

Odd Inge Tangen

Tegnet og ”timen”

Lasarusfortellingen som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse

AVH504 – Spesialavhandling med metode (30 ECTS)

Studieprogram for candidatus theologiae

Våren 2010

Veileder: Professor Karl Olav Sandnes

Det teologiske Menighetsfakultet

Innhold

Første kapittel: Innledning	4
1.1 Motivasjon.....	4
1.2 Problemstilling	4
1.3 Metode.....	6
1.4 Disposisjon	8
Andre kapittel: Forskningshistorie – et riss.....	9
2.1 Aktuelle tekster	9
2.2 Forskningshistorie – et riss.....	12
2.2.1 Rudolf Bultmann	12
2.2.2 J. Terence Forestell	14
2.2.3 Max Turner.....	15
2.2.4 Thomas Knöppler.....	17
2.2.5 Craig R. Koester	18
2.3 Oppsummering	21
Tredje kapittel: Tegnene.....	24
3.1 Innledning.....	24
3.2 Bakgrunn for bruken av begrepet σημείον.....	25
3.3 Tegnfortellingenes form og struktur	29
3.3.1 Tegnkildehypotesen	29
3.3.2 Formale likhetstrekk mellom tegnfortellingene	32
3.4 Tegnfortellingenes funksjon.....	33
3.4.1 Tegn, tro og identitet	33
3.4.2 Evangeliets epistemologi som forutsetning for å forstå tegnene.....	35
3.4.3 Tegn og time.....	36
3.4.4 Tegnene som åpenbaring av Jesu δόξα	37
3.5 Oppsummering	38

Fjerde kapittel: Lasarusfortellingen som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse	41
4.1 Innledning.....	41
4.2 Død og oppstandelse i Lasarusfortellingen	43
4.3 Sentrale motiver	47
4.3.1 Herliggjørelse	48
4.3.2 Vennskap og kjærighet.....	50
4.3.3 Til beste for folket	53
4.3.4 Seier.....	57
4.3.5 Samle til ett de Guds barn som er spredt.....	62
4.4 Oppsummering	65
Femte kapittel: Konklusjon	67
Sjette kapittel: Litteraturliste	70
6.1 Tekstutgaver og oversettelser	70
6.2 Oppslagsverk og referanselitteratur.....	70
6.3 Sekundærlitteratur	70

Første kapittel: Innledning

1.1 Motivasjon

Johannesevangeliet står i en særstilling blant evangeliene i Det nye testamentet, og det skiller seg vesentlig fra de andre både når det gjelder språk og innhold. Ikke minst kommer dette til uttrykk i Johannes' beskrivelse av Jesu lidelse og død. Mens vi hos synoptikerne får malt et bilde av Jesus som er i dødsangst, som svetter blod, og hvis siste ord på korset er "min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?," gir Johannes en helt annen beskrivelse av disse hendelsenes forløp. På det som tilsynelatende utfolder seg som en tragisk hendelse, at Jesus fra Nasaret blir uskyldig dømt, korsfestet og dør, anlegger Johannes flere perspektiver som synes å være noe helt annet enn tragiske. I stedet omtales Jesu død som et ledd i hans opphøyelse, herliggjørelse og som et uttrykk for Jesu kjærlighet til sine venner. Johannes beskriver også hvordan Jesus hele tiden synes å ha regien på det som skjer. Dette kommer særlig til uttrykk ved at det i Johannesevangeliet er Jesus som stiller spørsmålene og betingelsene for sin egen arrestasjon (18:4-11). Videre synes også forhøret og dommen som felles i landshøvdingens borg å være vel så mye et forhør og en dom over Pilatus som det er av Jesus (18:28-19:16).

Denne påfallende beskrivelsen av Jesu død har fascinert meg og gjort at jeg er blitt interessert i å finne mer ut av hvilken teologisk betydning Johannesevangeliet tillegger denne hendelsen. Tidlig oppdaget jeg imidlertid hvordan evangeliet ofte holder Jesu død og oppstandelse sammen, og at disse hendelsenes teologiske betydning må tolkes i lys av hverandre. Dette blir blant annet klart ved at sentrale ord og uttrykk som Jesu $\delta\acute{o}\xi\alpha$, hans opphøyelse ($\upsilon\psi\acute{o}\omega$) og "timen" ($\eta\ \acute{\omega}\rho\alpha$) alle er referanser både til Jesu død og oppstandelse. Følgelig har jeg valgt å ta med begge disse hendelsene når jeg har utformet min problemstilling. Da det ville bli for omfattende i denne sammenheng å gi en inngående analyse av alle tekster som i evangeliet sier noe om betydningen av Jesu død og oppstandelse, valgte jeg å ta utgangspunkt i én fortelling – Lasarusfortellingen.

1.2 Problemstilling

Problemstillingen jeg har valgt for denne oppgaven er dermed som følger: "Hvordan kan Lasarusfortellingen leses som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse?"

Målet med denne oppgaven blir dermed å identifisere elementer i Lasarusfortellingen som kan kaste lys over betydningen evangeliet synes å tillegge Jesu død og oppstandelse og hvilke

konsekvenser dette får for tolkningen av disse hendelsene. Når jeg her har valgt å bruke Lasarusfortellingen som utgangspunkt, er det flere momenter ligger til grunn for nettopp dette valget.

For det første omtales Lasarusfortellingen som et tegn (σημείον) (11:47; 12:18). Dette er et sentralt begrep i Johannesevangeliet, som særlig knyttes til Jesu undergjerninger. I det tredje kapitlet vil vi vise hvordan disse tegnene i Johannesevangeliet på en særegen måte kaster lys over Jesu identitet og oppdrag. I forlengelsen av dette vil vi så rette oppmerksomheten mot hvordan Lasarusfortellingen kan leses som et tegn på Jesu død og oppstandelse.

For det andre er fortellingens plassering interessant når det gjelder å lese den i sammenheng med Jesu død og oppstandelse. Jesu tegnhandling med Lasarus er den siste tegnhandlingen Jesus gjør før han uttaler at ”timen” er kommet – et utsagn som danner opptakten til lidelsesfortellingen som innledes med fotvaskingssenen i kapittel 13. Det er også som en konsekvens av oppvekkelsen av Lasarus at ”jødene” bestemmer seg for å ta livet av Jesus (11:49). Vi ser dermed at det er en slags motsatt bevegelse mellom Lasarus’ og Jesu skjebne. I tegnhandlingen går Lasarus fra død til liv, mens konsekvensene av tegnhandlingen blir at Jesus beveger seg fra liv til død.

Et tredje moment som gjør denne fortellingen interessant er at den inneholder flere motiver som setter den i forbindelse med hvordan flere andre tekster beskriver betydningen av Jesu død og oppstandelse. Et eksempel på dette er beskrivelsen av Lasarus’ relasjon til Jesus som ὁν φιλεῖς (11:3). Dermed åpnes det opp for å lese utsagnet i lys av evangeliets tolkning av Jesu død i 15:13: ”μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.” I det neste verset leser vi også at Lasarus’ sykdom ikke vil føre til døden, men til Guds ære (δόξα) og til Guds Sønns herliggjørelse (δοξάζω) (11:4). Dette er begreper som andre steder i evangeliet knyttes til Jesu død og oppstandelse. Videre er også Kaifas ironiske uttalelse i 11:49 interessant når det gjelder å forstå betydningen av Jesu død i evangeliet. I og med hans bemerkning om at Jesu død er ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, knyttes det an til flere andre tekster i evangeliet som også bruker preposisjonen ὑπὲρ for å si noe om betydningen av Jesu død (6:51; 10:11.15; 15:13).

Disse elementene og flere er bakgrunnen for at jeg opplever det som interessant å bruke Lasarusfortellingen som innfallsvinkel til å forstå hvilken betydning Johannesevangeliet tillegger Jesu død og oppstandelse.

1.3 Metode

Før nykritikken på 1940-tallet gjorde sitt inntog i bibelforskningen, var den metodiske tilnærmingen til bibeltekstene nærmest utelukkende historisk-kritisk orientert. En slik tilnærming til tekstene favner gjerne som en samlebetegnelse for tre kritiske tilnærminger til bibelmaterialet – kildekritikk, formkritikk, og redaksjonskritikk. Selv om disse metodiske tilnærmingene er noe ulike, har de alle det til felles at de retter oppmerksomheten mot forfatteren bak den gitte teksten. Under dette paradigmet tenkte man at en teksts mening først og fremst var knyttet til og måtte utledes fra en forfatters intensjon med den. ”Without an immersion into the author’s world and the occasion which prompted the text, one could not attain meaning with any acceptable degree of plausibility.”¹ Som et resultat av den sentrale rollen forfatteren ble tillagt når det gjaldt å forstå en tekst, var en blant annet opptatt av å stille spørsmål som kunne gi svar på hans intensjon med å skrive, hvilke kilder han brukte, hvilken geografisk kontekst han befant seg i, og hvilken ekklesiastisk tradisjon han stod i.²

Fra og med siste halvdel av forrige århundre ble et nytt paradigme innledet når det gjaldt tilnærmingen til bibeltekster. Fra å ha oppmerksomheten rettet mot det som kan beskrives som en teksts bakenforliggende elementer – d.e. forfatterens intensjon med teksten, hvilke kilder den baserer seg på, o.s.v. – viste man nå større interesse for teksten som en selvstendig litterær helhet.³ Følgelig tenkte man at en teksts mening først og fremst måtte utledes fra teksten slik den forelå, og man var opptatt av å identifisere den indre sammenhengen i et skrift.

Narrativ kritikk er betegnelsen på en av metodene som nærmer seg tekster på denne måten. I bibelforskningen er denne metodiske tilnærmingen i senere tid særlig blitt anvendt på evangeliene, og utgangspunktet for metoden er at den betrakter evangeliene som fortellinger. Det legges følgelig vekt på å identifisere den indre sammenhengen og dynamikken i evangeliene, og man fokuserer på elementer som plot, karakterfremstilling, samt litterære virkemidler som symbolbruk og ironi i arbeidet med å utlede mening. En viktig del i dette metodiske arbeidet med tekster er på den ene siden å vise hvordan mindre tekstperikoper må tolkes i lys av den større litterære helheten for å kunne gi mening, og på den andre siden hvordan de mindre delene bidrar til å kaste lys over helheten. W. Randolph Tate fremhever dette og skriver som følger: ”The whole can be meaningful only through parts, and the parts

¹ W. Randolph Tate, *Biblical Interpretation: An Integrated Approach* (Peabody Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991), xvi.

² *Ibid.*, xvi-xvii.

³ *Ibid.*, xviii.

must be interpreted in light of the whole.”⁴ Tate understreker også hvordan et karakteristisk trekk ved metoden er at mening må utledes fra den virkelighetsoppfatning som kommer til uttrykk og blir presentert i fortellingen og ikke fra den virkelige verden: ”According to the narrative critic, meaning is in the narrative world, not in the real world.”⁵ En teksts mening er dermed ikke knyttet til i hvilken grad omtalte hendelser kan sies å være historisk nøyaktige beskrivelser, men må i stedet tolkes i lys av den fortalte virkelighet.

