettelsen om at Gud vil bo blandt sitt folk, cfr. 1,14, skal finne sin oppfyllelse på den enkelte. Hvordan dette skal skje sies ikke, men vi må tenke oss det skje gjennom Ånden. I dette ord ligger et indirekte svar på Judas's spørsmål forsåvidt som det innskjerper betingelsen for dette komme. Men et mere direkte svar følger v.24 hvor der tales om den som ikke elsker Jesus. Den som ikke elsker Jesus, holder ikke hans ord. Følgelig kan han heller ikke oppleve hans åpenbarelse, og det ord disiplene hører, er ikke Jesu ord, men Faderens, utsenderens ord. Derfor kan den som er ulydig mot dette ord, heller ikke oppleve at Gud, Faderen kommer til ham. Ved sin ulydighet stiller han sig utenfor den opplevelse der her er tale om. Når verden ikke tror disse oplevelser, er det med indre nødvendighet.

Slutningsordene 25-31. Vi har her tre sprog, først ett om

Innskudd: Dernæst for Jesu egen kjærlighet. 3,18

parakletens gjerning, det annet parakletsprog 25-26. Dernæst Jesu testamente 27-29. Endelig maningen til opbrudd 30-31.

Ved begynnelsen av det første sprog ser Jesus tilbake på hvad han har sagt, vi må anta det han har sagt efter 13,31. Dette tilbakeblikk varslér at vi nærmer oss den egentlige avskjed. Tanken på det han har sagt, leder tanken fremad mot det parakleten efter hans bortgang skal tale. Han, ἘΧΕΙΡΟΣ (NB masc. form) skal lære dem alt, dvs. alt det som de i sitt personlige liv og i sitt kallsvirke trenger å vite, cfr. 16,13. I Johs. 2,20.27. Dernæst skal han minne dem om alt det Jesus har sagt og forklare hans ords mening for den troende tenkning. 2,22. 7,39. 12,16.33. Rent formelt kan man forstå dette utsagn annerledes. Man kan forbinde "det jeg har sagt" med begge ledd. Men saklige overveielser viser at det ikke er tilsiktet. Dette "alt jeg har sagt" passer med ὅΤΙ ΟΜΥΡΩΣ, og hvis ordene skulde forbindes med begge ledd, hvorfor skulde da ἄΝΤΑ og ἄΝΤΑ gjentas to ganger. Her er fortsatt at parakleten skal lære disiplene/sådan som Jesus, ennå ikke har sagt. 16,12&13, Det er åpenbart den samme tanke vi har her. Det er åpenbart vilkårlig om man vilde innskrenke formidlingen av denne åpenbarelse til enkelte menn. Forjettelsen gjelder alle Jesu disipler. Der læres her en fortsatt åpenbaring utover apostlene. Men ganske visst skal denne parakletens videreførende åpenbaring stå i den innerligste sammenheng og overensstemmelse med det som Jesus har sagt. Derfor tilføies at parakleten skal minne disiplene om Jesu sannhetsåpenbarelse, 16,13. Hermed stemmer det at Ånden karakteriseres som Den Hellige Ånd, som Faderen skal sende i Jesu navn. Hellig er Ånden som den der hører Gud til og derfor også sendes av Gud. 14,16. Men vanskeligere er det å si hvad "i Jesu navn" her betyr. Tydningen "i mitt oppdrag" 5,43 passer ikke her. Snarere kunde man tenke sig at uttrykket var enstydig med "i mitt sted". Men det er ikke sannsynlig at dette vilde være blitt uttrykt slik. Ledningen av fortolkningen av dette ord må visstnok være det parallelle ord i 16,23. Efter dette sted ledes vi til å forklare uttrykket så: Faderen skal sende Ånden under henblikk til det Jesu navn som de troende påberoper sig i bønnen. Altså sende ham som svar på de troendes bønn. 14,16. Men til dette første avskjedsord som har hensyn til disiplenes erkjennelse, knytter sig det egentlige farvel, et ord om Jesu testamente. Det innledende ord hentyder åpenbart til den almindelige jødiske hilsning דַּוָּדָּאָה I Sam.1,17. 20,42. Vi har det i gresk gjengivelse Mrk. 5,34. Luk.7,50. Vi kan ikke tvile på at uttrykket "gi fred" knytter sig til den kjente formel דַּוָּדָּאָה = by fred, si farvel. Også Jesu avskjedshilsen er et fredsønske. Ja, han efterlater sig fred som et testamente, han skjenker disiplene den fred som han eier. Vi må ut fra det hebr. דַּוָּדָּאָה tenke på den indre lykke og livsharmoni. Men ut fra den greske tekst på den indre ro under alle farer 27b. I Jesu munn får det ofte tankeløst brukte ord sin fulle mening. Og i hans munn får dette uttrykk "å gi fred" sin fulle sannhet. Denne fred er i dypeste mening Jesu gave. Derfor tilføies at han gir freden på en helt annen måte enn verden. I Jesu mening er freden full av et reallt innhold. Men dernæst et virkekraftig, skapende ord. Jesus efterlater freden som en arv, Mt. 10,12, flg. Luk. 10,5 flg. Men er dette så, da sømmer det sig også at disiplene er rolige og sterke selv med Jesu død for øie. ἄΝΤΑ er et meget sterkt ord. Vi har det kun her. Derimot ἄΝΤΑ II Tim.1,7. Forat nu disiplene skal bli hjulpet til å overvinne denne frykt, pekes 28b-29 på noe tredobbelt. De har hørt ham varsle sin bortgang, men ikke uten samtidig å få tilsagn om at han vil komme til dem 28a. Cfr. v.3 Og v. 18. Citatet er som så ofte unöiaktig. Dernæst hvis de elsket ham, så vilde de ikke sørge over hans hjemgang til Faderen, men glede sig over den på hans vegne. Til Faderen er større enn ham, og derfor er foreningen med Faderen det høieste for ham. Endelig v.29 skillsmissen kommer ikke uforberedt. Det er noe han har sagt dem foat de ikke skal vakle når det skjer. ἄΝΤΑ er absolutt her. Av disse utsagn er det særlig det annet der knytter sig interesse til fordi dette ord kaller disiplene til å gjenne sin egen sorg og uro for isteden å tenke på den bortdragende for hvem døden er et gode. Og dernæst fordi det inneholder dette utsagn at Faderen er større enn alle. Jesus sammenfatter sig i så henseende med de andre. Dette utsagn har voldt den dogmatiske kristologi megen vanskelighet. Man

har forsøkt å komme bort fra dets klare innhold. I den gammelluther-
ske dogmatikk pleiet man gjerne å referere det til Jesu menneskelige
natur. I nyere tid har man gjerne referert det til Jesu fornedrel-
se. Men det er klart at dersom dette utsagn gjennom eksegetisk be-
handling kan bringes til å si at Jesus er lik Faderen, da blir
eksegeseen en kunst hvormed man kan få hvitt til å være sort.

Det går ikke an å innskrenke disse ord til å gjelde en-
kelte sider ved Jesus. Det "jeg" som taler er sikkert det samme
som i 8,58 eller i 10,30. Det kan ikke spaltes i to deler, og når
det er ubestridelig at dette ord talt av Jesus under jordlivet, er
det på den annen side klart at ordet er sagt nettop med henblikk
på fremtiden, hjemgangen til Faderen. Tanken er den at likesom Je-
sus nu har sitt dypeste livsinnhold under samlivet med Faderen, så-
ledes vil han gjennom døden nå frem til et ennu mere fullkomment
samfund med denne større fader. Likesom han allerede nu er gjenstand
for Faderens virken, vil han bli det i fullere mål efter sin bort-
gang. Hans større Fader vil herliggjøre ham i sig, 13,32. 17,5 & 24.
Målet for all Sønnens gjerning vil fremdeles være det at Faderen
skal bli herliggjort i ham 14,13. Sønnens underdanighet under Fa-
deren er altså fastholdt også for posteksistensens vedkommende. Det
er også tilfelle 14,16 og 20,17. Apok. 3,12. Det samme trekk gjen-
finner vi I Kor. 15,27-28. Ut fra det Kristusbillede som i det fore-
gående er tegnet, kan vi ikke undre oss over dette. Gjennom hele
hans selvvidnesbyrd går den mest energiske betoning av at han er
avhengig av Faderen. Men ganske visst må vi være opmerksom på at
fra en annen side sett er disse ord også et mektig uttrykk for Jesu
höihet. Ti det er klart at i enhver annens munn vilde ord som dette
være utenkelige. Selve sammenstillingen vilde inneholde en formas-
telse.

Efter disse avskjedsord følger maningen til oppbrudd. Jesus
skal ikke tale meget mere med dem. (Her synes å ligge et forbehold -
om en fortsettelse som i kap. 15.) Ti denne verdens fyrste kommer,
han nærmer sig, gjennom sine redskaper, Judas og de verdslige makt-
havere. Den følgende setning 30 c styres ikke lenger av det begrun-
nende *yoü*, men hörer logisk sammen med den følgende setning, som
innledes med *güda*, og denne setning forstås best som forsetning
idet *Επελεοντε* taes som eftersetning. Sammenhengen i utsagnet blir
denne: I mig har djevelen visstnok ingen lodd og del, men forat ver-
den skal erkjenne at jeg elsker Faderen og lyder hans bud, så la oss
stå op og gå denne verdens fyrste i møte, idet det er Guds vilje.
"Denne vei skal jeg gå". Når det heter at denne verdens fyrste ikke
har lodd og del i Jesus, er det meningen at han har ikke i Jesus noe
med sig beslektet hvorover han kan herske. Det er Jesu religiöst-
sedelige fullkommenhet som her kommer til uttrykk og av den utledes
at djevelen ingen herskermakt har over ham.

Kap. 15 - 16. Den annen vending av avskjedstalen.

Denne rekke kan deles i 15,1-17 kjærlighetssamfundet mellem Jesus
og disiplene og mellem disiplene innbyrdes. Og 15,18-16,4 som brin-
ger et mørkt motbillede til det foregående ved å skildre det hat
disiplene skal møte i verden. Endelig 16,5-33 beskjeftiger sig med
disiplenes sorg over Jesu bortgang.

Av disse tre avsnitt hörer det siste særlig nær sammen med
kap. 13 og 14. Men og i de to første møter vi berøringer med disse
kap. Overfor synopsen er det hele avsnitt selvstendig. Dog 15,6.20
og 21 og 26 flg. 16,25 Og 35. Det første avsnitt 15,1-17 kan deles
i tre utsagnsgrupper. I. 15,1-8 billedtalen om vinstokken. Samfundet
mellem Jesus og disiplene. II. 9-11 lar billedtalen falle og handler
om disiplenes bliven i Jesu kjærlighet og deres delaktighet i hans
gkjede. III. 12-17 utfolder Jesu bud om broderkjærlighet. Det vender
i v.16 tilbake til uttrykket i 7-8.

15,1-8. Billedtalen om vinstokken. Vi har her en sammen-
hengende tale som veksler mellem billedtale og direkte, egtl. ut-
sagn. Vi kan sondre mellem tre deler: 1-3 Faderens gjerning. Dernæst
4-6 Jesus og disiplene, vinstokken og grenene. Endelig 7-8 Faderens
herliggjørelse ved disiplene. Den tanke som her utvikles, er tanken
om ~~de troendes~~ livssamfund med Jesus. Cfr. I Kor. 12. Johs. 6,56.
14.20. Hvad angår selve vinstokkens billede, har man motivert dette
billedes optreden her meget forskjellig. Snarest kan man tenke på
hvad som berettes. Mrk. 14,25 med paralleller. Eller man kan tenke
på selve nadverdhandlingen hvor vinen spiller stor rolle, (cfr. også

6,56). Men en bestemt foranledning er ikke nødvendig. Vinstokkens billede var på jødisk grunn et nærliggende naturbillede. Det var vel kjent fra G.T. Jes. 5,1. Jerem. 2,21. Esek. 15,1. 19,10 flg. Ps. 80,9 flg. Vi må her også tenke på Mrk. 12,1 med paralleller, eller på Luk. 13,6. Også på senjødisk grunn blev det anvendt. Siraks bok 24,17. Og om Messias i den syrisk overleverte Baruk Apok. 36. Likeså i Didachés nadverdbønner 9,2. Her betegner da Jesus sig i et av de majestetiske "jeg"-sprog som den sanne, til sin idé svarende vinstokk. Dermed er antydning en motsetning til en annen vinstokk. Hvilken motsetning? Nærmest kan tenkes på selve den naturlige vinstokk. Den er da i forhold til sine ranker betraktet som et ufullkomment sinnvillede på Jesus i forhold til hans disipler. Cfr. 10,11. En annen mulighet er å anta en hentydning til den jødiske tanke om Messias som vinstokken og forstå "den sanne vinstokk" (i motsetning til den falske) om Kristus i motsetning til den falske Messias. En 3. mulighet er den at der tenkes på Israel som Guds vinstokk i den gamle pakt. Da må man legge vekt på at Jesus er vinstokken ikke i sig selv, men sammen med disiplene. Og det gamle Israel vil da være anskuet som et ufullstendig billede på Jesus menig. I alle fall til dette grunnleggende utsagn knytter sig lb det dermed sammenhengende ord at Gud er vingartneren, dvs. på det høiere område hvor Jesus er vinstokken. $\gamma\epsilon\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma$ betyr jorddyrker, både akerdyrker og gartner. Jak. 5,7. Mrk. 12,1. Etter disse to utsagn følger en billedtale som står på allegoriens grense eller er en blanding av billedtale og egentlig tale om hinannen. Cfr. 10, 8-9. 16. 14b-15. Er Jesus vinstokken og hans himmelske far gartneren, er hans disipler vinstokkens grener. Det er allerede forutsatt v.2, men kommer først til klart uttrykk i 5a. $\chi\lambda\eta\mu\alpha$ er den unge kvist, den böielige gren, ris. Det billedtalen først fremhever, er gartnerens gjerning overfor ranken, dvs. Faderens gjerning overfor disiplene. Likesom gartneren fjerner de ufruktbare ranker og renses de fruktbare, dvs. for villskudd, således fjerner Faderen enhver ufruktbar gren på det sanne vintre, Kristus. Men de fruktbare grener renses han. D.v.s. den disipel som ikke bærer sedelig frukt, han løses fra forbindelsen med Jesus. Men den trofaste disipel hvis liv vidner om den Herre han henter sin kraft fra, hans vekst og utvikling fremmer Gud ved å renses ham så han bærer mer frukt. Heri ligger indirekte en innskjerpelse av hvor nødvendig det er å bære frukt. Kun derved kan man bevare forbindelsen med Kristus og renses til å bære mere frukt. $\pi\alpha\upsilon\chi\lambda\eta\mu\alpha$ er 2a stillet foran som absolutt nominativ og tas op igjen som obj. for $\alpha\lambda\eta\mu\alpha$ ved $\alpha\upsilon\tau\omicron$. Det samme er tilfelle med $\chi\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\varsigma$. Disse to verber $\alpha\lambda\eta\mu\alpha$ og $\chi\alpha\rho\tau\omicron\upsilon\varsigma$ danner allitterasjon, og selve uttrykket "hver gren på mig" viser blanding av tale og billedsprog. Med den frukt der tales om tenkes sikkert ikke på disiplenes virke utad. Der tenkes først og fremst på selve den religiøst-sedelige livsbevisning, som er den umiddelbare frukt. Hvordan denne borttagelse og renselse nærmere er tenkt, er ikke direkte sagt. Ved fjernelsen av den ufruktbare gren har man undertiden funnet hentydning til Judas's fjernelse, og derfor ikke bare forklart den om noe indre, men også tenkt på en ytre ekskommunikasjon. Men denne konstruksjon synes meget tvilsom. Tanken på Judas ligger her fjernt. Og der er ikke tale om disipelsamfund. Det er Kristus som står i forgrunnen. Mer stemmende med sammenhengen er visstnok å tenke på en av Gud stadfestet indre kommunikasjon, cfr. v.6. Ved de trofastes renselse skal man etter sammenhengen ikke tenke på en renselse gjennom trengsler, men i henhold til v.3 skal vi vel tenke på en renselse ved Jesu ord. Men ganske visst, når evg. fra sitt stede nedskriver disse ord, ligger det nær å anta at han tenker på Jesu blods rensende makt. I Johs. 1,7&9. Apok. 7,14. Dessuten på de rensende krefter i nadverden. Etter dette dobbeltord om Faderens gjerning i forhold til grenene går talen over til forholdet mellom Jesus og disiplene. Omenn sproget i v.2 har almenstemningens form, anvendes direkte tiltaleform. Overgangen danner v.3 som tydelig minner om 13,10. Disiplene er allerede rene, nemlig enten for det ords skyld Jesus har talt, i kraft av Jesu forkynnelse, eller ved dette ord. $\delta\iota\alpha$ m. akk. nærmer sig da $\delta\iota\alpha$ m. gen. i betydning. Ved denne renhet tenkes som i 13,10 på den renhet som er gitt i og med optagelsen i disipelkretsen. Det er en renhet som for Johs. ingenlunde kun beror på tilgivelsen, men som også er av moralsk art. Cfr. 13,10. 8,31-32. Denne renhet er forutsetningen for den fortsatte renselse det like foran var tale om. Og når her minnes om den-

Innskudd: av Gud

me renhet, er det vel fordi den er forutsetningen for den formanings som følger i v.4. Disiplene er rene, det det gjelder er kun at de blir i Jesus, ikke løser forholdet til ham, ikke unddrar sig de krefter som strømmer til dem fra ham. Da vil han vedvarende bli i dem. Denne formanings blir så begynt 4b-5 med en sammenligning. Likesom ranken ikke kan bære frukt av sig selv, således kan heller ikke disiplene bære den frukt Gud venter av dem uten å bli i Jesus. Den som blir i Jesus med den følge at Jesus blir i ham, han bærer med indre nødvendighet megen frukt. Derimot uten ham kan de intet gjøre. I alt de gjør, er Jesus den drivende kraft. Men det mørke motbillede til disse forhold tegnes da v.6 som minner om grenen som fjernes fra stokken v.2. Hvis en disipler ikke blir i Jesus, går det ham som en gren der ikke blir i ranken, men som kastes bort og visner. Her har vi atter en blanding av billedtale og almindelig tale. Aoristene ἐβλήθη og ἐξηράνθη er gnomiske aorister. De skildrer ikke gjentatte tilfeller, men sikter til en enkelt handling. Vi oversetter med presens. Denne utkastelsen svarer til borttagelsen av den ufruktbare gren v.2, men skildringen her er dystre. Grenen visner. Det sikter til det tap av indre livskraft den fra Jesus løsrevne disippel lider. Man brender den visne gren op. Det svarer til dommen: Vi kjenner dette billede: opbrenningen fra Mt.3,10&12. Dessuten Mt.7,19. Ved dette dystre domsbillede kan tanken ikke stå. Den vender tilbake til det positive: De troende disiplers lykkelige lodd 7-8. Det nye moment her er fremfor alt bønne og bønnhørelsen. Hvis de blir i Jesus, og Jesu ord derfor blir i dem, da kan de be om hvad de vil, og de skal få. αἰτήσασθαι impt. Hertil føies den videre bemerkning at Gud blir herliggjort derved at Jesu disipler bærer megen frukt. Ja, derved viser de sig å være Jesu disipler v.8. ἐν τοῦτω her viser åpenbart fremad mot ἔρχομαι-setningen. 6,29.39.40. Fortidsformen ἐδοξάσθη er her neppe gnomisk, men anskuer snarere det fremtidige som fullendt. Efter den Tischendorf med Vogel har foretrukket, og som vel er den oprinneligste, kan det bli spørsmål om hvordan futurumsformen skal forstås, enten føies inn i ἔρχομαι-setningen, eller om den står selvstendig. Man kan også her forstå futurum brukt om det fremtidige resultat og underordne det under ἔρχομαι. Men det betonedde ἐμοὶ taler vel for å forstå det som et selvstendig utsagn. Også i så fall tenkes disiplene å bli disipler derved at de bærer megen frukt. Ved denne fruktbarhet herliggjøres Faderen, men de blir også Jesu disipler i fulleste mening. Til γέρονται i betydningen vise sig som cfr. Mt.5,45. Johs.20,27. Forjettelsen om bønnhørelsen minner om 14,17, men de forskjellige sammenhenger gir en forskjellig nuance. Der måtte man tenke på bønne i forbindelse med deres kallsgjerning. Her må man tenke på bønne i forbindelse med det personlige kristenliv. Enhver slik bønn oppfyller Gud. Her dukker altså igjen Faderen op. Tanken vender tilbake til begynnelsen v.1-2. Vi merker at der istedenfor Jesu bliven i disiplene tales om hans ords bliven i dem. Vi slutter av denne variant at det antagelig er ved sitt ord han bliver i dem. Og når det forjettes dem i hvem Jesu ord bliver, bønnhørelse, skjønner vi at Jesu ord tenkes å forme og danne også disiplenes bønn, så at bønne blir en gjenklang av ordet. - Dette er den første rekke utsagn i denne gruppe.

9-11. Veien til å bli i Jesu kjærlighet og få del i hans glede.

Vi merker at mens der i det foregående taltes om å bli i Jesus, tales her om å bli i hans kjærlighet, dvs. i den kjærlighet han har til dem. Og som middel til denne bliven nevnes så lydigheten mot hans bud. Det er pointet her. Men sin fulle vekt får disse formaninger derved at for det første Jesu kjærlighet stilles på linje med Faderens kjærlighet til ham selv. Dernæst at disiplenes kjærlighet til ham stilles på linje med Jesu bliven i Faderens kjærlighet. Ved Faderens kjærlighet til Jesus tenkes da ikke på den evige kjærlighet 17,24, men på Guds kjærlighet for såvidt den fylte Jesu jordliv. I denne kjærlighet har Jesus hevdet sig 8,29. Men med den samme kjærlighet hvormed Jesus vet sig elsket av Faderen, elsker han sine disipler. Derfor kan disiplene kun hevde sig i denne kjærlighet, ved å holde hans bud 14,21. Til disse ord 9-10 viser ταῦτα tilbake, og tanken er den at Jesus har kun hatt sin glede i den Faderens kjærlighet som hans Innskudd:*) tekst.**) til disiplene.

frie lydighet har bevaret for ham. Og denne glede skal nu bli disiplenes eiendom hvis de på sin side hevder sig i hans kjærlighet ved lydighet mot hans bud. Jesu glede er allerede full og hel fordi han alltid gjør hvad der er Faderen til behag. Disiplenes glede er endnu ufullkommen. Men den vokser og fullendes. Den skal nå sitt mål såsant de blir i hans kjærlighet og lyder hans bud. Det er det lyse mål Jesus har for öie.-Disse to utsagnsgrupper 5-8 og 9-11 er tilsammen overordentlig karakteristiske for den johanneiske kristendoms forening av en Kristus-imerighet og det nøkternt strenge, sedelige alvor vi her hos Johs. alltid möter. Her kan man derfor kaste et blick på den mystiske immanens-formel som dels anvendes med sikte på forh. mellem Jes. og Gud, dels på forholdet mellem Jesus og disiplene.

Om Gud og Kristus möter vi den i 10,38. 14,10&11&20a. 17,21. Cfr. 13,31-32. Om Kristus og de troende: 6,56. 14,20. 15,4.5.6&7. 16,33. 17,10.21.23&26. Sitt nærmeste sidestykke har ordet om de troendes varen i Kristus og Kristi varen i dem i de bekjente pauli-ke formler: I Kor.1,30. II Kor.5,17. Rom.6,11. 8,1 eller Gal.2,20. II Kor. 13,5. Rom 8,10 o.a.st. Men disse to forskjellige uttrykk er hos Paulus aldri knyttet sammen til en gjensidighetsformel som hos Johs. Og ennu mer er anvendelsen av disse formler til skildring av forholdet mellem Gud og Kristus eiendommelig for Johs. Paulus kan tale om Guds handlen i Kristus II Kor. 5,19. Rom.3,24. 8,39 og en gang si at vårt liv er skjult med Kristus i Gud Koll.3,3. Men noen skildring av forholdet mellem Gud og Kristus som gjensidig varen i hinannen möter vi ikke hos Paulus. At nu Johs. står på Pauli skuldre, er höist sannsynlig. I den synoptiske overlevering finner vi intet tilsvarende. Der er disippelbegrepet det samlede uttrykk for forholdet. Men riktignok ser vi at disippelbegrepet sprenges av alt innhold det skal rumme. Enn videre er det hos Johs. klaßt at denne varen i hinannen sikter ikke til forholdet mellem den historiske Jesus og hans disipler, men til forholdet mellem den ophöiede og de troende. Vi ser det allerede 6,56, og ennu tydeligere i 14,20. Fremdeles i talen om vinstokken 15,1 flg. Her er det i virkeligheten den ophöiede som taler. Gjennem dette forhold skal disippelforholdet först få sitt fulle gg dype innhold 15,8. 8,31. Men betrakter vi dette forhold mellem Kristus og de troende nærmere, er det hos Johs. om mulig ennu klarere enn hos Paulus at det ikke dreier sig om en sammen-smeltning som utvisker personlighetens grenser slik som i den panteiserende mystikk. Men å bli i Kristus er det samme som å bli i hans kjærlighet, 15,9-11. Og det skjer ved å holde hans bud 9-10. Det er umulig å bli i Kristus uten å bære sedelig frukt. Til Kristi bliven i de troende hörer også hans ords bliven i dem. Hvis man her vil bruke ordet mystikk, må man i alle fall betone at det dreier sig om en utpreget personlighetsmystikk av den strengeste etiske holdning. Hvad angår skildringen av forholdet mellem Gud og Kristus, ligger det nær å formode at den beror på overførelsen av de formler som oprinnelig gjelder Kristus og de troende til forholdet mellem Gud og Kristus som urbilledlig og forbilledlig for forholdet mellem Kristus og de troende. Men i alle fall er også denne skildring et bevis for hvor strengt etisk og personlig dette forhold er tenkt. Også her betones det at det er et kjærlighetsforhold, og også her er lydigheten kjærlighetens bevis fra Kristi side. Kristus selv hevder sig i Guds kjærlighet ved å elske ham igjen 15,10. På gjennomførelsen av dette forhold beror den fulle glede. Denne glede kan man ikke ta på rovt.

Foruten ekskursen om den mystiske immanens-formel kan det her passe å betrakte begrepet $\chi\alpha\rho\alpha$. Urkristendommen var ikke i tvil om at kristendommen betyr lykke. Allerede den synoptiske Jesus kalte til lykke. Hans budskap var evangelium. Saligprisningene som åpner bergprekenen, er likeså mange lykkönskninger. De priser dem lykkelige som blir Guds nåde til del. Cfr. Mt.5,1 og Luk.10,23 med paralleller. Derfor kaller Jesus til glede ikke så meget over de gjerninger man gjør i Jesu navn som over at navnene er skrevet i himmelen, Luk.10,20. Mt.5,11-12 med paralleller. Han skildrer også hvordan den som har funnet den kostbare, skjulte skatt, fryder sig, Mt.13,24. Også Jesu egen glede skinner leilighetsvis frem alt i synopsen: Mt. 11,25 flg. Luk. sier at Jesus jublet i Den Hellige Änd 10,21. Men vi merker også Jesu glede i skildringen av Guds glede, og det samme gjelder i Jesu skildring av Guds glede Luk.15.

Blandt synoptikerne er det særlig Luk. som legger vekt på glede. Og i Luk.'s annen bok Apostelhistorien finner vi at gleden var et grunntrekk i de første kristnes liv. Acta 2,46. 5,41. 8,8.39. Siden hører vi at denne glede forplanter sig med evg. til den hed. misjonsmark. 13,48.52. Hos Paulus spiller gleden en stor rolle både i skildringen av kristenlivet og i formaningen. Særlig kommer dette frem i Fil.br.4,4. Men også uten for dette brev bryter denne tone frem: I Thess - talen om hvordan Thessalonikerne tok mot ordet med glede 1,34. II Kor.1,24, og paradoksien maler Paulus med dette "bedrøvede, men alltid glade" 6,10. 13,11. Ikke annerledes er det Rom. 14,17. 12,12.15. 15,13, En fremskutt plass har gleden også I Pet. 1,6&8. 4,13.

Hvad nu Johs.-evg. angår, hørte vi 3,29 om döperens ydmyke glede over Jesu framgang. Gleden i kristenlivet hører, som tema for Johs.-evg. særlig hjemme her i denne annen vending av avskjedstalene, 16,20-24. 17,13 og dessuten 20,20. Denne glede er beslektet med freden 14,27. Men gleden går ut over freden, den rummer et overskudd av livsfylde. Vi vil møte den igjen nedenfor. Her 9-11 er det særlig to ting som må fremheves. I. Kun kristelig glede er andel i Jesu egen glede. Det er uten videre forutsatt at Jesu hjerte er fullt av glede, og likesom han gir disiplene del i sin fred, således også i sin glede. II. Jesu glede er etter sammenhengen åpenbart glede i Gud, og glede i den Faderens kjærlighet som han taler om og som han blir i ved å holde hans bud. Likedan er disiplenes glede en glede i Guds og Jesu kjærlighet som fullendes hos dem ved lydighet mot Guds og Kristi bud. Også i Johs.-brevene vender dette motiv tilbake, ikke ofte, men med stort ettertrykk: I Johs.1,4 og II Johs.v.12. Men her er gleden et bimotiv, hovedsaken er kjærligheten, og derfor fortsettes i 15,12-17 med det innbyrdes kjærlighetsforhold mellom disiplene.

12-17. Her sammenfattes budene som vi har hørt om v.10, i det ene, nye bud om broderkjærlighet, og talen går hermed over til forholdet mellom disiplene innbyrdes. Her som 13,34 betegnes Jesu egen kjærlighet som norm og forbillede v.12. Faktisk er dette avsnitt overveiende en skildring av Jesu kjærlighet. Derom handler i virkeligheten 13-16. Kun er denne skildring av Jesu kjærlighet innrammet av budet om innbyrdes kjærlighet 12 og 17. I begge disse vers peker *ἀδελφία* og *ἀγάπη* fremover. Disse vers er altså i dobbelt mening en videre utvikling av 9-11. Det maler den Jesu kjærlighet som der var tale om i disse vers og sammenfatter "Jesu bud" som der var tale om til dette ene bud.

13-16. Som uttrykk for Jesu kjærlighets storhet fremheves det at han setter livet til for sine venner. 10,11.15. Dette ord skal forstås som et lignessprog. Tonen ligger åpenbart ikke på "venner", men på å sette livet til. Det som skal betones, er at i forholdet til sine venner har ingen større kjærlighet enn den at han setter livet til for dem. Gjennom denne sats er antydning at Jesus ser på sine disipler som venner. Dette blir nu v.14 fremhevet, cfr. Luk. 12,4. Når dertil føies betingelsen 14b, er det ikke så å forstå at denne lydighet skulde være grunnlaget for venneforholdet. Grunnlaget er den åpenbaring Jesus har bragt dem fra Faderen 15b, og tilsist er grunnlaget utvelgelsen av dem. Men når det allikevel heter v.14 "Hvis I gjør hvad jeg befaler eder", er sammenhengen den at denne lydighet er vilkåret for å bevare vennsforholdet. I det følgende v.15 er det en vanskelighet at det fremheves at Jesus ikke lenger kaller dem trelles, men venner. Man har ment at heri skulde ligge en hentydning til 13,16. Cfr.12,26, hvor uttrykket i allfall indirekte forelå om disiplene. Men denne tydning er alt for pedantisk. Her skal ikke betones noe omsving i forholdet til disiplene, men den stilling de har vunnet ved Jesus, skal stilles i motsetning til den stilling som de før stod i. Den stilling de står i til Jesus, sikter til den stilling de står i til Gud. Vekten ligger ikke på *οὐδὲν*, men på *ἡγάπη*. Det er ingen erklæring om at Jesus før har kalt dem trelles, men nu kaller dem venner. Det er en pointering av at for dem er ikke trelles navn, men vennens det passende. Dem kan han ikke lenger kalle trelles, dem må han kalle venner. Og hvad der ved trellesnavnet hentydes til, er vel det religionstrin disiplene før hadde tilhørt i motsetning til det de nu ved Kristus er løftet op i. Man kan her sammenligne den jødiske tanke om Abraham som Guds venn, Jakob 2,23. og Filos karakteristikk av de fromme som Guds venner. Grunnen til
Innskudd: 1,5 og 5,16. Gal. nevner gleden som Åndens frukt Gal.5, 22. II Kor. skildrer Pauli arbeide som et arbeide mot glede. 4,1 trelle

dette forhold ligger dæri at trelleu vet ikke hvad hans herre gjør, han er ikke innviet i sin herres hensikter og planer. Jesu disipler derimot er som Jesu venner blitt optatt i Jesu fortrolighet. Alt han har hørt av sin Fader, det har han gått (15b) videre til disiplene. Cfr. 8,26.28.3. 12,49-50. Men atter ser vi at ordene kun må opfattes cum grano salis. Tatt som det står, strider ordene mot 16,12 og utvisker den avstand som selvfølgelig også evg. tenker sig mellem Jesu og disiplenes erkjennelse. Men pointet i dette hyperbol er at Jesus har vist sine disipler full fortrolighet. Denne tendens rettferdiggjør dette $\pi\tau\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Gjennem denne begrunnelse av venneavnet er det kommet til uttrykk at venneforholdet har sin grunn ikke i disiplenes forhold til Jesus, men omvendt. Dette kommer ennu sterkere til uttrykk i v. 16. I almindelighet utvalgte disiplene sine lærere, men Jesus har utvalgt sine disipler. Med denne utvelgelse tenker man ofte på utvelgelsen til apostler, og i overensstemmelse hermed forstår man også v.16b. $\epsilon\upsilon\eta\chi\alpha$ vil da være innsettelsen til apostel, og $\upsilon\pi\acute{\alpha}\gamma\eta\tau\epsilon$ må være brukt om å gå ut som apostel. Luk.10,3. Men denne opfatning stemmer ikke med sammenhengen hvorefter der ikke tales om utvelgelsen til apostler, men til venner, og da må $\epsilon\upsilon\eta\chi\alpha$ forståes om bestemmelsen til, hensikten. Likedan frukten. Det er den religiöst-sedelige frukt. Bønnene er alle fromme bønner innenfor disippelforholdet. Når denne frukt betegnes som blivende, kommer det av at den flyter av livssamfundet med Kristus. Cfr. v.10. Det som ikke helt passer til denne tolkning, er $\upsilon\pi\acute{\alpha}\gamma\eta\tau\epsilon$, som passer bedre om misjonærene. Men dette ord rettferdiggjøres derved at Jesus skal forlate dem, og disiplene skal gå hen alene uten Jesus. Mt.9,13.21. Luk. 10,37. Men kanskje er uttrykkene dobbelttydige og tillater en særlig anvendelse om apostlenes kallsgjerning.

15,18 - 16,4, verdens hat.

Vi har her tre utsagnsgrupper: 15,18-20 verdens hat er ikke noe å undre sig over. 21-25 grunnen til verdens hat. Endelig 16,1-4 Konkrete varsler om verdens hat.

15,26-27 er et parakletsprog.

Disse utsagnsgrupper er forbundet med en indre sammenheng, men fremmed og eiendommelig er ordet om parakleten, det tredje parakletsprog 15,26-27.

Den første utsagnsgruppe 18-20. Verden betegner den Gud- og Kristus-fiendtlige menneskehet, men slik at $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ tenkes representert av jødene. Det samme er tilfelle v.20, v.22-25. Og likedan 16,2. At nu denne verden vil hate disiplene, kan man sikkert forutsette. Ei i 18a skal ikke gjøre det tvilsomt. Det uttrykker en sikker forutsetning, 7,4. Jesus ruster disiplene mot dette hat ved en tredobbelt forsikring: Først skal de vite at verden før har hatet Kristus. Når de får sin del av hatet, deler de Kristi egne trengsler. Dernæst skal de tenke på at verdens hat er et bevis for at de ikke er av verden, at de ikke har sitt åndelige karakterpreg av den. De er utsondret fra sammenhengen med den syndige verden som hater den. Hvis de selv var av verden, så vilde verden elske det som var dens eget, som åndsbeslektede. Men fordi det motsatte er tilfelle, derfor hater verden dem, hater dem som et fremmedelement, men da blir dette hat et bevis for deres utvelgelse. $\epsilon\sigma\epsilon\lambda\epsilon\epsilon\iota\mu\eta\upsilon$ er generelt å forstå, ikke om utvelgelse til apostel. Endelig skal de ikke glemme at verdens hat kun er den nødvendige følge av deres forhold til Kristus v.20. Her innføres lignelsen fra 13,16, men anvendelsen her er den samme som hos Mt.10,24. Har de forfulgt ham som er herre, vil de også forfølge tjeneren. Men, tilføies det 20c, det gjelder også omvendt at har menneskene holdt Jesu ord, vil de også holde disiplenes. At dette alternativ tas med, synes ikke å passe i sammenhengen. Men det skal kanskje antydes at Jesu forkynnelse tross all forfølgelse ikke skal bli uten frukt.