I 1983 gav R. Alan Culpepper ut boken *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Denne boken var en banebrytende studie når det innen bibelforskningen gjaldt bruken av narrativ metode i tilnærmingen til Johannesevangeliet. For Culpepper er det teksten slik den foreligger som er interessant når han gir en analyse av Johannesevangeliet, noe han poengterer i innledningen til boken: ”The gospel as it stands rather than its sources, historical background, or themes is the subject of this study.”⁶ Culpepper vier dermed oppmerksomheten til å utlede mening fra teksten slik den kommer til uttrykk i sin fullstendige form og ikke ut fra hypoteser om bakenforliggende kilder. Hans mål er følgelig også å bidra til å forstå Johannesevangeliet som fortelling.⁷

En slik tilnærming til Johannesevangeliet vil hovedsakelig også bli benyttet i denne avhandlingen. Dermed vil vi i liten grad beskjefte oss med spørsmål som forsøker å gi svar på ”de historiske spørsmålene” knyttet til evangeliet, selv om vi vil nyttiggjøre oss funn der slike metoder er blitt benyttet i den grad de oppleves som relevante. Hovedfokus vil imidlertid være på teksten slik den foreligger, med utgangspunkt i Nestle og Alands 27ende utgave av *Novum Testamentum Graece*. I og med at oppgavens hovedmål er å svare på hvordan Lasarusfortellingen kan leses som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse, vil et sentralt anliggende være å trekke frem elementer i Lasarusfortellingen som kan kaste lys over Jesu død og oppstandelse og som setter denne fortellingen i sammenheng med andre tekster i evangeliet som også beskriver disse hendelsene (d.e. bl.a. begreper, motiver, litterære virkemidler o.s.v.). Videre vil det være interessant å se på samspillet mellom Lasarusfortellingen som del av den større litterære helheten som Johannesevangeliet utgjør. På hvilke måter bidrar denne fortellingen til å kaste lys over hvordan øvrige tekster i evangeliet beskriver Jesu død og oppstandelse, og på hvilke måter kan Johannesevangeliet

⁴ Ibid., 115.

⁵ Ibid., 197.

⁶ R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (1. utg.; Philadelphia: Fortress Press, 1987), 5.

⁷ Ibid.

som helhet bidra til å skape en forståelse av sentrale elementer som i Lasarusfortellingen blir knyttet til disse hendelsene.

1.4 Disposisjon

Jeg har valgt å disponere oppgaven på følgende måte. Etter innledningskapitlet, hvor jeg har gjort rede for problemstilling og metode, vil jeg fortsette med å gi et forskningshistorisk riss over hvordan et utvalg forskere har tolket betydningen av Jesu død og oppstandelse i Johannesevangeliet. Dette vil gi nyttig bakgrunnsinformasjon før vi beveger oss over til å se hvordan Lasarusfortellingen kan fungere som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse. Da Lasarusfortellingen omtales som en tegnhandling, vil vi i det tredje kapitlet se nærmere på tegnenes funksjon i evangeliet. Dette vil være viktig med tanke på hvordan vi leser Lasarusfortellingen og hvilke spørsmål det vil være relevant å stille i arbeidet med denne. Det fjerde kapitlet vil bli hovedkapitlet, og vi vil her se nærmere på hvordan Lasarusfortellingen kan leses som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse. Til slutt vil vi gi en oppsummering og konklusjon av funnene vi har gjort i de foregående kapitlene etterfulgt av litteraturliste som redegjør for primærkilder, hjelpemidler og sekundærlitteratur. Disposisjonen for oppgaven blir dermed seende slik ut:

Først kapittel: Innledning.

Andre kapittel: Forskningshistorie – et riss.

Tredje kapittel: Tegnene.

Fjerde kapittel: Lasarusfortellingen som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse.

Femte kapittel: Konklusjon.

Sjette kapittel: Litteraturliste.

Andre kapittel: Forskningshistorie – et riss

2.1 Aktuelle tekster

Før vi presenterer ulike forskeres tolkning av Jesu død og oppstandelse i Johannesevangeliet, vil vi se nærmere på noen sentrale tekster som kan bidra til å gi et inntrykk av hvilken betydning evangeliet tillegger disse hendelsene. Som et resultat av Johannesevangeliets omfattende symbolspråk, vil det naturligvis inneholde mange implisitte referanser til Jesu død og oppstandelse. I denne sammenheng vil det være for omfattende å forsøke å identifisere alle disse. Vi vil derfor begrense oss til et utvalg tekster der Jesu død og oppstandelse og disse hendelsenes teologiske betydning synes å bli uttrykt mer eksplisitt.

Et naturlig sted å begynne i denne sammenheng kan være i Johannes' versjon av lidelsesfortellingen, som vi her definerer som tekstmaterialet som strekker seg fra og med kapittel 13 til og med kapittel 19. Raymond E. Brown synes også å gi uttrykk for en slik sammenheng i sin inndeling av evangeliet. Her plasserer han kapitlene 18 og 19 som en del av det han kaller "The Book of Glory," som strekker seg fra 13:1 – 20:31.⁸

Det er flere momenter som gjør at det kan være hensiktsmessig å omtale hele dette materialet som Johannes' lidelsesfortelling, og ikke bare fra og med arrestasjonsscenen som innledes i 18:1. For det første innledes kapittel 13 med en kommentar om at Jesus visste at hans "time" (ώρα) var kommet. Dette er et sentralt begrep i Johannesevangeliet, og etter hvert som fortellingen utfolder seg ser vi at begrepet må forstås som en referanse til Jesu død og oppstandelse.⁹ For det andre åpner kapittel 13 også med en kommentar om at Jesus elsket (ἀγαπάω) sine egne helt til det siste. Ved å beskrive den forestående fotvaskingen som et uttrykk for Jesu kjærlighet til sine disipler, knyttes det følgelig an til et motiv som er sentralt når det gjelder evangeliets teologi omkring Jesu død.¹⁰ Begrepene ἀγάπη og ἀγαπάω anvendes også i flere andre tekster som synes å si noe om betydningen av Jesu død (15:13 (ἀγάπη) og i 3:14-16; 10:17 og 13:1 (ἀγαπάω)).

En annen tekst i lidelsesfortellingen som synes å gi et viktig innspill til tolkningen av Jesu død, er Jesu uttalelse i 18:8: "εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν." Dette utsagnet blir uttrykt i scenen hvor Jesus blir pågrepet og tatt til fange. Evangelistens karakteristikk av Jesus

⁸ Raymond Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes* (bd. 1, Paperback ed.; The Anchor Bible 29; New Haven: Doubleday, 2006), cxxxix.

⁹ Helge Kjær Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet* (Dansk kommentar til Det nye Testamente 4; Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2007), 126.

¹⁰ Craig R. Koester, "The Death of Jesus in the Gospel of John," *TTK*, no. 4 (2004): 259.

er imidlertid påfallende, da det er Jesus som synes å ha regien på det som skjer. Vi vil komme tilbake til dette senere, men vi merker oss allerede nå at det her antydes en sammenheng mellom det at Jesus blir tatt til fange og dømt til døden på den ene siden, og det at disiplene går fri på den andre.¹¹

Under korsfestelsesscenen finner vi også en interessant kommentar, som kan kaste lys over betydningen av Jesu død. I 19:31 leser vi at det var παρασκευή (NT05: helgften) den dagen Jesus ble korsfestet og at den påfølgende sabbaten var en stor høytidsdag (μεγάλη ἡ ἡμέρα). Dette kan tyde på at denne helgftenen må ha vært den 14. nisan og at den påfølgende sabbaten er den 15. nisan, som er den første dagen i jødernes påskefest. Bemerkningen er interessant da den 14. nisan angivelig var det tidspunktet da påskelammet skal ha blitt slaktet i templet, og vi aner derfor at Jesu døds betydning kan tolkes i lys av historien i Exodus 12.¹² At Jesu død i Johannesevangeliet kan tolkes med bakgrunn i påskefortellingen i Exodus 12, kan være antydning allerede i Joh 1:29, hvor Døperen Johannes står frem og forkynner: ” ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.”¹³

Viktige innspill til Johannesevangeliets teologi omkring Jesu død kommer også til uttrykk i de såkalte ”ὑπέρ-tekstene.” Tekstene det refereres til er Joh 6:51; 10:11, 15; 11:50, 51, 52; 15:13.¹⁴ Tekstene har betydning fordi de uttrykker at Jesu død er *for* (ὑπέρ) noen andre. Dermed inviteres leseren følgelig til å stille spørsmålet på hvilken måte Jesu død kan forstås som *for* andre.

Etter fremstillingen av Jesu død i kapittel 19 åpner evangeliets 20. kapittel med å fortelle om den tomme graven og om Jesu oppstandelse. Tekstene som omtaler betydningen av Jesu oppstandelse er imidlertid anslått lenge før, og de synes flere steder å være nært knyttet til de tekstene som sier noe om betydningen av Jesu død. Som vi nevnte innledningsvis, aner vi dermed at evangeliet ikke først og fremst tillegger disse hendelsene en teologisk betydning hver for seg, men sett i lys av hverandre. Tekster som ser ut til å holde disse to perspektivene sammen, er for det første der hvor Jesus taler om seg selv som templet: ”λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.” (2:19). At tempelet her er et symbol på Jesus selv, kommer tydelig fram av fortellerens kommentar i 2:21: ”ἐκεῖνος δὲ ἔλεγεν περὶ τοῦ

¹¹ Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, 556.

¹² Raymond Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI): Introduction, Translation, and Notes* (bd. 2; The Anchor Bible 29A; New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2007), 933.

¹³ Koester, “The Death of Jesus in the Gospel of John,” 260.

¹⁴ John Dennis, “Jesus’ Death in John’s Gospel: A Survey of Research from Bultmann to the Present with Special Reference to the Johannine Hyper-Texts,” *Currents in Biblical Research*, no. 4 (2006): 332.

ναοῦ τοῦ σώματος αὐτοῦ.”¹⁵ I det påfølgende verset utdyper fortelleren dette i en proleptisk kommentar der han eksplisitt tolker utsagnet i lys av Jesu oppstandelse:

”ὅτε οὖν ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν.” (Joh 2:22).

Tidlig i evangeliet ser vi derfor at Jesu død og oppstandelse knyttes til tempelet og tempelkulten. Dermed inviteres også leseren til å tolke hendelsene i lys av denne.

Sammenhengen mellom Jesu død og oppstandelse synes også å uttrykkes i og med de fire begrepene ὥρα, ὑψόω, δόξα og δοξάζω. Vi nevnte allerede at ”timen” i Johannesevangeliet brukes som en referanse både til Jesu død og oppstandelse. I 12:23 og 17:1 knyttes begrepet δοξάζω til begrepet ὥρα, ved at Jesus sies å bli herliggjort i ”timen.” Dette innebærer at Jesu herliggjørelse skjer i hans død og oppstandelse. Videre må også tekstene som forteller at Jesus skal ”løftes opp” (ὑψόω) forstås som en referanse til både hans død og oppstandelse. De aktuelle tekstene er 3:14; 8:28; 12:32.34. Begrepet kan både forstås som Jesu opphøyelse på korset og at han løftes opp dit hvor han i følge evangeliet kommer fra, som er ἐκ τῶν ἄνω (8:23).

I kapittel 12 finner vi også to interessante beskrivelser av hva Jesu død og oppstandelse innebærer. Like etter at Jesus for første gang har sagt at ”timen” er kommet (12:23), leser vi at dette innebærer en utkastelse av ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου:

”νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω.” (12:31).

Her beskrives Jesu død som et oppgjør med og som en seier over krefter som står ham i mot.¹⁶ I det påfølgende verset, blir vi også presentert for noe som blir en konsekvens av Jesu død og oppstandelse. Jesu opphøyelse (ὑψόω) beskrives her som en hendelse som har en samlende funksjon:

”κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἔλκύσω πρὸς ἑμαυτόν.” (12:32).

Den foregående gjennomgangen var et forsøk på å trekke frem sentrale tekster som synes å gi uttrykk for hvilken betydning evangeliet tillegger Jesu død og oppstandelse. Tekstene vi har

¹⁵ Francis Moloney, *The Gospel of John* (bd. 4; Sacra Pagina Series; Collegeville Minnesota: Liturgical Press, 1998), 79.

¹⁶ Koester, “The Death of Jesus in the Gospel of John,” 264-265.

valgt representerer ikke en utfyllende liste, men gir en kort oversikt over forskjellige perspektiver som evangeliet anlegger på Jesu død og oppstandelse. Dette har blitt klart da evangeliet omtaler Jesu død og oppstandelse både som et uttrykk for kjærlighet og i analogi med det jødiske påskelammet. Videre beskrives hendelsene i lys av tempelkulten, som opphøyelse og herliggjørelse. Vi har også sett tekster som beskriver Jesu død og oppstandelse som en seier over denne verdens fyrste og at disse hendelsene gis en samlende funksjon. Vi beveger oss nå over til å se nærmere på hvilken betydning et utvalg forskjellige forskere har tillagt Jesu død og oppstandelse i Johannesevangeliet.

2.2 Forskningshistorie – et riss

John Dennis har i sin artikkel "Jesus' Death in John's Gospel" gitt en oversiktlig presentasjon av noen sentrale forskeres tolkning av Jesu død i Johannesevangeliet i nyere tid.¹⁷ Her presenterer han hvordan forskere innen ulike paradigmer, fra en form-kritisk til en moderne litteraturvitenskapelig tilnærming, har tolket betydningen av Jesu død i evangeliet. Jeg har gjort et utvalg av de forskerne Dennis presenterer i sin artikkel med det siktemål å kunne gi et innblikk i de ulike strømningene som har gjort seg gjeldende på dette området i forskningen. Dermed har jeg utelatt en del av de forskere som synes nær beslektet. I tillegg har jeg valgt å legge til en presentasjon av Craig R. Koester, som Dennis har utelatt, men som har kommet med mange verdifulle bidrag til emnet.

2.2.1 Rudolf Bultmann

Bultmann understreker hvordan Johannesevangeliet først og fremst senterer rundt det å gi en beskrivelse av Jesu person. "The entire Gospel is concerned with the fact of his presence, the nature of his claim, whence he comes and whither he goes, and how men relate themselves to him."¹⁸ Med utgangspunkt i det første leddet av Joh 1:14, om *ὁ λόγος* som ble *σάρξ*, argumenterer Bultmann for at Jesu identitet først og fremst må forstås som åpenbarer (revealer). "In John, Jesus appears neither as the rabbi arguing about questions of the Law, nor as the prophet proclaiming the breaking in of the Reign of God. Rather he speaks only of his own person as the Revealer whom God has sent."¹⁹ Jesus er på den måten å forstå som den som kommer til mennesker med åpenbaring ovenfra. Åpenbaringen Jesus bringer er både

¹⁷ Dennis, "Jesus' Death in John's Gospel," 331-363.

¹⁸ Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*. (utg. R. W. N Hoare og J. K. Riches; overs. G. R. Beasley-Murray; New ed.; Blackwell, 1978), 5.

¹⁹ Rudolf Bultmann, *Theology of The New Testament* (overs. Kendrick Grobel; bd. 2; London: SCM Press LTD, 1955), 4.

knyttet til hans person og virke: ”He is both the bringer of the Revelation and is himself the Revelation.”²⁰

Jesu åpenbaring forstår Bultmann som knyttet til Jesu helhetlige virke slik det fremstilles i Johannesevangeliet. Han vil derfor ikke tolke denne åpenbaringen ut fra enkeltepisoder løsrevet fra den større fortellingen. Følgelig tolker han heller ikke Jesu død i seg selv som en hendelse som har soteriologisk betydning løsrevet fra hans helhetlige virke. I stedet forstår han Jesu komme og bortgang, inkarnasjonen og korsfestelsen, som en naturlig ramme rundt Jesu virke. ”The incarnation and death constitute a unity as the coming (incarnation) and going (death) of the Son of God. But within the unity, the center of gravity is not in the death, as it is in Paul.”²¹

Betydningen av Jesu død i Johannesevangeliet må først og fremst forstås i lys av Jesu rolle som åpenbarer, ifølge Bultmann. På denne måten tillegger han Jesu død en dobbel betydning: ”It is the completion of his obedience, but it is also Jesus’ release from his commission, and he can return to the glory he previously had in pre-existence (6:62; 17:5).”²²

Den tidlige kristne tolkningen av Jesu død som soning for menneskers synder har som følge av en slik tolkning ingen fremtredende plass hos Johannes. Bultmann anerkjenner at noen tekster i evangeliet inneholder et språk som kan tolkes i en slik retning, men mener disse tradisjonelt enten har blitt feiltolket eller er lagt til av senere redaktører. Dette gjelder fremfor alt tekster som ser ut til å tolke Jesu død som en foregripelse av den tidlige kirkes dåp og nattverd (6:51b-58; 19:34b). Når det gjelder tekster som Døperens vitnesbyrd i 1:29 og 17:19, som er en del av Jesu avskjedstale, anerkjenner Bultmann at disse tekstene kan tolkes om Jesu død som en offerdød. Samtidig fremholder han at tekstene må leses i lys av evangeliet som helhet, som i følge ham beskriver hele Jesu virke som et offer, og ikke bare hans død. En slik forståelse av Jesu virke begrunner Bultmann blant annet ut fra 10:36, som beskriver Jesus som ”ὄν ὁ πατήρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον.” På lignende vis tolker han formuleringen at Gud ”τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν” (3:16). Ifølge ham trenger denne teksten ikke å forstås slik at Gud overgav sin Sønn til døden, men heller som hans sendelse av Sønnen som åpenbarer til verden.²³

²⁰ Ibid., 43.

²¹ Ibid., 52.

²² Ibid.

²³ Ibid., 53-55.

Videre understreker Bultmann at tekstene som beskriver Jesu virke som et offer, ikke inneholder et språk som understreker at Jesu offer er et stedfortredende offer. Her påpeker han særlig hvordan ideen om syndstilgivelse nærmest er fraværende i Johannesevangeliet. En slik tanke er kun nevnt i 20:23 – en tekst han vil tilskrive en senere redaktør.²⁴

På samme måte som Bultmann ikke tilskriver Jesu død noen soteriologisk betydning løsrevet fra den større fortellingen, gjør han heller ikke dette når det gjelder Jesu oppstandelse. Ifølge ham er det først og fremst som Åpenbarer Jesus er kommet: "The entire salvation-drama – incarnation, death, resurrection, Pentecost, the parousia – is concentrated on one single event: the Revelation of God's 'reality' (aleteia) in the earthly activity of the man Jesus combined with the overcoming of the 'offense' in it by man's accepting it in faith."²⁵

2.2.2 J. Terence Forestell

J. T. Forestell var i 1974 den første som skrev en omfattende respons til Bultmanns tolkning av Jesu død i Johannesevangeliet.²⁶ Forestell slutter seg på mange måter til Bultmanns tese om at Jesu døds betydning først og fremst er knyttet til hans rolle som åpenbarer, og han tar avstand fra en tolkning av Jesu død i Johannesevangeliet som et stedfortredende sonoffer.²⁷ Samtidig kritiserer han Bultmanns tolkning av Jesu død som en hendelse som kun gir uttrykk for hans lydighet og som en avslutning på hans oppdrag. I stedet fremhever han at åpenbaringen Jesus bringer, som fører til hans herliggjørelse, begynner ved vinunderet i Kana og at den videre kulminerer og får sin fullendelse i Jesu død: "Jesus passion in John is the culmination of a process of revelation which began at Cana."²⁸

I motsetning til Bultmann, som ikke vil gi Jesu død noen sentral plass, fremhever Forestell hvordan Jesu død på en særegen måte kaster lys over åpenbaringen han bringer: "In the context of the entire gospel Jesus' death is a revelation to men that God loves them with the self-devotion of the good shepherd."²⁹ Forestell fremhever her Jesu døds særegne betydning i kraft av å være en åpenbaring av Guds kjærlighet til verden (jf. 3:16), samtidig som han avviser at den kan forstås som en sonofferdød. Med dette utsagnet antyder han også hvordan han vil tolke teksten i Joh 10:11-13.15, som beskriver Jesus som den gode hyrde.

²⁴ Ibid., 55.

²⁵ Ibid., 58.

²⁶ Dennis, "Jesus' Death in John's Gospel," 339.

²⁷ J. Terence Forestell, *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*. (Analecta Biblica 57; Roma: Biblical Institute Press, 1974), 2.

²⁸ Ibid., 73.

²⁹ Ibid., 76.

Mange forskere vil hevde at Johannes ut fra formuleringen "τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων," og med særlig vekt på preposisjonen ὑπὲρ, tolker Jesu død som et stedfortredende sonoffer. En slik tolkning blir avvist av Forestell. Ifølge ham må formuleringen innholdsbestemmes ut fra lignelsen slik den fremstår i sin helhet. Her er det lite som antyder at Jesu død skal forstås innenfor en slik ramme: "This is clearly an act of self-devotion on the part of the shepherd proceeding from love for his sheep; it has no specifically religious, sacrificial or expiatory value."³⁰

Det at Jesu død ikke skal tolkes innenfor en kultisk ramme som sonoffer, mener Forestell at underbygges av tekststeder som blant andre 15:13, hvor Jesus forklarer sin død som uttrykk for den kjærlighet han har til sine venner.