21-25. Grunnen til verdens hat. Alt dette, dvs. hvad der i det foregående er antydnet, vil verden påføre disiplene for Jesu navns skyld, dvs. fordi disiplene kjenner og bekjenner ham som Messias. Altså ikke på grunn av feil hos dem selv, men rett og slett på grunn av bekjennelsen av hans navn. En synoptisk parallell har vi i Mt.10,22 og Mrk.13,13. Men grunnen til at de hater disiplene for Jesu navns skyld, er at de ikke kjenner ham som har sendt Jesus. Hvis de kjente Gud, vilde de kjenne Jesus som Guds utsending, men nu blir det hele dem til forargelse. Sin skarpeste brodd får dette

ord derved at det er sagt med særlig henblik på jødene, Guds erkjennende folk par excellence. Cfr. 7,28. 8,55. I det følgende vises det uundskyldelige ved denne holdning mot Jesus, først ved henvisning til hans ord v.22 og dernæst ved henvisning til hans gjerninger v.24, og samtidig skjerpes anklagen v.23 fra ikke kjennskap til hat. Hvis Jesus ikke var kommet, da hadde de ikke synd, da hadde deres synd vært en uvitenhetssynd, cfr. 9,41. NB. Εἰχόσται for αἰχόσται. Men nu da Jesus er kommet, nu har de intet påskudd, τιποσούτω, for sin skyld. Deres hat til Jesus er i virkeligheten hat til Gud. Det er ikke et uforskyldt ubekjentskap med Gud. Likedan: Hadde Jesus ikke gjort sine gjerninger blandt dem, hadde de ingen synd. Men nu har de både sett og hatet, og hatet både ham og hans far. Tanken er: Tross det at de har sett ham, har de allikevel hatet. Er nu stillingen denne, synes verdens hat å bli en næsten uløselig gåte. Men forklaringen ligger deri at skriften måtte oppfylles, cfr. til denne Γρα- setn. 13,18b. Det skriftord som citeres, er enten Ps.31,19 el. Ps.69,5. Loven er her anvendt lik skriften, 12,34. På disse steder taler salmedikteren om dem som hater ham uten grunn. Karakteristiken av salmedikterens fiender: "de som hater mig uten årsak" er her hos Johs. omgjort til en fullstendig setning. Samtidig hermed har Johs. oppfattet ordet som hat mot Messias selv 13,18. 2,17. Med dette forhold er Jesu fienders ansvar ikke ophevet, men deres hat viser sig innbefattet i Guds rådslutning. Og når loven her kalles "deres lov", cfr. 8,17. 10,34, ligger der heri en brodd mot jødene.

Nu kommer 26-27 det tredje parakletsprog. Det kommer overraskende inn. Man har formodet at det skyldes en interpolasjon, men dette har ingen støtte i tekstoverleveringene og kan ikke godtas. Man har ofte funnet en fortsettelse av beviset for at verden hater Jesus uten grunn. Også efter Jesu bortgang vil dette hat være grunnløst, ti parakleten vil vidne om ham. Også disiplene vil vidne. Verden vil altså fremdeles være uten undskyldning. Men en slik sammenheng er ikke antydnet, og det synes naturligere at disse sprog danner en motsetning til de dystre forutsigelser av hat og forfølgelser, en motsetning som den vi fant f. eks. i 20b. Meningen er da: Tross alt hat og forfølgelse skal Jesu sak dog gå sin gang, ti parakleten og disiplene skal vidne. For denne opfatning taler (foruten 20c) og den parallellisme som synes å være mellom vårt ord og de synoptiske parakletord Mt.10,18 flg. I det foregående har vi flere steder hatt reminiscenser fra synopsen. Til 20 cfr. Mt.10,24. V.21 minner om Mt.10,22. I alle fall - her som tidligere - kalles parakleten sannhetens ånd, hvilket stemmer med åndens vidnegjerning. I 14,16 het det at Faderen vilde sende Ånden på Jesu bønn, og i 14,26 at Gud vilde sende Ånden i Jesu navn. Her heter det at Jesus selv vil sende Ånden fra Faderen, 16,7. Denne avvikende uttrykksmåte egner sig lite til å pustes op til en teologisk differens, ti også i 14,16 hevdes jo Jesu medvirken, og også på vårt sted hevdes Faderens hegemoni. Dette "fra Faderen" utvikles derved at sannhetsånden utgår fra Faderen 26b. Denne bemerkning om Faderen har nu spillet stor rolle i kirkehistorien. Den gamle kirke fant i dette uttrykk et vesensutsagn om den evige vesenshet i treenigheten, og den greske og latinske kirke kom inn i strid om hvorvidt Ånden utgår fra Faderen alene, hvad de greske hevdet, eller som de latinske hevdet, også fra Sønnen (filioque). Men det er klart som dagen at teksten ikke handler om disse ting: Denne setning om Ånden sikter til det samme som ligger i det foregående ord "som jeg vil sende fra Faderen", dvs. efter at Jesus er herliggjort. Det var den samme tanke som lå til grunn i 7,39. - Begge disse utsagn har i sammenhengen den betydning å kvalificere Ånden som vidne om Kristus. Ti som den der kommer fra Faderen og tillike er sendt av Jesus, er Ånden skikket til å avlegge det sannferdige vidnesbyrd om Jesus. Dette vidnesbyrd er ikke tenkt som et vidnesbyrd for disiplene først og fremst, men snarere som et vidnesbyrd for verden, og det kan derfor kun tenkes formidlet ved disiplene til hvem Ånden sendes. Allikevel tales i v.27 om et derfra forskjellig disippelvidnesbyrd som begrunnes derved at disiplene har vært med ham fra begynnelsen av. Dette disiplenes vidnesbyrd kan kun være öienvidnenes vidnesbyrd. I Johs. 1. Men dette historiske vidnesbyrd er her holdt ut som selvstendig i forhold til det vidnesbyrd som Ånden skal avlegge gjennom disiplene. Vi minnes her om 14,26. Atter her har vi forestillingen om et åndsvidnesbyrd som går ut over hvad Jesus selv har sagt, ja som går ut over overleveringene om hans liv.

16,1-4. Dette avsnitt griper tilbake til hovedtemaet. Det Jesus har sagt, har han sagt forat de kan være forberedt og ikke ta anstöt, 6,61. I samme öiemed tilföies nu 2-3 noen konkrete forutsigelser av hvad de går i möte. De skal utstötes av synagogen 9,22. 12,42, ja, der kommer en tid da den som slår dem ihjel skal mene dermed å vise Gud en dyrkelse. Her tenkes vel på en offerhandling. ΠΡΟΣΦΕΡΕΛΥ er det tekniske uttrykk for å frembære offer. Mrk.1,44. Mt.5,23-24. Acta 7,42. Forestillingen er den at disiplenes utgydte blod skal være et Gud velbehagelig offer. Også dette siste gjelder jødene. Man kan tenke på Pauli forfølgelse Acta 22,3 flg. Fil.3,6. Men når mennesker som vil tjene Gud, kan gjøre det på en så forkjørt måte, forklæres det derav v.3 at de hverken har lært Gud eller Jesus å kjenne. Når Jesus har forutsagt dette, er det forat de i sin tid skal huske at han har sagt det, v.4 og ikke bli overrasket. Og når han fra begynnelsen, 4b, ikke sa dette, er det fordi han den gang var hos dem. Den gang måtte verdens hat utløse sig over ham, og skulde noen legge hånd på disiplene, kunde han beskytte dem. Men nu vil de selv få føle verdens forfølgelse. Derfølger så fra v.5 den tredje del av avskjedstalene 16,5-33. Disiplenes sorg og Jesu tröst. Her vender talen tilbake til den forestående skillsmisse, og vi kan skjeldne mellem tre vendinger:

I. 5-15 Det 4. og 5. parakletsprog. II. 16-24 Jesu komme til sine, et parallellavsnitt til 14,18-25. III. 25-33 de siste avskjedsord parallelt med 14,26 flg.

5-15. Vi har her først et innledningsord 5-7 som gjelder begge parakletord. Dernæst følger parakletordene: 8-11 - parakletens oppgave overfor verden og 12-15 overfor disiplene. Jesus har med v. 4 hentydet til sin bortgang, og nu tar han sikte på den ved å stille den i motsetning til det tidligere samvær. For disiplene står bortgangen som noe uendelig sorgelig. Ingen spør hvor han går hen, men fordi han har talt dette, har sorgen fylt deres hjerte. Men helt annerledes Jesus v.7. Han sier dem sannheten. Det virkelige forhold er at det er gagnlig for dem at han går bort. Det er ikke bare et gode for ham selv, men likefrem et gode for dem fordi hans bortgang er den nødvendige forutsetning for at parakleten kan komme. Vi stusser nu her når det sies at ingen spør hvor han går hen, cfr. 13,36 hvor Peter spør "Herre, hvor går du hen"? Og det samme lå i 14,5. Her foreligger en ujevnhet i fremstillingen, men man skal neppe anta noen interpolasjonshypotese. Det er snarere et eksempel på evg.s sorgløshet. Han former dette som en bebreidelse mot disiplene: De fester sig kun ved selve bortgangen, ikke ved målet for hans bortgang. Når parakleten ikke kan komme uten at Jesus går bort, forstår vi det ut fra det foregående 14,15.26. 15,26. Evg. har før fremhevet at Jesu herliggjørelse er en nødvendig forutsetning, cfr. 7,39 og 20,22. Desuten merkes at parakleten her som tidligere tenkes sendt av Jesus, dog må vi i tanken supplere "fra Faderen". Gjennem disse innledende ord følger så den dobbelte skildring av parakletens oppgave: 8-11 parakletens oppgave overfor verden og 12-15 overfor disiplene. Jfr. 15,26.

8-11. Dette 4. parakletsprog er det vanskeligste av alle parakletsprog. Det karakteristiske ord er her ἐλέγξει. Vi har hatt det i 3,20 hvor det betydde "avsløre", og dessuten i 8,46 hvor det betyr overbevise eller beskjemme en ved en riktig fremstilling av saken. I 8,46 står det som her med personlig obj. og med ἑαυτοῦ. Det er åpenbart det samnsynlige at ordet står i samme mening som i 8,46, men gjengivelsen av det er vanskeligere. Ordet dekker sig ikke med vårt overbevise og betyr mere enn klage. Det betyr å overføre en et faktisk forhold, men uten at det er sagt noe om hvorvidt den anklagede selv erkjenner sin skyld. I oversettelsen må man vel bruke "overbevise!" Men det skal kun være sagt at parakleten skal føre et objektivt gyldig bevis. Gjenstanden for dette bevis kan umulig være disse tre tings eksistens i og for sig (slik som Zahn vil ha det). Men det som er gjenstand for bevis er disse tings eksistens som noe der beskjemmer verden. Parakleten skal overføre verden en urett. Han skal føre bevis for at verden har uretten på sin side. Det er ^{en} prosess. Særlig klart er det for det første punkts vedkommende. Ti her gjelder det ikke å overbevise verden om at der gives synd, men at den selv er syndig. Slik er det i 8,46. Ved de andre punkter er ikke dette så ubetinget innlysende, men det er dog uten tvil meningen at parakleten skal bevise at verden

også med hensyn til rettferdighet og dom har uretten på sin side.

Hvad er betydningen av det tre ganger gjentatte $\delta\tau\lambda$? Det kan bety "forsåvidt som", "med hensyn på det at" eller også "fordi". Men i begge fall antyder disse setninger innholdet av parakletens bevisførsel. Vi må holde fast ved at her uten tvil tenkes på den jødiske verden. Ti pointet i disse utsagn synes å ligge deri at parakleten skal vende op og ned på de jødiske begreper om disse ting forsåvidt Jesus angår. De vantro jøder nektet ikke syndens eksistens, men de hevdet at Jesus var en synder, cfr. 9,24 og 10,33. Men parakletens opgave skal være å overbevise dem om synd fordi de ikke tror på Jesus, m.a.o. at synden er på deres side, og at nettop vantroen overfor ham er deres største synd. 3,19-20. 7,7. 8,47 og 15,22. Dernæst: de vantro jøder nektet ikke rettferdighetens eksistens, tvertimot. Men de anså sig selv for å være rettferdige, Jesus derimot for å være urettferdig. Men parakleten skal bevise at Jesus er den rettferdige, 1 Johs. 2,1. 29. 3,7 og at hans hjemgang til Faderen nettop er bevist for hans rettferdighet, ti den er ett med hans ophoielse. Acta 2,36. 3,15. 5,30. Rom. 1,4. Hvad dommen angår, så er det likedan. Jødene mente at Jesus var den dømt og at Jesu død var Guds rettferdige dom over den urettferdige. Men parakleten skal overbevise dem om dom fordi denne verdens fyrste er dømt, dvs. bevise at Jesu død visstnok inneholdt en dom, men en dom som rammet verdens fyrste. Dette er den tredobbelte bevisførsel som parakleten skal øve. Men denne bevisførsel må likesom vidnesbyrdet 15,22 være tenkt formidlet gjennom disiplene. Og fordi parakleten skal sette dem istand til å føre dette bevis, derfor er Jesu bortgang og parakletens komme et gode for dem. Men frukten av denne bevisførsel kan bli en dobbel. Den kan virke omvendelse, men også forherdelse. At der her ikke kan være tenkt på noen almindelig verdens omvendelse er ganske klart. Det fremgår av det foregående hvor verdens hat er så sterkt fremhevet. Allikevel synes ordene dog å ha en opmuntrende karakter. Og det opmuntrende kan ikke blott ligge i det at det blir bevist at disiplene er verden moralsk overlegne, men synes også å måtte ligge i at denne bevisførsel også skal bli et middel til verdens frelse, cfr. 20b og 15,26-27. Og i denne forbindelse vil det være berettiget å tenke på at "verden" skjönt den tenkes representert ved jødene, dog ikke kan være tenkt bare om dem. "Verden" omfatter alle de mennesker som står utenfor disippelkretsen, og som gjennom disiplenes forkynnelse vil bli stillet overfor det valg enten å gjøre felles sak med den vantro som festet Jesus til korset eller også i troen å stille sig på disiplenes side. Og her vil man kunne tenke på at om parakletens bevisførsel for jødene vedk. nærmest virker forherdende, så utelukker ikke det at den overfor hedninger virker omvendende. Men det bevis parakleten skal føre, skal iallfall være en støtte for Jesu disipler. Det gir dem en overlegenhet over de vantro og et middel til å vinne de vantro som kan vinnes.

Det der her handles om, er hvad vi kunde kalle den urkristelige apologetikk og polemikk nettop med hensyn til disse omstridte punkter. Nu kommer det siste parakletsprog, 12-15. Parakletens gjerning skal bestå i å føre den åpenbaring som er gitt ved Jesus, videre. Jesu har nemlig selv ennu ikke kunnet si sine disipler alt. Det vilde bli en for tung byrde på grunn av deres manglende fatte-evne. Men når parakleten kommer, han som aldri skal forlate dem, 14,16, da skal han være deres veiviser og det innenfor hele sannhetens område, efter Tischendorfs lese måte: $\delta\epsilon\lambda\epsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\mu\lambda\eta\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$ $\alpha\lambda\lambda\eta\lambda\epsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$ $\pi\alpha\lambda\omicron\upsilon\varsigma$. Eller efter den annen lese måte "inn i hele sannheten". Denne paraklets skikkethet som sådan veileder begrunnes 13b, cfr. 14,10. Alt hvad han hører av Gud, skal han tale. At her tenkes på en hören av Guds ord følger derav at parakleten her er skildret i Jesu billede. Som et eksempel på hvordan parakleten skal veilede, fremheves at han skal forkynde de kommende ting som Gud alene kjenner. Der hentydes hermed åpenbart til den urkristelige åpenbaring. Men med hele denne sannhetsåpenbaring skal parakleten herliggjøre Jesus, v.14, stille Jesu herlighet i klart lys og bevirke at Jesu $\delta\delta\epsilon\alpha$ mer og mer blir erkjent av hans disipler. Og det skal han gjøre fordi han til enhver tid skal ta av det som hører Jesus til. Dette siste ord synes å stride mot at han skal tale det han hører av Gud. Men denne motsigelse løses v. 15. Der er ingen motsetning. Alt hvad Faderen har, er tillike Jesu

eie. Høle Faderens sannhetsbesiddelse tilhører tillike Jesus. Derfor når parakleten taler det han har hørt av Faderen så stemmer det med Jesus. Derfor er det også av denne grunn gagnlig at Jesus går bort, ti parakleten skal fullende sannhetsåpenbaringen og meddele hvad Jesus ikke har kunnet meddele ennu. Der handles i dette 5. parakletord om den indre kirkelige fortsettelse av den åpenbaring Kristus bragte. I lys av dette ord stiller vel også den 4. evg. sitt eget skrift som jo faktisk er en videreførelse av den eldre overlevering.

16,16-24 Jesu eget komme.

Vi har samme tankefremskritt her i v.16 som i 14,15 flg. og 18 flg. Ennu tydeligere enn i 14,18 er det her at det Jesu komme der tales om, tenkes knyttet til kristofaniene etter hans opstandelse. En kort stund - så vil disiplene ikke se Jesus lenger. Men om atter en kort stund skal de se ham. Den korte stund som er tilbake til Jesu død, og den korte stund som skal gå fra døden til hans tilsynekomst igjen, stilles på samme linje. Her å tenke på parusien er aldeles umulig. Vi merker også at der her tales om disiplenes skuen - ikke som et vedvarende forhold, men som en begivenhet (Jfr. 14,19b hvor forholdet er omvendt). Disse ord vekker nu hos disiplene forbauselse. ΕΧ er partitivt. De forstår ikke ordene i sig selv, og ennu mindre hvordan de kan rime sammen med at han nu går til Faderen. Jesus forstår da at de vil spørre ham, men foregriper selv spørsmålet og spør dem om de virkelig disputerer med hinannen om dette ord. ΣΥΤΕΙΥ med ΠΡΟΣ i betydningen disputere cfr. 3,25 og Mrk.1,27. Da nu Jesus her gjentar ordet "en liten stund, er det tre ganger holdt frem for leserne. Vi venter forklaringen, men får istedenfor en skildring av det omslag fra sorg til glede disiplene skal oppleve. I selve denne skildring ligger den forklaring Jesus gir. Det som først skal komme over dem, skal være sorg, gråt, veklage. Cfr. 11. Mt.2,18, 11,17. Denne sorg skal ikke mildnes derved at den trer i motsetning til den stemning som fyller verden. Men denne bitre sorg skal plutselig forvandles til glede, og hvor plutselig og fullstendig males så gjennom lignelses-sproget om kvinnen som føder. Når kvinnen føder, er hun angst og bedrøvet fordi hennes time er kommet, den for henne og barnet avgjørende time. Men når hun har født barnet, husker hun ikke lenger den hårde trøst for glede over at et menneske er født til verden. ὄντως er vel forståelig innenfor lignesssprogets realistiske sammenheng. Man tør vel i dette uttrykk se uttrykk for en livsbetraktning som ikke er pessimistisk, men som med sund betraktning ser det å være menneske som noe stort. På samme måte skal det være med disiplene. Også de har i öieblikket sorg. Ved Jesu død skal denne sorg stige til den høieste smerte. Men så skal han atter ses av dem, og de skal atter tre i forbindelse med ham, 12,28, og da skal de fylles med en glede ingen kan ta fra dem 22b. Vi har her en malende skildring av disiplenes nedslagenhet i dagene etter Jesu død 20,11. Cfr. Luk.21, men og av deres glede etter opstandelsen, cfr. Luk.21,23. 20,20b. Når det heter ikke at disiplene skal se Jesus, men omvendt og tilføies at deres glede skal være umistelig, tør man heri se an antydning av at kristofaniene her likeså litt som i 14,19 flg. er tenkt som forbigående. De betegner innledningen til en fortsatt selvåpenbaring av den opstandne, nemlig gjennom parakleten. Til yderligere stadfestelse av dette tjener 23 a og 23b-24. For her er det umulig å innskrenke tanke til den dag da Jesus viste sig for dem etter sin opstandelse. Her som i 14,20 siktes til den tid som begynner med opstandelsen og kristofaniene. Men i v.23a dukker op det omtvistede spørsmål: Hvad betyr ἐρωτάω? Det kan bety spørre v.19, men også bede, og denne betydning har vi i 26. Det er ikke rart at man i sammenheng med det følgende har oppfattet ordet i betydningen å be. For betydningen spørre taler imidlertid en rekke grunner. I. Den naturlige sammenheng med det foregående spørsmål som innleder dette avsnitt, 13,36. 14,5. 8,22. II. Vekslingen mellom ἐρωτάω her og αἰτεῖν 23b. III. Det neste utsagn 23b innledes med formlem ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν som alltid pleier å innlede noe nytt. Da kan det foregående ikke også tale om bønner. IV. Der synes være en parallellisme mellom 23a og 25 og likeledes mellom 23b-24 og 26-27. V. Betydningen bede volder en saklig vanskelighet. Det er ikke rimelig at Jesus har sagt at de etter den dag ikke skulde be ham om noe. Vi har da hvis

ἑρωτάω betyr spørre, to selvstendige setninger om den nye tid: I. De skal da ikke mere spørre. II. De skal få alt de ber om og be i Jesu navn. Men hvad betyr da 23a? Man må forstå det så at det i en pointert form vil si at uklarhet og all famlende spørsmåls tid da skal være forbi fordi opstandelsen har kastet nytt lys over Jesu person og hans ord og fordi parakleten skal forklare dem hele sannheten. Vanskeligere synes det å bestemme det ettertrykk som synes å hvile på ἔμε. Dette ettertrykk kan kanskje forklares så: Hvem de ellers måtte spørre, så behøver de ikke å spørre ham, fordi hans ord er klare og besvarer spørsmålene før de er reist. Eller det kan bero på den tanke at mellom ham og hans venner skal alle spørsmål være overflödige fordi der mellom dem hersker full forståelse. Hittil har spørsmål ikke vært til å undgå, de har ikke fått vite alt. Men fra den dag skal forholdet mellom dem bli normalt. Ti de skal kjenne ham i hans fulle livssamfund med Faderen, og de skal forstå dette. Vi har da her et paradoksalt uttrykk for den tanke at spørsmålenes tid er forbi. Klarhetens, fortrolighetens tid er kommet. Parakleten skal ikke bare forvandle sorg til glede, men også uklarhet til visshet.

23b-24. Her tales om bønnhørelse. Dette annet utsagn kan man ikke begrense til en bestemt art av bønner. Forjettelsen er almen, og tankefremskrittet ligger deri at disiplene i og med Jesu nye komme skal lære en ny form av bønn, nemlig bønn i Jesu navn og gjennom Faderens oppfyllelse av disse bønner nå frem til full glede. Etter den best bevidnede lese måte 23b tales der ennu ikke direkte om bønn i Jesu navn. Imidlertid synes fortsettelsen v. 24 å vise at der allerede i 23 tenkes på det Jesu navn disiplene påberoper sig i bønnen til Gud, 14,13.14. 15,16. Meningen vil være den at Faderen vil oppfylle bønnen for Jesu navns skyld slik at han bekjenner sig til det navn disiplene påberoper sig. Cfr. 14,26. Fordi der derfor allerede 23b saklig er tenkt på bønn i Jesu navn, kan det 24 hete at hittil har I ikke bedt om noe i mitt navn, cfr. 14,13. Når det tilsist tilføies i 24b: "Bed, så skal I få osv.", så er også her tenkt på denne samme art av bønn, cfr. 15,11. 17,13. Forutsetningen er den at så stor disiplenes glede enn er når Herren kommer til dem som den opstandne, den er dog ikke full og hel med én gang. Den trenger å fullendes, og mens denne fullendelse for var knyttet til lydighet, 15,9-11, knyttet den her til den nye form for bønn. Hvem som lærer dem denne form for bønn, sies ikke, men vi må tenke på den opstandne eller parakleten. - Dette er den annen utsagnsgruppe.

25-33 - De egentlige avskjedsord.

Vi har her tre utsagnsgrupper: 25-28 disiplenes fremtid og Jesu. 29-32 disiplenes trossvakhet. 33 Jesu siste hilsen.

Den første fremtidsforjettelse bringer v. 25 som svarer til 23a. Og når det heter at Jesus har talt dette i billedord, 10,6 og at der kommer en tid da han ikke lenger skal tale i billedord, er det ikke mulig kun å henføre det til billedet om kvinnen v. 21, eller til v. 16. Når det heter ταῦτα, må det være omfattende å forstå som 14,25 eller 16,33, altså om Jesu avskjedsord i det hele like fra 13,1. Ja, skjönt dette ταῦτα ikke kan sikte til Jesu tidligere forkynnelse, må det som her sies om avskjedstalerne, også gjelde Jesu tidligere forkynnelse, ti det vil ikke kunne hevdes at disse avskjedstaler har vært mer billedlige enn ellers. Dessuten: disse avskjedstaler representerer jo hele evangeliets forkynnelse overfor disiplene. Det er i virkeligheten Jesu avskjedstale og med den all hans forkynnelse som her blir tilegnet som billedord. Og som motsetningen παρρησία viser, må dermed være tenkt på en tale i mere eller mindre dunkle uttrykk. Vi står her overfor det faktum at mens Johs. i sin gjengivelse av forkynnelsen har meget mindre av bilder enn synoptikerne, så fremstilles her allikevel Jesu forkynnelse som en forkynnelse i billedord. Evg. fremhever det symbolske i Jesu forkynnelse. Når der henvises til en stund da dette skal bli annerledes, da sløret skal lettes, 7,13.26. 10,24. 11,4., kunde det være fristende å tenke på parusien I Kor. 13,9-12. I Johs. 3,2. Men den efterfølgende formel v. 26: ἐν ἑκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ som gjenoptar formelen v. 23, cfr. 14,20, den kan åpenbart ikke sikte til gjenkomstdagen, men må her sikte til den stund da Herren atter kommer til sine som den opstandne, eller - hvad der blir det samme - når parakleten kommer, 14,18.20. 16,22.

(*) Innskudd: Men at Faderen skal gi dem i Jesu navn.

Den frie forkynnelse av den opstandne faller saklig sammen med parakletens vidnesbyrd, 16,13&15. Når da Jesus efter dette utsagn tenkes å tale tydeligere efter sin opstandelse, og gjennom parakleten å tale tydeligere enn under sitt jordeliv, er det først for di der fra hans opstandelse faller lys over hans jordeliv, dels også av den grunn at disse ord under jordlivet blev uforståelige for disiplene. Derimot den opstandne og parakleten gjør Jesu ord til et oplevet livssamfund hvori de med ny klarhet erkjenner Gud og ham som han sendte dem. Vi har her en sakparallell til 23a.

Vi må her minnes alt vi tidligere har hørt om manglende forståelse av Jesu ord eller om dobbelttydige ord. Og vi forstår at når parakleten minner om hvad Jesus har sagt, omfatter denne minning også en tydning. Men til denne fremtidsforjettelse knytter sig en ny 26a som gjenoptar 23b - 24. På den dag, dvs. i den tid som begynner med Jesu selvåpenbarelse, skal disiplenes bönn bli en bönn i Jesu navn, og Jesus sier ikke at han vil be Faderen for dem, ti Faderen selv har dem kjær 14,21&23, og det med en fars fortrolighet til sine barn. NB. Πατήρ. De trenger ingen stedfortreder, men kan selv fritt vende sig til Faderen i Jesu navn. Pointet ligger i det umiddelbare forhold til Faderen som disiplene skal føres inn i. Forsåvidt er det parallelt med 14,23. Men overraskende virker det efter det vi før har hørt, og det strider strengt tatt med 14,16. Dog kan man anføre at der dreiet det sig om en spesiell bönn, men her tales der om bönn i almindelighet. Derimot står stedet i direkte strid med I Johs. 2,1 og Rom. 8,34. Hebr. 7,25. Denne uoverensstemmelse kan man ikke på kunstig vis fjerne. Men man må være opmerksom på en forskjell i synspunkt som gjør uoverensstemmelsen mere formell enn reell. Ellers må man huske at vår evg. ynder absolute uttrykk og kan derfor si tilsynelatende motsetninger. Pointet er at de skal stå i et så umiddelbart forhold til Gud at de selv kan tre frem med sine böner. For å fremheve dette sies at de trenger ingen forbeder. Derimot i I Johs. 2,1 osv. er synspunktet det at når de troende synder, har de i Jesus en talsmann som gjør sitt soningsverk gjeldende overfor Gud.

Men fra denne Guds-kjærlighet som her er skildret griper talen så tilbake til disiplenes kjærlighet til Jesus 27b. Faderen elsker dem fordi de har fått Jesus kjær og tror at han er utgått fra Gud. Her nevnes kjærligheten foran troen. Det henger sammen med at der i det foregående var tale om kjærligheten. Dertil kommer at kjærligheten er tenkt som troens rot og ikke som dens frukt. Kjærligheten er i virkeligheten tenkt som troens forutsetning. Dem*) er tro på at Jesus er utgått fra Gud, smlgn. v.28. Dermed siktes til hans komme fra den evige verden. Det ene naturlige her er da at kjærligheten til Jesus er tenkt som det første skritt i retning av denne erkjennelse, i retning av denne tro.

I tilknytning til denne bestemmelse av troens innhold sammenfatter så v. 28 Jesu vei fra Gud til Gud. Han er utgått fra Gud og kommet til verden, dvs. han var hos Gud før han optrådte på jorden, 3,14. 8,23.56. Og nu forlater han igjen verden og går veien tilbake til Faderen, 6,62. Dette utsagn tegner tilslutt det store omriss av den johanneiske kristologi og har i sammenhengen den betydning å føre tanken tilbake fra fremtidsforjettelsen, til den skillsmisse som forestår. Samtidig tjener det til å formidle overgangen til det følgende v.29-32.

29-32. Der inntreer nu en siste avbrytelse av Jesu tale.

Og her som v.17 er det en flerhet av disiplene som ytrer sig. De finner at disse ord har vært så klare at den foregående forjettelse allerede synes å være oppfylt. Dessuten tenker de på hvordan Jesus før hadde foregrepet deres spørsmål v.19 og bekjenner derfor: "Nu vet vi at du vet alt og ikke trenger til at noen spør dig". På dette grunnlag bekjenner de sin tro på at han er utgått fra Gud. Det hyperbolske "Nu vet vi at du vet alt og ikke trenger til at noen spør dig" sikter efter sammenhengen særlig til Jesu hjertekjennskap som gjør det overflødig å spørre ham fordi han kan svare for han blir spurt, 1,49. Her er dette hjertekjennskap grunnlaget for en bekjennelse av at de tror at han er utgått fra Gud, en utgang som må forståes som 27 og 28. Om dette komme tales med tre forskjellige preposisjoner: παρά 27, ἐκ 28, det er det sterkeste, endelig ὅτι v.30; det er det svakeste. ΕΥ ΤΟΥΤΩ 30b betyr "derfor", en hebraisme. Denne overstrømmende glede, den fyller Jesus med vemod,

*)dvs. troen tenkt i sin høieste utfoldelse ^{xx}) kjærlighet

ofr. 13,37. I virkeligheten er det annerledes. Disiplenes formentlige klarhet viser kun hvor lite dypt de lodder. Og deres bekjennelse vekker hos ham tanke på det de går imøte. Derfor sier han her i lignende tone som til Peter i 13,37 "Nu tror I", og mens han forutsa Peter fornektelsen, forutsier han nu at alle disiplene skal spredes hver til sitt og late ham alene. Denne forutsigelse er det johanneiske sidestykke til Mrk. 14,27. Mt. 26,31. Cfr. Luk. 22,31-32. Vi slutter herav at også Johs. kjenner disiplenes flukt i Getsemane ennskjönt den ikke omtales nedenfor. Uttrykket $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\alpha$ svarer til vårt "til sitt", 19,27. Tanken er at disiplene skal spredes hver til sitt hus og late Jesus tilbake alene i fiendenes hender. Hos Mrk.-Mt. opveies den dystre forutsigelse ved forjettelsen om at Jesus skal gå foran dem til Galilæa, Mrk. 14,28. Her tales ikke mer om disiplene, men isteden dveler tanken ved Jesus. Faderen er hos ham, 8,16.29. Etter dette vemodige fremblikk mot didisplenes fornektelse, følger den siste avskjedshilsen v.33. Her gjenoptas på en måte Jesu testamente frø 14,27. Alt han har talt til dem, har han talt forat de skal ha fred i hām. Selv kan de ikke skaffe sig hjertets fred under de rystelser som kommer, men han gir dem fred. I ham skal de finne freden, den fred som er hans egen.

Etter dette fornyede farvel gjenoptas temaet i 15,18 - 16,4. "I verden har I trengsel" 33b. $\epsilon\chi\epsilon\tau\epsilon$ gjør det nærværende. Men endelig gjenoptas formaningen til ikke å frykte: $\mu\lambda\omicron\upsilon\sigma\epsilon\iota\tau\epsilon$ "vær frimodige", og som det faste grunnlag for denne frimodighet nevnes triumferende Jesu seier over verden. Dette ord $\nu\iota\kappa\alpha\upsilon$ er et yndlingsord i I. Johs. og Apok., og i I Johs. finner vi ofte uttrykket "overvinne verden!" 5,4&5. Også i Apok. betegnes Jesus som seierherre, 3,2 og 5,5. Uttrykket sikter ikke bare til den moralske seier over verden Jesus har vunnet ved å overvinne alle verdens fristelser ennskjönt også dette moment må tas med. Men ordet inneslutter her sikkert noe annet. Det står proleptisk om den seier Jesus skal vinne ved sin død og opstandelse. I og med hans død og opstandelse skal denne verden og dens fyrste dømmes, 12,31. 16,11. Med denne seier for öie kan disiplene være ved godt mot, ti også dem gir han del i denne seier. Han vinner den ikke bare for sig selv, men for dem. Ja, selve deres tro på ham er den seier som overvinner verden og gir hjertet fred under all trengsel.

Kap. 17 - Jesu yppersteprestlige bönn.

Vi har för, 6,11. 11,41-42. 12,27-28 hört om Jesu bönn. Det er imidlertid kun korte antydninger. Her i kap. 17 möter vi derimot en lang avskjedsbönn som for evg. har en generell betydning. Den tjener til å gi et samlet bilde av Jesu bönneliv med Faderen. Dette avsnitt förer leserne inn i hvordan og om hvad Jesus bad.

Tankeinnholdet er nær beslektet med den tidligere del av evangeliet. Men samtidig får enkelte tanker her en spesiell utformning, f.eks. preksistenstanken, 17,24, og fremfor alt tanken om de troendes samfund, 11b og 21-23. Formen i bönnen er i det hele den samme som i den johanneiske tale ellers. korté, tallrike gjentakelser, kretsende betraktninger. Grunntonen er en ophöiet, majestetisk ro som föles sterkere enn ellers. Grunntonen stemmer med 16,33b. Den sjelekamp vi mötte i kap.12, merker vi her ikke mer til.

Det tradisjonelle navn for denne bönn er "Jesu yppersteprestlige bönn." Den er kalt så fordi Jesus her som yppersteprestlig forbeder bærer sine troende frem for Gud. Dernäst fordi Jesus står foran sitt yppersteprestlige offer og forbeder sig gjennom bönnen, v.19. I nyere tid er bönnen også blitt kalt for de johanneiske menighetskretsers kirkebönn fordi samfundstanken her står i bönnens midtpunkt. I kirkens historie har dette avsnitt spillet stor rolle. Luther har skrevet meget om det 1530. Han priser denne bönn. Spener väget aldri å preke over dette avsnitt, men lot det aftenen för sin död tre ganger forelese for sig. Dette kapitel er i nyere tid blitt teksten for den mellemkirkelige enhetsstreben.