Forestell avviser videre at preposisjonen ὑπὲρ nødvendigvis må innebære en forståelse av Jesu død som sonoffer for synd. For å underbygge denne påstanden viser han til at den primære betydningen av preposisjonen ὑπὲρ er "på vegne av" eller "til fordel for," og bare i noen tilfeller "i stedet for." De tekststedene der sistnevnte betydning ligger til grunn beskriver heller aldri handlingen den viser til som noen kultisk handling. "No example is given of one man dying in place of another, nor is the preposition ever used in the OT in this sense."³¹ På bakgrunn av dette konkluderer han derfor med at uttrykket "ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων" må forstås som Kristi selvopprofrende kjærlighet for mennesker, og ikke som en stedfortredende sonofferdød for menneskers synder. En forståelse av Jesu død som en sonofferdød synes å være fremmed i evangeliet, ifølge ham.

2.2.3 Max Turner

I en artikkel publisert i *Evangelical Quarterly* i 1990 tar Max Turner til motmæle mot Forestell og hans avvising av å tolke Jesu død i Johannesevangeliet som et stedfortredende sonoffer. Han aksepterer langt på vei Forestells tese om at Johannes særlig vektlegger korsfestelsen som den fullkomne åpenbaring av Guds kjærlighet. Samtidig påpeker han hvordan en slik vektlegging ikke trenger å utelukke en forståelse av Jesu død som et stedfortredende sonoffer. Dette uttrykker han klart i sin konklusjon: "The cross as salvific

³⁰ Ibid., 74.

³¹ Ibid., 76.

revelation was intended to be understood as complementary to the traditional objective explanations rather than as a denial of them.”³²

For det første understreker Turner hvordan det ikke synes å være noe logisk bristepunkt innad i Johannesevangeliet når det gjelder å holde ideene om Jesu død som åpenbaring av Guds kjærlighet og som stedfortredende sonoffer sammen som komplementære tolkninger. Tvert imot. En slik komplementær tolkning av Jesu død er også fremtredende i Johannesbrevene, som en rekke forskere hevder er nært beslektet med Johannesevangeliet. Ifølge ham gir en kombinasjon av disse tolkningene en mer koherent forståelse av korsfestelsen slik den fremstilles i Johannesevangeliet enn det Forestells tolkning gir uttrykk for.

Turners hovedinnvending mot Forestell baserer han på tekstene som beskriver betydningen av Jesu død i evangeliet med preposisjonen ὑπὲρ med påfølgende pronomen: ”If the cross does not accomplish something objectively for us, how is it Jesus’ giving of his life ’for us’; and how is it a revelation of God’s love for us?”³³ Her mener han Forestells ensidige tolkning av Jesu død som en åpenbaring av Guds kjærlighet ikke strekker til. Den makter ikke å gi en tilstrekkelig forklaring på hvorfor Jesus dør *for* noen, og på hvilken måte hans død er uttrykk for hans kjærlighet til verden.

Turner fremholder også hvordan Forestell i sin tolkning av Jesu død undergraver viktigheten av Døperens vitnesbyrd om Jesus i 1:29, som en mulig innfallsvinkel til å forstå Jesu død som et stedfortredende sonoffer. Dette mener han særlig er påfallende da Forestell i utgangspunktet åpner opp for å lese Døperens utsagn i lys av Jes 53, men allikevel ikke vil tolke det som uttrykk for en beskrivelse av Jesu død som et stedfortredende sonoffer. Her tar Turner til motmæle mot Forestell. Han viser i sin artikkel at han er enig med Forestell i at ἀμύως i 1:29 med god grunn kan leses i lys av tjenersangen i Jes 53. Samtidig går han sterkt ut mot Forestells uvilje mot å tolke ἄρρω i Joh 1:29 som tjenerens ”bæring” i Jes 53. ”Once the annos language is connected with the Servant of Isaiah 53, the most natural interpretation of the language of ’taking/ bearing the sin of the world’ is that of the vicarious suffering indicated in that context.”³⁴

Turner uttrykker videre skepsis til Forestells vurdering av Døperens vitneutsagn i lys av Johannesevangeliet som helhet. Selv om dette utsagnet skulle forstås i lys av en kultisk

³² Max Turner, “Atonement and the Death of Jesus in John - Some Questions to Bultmann and Forestell,” *Evangelical Quarterly*, no. 62:2 (1990): 122.

³³ *Ibid.*, 116.

³⁴ *Ibid.*, 121.

ramme, som et stedfortredende offer, mener Forestell at det harmonerer så lite med resten av evangeliet at det ikke bør tillegges noen vesentlig betydning. Også her tar Turner til motmæle og påpeker hvordan 1:29-34, som en del av kapittel 1-2, har en programmatisk betydning for Johannesevangeliet som helhet. ”Far from being insignificant, its position would suggest 1:29 is a doorway to the Johannine understanding of the cross.”³⁵

2.2.4 Thomas Knöppler

Et annet bidrag til forskningen knyttet til Jesu død i Johannesevangeliet kommer fra Thomas Knöppler. Ifølge ham er ideen om et stedfortredende sonoffer den helt sentrale måten å forstå Jesu død på i Johannesevangeliet.³⁶ Knöppler legger særlig Døperens vitneutsagn i 1:29 til grunn for sin tolkning, og beskriver utsagnet på linje med Turner som ”das Eingangstor zum joh Verständnis Christi.”³⁷

Knöppler tolker formuleringen $\acute{o} \acute{\alpha}\mu\nu\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ i 1:29 særlig i analogi med det jødiske påskelammet. En slik sammenheng mellom Jesu død og slaktingen av påskelammet begrunner han også ut fra teksten i 19:14, som angir tidspunktet da det jødiske påskelammet angivelig skal ha blitt slaktet. Knöppler understreker videre at koblingen i 1:29 mellom $\acute{o} \acute{\alpha}\mu\nu\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ og dets funksjon, som består i å ta bort verdens synd, ikke i seg selv kan underbygges ut fra i påskefortellingen slik den blir fremstilt i Ex 12. Denne fortellingen synes i stedet å ha form av en apotropeisk rite – en rite som skal gi beskyttelse mot onde makter. Han poengterer imidlertid at ideen om påskelammet som et sonoffer ikke var uvanlig i nytestamentlig tid. Følgelig er det også god grunn til å tolke Jesu død som en stedfortredende sonofferdød i lys av Døperens vitneutsagn i 1:29.³⁸ En slik forståelse av påskelammet som sonoffer synes også å impliseres av 19:29.33-36. Her poengterer han særlig hvordan isopstikken i Det gamle testamentet hører hjemme i en kontekst hvor det blir talt om synd (e.g. Sal 51:9).³⁹ Videre understreker han hvordan dette også kommer til uttrykk i 19:34. ”19,34b schließlich spricht von dem Jesu Seitenwunde austretenden $\acute{\alpha}\tilde{\iota}\mu\alpha \kappa\acute{\alpha}\iota \acute{\upsilon}\delta\omega\rho$, was offenbar theologisch auf die in Jesu Tod geschehene Sühne und Reinigung verweisen soll.”⁴⁰

³⁵ Ibid., 121-122.

³⁶ Dennis, “Jesus' Death in John's Gospel,” 356.

³⁷ Thomas Knöppler, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums: Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 69; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994), 67.

³⁸ Ibid., 84.

³⁹ Ibid., 96.

⁴⁰ Ibid., 97.

Når det gjelder ”ὑπέρ-tekstene,” mener Knöppler at ikke alle kan tas til inntekt for en forståelse av Jesu død som et stedfortredende sonoffer. Ifølge ham er det bare 6:51c som både beskriver Jesu død som en stedfortredende død og som en soningsdød. Bakgrunnen for at han kun leser denne ene ὑπέρ-teksten som en tolkning av Jesu død som et stedfortredende sonoffer henger sammen med hans definisjon av soning. ”Sühne ist ein Heilshandeln Gottes, das die aufgrund von Schuld verwirkte Existenz des Menschen dem verdienten Tod entreißt.”⁴¹ En slik ide om soning, om Jesu død som fjerner menneskers skyld og utfrir fra døden, mener han å finne i 6:51c. Dette kommer tydelig fram ved at Jesu σάρξ blir til liv (ζωή) for verden. Samtidig uttrykker preposisjonen ὑπέρ at det er snakk om en stedfortredende død.

2.2.5 Craig R. Koester

Vi innledet dette kapitlet med å presentere et utvalg tekster som synes å si noe om hvilken betydning Johannesevangeliet tillegger Jesu død og oppstandelse. Her så vi at evangeliet anvender et rikt språk og at det synes å bli anlagt flere ulike perspektiver på Jesu død og oppstandelse, noe som er et sentralt anliggende for Craig R. Koester: ”John’s Gospel [...] presents the meaning of Jesus’ death from several different perspectives, not just one perspective. And these perspectives are woven together like the melodies and harmonies in a musical composition.”⁴² I sin siste bok skriver han at Jesu død i evangeliet kan tolkes som et uttrykk for ”love in human terms,” ”sacrifice for sin,” ”victory over evil,” og ”revelation of divine glory.”⁴³ I det følgende skal vi gi en kort presentasjon av disse.

Koester fremhever for det første hvordan Jesu død i Johannesevangeliet kan tolkes som et uttrykk for ”love in human terms.”⁴⁴ På et grunnleggende plan tolker han betydningen av Jesu død som et uttrykk for Jesu kjærlighet til sine venner og Guds kjærlighet til verden. For å underbygge denne påstanden referer han for det første til teksten i Joh 15:13:

”μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεις ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.” (Joh 15:13).

⁴¹ Ibid., 91.

⁴² Koester, “The Death of Jesus in the Gospel of John,” 257-258.

⁴³ Craig R. Koester, *The Word of Life: A Theology of John’s Gospel* (Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2008), 110-123.

⁴⁴ Ibid., 110.

Her understreker han hvordan Johannes utnytter en tanke som var utbredt i antikken, at sann kjærlighet og sant vennskap kunne resultere i at en måtte ofre livet sitt for en annen.⁴⁵ En slik tolkning av Jesu død, som et fullkomment uttrykk for kjærlighet til sine venner og til verden, begrunner han også ut fra tekststeder som 13:1 og 3:16.⁴⁶

Døperens vitnesbyrd i 1:29, ” ἴδε ὁ ἄμνός τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ” åpner videre opp for å tolke Jesu død ut fra et annet teologisk perspektiv. Her blir ikke Jesu død tolket som en handling som uttrykker kjærlighet til hans venner, men som en hendelse som tar bort verdens synd. Koester ser dette i lys av evangeliet som helhet og viser hvordan det er en foregripende tolkning av Jesu død i analogi med det jødiske påskelammet. Dette begrunner han særlig ut fra tidspunktet da Jesus ble korsfestet (19:14), som var omtrent samtidig med da påskelammet angivelig skal ha blitt slaktet i templet. Skriftsitatet i 19:36, som beskriver et ledd i forskriftene for slaktingen av påskelammet (Ex 12:46), tyder også på en slik tolkning av Jesu død.

Mange forskere har ut fra Døperens vitnesbyrd i 1:29 tolket Jesu død som et stedfortredende sonoffer. Koester understreker imidlertid at en slik konklusjon er problematisk. På samme måte som Knöppler understreker også han hvordan påskelammet tradisjonelt ikke ble sett på som et sonoffer, men ble heller assosiert med utfrielse fra døden (Ex 12). For å gi mening til sammenkoblingen mellom ὁ ἄμνός og ἁμαρτία i 1:29, må man nødvendigvis også lese formuleringen i lys av en annen tekst. En mulig tilknytning er tjenersangen i Jes 53. Ved å lese verset med bakgrunn i blant annet disse to tekstene, utvider Johannes tolkningen av påskelammet. Dermed presenteres Jesus som Guds påskelam som befri mennesker fra døden ved å fjerne synd. Dette fører oss videre til Johannes' forståelse av syndsbegrepet.

Synd i Johannesevangeliet er først og fremst et uttrykk for en problematisk gudsrelasjon, ifølge Koester: ”Sin is the alienation from God that is expressed in a refusal to believe in Jesus, the one whom God has sent.”⁴⁷ Dermed synes synd å bli fjernet når tro blir vekket. Og tro blir vekket i det Guds kjærlighet blir åpenbart i Jesu død på korset. Dermed legger Johannes opp til å tolke Jesu død som en soningsdød: ”For if atonement means reconciling parties that have been separated, then the sacrificial love of God, conveyed through the death

⁴⁵ Ibid., 111.

⁴⁶ Ibid., 103, 111.

⁴⁷ Ibid., 113.

of Jesus, brings about atonement in a Johannine sense when it overcomes the hostility of unbelief by bringing about faith.”⁴⁸

Samtidig skiller Johannes’ forståelse av Jesu død som en soningsdød seg fra ideen om at Jesus er offeret som betaler skylden mennesker har opparbeidet seg som en følge av synd: ”The gospel does not focus on the legal penalty for sin but on the matter of sin itself. It does not say that the Lamb takes away “guilt” but that he takes away sin.”⁴⁹ For Johannes er det synd og ikke skyld som er problemet. Dermed blir en klassisk tolkning av Jesu død som et stedfortredende sonoffer problematisk. Begrepet soning har i Johannesevangeliet en annen betydning: ”When the love of God, conveyed through the death of Jesus, overcomes the sin of unbelief by evoking faith, it delivers people from the judgment of God by bringing them into true relationship with God.”⁵⁰

Et tredje teologisk perspektiv på Jesu død i Johannesevangeliet er knyttet til Jesu utsagn i 12:31-33. Her uttrykkes en tanke om at Jesus ved sin død beseierer *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* – en skikkelse som andre steder omtales som *διάβολος*, *Σατανᾶς* og *πονηρός* (13:2.27; 17:15). Koester viser videre hvordan Jesu strategi i møte med ondskapen er nært knyttet til begrepene *ἀγάπη* og *ἀγαπάω*. ”Jesus’ strategy in the conflict with evil is to show unwavering love (13:1).”⁵¹ Dette kommer blant annet til uttrykk gjennom Jesu forhold til Judas, som blir fremstilt som djevelens agent. Også han er objekt for Jesu kjærlighet i scenen hvor Jesus vasker disiplenes føtter.

En fjerde måte å tolke Jesu død på i Johannesevangeliet er i følge Koester som ”revelation of divine glory.”⁵² Koester viser hvordan begrepet i Johannesevangeliet særlig har å gjøre med hvordan Gud blir åpenbart til mennesker, og at det i tillegg til å være knyttet til Jesu åpenbaring av Guds makt (gjennom tegnene) også er knyttet til hans korsfestelse og død. Dette kommer særlig til uttrykk i Joh 17:2.4-5, hvor Jesus bruker begrepene *ἡ ὥρα* og *δοξάζω* i samme setning. Det samme er tilfelle i 12:23-24. Måten Jesu død kan leses som et uttrykk for hans herliggjørelse mener Koester igjen henger sammen med Johannes’ forståelse av kjærlighet. ”The crucifixion reveals God’s glory by conveying divine love.”⁵³

⁴⁸ Ibid., 115.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid., 117.

⁵² Ibid., 120.

⁵³ Ibid., 122.

Mens et sentralt anliggende for Koester er å fremheve hvordan Jesu død har et potensial til å vekke tro ved at den åpenbarer dybden i Guds kjærlighet til verden, påpeker han hvordan Jesu oppstandelse sier noe om hva slags tro dette er. ”According to John, the crucifixion communicates the divine love that is the basis for a relationship with Jesus, and the resurrection means that this relationship is more than remembering one who has died.”⁵⁴

Koester understreker særlig to momenter når han tolker betydningen av Jesu oppstandelse i Johannesevangeliet. For det første viser han hvordan oppstandelsen danner grunnlaget for at troen er knyttet til en levende person. Møtet med den oppstandne er sentral i evangeliets fremstilling av Jesu etterfølgeres fortsatte tro etter hans død. Samtidig viser han også hvordan det å se den oppstandne ikke nødvendigvis er en forutsetning for å nå fram til en sann tro. Dette demonstrerer han blant annet ved å vise til Maria Magdalenas reaksjon i sitt møte med den oppstandne Jesus. Maria gjenkjenner Jesus først når han kaller henne ved navn. Evangeliet henvender seg følgelig til de som ikke har sett Jesus (20:29), og Marias historie viser hvordan verken møtet med den tomme graven, englene, eller Jesus selv var en garanti for en sann tro: ”Like Mary, others will be called to faith by the risen Jesus.”⁵⁵

For det andre viser han hvordan troen på den oppstandne Jesus også har i seg et fremtidshåp. Dette kommer særlig til uttrykk i fortellingen om Lazarus og i Jesu utsagn: ”ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.” (11:25-26). Her forespeiler Jesus sin egen oppstandelse fra de døde og lover at hans etterfølgere skal få del i den samme oppstandelse som han selv. En slik vektlegging av oppstandeshåpet tar døden og dens konsekvenser på alvor, samtidig som den understreker at denne ikke er endelig.

2.3 Oppsummering

I dette kapitlet har vi sett nærmere på noen tekster som kan gi innsikt i hvilken betydning Johannesevangeliet tillegger Jesu død og oppstandelse. Selv om vi ikke presenterte en fullstendig oversikt over tekster som sier noe om betydningen av disse hendelsene, så vi at evangelisten synes å tolke disse ut fra flere ulike perspektiver. Vi startet med å se på hvordan innledningen til lidelseshistorien med fotvaskingsscenen i kapittel 13 synes å foregripe betydningen av Jesu død og oppstandelse som et uttrykk for kjærlighet. Videre så vi også hvordan Jesu kommentar i 18:8 presenterer Jesus som den sterke og som den som har regien

⁵⁴ Ibid., 123.

⁵⁵ Ibid., 126.

på det som skjer. Her antyd det vi også en sammenheng mellom det at Jesus blir tatt til fange og at disiplene går fri.

Videre så vi at det er flere tekster også tidligere i evangeliet som synes å si noe om betydningen av Jesu død og oppstandelse. Her dro vi særlig frem episoden der Jesus taler om seg selv som det nye templet (2:19), referansene til "timen" (ἡ ὥρα) og Menneskesønnen som må løftes opp (ὑψόω). Vi holdt også fram flere tekster som knytter betydningen av Jesu død og oppstandelse til begrepene ἀγάπη/ ἀγαπάω og δόξα/ δοξάζω. Tekstene som beskriver Jesu død med preposisjonen ὑπέρ er også interessante med tanke på å forstå Jesu død, da de helt eksplisitt uttrykker at Jesu død er *for* noen. På samme måte er Døperens vitneutsagn i 1:29 interessant, da denne synes å knytte an til en sammenheng mellom Jesu død og påskelammet, som det igjen blir knyttet an til under korsfestelsesscenen (19:14.36).

Presentasjonen av forskningshistorien viste at det er stor variasjon når det gjelder hvilken betydning man vil tillegge Jesu død og oppstandelse i Johannesevangeliet. Fra Bultmann som fokuserte på Jesus som Åpenbarer og ikke tilla Jesu død og oppstandelse noen særlig betydning i seg selv, til senere forskning, som har kritisert ham på nettopp dette punktet. Dette synes å ha sammenheng med at man har beveget seg fra et metodisk paradigme til et annet. Fra å anlegge et historisk-kritisk perspektiv på tilnærmingen til evangeliet, har man i senere tid beveget seg i retning av en mer tekstsentrert tilnærming til evangeliet. Dette har igjen ført til en økt oppmerksomhet knyttet til betydningen av Jesu død og oppstandelse. Samtidig har presentasjonen i det foregående vist at det fremdeles hersker uenighet når det gjelder å tolke den teologiske betydningen av disse hendelsene i evangeliet. Særlig har det vært omstridt hvor vidt man kan forstå Jesu død i Johannesevangeliet i lys av en klassisk kristen forståelse av Jesu død som et stedfortredende sonoffer. Flere forskere har påpekt hvordan det er tekster i evangeliet som kan åpne opp for en slik tolkning, mens andre mener dette materialet er så tynt at det ikke harmoniserer med evangeliets helhetlige fremstilling av Jesu død og oppstandelse.

Denne avhandlingen vil nærme seg problemstillingen om hvilken betydning Jesu død og oppstandelse har i evangeliet på en litt annen måte. Vi vil ta utgangspunkt i en av evangeliets tegnfortellinger, og se på hvordan denne kan fungere som tolkningsnøkkel til disse hendelsene. I det følgende vil vi begynne med å identifisere noen fellestrekk ved fortellingene som blir kategorisert som tegn. Her vil vi forsøke å identifisere sjangerkjennetegn og se om det går an å identifisere en generell funksjon disse har i evangeliet som helhet. Deretter vil vi

bevege oss over til Lasarusfortellingen og se nærmere på hvordan denne på en særlig måte kan fungere som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse.

Tredje kapittel: Tegnene

3.1 Innledning

Problemstillingen jeg har valgt for denne oppgaven er hvordan Lasarusfortellingen kan leses som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse i Johannesevangeliet og hvilke konsekvenser dette får for tolkningen av disse hendelsene. Ettersom Lasarusfortellingen blir beskrevet med begrepet σημεῖον (11:47; 12:18) – et ord som forekommer med høy frekvens i evangeliet (2:11.18.23; 3:2; 4:48.54; 6:2.14.26.30; 7:31; 9:16; 10:41; 11:47; 12:18.37 og 20:30),⁵⁶ vil vi i dette kapitlet se nærmere på dette begrepets betydning og funksjon i Johannesevangeliet.