Ser vi på dette avsnitt, merker vi en klar disposisjon. Der er tre avdelinger: I. 3-5 Jesu bönn for sig selv. Dermed begynner bönnen, den er uttrykk för hans personlige trang. II. 6-19. Jesus ber för sine disipler som han har viet sin tanke og som han efterlater i verden när han selv går bort. III. 20-26. Jesus ber

for alle som ved disiplenes ord skal komme til troen.

Hertil kommer da en innledende bemerkning lb. Fortelleren ser tilbake på avskjedstalen lb og skildrer dernæst hvordan Jesus løftet öinene mot himmelen. Vi har hatt dette för 11,41. Cfr. Mrk. 7,34.

1-5. Her som tidligere, 11,41 og 12,27-28, nevner Jesus Gud som Fader. - De ord som straks fölger ha# en lignende tone som 12,23. Det er den lenge ventede stund, og den stund det her dreier sig om, er stunden da menneskesönnen ska# herliggjöres. Det sikter her som 7,39. 16,16.23. 13,32 til Sönnens herliggjörelse gjennom döden og opstandelsen, osv. cfr. v.5. Denne herliggjörelse som bönnen gjelder, har ikke sitt mål i sig selv. Sönnen skal herliggjöre Faderen. Det er målet, cfr. 12,27. Dertil skal den herlighet tjene som Jesus begjærer, at den skal herliggjöre Faderen, åpenbare Faderens herlighet for menneskene. Legg merke til hvordan bönnen understreker gjensidighetsforholdet mellem Sönnen og Faderen. Der ligger i bönnen selv en dobbelt motivering. Ti sin Sönn kan Gud ikke vegre sig ved å herliggjöre. Han kan dernæst så meget mindre undlate å opfylle denne bönn, som Sönnen kun vil bruke den herlighet han ber om, til å herliggjöre Faderen. Hvordan, sies ikke, men det framgår av v.2. Som den herliggjörte gir Jesus dem som Faderen gir ham, evig liv. Her får vi en ny motivering: Sönnens herliggjörelse svarer til den fullmakt Faderen har gitt ham, $\alpha\lambda\lambda\omega\varsigma$. $\epsilon\epsilon\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ har vi i 1,12. Det betyr makt i betydning av forföiningsrett. Det denne makt gjelder, tilföies i gen. $\tau\iota\delta\omicron\upsilon\varsigma$ $\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$. Det er en gammel semitisme og betegner alt mennekelig og især da det forgjengelige, Luk.3,6 og Acta 2,17. Vi må minnes det gtl. grunnsted om menneskesönnen som får herredöme over alle folk, Dan.7,14. Og vi kan minnes Mt. 28,18. Også her er der tale om en slik universel herskermakt over menneskene. Men tanken er her eiendommelig vendt. Denne fullmakt har Sönnen fått allerede under sitt liv på jorden. Cfr. 3,34. 13,3. Men skal den bli helt gjennomfört, krever den hans herliggjörelse, og det er det der her bedes om. Innholdet i denne fullmakt er ikke noe ringere 2b, enn å gi alle dem som Faderen skjenker Sönnen, evig liv. Et vidunderlig herredöme. Det neutrale "alt som Faderen har gitt ham" kjenner vi igjen fra 6,39. Det er en semittisme og tjener til å sammenfatte alle de troende uten hensyn til kjønn eller andre menneskelige forskjeller. I formell henseende merker vi at det er stillet i spissen som en abs. nom. og derfor gjentas ved dativen $\alpha\lambda\lambda\omega\varsigma$. Denne dativ har hensyn til alle enkelte. Merk korrelasjonen mellem $\epsilon\delta\omega\kappa\alpha\varsigma$, $\delta\epsilon\delta\omega\kappa\alpha\varsigma$ og $\delta\acute{\omega}\sigma\eta$. Faderen har gitt Sönnen Denne fullmakt, og Sönnen gir så evig liv til Dem Faderen har gitt ham. En stadig given.

Hvad det evige liv består i, vet vi fra för i evg, men like- som for å fremheve gavens underfullhet understrekes det v.3. Denne bestemmelse av det evige livs innhold er ikke uttömmende, men den er dog særlig karakteristisk for vårt evg. Den uthever et grunnleggende synspunkt, nemlig at det evige liv er erkjennelse av Gud og Kristus. Men da en erkjennelse som ikke er noen intellektuell forståelse, men en tilegnelse. Vi har hatt denne betydning av $\gamma\lambda\omega\sigma\kappa\epsilon\lambda\upsilon$ i 10,15. 17,25, cfr. Mt. 11,25. Videre i 14,7. 6,69. 10,14. 14,20. Som objekt for denne erkjennelse nevnes den eneste sanne, til sin idé svarende Gud. Dette uttrykk står kanskje i motsetning til hedenskapets mange falske Guder, I Johs. 5,21. I Thess. 1,9. II Thess 1,8. Gal. 4,8. Et sådant henblikk kan her i sammenhengen forklares derved at der ved Sönnens herliggjörelse især tenkes på hans gjerning i hedningeverdenen, 10, 16. 11,25. 12,23-24. 14,12-13. Også det vantro Israel dömmes riktignok som et folk som ikke kjenner Gud, men det gjelder i særlig grad hedningene. Det annet objekt er Jesus Kristus. Legg merke til hvordan disse holdes ut fra hinannen. Men betydningen av denne sideordning i to selvstendige objekter kan ikke være tögilsom. Tanken er den samme som den der mötte oss i 14,7&9. Gud lærer man kun å kjenne gjennom Jesus Kristus. Vi merker dessuten at Jesus efter fremstillingen ikke bare ontaler sig selv i 3. pers., men også anvender sitt historiske navn. Det er at tegn på at vi her har evg.'s egen formulering.

Efter denne mellemtanke begynner så bönnen på ny. Det er en gjentakelse 4-5. Men den forandring er der at nu kommer motive- ringen först og så bönnen. I denne motivering ser Jesus tilbake til gjerningene han har gjort på jorden. Jesus har allerede herlig-

gjort Faderen. Men hvorledes? Det tilføies i participialsetningen 4b. Han har fullendt den gjerning Faderen har gitt ham. Vi har hatt disse tanker for 13,31b. Det verk? Gud har gitt ham, har han gjort helt ut, 4,34. 5,36. 19,30. Som et hele ligger hans verk avsluttet. Derfor kan han nu - $\nu\upsilon\gamma$ - v.5 - be Faderen om at han skal herliggjøre Sönnen, nemlig hos sig, dvs. i sitt samfund. Og hvorledes? Jo, med den herlighet som allerede den preeksistente eiet för sitt komme til jorden. Den varen her er tale om, svarer til 1, 1 & 2. Og når Jesus ber om å bli herliggjort, synes forutsetningen å være den at Logos s komme til jorden var en oppgivelse av den herlighet han hadde för han kom til jorden. Heri ligger indirekte en ny motivering av bönnen. Men denne bönn er kun inngangen til bönnen för disiplene og senere alle troende.

6-19. Dette avsnitt har mer enn det foregående karakteren av meditasjon. Kun to ganger former bönnen sig til en direkte begjæring: 11b og 17. Dessuten inneholder v. 15 indirekte enn begjæring. Forövrig har ordene karakteren av en fortrolig samtale. Vi finner her fremhevet kontrasten mellem Gud og verden. Og dermed henger sammen at Gud her nevnes som den hellige Gud og Fader. Derfor bedes om disiplenes helligelse, v.17, cfr. også v.19.

Det første av de direkte bønneord forberedes på forskjellig måte, dels ved et tilbakeblikk over Jesu livsverk 6a, dels ved en skildring av disiplene 6b-8 og endelig ved en motivering av Jesu bönn för dem 9-11a.

Den første forberedelse ligger på linje med v.4. Men hans livsverk belyses nu på en ny måte, nemlig som åpenbarelse av Guds navn. Hans navn forutsettes altså å ha vært ukjent endog för jöder. Særlig er vel tenkt på Fadernavnet som uttrykk för en ny gudsåpenbarelse. Ikke för alle har han kunnet åpenbare dette navn, men dog för alle som Gud har skjænket ham, altså för disiplene. Hvorledes nu dette er gått til, er det som skildres i 6b-8, et avsnitt som er gjennomåndet av Jesu taknemlighet overfor Gud. På forhånd hørte de Gud til. Vi må supplere: fordi de gjorde sannheten og derfor gjorde sine gjerninger i Gud, 3,21 eller også som i 8,47, fordi de var av Gud. Så gav Gud dem til Jesus, så drog Faderen dem til Sönnen, 6,37-39, 44-45. De ikke bare kom til Sönnen og tok imot ordet, men de har også holdt dette ord, bevaret det, efterfulgt det i livet. Og nu er de nådd så vidt, NB. $\nu\upsilon\gamma$ 7a, at de har erkjent at alt hvad Gud har gitt Jesus, det stammer virkelig fra Gud. Det har ikke sitt utspring i ham selv, men i Gud. Også hvordan dette er gått för sig, belyses, v.8. Det henger slik sammen at de ord Gud har gitt Jesus, har han gitt videre til dem. Og de har tatt imot dem. Idet de har gjort dette, har de i sannhet erkjent at Gud har utsendt Jesus, og at Jesus er utgått fra Gud. Når her tales om Jesu utgang fra Gud, skal man visstnok tenke på det himmelske utspring, cfr. 16,27. 16,28 og 30. Når troen her nevnes efter erkjennelsen, cfr. 6,69, er det vel fordi at her ikke skal betones at erkjennelsen fremgår av troen, men at erkjennelsen på alle trin er troserkjennelse.. For disse disipler er det da at Jesus har åpenbart Faderens navn, og för dem er det han ber, v.9-11a. For disse mennesker er det han ber, og ikke för verden som de er utsondret av. Grunnen til det er flerdobbelt: I. Han ber för dem fordi de hörer Gud til 9b. De hørte Gud til allerede för de kom til Kristus 6b, men i ennu dypere mening efterat Kristus har åpenbaret dem Faderen. Likesom alt hvad der hörer Jesus til, er Faderens, således er all Faderens eiendom Jesu. Der er at sådant fellesskap mellem Jesus og Faderen. Så kan det ikke være annerledes enn at Jesus må be för dem. II. Jesus er herliggjort i dem 10b. På lignende måte som Faderen er herliggjort i Jesus, 13,32, er Jesus herliggjort i sine disipler fordi han har fått gjøre sine gjerninger i dem og er erkjent av dem som den han er. Ved således å utføre sin gjerning er han herliggjort hos dem, og da må han be för dem. III. 11a: Mens Jesus ikke lenger er i verden, men kommer til Faderen, er disiplene ennu tilbake i verden og skal virke der. De trenger derfor Jesu forbönn. Ti livet i verden er farlig og vanskelig. - Slik er Jesu bönn för disiplene motivert. I denne motivering ligger en appell til Faderen om å høre bönnen. En slik appell ligger kanskje i det betonedede $\epsilon\gamma\omega$ 9a. Han som er utsendt fra Gud, han er det som ber. Men hvordan skal vi forstå det når det innskjerpes at han ikke ber för verden? Her er to hovedopfatninger: Den ene innskrenker disse ord til den bönn det her

gjelder og forstår dem da som et middel til å legge denne bønn på Guds hjerte og nevner de motiver som særlig denne bønn må ha. Den annen oppfatter ordene rent prinsipielt. Jesus ber overhodet ikke for verden, men kun for de troende. Imot den første opfatning kan man ta ordenes absolutte klang. Dessuten er denne bønn for evg visstnok mer enn en enkelt bønn. Den er uttrykk for Jesu bønneliv i det hele. Men mot den annen opfatning reiser sig vanskeligheter. 3,16 og 4,42 er jo imot, men dessuten bönnen selv, især v.20. Her utvides jo bönnen til å gjelde alle som kommer til tro ved disiplenes forkynnelse. Om man vilde si om disse at de i likhet med disiplene allerede på forhånd tenkes å tilhøre Gud, er det dog en kjennsgjerning at Jesus i v.21 ber om at Alle troende må bli ett, med det mål for öie at verden skal komme til tro. Verden er her v.21b likesom 3,16 og 4,42 tenkt som gjenstand for Guds kjærlighet. Jesus er i alle fall indirekte for verden. Det er vanskeligheter å vinne full overensstemmelse. Man må enten forstå den positivt og negat. setning v.9 som et pointert uttrykk for at den egentlige gjenstand for hans bønn, er de som Gud har gitt eller vil gi ham. Eller man må anta at verden her står under et annet synspunkt enn 3,16 og 4,42 og nedenfor v.17, nemlig verden for så vidt den har avvist Kristus og vil gjøre det 12,31a. I så fall kan ordene til nød forståes prinsipielt. For denne verden ber Jesus ikke. Man kan henvise til I Johs. 5,16. I alle fall er det karakteristisk for vårt evg. at det her sterkt fremhever Jesu forbønn for de troende. Man kan sammenligne at vårt evg. fremstiler kjærlighetsbudet som et bud om broderkjærlighet, 13,34. 15,12.17.

Efter denne fyldige forberedelse følger så det første ledd i den egentlige bønn for disiplene, 11b. Ω er attrahert. Det er navnet som Gud har gitt Jesus. Her er Guds navn betraktet som gitt eller åpenbæret Jesus av Gud. Han har fått det for å gi det videre, v.6. Ved Guds navn vil det her særlig være tenkt på Fadernavnet. Faderen er den hellige Fader. Når ὄμιλος her anvendes om Gud, betegner det det gudd. i dets egenart. Men den bønn som her uttales, er da den at Faderen selv må bevare disiplene i sitt navn, dvs. innenfor sitt navn, idet navnet er anskuet som et livselement innenfor hvilket de lever. En annen opfatning er å forstå ὄμιλος instrumentalt som i v.17. Den er sproglig mulig, men den er mindre naturlig da ἐπιείκεια da blir stående mer alene og nakent. Gjennem denne bevarelse i erkjennelse av Gud nåes det mål at de troende blir ett, nemlig - den felles erkjennelse av Gud, den felles besiddelse av Guds navn vil binde de troende sammen slik som Jesu gudserkjennelse binder ham og Faderen sammen. Ved denne enhet vil disiplene avgrensnes fra den verden de er utsondret fra. Ved å bevare disiplene vil Gud både slutte dem sammen og hevde dem i deres egenart overfor verden. Denne bønn får så enda en nærmere belysning v.12. Her heter det at så lenge Jesus var sammen med dem, bevaret han dem. Og han verget dem, nemlig mot alle farer som truet deres gudserkjennelse og deres samfund med Gud. Resultatet av denne bevarelse var at ingen av dem gikk tilgrunne. Vi har her fortapelsens begrep, cfr. 3,16. 10,28. Ingen uten "fortapelsens sønn". Der siktes til Judas. "Fortapelsens sønn" er en semittisme: den fortapelsen hjemfalne, tilhørende, cfr. Jes. 57,4 LXX. II Thess. 2,3. Mt. 23,15. Men denne ene undtagelse var selv innbefattet under Guds rådslutning. Slik var det før da Jesus var vergemannen. Nu er det annerledes, v.13, Jesus forlater dem. Nu må han anbefale dem til Faderen. Denne bønn fremfører han ennå mens han er i verden forat disiplene skal ha hans glede i fullt mål. Hans glede 15,11 er grunnet i bevisstheten om at han aldri er alene, 16,31. 8,29. 15,11. Denne samme bevissthet vil han også grunnfeste hos disiplene. Så kan de ha hans glede hos sig, være trygge som han. Karakteristisk er uttrykket "dajeg var hos dem". Jesus er ikke legger i verden. Likedan er det i omtalen av Judas. - Hermed er det første bønneord tilende.

Idet nu Jesus vender sig mot det annet v.15, tar han som i v.6 utgangspunktet i sin egen gjerning. Han har gitt dem Guds ord. Men han minner dessuten om den motsetning hvori de er kommet til verden. Verden har hatet dem fordi de ikke er av verden; dvs. fordi de ikke har sitt åndelige karakterpreg fra verden likesom heller ikke Jesus er av verden, men er fra himmelen. Den nye bønn er da den at Gud må bevare dem fra alle de farer som truer dem fra verden og denne verdens fyrste. Han ber ikke om at Gud skal ta dem bort fra

verden. I motsetning til Jesus skal de ennu bli i verden. Men han ber om at Gud skal bevare dem for det onde og det ondes fristelser, bl.a. fristelsen til frafall, cfr. 16,1. Uttrykket ἐκ τοῦ πλοῦ-
υηπου kan opfattes neutr. Men i Johs. 2,13-14. 3,12. 5,18-19 gjør det utvilsomt at her siktes til den onde, djevelen. Vi finner dette Mt. 13,19.38. Likeså hos Paul. Efes. 6,16 og rimeligvis også II Thess. 3,3. Til disse bønner kommer en tredje i v.17. Den forberedes v.16 ved en henvisning til at disiplene like så litt som Jesus er av verden, og bønnen går ut på at Gud må hellige dem ved sannheten. Bestemmelsen ἐν τῇ ἀληθείᾳ kan jo i, og for sig bety "i sannheten", cfr. 16,13, og likedan ἐν τῷ οὐρανῷ v.11b og v.12. Men man kan også forstå det instrumentalt hvilket synes å passe best i sammenhengen. Bønnen bringer da en nærmere bestemmelse av de foregående. Midlet for helligelsen er sannheten. Slik passer best 17b. Likesom Guds ord har vært middel til disiplenes utsondring av verden, slik er sannhetsordet midlet til deres fortsatte helligelse. Uttrykket "hellige" hadde vi i 10,36 med Jesus som objekt, og begrepets "innhold" var der Jesu utrustning til sin gjerning. Her hvor disiplene er gjenstand for helligelsen, står begrepet i en mer omfattende betydning. Det sikter først og fremst til disiplenes fornyede utsondring fra verden, men dernæst også til deres utsondring og innvielse til Guds tjeneste. At tjenesten skal tas med, sees av vers 18. Det er begge disse momenter som sammenfattes, og midlet til begge er sannheten. Særlig om tjenester minner ordet i v.18 hvor disiplenes sendelse betraktes som allerede skjedd. Den samme fremstilling hadde vi 4,38. Utsendelsen må tenkes innesluttet i deres apostelstilling eller uttrykket er proleptisk, cfr. 20,21. Men fremfor alt legges vekt på at disiplenes utsendelse stilles på linje med Faderens sendelse av Jesus. Jesu egen sendelse fortsetter sig i disiplenes sendelse. Cfr. 14,12. Heri ligger et motiv til oppfyllelse av bønnen. Jesu utsendinger må Faderen hellige og utruste til den tjeneste de skal øve. Et nytt motiv nevnes i v. 19. Selv helliger Jesus sig til disiplenes beste forat også de kan være i sannhet hellige. Her mangler artikkelen ved ἀληθείᾳ, cfr. 4,23. I Johs. 3,18. II Johs. v. 3. III Johs. 1 & 3. Ved denné Jesu selvhelligelse må åpenbart Jesu død stå for tanken. Det fremgår av sammenhengen 11b og 13a. Der næst fremgår det av denne terminus ὑπὲρ αὐτῶν, cfr. 15,13. 10,11&15. I Johs. 3,16. Johs. 6,51b. Endelig fremgår det av uttrykket ἀλλοθελύ som i G.T. anvendes dels om prestens innvielse dels om ofrene, jfr. henholdsvis Ex. 28,41 og 13,2. Videre Deut. 15,19. II Sam. 8,11. Rom. 15,16. Her er det åpenbart nærmest ofrene som foresvever forf. Jesus er på en gang prest og offer. Men tanken er ikke her den at han vier sig til prest. Dertil er han viet av Gud. Tanken er den at han idet han setter livet til for sine venner, ofrer han sig for dem. Pointet i dette er vel at han som er Guds Hellige, 10,36, han helliger nu sig selv idet han hengir sig selv til Gud gjennom den død han dør, og ofrer sig som det Guds lam der borttar verdens synd. Som mål for denne selvhelligelse fremheves det at disiplene skal være virkelig helliget i sannheten. Også her vil disiplenes helligelse ha samme dobbeltinnhold, som ovenfor i bønnen, en helligelse som omfatter både deres personlige liv og deres kallsliv. Der tenkes på en utsondring av verden som samtidig gjør dem til Guds eiendom og verdige til tjenesten. I dette markerte "helliget i sannhet" ligger kanskje en motsetning til den ufullkomne helligelse i G. T. Fordi Jesu død har denne karakter, må den også være et motiv for Gud til å oppfylle bønnen om disiplenes helligelse. Med henvisningen til dette motiv går bønnen til ende.

20-26. Fra de første disipler utvides nu Jesu blick til alle som ved deres tro skal komme til tro på ham. Om alle disse troende tales med et tidløst presens. Denne bønn er forberedt ved henblikket til utsendelsen i det foregående. Innholdet av bøn-
nen er et dobbelt. Den gjelder først de troendes enhet, v.21-23, dernæst deres samling med Jesus i Faderens hus med de mange rum 24-26.

Om de troendes enhet hørte vi alt i kap. 10,16, cfr. også 11,52. Vi hadde en klang av dette motiv v. 11. Nu finner denne tanke sitt mektige uttrykk i bøn-
nen her. Jo mere mangfoldig denne skare vil bli, dess mere ligger det Jesus på hjerte at de virkelig må være ett, nemlig i Jesus og i Faderen. Derom ber han her v.21. Disse

to første ἵνα-setninger står parallelt og innfører bönnens innhold. Dertil knyttes en tredje som innfører målet. Denne enhet må være et hovedmiddel for misjonsvirksomheten. Hvor indelig denne enhet er, kommer til uttrykk ved at den stilles på linje med enheten mellom Faderen og Sønnen, 10,30. Dens art og grunn belyses så når den betegnes som en være i Sønnen og Faderen. (Den mystiske immans-formel). Denne enhet hviler i det felles livssamfund med Faderen. Nettop i denne enhet mellom de troende skal ligge et veldig trosmotiv for verden. En mere ideal kirketanke enn denne er ikke tenkelig. Nærmere belyst blir så denne kirketanke i 22 og 23 hvor Jesus dveler ved hvad han selv har gjort for å tilveiebringe denne enhet. Jesus har gjort sitt, det dreier sig nu om fullendelsen av verket. Det han har gjort, bestemmes her så at han har gitt dem en δόξα. Hvordan er denne δόξα tenkt? Det er klart at der ikke kan være siktet til den δόξα han eiet i preeksistensen. Ti denne herlighet har Jesus under sitt liv ikke besiddet i fullt mål. Heller ikke kan være tenkt på hans underherlighet. Ti at han har gitt disiplene andel i denne, er ikke tidligere fremgått å evg. Og det passer heller ikke til den hensikt at de skal være ett. Denne δόξα må være den samme som omtales 1,14&16. Det er en herlighet som vel også åpenbåret sig i underet, men som fremfor alt var en fylde av nåde og sannhet, eller av gudd. kjærlighet og i troen erkjent gudd. herlighet. Denne herlighet betegnes her som skjenket Jesus av Faderen. Men Jesus fikk den for å åpenbare den for andre. Derfor har han gitt den til disiplene. Det enende bånd som skal forbinde dem, skal være fellesskapet om Guds herlighet. En nærmere skildring av denne δόξα-enhet kommer så i v. 23. Har Jesus gitt dem sin herlighet, vil han selv være i dem, og målet for denne gjensidige være i hiannen er at de kan være sammensluttet til en fullstendig enhet. Denne fullstendige enhet har den videre bestemmelse at verden ikke bare skal tro, men også erkjenne at Jesus er utsendt av Gud, og at disiplene er gjenstand for Guds kjærlighet likesåvel som Jesus selv. Det nye her i 22-23 i forhold til 21 er at det fremheves hvordan Jesus har gitt disiplene del i den gudd. kjærlighet. Denne Jesu gjerning er det dypeste motiv til disiplenes enhet.

Den annen del av bönnen er den om samlingen, alle troendes herliggjørelse 24-26. Denne bönn som innledes ved en påkallelse av Faderen, har ikke egentlig formen av en bönn v.24. Det gir ikke bönnen karakter av en fordring, men lar dem fremtre som en siste vilje fra Sønnens side. Jesu og Faderens vilje er ett. Hvad er Jesu siste vilje? Det er at hvor han er, skal alle hans være. Vi møter her igjen det neutrale ὅ, cfr. v.2. Det sammenfatter alle, både de som er vunnet, og de som skal vinnes. Det utfylles ved det følgende ἐκείνους. Dette uttrykk for fullendelsen kjenner vi fra 12, 26 og likedan fra 14,3. Det er nytt her at som mål for dette samvær betegnes at de skal skue Kristi herlighet. Den δόξα her er tale om, kan ikke være den samme som ovenfor, 22. Her må være tale om den δόξα han hadde for, v.5. Denne ophøiethet skal være gjenstand for disiplenes skuen. Tvilsomt kan det være hvordan δοξάζουσιν er å forstå. Om det skal refereres tilbake til preeksistensen, eller om vi skal forstå det proleptisk. Denne siste forståelse synes nærmestliggende. Ti vi hensettes til fullendelsen. Da vil Kristi herliggj. høre fortiden til. For denne forståelse taler også at det samme pf. også står proleptisk 24a. Betydningsfullt er det at denne herlighet sies å være skjenket ham fordi Gud elsket ham for verdens grunnleggelse. Kristus er på alle stadier av sin tilværelse Guds elskede. Denne bönn får i 25-26 en yderligere belysning. Her anropes Gud som den "rettferdige Far". I v.11 het det "Hellige Far". Når her appelleres til Guds rettferdighet, synes det være med hensyn på den motsetning som hersket mellom disiplene og verden. Verden har ikke erkjent Gud, men Kristus har erkjent ham. Jesu disipler har erkjent at Gud har utsendt Jesus. Derfor kan verden med rette vente den rettferdige Faders dom. Men omvendt må Guds rettferdighet tilsi å føre disiplene sammen med ham. Guds rettferdighet er anskuet på samme måte som i 1 Johs. 1,9, nemlig i forbindelse med Guds trofasthet. Den betegner den følgeriktighet hvormed Gud optrer i sin dom over verden, i sin nåde mot dem som erkjenner Jesus som Guds utsending. καὶ som innleder 25b er noe vanskelig. Det sannsynlige tør være at det første καὶ hører sammen med det annet i betydningen "både-og". Men denne sideordning inneholder som så ofte en motsetning. Den innskutte setning om Jesu erkjennelse tje-

ner til å belyse verdens skyld og forklare disiplenes erkjennelse. I v.25 er bønnen motivert ut fra motsetningen mellom verden og disiplene. Hertil knyttet v.26 en ny motivering. Jesu gjerning beskrives som en åpenbaring av Guds navn. Men det fremheves at han fremdeles vil gjøre det. Det må sikte til den fortsatte forkynnelse som vi hørte om 16,25, en forkynnelse som vi må tenke oss formidlet gjennom parakleten. Formålet med denne åpenbaring er da det først og fremst at den kjærlighet hvormed Faderen har elsket Sønnen skal være i disiplene også. De skal oppleve den samme gudd. kjærlighet hvori Jesus fra evighet av har levet, v.24. Dernæst er formålet at samtidig Jesus selv skal være i dem. Men er det Jesu gjerning, da kan han også være viss på at Faderen vil føre disiplene sammen med ham i det evige livssamfund. Hermed er hele avsnittet, helt fra kap. 13 endt. Jesu avskjedstale med disiplene løper ut i denne mektige bønn for disiplene og alle de troende "at de alle må være ett".

Tilbake står siste hovedavsnitt i evangeliet kap. 18-20: lidelseshistorien og opstandelseshistorien.

Kap. 18-20 - Jesu frie hengivelse i døden og hans opstandelse.

Vi finner at mens Johs. i det foregående beveget sig næsten uavhengig av den synoptiske tradisjon, treffer han nu mer sammen med den. Men også her er den johanneiske fremstilling forbausende egenartet. Den er behersket av det johanneiske synspunkt.

Avsnittet faller i to deler: Kap.18-19 lidelseshistorien og kap.20 opstandelseshistorien. Over den første del kan man sette döperens ord "Se det Guds lam" som overskrift, og over den annen Thomas's ord "Min Herre og Min Gud."

I. 18-19 omfatter 4 avsnitt: 1) 18,1-11 Jesu møte med fienden. 2) 18,12-27 Forhøret hos Annas og overførelsen til Kaifas og i forbindelse hermed Peters fornektelse. 3) 18,28-19,16a Jesus for Pilatus. 4) 19,16b-42 Jesu korsfestelse og begravelse.

Det er verdt å nevne at i de tre første ettervises hver gang en oppfyllelse av et ord av Jesus selv: 18,9. 18,27 og 18,32. I det fjerde stykke ettervises oppfyllelsen av tre gtl.e skriftord 19,24.28.36 & 37.

18,1-11. De parallelle steder er Mrk. 14,30&43-52. Mt.26, 36&46-57. Luk. 22,39&47-53. Allerede her viser Johs. sin selvstendighet, særlig i avsnittene 4-6 og 7-9 som er karakteristisk for ham. Her får vi sterkest frem det synspunkt som ligger vår fortelling på hjerte, nemlig å fremstille den frihet og selvmektighet hvormed Jesus går i døden. Utelatt hos Johs. er sjelekampen i Getsemane. En svak levning finnes v.11. Dernæst er utelatt fortellingen om Judas-kysset. Kun 5b nevnes at Judas stod der. Videre er utelatt Jesu bebreidende ord til fiendene fordi de er gått ut som mot en røver og ikke fanget ham i templet. En erstatning kan finnes i v.20-21. Endelig er utelatt fortellingen om disiplenes flukt. En hentydning hadde vi 16,32. - Ser vi på stykkets bygning, uthever sig 4 småbilleder: I en bemerkning om stedet og fiendenes komme 1-3. II Jesu selvmektighet 4-6. III Jesu beskyttelse av disiplene 7-9. IV Jesu villighet til å lide, 9-11.

1-3. Her fortelles om det oppbrudd som signaliseres ved slutningen av 14. Nu går fortellingen videre. Som sammenhengen viser, må vi tenke på byen. Fortelleren nevner hverken Oljeberget eller Getsemane. Derimot fremheves at stedet lå hinsides vinterbekken Kedron, og at det var en have hvor Jesus ofte var sammen med sine disipler, og som var kjent av Judas. Bemerkningen om bekken sikter til Kidro II Sam. 15,23. I Kong. 2,37. Den flöt mellom Oljeberget og Jerusalem. Den førte kun i vintertiden vann. Sitt navn hadde den vel av sitt grumsete vann. Kidro betød vel grumset. Kidron altså lik: Skitnebekken, svartbekken. Den greske gjengivelse varierer imidlertid. N's gjengivelse er του κεδρου. Den annen lese måte som finnes i B lyder των κεδρων. Den inneholder en saklig misforståelse idet gen. er oppfattet som gen. plur. av κεδρος (η) = cedertre. En tredje måte er του κεδρων. Det er det saklig og sproglig riktige, og stemmer med bekkens navn i LXX. I Kong. 2,37 og II Kong. 23,6.12. Hvilken form har nu forf. skrevet? Sannsynligvis den siste. Ikke så meget fordi det er det rette. Men fordi at man kun ut fra den 3. lese måte er istand til

å forklare de to andres opståen. Den annen skyldes avskriveren som ikke har kjent navnet og oppfattet det som gen. plur. Den 1. lese-måte er likedan en misforståelse av navnet. Bemerkningen om Judas tjener til å forklare hvordan Judas fikk utført forræderiet, og vil kanskje belyse Jesu frivillige overgivelse. Jesus gikk til det vanlige, velkjente sted. Πολιτείας antyder kanskje at Jesus under tidligere opphold hadde samlet disiplene om sig der. Men kanskje sikter det særlig til dette Jerusalems-besök, 12,36b, jfr. synopsen Luk.22,37. Til haven har vel hørt et hus. Når fortelleren forbigår Jesu sjelekamp, stemmer det med det som er hovedformålet med fortellingen, nemlig Jesu selvmektighet. Vi kan også tenke på at forfatteren har gitt et bilde i 12,27-28. Johs. taler ikke bare om tjenere fra ypperstepresten. Det er fra synedriet, 7,32.45&46. Men han taler også om romerske soldater. Hertil sikter uttrykket τῆν σφελῶν, egtl. kohorten, Acta 21,31 flg. Hos synoptikerne optrer denne kohort først etter overgivelsen til Pilatus. Mrk.15,16. Det synes mer passende. Historisk sett er det utenkelig at hele kohorten skulde være utkommandert ved denne leilighet. Det hjælper heller ikke meget at uttrykket også kunde bety en manipel. Skal notisen forståes historisk, må den forståes populært. En slik populær anvendelse har vi vel i Mrk.15,16. Man må tenke sig at synedriet hadde beveget Pilatus til å stille en liten avdeling til rådighet. Johs. taler foruten om stokker og sverd også om lamper og fakler. Det passer ikke til tiden. Skal notisen forståes som historisk, må det ha vært overskyet. Ved påsketider er det nemlig fullmåne. Jfr. Luk.23,53. Endelig er det eiendommelig at det heter καὶ βίβω i forbindelse med Judas. Forstår man det så: "Judas tok" osv., må man forstå det som uttrykk for Judas's initiativ. Men sproglig mulig er også: "Judas hadde fått med sig" osv.

4-6. Her tales påny om et ἐξήλθεν. Det må vel forståes så at han gikk ut av hagen. Fortelleren beretter at denne handling foretok han i klar bevisshet om hvad som vilde komme, 13,3. Dermed stemmer da at han selv gir sig tilkjenne. Dette majestetiske "Det er mig" betyr jo at han er den fiendene søker. Men leserne av evg. må føle sig minnet av 8,23&24. 13,19. Jesus er den rette gjenstand for et menneskes søken og tro og erkjennelse. Virkningen av dette ord skildres som overveldende, v.6. En avsvækkelse av denne fortelling vil det være når man reduserer det til at de forreste falt over hinannen (Zahn). På den annen side er det vel å overdrive når den kritiske eksegese mener det er fortellerens mening at hele kohorten falt over ende. Vi må nøie oss med at det er fortellerens mening å utmale det veldige inntrykk av Jesu personlighets makt. Hele denne fortelling stemmer ikke godt med fortellingen om Judas-kysset. Vi kan kanskje forstå bemerkningen om Judas her som en hen-tydning til synopsen. Vil man forbinde de to fortellingene, kan man tenke at Judas først kysset ham, men at Jesus for ikke å falle for noen list selv frigjorde sig og overgav sig. Men dette er ikke eksegese, og bemerkningen om Judas 5b kan ha det formål uttrykkelig å inneslutte Judas blandt dem som falt tilbake.

7-9. Dette avsnitt er stilisert nøiaktig som det foregående. Men en ny vending får fortellingen i Jesu svar. I den måte hvorpå Jesus beskytter sine disipler, ser fortelleren en oppfyllelse av ordet 17,12. Jesu ord i 17,12 er her betraktet som en profeti, og det uaktet Jesu ord siktet til fortapelsen, mens det her dreier sig om bevarelse fra ytre fare. Denne vending er påfallende. En viss formidling har man søkt deri at bevarelse for ytre fare også hadde en sjelesörgerisk mening. På dette trin vilde disiplene ikke være modne til å følge Jesus i døden. Men kanskje vil fortelleren snarere si at Jesu ord også oppfyltes på denne mere utvortes måte. Etter disse to bilder følger 10-11 det 4. og siste som böier tilbake til synopsen.

10-11. Selv føler disiplene ikke sin trang til Jesu vern. De vil beskytte ham. Her brukes δοῦλος. Det sikter vel til yppersteprestens privatgjener. Mrk. og Mt. sier ^{ikke} at det var det höire öre. Men Luk. 22,50 har det. Johs. utelukker den for Luk. eiendommelige notis at Jesus helbredet öret. At tjeneren het Malcus og at disippelen het Peter nevnes ikke i synopsen. Det kan være historisk erindring. Men det er ikke noe særlig sikkert tegn, ti den senere overlevering vil alltid vitene ^{ikke} mindre enn den oprinneligere. Jesu ord til Peter stemmer saklig med Mt. 26,52a. I den annen halv-

del 11b minner ordet tydelig om den synoptiske tradisjon om Getsemane-kampen. Tilsammen uttrykker ordet hvorledes Jesus tar avstand fra enhver maktanvendelse. Dette dobbeltord danner derfor en mektig avslutning på dette avsnitt. Tillike en virkningsfull bakgrunn for den følgende notis.