Av de til sammen sytten forekomstene av σημεῖον i evangeliet, er fem av disse eksplisitte referanser til fire av Jesu undergjerninger (2:11; 4:54; 6:14.26; 12:18).⁵⁷ De andre forekomstene av σημεῖον er også knyttet til Jesu undergjerninger, men da enten i form av en forespørsel om å få se Jesus gjøre et tegn (2:18; 6:30), som en referanse til tegn som ikke blir gjenfortalt i evangeliet, og/ eller til Jesu undergjerninger i sin helhet (2:23; 3:2; 4:48; 6:2; 7:31; 9:16; 10:41; 11:47; 12:37; 20:30). Videre er seksten av de til sammen sytten forekomstene av σημεῖον å finne i evangeliets første tolv kapitler. Raymond Brown har følgelig gitt kapittel 1:19-12:50 tittelen ”The Book of Signs.”⁵⁸

På bakgrunn av Johannes’ bruk av σημεῖον om Jesu undergjerninger, har det etter hvert blitt vanlig å kategorisere de sju underfortellingene i evangeliets første tolv kapitler som tegnfortellinger, selv om evangeliets ordlyd ikke eksplisitt refererer til alle disse sju fortellingene med termen σημεῖον.⁵⁹ Bakgrunnen for dette synes i stedet å ha sammenheng med at fortellingene deler noen gjennomgående strukturelle og litterære trekk. Fortellingene det siktes til er vinunderet i Kana (2:1-11); helbredelsen av offiserens sønn (4:46-54); helbredelsen av den syke ved Betesda (5:1-9); brødunderet (6:1-15); Jesus som går på vannet (6:16-21); helbredelsen av den blindfødte (9:1-41); og til slutt, oppvekkelsen av Lasarus (11:1-44).⁶⁰

⁵⁶ John R. Kohlenberger III, Edward E. Goodrick, og James A. Swanson, *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1995), 887.

⁵⁷ Kasper Bro Larsen, *Recognizing the Stranger: Recognition Scenes in the Gospel of John* (Biblical Interpretation Series 93; Leiden: Brill, 2008), 113, fotnote 82.

⁵⁸ Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, 528.

⁵⁹ Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, 122.

⁶⁰ Det har vært noe omdiskutert i forskningen om tallet sju har noen betydning og hvordan man skal foreta tellingen av disse tegnene. Noen forskere har også argumentert for at Jesu død og oppstandelse kan regnes som

I og med at Lasarusfortellingen inngår blant disse tegnfortellingene, vil vi i dette kapitlet forsøke å si noe generelt om tegnfortellingenes funksjon i Johannesevangeliet. Særlig vil vi rette oppmerksomheten mot hvilken funksjon de kan ha i forhold til lidelseshistorien, som innledes umiddelbart etter at siste tegnfortelling er avsluttet. Vi vil begynne med å se nærmere på hva som kan danne bakgrunnen for Johannes' bruk av begrepet. Deretter vil vi identifisere noen strukturelle og litterære elementer som disse fortellingene synes å dele, før vi vender oss til deres litterære funksjon i Johannesevangeliet. Her vil vi særlig vise hvordan en sentral funksjon ved tegnene er å åpenbare Jesu identitet og hva han er kommet for å gjøre.

3.2 Bakgrunn for bruken av begrepet σημεῖον

Det vil bli for omfattende i denne sammenheng å gi en inngående analyse av hvordan σημεῖον anvendes i litteratur som kan ha dannet bakgrunnen for hvordan begrepet anvendes i Johannesevangeliet. Vi vil imidlertid trekke frem et utvalg tekster som ser ut til å dele noen vesentlige likhetstrekk med hvordan σημεῖον anvendes av Johannes. I første omgang vil vi se nærmere på hvordan begrepet benyttes i evangeliene og Acta, for så å se om bruken av σημεῖον her har paralleller med Johannes' bruk av begrepet. Deretter vil vi peke på noen fellestrekk som ser ut til å eksistere mellom Johannes' bruk av σημεῖον med slik det brukes flere steder i LXX. Til slutt vil vi vise hvordan det synes å være en sammenheng mellom Johannes' bruk av σημεῖον og den antikke gjenkjennelsesscenen.

Raymond Brown har vist at σημεῖον i de synoptiske evangelier særlig benyttes på to ulike måter. Den ene av disse er slik begrepet blir benyttet i Matt 24:3.24.30. Etter at Jesus har fortalt at templet skal bli ødelagt (Matt 24:1-2), ser det ut til at disiplene tolker dette som tegn på at de siste tider er kommet og at verdens ende er nært forestående. De tar følgelig til orde og spør Jesus når dette skal skje og hva som er tegnet på hans komme og verdens ende. På dette spørsmålet svarer Jesus med å tale om en kommende trengselstid og at Menneskesønnens σημεῖον vil vise seg på himmelen når denne tiden er omme. Her anvendes σημεῖον i en eskatologisk kontekst, der det beskriver hendelser som viser at de siste tider og Jesu gjenkomst er nært forestående. Ifølge Brown finner man ingen slik anvendelse av σημεῖον i Johannesevangeliet.

et klimaktisk tegn i tillegg til de sju andre. Dette begrunnes gjerne ut fra Jesu utsagn i 2:19, hvor jødene stiller ham spørsmålet om hvilket σημεῖον han vil gjøre, og Jesus svarer med å snakke om seg selv som templet. Referansen til mange andre tegn i 20:30 kan også tyde på at episoden som beskrives like før kan betraktes som et tegn. Her fortelles det om Tomas som gjenkjenner Jesus i det han får se og ta på Jesu sår. Se Larsen, *Recognizing the Stranger: Recognition Scenes in the Gospel of John*, 113, fotnote 82.

En annen bruk av begrepet i de synoptiske evangelier finner vi i Matt 12:38-39; 16:1-4; Luk 23:8. Her leser vi om mennesker som ber Jesus gjøre tegn som kan bidra til å gi ham troverdighet. Dette er en bruk av begrepet som bærer med seg en negativ klangbunn i evangeliene, der Jesus ofte avviser forespørselen med den begrunnelse at det hører til en ond og utro slekt å kreve slike tegn. I Johannesevangeliet finner man en tilsvarende bruk av begrepet i 2:18 og 6:30. En lignende bruk av begrepet finner vi også der det fortelles om mennesker som kommer til tro på Jesus utelukkende på grunn av undrene han gjør (Joh 2:23-25; 4:48; 6:26). Slike forespørsler om tegn blir imidlertid også i Johannesevangeliet omtalt negativt. De aktuelle tekstene beskriver en tro som utelukkende baserer seg på fascinasjon knyttet til Jesu undergjerning, men som ikke makter å se tegnets dypere mening, som er knyttet til Jesu identitet og hans forhold til Faderen. En slik tro er ikke uttrykk for en sann tro i johanneisk forstand.⁶¹

I Acta finner vi eksempel på en tredje bruk. Her blir σημεῖον anvendt som en enkel referanse til Jesu og apostlenes undergjerninger – ofte som ordpar med begrepet τέρας.⁶² Vi påpekte allerede i innledningen hvordan σημεῖον blir brukt som en referanse til Jesu undergjerninger i Johannesevangeliet. Dermed ser vi at det er en viss likhet med begrepet slik det benyttes i Acta. Med unntak av forekomsten i 4:48, bruker imidlertid ikke Johannes σημεῖον som ordpar med τέρας, slik det er vanlig i Acta.⁶³ Videre ser Johannesevangeliet særlig ut til å knytte begrepet til Jesu identitet og hans forhold til Faderen, som ikke på samme måte er tilfelle i de andre evangeliene eller i Acta. Vi vil komme tilbake til dette under punkt 3.4.

David Wead viser i sin studie *The Literary Devices in John's Gospel* hvordan den hebraiske termen נִסִּים konsekvent blir oversatt med det greske σημεῖον i LXX. De tekstene der נִסִּים ligger til grunn for σημεῖον i LXX kan ifølge ham deles inn i tre hovedkategorier. For det første brukes begrepet som (1) en påminnelse eller advarsel. En slik bruk finner vi blant annet eksempel på i Gen 9:12, hvor regnbuen blir et σημεῖον på at Gud aldri vil sende en tilsvarende flom som han sendte over jorden i Noas dager. Andre eksempler på denne bruken er Ex 13:9-17 og Num 17:10. For det andre påpeker Wead hvordan σημεῖον på en særegen måte anvendes i Exodus som (2) noe som gir legitimitet til den som er utsendt fra Gud. I disse tekstene er det gjerne en undergjerning som fungerer som tegn. En slik bruk finner vi blant annet eksempel på i Ex. 4:8-9, hvor Mose tegn foran Faraos er ment å skulle gi hans ord

⁶¹ Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, 528.

⁶² *Ibid.*, 527.

⁶³ *Ibid.*, 528.

legitimitet og vise at han er utsendt på oppdrag fra Gud. Til slutt holder Wead fram hvordan begrepet anvendes (3) for å autentifisere de gammeltestamentlige profeters profetier. Et eksempel på dette finner vi i Jes 38:7. Her fortelles det om Jesaja som kommer til kong Hiskia, som er syk, med beskjed om at tiden er inne for at han skal dø. Hiskia trygler og ber imidlertid om å få leve lenger, og Jesaja svarer med at Herren vil legge femten år til hans levetid. Som bekreftelse på at dette vil skje, blir det gjort et tegn for Hiskia som viser at ordet som er talt er fra Gud.⁶⁴

Av disse forekomstene av σημεῖον i LXX, ser særlig bruken av begrepet i Exodus ut til å ha informert Johannes' bruk av begrepet. Raymond Brown påpeker også denne sammenhengen, og viser hvordan en slik lesning blant annet synes plausibel i lys av de mange eksodusmotivene i Johannesevangeliet. Blant disse er tabernaklet (1:14); påskelammet (1:29; 19:36); bronseslangen (3:14); Jesus og Moses (1:17; 5:45-47); manna (6:31ff) og vannet fra klippen (7:38-39).⁶⁵ Som vi så i det foregående, knyttes begrepet her ofte til en undergjerning og brukes for å vise at den som gjør tegnet er sendt fra Gud. Brown viser også hvordan bruken av σημεῖον flere andre steder, blant annet i Numeri, er påfallende lik bruken i Johannesevangeliet. Den første av disse viser hvordan det til tross for tegnene som blir gjort ikke skapes tro hos dem som er vitne til dem:

”Ἔως τίνος παροξύνει με ὁ λαὸς οὗτος καὶ ἕως τίνος οὐ πιστεύουσίν μοι ἐν πᾶσιν τοῖς σημείοις, οἷς ἐποίησα ἐν αὐτοῖς;” (LXX, Num 14:11).

”Τοσαῦτα δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν.” (Joh 12:37).

En interessant sammenheng mellom en gammeltestamentlig tekst og Johannesevangeliet hvor σημεῖον forekommer finner vi også i Num 14:22. Her anvendes σημεῖον i sammenheng med begrepet δόξα på en slik måte at tegnet bidrar til å vise Herrens δόξα. I Johannesevangeliet knyttes også begrepet δόξα til Jesu tegnhandlinger. Et eksempel på dette finner vi første gang etter at Jesus har gjort vann til vin i Kana i Galilea. Etter at tegnhandlingen er blitt utført, fortelles det at Jesus ved å gjøre dette åpenbarte sin δόξα (2:11). En tilsvarende sammenheng mellom σημεῖον og δόξα finner vi i 12:37.41. Vi kommer tilbake til dette under punkt 3.4.

⁶⁴ David W. Wead, *The Literary Devices in John's Gospel* (Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1970), 13-16.

⁶⁵ Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, 529.

I det foregående har vi sett at det synes å være noen likhetstrekk mellom bruken av σημεῖον i Johannesevangeliet med slik det anvendes i flere gammeltestamentlige tekster. Kasper Bro Larsen har imidlertid også vist hvordan Johannesevangeliets bruk av σημεῖον har flere likhetstrekk med tekster fra klassisk gresk litteratur. I sin studie *Recognizing the Stranger* viser Larsen hvordan tegnfortellingene i Johannesevangeliet har flere likhetstrekk med den antikke gjenkjennelsesscenen (recognition type scene). Utgangspunktet for denne scenen er knyttet til en fortellings tvetydige fremstilling av en karakters identitet, der identiteten er skjult men kommer til uttrykk og kan oppfattes gjennom visse kjennetegn.⁶⁶ Selv om begrepet σημεῖον bare er ett av flere begrep som brukes i forbindelse med gjenkjennelsesscenen i klassisk gresk litteratur, har tegnenes funksjon i Johannesevangeliet flere påfallende likhetstrekk med denne, ifølge Larsen: ”The Johannine sign works in the same manner as a recognition token by being a visible, nonlinguistic demonstration of identity.”⁶⁷

Det klassiske eksempelet på en slik scene er hentet fra Homers *Odysseen*. Etter at Odyssevs har vært borte fra Penelope i tyve år, vender han tilbake igjen. Odyssevs holder imidlertid sin identitet skjult og later i stedet som om han er en gammel bekjent av Odyssevs. Som et tegn på gjestfrihet blir Odyssevs gitt et bad av sin gamle amme Evrykleia. Under denne badescenen forteller Evrykleia hvor lik han er hennes savnede herre, mens Odyssevs forsøker å skjule et arr han fikk på sine yngre dager, som vil gjøre at han blir gjenkjent. Odyssevs klarer imidlertid ikke å holde arret skjult for Evrykleia, og i det hun berører føttene hans oppdager hun arret som gjør at hun kjenner ham igjen og bryter ut i gledesårer.⁶⁸

Badescenen i Homers *Odysseen* er én av mange scener i klassisk gresk litteratur hvor et tegn av et eller annet slag fører til gjenkjennelse av en karakter i en fortelling. Utgangspunktet for slike gjenkjennelsesscener henger noen ganger sammen med at en karakters sanne identitet blir avslørt for leseren/ tilhøreren før denne bringes på scenen.⁶⁹ Dette er tilfellet i Johannesevangeliet, hvor prologen gir leseren en privilegert posisjon i forhold til de andre karakterene i fortellingen. Her gjør en kollektiv stemme seg gjeldende og vitner om Jesu guddommelige identitet i og med utsagnet ”ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.” (1:14b). Dette er en side ved Jesu identitet som de andre karakterene i fortellingen ikke er klar over på forhånd, men som tegnfortellingene i sin tur bidrar til å vise. Denne sammenhengen kommer til uttrykk allerede i den første tegnfortellingen (2:1-11), hvor Jesu undergjerning i det han gjør vann til

⁶⁶ Larsen, *Recognizing the Stranger: Recognition Scenes in the Gospel of John*, 47.

⁶⁷ *Ibid.*, 116.

⁶⁸ Homer, *Odysseen* (overs. P. Østby; Den norske Bokklubben, 2004), 19. sang, 317-336.

⁶⁹ Larsen, *Recognizing the Stranger: Recognition Scenes in the Gospel of John*, 48-51.

vin beskrives som en åpenbaring av hans δόξα og der resultatet blir at disiplene tror (πιστεύω) på ham (2:11). Et annet eksempel er brødunderet, hvor det i forlengelsen av dette knyttes til Jesu identitet i og med beskrivelsen av Jesus som livets brød (6:35.51). Også i Lasarusfortellingen utgjør dette et viktig moment da oppvekkelsen av Lasarus her blir knyttet til Jesu utsagn om at han selv er oppstandelsen (ἡ ἀνάστασις) og livet (ἡ ζωή) (11:25).

Strukturen i gjenkjennelsesscener varierer noe fra fortelling til fortelling, men Larsen identifiserer noen trekk som synes å være gjennomgående. Scenen åpner vanligvis med et (I) *møte* mellom observatør og den som blir observert. I forlengelsen av dette møtet blir så den som observerer møtt med en påstand fra den som blir observert, noe som ofte resulterer i skepsis og en form for (II) *kognitiv motstand* mot å akseptere påstanden som blir fremmet. Denne påstanden er naturlig nok knyttet til identiteten til den som blir observert. For å imøtekomme og overvinne denne motstanden presenteres deretter et (III) *tegn*. Dette tegnet utgjør i mange tilfeller vendepunktet i scenen og fører som regel til (IV) *gjenkjennelse* av den som blir observert. Scenen blir deretter ofte avsluttet med en (V) *påfølgende reaksjon og gjenforening* mellom observatør og den som blir observert.⁷⁰

I og med denne presentasjonen av hva som kan ha dannet bakgrunnen for Johannes' bruk av begrepet σημεῖον, har vi allerede berørt tematikken vi vil at opp under punkt 3.4. Her vil vi se nærmere på tegnfortellingens funksjon i Johannesevangeliet, men før vi gjør det, skal vi bevege oss over til å se på tegnfortellingenes form og struktur.

3.3 Tegnfortellingenes form og struktur

3.3.1 Tegnkildehypotesen

På bakgrunn av litterære og strukturelle likheter mellom underfortellingene i Johannesevangeliet, ble det på et tidlig tidspunkt i den moderne forskningen forsket på om det kunne ligge en felles kilde til grunn for disse. Gilbert Van Belle har i sin bok *The Signs Source in the Fourth Gospel* gitt en systematisk presentasjon av denne forskningen. Her viser han hvordan røttene til den kildekritiske tilnærmingen til Johannesevangeliet ble lagt allerede i 1796 av J.C.R. Eckermann, der han påpekte at det syntes å være en spenning mellom evangeliets narrative materiale og dets talestoff. Det ble etter hvert rettet mer oppmerksomhet mot dette feltet, men det var først og fremst Rudolf Bultmann som ble stående som den sentrale forskeren når det gjaldt teorien om at det til grunn for evangeliet lå flere

⁷⁰ Ibid., 63-72.

identifiserbare kilder. En av disse kildene kalte han for ”tegnkilden” (semeia-Quelle). Denne bestod primært av de sju underfortellingene i evangeliets første del (kap. 1-12) og inkluderte tekstene 2:1-11.12; 4:46-54; 5:1-18; 6:1-15.16-21; 9:1-41; 11:1-44. Tekstperikopene i 12:37-38 og 20:30-31 fungerte ifølge ham som avslutning på tegnkilden.⁷¹

Bultmanns tegnkildehypotese hadde lenge stor oppslutning. I den senere tid er det imidlertid blitt pekt på en rekke svakheter ved hans teori og flere alternativer er blitt lansert. I det følgende vil jeg kort peke på noen av de viktigste argumentene som har blitt anført for at underfortellingene i Johannesevangeliet baserer seg på en egen tegnkilde.⁷² Samtidig vil jeg ta med hovedinnvendingene som er reist mot disse argumentene.

Det første som fremheves når det gjelder å tilskrive en del tekstmateriale i evangeliet til en egen tegnkilde har å gjøre med nummereringen av de to første tegnene i 2:11 og 4:54. Da det flere ganger er blitt påpekt at denne nummereringen synes å være inkonsistent med evangeliets referanse til Jesu tegn i 2:23; 3:2 og 4:45, har man gjerne trukket konklusjonen at evangelisten har overtatt nummereringen fra kilden uten å tilpasse det sin egen redigering av evangeliet.⁷³ Flere forskere har imidlertid tatt til motmæle mot en slik konklusjon og viser at det ikke nødvendigvis trenger å være noen motsetning mellom nummereringen i 2:11 og 4:54 og de øvrige referansene til Jesu tegn i 2:23; 3:2 og 4:45. ”With ἀρχή in 2:11 the evangelist gives prominence to this primary sign and with πάλιν δεύτερον in 4:54 he brings the second Cana miracle into relation with the first one.”⁷⁴ Nummereringen trenger med andre ord ikke være uttrykk for at tekstene har sitt opphav i én og samme kilde. I stedet kan denne nummereringen være evangelistens måte å understreke viktigheten av å lese tegnene i sammenheng med hverandre.⁷⁵ Denne sammenhengen mellom de to undrene har noen forklart ut fra at det synes å eksistere en parallell mellom de to første tegnene i Johannesevangeliet og undrene utført av Elia og Elisja i Det gamle testamentet.⁷⁶

Det andre argumentet henger sammen med bruken av termen σημεῖον i 20:30-31. Da mange forskere regner kapittel 21 for å være et senere redaksjonelt tillegg til evangeliet, blir 20:30-31 gjerne ansett som den originale slutten på evangeliet. Her påpeker man imidlertid det

⁷¹ Gilbert Van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium CXVI; Leuven-Louvain: Leuven University Press, 1994), 359.

⁷² *Ibid.*, 366.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, 372.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 298-300.

påfallende ved at Johannes igjen introduserer termen σημεῖον, som om tegnene skulle være et gjennomgående element i evangeliet fra begynnelse til slutt. Slik er det imidlertid ikke. Siste gang begrepet ble benyttet var i forbindelse med Lasarusfortellingen (12:18). Videre understrekes det at begrepet i hovedsak brukes om Jesu undergjerninger og at det ikke inkluderer evangeliets øvrige materiale, som for eksempel dets talestoff. Dermed synes bruken av σημεῖον i 20:30 å være tatt ut av sin naturlige sammenheng. Følgelig har tilhengere av tegnkildehypotesen hevdet at verset opprinnelig må ha vært avslutningen på tegnkilden, men at Johannes her har benyttet det som avslutning på evangeliet i sin helhet.⁷⁷

Det er blitt fremmet flere argumenter mot at 20:30-31 nødvendigvis må bli betraktet som konklusjonen på en egen kilde. Her argumenteres det blant annet for at versene på lignende vis som i 1 Joh 5:13 kan anses som en foreløpig konklusjon etterfulgt av en epilog (Joh 21).⁷⁸ Videre fremhever van Belle at selv om bruken av σημεῖον er påfallende, trenger den nødvendigvis ikke å betraktes som en del av en egen kilde: "In source reconstructions that include the passion and resurrection stories the word σημεῖον still does not appear in the second part of the source."⁷⁹ I forlengelsen av dette understreker han at dersom man legger bruken av begrepet σημεῖον til grunn for hvilke tekster som kan inngå i en eventuell kilde, synes kun de to første underfortellingene å kunne bli tilskrevet en egen tegnkilde.⁸⁰

For det tredje fremhever tilhengere av tegnkildehypotesen at det er mulig å skille ut denne basert på stilistiske kriterier. Bultmann argumenterte for eksempel for at tegnkilden er forskjellig både fra evangelistens språklige stil og fra de andre kildene han mener å kunne identifisere i evangeliet. Når det gjelder tegnkilden påpeker han særlig dens semittiske trekk, som indiker at det må ha vært en gresktalende semitt som stod bak.⁸¹ Dette er imidlertid blitt beskrevet som et av de svakeste argumentene for at det skulle eksistere en egen tegnkilde. De fleste kritikere synes i dag å være enige om at Johannesevangeliet språklig og stilistisk fremstår som enhetlig, der det vanskelig kan skilles ut ulike litterære lag fra evangeliet slik det fremstår i sin helhet.⁸²

Den foregående gjennomgangen viser at argumentene for at det ligger en egen tegnkilde til grunn for underfortellingene i Johannesevangeliet på ingen måte er entydige. Det hører heller

⁷⁷ Ibid., 367.