18,12-27. Jesus hos Annas og Kaifas. Peters fornektelse. Avsnittet omfatter to billeder: 12-14 og 19-24 Jesus for den jødiske rett. Dernæst 15-18 og 23-27 Peters fornektelse. Det første viser hvordan yppersteprestens profeti gikk i oppfyllelse v. 14, cfr. 11,49-50. Det annet bilde viser hvordan forutsigelsen om Peters fornektelse gikk i oppfyllelse, v.27b, cfr. 13,38.

Fremstillingen inneholder store vanskeligheter. Vi har synoptiske paralleller: Mrk.14,53. 15,1. Mt. 26,57. 27,1. Luk. 22, 54-71. Etter Mrk.-Mt. blev Jesus ført bunden til den fungerende yppersteprest, Kaifas, hvor der holdes et møte av synedriet, og her foregår Peters fornektelse. Dessuten holdes neste morgen et møte hvorefter Jesus føres til Pilatus. Også efter Luk. føres Jesus til ypperstepresten, antagelig Kaifas. Men der fortelles ikke om noe nattlig møte. Jesus synes være blitt holdt fangen i gården hvor Peters fornektelse foregår. Der fortelles at først ved dagry trer rådet sammen, og her finner domfellelsen sted.

Hvad nu Johs. angår, tar han i v. 13 avstand fra den synoptiske fortelling i alle deler. "Først til Annas" må åpenbart bety: ikke til Kaifas, men til Annas som var svigerfar til Kaifas. I tilknytning til dette fortelles 19-23 om et forhør hos Annas som har rent forberedende karakter. Dels under, dels efter dette forhør foregår Peters fornektelse 15-18 og 25-27. Endelig heter det 24 at Annas sendte Jesus bunnet til Kaifas. Derfra blev han tidlig om morgenen sendt til Pilatus v.28. Om hvad der foregår hos Kaifas fortelles intet. Men da forhøret hos Annas var rent forberedende, og da Jesus fra Kaifas føres til Pilatus for hos ham å få den dødsdom som synedriet nok kunde felle, men ikke eksekvere, må vi formode at den avgjørende behandling av Jesu sak har funnet sted hos Kaifas. Når vår forteller ikke sier noe derom, kan det være fordi han har forutsatt disse ting kjent fra synopsen. Efter dette synes da Johs. i hovedsaken å tre på Luk.'s side dog således at han tilføier et moment som Luk. ikke har, et foreløbig nattlig forhør hos Annas. Imidlertid er fortellingen selv preget av uklarhet. Efter hele fremstillingens gang v.18 og 23 synes det klart at forhøret må være et forhør hos Annas, og at Peters fornektelse må foregå i Annas's gård. Men det heter 15-16 at Peter og den anonyme discipel gikk inn i yppersteprestens gård. Videre i 19 heter det at ypperstepresten forhørte ham, smlgn. v.22 & 26; hvem er denne yppersteprest? Efter sammenhengen skulde man tro det måtte være Annas, og for denne forståelse kan anføres at de avgatte yppersteprester vedblev å føre sin titel, og at Annas efter sin avgang må ha bevaret en eiendommelig betydning. Cfr. Luk.3,2. Acta 4,6. På den annen side faller i vektskålen at mens Annas hverken i 13 eller i 24 betegnes som yppersteprest, så betegnes Kaifas allerede i 13 som det års yppersteprest og siden i 24 som ypperstepresten simpelt hen. Det synes da merkelig at når der straks efter tales om yppersteprestens gård osv. smlgn. v.19 og v.22, at der da ikke skal være siktet til Kaifas. Og mens man i v.10 kun kan tenke på Kaifas's trell, skulde man tenke på en tjener hos Annas i v.26. Disse vanskeligheter har man lenge følt, og man har foretatt en annen ordning av teksten. Efter v.13 følger i den syriske tekst straks v. 24. Derefter følger så 14-15 og 19-23. Endelig tilslutt 16-18 og 25-27. Efter denne anordning fortelles intet om Jesus hos Annas. Fra Annas føres Jesus til Kaifas. Der foregår forhøret og fornektelsen. Denne tekst er av enkelte hevdet som den oprinnelige - (Blass). Men det kan der sikkert ikke være tale om: Når 16-18 her er rykket ned foran 25-27, så er det sikkert skjedd for å samle beretningen om fornektelsen til ett. Men at det ikke er oprinnelig kan man se derav at det to ganger fortelles at Peter varmet sig. Ennvidere når v.24 er rykket op efter 13, er det for å undgå vanskelighetene og komme mer i overensstemmelse med synopsen. Begge disse fremstillinger henger vel sammen med diatessaron, en harmonifremstilling av Tatian som de antagelig står under innflytelse av. Endelig må vi si at hvis denne tekst skulde være den oprinnelige, vilde det være umulig å forstå hvordan denne tekst overalt

ellers skulde være blitt fortrenget av den vi leser.

I nyere tid har man forsøkt andre omstillinger, men noen overbevisende hypotese har man ikke funnet. Det rådelige er å stå ved den tekst de greske håndskrifter har. Men hvad da med ypperste presten? Hvis man forstår ypperstepresten v. 15, 19, 22 og 26 om Kaifas, må man anta at Annas og Kaifas har bodd i samme hus, eller bygningskompleks. Ennvidere at der ved gård i 15 siktes til et gårdsrum innenfor et bygningskompleks. Fremdeles at forhøret blev ledet av Kaifas, og at bemerkningen v. 24 betyr at Annas lot Jesus overføre til Kaifas's bolig. At denne iretteleggelse skulde være umulig, er vel for meget sagt. Den kan påberope sig at Kaifas med slikt ettertrykk betegnes som ypperstepresten. Men man må si at fortelleren har uttrykt sig såre uklart. Ti når det heter at Annas sendte Jesus til Kaifas, kan man vanskelig tenke sig at han sendte ham over gårdsplassen, til en annen bygning i samme kompleks. Det er umulig å harmonisere på denne måte. Vi må heller ta den vanskelighet at tiltross for den markerte betegnelse av Kaifas som yppersteprest er også Annas betegnet som yppersteprest.

Det forberedende forhør gjalåt efter fremstillingen Jesu disipler og hans lære, v.19. Jesu svar inneholder noe dobbelt. Jesus hevder først sin førkynnelses fulle åpenhet. Dernæst avviser han all inkvisisjon og henviser til dem som har hørt ham. Han har intet skjult og har heller ikke hatt noe å skjule. Det er et trekk som vel inneholder en brodd til fiendenes lumske fremferd mot ham, de fanget ham i hagen Mrk.14,48-49. I dette svar ser så en av tjenerne en fornærmelse mot ypperstepresten og tildeler Jesus en *πάρομοια*. Det betyr visstnok et slag med en stokk. Mrk.14,56 og Mt.14,65.67. Også her kunde denne betydning foreligge, men da ordet i den senere gresk også anvendtes om en örefik, Mt.5,39, vil det passe å anta denne betydning her. Acta 23,2. Denne forulempelse viser Jesus tilbake. Har han talt ilde, må han kreve det godtgjort ved vidnesbyrd om hvori dette består, og har han talt vel, med hvilken rett tildeler man ham da et slag? Jesus handler her ikke efter sin egen forskrift i Mt.5,39. Det er skikket til å vise at dette ord ikke er ment som en ytre lov. Ordet i Mt. 5,39 er et konkret uttrykk for det sinnelag Jesus venter av disipelene, og som han selv viser. Særlig villigheten til å tåle og lide.

Sammen med dette billede er slynget fortellingen om Peters fornektelse. Johs. nevner sammen med Peter en annen disippel, som er anonym, og forklarer derved hvordan Peter kom inn i yppersteprestens gård. Hvem er denne annen disippel? Man har tenkt på den samme som i 13,21 flg, nemlig Johannes Sebedeus's sønn. For denne Opfatning kan man anføre at denne yndlingsdisippel, 20,2 og 21,27, nettopptrer sammen med Peter. Men man må spørre: hvorfor nevnes han ikke også her med dette navn. Av denne grunn vil Zahn tenke på broren Jakob. Men her som i 1,40 hvor vi også har en navnløs disippel, må vi nøie oss med å konstatere at fortelleren ikke løfter anonymitetens slør. Når det heter at han var *γνωστός* osv., er det umulig å forstå det slik at han var i slekt med ypperstepresten. Men grunnbetydningen av ordet er "bekjent", cfr. Luk. 2,44/22,49. Denne betydning er også her den naturlige idet vi i 24,26 finner et annet ord for slektning. Hvordan dette kjennskap har vært formidlet, har man opstillet mange formodninger om, men fortelleren gir ingen forklaring. Fortelleren gir et anskuelig billede. Alle hadde ikke dette kjennskap. Denne disippel går først uhindret inn. Peter blir stående, rimeligvis fordi han ikke slapp inn. Han slipper så inn ved disippelens hjelp. Dørvoktersken som allerede kjenner den unevnte disippel som en Jesu disippel, spør om Peter ikke også er en Jesu disippel. Peter smutter inn med en usannhet. Dette Peters første fall er psykologisk fullt forståelig også i lys av hans forhåndsforsikring. Den gang hadde han tenkt sig en annen troskapsprøve. Han hadde tenkt sig en storslagen situasjon hvor han kunde optre heroisk. Men nu kommer prøven helt annerledes. Overfor denne hverdagslige prøve holder han ikke stand. Vi får så skildringen av kullilden, og vi hører at Peter sluttet sig til kretsen. Efter beretningen om forhøret gjenoptas v.25 situasjonsbilledet. Vi skal tenke oss at efter den første fornektelse er det lykkes Peter en tid å bli ukjent. Mens han står der og varmer sig sier "de" vi må tenke oss noen av de hosstående: "Du er da vel ikke også en av hans disipler?" Peter verger sig med en usannhet som er en kon-

sekvens av den förste. Men nu gjenkjennes han av slektningen av Malkus. Nu er tilbaketog et ikke mulig. Peter nekter 3. gang, og med hentydning til Jesu forutsigelse heter det: "Straks gol en hane". Det led nu mot morgen, og Jesu vemodige forutsigelse var nu fullendt. Hvad som er særlig å merke, er den diskresjon hvormed Johs. fremstiller fornektelsen. I denne diskrete fremstilling ligger en berøring med Luk. - Mrk. og Mt. taler om eder og forbannelser. Forøvrig merker vi at Johs. ikke omtaler Peters bitre gråt. Han anser det ikke nødvendig å minne om Jesu forutsigelse.

18,28 - 19,16a Jesus for Pilatus.

De synoptiske paralleller har vi i Mrk.15,1-20, Mt. 27,2. 11-35 og Luk. 23,1-25. Mens Johs.s fremstilling av behandlingen for jødisk domstol var knapp, tegner han her et i forhold til synopsen meget selvst. billedet, et billedet med mange scener. Disse scener ordner sig i to parallelle rekker: I. 18,28 - 19,6a og II. 19,6b -16. Den første omfatter følgende avsnitt: Ia Pilatus søker saken overført til jødisk rett 28-32. Ib Pilatus forhører Jesus inne på slottet 33-38a. Ic Pilatus tilbyr jødene å frigi Jesus 38b-40. Id Pilatus lar Jesus hudstryke og fører ham frem for jødene som narrekonge, men de forlanger hans korsfestelse, 19,1-6a. - Den annen rekke omfatter følgende avsnitt: IIa Pilatus foreslår påny saken overført til jødene 19,6b-7. IIb Pilatus forhører påny Jesus i pretoriet 19,8-11. Iic Pilatus søker påny å late Jesus løs 19,12. IIId Pilatus fører påny Jesus frem som konge, men gir nu efter for jødernes krav om korsfestelse 19,13-16.

Ia. 28-32. Dette avsnitt omfatter en innledende notis, v. 28, et replikkskifte mellom Pilatus og jødene 29-31 og et sluttord om Jesu død v.32.

Hvem som førte Jesus fra Kaifas til Pilatus, sies ikke. Men vi må tenke på synedriets medlemmer og tjenere. Særlig fremheves 18,35 og 19,6 yppersteprestene. Forøvrig tales der om jødene. De fører Jesus til pretoriet. Dette uttrykk møter oss 33 og 19,9. Mrk.15,16. Mt. 27,27. Det sikter vel ikke til borgen Antonia ved tempelplassen, men vel til Herodes den stores palass. Der residerer nemlig de romerske pretorer når de var i Jerusalem. Det ord som anvendes om dette slott, betegner først og fremst troppesjefens telt i den romerske leir og det kvarter hvor det stod. Men dessuten anvendes det om den øverste embedsmanns bolig i provinsen, cfr. Acta 23,35. Til denne stedsbestemmelse knyttet en tidsnotis. Og da her ikke tilføies som i 20,1: "Da det ennu var mørkt", må vi forstå det om dagens frembrudd, dvs. ved 6-tiden om morgenen. Det stemmer med den romerske skikk å øve rettspraksis om morgenen. Det svarer også til tidsangivelsen i 19,14 (kl.12). De forhandlinger som her berettes om, må ha tatt lengre tid. Vi har hos Josefus en beretning om at jødene i Cæsarea bestormet Pilatus i 5 dager og 5 netter uten å vike plassen.

Mere betydningsfull er nu den bemerkning at jødene selv ikke gikk inn i pretoriet. Meningen er klar: Jødene vil ikke pådra sig levittisk urenhet ved å gå inn i et hedensk hus. Cfr. Acta 10,28. 13,3. Fortelleren forklarer hermed hvorfor Pilatus kom ut til dem, og tillike hvorfor den følgende beretning er full av sceneforandringer. Likeledes vil fortelleren vise kontrasten mellom den pinlige nøiaktighet hvormed disse folk overholder sine forskrifter, og den lidenskap hvormed de nu krever Jesus ryddet av veien, en lidenskap som til og med forleder dem til å fornekte Israels håp: "Vi har ingen konge uten keiseren".

Dette sted er det egentlige hovedbevis for at Johs. har en annen kronologi enn synopsen. Hos synoptikerne er Jesu siste måltid med disiplene et påskemåltid. Der står vi på den 14. Nisan, dagen før Jesu død. Korsfestelsen finner sted den 15. Nu heter det her at jødene vil ikke gå inn for å kunne ete påskelammet. Uttrykket forekommer kun i betydningen: holde det rituelle påskemåltid. Cfr. Mrk.14,12.14. Mt.26,17. Luk. 22,11&15. Cfr. også "slakte påskelammet" Mrk.14,12. Luk.22,7. I Kor.5,7. "Beredet påskelammet" Mrk.14,16. Mt.26,19. Luk.22,8. Står nu uttrykket også her i denne tekniske mening, er det klart at etter Johs. er vi ikke nådd lenger enn til 14. Nisan. Det siste måltid med disiplene var ikke noe påskemåltid. Det blev da 13,2 heller ikke betegnet så. 13,29 må tydes i overensstemmelse hermed. Man har forsøkt å undgå uoverensstemmelsen mellom Johs. og synopsen ved å formode at uttrykket her ikke

18²⁸/9¹⁶.

skulde betegne å ete påskelammet, men ha en videre betydning av festmåltider i det hele og spesielt nydelsen av hagigamåltidet 15. Nisan, den første dag i det usyrede bröds höitid. Man har anført flere steder i G.T. hvor der virkelig foreligger en slik videre betydning, påskeoffer, cfr. Devt.16,2. II Krön.35,7-9. Man har også anvendt I krön.30,22. Men disse steder beviser ikke hvad de skal. De inneholder ikke denne spesielle terminus. Det fremgår på disse steder at der ikke kan være siktet til påskelammet. Her derimot er der intet som taler imot å tenke på påskelammet. Tvertimot må man ut fra den almindelige sprogbruk tenke på dette. Dette kan man forutsette kjent hos leserne, ikke det annet. Man har ganske visst ut fra renhetslovgivningen søkt argumentene for den videre tydning. Man har resonneret som så: En urenhet som jødene vilde pådra sig ved å bære Pilatus's hus, vilde ikke hindre dem i å spise påskelammet om aftenen, urenheten kunde fjernes ved bad om kvelden. Derimot vilde de bli hindret i å delta i hagiga måltidet som holdtes midt på dagen. Men denne opfatning av renhetsloven er uriktig. Betredelsen av Pilatus's hus medførte urenhet i hele 7 dager, ikke bare én dag. Vårt sted må betraktes som en hindring for å kunne harmonisere Johs. og synopsen.

29-31 + 32. Her er Johs. fremstilling svært selvstendig. Efter Mrk. og Mt. begynner Pilatus med i jødernes nærvar å spørre Jesus om han er jödekongen, hvortil han svarer ja. Hos Luk. begynner forhøret med at jødene fremsetter den anklage at Jesus er folkeforfører. Derpå spør Pilatus Jesus om han er jødernes konge. Hos Johs. er Jesus ikke tilstede ved forhandlingene mellem Pilatus og jødene. Pilatus går her ut til dem og spør hvad anklage de fører mot denne mann. Uten noen forkunnskap kan Pilatus ikke ha vært efter fremstillingen, men han vil nu ha anklagen presisert. Men det vil jødene ikke innlate sig på. De svarer v.30: "Var dette ikke en ^{ved} ugjerningsmann, så hadde vi ikke overgitt ham til dig". De mener at spørsmålet om Jesu skyld må deres skjønn være avgjørende. Som ikke-jøde forstår Pilatus sig ikke på hvad det her gjelder. Forutsetningen for dette synes å være at de for sin del allerede har felt dom over Jesus 19,7. Hvad de forlanger av Pilatus, er kun stadfestelse, ikke noen rettslig undersøkelse. Når Pilatus svarer v.31, kan det ikke forstås så at der ikke har funnet jödisk rettergang sted. Men meningen må være den at når jødene ikke vil utrede den anklagedes skyld får de selv avvikle saken og idømme ham en straff som ligger innenfor deres kompetanse. Det höie råd hadde under romerne selvst. jurisdiksjon, kun kunde de ikke eksekvere dödsdom. I sitt svar på denne bemerkning 31b rykker jødene ut med at det her dreier sig om dödsdom. I denne forbindelse henviser evg. til et ord av Jesus som før er anført 12,32.33. I det nödtvungne svar jødene her må gi, ser man en oppfyllelse av Jesu ord. Tanken vil være den: Når jødene hadde mistet makten over liv og död, så var det ifölge Guds styrelse. Det var for at Jesu antydning om sin döds måte skulde oppfylles. Ti hadde jødene selv kunnet felle ham, vilde han være blitt stenet. 8,59. 10,32. Acta 7,57-58. Når han blev korsfestet, så var det fordi makten over liv og död var gledet jødene ut av hendene. Pointet i billedet er det: Med sin nödtvungne appell til Pilatus tjener derfor jødene selv oppfyllelsen av Jesu ord.

33-38a - Jesus og Pilatus.

Efter at Pilatus's forsök er strandet, begir han sig inn i pretoriet og forhörer Jesus. Mens den synoptiske overlevering kun kjenner ett spørsmål med Jesu svar, forteller Johs. om en lengere forhandling som tjener til å belyse arten av Jesu kongedömme. Da Jesus talte arameisk som Pilatus ikke forstod, hvordan skal vi da tenke oss denne samtale? Kanskjær det forfatterens forutsetning at Jesus kunde forhandle på gresk. Johs. stemmer i Pilatus's spørsmål med synoptikerne. Dette spørsmål skal vi vel tenke oss uttalt i en forbauset og ringeaktende tone. Legg merke til det foranstilte 6v. Pilatus forutsettes å kjenne til at Jesus reiste Messiaskravet. Det er neppe her forutsatt at jødene tilsist allikevel har fremført den politiske anklage. Men för Jesus svarer reiser han et nytt, et spørsmål om Pilatus spør som romersk embedsmann, eller om det er fordi jødene har lagt ham denne tanke på sinne. Fra Jesu side kan dette spørsmål tenkes reist fordi svaret i begge tilfelle må bli forskjellig. Spurte Pilatus som romer, kunde Jesus svare nei, men spurte han fordi jødene hadde sagt det, måtte han si

ja. Dog ikke uten videre. Han måtte klargjøre i hvilken mening han var konge. Men for fortelleren tjener vel dette spørsmål til å understreke jødernes skyld. Pointet er: Ikke den romerske myndighet har reist spørsmålet, men jødene har kastet det falske skinn av politisk pretensjon over Jesu fremtreden, (cfr. 19, 11b.). Det første av disse alternativer besvarer Pilatus: jeg er da ikke jøde! Som romersk embedsmann kunde han ikke reise et slikt spørsmål. Kun en jøde kunde falle på å holde den fangne for en konge. Men dernæst bekrefter han det annet alternativ. Jesu eget folk har krevet den romerske makts innblanding. Han spør ut fra hvad han fra jødisk hold har hørt. Fordi jødene tvinger ham til å behandle saken, spør han: "Hvad har du gjort?" Nu svarer Jesus med sitt store utsagn om sitt kongedømmes art. Det første er negativt. Men da Pilatus forstår at han dog hevder å være en konge, v. 37, gjentar og bekrefter Jesus denne erklæring og nu i positiv form.

Tanken om Jesu kongedømme møter oss i synopsen og spiller stor rolle i urkristendommen. Tanken om Jesu kongedømme henger sammen med Messiasnavnet. Der hvor tanken ellers forekommer, er det uttalt at Jesus blir konge, og han utøver sin kongemakt ved sin ophøielse - Acta 2, 36. I denne mening har vi uttrykket i Mt. 20, 21. 16, 18. 28. 25, 31 flg. Og likedan i 28, 18, vel også 13, 41. Likeså i Luk. 1, 32. 19, 12 flg. 22, 29-30. 23, 42. Hos Paulus finner vi beslektede trekk: Koll. 1, 13. I Kor. 15, 22 flg. Efes. 5, 5. II Tim 4, 18. II Pet. 1, 11. Hvad den johanneiske litteratur angår, spiller tanken om Kristi og Guds kongedømme en rolle i Apok. 1, 5. 3, 21. 17, 14. 19, 16. 11, 15. 20, 4-6. Jfr: også 22, 1-3 den siste fullendelse. Det grunnsyn som her møter oss er dette: Gjennem sin ophøielse er Jesus blitt konge, og ennå mer skal hans kongedømme åpenbares når han kommer igjen.

I vårt evg. har vi før hørt at folket vil gjøre ham til konge, men at han avviser det og undviker: cfr. 6, 15. 12, 13. 1, 49. Men først her hører vi et ord av Jesus selv om hans stilling til kongedømmet. Cfr. 3, 3&5. Det gjelder å utfolde innholdet av disse ord. Jesus har et kongedømme, og Basileia står her ikke nærmest om det beherskede område. Det står om selve den kongelige hersken. Men denne Jesu kongelige hersken stammer ikke fra denne verden, 12, 31. 17, 15. I Johs. 5, 20. 8, 23b. 17, 14&16. Denne negative bestemmelse antyder indirekte at Jesu kongedømme stammer ovenfra 8, 33a. Men denne positive tanke uttales ikke uttrykkelig. I stedet føres et kort bevis 36b. Hadde hans kongedømme vært jordisk, da hadde han hatt tjenere, da hadde hans tilhengere trådt i skranken for ham. Peters sverdhugg i hagen kan her ikke komme i betraktning. Det blev avvist 18, 10. Dette ord var jo nettop uttrykk for denne upolitiske opfatning av Jesu kongedømme. Jesus ønsker ikke slike tjenere. Hans herredømme er ikke bygget på jordisk maktanvendelse. Nu kommer det positive utsagn v. 37. Overgangen ligger i Pilatus's spørsmål, et spørsmål som knytter sig til den virkelige hevdelse av kongedømmet som lå i Jesu svar. οὐκ οὐ er egentlig spørrende. Men i alm. anvendes det i slutning: altså - dog. Nu følger det avgjørende bekræftende svar. Her er tydelig en synoptisk reminiscens. Mrk. 15, 2. Mt. 27, 21. Luk. 23, 3. "Du har rett". Men i den følgende forklaring ser vi nu at teksten lar kongedømmets begrep falle og innsetter μαρτυρία. Det må inneholde den tanke at Jesus sitt kongedømme nettop i sitt vidnesbyrd som er et vidnesbyrd om sannheten. Sannhetens begrep kjenner vi: 1, 14. 18. 8, 32. 40. 14, 6. 17. 17, 17. Vi har sett at sannheten betegner for Johs. selve den gudd. virkelighet som gjenstand for menneskenes erkjennelse, og det slik at der faller særlig vekt på nåden og kjærligheten. Også vidnesbyrdets begrep kjenner vi. Det anvendes om Jesus selv: 3, 3. 31 flg. 7, 7. 8, 14. Overalt dreier det sig om en virkelighetsavsløring på grunnlag av førstehåndskjennskap.

Her på vårt sted tales der som i 5, 35 om et vidnesbyrd "for sannheten", (Dat. commodi τῆ ἀληθείας) dvs. et vidnesbyrd som gir sannheten ære. Med stort ettertrykk heter det at han er født og kommet til verden med det mål at han skal avlegge vidnesbyrd for sannheten, den gudd. virkelighet. Vi må tenke på 1, 17 og 18. - Det er målet med Jesu komme å avlegge et usvikelig vidnesbyrd for denne virkelighet. Vi merker det dobbelte i uttrykket. Uttr. "å komme til verden" brukes i den rabbinske sprogbruk simpelthen å bet. fødes. Det kunde også være tilfelle her, men vilde bety en *innskudd: utöver

tautologi. Dertil kommer at uttrykket ellers i evg. kan betegne den kallsmessige kommen, cfr. 6,14 og 11,27. Videre 1,9. 3,19. 9, 39. 12,46. 10,36. Denne forståelse er derfor den sannsynlige. Der tenkes på hans mål, og dette er ett, å vidne for sannheten. Og vi forstår nu at hans kongedømme stammer fra den evige, fra himmelen, den verden hvor Guds sannhet hører hjemme. Men hvordan Jesus nu kommer til å herske antydes iallfall 37b. Dette uttrykk kjenner vi 5,25. 10,27. I overensstemmelse hermed skal vi tenke på Jesu levendegjørende sannhetsrøst. Gjennom den er det han utøver sitt kongedømme. Vendingen "å være av sannheten" har vi kun her. Men cfr. uttrykk som dem vi har i 8,23b. 15,19. 17,14&16 eller 8,47. Vendingen på vårt sted betyr noe mere enn å være helt ut opriktig. Det betyr å være åndelig preget, bestemt og behersket av den gudd. virkelighet. Her som annetsteds i evg. er forutsatt at der gives en sannhetsåpenbaring også for Logos s menneskevorden - ikke bare på jødisk grunn, men også ellers, cfr. 3,21. 8,47 og 11,52. I denne sannhetsåpenbaring ligger en forberedelse for den fulle sannhetsåpenbaring i Kristus. Ennu mindre enn denne forberedende sannhetsåpenbaring er åpenbaringen ved Kristus bundet ved nasjonale grenser. Der ligger i dette $\pi\alpha\lambda\lambda$ også et kall til hedningen Pilatus ikke å forse seg på hans ringhet, men høre hans røst. Men for dette stillferdige kall er Pilatus döv, 38a. Hans korte utrop er ikke uttrykk for en alvorlig søken, men det er skeptikerens skuldertrekk overfor et fjernt fantom for idealister.

Ser vi tilbake til den tyding av Jesu kongedømme som her er gitt, ser vi forskjellen fra den urkristelige opfatning. Det eskatologiske er avstreift uten for så vidt som lydhørheten for vidnesbyrdet er betingelsen for det evige liv. Dernest er tanken om Kristi kongedømme ikke knyttet til opstandelsen, men til hans vidnesbyrd. Dog må vi merke at den historiske Kristus her som ellers er sett i lys av hjemgangen til Faderen. Hans vidnesbyrd fortsetter sig. Parakleten og disiplene skal vidne 14,26 og 15,27. Jesu kongedømme er derfor ikke bundet til Jesu jordliv. Tvertimot det tilhører evighetens nutid, er levende i menigheten på forfatterens egen tid 17,20. Mt. 28,18. Til Jesu bekjennelse her for Pilatus svarer derfor kristenbekjennelsen: "Vi har en konge" og "vår konges fane skrifer frem". Når dette ord til Pilatus så sterkt understreker Jesu kongedømmes åndelige art, har det en apologetisk betydning. Dette billede av Jesus for Pilatus inneholder en for menigheten og misjonen betydningsfull innskjerpelse av at kristendommen ikke er noen statsfarlig bevegelse. Den bygger bare på den makt som ligger i Guds sannhet.

38b-40. Efter sitt forhør av Jesus i pretoriet går Pilatus ut til jødene, og da han har fått det inntrykk at det her dreier sig om en politisk ufarlig mann, erklærer han at han ikke finner skyld hos ham og foreslår nu at Jesus frigis i anledning av påsken. Konstateringen av Jesu uskyld skulde vi vente etterfulgt av frifinnelse. Men Pilatus har ikke karakterstyrke nok. Blef Jesus frigitt i henhold til sedvanen, var hans skyld til en viss grad anerkjent på samme tid som Pilatus slapp å straffe ham. Påskeamnestien er bevidnet Mrk. 15,6. Mt. 27,15, men utenfor evang. har vi ingen historisk kunnskap om den. Hos synoptikerne anføres ikke noen bestemt tid for frigivelsen. Også her hos Johs. er tiden ubestemt. $\epsilon\upsilon\tau\omega$ $\pi\alpha\lambda\lambda$ betyr neppe den egentlige påskedag, 14. Nisan. Det står snarere om hele festtiden. Når Pilatus samtidig kaller Jesus jødernes konge, ligger der vel deri en ironi, et uttrykk for forakt for dette besynderlige folk. Men jødene som kanskje irriteres ved dette, lar sig ikke narre. De krever isteden Barrabas fri, og fortelleren lar føle den veldige kontrast ved bemerkningen: "Og Barrabas var en røver". På samme måte karakteriseres Barrabas i synopsen. Uttrykket betyr ikke en alm. landeveisrøver. Det står i denne tids sprogbruk på grensen av oprører. Vanskelig er $\pi\alpha\lambda\lambda$ 40a. Som det synes har fortelleren uten videre forutsatt at jødene også for har skreket. Man har også formodet at der her forligger en allusjon til den utførligere beretning i synopsen hvor kravet lyder gjentagende.

19,1-6a. Efter at dette forsøk var strandet, tok Pilatus og lot Jesus hudstryke, og da han dermed overløt Jesus til soldatene, drev de på egen hånd sitt spill med ham. Den hudstrykning der tales om, var en straff som hang sammen med korsfestelsen. Den dømt ble avklædt og bundet til en pæl med böiet rygg. Derefter blev

han pisket med svöper, som undertiden var forsynt med pigger, inn-til blodet kom frem. Spotten som "jödekonge" er rimeligvis en efterligning av noe disse folk för har sett, enten på teatret, eller også kan det være en efterligning av den behandling som i visse orientalske kulter menneskeofre blev gjenstand for. Denne skikk synes å være trengt inn i den romerske hørs saturnaliefestligheter. En misforståelse er det når man har opfattet torme-kronen som et pine-middel. Kronen skal kun forestille et kongelig diadem, og vi skal tenke oss den flettet av friske grener. Vesentlig det samme som her fortelles, fortelles også hos Mrk. og Mt., men i annen sammenheng, nemlig efter dommen, umiddelbart för korsfestelsen, Mrk.15,16-20. Mt.27,27-31. Kun hos Luk. som ikke forteller noe om disse trekk finner vi en antydning av at Pilatus har tenkt å hudstryke Jesus og så la ham gå. Luk.23,16-22. Denne tanke har da Pilatus efter Johs. virkelig utfört, en fremstilling som er vanskelig efter historisk synspunkt. Johs.'s fremstilling som går videre i den retning Luk. antyder, må vel forståes så at Pil. dels har villet vekke jødernes medlidenhet, dels gjøre dem begripelig at Jesus var en ufarlig svermer som det ikke var noen mening i å kreve dödsdom over. En advarsel og hudstrykning måtte være nok. Derfor heter det v.4 flg. at Pil. atter går ut til jødene og vil före Jesus frem for dem forat de kan skjønne at han ikke finner skyld hos ham. Derfor kan han nu peke på den lidende skikkelse med de berönte ord: "Se det menneske." Dette minner om 1,29 og 36. Eller om 14,7 og 19,26. Fra Pilatus's side må vi tenke oss disse ord uttalt i medliden- ringeakt, men for alle senere tider er dette ord blitt et av de mest gripende ord om Jesu lidelse. I selve uttrykket vil den kristne tanke föle en hentydning til Jesu selvbetegnelse menneskesönnen. När det så videre heter 6a at yppersteprestene og tjenerne ropte: "Korsfest, korsfest", skal vi kanskje dermed slutte at synet av denne lidende skikkelse ikke har undlatt å gjøre et visst inntrykk på folket. Kun yppersteprestene og tjenerne blir standhaftige og krever like ut Jesu korsfestelse. Så meget naturligere som Pilatus allerede har gitt begynnelsen ved hudstrykningen. Hermed ender den förste rekke med sine fire scener. Den har fört frem til kravet om korsfestelse. Men ennu er der langt frem til innvilgelsen, og vi får en ny rekke med nye fire scener som svarer til de fire foregående.

19,6b-7, som svarer til 18,29-32. Det jödiske krav om korsfestelse besvarer Pilatus med en ny betoning av at han ingen skyld finner hos Jesus og med en hentydning til jødene om at de selv får ta og korsfeste ham. Denne opfordring kan man ikke forstå ennerledes enn som en hån. Ti Pil. må jo vite at jødene ikke har lov å avlive noen - allermest når den romerske embedsmann ikke finner skyld hos ham. Men overfor denne hån blir jødene ikke svar skyldig. Hvis Pilatus nu for annen gang henviser saken til jødene, så skal han vite at de i alle fall har en lov, og efter den er han skyldig å dö, v.7. Om Jesus ikke er skyldig efter romersk rett, så er han det iallfall efter jödisk, og det er Pilatus's pilkt å håndheve jødernes lov innenfor deres land. Den lov de sikter til er Lev. 24,16, loven om gudsbespottelse. Denne lov har Jesus overtrådt ved å gjøre sig selv til Messias, og det i en betydning som sidestiller ham med Gud selv 5,8 og 10,33. Ved denne formulering av Jesu skyld lykkes det å skremme Pilatus så han tar saken op igjen inne i pretoriet.

8-11 svarende til 18,33-38a. När det her heter at Pil. blev anda mere redd, minner det om bemerkningen i 18,40b, det merkelige *Tidliv*. Vi har för ikke hört at Pil. blev redd. Imidlertid efter fortellingen vil leserne lett kunne tenke sig at Pil. allerede lenge har vært uhyggelig tilmote, enten fordi han fryktet for å döme en uskyldig eller fordi han fryktet jødernes fanatisme i tilfelle av en frifinnelsesdom. Denne nye og ökede frykt være å forstå som en overnaturlig frykt for at Jesus kanskje allikevel kunde ha en viss forbindelse med jödeguden. Skepsis og overtro ligger ofte nær hinannen. Vi må også tenke oss at han tross alt har fått inntrykk av Jesu personlige höihet. Derfor går han atter inn i pretoriet og spør: "Hvor er du fra?" Dette sikter vel ikke til hans menneskelige herkomst. Det sikter efter sammenhengen til den siste hemmelighetsfulle bakgrunn för hans opptreden. Det er spørsmål om han på en eller annen måte stammer fra Gud. Ordet er Pil.'s munn pre-

get av frykt for noe overnaturlig. Men den kristne leser vil gjennom denne Pil.'s tvil måtte tenke på 7,28. 8,14 og 9,30. Når Jesus ikke bsvarer dette spørsmål, minner det om den synoptiske fremstilling Mrk.15,4-5. Mt.27,12-13. Det minner også om Luk.23,9. Som grunn til denne taushet skal vi vel tenke oss at etter at Pil. allerede hadde lukket sig for hans vidnesbyrd, nemlig for ordene om hans kongedømme, anser Jesus videre tale for overflødig. Den kristne leser vil ved dette spørsmål dobbelt sterkt føle hvor overflødig enhver nærmere forklaring var. Han har svaret i den foregående fremstilling i evg. - Pil. sier: "Er det mig du vegrer dig ved å tale til?" Som de tilföiede ord viser, mener Pil. at det er ubetenkt av Jesus dette. Han lar Jesus føle at han her er den mektige. Jesu svar viser at han hverken lar sig true eller lokke. Svaret bærer preg av den samme kongelige höihet som i 18,37. Der knytter sig noen vanskeligheter til v. 11. Noen leser οὐκ ἐξελς (Tischendorf), andre οὐκ ἐξελς (Vogel). Begge er grammatisk uregelmessige i forhold til klassisk gresk. Eftersetningen skulde jo hatt imp. m. ἔλ . Imidlertid finner vi i hellenistisk gresk at ἔλ ofte utelates. Mer uregelmessig er bruken av presens, men ved denne lese måte som kanskje er den oprinnelige får dog den tilföiede betingelsessetning en overraskende karakter. Du har ingen makt hvis den ikke var gitt dig ovenfra. Et annet påfallende trekk er det neutrale δεδομενον . Som subjekt må enten suppleres et "å ha makt" eller "det å frigi eller korsfeste". ὑψωθεν - ovenfra sikter til Gud. Cfr. 3,31. Jak. 1,17. 3,15&17. Hvad Jesus gir Pil. å betenke, er at han aldeles ikke har noen suveren makt, men helt igjennem er avhengig av Gud. Selv den ytre makt han har, den har han fordi den er gitt ham ovenfra og ikraft av den gudd. kraft som har satt ham der. Vi har samme syn på övrigheten som hos Paulus, Rom.13,1. - Men vanskeligere er å forstå 11b - δὲν τοῦτο osv. Uttrykket ὁ παρὰ θεοῦ er vanskelig. I alm. pleier dette uttr. i vårt evg. å sikte til Judas 6,64.71. 12,4. 13,11&21. 18,2. 5,36. 21,20. Mange mener at også her siktes til Judas. Men det stemmer ikke godt med sammenhengen. En sammenligning mellem Judas og Pilatus vilde navnlig efter 18,30.35&36 være påfallende. Det synes å måtte være tenkt på hierarkerne. Men hvorfor da entall ὁ παρὰ θεοῦ ? Entallsformen forklares vel sannsynligst som allusjon til Kaifas 11,49. 18,14.24.28. Vanskeligere er det å forklare hvorfor Pilatus har mindre og Kaifas mere skyld fordi Pilatus ikke har annen makt enn den som er gitt ham ovenfra. Kaifas var jo også som yppersteprest embedsmann efter Guds styrelse. Kanskje ligger løsningen deri at Pilatus var nødt til å treffe en avgjørelse fordi saken av jødene var henvist til hans dom, mens Kaifas derimot betraktes som en der på eget initiativ har hitført processen mot Jesus. Kaifas og hans feller har handlet i hat mot Jesus og med hans gjerninger for öie 15,22.25. Pilatus har derimot ikke selv opkastet sig til dommer. Saken er kommet til ham uten hans önske. Derav følger ikke at han er uten skyld når han dömmet mot rettfærdighet. Men dog har han mindre skyld enn jødene.

19,12. Denne scene svarer til 18,38b-40. Efter dette annet forhör gör Pilatus påny forsök på å få Jesus frigitt hvad der forutsetter at han atter er gått ut til jødene ἐκ τούτου står om tiden, cfr. 6,66. Det kan også bety "som følge av". ἐλπίτε betegner Pil.'s iherdige bestrebelse. Cfr. Luk.23,13-25. Men jødene rykker ut med sin siste trumf. De appellerer ikke mere med sin lov. Nu griper de til den politiske mistenkeliggjørelse som Pilatus hadde vist sig bekjent med ved spørsmålet: "Er du jødenes konge?" (18,33). Jødene gör nu gjelden v.12b at Pilatus ifall han frigir Jesus ikke er keiserens venn. Han frigir da en oprörer, og Pilatus må være klar over at det vil bli kjent i Rom. Uttrykket "keiserens venn" kjenner vi fra en mengde innskrifter som en alm titel for den som nød keiserens gunst. ἀρετὴ ἐν ἐμοί betyr også å sette sig op imot. Denne tilslörede trussel om anklage var et våpen som måtte virke sterkt på en mann som Pilatus. Pil.'s styre som vi kjenner fra Josefus hadde vært av den art at han ikke önsket noen oprydning. Vi må huske at vi befinner oss under keiser Tiberius Luk.3,1 under hvem angiveri spillet stor rolle. Denne trussel fører da til avgjørelse.

13-16, domsavsigelsen, som svarer til 19,1-6a. Da Pilatus hörte denne tale, var han beseiret. Han førte Jesus ut, satte sig

på dommersetet og avsa dommen. Vi merker det høitidelige ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος. Det betegner ikke kun et enkelt dommersete, men en større flyttbar tribune. καθίσεν ἐπὶ βήματος er alm. uttrykk for å holde dom. Mt. 27, 19. Acta 12, 21. 25, 6 & 17. Det er ikke desto mindre i meget gammel tid blitt forstått derhen at Pilatus satte Jesus på dommersetet. Herav har dannet sig den tradisjon at jødene satte Jesus på et dommersete og spottet ham. Enkelte har ment at denne trāsitive tydning av ἐκάθισεν er den riktige. Men det er sikkert uantagelig. Derimot taler hele sammenhengen hvor vi nu endelig får Pilatus's avgjørelse. Derimot taler også denne vanlige uttrykksmåte. På grunn av dette öieblikks høitidelighet fremhever forfatteren stedet, tiden og öieblikket. Ennu i dette avgjørende öieblikk nöler Pilatus. Istedenfor å fastslå Jesu skyld sier han: "Se Eders konge". Det skal la jødene föle det meningslöse i en slik anklage og gi uttrykk for Pil.'s forakt for dette folk som vil ha en slik konge. Selv efter ropet: "Bort med ham", sier han i flukt av sin tankegang: "Skal jeg korsfeste Eders konge?" v. 15. Men da trekker yppersteprestemeden siste konsekvens av den politiske anklage. Disse yppersteprester forneker i Jesu person selve det messianske håp og erklærer: "Vi har ingen annen konge enn keiseren". Nu har Pilatus intet mere å stille öp, og som det heter 16a - han övergav ham til dem til å korsfestes, dvs. han föiet dem i at han skulde korsfestes. Cfr. Luk. 23, 25. Uttrykket er påfallende. Det var ikke jødene som skulde korsfeste ham 18, 31-32. 19, 6. 15. I det fölgende hörer vi at det er de romerske soldater som korsfester, v. 23 flg.; og Pil. skriver over korset: "Jesus fra Nasaret, jödenes konge" v. 19. Det fortelleren vil fremheve, må være at det er jødene som nu får sin vilje igjennem. NB. pass. οὐκ ἔστιν ἡμεῖς v. 16.

Stedet hvor Pilatus hadde opstillet dommersetet, kalles Λυβόστρωτος, mosaikgrunnen v. 13. Det må være brukt av de gresktalende i Jerusalem. De arameisktalende kalte det Γαββατᾶ som det ennu ikke er lykkes å tyde. Dallman forklarer det som transkripsjon av gabbatha = panneskallen. En annen forklaring er at det er en transskripsjon av gabbita = fatet.

Viktigere er dagsbestemmelsen. Παρασκευή betyr forberedelse, og i alm. blev det anvendt likesom aram. "arubta" om forberedelse til sabbaten, altså hvad vi kaller fredag. I denne mening Mrk. 15, 42. Mt. 27, 62. Luk. 23, 54. I denne mening har vi det også 19, 31 & 42. Også her har man ment å kunne forstå ordet på denne måte. Det dobbelte uttrykk παρασκευή τοῦ πάσχα skulde da bety beredelsesdagen, fredag i påsken, og turde man forstå det så, vilde vi her ikke ha noen avvikelse fra den synoptiske kronologi. Men denne tydning er sikkert ikke holdbar. På vårt sted må det være meningen å markere en særlig viktig dag. Men at fredag var en viktig dag når den falt inn i påsken, har vi ingen underretning om. Derimot har vi om 14. Nisan et arameisk uttrykk som tyder på at det passer. Den 14. Nisan kalles på hebr. פסח ארבעת עשר "påskeaften", på arameisk arubat pisha. Det er hvad der svarer til παρασκευή τοῦ πάσχα. Når vi vet dette, kan vi ikke tvile på at evg. på gresk har villet uttrykke dette ord. Hvis en forfatter som kjente det arameiske uttrykk, skrev på gresk παρασκευή τοῦ πάσχα og mente fredag, måtte det være fullstendig villedende. Forfatteren må vi anta har villet gjengi på gresk det arameiske uttrykk. Således oppfattet får denne datering sin fulle vekt. Vi står her som i 18, 28 forut for påskemåltidet som om aftenen skulde feires, og det evangelisten vil betone, er at dödsdommen over Jesus blev felt på denne dag. Han ser i Jesus det sanne påskelam 19, 36. Når det tilföies at det var omkring den 6. time (kl. 12), er det fordi de jödiske husfedre nettop ved den tid gjorde sig rede til å bringe påskelammet til skaktning. - Vi har her en fra synopsen avvikende kronologi. Det er også efter Johs. fredag, men denne fredag er påskeaften. *) Den 6. time er utvilsomt regnet efter jödisk timetelling 1, 40. 4, 6 og 52. Johs. avviker også i timetelling fra synopsen. Jesus dör i 9. time, cfr. Mrk. 15, 33. Mt. 27, 45. Luk. 23, 44.

Ser vi tilbake på hele beretningen, kan vi ikke tvile på at den er preget av to hovedinteresser. Den ene er å understreke jödenes større og Pil.'s forholdsvis mindre skyld 19, 11b. Den annen er å betone Jesu kongedömmes upolitiske art og ved siden dera hans anerkjennelse av den rätt romerherredömmet efter Guds styrelse hadde, 11a. Disse momenter har for fortelleren sikkert ikke I synopsen er det fredag i påskeuken.

bare historisk, men også en prinsipiell betydning. I forholdet mellem jødene, Pilatus og Jesus ser fortelleren tillike et billede av forholdet mellem jödedommen, romerstaten og kirken. Han tegner i dette billede også det jödiske kristenhät som sökte å ophisse romerstaten til innskriden mot de kristne. De romerske embedsmenns relativt venhjlige standpunkt som dog ved jödenes press slår om. Endelig innskjerpes kristendommens egen uverdslige karakter og dens anerkjennelse av övrihetens gudgivne stilling. Derfor har hele avsnittet en lett forståelig apologetisk mening.

19,16b-42 - Jesus korsfestes og begravnes.

Mrk.15,20b-47. Mt.27,32-61. Luk.23,26-56. Johs.s fremstilling fal-
ler i 6 småbilleder: 16b-22 Korsfestelsen og Pilatus s titelover-
skrift. 23-24 Soldatene deler og kaster lodd om Jesu klär. 25-27
Kvindene og yndlingsdisippelen ved korset. 28-30 Jesu död. 31-36
Benbrytningen og lansestikket. 38-42 begravelsen.

16b-22. Allerede de første ord er påfallende. Leses de i sammenheng med det foregående, ser det ut som om det var jødene som tok Jesus. Men v.23 viser at det var de romerske soldater som utförte korsfestelsen. Og 18b viser at det er romersk skikk som fölges. Overgangen 16a til 16b er et nytt eksempel på en noe skjödeslös fortellemåte. Med eftertrykk betones at Jesus gikk ut idet han bar sitt kors. Det står i en viss motsetning til Mrk.15,21. Det er dog tvilsomt om Johs. vil forkaste tradisjonen om Simon av Kyrene som historisk. Det måtte i tilfelle være ut fra den betraktning at Kristus ingen understöttelse trenger. Kanskje har fortelleren kun villet fjerne det skinn at Jesus overhodet ikke hadde bäret sitt kors. Han interesserer sig ikke for Jesu fritagelse for å bäre sitt kors. När han fremhever dette trekk ennskjönt det ikke var noe merkverdig, ligger det nær å tenke at det er for å understreke at Jesus er sine disiplers forgjenger, cfr. Mrk. 8,34. Korset bestod av en pel og en tverrbjelke som enten lå tversover pelen et stykke fra den övre enden av pelen eller også var festet lenger oppe: † eller †. Efter den kirkelige tradisjon har korset vært firearmet. Omtrent midt på pelen fantes et hvilesete, stundom også et tredebrett. Befestelsen av den som skulde korsfestes, foregikk dels med rep og dels med nagler. For Jesu vedk. forutsetter vår forteller 20,20.25.27 gjennemnagling av hendene. Luk. 24 forutsetter også nagling av föttene. Pelens höide synes ikke å ha vært stort mere enn mannshöide. Men efter v.29 må Jesu kors ha vært noe höiere. Golgota har Johs. felles med Mrk. og Mt., men mens disse (Mrk.Mt) först nevner det hebr. og så det greske, går Johs. den omvendte vei. Ö i 17b går på $\chi\rho\nu\nu\nu$. Det arameiske ord Golgota (ikke Golgata) betyr kranium, hodeskalle. Nu påvises dette sted innenfor den Hellige Gravs kirke på et sted hvor allerede Konstantin lot opføre en kirke. At dette sted kan være det virkelige Golgota synes godtgjort ved nyere utgravninger som synes å vise at stedet oprinnelig har ligget utenfor byen v.20. Om de to andre forteller Johs. ikke noe nærmere. Han fremhever kun at de blev korsfestet én på hver side. Det er vel et uttrykk for at Jesus blev regnet sammen med misdedere, men for evg. har det visstnok samtidig en annen betydning. Det ligger heri en anerkjennelse av Jesu egenartede stilling blandt de korsfestede. Jödenes konge har midtplassen.

Om overskriften anvender Johs. alene $\tau\iota\tau\lambda\omicron\varsigma$. Dette uttrykk blev anvendt om den tavle som undertiden blev bäret foran forbryteren til retterstedet, undertiden også festet til pelen. *) När Pilatus skriver det han gjør, er det vel for å häne jødene og hevne sig på dem. Og når innskriften var skrevet på tre sprog, en for Johs. eiendommelig notis, stemmer det med datidens forhold. Den første overskrift var da skrevet på folkesproget, den tredje på verdenssproget, gresk, og i midten på herskersproget, latin. Dette trekk har en dypere mening. Pilatus kommer til å kunngjøre Jesu kongedömmе og det både i jödisk sprog og i de to verdenssprog, gresk og latin, dog uten selv å vite om den dypere mening i dette. Dermed stemmer også den stedighet som Pilatus fastholder overfor jödenes protest. Hans: "Det jeg skrev, det skrev jeg" må fra hans side være å forstå som uttrykk for at han viser stivsinn og ringeakt. Men for forfatteren er det et uttrykk for hvordan Guds styrelse når sitt mål uten at noen kan hindre det. Jödenes ord er uttrykk for makteslös tross. *) Tavlen pleiet være forsynt med forbryterens navn og angivelse av forbrytelsens art.

23-24 - Soldatene som deler Jesu klær. Den dømtes klær tilfalt de soldater som utførte eksekusjonen. Her forutsettes det at det er fire soldater. Det stemmer med en ellers kjent skikk, cfr. Acta 12,4. Mrk. 15,39. Derimot er det ikke meningen at disse fire utgjorde den samlede romerske militærstab ved anledningen, cfr. Mrk.12,24. Etter synoptikerne kastes der lodd om alle klærne. Hos Johs. kastes kun lodd og underklædningen da den var vevet i ett stykke. Allerede synoptikerne har antagelig ved dette trekk tenkt på Ps. 22,19 ennskjønt synoptikerne ikke citerer stedet. Johs. uttrykker at også soldatene måtte opfylle det gudd. ord, og han vil påvise et sammentreff mellom soldatenes forskjellige behandling av klærne og uttrykket i det gtl. ord. I G.T. skal det ikke presses. Der foreligger parallellismen membrorum. Her derimot ligger vekt på den minste detail. Stedet tilhører den samme salme hvis begynnelsesord Jesus anvendte på korset etter synoptikerne. Anvendelsen beror på at Messias tenkes talende i salmen likesom i Ps.69. 2,17. 15,25 og i Jesaja 53,1 som citeres i kap.12,38-40.

Men vi må spørre: Har denne kjortel for forfatteren en dypere mening? Man har grunnet over det og henvist til at Josefus beskriver yppersteprestens kjortel som usømmet, og at Filo i den ser et symbol på den klædning Logos vever sig av verdens krefter og elementer, en drakt som ikke kan sønderrives da Logos holder alt sammen. Man antatt noe lignende her, dog ikke slik at man har tenkt på Logos's kosmiske stilling, men på Jesus som kirkens sambånd, cfr. 17. Denne tydning er jo skarpsindig, og der kunde anføres paralleller til forsvar for den, men antydning er den jo ikke, og det er sannsynlig at den er altfor dypsindig. Sluttbemerkningen 24b tjener til å anvende dette annet enkeltbillede, å stille disse soldater i motsetning til kvinnene og yndlingsdisippelen i det følgende billede.

25-27 - Kvinnene og yndlingsdisippelen. Her må vi tenke på at hos Mrk. og Mt. hører vi intet om at noen av disiplene var tilstede. Der tales kun om noen kvinner som er tilskuere langt borte fra: Maria Magdalena, en annen Maria - mor til Jakob den lille, endelig en tredje som hos Mrk. kalles Salome, hos Mt. Sebedeussonnes mor. Hos Luk. heter det at alle Jesu kjenninger stod langt borte, men særlig fremheves de kvinner som hadde fulgt ham fra Galilea.

Vår evg. skiller sig ut ved å berette at noen kvinner, deriblandt Jesu mor stod ved Jesu kors sammen med yndlingsdisippelen. For kvinnenes vedkommende er det tvilsomt om der siktes til fire eller til tre. Det avhenger av om Maria, Klopas's hustru er en nærmere bestemmelse av Jesu mors søster eller om det er en annen. Det mest sannsynlige er at der først nevnes to ikke navngivne, Jesu mor og hennes søster. Dernæst to Maria-er. Vi har i så fall fire kvinner. Det synes lite sannsynlig at Jesu mor og hennes søster begge skulde ha hett Maria. Den første, Jesu mor, er i synopsen aldri nevnt i forbindelse med lidelseshistorien. Jesu mors søster er ofte blitt identificert med Salome, Sebedeussonnes mor. Et tvingende bevis lar sig dog ikke føre. Klopas's Maria er vel identisk med den Jakobs mor som synoptikerne taler om. Dog er heller ikke denne identifikasjon nødvendig. Usikkert er det også hvordan dette Klopas's Maria er å forstå, om det er hustru eller datter. Til Klopas cfr. Luk.24,18. Den fjerde, Maria fra Magdala er ellers kjent - Luk.8,3. Hun spiller siden en rolle hos Johs. 20,1 flg.

Selve fortellingen går nu ut på at Jesus fra korset har henvist sin mor til yndlingsdisippelen, og at han har gitt yndlingsdisippelen overfor henne. Tiltalen "kvinne" er den samme som i 2,4. Uttrykket har her ennu mindre enn der noen hård klang, men ganske visst inneholder vel dette uttrykk som i 2,4 en løsning av det sønnlige forhold som før hadde knyttet dem sammen. Som en bekreftelse av at dette testamente blev utført, tilføies 27b "Han tok henne hjem til sitt", cfr. 16,32. Jesu mor fikk et hjem hos yndlingsdisippen. Men hvad er fortellingens point? Er den simpelthen å forstå som uttrykk for Jesu omsorg for sin mor og kjærlighet til disippelen, Eller har fortellingen en dypere mening? Forsåvidt man har søkt en sådan, har man gjerne funnet en antydning om kirkens enhet. Jesu mor skulde da være representant for de troende jøder og disippelen representant for den universale hedningekristendom. Jesu testamente skulde da være et ord om enhet og samfund mellom disse to grupper innen urkristendommen. Et ord til de jødekristerne om å anerkjenne de hedningekristne som brødre og dernæst et ord til de hed-

↳ Innskudd: sønneplikten

ningekristne om å ære de jödekristne. - En annen tydning er forsøkt av Edv. Meyer. Han forstår denne fortelling som en art adopsjon av yndlingsdisippelen. Jesus optar denne disippel i sin familie, som sin bror, hvad der siden finner uttrykk i at Jesu mor flytter til disippelen og får den moderlige stilling i hans hjem. Som adoptivbror skal disippelen være bærer av den rette arven og av den sanne tradisjon, 7,1. Ja, i denne egenskap skal disippelen være tenkt i motsetning til Jesu kjødelige brødre, særlig til Jakob som leder for de jödekristne. Ikke jödekristendommen, men den av disiplene forkynte Logos-kristendom er Jesu arvtager. Vi må dog si at fortelleren ikke gir det ringeste vink om en slik tydning. Det blir da hasardiöst å opstille en slik forklaring. Men kanskje har Meyer rett i at Jesu ord her fullt så meget er en anerkjennelse av disippelen som uttrykk for omsorg for moren. Merk leddenes stilling. Han som lå op til Jesu bryst ved nadverden, kap.13, er også den eneste som er tilstede ved korsfestelsen; og som Jesus lærer sin mor å se som sin stedfortreder. Han er den som blandt disiplene står Jesu hjerte nærmest, derfor også den som dypest tolker hans mening.

28-30 - Döden. Dette siste bilde er helt igjennem behersket av det synspunkt at Jesus døde med bevissheten om å ha fullbragt alt. Cfr. 17,4. - Lesemåten 28a er usikker. I alle tilfelle er $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ å forbinde med verbet $\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota$. Men det som er omtvistet, er imidlertid hvorvidt hensiktssetningen 28b skal forbindes med det foregående eller med det følgende, $\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota$. Den siste opfatning er den almindelige, og man forstår ordene så at de skal uttrykke en viss innskrenkning i dette "alt er fullbragt!" Og for å hitføre denne siste oppfyllelse var det han sa: "Jeg tørster". Ved dette skriftord tenker man på Ps. 69,22 eller Ps. 22,16. Ofte ser man da i hele bemerkningen en avsvakkelse av Jesu lidelse. Når Jesus sier at han tørster, er det ikke fordi han virkelig er tørst, men kun for å oppfylle en profeti. Mot denne tydning må man stille 18,11b. Her kommer til uttrykk at Jesus drikker det lidelsens beger Faderen har gitt ham. Cfr. 12,27 flg. Den virkelige lidelse er dog innbefattet i dette: "Det er fullbragt". Derfor - går denne $\lambda\iota\alpha$ -setning på det følgende, må den forståes så at Jesus utbröt: "Jeg tørster", men den verdensstyrende Guds hensikt var å bringe den gtle skrifts ord til oppfyllelse. Imidlertid taler sterke grunner for at hele denne opfatning ikke er riktig.

I. Evg. henviser ikke til noe bestemt skriftsted som i 24 og 36 og 37, uaktet det vanskelig kunde være overflødig for leserne.

II. Dernæst vilde det være rart om Ps. 69,22 eller Ps. 22,16 her skulde være anskuet som kronen på oppfyllelsen av hele det messianske skriftvidnesbyrd. III. Man kan når man leser teksten, vanskelig fri sig for den tanke at $\tau\epsilon\lambda\epsilon\omega\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ skal klinge sammen med $\tau\epsilon\lambda\epsilon\omega\ \lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota$. IV. I samme öieblik som det betones at alt var fullbragt, at intet stod tilbake, vilde det være påfallende at der allekevel var noe som var uopfyldt. Brun mener efter alt dette at hensiktssetningen må henføres til det foregående. Da nu ordene "Jeg tørster" må være ment som en bönn efter en leskedrikk, må pointet være at Jesus ikke bad om denne leskedrikk för han visste at alt var fullbragt, hans lidelsensbegeer helt fullt. Leskedrikken omtales også hos Mrk. og Mt. Men eiendommelig for Johs. er 29a. Ved $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ skal vi vel tenke på den sure romerske soldaterdrikk som visstnok var beregnet både for soldatene og for den korsfestede. Ved den som förer isopstengelen til Jesu munn, må vi nærmest tenke på en av soldatene. Mens synopsen taler om et rör, taler Johs. om en isopstengel. Kanskje tenker forfatteren her på at koster av isop blev anvendt i påsken, cfr. Ex. 12,22. I alle fall betoner han at da Jesus hadde tatt denne drikk, gav han lydelig uttrykk for det han för visste: "Det er fullbragt". Cfr. Luk. 23,46. Cfr. også 10,18 (Johs.) Vi merker at i gjengivelsen av Jesu ord på korset skiller vår forteller sig helt ut fra synopsen. Mrk. og Mt. har kun ordet fra Ps. 69 og 22. Dessuten sier de at Jesus døde med et höit rop. Luk. og Johs. har begge utelatt dette dype klagerop. Det stemte ikke med Johs.'s syn på Jesu frie hengivelse. Luk har særskilt tre ord: Först bönnen for fiendene. Dernæst ordet til den botferdige röver. Endelig et ord fra Ps. 31,6. Johs. har tre andre ord. Först det til moren og yndlingsdisippelen. Sa klageordet "Jeg tørster". Endelig "Det er fullbragt". Utelatelsen av klageordet: "Min Gud, min Gud,

hvorfor har du forlatt mig!" stemmer med hovedsynet hos Johs. Jesus triumferer i lidelsen. Men historisk må det vel ansees som det best bevidnede. - Men det høie rop hvormed Jesus ender sitt liv hos Mrk. og Mt., er også efter disse fortellere å forstå som et triumfrop, og den johanneiske tydning av det: "Det er fullbragt" karakteriserer i alle fall Jesu død som kronen på hans liv.

31-37 - Benbrytningen og lansestikket. Vi har her et for Johs. eiendommelig billede. Efter romersk skikk blev de korsfestede hengende på pelene. Men efter Deut. 21, 23 måtte en henrettet ikke bli på pelen natten over for ikke å forpøste landet. I dette tilfelle var det endog beredelsesdag til sabbaten, og den forestående sabbatsdag var en særlig stor helligdag. Hvorfor? Her dukker igjen spørsmålet om dateringen op. Berodde denne sabbats særlige hellighet på at den falt sammen med den 15. Nisan? I så fall fant korsfestelsen sted den 14. Eller har vi kun å tenke på at denne sabbat overhodet falt inn i påsken og falt sammen med den 16. Nisan? da den første kornvogn av årets grøde blev bragt frem for Herren. I så fall har vi ingen avvikelse fra kronologien i synopsen. Det er imidlertid klart at den første forklaring om sabbatens sammentreff med den 15. Nisan er den sannsynligste, særlig når de tidligere steder synes å bevidne dette. For å undgå en vanhelligelse av denne sabbat anmoder jødene om at benbrytningen må finne sted. Benbrytningen forekom også som selvstendig straff overfor slavene. Benene fra hoftene til tåspissene blev knust med køller. Her skal benbrytningen påskynde døden. Ved jødene tenkes åpenbart på synedriet, og de soldater som utfører benbrytningen, må tenkes utsendt i dette spesielle øiemed. De begynner prosessen ved korsgruppens yttersider og kommer sist til Jesus. Men da de ser at Jesus alt er død, bryter de ikke hans ben. Dog stikkes han i siden med lansen, og der kommer blod og vann ut. Dette lansestik skal tenkes rettet mot Jesu hjerte. Det er et mådestöt. Nu bevidner forfatteren sannheten av dette. Han betegner fortellingen som siktende til å styrke lesernes tro. Hvorledes det som er fortalt kan ha denne betydning, viser han 36-37 idet han betegner både undlatelsen av benbrytningen og lansestikket som en oppfyllelse av skriftord. Disse tilføielse viser at det er til disse momenter fortellerens hovedinteresse knytter sig. Blodet og vannet som kommer frem, nevnes her v. 36 og 37, ikke. Men det kan ikke være betenkelig å henføre denne høitidelige bevidnelse til dette minst betonedede trekk: blod og vann. Dette utsagn må også ha hensyn til den kjennsgjerning som her står i forgrunnen: benbrytningen og lansestikket.

Det første skriftord som citeres v. 36, er uoversettelig på norsk. Vi må oversette αὐτοῦ enten med "det" eller med "ham". Den greske tekst tillater både "ham" og "det". Skriftordet må efter all sannsynlighet være Ex. 12, 46 og Num. 9, 12. Her stemmer de to første ord. Mens grunnteksten har aktive verbalformer, heter det her passivisk "brytes". Påskelammet er betraktet som forbillede på Kristus. Hvad der henger sammen med hans død i påsken. Men det henger også sammen med tanken på Kristi forløsning som et høiere motbillede til frelsen fra Egypten. Lovens bestemmelse om påskelammet er oppfattet som en profeti om Kristus. Idet nu Jesu ben ikke brytes, kommer det til uttrykk at han er det sanne påskelam. Man har ment at det skulde sikte til et annet sted, nemlig Ps. 34, 21, og for dette anfører man at i LXX finnes den passive form. Men det er klart at en allusjon til dette salmestedet er usannsynlig. Imot denne tydning taler ὄσπου οὐ "Ben skal ikke" som ikke har noe tilsvarende i Ps. Dernæst taler sammenhengen innenfor salmen imot. For påskelammet var det jo eiendommelig at det ganske visst måtte dø uten at benene blev knust. Derimot i salmen heter det at Herren bevarer alle de rettferdige så de ingen overlast lider. I høiden er det mulig at passivformen kan stamme fra en reminiscens fra Ps. 33, 21. - Dette trekk skal styrke leserne i troen 35b.

I det annet citat v. 37 betegner γραφή "skriftsted", cfr. Luk. 4, 21. Det sted som her anføres, er Zak. 12, 10 som gjengis selvstendig i forhold til grunnteksten og LXX, men på lign. måte som i Apok. 1, 7. Formelt sett kan dette uttrykk oppløses på to måter: De skal se hen til ham som de har gjennomstunget, εἰς ἐκείνους ὄν. Eller: De skal se ham de har stukket i ἐκείνους εἰς ὄν.

Den greske tekst har sitt point i dette at αὐτοῦ er tvetydig.

Den første vil være den riktige, da verbet ikke forbindes med εἰς men med akk. og betyr gjennembore, Apok. 1,7. Dette sværer og nærmest til den gtl. grunntekst. Den historiske tyding av dette ord hos Zak. er vanskelig. På jødisk grunn synes det å være blitt utgangspunktet for en lære om den døende Messias, Josefs sønn som går forut for Messias den seirende, Davids sønn. (2. og 3. årh. e, Kr.). - På kristelig grunn er det samme sted blitt anvendt om jødernes korsfestelse av Messias og deres angstfulle gjenkjennelse av ham når han kommer i sin fulle herlighet. Således Apok. 1,7. Jfr. Barnabas's brev 7,9. - På vårt sted ligger åpenbart en hentydning til lansesticket. Men uaktet det blev ført av en romersk soldat og i en barmhjertig hensikt, er det klart at evg. tenker jødene som subjekt, 18,35. 19,16. Derimot er det vanskelig å avgjøre hvor meget fortelleren legger i det at"de skal se henimot". I henhold til G.T. har mange tenkt på en angerfull skuen og i ordet funnet en profeti om jødernes omvendelse. Men i annen retning fører Apok. 1,7. Der mangler εἰς, men det er klart at der siktes til en angst med veklager. Mt. 24,30. Man må derfor si at anvendelsen av det gtl. e sted ikke er klar undtagen i det punkt: Det lansestik som rammer Jesus, er en oppfyllelse av det ord hos prof. Zak. om gjennemboringen av Herrens tjener. - 34b. Noen fysiologisk forklaring kan vi ikke gi. Fortelleren reflekterer heller ikke over det. Men saken er ham på en eller annen måte betydningsfull. Blodet spiller jo en rolle i lidelseshistorien. Man har ment at det er tenkt som et avsluttende bevis for at Jesus var død. I såfall kunde trekket ha en apologetisk-polemisk betydning, nemlig mot en doketisk gnosticisme. Men den spesielle omtale av vannet finner da ingen forklaring. Der kan nevnes at man i senere apokryf martyroverlevering har trekk som synes å ligge i samme linje. I Polykarps martyrium Kap. 16 berettes det: Ilden vilde ikke angripe hans legeme. Da de vantro så det, lot de en mann gjennembore ham med et sverd, men så meget vann flöt ut at ilden blev slukket. Likeså om Paulus: Da böddelen hadde halshugget ham, sprudlet der melk over soldatens klær. Det er sannsynlig at vår forteller tenker på noe som henger sammen med Jesu særlige kvalitet, med det at han er det sanne påskelam osv. Følger vi denne linje, kan vi med blodet sikkert ikke tenke på annet enn forsoningens rensende blod I Johs. 1,7. Apok. 7,14. Cfr. også I Johs. 5,6-8. Her tenkes ved vannet åpenbart på Jesu dåp og ved blodet på hans død. (Polemikk mot Korinth.). Ved vannet ligger det nær å minnes at vi i kap. 7.38 hørte om floder med levende vann. Der blev det tolket om ånden. Vi ledes til å forstå vannet som symbol på den ånd Jesus skal sende sine disipler, 20,22. Dette synes ut fra andre antydninger i de johanneiske skrifter å ligge nærmest. Men muligens har de eldre fedre rett når de tenker på nadverden og dåpen som utspringende fra den i døden hengivne frelser. Man har ment at vannet da måtte nevnes først, Apok. 1,7. Men talen er her om Jesu død, og derfor nevnes blodet først. Åndsutgyttelsen og dermed dåpen hører først hjemme efter opstandelsen. - Men denne forklaring kan vi kun opstille med forbehold, Noe skrift-bevis kunde fortelleren kun føre med henblikk på de andre momenter. Men også blodet og vannet må vi tenke oss innsluttet i forsikringen v. 35.

Denne bemerkningen i v. 35 reiser fire spørsmål: I Hvem er öienvidnet? II Hvem er εἰς 35b? III Vil forfatteren av evg. identifisere sig med öienvidnet, eller anfører han öienvidnet som sin hjemmelsmann? IV Hvorfor bevidnes sannheten nettop av disse trekk med slikt eftertrykk?

Det første spørsmål er lettest å besvare: I. Öienvidnet må være yndlingsdisippelen. Han stod jo i nærheten av Jesu kors. Om ham sies at han på grunnlag av selvsyn kan bevidne det. Han har bevidnet det, og nu föreligger hans vidnesbyrd. Det betones at hans vidnesbyrd er ἀληθινόν, egtl. ekte. ἀληθινός synes her å gli over i betydningen ἀληθινός - altså et sannferdig vidnesbyrd.

For å besvare det annet spørsmål må man gjøre sig klar forfatterens bruk av εἰς. Det henviser gjerne til en fjernere stående person, således Johs. 3,30. 9,9. Men denne bruk er dog ikke den gjennemgående. Det gjenoptar også det som nettop er nevnt. Det er da mere likt αὐτός 5,37. 9,33. - Endelig brukes det som henvisning til personer som er så kjent at de bare behøver en slik sig-

nalisering. 7,11. 9,12.25 . Således anvendes det I. Johs. hvor det er en fast betegnelse for Kristus. I Johs. 2,6. 3,3 3,5.7.16. 4,17. Efter sammenhengen må ΕΧΕΙΥΟΣ nærmest referere sig til öienvidnet, er altså en gjenoptagelse av ΟΥΤΟΣ. Der henvises da til öienvidnets egen gode samvittighet, og han avlegger dette vidnesbyrd for at andre skal komme til tro. Imidlertid har forskjellige utleggere (bl.a. Zahn) forklaret ΕΧΕΙΥΟΣ om Kristus. Kristus vet at öienvidnet sier sant. Til fordel for denne opfatning kan anføres vekslingen mellom ΟΥΤΟΣ og ΕΧΕΙΥΟΣ her. Dernæst denne sprogbruk annetsteds: ΕΧΕΙΥΟΣ = Kristus. Videre: analogien av den hyppige henvisning til Guds vidnesbyrd og den henvisning til Kristi vidnesbyrd vilde være meget sterk. Endelig kan nevnes 21,24 som en analogi. Disse grunner har adskillig vekt, og man må si at fortolkningen er mulig, men den er ikke sikker, knapt nok sannsynlig. Ti på de parallelle stede i I Johs. br. er det klart at dette ΕΧΕΙΥΟΣ ikke kan være noen annen enn Kristus. Men noen slik klarhet finnes jo ikke her. Tvertom. Vi føres gjennom ΕΩΡΑΧΩΣ og ΟΥΤΟΣ til ΕΧΕΙΥΟΣ nærmest til å tenke på yndlingsdisippelen.

III. Adskiller forfatteren sig her fra öienvidnet ?

Det umiddelbare inntrykk er vel at det her er en annen enn öienvidnet som ^{om}tales. Merk 3. person. Også de tidligere utsagn om yndlingsdisippelen 13,23. 19,26 og likeså 21,24 hvor det er andre som sier om yndlingsdisippelens vidnesbyrd at det er sant. Henvisningen til dis.s egen samvittighet eller til Jesu viden vil da være uttrykk for forfatterens ærbødighet for yndlingsdisippelens autoritet. Vårt sted blir da et vidnesbyrd om at vår forfatter ikke er identisk med yndlingsdisippelen. Men det er dog ikke det sannsynligest at forfatteren er en annen enn yndlingsdisippelen. I motsatt retning taler at i 21,24 betegnes yndlingsdisippelen både som vidne og som forfatter. Dernæst: også ellers i evg. undlater forfatteren å omtale sig selv i 1.pers. og det uaktet han i 1,14 sammenfatter sig med dem som har skuet Kristi herlighet. Videre: Hvis ΕΧΕΙΥΟΣ sikter til öienvidnet, er det visstnok påfallende at forfatteren skulde omtale sig med dette uttrykk, men i 9,37 lar han Jesus omtale sig selv med dette uttrykk, og saklig synes det fullt så naturlig at forfatteren påberoper sig sin egen gode samvittighet som at han påberoper sig sin hjemmelsmann. Hvis ΕΧΕΙΥΟΣ skulde sikte til Kristus, da kunde ganske visst bekreftelsen være en 3. manns vidnesbyrd, men hvis forfatteren først omtaler sig selv i 3. person, da kan ordene forståes slik at forfatteren kaller Kristus selv til vidne på at han taler sant. - Et sikkert resultat er det ikke mulig å vinne. Det vilde være en lettelse om man kunde opfatte det hele som en interpolasjon. Men mot en slik hypotese taler var 36 idet dette slutter sig til 35. Interpolasjonen måtte altså omfatte også 36-37, men dette er meget betenkelig.

IV. Hvorfor den sterke bevidnelse ?. En grunn kan ligge deri at de historiske momenter som her foreligger, er ukjente i synopsen. Men hovedvekten ligger dog ikke på disse tings fakticitet, men i deres betydning for troen. Forutsetningen for utsagnet må være den at det vidnesbyrd som her foreligger, har foreligget som en kjennsgjerning før det blev festet i skrift, 1,34. Allerede i denne munttlige form har det virket trosstyrkende. Nu føres det videre i skrift, og det i den hensikt at også leserne skal tro. 20,31. Og denne trosvekkende kraft har dette vidnesbyrd fordi det her dreier sig om trekk som avslører lidelseshistoriens dypeste mening. Undlatelsen av benbrytningen avsløret Jesus som det sanne påskelam. Den er en kjennsgjerningsforkynnelse av 1,29. Likeså lansestikket. Det er en kjennsgjernings uttrykk for at Jesus er den store gjennemborede som profetien taler om, et tilstippet uttrykk for jødernes skyld og at varsel om at de en gang skal få se ham de har gjennemboret. Uttredelsen av blod og vann er en forkynnelse av de rensende krefter som utgår fra den korsfestede. Har disse trekk denne dype mening, er de løftet op i en sfære som rettferdiggjør denne sterke bevidnelse, v.35.

38-42 - Begravelsen. Ved denne korte fortelling böier Johs. tilbake til synopsen. Mrk. 15,42-46. Mt. 27,57-60. Luk. 23, 50-54. Endommelig for Johs. er at han ved siden av Josef av Arimatea innfører Nikodemus, 3 og 7. Selve den ting som er forutsetningen, nemlig at de henrettedes pårørende utba sig rett til å

begrave de henrettede, var almindelig og blev imøtekommet av romerne. Her kaller kjærlighetsplikten to hemmelige tilhengere frem til handling. Josef betegnes hos Mrk. og Luk. som en from rådsman, hos Mt. som en disippel av Jesus. Johs. knytter sig til Mt., men tilføier dette om hemmeligheten, 12,42-43. At han stammet fra Arimatea, er en felles oppgift av alle evangelister. - Pilatus's tillatelse opnås uten videre. Hos Mrk. som ikke kjenner noe til benbrytningen, fortelles at Pilatus undret sig over at Jesus allerede var død, og at han først efter å ha undersøkt dette gir tillatelse. *οἴμα* betyr her lik. Flertallsformene *ἡλύω* og *ἤραυ* som Tischendorf har, sikter kanskje til at Josef fikk folk med sig. Men snarere beror de vel på senere refleksjoner så at Vogels lesemåte er oprinnelig. Hvad Nikodemus angår, så stiller forfatteren med hensikt det mot han nu viser *romotsætning* til hans tidligere feighet, 10,40. Nu vil også han være med. Han bringer en blanding av myrrha og pulverisert aloetre. Det kvantum som nevnes, er uforholdsmessig, cfr. 12,3. Det fremhever Nikodemus's rikdom, men også hans iver. (Myrrha cfr. Mt.2,11).

Selve beætningen kolliderer med den synoptiske fremstilling Mrk.16,1 og Luk.24,1 hvor kvinnene går for å salve legemet. At graven var en ny grav, nevnes også hos Mt. og Luk., og tanken er den at nettop en slik grav sømnet sig for Jesus. Eiendommelig for Johs. er notisen om at graven lå i en hage. Likeså at den var nær henrettelsesstedet. I denne beretning har man ofte villet finne en betydning til at Jesus ikke var tenkt å skulde ligge bestandig i denne grav. Men denne opfatning stemmer neppe med beretningens hovedtendens. Det sannsynligste er vel at graven er tenkt som Josefs egen grav, hvilket endog er forutsatt hos Mt., og det vil da ikke være meningen at Josef kun midlertidig gir Jesus en hvileplass der, men den omstendighet at han hadde en ny grav der, bragte ham på tanken. Josef's handlemåte her står i strid med jødisk rett. Henrettede måtte ikke begraves i familiegraver, men for sig selv. Men sammenhengningen er vel den at Josef og Nikodemus ikke ser noen forbryter i Jesus, og at deres handlemåte er en æresopreisning for den uskyldig dømte, og forsmedelig drepte. For fortelleren tjener beretningen til å forberede opstandelseshistorien. Men den har også sin selvstendige betydning. Den viser hvordan Jesu død kaller hemmelige disipler innen aristokratiet frem til handling, samt hvordan Guds omsorg fulgte Jesus i forsmedelsen og ikke lot ham savne den siste ære.

Excurs: Den johanneiske kronologi.

Synoptikerne og Johs. er felles om at Jesu død falt på en fredag. Likeså om at han torsdag aften feiret et måltid sammen med disiplene. Men efter synopsen var Jesu siste måltid et påskemåltid. Den siste aften var den 14. Nisan, og Jesus døde den 15., den første store dag i det usyrede brøds fest. Johs. derimot synes å betone at Jesu dødsdag var den 14. Nisan, beredelsesdagen, og den foregående må da ha vært den 13. og måltidet 13,2 karakteriseres ikke som et påskemåltid.

Hvilken kronologi er den riktige? Det er en utbredt mening at Johs. har den riktige. Det hevdes ikke bare av dem som fastholder at evangeliet er forfattet av Zebedeus's sønn, men også av dem som inntar en kritisk holdning til evg. i det hele. Men på den annen side mener mange det motsatte.

For å tilkjenne Johs. retten kan man anføre følgende:

I. Johs. har her korrigeret, avveket fra den tidligere fremstilling som han må ha kjent, og man vil nödig anta at en rettelse går i gal retning. II. Fra historisk synspunkt synes det lettere å anta at Jesu død har funnet sted den 14. og fengslingen den 13. om aftenen, enn at fengslingen skulde finne sted selve påskeaften og selve henrettelsen den 15. Man har her funnet en rekke anstøtelige trekk i synopsen, især gangen til Getsemane, fremdeles våpenbæringen. Videre selve den rettslige forhandling, Simon fra Kyrenes komme fra landet eller fra marken, endelig Jesu begravelse. Gjennem trekk som disse mener man at synopsen röper at dens kronologi ikke passer. III. I Talmud finnes flere steder en jødisk legende om en hvis Jesus om hvem det heter at han blev hengt på påskeaftenen, dvs. den 14. Nisan.

Men på den annen side må i synopsens favör gjøres gjeldende:

I. Synopsen inneholder den av oss eldste kjente palestinensiske menighetsoverlevering. Og det er vanskelig å tenke sig at den har befunnet sig i villfarelse med hensyn til Jesu siste måltid, Mrk. 12,14 med paralleller. Mrk.14,26. Luk.22,15 flg. II. Også den paulinske nadverdoverlevering synes å støtte den tanke at Jesu siste måltid var et påskemåltid, I Kor. 11,23 flg. Dessuten begeret han tok etter måltidet. ^{*)}III. At måltidet var et påskemåltid stadfestes av at etter all overlevering er måltidet blitt holdt i Jerusalem. IV. Når den eldste jødiske menighetsoverlevering ikke har funnet det utrolig at Jesu fengsling fant sted påskeaften og henrettelsen på festdagen, da blir det en tvilsom sak for oss å erklære det for usannsynlig. Man må huske at de jødiske autoriteter handlet under press, og man kan si: Er ikke nettop disse vanskeligheter et argument for fremstillingens riktighet? V. De formentlige anstöt i synopsen er alle mer enn tvilsomme, og det er ikke lykkes å godtgjøre umuligheten av synopsens fremstilling. VI. Den angivelige jødiske tradisjon er ingenting å bygge på, ti den står i en fantastisk sammenheng. Selve tidsangivelsen "på påskeaften" kan bero på at jødekristerne på den tid mintes Jesu död. Det kan også være en efterklang av Johs. VII. Hvis den johanneiske fremstilling er den rette, da er det umulig å forklare synopsens oprinnelse i en så tidlig tid som den hörer hjemme i. Har Jesu måltid ikke vært noe påskemåltid, hvordan kan da tradisjonen ha opstått? Denne sistnevnte vanskelighet er så stor at man på de hold hvor man hevder den johanneiske kronologi har måttet gjøre store anstrengelser. I eldre tid antok man at Jesus fordi han forutså sin död hadde feiret et antecipert påskemåltid, og at dette så senere var blitt fremstillet som det ordinære. Denne utvei er ikke gangbar av den grunn at en privatmann ikke kunde foregripe måltidet. Dertil hörte prestenes medvirkning under slaktingen. Fra jødekrister hold er man fremkommet med andre løsninger som søker å gi begge overleveringer rett ut fra den formodning at der i Jesu dödsår er blitt feiret jødisk påskemåltid både den 13. og den 14. Nisan, og at Jesus feiret påskemåltidet den 13. Johs. har da rett, og synopsens fremstilling er samtidig forståelig. Det ene forsök i denne retning er fremsatt av Chwolson, en russisk jøde, med tilslutning av Klawsner. Dette forsök går ut på at den senere gjeldende grunnsetning at påskefesten fortrenger sabbaten, skulde gjelde allerede på Jesu tid. Når den 14. falt på en sabbat, ja endog på en fredag, skulde man ha slaktet påskelammet allerede den 13, og disse påskelam skulde en del av folket, formodentlig den fariseiske ha nytt samme aften mens en annen del, sadukeerne, skulde ha ventet til den næste dag. Jesus skulde da ha sluttet sig til den förste, yppersteprestene til den annen del. - Det annet forsök er fremsatt av Lichtenstein og finnes i Strach-Billerbecks kommentar i tillegget. Uaktet Lichtenstein, som er jødekrister, avviser Chwolson's resonnement, er pointet hos ham et lignende, nemlig at der i Jesu dödsår på grunn av en strid mellem fariseerne og en del av sadukeerne er blitt holdt påskemåltid begge dager. Formodningen går ut på at synedriets kalenderkommisjon hadde fastsatt den förste Nisan slik at den 15. falt på en sabbat i dette år. Men fariseerne som vilde ha den 15. på en fredag forat pinsen skulde falle på en sabbat, truet med ikke å respektere kalenderen. Man enedes om et forlik: Sadukeerne tillot fariseerne å holde påskemåltid på den dag de mente var den rette, nemlig den 13. mens de selv holdt det om fredagen. Jesus måtte som alle bestemme sig og valgte å holde påskemåltidet den 13. - torsdag. Forsåvidt var Jesu siste måltid et påskemåltid, men også Johs. har rett efter den offisielle kalender.

Disse formodninger er jo så kunstige at man ikke tör bygge det minste på dem. De er opstått kun for å harmonisere de to kronologier. Den kjente forsker Dallmann avviser dem. Johs. kommer i et eiendommelig lys når han helt tier om at Jesu siste måltid var et påskemåltid, men gang på gang fremhever den sadukeiske ordning som om det ikke gaves noen annen - for å få frem at Jesus var det sanne påskelam. Men derimot har disse forsök rett i at det er vanskelig å tenke sig synoptikernes fremstilling av måltidet som et påskemåltid ikke stemmende med virkeligheten. Også dette förer i retning av at Johs. her har feil.

Men foretrekker vi synopsens fremstilling, hvordan da forklare den johanneiske fremstillings oprinnelse. Man kan peke på:

^{*)}Det hadde sin plass i påskemåltidet efter maten.

I. Kristendommen - særlig i den hellenistiske verden - utviklet sig mer og mer bort fra jødedommen, og hvad Johs. evg. angår, røper det en sterk antijødisk stemning. Skjøtt det stadig fortelles at Jesus drog op til festen, lar evg. ham aldri delta i festen. Dermed stemmer det også at heller ikke det siste måltid viser noen som helst tilknytning til jødisk ritua. Men kan da ikke denne løsning av sammenhengen mellom Jesu siste måltid og den jødiske fest henge sammen med hele den løsning av forholdet mellom jødedom og kristendom som evg. vidner om. Vi må tenke på at vår avg. helt tier om nadverden som han dog kjenner og vur derer. Det viser hvor fritt han stiller sig i skildringen av historiforløpet. II. Johs. evg. ser i Jesus det sanne påskelam. Dette synspunkt foreligger antagelig allerede i 1,29. Særlig tydelig kommer det frem i 19,36 flg. Denne betraktning er vel ikke helt avhengig av denne spesielle kronologi. Vi finner denne vurdering også hos Paulus I Kor.5,7, og dog synes Paulus å følge den synoptiske kronologi. Men det er klart at denne betraktning kommer sterkest frem når Jesus tenkes død påskeaften. En slik ganske spesiell, på dag og time fallende forbil- ledlig type stemmer også med den minutiøse ettervisning av profetiens oppfyllelse som vi finner i evg. til stadighet. I denne idé, tanken om Kristus som det sanne påskelam, kan da den johanneiske fremstilling ha en av sine røtter. Vi merker jo i vårt evg. idéens makt sterkere enn i synopsen. III. Den eldre kristne påskefest har vært feiret til minne om Jesu død, og den har vært feiret samtidig med den jødiske påskefest, den 14. Nisan. Men er dette tilfelle, kan selve denne liturgiske praksis ha fremkalt den forestilling at Jesu død hadde funnet sted nettop på påskeaften. En gjenklang av dette kan da ha funnet vei også til jødene. Noen full klarhet i disse ting kan vi ikke nå, men selv om her blir vanskeligheter tilbake, kan de dog ikke måles med de vanskeligheter som opstår om man vil forklare synopsens fremstilling som sekundær.

Kap. 20 - Opstandelseshistorien.

Opstandelsestradisjonen i den eldre overlevering. (Lyder Brun: "Die Auferstehung Christi im Lichte der neueren Forschung" 1925.) - Opstandelsestroen omfatter to motiver: 1.) Funnet av den tomme grav, 2) den opstandnes åpenbaring. Overleveringen og begge momenter er for menigheten en forkynnelse av opstandelsen. Mrk. forteller kun om det første moment, Mrk.16,1-8. I selve fortellingen om gravfunnet vises der dog ved engleåpenbarelsen for kvinnene frem mot det annet moment 16,7. Sannsynligvis antydes også en særlig åpenbarelse for Peter 16,7, cfr. I Kor.15,5. Hos Luk. hører vi først om gravfunn og engleåpenbarelse 24,1-11. Dernest følger så to fortellinger om åpenbarelse av den opstandne, 24,13-35, og her er optatt en notis om førsteåpenbarelsen for Simon, 24,34. Dernest følger et dobbeltbillede av åpenbarelsen for disiplene, 24,36-43 og 44-49, og hertil knytter sig en beretning om himmelfarten. - Hos Mt. fortelles først om gravfunn og engleåpenbarelse, 28,1-10, men her optar allerede denne fortelling i sig en kort beretning om en førsteåpenbarelse av den opstandne selv, 28,10. Deretter følger så billedet av en stor åpenbarelse for de 11 i Galilea, 28,16-20. I sitt innhold svarer den kjennelig til fremstillingen Luk.24,36-49. - Til disse tre synoptiske varianter kan også føies Psevdo-Mrk.16,7-13. Her fortelles først om to åpenbarelser som dog ikke fører disiplene til tro, 16,9-13. Dernest fortelles om en stor sluttåpenbarelse for de 11, 16,14-18 som saklig svarer til beretningen i Luk.24,36-49 og Mt. 28,16-20, og som følges av en beretning om himmelfarten. Tilsynelatende er disse tradisjoner temmelig sterkt avvikende. Men ved nærmere eftersyn viser det sig at likhetene er langt større enn avvikelsene. Det første motiv, gravfunnet, er i det vesentlige ens bygget hos alle. Det omfatter en engleåpenbarelse for kvinnene hvor den tomme grav forklares og opstandelsen forkynnes. Hos Mrk. og Mt. bebuder engelen også en åpenbarelse av den opstandne selv i Galilea. Luk. derimot som ikke har noe om åpenbarelsen i Galilea, lar engelen minne om et ord av Jesus mens han var i Galilea. Dernest: Fortelligene om åpenbarersene kulminerer allesammen i en beretning om en stor åpenbarelse for disiplene: Mrk. 16,7. Mt.28,7. 28,16-20. Luk. 24,36-49 og Mrk.16,14-18. Forut for denne åpenbarelse går så overalt én eller to

åpenbarelsen for enkeltpersoner, I Kor. 15,4&7. Kun i utförelsen er der forskjell. Hos Mrk. antydes en åpenb. for Peter som uttrykkelig omtales hos Luk. Hos Mt. inntreer en åpenb. for kvinnene. Hos Psevdo-Mrk. inntreer to åpenb. for Maria Magdalena og Emmaus-vandrerne. Vi står altså overfor et visst skjema i fremstillingen. Vi hører om en åpenbarelse for disiplene forberedt ved en åpenb. for Peter, således Paulus, Mrk., Luk, eller for Emmausvandrerne Mt. eller for kvinnene Mt. og Mrk.

Stiller vi Johs. inn i denne sammenheng, bringer han to bilder : Gravfunnet 20,1-18 og åpenbarelsen for disiplene 20,19-29. Men begge bilder er her dobbeltbilder. Det første består til forskjell fra synopsen av to selvstendige fortellinger. 20,1 innleder med en bemerkning om gravfunnet. Den første enkeltfortelling er så 20,2-10, Peters og yndlingsdisippelens undersøkelse av graven, en selvstendig fortelling med en antydende parallell Luk. 24,24 og det uekte 24,12. Den annen fortelling forteller om Maria Magdalenas opplevelse 20,11-18. Maria har en åpenbarelse av den opstandne. Denne beretning svarer til Mt. 28,8-10 og Psevdo-Mrk.16,9-10. Her gjelder altså den første åpenbarelse Maria Magdalena, men også her er den første åpenbarelse en enkelåpenb. som kunngjør en senere almen åpenb. for disiplene. Det annet bilde, åpenbarelsen for disiplene er et dobbeltbilde 20,19-29. I stedet for den ene store åpenb. for disiplene hører vi her om to åpenb. med 8 dagers mellomrum, første gang uten at Thomas var med, annen gang med Thomas. Stedet er her Jerusalem. - Innholdet er imidlertid sterkt beslektet med Luk.24,36-49 hvad angår avsnittet 19-25. Mest eiendommelig er scenen med Thomas. Stillingen er altså den : Det første motiv, gravfunnet er utvidet ved en fortellingen om undersøkelse av graven av Peter og yndlingsdisippelen og ved at blandt kvinnene Maria Magdalena her trer i forgrunnen. Dernæst: åpenbarelsen for disiplene er spaltet i to.

1-18. Vi har her en innledende notis v.1, så undersøkelsen av graven 2-10 og fortellingen om Maria Magdalena 11,18. Sammen med notisen v.1 må taes 2b. Paralleller: Mrk. 16,1-4. Mt.28,1-4. Luk. 24,1-3 og 11. Mens fortelleren tier om den store sabbat som vi hørte om i 19,31, cfr. Luk. 23,56, så hensetter han nu leserne på den første dag i den kommende uke og nevner den med det ekte jødiske navn. *ἡ μίξα* grunntall istedenfor ordenstall. *ἡ μίξα* betyr her uke. Jødene pleiet kun å telle dagene inntil beredelsesdagen og sabbaten. Vi har det hos Mrk., Mt. og Luk. I senere sprogbruk kalles den "Herrens dag". - Hvad betydningen angår, er notisen først og fremst et ledd i den hele kronologi. Det er den tredje dag efter Jesu død, Luk.24,21b. I Kor.15,4. Det er denne tredje dag som i utkristendommen gjelder som opstandelsesdagen. Men dessuten ligger der visstnok i dette en hentydning til den senere kristne høitideligholdelse av den første ukedag. I Kor. 16,2. Acta 20,7. Vi finner den i Apok.1,7, og vi finner den i Barnabas-brevet, 15,9, cfr. Johs.20,26. Da nu den første ukedag gjelder som Herrens opstandelsesdag, og da vi ikke kjenner noen annen forklaring av den kristne søndags oprinnelse, skal tidsbestemmelsen her sikkert minne leserne om at denne fortelling hører hjemme på den dag som menigheten feirer til minne om opstandelsen, ja den forklarer vel søndagens oprinnelse. Den spesielle tidsbestemmelse stemmer best med Luk. 24,1. Hos Mt. lysner det allerede. Hos Mrk. er solen allerede gått op. Av kvinner nevnes hos Mrk. tre. Hos Luk. nevnes et større antall hvorav tre nevnes ved navn. Hos Mt. nevnes kun de to Maria-er. Her hos Johs. kun den ene. Dog røper fortelleren i 2b at han vet at Maria hadde ledsagere: "vi vet ikke hvor osv." Når her fremheves at hun var alene, er det vel fordi hun bragte Simon og yndlingsdisippelen beretningen om den tomme grav, dessuten fordi hun jo i slutten av fortellingen er hovedpersonen. Hensikten med deres gang til graven var efter Mrk. å salve legemet. Efter Mt. vilde de besøke dem. Johs. sier intet om formålet, men han trer nærmest på Mt.'s side, ti Nikodemus har jo salvet liket. Nedenfor ser vi Maria stå gråtende utenfor graven. Da Maria kommer, ser hun at stenen er borte. Hvad hun derav sluttet, hører vi 2b. Hun slutter at der ^{er} foregått et likrov, cfr. v.15&16. Denne omtale av stenen lb er for av fortelleren ikke forberedt. Den forutsettes kjent fra synopsen. Vi forstår at det dreier sig om en i klippen uthugget grav, tildekket ved en sten. Tanken på likrov møter vi i-

sar hos Mt. hvor det fortelles om vakt ved graven, Mt. 27,64 og 28, 13.15. Men hos Mt. optrer tanken kun på fiendtlig hold. For fortelleren spiller åpenbart dette trekk en betydelig rolle og må ha en apologetisk betydning. Leseren skal si sig selv at Maria tenkte selv at der måtte foreligge et likrov, men det som siden hendte, lærte at sammenhengen var en annen, 7 flg. Men hvordan stenen er fjernet erfarer vi heller ikke senere. Hermed har overleveringen lite beskjefteget sig. Kun Mt. og Peters evg. gir forklaring på dette. Forøvrig stemmer fortellingen mest med Luk. for så vidt som det er kvinnene som først finner graven tom. Hos Mrk. ser kvinnene straks en engel inne i graven. Mt. skildrer hvordan engelen velter stenen fra graven. Her hører vi først siden om en engleåpenbarelse for Maria 13 og 15.

2-10. Her fortelles nu hvordan Maria Magdalena løper tilbake for å underrette Peter og yndlingsdisippelen om dette forferdelige. Det er åpenbart forutsetningen at disiplene er spredt fra hinannen, 16. Ja, selv Simon og yndlingsdisippelen tenkes muligens ikke å bo i samme hus. Merk to ganger *περος*. Så følger beretningen om de to disiplers løp. I begynnelsen løper de sammen, men yndlingsdisippelen kommer først frem. Ved graven byttes rollene, og de to disiplers temperament trer i forgrunnen. Yndlingsdisippelen bukker sig ned til den lave inngang; selv går han ikke inn. Vi må tenke oss at han bever tilbake. Peter derimot går med vanlig resolutthet inn og gir derved også den annen disippel mot til å gå inn. Men hvordan er det nu å forstå at det fremheves at Peter så likklærne ligge der og svededuken for sig selv, sammenrullet på et sted for sig selv. Under henblikk til 2b, 13 og 15 kan det ikke være tvil om at dette fremheves for å avverge tanken på et likrov. I så fall vilde ikke klærne ha ligget der på denne måte. Riktigheten av denne tyding stadfestes av et koptisk fragment. Der kommer Pilatus til graven og sier at hvis man vilde ha fjernet liket, vilde man også ha fjernet likklærne. Derimot er det tvilsomt om man fra dette trekk kan slutte til noen bestemt forestilling hos forfatteren om opstandelsen, nemlig at legemet er blitt momentant åndeliggjort og borte. I de følgende fortellinger møter vi en viss dobbelthet, på den ene side en åndeliggjørelse, på den annen side forutsettes en viss materiell karakter ved det opstandne legeme. Pointet er: Her kan intet likrov ha funnet sted. I alle fall skal disse omstendigheter taes i betraktning når det sies om yndlingsdisippelen at han så det og kom til tro, cfr. 29. Efter vår fortelling er yndlingsdisippelens tro på opstandelsen blitt skapt ved funnet av den tomme grav. Hvordan er Peters holdning å forstå? Noen mener at her foreligger en brodd mot Peter som den første, Luk. 24,34. I Kor. 15,5. Andre mener at allerede den følgende flertallsform v. 9 viser at også Peter faktisk er innesluttet i troen. Til dette spørsmål kommer et annet, nemlig hvordan v. 9 skal forståes. Skal denne bemerkning forherlige denne tro? Isåfall må *γὰρ* begrunne - ikke troen, men en ikke uttalt mellemtanke, og det hele må da forståes så: Han trodde, og det tjener ham til dobbelt ros, ti osv. De savnet den støtte som ligger i skriftbeviset, Luk. 24,25 flg. og 24,44-45. Eller er pointet et helt annet, nemlig å forklare hvordan gravfunnet overhodet kunde få den betydning å føre til tro? Han så det og kom derved til tro, ti skriften hadde han ennu likeså litt som Peter forstått. Dens vidnesbyrd var ennu ikke gått op for ham. Derfor måtte han komme til tro på denne måte. Hadde de forstått skriften, måtte de allerede på forhånd ha trodd. Denne siste forståelse er den mest likefremme forståelse av *γὰρ*. Den synes å stemme best med vårt evg.s hele syn på tegntroen, v. 26 og 29. Det ligger vårt evg. fjernt å forherlige tegntroen. Det gjelder også opstandelsen. Den modne tro på opstandelsen trenger hverken den tomme grav eller kristofanien. Den hviler i sakens indre nødvendighet slik den er bevidnet i skriften. Denne tanke spiller også inn i synopsen, Luk. 24,5 flg. Det ligger da dobbelt nær å tenke at hvad som hos Luk. er sagt med hensyn på kvinnene, er her sagt med hensyn på disiplene. Men er vers 9 slik å forstå, da kan det neppe være fortellerens mening at yndlingsdisippelen her skal heves på Peters bekostning. Snarere er Peters tro forutsatt som selvfølgelig, 6-7, videre - når troen i v. 8 uttrykkelig fremheves for yndlingsdisippelens vedk., så er det fordi den først var nølende, og endelig - når det vers 9 fremheves at de først ved denne

undersökelse av graven kom til troen, så var det fordi de ennu ikke hadde forstått skriftem, hvilket fremheves for begges vedk.

Påfallende er nu den matte avslutning i v.10. Vi må si: Selv om kun den ene var kommet til tro, måtte han da ikke meddele sig til den annen, og når de begge var kommet til tro, måtte de da ikke glede sig med hinannen? Slik kan vi tenke, men går da på siden av fortellingen. Denne fortelling er ikke bestemt av de to disiplers psykologi. Den er bestemt med tanke på leserne som det gjelder å vinne for troen. Bemerkningen i v.10 er nærmest kun en overgangs-bemerkning som skaffer disiplene av veien til fordel for den nye hovedperson, Maria. Cfr. 19,24b og 20,18. Er det tilfelle, da bestyrker det at Peter allerede 6:7 er tenkt som troende, og at i v.8 det annet, nölönde vidne föies til ham hvorpå kommer bemerkningen i v.9. Fortellingens pointer er da to: Ett apologetisk: Gravens tomhet skyldes intet likrov eller noen flytning. Ett religiöst point: Troen erkjenner i den tomme grav et vidnesbyrd om opstandelsen.

11-18. Vi har her to avsnitt: 11-13 en engleåpenbarelse og 14-18 en Kristusåpenbarelse for Maria. Mt.28,9-10. Mrk. 16,9-11.

11-13. Maria var hovedpersonen i innledningen v.1. Men så snart hun har meddelt det til de to disipler, slipper fortelleren henne. Nu står hun plutselig gråtende ved graven, men uten anelse om disiplenes opplevelse, uten den tro som er skapt hos disiplene. Det er klart at disse to bilder ikke er satt i relasjon til hinannen. Når de er sammenstillet, så er det ikke så meget under synspunkt av troens utvikling i disippelkretsen som av hensyn til leserne. Til det første vidnesbyrd, den tomme grav, föies nu et nytt. Men innledningen til denne kristofani ligger i en engleåpenbarelse som er en selvstendig parallell. Når det heter at Maria stod gråtende, må vi tenke på 11,31 og 33. Det er jödisk sorgeskikk. Av disiplene har hun ikke mottatt noen tröst. Vi har den samme sorg her som i Mt.28,1&8. Den gråtende Maria böier sig ned ganske som yndlingsdisippelen v.5. Hun ser to engler i hvite klær. Hos Mrk.-Mt. hörer vi kun om én engel. Hos Luk.om to. Kun hos Mrk. sitter han inne i graven. Hos Mt. sitter han utenfor på stenen. Hos Luk. trer englene hen til kvinnene. Englene som viser sig, har overalt til opgave å forklare gravens tomhet og forjettede den opstandnes åpenbarelse. Her hörer vi nu om to engler. Disse tenkes nu som gravvoktere. Allikevel - tenker vi - blev de ikke sett av de to disipler, et nytt vidnesbyrd om at vi her har et nytt bilde som er selvstendig i forhold til det foregående. Englene vender sig til Maria: Hvorfor gråter du? Det er en antydning om at en Jesu disippel nu skulde glede sig. Mrk.16,6. Luk.24,5. Muligens er dette spørsmål ment som innledningen til forkynnelse av opstandelsen. I alle fall - til en slik forkynnelse kommer det ikke. Maria svarer i dyp, sorgmodig rådlöshet. Dog inntreer nu det personlige "min Herre". Og med det samme vender hun sig om og ser Jesus uten å kjénne ham. Nu forsvinner englene av fortellingen. Engleåpenbarelsen er her sterkt redusert, og det ligger nær å formode at vi her har en synoptisk reminiscens.

14-18. Maria ser Jesus stå der, men vet ikke at det er ham. Hun tror det er gartneren. Jesus åpenbarer sig i en skikkelse som ikke uten videre er kjennelig. Han må ha hatt et jordisk utseende, Luk. 24,15. Mrk.16,12. Johs.21,4&7. Dette trekk danner nu forutsetningen for den gripende gjenkjennelsescene som nu følger. Jesus spør som englene, men tilföier: "Hvem søker du efter?" Cfr. Luk.24,5. Mrk.16,6. Mt.28,5. Han får et lignende svar som englene. Men da er det Jesus gir sig tilkjénne simpelthen ved å nevne henne ved navn. Emmaus-vandrerne kjénner ham når han bryter brödet. Maria kjénner ham ikke på stemmen, men på den måte han nevner henne ved navn. Maria vender sig mot ham. Hun har för ikke sett på ham og bryter nu ut i den korte hilsen *Ἐὐχαριστοῦμαι*. Dette uttrykk, cfr.Mrk. 10,51 er ensbetydende med rabbi 1,38, men der er dog noen forskjell. Dels var suffiksets betydning i denne fyldigere form ikke så avsvakket, og dels var det ikke så almindelig som navn på de skriftlærde. Tross den greske oversettelse ligger uttrykket ikke langt borte fra "min herre" v.13. I disse to enkle ord ligger nu en mektig, gripende innerlighet. Fra Jesu side en glede ved å slukke denne gråt, og fra Marias side en dyp glede ved denne ære. Til disse korte, vekslende ord knytter sig

nu et videre utsagn v.17. Det forutsetter at Maria har villet gjøre noe lignende som fortelles om kvinnene hos Mt.28,9. Men mens Jesus hos Mt. lar kvinnene gripe om sine føtter, så avverger Jesus her dette: Noli me tangere. At Maria skulde ha rørt ved Jesus kan man ikke underforstå. Denne avvergelse står ikke bare i en viss motsetning til Mt., men også til fortellingen om Thomas, cfr. Luk. 24,39. Vanskeligheten blir større ved en begrunnelse som tilføies, cfr. til ~~20,19-29~~ v.6,62. Ti av denne tilføielse synes følge at når Jesus er steget op til sin far, vil hun få røre ved ham. En sikker tydning er vel vanskelig. Det må være forutsatt at Maria ikke bare med en gestus har villet gi uttrykk for sin ærefrykt, men at hun har villet holde Jesus fast. ~~20,19-29~~ er ikke uten videre ensbetydende med föle. Cfr. Mrk.8,15. Vi skulde kanskje oversette "Hold ikke på mig." Begrunnelsen må da ligge i hele den følgende del av v.17, ikke bare i 17b i og for sig, så at den følgende impt. ikke danner motsetning til "Rör ikke ved mig", men hörer sammen med det foregående så at 17c bör skilles fra 17b kun ved komma: Hold ikke på mig, ti ennu er jeg ikke steget op til min far, men si mine disipler at jeg står i begrep med å stige op. Maria må ikke tenke på noen fornyelse av det menneskelige samliv med ham. Heller ikke hans nuværende åpenbarelse for Maria har til hensikt å innlede et slikt samliv. Ved denne forståelse blir der ingen motsetning til beretningen om Thomas. Den motsigelse som der er mellem Johs. og Mt. blir også mildnet, ti mens det her dreier sig om et forsök på å holde Jesus fast, på jorden, dreier det sig hos Mt. om en ærefull bevisning. Påfallende er det imidlertid: at Jesu opstigning til himmelen sies ikke å ha funnet sted uaktet han er opstanden, og det ikke har vært sondret mellem disse ting för i evg. Like- så at her ikke loves disiplene noen kristofani, Mrk.16,7. Mt.28,7 og 10. Men forutsigelsen av den opstandnes åpenbarelse er erstattet med en henvisning til Jesu hjemgang til Faderen. Vi må si at her synes å være en ansats til sonndring mellem opstandelse og himmelfäst, Luk. 21,51. Acta 1. Mrk. 16,19. Dog er denne opstigning til himmelen efter Johs. ikke tenkt som noen synlig akt, men er identisk med uttrykket "hjemgang til Faderen", 13,1. 14,2 o.fl.st. Og når her stilles disiplene i utsikt hans hjemgang til den himmelske verden, henger det sammen med den tanke at disiplene burde tro uten noen åpenbarelse, og at de skal kalles til en slik tro ved Marias melding. Er det meningen, står Johs. Luk. nærmest. Ti mens disiplene hos de andre får löfte om å se Jesus i Galilea, minner engelen hos Luk. om Jesu ord mens han var i Galilea. En sakparallell til Luk. er det når Maria her sendes tilbake til disiplene med dette budskap. I alle fall er det betydningsfullt at disiplene her som i Mt.28,10 kalles Jesu brödre. Dette navn som har en varmere klang enn vennnavnet, uttrykker Jesu kjærlighet til sine disipler. Hebr.2,11. Grunnlaget for dette brodernavn er det at Jesu far også er deres far. Jfr. Mrk.3,34 flg. Det fellesskap som allerede derved er kommet til uttrykk, blir videre utformet ved at Jesus sier at han vil gå op til sin og disiplenes Gud, cfr. 14,28. Ved denne fyldige karakteristikk av Gud, er antydnet at Jesu bortgang til Faderen vil være et gode, 16,7. Og likeså at også disiplene kan være forvissnet om å skulde föolge Jesus dit en gang, 12,26. 17,24. Vissheten om at de er Jesu brödre og om at Jesus går foran dem, cfr. Mt.28,18 og 28,20. Samtidig må fremheves at Gud her kalles Jesu Gud og det av den opstandne selv. Dog merker vi at Jesus her ikke sier "vår Gud" men "min" og "eders". Grenselinjen mellem Sönnen og sönnene er oprettholdt. Vi stusser ved at der ikke er antydnet noe om hvordan Marias budskap blir mottatt. Efter v.8 kan han ikke ha tenkt at budskapet vekker slik vantrosom hos Luk. og Mrk. 16,9-11. Men på den annen side: opstandelsestroens gjennembrudd i disippelkretsen kan Marias budskap ikke ha fremkalt. Formodentlig er sammenhengen den at evg. her som i 2-10 mindre reflekterer over den sjelelige utvikling i disippelkretsen enn han tenker på den betydning det skal ha för leserne i menigheten.

20,19-29. I. Åpenbarelsen for disiplene uten Thomas. - Troens gjennembrudd. II. Åpenbarelsen for hele disippelkretsen. - Tvilens overvinnelse. I omfatter v.19-23. II v.24-29.

19-23. Parallell er foruten I Kor.15,5 også fortellingen hos Luk.24,36-49. Acta 1,4-8. Mt.28,16-20. Mrk.16,14-18.

Hvad der især er betydningsfullt, er at vi i alle paralleller kan påvise en viss dobbelthet: 1) Kristofanien, visjonen, hvortil eventuelt knytter sig demonstrasjoner over opstandelsens virkelighet. 2) Opdrag og anvisninger av den opstandne, spesielt med henblikk på misjonen. - Hos Johs. er denne dobbelthet særlig tydelig. Det første motiv har vi 19-20, det annet 21-23. Merk at hilsenen *ειρήνη* *εὐαγ* finnes både i v.19 og 21. Men også i de andre overleveringsformer finner vi den samme dobbelthet. Først Luk. 24,36-43 og 24,44-49. Likeså Acta 1,4a og 1,4b-8. Likeså hos Mt. Først 28,16-17 og så 28,18-20. Mrk.16,14 og 16,15-18. - Vi ser altså at hvor forskjellig fremstillingen enn er, så er det de samme hovedmotiver som går igjen.

Når forfatteren påny betoner at det var den første dag i uken, er det vel fordi denne fortellingen danner en selvstendig overleveringsenhet, og også på grunn av den betydning dette hadde for fiksering av søndagen. Johs. stemmer her med Luk. Annerledes er det med Mt. og Mrk. - Mens disiplene om morgenen synes å ha vært spredt, v.2, så er de nå sammen. De er sammen, men for lukkede dører, og det av frykt for jødene. De kunde tenkes å ville overføre sitt hat til Jesus på disiplene, på hans bekjennere, 19,38. 7,13. Hvor de er samlet sies ikke. Det er vel i et hus i eller ved Jerusalem. *ἔξω* - dørene - går vel på en indre og en ytre dør. Betoningen av denne frykt for jødene er eiendommelig for Johs. Den viser best at opstandelsestroen tross gravfunnet og Marias budskap ennå ikke er brutt igjennem for disiplene og gir en virkningsfull bakgrunn for gleden når Jesus kommer, 20,8. De lukte dører tjener til å fremheve hvordan den opstandne var hevet over slike skranker, Luk.24,36. Eiendommelig for Johs. er Jesu hilsen. Dog svarer den saklig til Mt.28,9. Cfr.14,27. I den opstandnes munn er denne fredshilsen noe mer enn et almindelig "goddag". Den er et virkekraftig tilsagn. Etter slik å ha hilst disiplene viser Jesus dem sine hender og sin side. Han viser dem sine merker for å vise identiteten mellom den korsfestede og den opstandne. Luk.24,36b-40. Tross sin plutselige tilsynekomst tenkes Jesus å åpenbare sig i et legeme hvis enhet med det korsfestede man ennå kunde kjenne. Om evg. har ment at legemet alltid var merket med disse tegn, kan man ikke se. Fremstillingen er sammenhængnet med Luk.24,36-43 mere diskret, og det annet trekk Luk. har, at den opstandne spiste noe, det mangler her. Derimot fremheves hvorledes disiplenes tidligere sorg blev vendt til glede. Vi minnes 16,20-22. Cfr. Luk.24,41. Til freden Jesus bringer, kommer nu også gleden. Tvilsmotivet som er sterkt hos Luk. er her utskilt. Dette motiv kommer hos Johs. til fremstilling i en særskilt fortelling.

Til dette første billede knytter sig så det annet, 21-23. Vi har en ny innledningsformel og en gjentagelse av fredshilsenen. Jesus erklærer at han sender disiplene likesom Faderen har sendt ham, 4,38. 13,16, 17,18. Der tenkes på utsendelsen som Jesu vidner og på fortsettelsen av hans verk, altså disippelmisjonen. Vi har her den johanneiske parallell til Luk.24,47. Acta 18b. Mt.28,18-19. Mrk.16,15-16. Det er den samme tanke om misjonen som hvilende på den opstandnes opdrag. Hertil knytter sig så Jesu ånden på disiplene. Det minner om Luk.24,49. Acta 1,5.8a. Men sikkert uholdbart er det når man har ment at disiplene ikke virkelig mottar ånden, men at alt er å forstå som et symbol på noe som skal komme i fremtiden. Det er en harmonisering efter Luk. Med dette uttrykk at Jesus åndet på dem, minnes vi Gen.2,7. Likeså realt som der er her åndens innblesning tenkt. Muligens er åndepustet her mer tenkt som symbol, men i alle fall da på noe nutidig. Cfr. Hezek. 37,7-10 og 14. Visd.b.15,11. Denne fremstilling ligger tydelig på linje med 7,39 og 14,15-17 og 18-21. Her i denne fremstilling er påske og pinse dradd sammen til ett. Deri står imidlertid Johs. ved Luk.s side at Ånden kommer i betraktning som sendelsens ånd, den nødvendige utrustning. Tankefremskrittet 21-22 er det at han samtidig med å sende dem ut gir dem kraft. - I v.23 følger nu et ord om disiplenes forvaltning av syndsforlatelsens gave. Til den gjerning disiplene skal gjøre hører også dette å fastholde og forlate synder. Fremtredelsen av dette trekk er meget påfallende, ti syndsforlatelse spiller ingen rolle i den johanneiske kristendomsfremstilling. Vi synes her å ha en synoptisk reminiscens. Vi minnes at i forbindelse med den misjon disiplene skal øve hører

også syndsforlatelse Luk.24,47. Mt.16,19 og 18,18. Å forlate menneskene deres synder eller omvendt er nu et gudd. prerogativ. Kun Gud kan dette. Men likesom Mrk.2,10 med paralleller finner vi her at den opstandne gir sine disipler den samme fullmakt, slik at om de tilgir noen deres synder, er deres ord gyldige. Likeså i det annet fall. Interessant er her den sjeldne pf.-form, en dorisk pf. *ἔδωκεν*. Den finnes også i synopsen. - Den tilgiven og fastholden av synder som her er tale om, har man innen den eldre protestantisme tenkt sig utøvet i og med forkynnelsen av evg: Der forkynnelsen møtes med tro, virker den syndsforlatelse, men hvor den avvises, nedkaller den skyld. Man har herfor anført at der tales om disiplenes gjerning som Jesu sendebud. Men en slik omtydning er ikke forsvarlig. Som parallell må vi tenke på: "Dine synder er dig forlatt." Mrk.2. Likesom dette spesielle tilsagn utskiller sig fra den almindelige evagelieforkynnelse, vil her være tenkt på en ganske spesiell tilsigelse eller nektelse, avløsning eller absolusjon. Kun er det klart at fullmakten til å løse eller binde knyttes ikke til noe bestemt embede. Det knyttes til Jesu disipler i det hele forsåvidt de mottar den Hellige Ånd. For dette taler også Mt. 16,19 og 18,18. I alle fall Mt.-evg.s forfatter synes å ha forstått disse steder om løsning eller fastholden av synder, og på vårt sted ligger det nær å se den johanneiske fortolkning av de synoptiske ord. Men om noen særlig kirkehandling er der ikke tale. Der tenkes på tilsigelse eller nektelse av syndsforlatelse innenfor den sjelesørgeriske virksomhet disiplene utøver og som et spesielt moment i den forkynnelse som er deres oppgave, forkynnelsen av evangeliet. Med dette ord slutter denne skildring akkurat som hos Mt. Ikke som Luk.24,50 flg. Acta 1,9 flg. Formodentlig skal vi tenke at den opstandne forsvinner like hurtig som han er kommet, Luk.24,31.

24-29. Overvinnelsen av tvilen. Noe direkte sidestykke har vi ikke, men tvilsmotivet: Mt.28,17b og Luk.24,36 flg. og 41. Mrk. 16,14. Dette avsnitt består av to stykker, et innledende bilde 24-25 og så hovedstykket 26-29.

24-25. I den foregående fortelling blir ikke sagt at Thomas var fraværende. Forutsetningen er at han under disipelenes adspredelse hadde gått sine egne veier. Av de andre får han så høre om opstandelsen. Det uttrykk de bruker, svarer til Marias ord og til I Kor.9,1, cfr. også I Kor.15,5 flg. I denne form har man innen urkristendommen vidnet om kristofaniene. Når nu forfatteren minner om betydningen av Thomas's navn, må det bero på at Thomas's tvilingsnatur, tvesinn, atter skulde åpenbare sig her. Den tvil han nu viser, stemmer med 11,16 og 14,5 og svarer til den dobbelte sorg han følte først fordi Jesus var borte, dernæst fordi han ikke hadde sett ham levende. Han er på den ene side hjertebundet til Jesus, men kan på den annen side ikke tro. Han forlanger å se naglenes merke eller avtrykk og å legge sin finger på naglenes sted og å legge sin hånd på hans side. Men vilde en tro på denne bakgrunn være tro?

26-29. De otte dager er åpenbart å forstå som betegnelse for en uke, og her som v.19 markerer forfatteren ukedagen fordi han tenker på den kristne ukeordning. Hvor denne åpenbaring fant sted, sies ikke uttrykkelig, men da det heter at disiplene atter var inne, ennvidere at Jesus kom mens dørene var lukket, da situasjonen som her skildres, altså er den samme som i v.19, kan man gå ut fra at disiplene befinner sig i Jerusalem. Zahn vil henlegge det til Galilea. Men den ting at fryktmomentet ikke er tatt med, kan man ikke ta som bevis for Zahns standpunkt. At evg. her skulde flytte disiplene tilbake til Galilea uten noen antydning av det, er ganske usannsynlig. Jesu tilsynkomst skildres som i v.19. Han hilser dem med den samme hilsen og vender sig straks til Thomas og tilbyr ham det bevis som han begjærer. Han tilføier den milde bebreidelse: "bliv ikke vantro osv.", dvs. "vis dig ikke som vantro". Til *ἰσχυροῦς* cfr. 15,8. Thomas har stått i begrep med å bli vantro. Han har med sitt krav om et ytre tegn røpet ikke blott den svake tro, men den likefremme vantro. Dette må han bli fri og villig til å tro uten å se. Med stor finhet er nu disse ords virkning på Thomas skildret. Det er fortellingens høidepunkt. Idet Thomas ser sitt trossige krav opfylt og kjenner sig gjennemskuet av Jesu hjertekjennerblikk, så gir han avkall på denne beføling han har krevet, og utbryter: "Min

herre og min Gud." Disse to predikater inneholder en stigning, og de gjelder åpenbart en og samme person. Det er åpenbart ikke Gud, men Jesus selv. Likeså er det klart at disse ord ikke er ment som en tiltale der skal efterfølges av noe mer. I dette utrop står nominativformene ensbetydende med vokativ. Mrk. 15,34. Mt. 26,46. Luk. 18,11. Jesus er heller ikke her betegnet med ὁ θεός , men der er tilkjent Jesus predikatene κύριος og θεός under samtidig betoning av det underordnede hengivenhetsforhold. Dette utropet er ikke uttrykk for refleksjon, men det faller Thomas ganske uvilkårlig på leben. Han er ikke bare overveldet av inntrykket av Jesu livsmakt, men fordi han føler sig grepet av Jesu hjertelag. Jesus støtter ham ikke fra sig, men kommer hans svakhet imøte og sier kun et mildt bebreidende ord. At nu Thomas utbryter: "Min herre", har ikke noe påfallende ved sig, 20,2.13.16. Det svarer til den stilling disiplene hadde vunnet til Jesus 6,68-69, 13,13. Det påfallende er at dette uttrykk forbindes med og overbydes ved ὁ θεός μου , en tilføielse som viser hvor absolutt herrenavnet her er ment. I den historiske Thomas's munn er en slik bekjennelse ikke sannsynlig. Den faller ikke bare utenfor synopsans fremstilling av forholdet til Jesus. Men heller ikke Paulus bruker θεός om Jesus. Etter all sannsynlighet har vi her et eksempel på at evg. innfører sin egen terminologi likesom i 4,42. På hans tid var det almindelig å nevne Jesus som "verdens frelser" og som "Herre og Gud." Denne siste betegnelse var utenfor kristendommen almindelig innen keiserkulten og forekommer også ellers. Innefor kristendommen blev det anvendt om Kristus og det i motsetning til hellenismen. Når nu evg. former Thomas's bekjennelse i disse ord, er det åpenbart fordi han ser denne tro som målet for den kristelige tros utvikling. Med uttrykket θεός peker han tilbake til 1,1. Men likesom han der ikke utvisket grensen mellom ὁ θεός og θεός , således skal denne grense heller ikke her være ophevet. Hvad der i Thomas's bekjennelse kommer til uttrykk, er dette: at troen på Jesus fullender sig i den umiddelbare erkjennelse av hans guddommelighet, hans stilling som Guds åpenbarer 14,9, og hans guddommelige art 1,1. Denne bekjennelse fremkommer ikke her som et resultat av refleksjon, men den står som det spontane uttrykk for opplevelsen av Jesu kjærlighetsåpenbaring. Jesus viser heller ikke denne bekjennelse tilbake, men tilføier et ord om den tro som kan undvære det ytre bevis og allikevel være der. Salighetsprisningen gjelder åpenbart alle som senere skal komme til tro, 17,20. Fortelleren tenker på alle dem som hadde lært å elske Jesus skjönt de ikke hadde sett ham, I Pet. 1,8. Fortelleren ser i dette ord leserens mål betegnet. Det gjelder å tro uten selvsyn, i kraft av den indre overbevisende makt som er i Jesu ord og personlighet, å tro i kraft av den åndelige skuen, cfr. 14,21 flg. Beretningen inneholder for fortelleren både en lærdom om troens objektive innhold og om dens subjektive art. I. Den er en tro på Jesus som κύριος , en tilbedende underkastelse under ham. II. Troen er en indre overbevisning som ikke skal trenge ytre bekræftelser. Med dette prinsipielle ord om troen kan evg. slutte hele sitt skrift som sikter til troens styrkelse.

30-31. Dette slütningsord har intet direkte sidestykke i de andre evangelier. Det berører sig nærmest med Luk. 1,1-3. Dessuten kjenner vi i hellenistisk litteratur paralleller. Vi ser at dette ord inneholder to momenter. 1). Boken er ufullstendig, v.30, cfr. 21,25. 2). Formuleringen av bokens religiøse formål v.31. Av det uttrykk forfatteren bruker v.30, fremgår at han nu ser tilbake på sitt verk som avsluttet. Det inneholder kun et utvalg av de tegn Jesus gjorde. Med stoff som her er forbigått, må vi vel tenke på den eldre overlevering og dens tegn. Efter den rolle Jesu ord og tale har spillet i vårt evg., synes det påfallende at her kun tales om Jesu tegn, hans undere og dessuten vel hans opstandelse og åpenbarelse som her må være innesluttet. Hvorfor legges vekten på tegnene? Jesu taler optrer i stor utstrekning som kommentarer til gjerninger. Idet gjerningene anskues som tegn, blir de stemplet som ting der viser ut over sig selv. Det annet ev. fremhever, er at formålet er at leserne skal tro. Her er det eiendommelig at forfatteren direkte tiltaler sine lesere, cfr. 19,35. Når han nu betegner dette som bokens formål, følger ikke derav at leserne ikke er troende. Merk presens. Vi må tenke på at vår

ev. anskuer ethvert trin i troens utvikling som tro, og at han anskuer enhver fremgang slik at troen födes på nytt. Cfr. 2, 11. Man kan ikke slutte at vårt skrift er et misjonsskrift. Enn- skjönt tanken på den utenforstående ikke behöver å være utelukket, er det dog overveiende et menighetskrift som sikter til troens utdypelse og vekst. Med dette "I" tiltaler vel forfatteren en krets av menigheten som nærmest står ham for öie. Med hensyn til troens innhold merker vi at forfatteren fastholder Kristustanken som uttrykk for troen på Jesus. 1,41. 4,25. 11,27. Men han blir ikke stående ved dette, men föier til det videre predikat, 1,50. 3.16.18. 5,25. 11,27. 10,36 og 19,7. At dette uttrykk er en Messiasbetegnelse, ser vi av 1,50 og 11,27 og 10,36. Det sikter nærmest til kjærlighetsforholdet mellom Gud og hans salvede. Men dette forhold har en særegen dybde. Vi skal også her tenke på dette dypere innhold sönnebegrepet her får, 17,24. Videre fremhever forfatteren ikke bare troens innhold, men også et ord om troens frukt. Som troende skal I serne ha evig liv, og de skal ha det I Kristi, Guds sönnns navn. Om kristi navn har vi også för hört 1,12&23. 3,18. 14, 13.14.26. 15,16. 16,24.26. Her hörer det til verbet, og Kristi navn er da tenkt som det middel hvöved de troende vinner og fastholder livet, eller det er tenkt som den ändsmakt innen hvis virkesfære livet må sökes og finnes. I alle fall er navnet ensbetydende med personen. Men fordi troen er tro på navnet tillike, kan livsbesiddelsen knyttes subjektivt til troen, objektivt til navnet. Forfatteren pretenderer ikke fullstendighet. Hans formål er et praktisk religiöst. Den karakteristikk av evg. som her gives, passer i grunnen på evangelielitteraturen i det hele.

Anhanget kap. 21.

Da dette anhang finnes i alle tekstvidner, må det være tilföiet meget tidlig. Hvem der har tilföiet det og hvad dets forhold til evg. ellers er, vet vi ikke. Det kan være tilföiet av forfatteren. Anhanget består av to stykker: I. En åpenbarelse av den opstandne ved Tiberiassjöen 21,1-13.

Dette avsnitt er avgrænset som en perikope ved bemerkningen v.14. Det annet stykke bringer en med det foregående forbundet fortelling med ord av den opstandne, först til Peter 15-19a og så til yndlingsdisippelen 19b-23. Allerede i förste stykke fremheves disse to. Tilslutt fölger det nye slutningsord 24-25 (v.25 finnes ikke hos Tischendorf og regnes for uekte). Sammenligner vi nu dette kap. med de andre opstandelsestradisjoner, i lys av det skjema vi fant der, slår det oss at 1-14 svarer til kollektiv-åpenbarelsen.* Vi synes her å stå overfor det samme skjema, kun i omvendt orden. Yderligere stadfestes dette ved en nærmere analyse av stykket.

1-14. Parallell til denne fortelling er også Luk. 5,1 flg. Dessuten den fortelling om den opstandnes åpenbarelse som har stått i Peters evg. Ser vi på fortellingen slik den foreligger, inneholder den to motiver: 1) Den underfulle fiskefangst 3-8, cfr. v.11. 2) Det hemmelighetsfulle måltid 9-10 og 12-13. Stilen minner om evangeliet forövrig. Men den viser dog ikke så få særegenheter. Fortellingen åpnes med ΜΕΤΑ ΤΑΥΤΑ 5,1. 6,1. 7,1. Her förer denne formel et stykke frem i tiden efter åpenbarelsen for Thomas. Disiplene er kommet tilbake til Galilea. Uttrykket ΦΙΛΙΠΠΟΥ har vi her tre ganger. Det kjenner vi også fra evg. forövrig, men i andre forbindelser 1,31. 2,11 og 7,4. I opstandelseshistorien måter vi det ikke. Men i det uekte Mrk. 16,12 og 14. Påfallende kan det synes at denne åpenbarelse betegnes som den 3. Men forklaringen ligger deri at fortelleren kun teller åpenbarelsene for disiplene. Selve tellingen har en parallell i 2,11 og 4,54. Den nye åpenbarelse fant sted ved Tiberias's sjö, 6,1. Derimot er ΕΤΙ med gen. her anvendt annerledes enn 6,19. Der er det om vandringen på sjöen, her er det i bet. ved, på stranden. Det heter lb "således", med en viss omstendelighet. Han åpenbarer sig således. Det samme viser opregningen av de handlende på forhånd. Der omtales ialt 7 disipler, dog uten at 7-tallet fremheves uttrykkelig. Av disse 7 er 3 navngivne: Simon Peter, hovedpersonen i Luk. 5. Ennvidere Thomas hvis navn her for tredje gang tolkes. Natanael, 1,46 flg., betegnes som stammende fra Galilea, mens han i 1,46 kun nevnes ved navn.

Innskudd: 15-23 svarer til enkelåpenbarelsen. i Gallilea

Derefter Sebedeussønnene Luk. 5. Disse kalles aldri med dette navn ellers i evangeliet og tyder sterkt på en annen forteller. Endelig er der to andre disipler som ikke navngis. Pet.ev. synes å ha identifisert disse med Andreas og Levi, Alfeus's sønn.

3-8 + 11. Når det heter at de var sammen 2a, kunde det forståes i motsetning til en tidligere adspredelse, men etter sammenhengen sikter det vel til et tilfeldig samvær. Hvad betyr v.3? Skal vi tenke at Peter vender tilbake til sitt fiskerhåndverk uten hensyn til sitt kall som ifølge 20,21 var blitt fornyet. Eller tenkes der kun på en enkel drett som den tidligere fisker får lyst til å prøve. Etter sammenhengen må vi anta det siste. Noe egenartet er den måte hvorpå der tales om båten. Vi kan kun tenke på Peters egen båt. At fiskeforsøket skjedde ved aften-tid var overflødig å fortelle. Derfor sies "i den natt" v.3c. Her har vi den første konkrete berøring med Luk. 5,5, men her i selvstendig form. Verbet ἰσχυρῶς har vi hatt i 7,30. 8,20. 10,39. 11,57. Her står det i en annen mening. Fortellingen stiler mot morgen, og herom anvendes ἠμέρας hvortil må underforståes ἕως, cfr. 18,20. I morgenlysningen trer Jesus hen til stranden uten at de kjente ham, 20,14. Luk. 24,16. Mrk. 16,12. Men her er dette trekk påfallende, da noe lignende manglet i 20,19 flg., og fordi det her ikke er første gang disiplene ser Jesus etter opstandelsen. Har denne fortellingen oprinnelig gjeldt den første åpenbarelse? Således har den åpenbarelse vært fortalt i Peters evg.

Jesus tilkaller dem imidlertid med det venlige ἰσχυρῶς. 13,33. Tiltalen er et spørsmål som venter nektende svar: "I har vel ikke - ". ἰσχυρῶς - spørsmålet går vel ut på om de har noen til mat, nemlig til brødet. Der tenkes på fisk. I stedet inntrer ὄψαρον v.9, 10 og 13 som har samme betydning. Dette spørsmål er sikkert ikke ment som bønn fra Jesu side. Han vet fangsten har vært forgjeves, og det tjener kun til å forberede det han sier i v.6. Denne opfordring minner om Luk. 5,4, men der tales om å fare ut på dypet, her at garnet kastes ut på höire side. Det er lykkesiden Luk. 1,11. Men resultatet er det samme som Luk. 5,6a. ἄλλο om den hindrende grunn Luk. 19,3. Etter denne veldige fangst inntrer en vending. En av disiplene forstår at den ukjente er Herren og sier det til Peter. Det er et fint trekk at den disippel som gjenkjente ham, er den disippel Jesus elsket, 20,16. Luk. 24,30-31. Men vi spør: Hvorfra kommer den disippel Jesus elsket? I vers 2 var han ikke nevnt med dette tilnavn. Man må søke ham blandt Sebedeussønnene eller blandt de to unevnte, men noen veiledning gir fortelleren ikke. Her som ellers optrer han i Peters selskap, cfr. 13,23. 20,2 og 18,15. Den skildring som gis v.7, stemmer godt med den tidligere karakterskildring av disse to. Peter skriker til handling, er den resolute. Når det heter at han tok overklædningen om sig da han var naken, menes ikke at han under arbeidet i båten ikke hadde noe på sig. "Naken" er allerede den som bare har underklærne på (cfr. "I bare skjorten"). Det han tar på, er en bluse. Overfor Jesus vil han optre i anstendig drakt. Nu slipper fortelleren Peter og vender sig til de andre disipler, v.8. I denne forbindelse innskytes en notis om avstanden fra landet. Cfr. til ἄλλο her 11,18. De andre kommer etter med båten, og fortelleren begrunner med denne bemerkning om avstanden hvorfor disiplene kunde gå slik frem. Også på den måte kunde de komme hurtig frem. Hermed er overgangen gjort til det annet avsnitt.

9-10 + 12-13. Her knytter oppmerksomheten sig til de andre disipler. De stiger iland og ser en kullild ligge der med fisk og brød. Hvor er dette kommet fra? At Jesus med Peters hjelp skulde ha skaffet det, er jo ikke antydnet. Det synes forutsatt at Jesus selv har dradd omsorg for dette enkle måltid, og nu ber han disiplene bringe noe av den fisk de har fanget. Vi må tenke at den fisk som er for hånden, ikke strekker til. Nu vender fortellingen tilbake til Peter, v.11. Overraskende er at han steg op og drog garnet på land fullt av stor fisk. Da vi skulde tenke at Peter måtte være kommet foran de andre, har en del fortolkere forstått det slik at Peter steg op i båten (cfr. vår bibeloversettelse), og at han derfra drog garnet iland. Men denne tolkning er meget unaturlig. Da fortelleren slapp Peter, kastet han sig i sjøen, v.7. Når det her heter at han steg op, må det være "av sjøen", men også det er vanskelig da de andre disipler i så fall måtte være kommet først.

*) Innskudd: Skjønt de ikke vet hvem den fremmede er, kaster de garnet ut. Bedre motivert synes Luk. 5,5b.

Men påfallende er videre at Peter drar garnene på land alene, og likeledes at tallet på fiskene så nøie angis. Man kunde tenke at dette var et realistisk trekk i fortellingen, men sannsynligere er vel at tallet har symbolsk mening. Der er både i gammel og nyere tid fremsatt en mengde fortolkninger. Best synes Hieronymus som går ut fra at de gamle zoologer regnet 153 fiskearter. Det kan da ikke være meningen at der blir fisket en fisk av hver art, men fortelleren finner det betydningsfullt at der av den fisk som der finnes i Genesarets sjø, blev fisket samme antall som der overhode er fiskearter. Her som hos Luk. vil den rike fangst være forstått som en forgjettelse om den velsignelse som skal følge disiplene i deres virksomhet som menneskefiskere, Luk. 5,10. De 153 fisker er - Mt. 13,47 - en forjettelse om den kristne misjons universalitet, cfr. Luk. 24,47. Acta 1,8. Mt. 28,18. Johs. 20,21 flg. Mrk. 16,15. Under dette synspunkt faller der kanskje lys over at Peter alene drar garnet på land. Han fremtrer dermed som den ledende i misjonsarbeidet, Gal. 2,7. Når det så i motsetning til Luk. 5,6 heter at garnet ikke blev revet itu, ligger det nær å anta at fortelleren også her har funnet en dypere mening. Kirkens enhet skal dog ikke sprenges, 10,16. 19,23. Efter denne notis om Peter vender fortellingen tilbake til de andre, v. 12-13, og iler mot sin avslutning. ἁποσταλ som vi har v. 12 og 15, forekommer ellers ikke hos Johs., men finnes Luk. 11,5-7. Efter bemerkningen v. 10 skulde vi vente at dette måltid holdtes på de nettop fangne fisk, men efter den symbolske tyding v. 11, synes det mindre passende. Fremstillingen v. 13 synes å tyde på at måltidet holdes på den fisk og det brød som iflg. v. 9 var tilstede uavhengig av fangsten. De uttrykk som anvendes, minner om 6,11. Når takkebønnen mangler,*) kommer det vel bare av fortellingens knapphet. Måltidet foregår - synes det, i taushet. Der hersker en høitidelig stemning karakterisert ved bemerkningen 12b cfr. 4,27. Denne skildring står i en viss motsetning til 20,20 og synes sammen med v. 4 å tyde på at fortellingen oprinnelig har gjeldt en førsteåpenbarelse. Hermed kunde også v. 7 stemme sammen. Men efterat yndlingsdisippelen har gjenkjent ham, synes denne skildring påfallende.

Hvordan er dette måltid oppfattet av fortelleren?

I den øvrige opstandelsestradisjon møter vi dette måltidsmotiv i flere former. Merk særlig Luk. 24,30-31 og 41-43. Acta 1,8a. Endelig Acta 10,41. Fremdeles Mrk. 16,15 og i Hebreerevangeliet finner vi det samme under åpenbarelsen for brøen Jakob. På vårt sted er måltidet ikke tenkt som et bevis for opstandelsens realitet. Den opstandne selv spiser ikke. Heller ikke er forholdet det at han blir gjenkjent som i Luk. 24,30-31. Vi må spørre: Skal dette måltid tjene disiplenes legemlige mettelse efter nattens fruktesløse arbeid? Det er neppe i fortellingens ånd. Vi må tenke på fiskefangsten. Også måltidet må ha dypere mening. I den gamle kirke er måltidet gjerne blitt forstått som nadverd eller iallfall som et forbillede på evcharistien, og dette viserysstenok i den riktige retning. Fortellingen minner om bespisningsunderet i kap. 6 som vår forfatter oppfatter som symbol på nadverden. Også der var der tale om brød og fisk. Fisken kan ikke utelukke en slik tanke. Vekten ligger på brødet. Det er neppe nødvendig å minne om at fisken var et kjent bilde på Jesus (ΙΧΘΥΣ). Er denne tolkning den riktige, skal den første del av fort. fremstille den opstandnes bistand ved misjonsverket. Den annen derimot den opstandnes nærvær ved menighetens hellige måltid. Leserne skal altså føle den takknemmelige glede som det sømmer sig for dem når de tenker på misjonens resultat, og dessuten noe av den høitidsfulle stemning som knytter sig til Herrens nærvar i nadverdmåltidet. Ser vi på fortellingen som heilhet, slår det oss at vi her kun i eiendommelig form har den samme dobbelhet som vi fant ellers, i de fleste andre tradisjoner. Dels en forjettelse for misjonen, her i form av et symbolsk moment, her dessuten som første moment, dels en kristofani i forbindelse med et måltid. Samtidig synes det klart at fortellingen rummer uoverensstemmelser som vi snarest må tenke løst ad tradisjonshistorisk vei. Både parallellen i Luk. 5 og den indre analyse synes her å tale for at der foreligger en kombinasjon av to oprinnelig selvstendig fortellinger, og hvad angår forbindelsen med Luk. 5, er berøringen så nær at en sammenheng må ansees sannsynlig. Der spørres da: Er forholdet det at en fortelling som oprinnelig hørte hjemme i Jesu historiske

*) Den finnes i D.

liv, her er blitt omsatt til en fortelling om den opstandne ? eller er en fortelling om den opstandne Johs. 21 i tradisjonen blitt ført tilbake til Jesu historiske liv Luk. 5 ? Vi kan ikke avgjøre dette spørsmål med sikkerhet, men kanskje har Luk. her den oprinnelige tradisjon. Den oprinnelige fiskefangst kunde være et tredje galileisk under ved siden av Johs. 2,1-11 og 4,46 flg. som da kan være omsatt til en tredje åpenbarelse. I så fall vilde kun måltidmotivet høre hjemme i opstandelsesoverleveringen, og det historiske grunnlag kunde ligge i opføvelsen av den opstandnes nærvær og kanskje i en åpenbarelse av den opstandne ved den galileiske sjø.

15-23. Ord til Peter. Peters gjeninnsettelse i hyrdgjerningen 15-17. Forutsigelsen av hans martyrium 18-19. Ord om yndlingsdiscipelens fremtid 20-23.

15-17. Etter måltidet taler Jesus til Peter, man må anta i de andres nærvær, v.19. Men etter sin personlige karakter synes riktignok dette 15-17 best å passe for et møte mellom Jesus og Peter alene. I det tre ganger gjentatte spørsmål må ligge en hentydning til den tredobbelte fornektelse, og i overensstemmelse hermed forstår vi Peters benevnelse her. Som i 1,42 er der vel en viss motsetning mellom disse to benevnelser, Peter og Simon. Simon Johs.'s sønn er Simon slik som han er av naturen. Slik ved fornektelsen. Allerede i denne tre ganger gjentatte henvendelse ligger en ydmykende minnelse, men ennå mere er dette tilfelle ved selve spørsmålene. Når disse ikke gjelder troen, men kjærligheten, kan det henge sammen med at ikke bare troen, men også kjærligheten er forutsetning for det hverv som v.15, 16 og 17 overdras Peter. Men beror vel også på at Peters fornektelse var en krenkelse av kjærligheten. Etter den tredobbelte fornektelse har Jesus skjellig grunn til sitt spørsmål. Og når der tilføies "mer enn disse", må deri ligge en hentydning til Peters selvtillit. 13,37. Luk. 23,32. Mrk.14,29. Mt.26,33. I sitt svar utelater Peter enhver hentydning til de andre. I følelsen av at hans egen forsikring ikke er nok appellerer han til Jesu egen viden. Men vi merker at i Peters svar inntar et annet ord for kjærligheten. Vekslingen gjentar sig også i det annet spørsmål, og i det siste spørsmål antar Jesus selv det annet ord φιλει. Man har tvistet om hvorvidt dette har betydning. Mot å anta en slik betydning kan anføres at verbene anvendes om hverandre, ofte uten nuance. Ennvidere at der i oppdragene til Peter veksles med uttrykk som ikke har noen dypere mening skjult i den måte hvorpå de veksles. Det er dog klart at der mellom ordene har vært en viss forskjell. Og her synes vekslingen å være gjennomført på en måte som vanskelig kan være tilfeldig. αγαπή er mer den etiske kjærlighet som vel bør ha karakteren av følelse, men er hevet til bevisst vilje, og som kun kan gjennomføres ved en viljens selvtukt. φιλει er mere den sympatiske kjærlighet som beror på den enes umiddelbare glede ved den annen, vennskapets umiddelbare kjærlighet. Med denne nuance faller der et eiendommelig lys over vårt sted. Jesus spør etter den karakterfaste, viljebårne kjærlighet som Peter i fornektelsen hadde manglet. Peter våger ikke å bruke dette sterke ord, men sier dog at han har Jesus kjær, og appellerer til Jesu viden om at hans hjerte er vendt mot ham. Jesus gjentar sitt spørsmål, og da han får det samme svar, skjerper han spørsmålet ved å opta Peters uttrykk. Slik forstår vi Peters dobbelte bedrøvelse ved det tredje spørsmål fordi Jesus synes å dra hans personlige hengivenhet i tvil. Med denne bedrøvelse stemmer også hans siste svar 17b. Her gjentar han ikke sitt tillitsfulle να, og når han påny appellerer til Jesu viden, er det i en ny og sterkere form. Han som vet alt, vet også at ved siden megen svakhet er dog den oprinnelige kjærlighet der. Dette skriftemål danner imidlertid grunnlaget for Peters gjeninnsettelse i den hyrdgjerning han ved fornektelsen kan synes å ha forspilt. Allerede etter Peters første bekjennelse sier Jesus: "Røkt mine lam", og det samme gjentas i endret form i v.16 og 17. Også her har man antatt en betydningsnuance, nemlig mellom βοσκει og τολμακει, ζωει og τροφει. Med hensyn til det sistnevnte så hersker der ikke full sikkerhet når det gjelder lesemåten i v.16, om der skal leses τροφει el. τροφει. Dette gjør spørsmålet om betydnings-

nuance enn mer komplisert. Hvis der skal leses *προβατα*, kunde der i v.15 og 17 særlig være tenkt på småfårene, derimot i v.16 på får i almindelighet. Til denne nuance skulde svare nuancen mellem *βοσκει* & *ποιμαίνει* henholdsvis i 15 & 17 og i 16. Men slike finesser er visstnok ikke tilsiktet. Verbet *βοσκει* er helt ensbetydende med *ποιμαίνει*. Mrk. 5,11&15. Luk. 15,15. 17, 7. I Kor. 9,7. På den blotte mulighet av lese måten *προβατα* kan intet bygges. Her som i kap. 10 siktes i det hele til Jesu hjord, dem som hører hans røst og følger ham. Når det til Peter lyder: "røkt mine lam", - vær hyrde for mine får -, så er det klart at Peter kalles til hyrdeomsorg for menigheten og dermed til hyrdens ledende stilling i forhold til hjorden. Acta 20,28. I Pet. 5,2. Efes. 4,11. Ser vi dette opdrag i forhold til det foregående avsnitt, vil tankefremskrittet ligge deri at der tenkes mer på misjonsarbeidet, her mer på menighetsarbeidet. Noen direkte parallell til dette stykke finnes ikke i de andre opstandelsestradisjoner. Men vi minnes at etter Paulus I Kor. 15,5 og Luk. 24,34 var den opstandnes første åpenbarelse en åpenbarelse for Peter. Cfr. Mrk. 16,7. At overleveringen ikke kjenner noen skildring av denne første grunnleggende kristofani (Luk. 22,32b) er en av de store gåter, og vi spør: er ikke denne fortelling opprinnelig en slik fortelling som vi savner? Ikke minst tilknytningen til den tredobbelte fornektelse legger dette nær. I samme retning peker gjeninnsettelsen i hyrdekallet. I alle fall passer denne gjeninnsettelse i kallet mindre godt i sammenhengen her, ti den opstandne har allerede utsendt dem, 20,21, og han har forsikret dem om sin velsignelse, 21,1. I den første fortelling hos Johs. 20,1-18 er førsteåpenbarelsen for Peter erstattet av en førsteåpenbarelse for Maria. Cfr. Mt. 28,9-10, og etter 20,1-10 forstår vi også at førsteåpenbarelsen for Peter i Johs.'s sammenheng måtte falle bort. Men skulde det være så at både fortellingen om disiplene 21,1-14 og denne om Peter 15-17 opr. var fortalt som fortellinger om Herrens førsteåpenbarelse, vil det bli dobbelt klart at vi i så fall her har det samme skjema som ellers, kun i omvendt orden.

Den romerske kirke ser i vårt sted her et av de tre store paveord, ved siden av Mt. 16,18-19 og Luk. 22,31-32.

18-19. Til overdragelsen av hyrdegjerningen knytter sig et ord om Peters fremtidige skjebne som forfatteren kommenterer 19a, og dessuten et kall til efterfølgelse 19b.

Ordet om Peters skjebne innledes med den velkjente formel som bebuder en ny tankes inntreden. Når det heter: "Da du var yngre, bandt du selv beltet om dig" osv., ligger det nær deri å finne en hentydning til v.7 og likeledes en hentydning til v.3 hvor han gjør hvad han vil. *ἑστῆς* kan ikke bety "yngre enn du nu er" - 18b. Tidsforskjellen er talt fra fremtidens synspunkt. Meningen er: Da skal Peter kunne si sig selv: Den gang du var yngre osv. Forøvrig må vi huske at komparativ kan anvendes på steder hvor vi vilde anvende positiv. Johs. 13,27. Acta 17,21. De to trekk som fremheves, tjener til å fremheve den selvmektighet Peter ennå kan glede sig ved. Dette danner motsetningen til hans fremtidige skjebne. Da skal han strekke sine hender ut, og en annen skal binde op om ham og føre ham dit han ikke vil. Zahn har ment at denne utrekken skulde sikte til den blinde ddings famling. Men denne tydning ligger ganske utenfor sammenhengen. Skal ordet forklares ut fra sine omgivelser, må vi tenke på at den som må la en annen klæ sig på, strekker ut sine hender. Men hvad siktes der da til med åelve denne omgjording. I og for sig kan tenkes at Peter i sin alderdom ikke kan klæ sig selv, men hvordan skal vi forstå det annet trekk? Omgjordingen må være å forstå om fengsling, cfr. Acta 21,11. Det sted Peter skal føres hen, er da fengslet eller retterstedet. Vi må tenke på 13,37. Luk. 22,37. Slik forstår vi også bemerkningen 19a. - 12,33 og 18,12&13. Men denne bemerkning forklarer ordet ikke bare som forutsigelse av Peters martyrdød, men også som forutsigelse om en bestemt døds måte. Det må være korsfestelse, og slik får utstrekningen av hendene en ny mening. Når denne utstrekning nevnes først, tenker vel forfatteren på den romerske skikk at den dømte selv bar korsets tverrtre over nakken med utstrakte hender. Denne spesielle tydning fører imidlertid ut over ordenes direkte mening og forutsetter Peters død. Før dette fant sted kunde ingen tyde v.18 slik som det skjer i v.19a. Legg merke til det uttrykk som an-

vendes om martyriet: "være Gud", cfr. I Pet. 4,16. Efter dette ord følger ennu kallet: "Følg mig". Før i evangeliet har vi møtt dette som uttrykk for Jesu disiplers kall, 1,43, men dessuten i dypere mening, 12,26, og især 13,36. Her enu sammenhengen å føre til at der ikke kan være tenkt på noen ledsagelse, men det må være en efterfølgelse av Jesu forbillede, Mrk. 8,34. En vending som er merkelig, bringer nu tanken i v.20. Peter vender sig om og ser yndlingsdisippelen følge Jesus. Det synes som om Jesus er tenkt vandreende bort, og som yndlingsdisippelen har oppfattet dette ord: "Følg mig" som rettet til sig. Fortelleren synes å la *ἀκολουθεῖν* spille i to betydninger. Kanskje er dette ord i 19b kun en overgangsbemerkning skapt av fortelleren for at det skal føre fortellingen videre. Hvis ikke, kan det anføres som et argument for at denne forutsigelse av Peters martyrium hører hjemme i Jesu historiske liv. Påfallende er den nøiaktige karakteristikk av yndlingsdisippelen. Nu males hans billede videre ut. Han var den som lå op til Jesu bryst v.20, cfr. 13,23 flg. Denne karakteristikk hører til de trekk i anhanget som forbinder det med det øvrige evangelium, men det røper samtidig en annen forfatter. Formålet må være å understreke det nære personlige forhold mellom Jesus og yndlingsdisippelen. Idet nu Peter ser denne disippel følge Jesus, sier han: "Herre, hvorledes skal det da gå denne?" Man må underforstå et *ἔσται* el. *γενήσεται*. Spørsmålet gjelder hans fremtidige skjebne, Acta 12,18.

Men hvordan er dette spørsmål ment? Skal det være uttrykk for misundelse og et ønske om at Jesus skulde vise yndlingsdisippelen tilbake? Noe slikt er ikke antydnet, men heller ikke vil det være meningen at Peter i forutsigelsen om martyriet ser en utmerkelse som han vil at også yndlingsdisippelen skal få del i. Det er best å forstå det likefrem, altså som et ønske om også å lære yndlingsdisippelens skjebne å kjenne. Jesu svar forutsetter også at der i Peters spørsmål har ligget en viss nysgjerrighet. De har i noen mon karakteren av en tilbakevisning eller tilrettevisning, men i de ord som innleder denne tilrettevisning, har *ἀδελφοί* et visst ettertrykk som stiller yndlingsdisippelen i motsetning til Peter. *ἐρχομαι* sikter til parusien, 14,3. *μενελε* har her som oftere betydning av å bli i live, 12,34. I Kor. 15,6. Fil. 1,25. Jesus taler her om muligheten av at yndlingsdisippelen uten å smake døden skal få oppleve Jesu komme i herligheten, cfr. Mrk. 9,1 med paralleller. I synopsen er det en profeti. Her er det kun en mulighet. Jesus gjør denne mulighet avhengig av sin vilje og lar Peter nøie sig med det idet han kun sier: "Følg du mig." Til dette ord föier fortelleren en kommenterende bemerkning v.23. Her har man undertiden forstått *ὁ λόγος* om det Jesu ord som citeres i v.22. I så fall måtte den følgende *ὅτι*-setning forståes som en skjødesløs etterhengt setning om den tyding man gav nevnte ord. Men det naturlige er at *ὁ λόγος* viser fremover og utvikles ved *ὅτι*-setningen. Som en følge av det Jesus hadde sagt, kom det ord ut blandt brødrene: Denne disippel dør ikke. Vi merker oss uttrykket *οὐ ἀδελφοί*. Det finnes ellers ikke hos Johs., men er forøvrig vel kjent i utkristendommen. Imidlertid motsier nu fortelleren denne tolkning av Jesu ord: "Og dog (*καὶ*) sa Jesus ikke til ham at han ikke skulde dø, men osv." Fortelleren peker på at det var en mistydning av brødrene. I denne gjendrivelse ligger da vekten på ordets betingede form. Jesus hadde ikke profetert noe, kun talt om en mulighet. I forhold til synopsen er her en avsvakkelse. Av v.23 har bl. a. Zahn villet slutte at anhanget skulde være skrevet i yndlingsdisippelens levetid. Iflg. 23a skulde dette ord være utbredt allerede på forfatterens tid, og i 23b skulde ligge at forfatteren vil ha Jesus selv forbeholdt avgjørelsen om han vil opfylle ordet hvad der kun er mulig så lenge disippelen ennu levet. Men de fleste utleggere har dradd den stikk motsatte slutning. I 23a gjengir fortelleren det ord som gikk blandt brødrene mens disippelen levet. Og når han så 23b fremhever at denne forventning er grunnløs, så er det fordi yndlingsdisippelen imellemtiden er død. Denne tyding synes avgjort å være den naturlige. Likesom v.19 røper at Peter allerede var død, slik røper denne bemerkning at yndlingsdisippelen allerede var død. Samtidig røper dette vers at den disippel her er tale om, blev meget gammel og at håpet om at Jesus skulde komme mens den generasjon som levet sammen med ham,

*) Cfr. Acta 6,3 og I Thess. 4,10. *) synes

ennu var ilive, tilslutt har klynget sig til yndlingsdisippelen.

Ser vi tilbake på denne fortelling og den rolle Peter og yndlingsdisippelen har spillet, finner vi at mens Peter v.11 trådte frem som bærer av misjonsarbeidet og i v.15-17 som leder av menigheten og endelig i v.19 som martyren, så fremtrer yndlingsdisippelen først som den der kjenner Herren 21,7, dernæst som den der lå op til Jesu bryst ved avskjedsmåltidet v.20 og endelig som den der for menigheten står som det lengst levende vidne for Jesu ord, 21-23.

24-25. Anhangets sluttord.

V.24 taler om yndlingsdisippelen som vidne og forfatter og stadfester - som det synes - i fleres navn sannheten av hans vidnesbyrd - merk οἱ ὄχλοι . Den annen ansats fremhever bokens ufullstendighet. Her er det en enkelt som taler - merk ὁ μαρτυρῶν v.25.

V.24. Det er klart at denne sats stempler yndlingsdisippelen som vidne og som forfatter. Men hvortil refererer sig τῆς τοῦτων og τοῦτων ? Er det evangeliet til forskjell fra anhanget, eller er det omvendt, eller er det begge deler der siktes til? Den første mulighet synes usannsynlig. Ti det to ganger gjentatte "dette" må referere sig til anhanget. Snarere kan den annen mulighet komme i betraktning, men også det er usannsynlig da bemerkningen har en så almen karakter, og den gjendrives især ved v.25. Det må være meningen at yndlingsdisippelen er hjemmelsmann for og forfatter av såvel evangeliet som anhanget.

Presens μαρτυρῶν ved siden av μαρτυρῶν har gitt anledning til at man har villet slutte at yndlingsdisippelen ennå var ilive. Men selv bortsett fra v.23 kan presensformen uten vanskelighet forklares derved at hans vidnesbyrd stadig påny utgår, dels gjennom den foreliggende bok, dels gjennom en muntlig overlevering ved siden av den, cfr. 1,15. 19,35. Man har innvendt at μαρτυρῶν måtte stå først, men det taper all vekt hvis yndlingsdisippelens vidnesbyrd går videre gjennom det levende ord. Yndlingsdisippelen er i første rekke tenkt som hjemmelsmann, i annen rekke som forfatter. Når yndlingsdisippelen her betegnes som forfatter også av anhanget, kan det ikke være riktig. Ti anhanget forutsetter at han alt er død. Det råper på ikke få steder en annen forteller. Hvis 24 vil betegne yndlingsdisippelen uavkortet som forfatter av anhanget, stemmer det ikke med de faktiske forhold. Når man merker at yndlingsdisippelen først betegnes som vidne og så som forfatter, ligger det nær å formode: at her med hensikt er brukt to forskjellige uttrykk fordi yndlingsdisippelen gjennomgående skal stemples som hjemmelsmann, men ikke like gjennomgående som forfatter. Det er da klart at anhanget ikke er skrevet av yndlingsdisippelen. Men den mulighet åpnes at der tidligere i evangeliet kan være det som hviler på yndlingsdisippelens vidnesbyrd, men ikke er forfattet av ham. Dette stemmer med forholdet i 19,35. Det vil da være riktig å uttrykke meningen slik som dogmehistorikeren Los: Denne er den disippel på hvis vidnesbyrd og på hvis optegnelse dette hviler.

V.25 har man dels villet forkaste som en senere tilføielse (Tischendorf setter det nedenunder). Men det er sterkt bevidnet, og der er ingen grunn til å stryke det - spesielt da det har parallell i avslutningen av det egentlige evangelium 20,30. Når det er blitt utelatt, er det fordi man er blitt støtt av den overdrivelse som finnes. Men en slik overdrivelse var meget almindelig i datiden og har mange paralleller. Men når vi sammenligner bemerkningen v.25 med 20,30, styrkes vi i det inntrykk at disse to bemerkninger ikke hitrører fra én og samme mann.

Hvem er subjekt i disse to utsagn? Mens forfatteren i 20,30 blev omtalt i passiv, så merker vi her 1.pers. aktiv. Hvem er dette "vi" og dette "jeg" i v.24 og v.25? Man har ment at dette flertall kan forstås som forfatterflertall. Da kunde subjektet 24 og 25 være ett og det samme. Bauer mener at den som innføres talende, er yndlingsdisippelen selv, cfr. 19,35. Men denne tyding er åpenbart usannsynlig. Hvis yndlingsdisippelen her skulde innføres talende, måtte det hete: Dette er den disippel osv. --- og han vet osv. Cfr. 19,35. Slik som ordene lyder, må man skjelve mellem 24a og 24b hvor vi har henholdsvis yndlingsdisippelen og "vi" iflg. v.23 må yndlingsdisippelen være død ved avfattelsen av anhanget. Da kan "vi" ikke være forfatterflertall. Det sannsynlige er at det i 24b er

en flerhet som har ordet eller at forfatteren av anhanget taler i en flerhets navn. Således forklares "jeg" i v.25. Dette vers kunde jo hitrøre fra en annen penn enn v.24. Men da også 25 fra først av har hørt anhanget til og har parallell i 20,30, er det en unødige komplisert formodning. Det er rimeligere at fortelleren i v.24 tar ordet i en flerhets navn og at v.25 er for egen regning. Hvem er så disse "vi"? Det kan ikke betegne andre enn en krets av yndlingsdisippelens venner. Man kan minne om den kirkelige tradisjon at Johs.-evangeliet er skrevet på opfordring av forfatterens venner. Disse bevidner her at hjemmelsmannen og dels forfatteren er den disippel Jesus elsket. Men når de så bevidner at yndlingsdisippelens vidnesbyrd er sant, kan det ikke være på grunnlag av en jevnbyrdig kunnskap sammenlignet med yndlingsdisippelens. Vi må hekler tenke på den moralske forvissning. Eller vi må tenke på en gjennom erfaring vunnet visshet om at den forkynnelse yndlingsdisippelen har gitt, er sann. I alle fall, mens der i 19,35 enten henvises til yndlingsdisippelens egen visshet eller til Kristi kunnskap, innføres her som segl på det foregående evangelistens venners religiøse overbevisning.

- o 6 o -

Hvem er yndlingsdisippelen ?

Denne skikkelse omtales ^{måltid} 13,23 flg. ^{skolestulen, vidnesbyrd} 19,26-27' og ^{Tilskaren} 35. 20,2 flg. Dessuten 21,7 og 21,20 flg. Ennvidere har man gjenfunnet ham i 1,35-42 og 18,15 flg. Hvem er han? Han navngis aldri. Ellers sparer den 4. evg. ikke på å nevne disippelens navn: 1,40.44. 6,8. 12,22. - 1,40-42.44. 6,8.68. 13,6-9.24.36-37. 18,10.15 flg.25. 20,2 flg. - 1,43-45. 6,5-7. 12,21-22. 14,8-9, - 1,46.50. 21,2. - 11,16. 14,5. 20,24. 21,2. - 6,71. 12,4. 13,2. 18,2-5. 14,22.

Her er tre forskjellige løsninger:

I. Yndlingsdisippelen er Johannes, Sebedeus's sønn, og han er da enten identisk med forfatteren eller snarere evangeliets hjemmelsmann - 19,35. II. Yndlingsdisippelen er en annen urkristelig person utenfor de 12, - enten Johannes den gamle, en disippel av Herren, eller Johannes med tilnavnet Markus. (Sweet har gjettet på den rike yngling - Mrk.10,21.) Med hensyn til forfatterskapet er her plass for den samme dobbelthet som etter den første løsning. III. Yndlingsdisippelen er ingen historisk person. Han er en ideal-skikkelse, typen på den ideale disippel. Denne skikkelse er dannet av evangelisten.

For den første opfatning som er den tradisjonelle, taler foruten tradisjonen også forskjellige trekk i evg. Tradisjonen går tilbake til Ireneus. Han står i nær forbindelse med Lille-Asia, en forbindelse som fører tilbake til gammel tid. Ireneus taler ofte om Herrens disippel, Johannes, og han taler om de fem johanneiske skrifter i N.T. som stammende fra ham. Han ser i ham Johannes Sebedeus's sønn og sier at evangeliet er forfattet i Efesus hvor Johannes levet under Trajans regjering, 98-117. Som kilde for sine utsagn påberoper Ireneus sig "de gamle", menn av den eldre generasjon, især Polykarp (d.155) hvem han betegner som disippel av Johannes. Ja, han sier at han som ung hørte Polykarp fortelle om Johs. Like så henviser Ir. til Papias av Hierapolis og sier at han hadde hørt Johs. Vi synes her få en direkte tradisjonsskjede med meget få ledd.

Denne tradisjonelle betraktning kan også støttes ut fra evangeliet selv. Først og fremst får vi en god forklaring av det faktum at Sebedeussønnene overhodet ikke nevnes i Johs.-evg. før i anhanget 21,2. Er yndlingsdisippelen en av dem, forståes denne taushet - eller rettere: forsvinner. Denne forklaring lar sig også forene med 21,2. Ti yndlingsdisippelen behøver der ikke være en av de to anonyme. Han kan være en av Sebedeussønnene selv. Ennvidere forklares at yndlingsdisippelen og Peter jevnlig optrer sammen: 13,23 flg. 20,2 flg. 21,7 flg. og 21,20 flg. Eventuelt også 18,15. Denne sammenstilling av Joha og Peter svarer både til synopsen og apostelhistorien: Acta 3,1.11. 4,13 flg. 8,14 flg., og hos Paulus Gal.2,9. Særlig må vi henviser til fortellingen 13,23 flg. Hvis denne scene skal forståes ut fra synopsens forutsetninger, må yndlingsdisippelen være en av de 12, Mrk. 14,17, og blandt disse må han være en av de tre fortrolige. Blandt disse tre er det utelukket at han kan være identisk med Jakob som blev martyrt i år 44 - Acta 12.

Yndlingsdisippelen blev jo meget gammel. Likeledes er det utelukket at det kan være Peter. Fremdeles - hvis an av Sebedeussønnene har vært en av Jesu fortrolige, Mt. 27,56 og Johs. 19,25, passer det godt at Jesus innsetter en av disse til sin mors sønn. Videre - hvis den anonyme 1,35 er yndlingsdisippelen, passer det godt å tenke på Johs. Sebedeus's sønn som yndlingsdisippelen, ti han hørte til de første disipler efter synopsen. Antar man nu at yndlingsdisiplene er Johs. Sebedeus's sønn, er dog dermed ikke gitt at han er evangeliets forfatter. Selve betegnelsen vilde som selvbetegnelse være påfallende. Den passer bedre i en omtale fra andres side. Bemerkningen 19,35 er naturligst å forstå som en bemerkning av en tredje mann. Bemerkningen 21,24 må gis en friere tydning: Disippelen er primært evangeliets hjemmelsmann, sekundært dets forfatter. Og kun i denne friere form kan det være tale om å hevde det 4. evg.s forfatter som identisk med apostelen Johannes. Ti at dette verk likefrem skulde være et verk av en av Jesu første disipler, er usannsynlig.

Annet løsningsforsøk: Presbyterhypotesen. Yndlingsdisippelen er en historisk person, men ikke Johannes. Kun i denne form skal denne hypotese behandles. Avskygninger av denne hypotese behøver vi ikke å komme inn på. At f.eks. yndlingsdisippelen skulde være identisk med Mrk. er en helt usannsynlig flyvetanke. Det samme gjelder den tanke at han skulde være den rike yngling.

Den tradisjon vi møter hos Ireneus, har sin ubestridelige vekt, men allerede hos Ir. selv er der betenkelige momenter. De overleveringer som Ir. fører tilbake til "de gamle" og til Johs., er tildels av tvilsom karakter. Således skal disse gamle ha hørt at Jesus blev 40-50 år gml., en åpenbar apokryf påstand, cfr. Luk.3,23, som formodentlig henger sammen med Johs.8,57. Likeså skal disse folk ha hørt Jesus skildre fullendelsen: Hver vinstokk skulde ha 10000 ranker, hver ranke 10000 grener, hver gren 10000 kvister, hver kvist 10000 klaser, hver klasse 10000 druer, og av hver drue skulde der komme 25000 ankere med vin. Når Ir. har mottatt slike overleveringer, er det ikke skikket til å styrke tilliten. Man kan hevde at Ir. iallfall sier for meget når han hevder at Polykarp var innsatt av apostlene til biskop av Asia. Noen biskop til Asia har aldri eksistert. Det er betenkelig at Ir. kaller Papias for en disippel av Johs. mens Evseb. hevder det motsatte. Det er ennvidere påfallende at mens Ir. anser den lilleasiatiske Johs. for å være apostel, nevner han ham kun to ganger med apostelnavn. Ellers bruker han betegnelsen "Herrens disippel" 16 ganger og kun Johs. 31 ganger. Her faller det i vektskålen at vi i andre utsagn finner den samme taushet om Johs.'s apostelnavn. I det murat. fragment kalles Johs.-evg.s forfatter for en av disiplene mens Andreas i samme åndedrett kalles apostel. Når Polykrates av Efesos nevner den lilleasiatiske kirkes store menn, nevner han først apostelen Phillip og dernæst "Johs. som lå ved Herrens bryst, som var prest og bar pannebåndet og var martyr og lærer." Det kan også nevnes at Ignatius av Smyrna skriver til menigheten i Efesos og der undskylder at han skriver til en menighet som er innviet gjennom Paulus, men nevner ikke Johs. som efter tradisjonen var leder her i efterpaulinsk tid. Hertil kommer det berømte vidnesbyrd som finnes hos Papias og er citert hos Evseb.: "Så ofte der kom noen som hadde hatt samkvem med de gamle, forsket jeg (Papias) efter de gamles ord, nemlig hvad Andreas eller Peter hadde sagt, eller hvad Phillip eller Thomas eller Jakob eller hvad Johs. eller Mt. eller noen annen av Herrens disipler hadde sagt, samt hvad Irastian og den gamle Johs., Herrens disippel sier." At her tales om to Johs. hvorav den ene samordnes med apostlene, den annen med Irastian, og hvorav den ene omtales i fortid, den annen i nutid, og som begge betegnes som Herrens disipler, har allerede Evseb. som kjente hele Papias's bok bestemt hevdet, og det kan man ikke komme bort fra. Papias bringer annetsteds en omtale av Mrk.-evg. og sier: "også dette sa den gamle -----", Derav følger at den Johs. som Papias adskiller fra apostelen og omtaler i nutid, har gått under navn av "den gamle" simpelthen, og det treffer sammen med overskriften over II og III Johs. br. Ikke apostelen men den fra ham forskjellige "den gamle" har vært kjent under dette navn, åpenbart fordi han har vært meget gammel. Det får da betydning at forfatteren av I Johs. br. og Apok. ikke anfører sig som apostel. Tvert-

imot omtaler Apok. apostlene på en måte som taler mot at forfatteren er en av dem. 18,20. 21,14. Den lilleasiatiske Johannes - Apok 1 - har vært en fra apostelen forskjellig, nemlig Johs. den gamle.

Også fra Johs.-evg. kommer momenter som bekrefter dette. Når det om yndlingsdisippelen sies at han ikke skulde dø, 21,23, stemmer det med betegnelsen "den gamle", og yndlingsdisippelen Johs. 21,23 kan likegodt være en av de anonyme som en av Sebedeus-sønnene. Ja, denne antagelse stemmer vel bedre med den tilslørte måte hvorpå han omtales. Når Johs. evg. så sterkt skiller sig fra synopsen og konsentrerer Jesu virksomhet i Jerusalem, kan det henge sammen med at der bak dette evg. ikke står en av de 12 galileiske, men en annen disippel som Jesus i Jerusalem var kommet sammen med. Er dette så, blir den gjentatte bevidnelse av hans vidnesbyrds sannhet mere forståelig. Fremdeles at han sammen med Jesu mor står ved korset mens de andre var flyktet. Likeså at yndlingsdisippelen tar Jesu mor hjem til sig. Han synes å ha hus i Jerusalem. Hvis den unevnte disippel 18,15 flg. er yndlingsdisippelen, passer også dette trekk godt inn. At den galileiske fisker skulde være kjent med ypperstepresten, er påfallende. Ja, hvis det uttrykk som brukes, *γωτός*, skulde bety "beslektet med" kunde det dreie sig om en jersalemitisk disippel av prestelig slekt. At denne disippel er tilstede ved det siste måltid og nevnes meget sammen med Peter, er påfallende. Men 12-apostekretsen spiller ikke den rolle hos Johs. som i synopsen, og når yndlingsdisippelen ikke nevnes i synopsen, kunde det henge sammen med at han den gang var ganske ung. Når han her står i slik nær forbindelse med Peter, kan det henge sammen med at han representerer den eiendommelige overlevering som Johs.-evg. gir uttrykk for mens derimot Peter representerer den eldre overlevering.

Disse kombinasjoner er hypotetiske, men mange momenter griper inn i hverandre, og særlig Papias er et vektig argument for at den store lilleasiatiske Johs. ikke er apostelen. - Et siste bevis har man funnet i et annet Papias-fragment. Det siteres meget sent i et uttog av Phillip av Sides kirkehistorie (420). Dessuten i et enkelt håndskrift (850). "Papias sier i sin annen bok at Johs. teologen og Jakob hans bror blev drept av jöder." Dette uttrykk er langt senere enn Papias's tid og kan ikke være brukt av ham. Men dette uttrykk kan være en senere tilföielse, og Papias's notis kan være gått ut på at Johs. og Jakob er drept av jöder. En bekreftelse herav har man funnet i enkelte martyrfortegnelser. Dessuten i Mrk. 10,39 og Mt. 7,20.23. Den profeti som her er uttalt er enten en profeti efter opfyllelsen, eller også vilde evg. ikke ha optatt ordet i sin bok hvis det ikke var gått i opfyllelse. Johs. skulde da være död som martyr kanskje uten noensinne å ha sett Lilleasia. Vi må imidlertid med mange anta at det ikke går an å bygge noe avgjørende på dette fragment. Det optrer meget sent og har da en form som ikke kan være oprinnelig, og mot dets oprinnelighet taler fremfor alt at kirkelige forfattere som Ir. og Evseb. ikke röper noen viten om at apost. Johs. skulde være drept av jödene. Hvad martyrfortegnelsene angår, gjør de det snarere sannsynlig at Papias ikke har talt om apostelen Johs. I den kartagiske helgenliste til den 27. decbr. heter det at Johs. döperen og Jakob apostelen blev drept av Herodes. Denne notis kunde være en senere endring, men det er sannsynlig at denne sammenstilling er den riktige. Cfr. listen til 28 decbr.: De hellige barn som Herodes drepte. Men er det så kan den syriske og armeriske liste ha gjeldt döperen og Jakob, hvilket så er blitt omgjort til apostelen Johs. og Jakob. Medvirkende til dette kan ha vært legenden om Johs.'s oljemartyrium. For denne opfatning taler rekkefølgen i den syriske liste. At denne rekkefølge har Johs. først, er meget usedvanlig. I alle apostelkataloger står ellers Jakob først, ikke Johs. Den rekkefølge hvorefter Johs. nevnes først, passer heller ikke her. Ti Johs. eventuelle martyrium må være senere enn Jakobs som fant sted år 44. Johs. levde nemlig lenger - Gal. 2,9. Er dette den riktige forklaring av helgenlistene, ligger det nær å anta at også Papias har talt om döperen Johs. og Jak. som drept av jöder. Faller Papias's vidnesbyrd bort, blir Mrk. 10 og Mt. 20 stående, og at her forutsies begge martyrdöden, kan ikke bestrides. Billedene i sig selv kan betegne en stor lidelse uten at der behöver være tenkt på döden, men der tales om det samme beger som

Jesus skal drikke osv. Jfr. Luk. 12,49. Nu kan det tenkes at Jesus har forutsagt begge martyriet, og at dog kun Jakob er blitt martyr, og at Mrk. og Mt. kan ha optatt dette i sine skrifter selv om ordet den gang de skrev evangeliene, kun var opfyllt for den enes vedk. Men hvis yndlingsdisippelen er apostelen Johs., da synes det lite rimelig at forventningen om at yndlingsdisippelen ikke skulde dø, Johs. 21,22 flg., skulde ha knyttet sig til en disippel hvem Jesus skulde ha forutsagt martyriet. Denne konflikt løses hvis yndlingsdisippelen ikke er apostelen Johs., men en annen lenge levende disippel. Hvad der er blitt av apostelen Johs., har vi ingen kunnskap om. Det siste er Gal. 2,9. Der mister vi hans spor. -Alt i alt må den såkalte prestbyterhypotese sies å ha gode grunner for sig. Men den har også sine vanskeligheter. Man kan vanskelig forklare tausheten i Johs. evg. om Sebedeussønnene og hvordan Johs. den gamle så tidlig er blitt forvekslet med apostelen. Hvad det første angår, kan tausheten bero på at disse apostler ikke har spillet noen rolle i de lilleasiatiske kretser. Ennvidere må man huske at Johs. ikke optar noen av de fortellinger fra synopsen hvor Sebedeussønnene spiller noen rolle, bortsett fra Luk. 5 som spiller inn i Johs. 21 og hvor Sebedeussønnene virkelig dukker op. Tausheten om Jakob blir jo stående. Hvad det annet angår, må vi huske på at den gamle kirkes viten om de 12 aposteler var meget liten. Apostelnavnet var knyttet til flere enn de 12. Johs. den gamle kan også ha hatt dette navn. Tidens tendens gikk i 2. årh. i retning av å betone det apostoliske. Vi kjenner fra Lilleasien et sikkert eks. på en lignende forveksling. Phillip Acta 21,8 er uten videre identifisert med apostelen av biskopen i Efesus. Endelig kan vi nevne at vi merker tilbøieligheten i kirken til å identifisere senere personer med tidligere av samme navn. Clemens av Rom blir f.eks. identifisert med ham som nevnes i Fil. 4,3.

Vanskelighetene ved denne hypotese kan således ikke sies å være uløselige. Sikker kan den ikke sies å være, men den må anerkjennes som mulig.

Den tredje hypotese går ut på at yndlingsdisippelen er en idealskikkelse. Denne løsning er ikke mulig. Det er vanskelig å tenke sig at ev. skulde ha våget å føre inn en sådan i de andres krets. Den almindelige mening blandt brødrene som nevnes i anhanget 21,23, og det forsvar fortelleren i den anledning fører for Jesu ords autoritet, forutsetter at yndlingsdisippelen har vært en virkelig person. De sterke forsikringer 19,35 og 21,24 vilde også oppløse sig i rene fiksjoner som vi ikke kan anta. Endelig kan man anføre at alt det eiendommelig innhold i Johs. evg. ikke kan tenkes å bero på en ren legendedannelse. Der må til grunn ligge et mål av selvstendig overlevering og tradisjon. - Yndlingsdisippelen er en virkelig person, men hvem han er kan ikke avgjøres med sikkerhet. Vi må da trøste oss med at det vesentlige er ikke hvem der har skrevet, men det er skriftets innhold.

Det kan ikke være tvil om at Johs. evg. er et av de store skrifter i N.T. Som kilde til Jesu historiske liv kan det riktignok ikke måle sig med synopsen. Både den fortellende overlevering og overleveringen om Jesu ord er for sterkt preget av troens tilbakeskuen. Men som uttrykk for denne tilbakeskuen, for troens tyding av Jesu sendelse har evangeliet - på tross av at historisk og uhistorisk er sammenvevet med hinannen - en rang som et av de grunnleggende verker. Med denne sin egenart står Johs. - evg. ikke isolert. Spør man efter paralleller, kan man nevne enkelte allerede i G.T.: Prestekodeksens nyfremstilling av de gamle kilder til Israels historie. Eller Krønikeboken i forhold til Samuels og Kongebøkene. På urkristelig grunn kan man vise til Pauli dristige tolkning av evangeliet, dog riktignok i tilknytning til den opstandne. Ennvidere til evangelielitteraturen, tildels alt i synopsen, men særlig til den ikke-kanoniske. Ennvidere kan henvises til den stadige fremstilling av Jesu ord - logia. Samtaler av den opstandne med apostlene - særlig i gnomiske kretser.

Hvad den psykologiske forklaring angår, må vi tenke på at vårt begrep om historisk akribi kan ikke forutsettes i den gamle tid, særlig ikke i det miljø hvori vi her befinner oss. Ennvidere må vi ta hensyn til det pnevmatiske element - ordet om parakleten 16,13 flg. Evg. føler sig som bærer av Kristi ånd når han tyder

tegnene og utfolder Jesu forkynnelse. Før utsagnenes veek. kan man henvise til apokalypsen eller til den eiendommelige fremstilling i Salomos oder. Endelig må vi huske den kultisk-liturgiske bruk det er bestemt til. Evangeliet skal opleses i menighetsforsamlingen. Det har derfor karakteren av en forkynnelse. Det er gjennom alt dette blitt preget av den ånd, stemning og terminologi som var rådende i menigheten og i kulturn. Ser vi evangeliet slik, forstår vi den frihet vi finner overfor det historiske.