⁷⁸ Ibid., 372.

⁷⁹ Ibid., 373.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibid., 368.

⁸² Ibid., 373.

ikke med innenfor denne oppgavens problemstilling eller metodiske tilnærming å ta stilling til en slik hypotese. På den annen siden har forskningen knyttet til denne hypotesen vist at tegnfortellingene i Johannesevangeliet deler noen felles trekk. Denne sammenhengen mellom underfortellingene er interessant også i denne sammenheng, og i det følgende vil vi forsøke å identifisere noen av de hovedtrekkene som synes å gå igjen i disse.

3.3.2 Formale likhetstrekk mellom tegnfortellingene

Rudolf Bultmann kategoriserer de sju tegnene i Johannesevangeliet som underfortellinger.⁸³ Francis J. Moloney har oppsummert Rudolf Bultmanns identifisering av hvilke formale trekk som går igjen i disse fortellingene,⁸⁴ og som Bultmann utdyper i *The History of the Synoptic Tradition*.⁸⁵ I grove trekk inneholder underfortellingene disse elementene:

- a) Presentasjon av et problem
- b) Anmodning om å løse problemet
- c) Underet blir utført
- d) Utfallet av underet blir beskrevet
- e) Tilskuernes forundring blir beskrevet

Når vi studerer tegnfortellingene i Johannesevangeliet nærmere, ser vi at dette er grove trekk som går igjen i de fleste. Samtidig er det til dels store variasjoner mellom de ulike tegnene også når det gjelder form. Vi legger blant annet merke til at noen av tegnene deler flere likhetstrekk enn andre. De to første tegnene kan her tjene som eksempel. Selv om begge står i kontakt med tradisjonen Bultmann beskriver, viser F. Moloney hvordan disse to fortellingene deler følgende struktur:⁸⁶

- | | |
|-------------------|--------------|
| 1) Problem | (2:3a/ 4:46) |
| 2) Anmodning | (2:3b/ 4:47) |
| 3) Irettesettelse | (2:4/ 4:48) |
| 4) Reaksjon | (2:5/ 4:50) |

⁸³ Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary.*, 6.

⁸⁴ Moloney, *The Gospel of John*, 70.

⁸⁵ Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (overs. John Marsh; Oxford: Basil Blackwell, 1963), 218-231.

⁸⁶ Moloney, *The Gospel of John*, 70, 158.

På en lignende måte viser R. Alan Culpepper hvordan underfortellingene i kapittel 5 og 9 på en særegen måte deler mange formale likhetstrekk med hverandre.⁸⁷ Vi ser dermed at fortellingene ikke i detalj følger en fast form, samtidig som visse trekk synes å være gjennomgående. I så henseende kan Bultmanns identifisering av formale trekk i underfortellinger fungere som en grovskisse.

3.4 Tegnfortellingenes funksjon

I det foregående har vi sett nærmere på hva som kan danne bakgrunnen for Johannes' bruk av begrepet σημεῖον. I det følgende vil vi rette oppmerksomheten mot tegnfortellingenes funksjon i Johannesevangeliet. Særlig vil vi forsøke å peke på elementer i disse som kan bidra til å kaste lys over betydningen av Jesu død og oppstandelse.

3.4.1 Tegn, tro og identitet

Under punkt 3.2 gav vi en kort presentasjon av noen av Kasper Bro Larsens funn som han presenterer i sin studie *Recognizing the Stranger*. Vi så at Larsens hovedpoeng her er å vise hvordan det synes å eksistere en sammenheng mellom tegnfortellingene i Johannesevangeliet og den antikke gjenkjennelsesscenen. I studien sin viser han blant annet hvordan tegn av ulike slag i gjenkjennelsesscenen fungerer på samme måte som i Johannesevangeliet ved at de tilkjenner en karakters sanne identitet. Om tegnene i Johannesevangeliet skriver han: "The signs are exposures of that mark of Jesus' true identity, which the we-voice of the prologue claimed to have seen (δόξα; 1:14), and in this capacity the signs participate in the recognition process of the gospel."⁸⁸ At tegnhandlingene i Johannesevangeliet har en slik funksjon, der de bidrar til å gi til kjenne Jesu sanne identitet, synes å ha sammenheng med et annet tema som er sentralt i Johannesevangeliet: *tro*. Ifølge evangeliets nest siste kapittel er det å skape tro også evangeliets siktemål, og begrepet knyttes her sammen med σημεῖον. Om tegnene uttrykkes det:

ῥαῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ." (20:31).⁸⁹

⁸⁷ Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, 139.

⁸⁸ Larsen, *Recognizing the Stranger: Recognition Scenes in the Gospel of John*, 114.

⁸⁹ Det tekstkritiske kasuset knyttet til verbet πιστεύω har reist spørsmål om i hvilken grad Johannesevangeliet kan betraktes som et misjonsskrift. Ble evangeliet skrevet med tanke på å styrke troen til mennesker som allerede er kommet til tro (ἵνα πιστεύητε, presens konj., "for at dere skal fortsette å tro"), eller ble det skrevet med det siktemål å omvende ikke-troende (ἵνα πιστεῦσητε, aorist konj., "for at dere skal komme til tro")? Den vanligste

Denne sammenhengen mellom tegn, tro og identitet, synes å komme til uttrykk ved at tegnhandlingene har potensial i seg til å avdekke Jesu identitet, mens karakterers tro på Jesus uttrykker i hvilken grad de kan sies å ha forstått denne dypere betydningen ved tegnene. Raymond Brown peker også på dette og argumenterer for at det er karakterenes respons til Jesu tegnhandlinger som avslører om de har maktet å forstå tegnets dypere mening, som peker på hvem Jesus er.⁹⁰ På bakgrunn av dette kategoriserer Brown karakterenes respons til Jesu tegnhandlinger i fire grupper. To av disse uttrykker en tilfredsstillende respons til tegnhandlingene, mens to gir uttrykk for en misforstått fortolkning av tegnene.

Den første av de to typene respons som uttrykker en misforstått fortolkning av Jesu undergjerninger, er den som blant annet representeres ved fariseerne og de skriftlærde. Selv om fariseerne og de skriftlærde anerkjenner at Jesus gjør mange tegn, tilbakeviser de at tegnene bidrar til å si noe om Jesu relasjon til Gud, slik det blir presentert i evangeliets prolog. Følgelig karakteriseres de som slike som misforstår og mistolker Jesu tegn. Et eksempel på dette finner vi i 11:47, der Jesu tegn i stedet for å skape tro gjør at øverstepresten Kaifas legger planer om å få Jesus drept.⁹¹ Den andre kategorien reaksjoner på Jesu tegn, er de som ser undrene og tror at Jesus er en undergjører. En tro som utelukkende baserer seg på undergjerninger blir imidlertid fremstilt som utilfredsstillende i Johannesevangeliet (2:23-25; 3:2-3; 4:45-48; 7:3-7), da den ikke makter å ta inn over seg tegnets dypere mening som er knyttet til Jesu identitet. "It is not sufficient to be impressed by the miracles as wonders wrought by the power of God; they must also be seen as a revelation of who Jesus is, and his oneness with the Father."⁹²

En adekvat respons på Jesu undergjerninger uttrykkes hos karakterene i fortellingen som ser tegnets dypere mening og kommer til tro på Jesus og forstår hans relasjon til Gud. Uttrykket for en slik tro synes å kulminere i og med Tomas' bekjennelse i 20:28, men den antydes også i flere av de foregående tegnhandlingene. Brown argumenterer for at dette blant annet kommer til uttrykk i responsen til karakterene i 4:53; 6:69; 9:38; 11:40.⁹³ En siste form for

oppfatningen blant forskere i dag synes å være at evangeliet primært er adressert til mennesker som allerede er kommet til tro. For en mer detaljert analyse av dette temaet, se Teresa Okure, *The Johannine Approach to Mission* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 31; Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988), 9-35, 292-295..

⁹⁰ Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, 531.

⁹¹ Ibid., 530.

⁹² Ibid., 531.

⁹³ Ibid.

tilfredsstillende respons på Jesu tegn er hos dem som tror Jesus og hans ord uten å se noe tegn. En slik tro løftes frem som eksempel av Jesus i 20:29.⁹⁴

3.4.2 Evangeliets epistemologi som forutsetning for å forstå tegnene

I det foregående så vi at Jesu tegnhandlinger bidrar til å åpenbare hans sanne identitet. Samtidig ser vi at ikke alle karakterene i fortellingen makter å se denne sammenhengen. I stedet innledes en lang rekke misforståelser om hvem Jesus er og hvor han kommer fra. Larsen peker også på dette og skriver om tegnene at de er "symbolic signs that can only be properly understood by those who have received the ability to see (cf. John 9)."⁹⁵ Dermed reises et interessant epistemologisk spørsmål. Hva er det ifølge Johannesevangeliet som må til for at man kan komme til en sann erkjennelse av hvem Jesus er?

Karl Olav Sandnes argumenterer i sin artikkel "Whence and Whither" for at grunnlaget for sann erkjennelse i Johannesevangeliet baserer seg på det epistemologiske prinsippet "like is known by like."⁹⁶ Ifølge ham antydes dette prinsippet allerede i Johannesprologen (1:18). Selv om oversettelsen av verset byr på flere tekstkritiske utfordringer, synes det i det minste klart at det eksisterer en form for enhet mellom begrepene *μονογενής* og *θεός*. Denne likheten gir igjen grunnlag for å si at Jesus har åpenbart hvem Faderen er. Det epistemologiske prinsippet som denne ideen bygger på utfoldes enda klarere i fortellingen om Jesus og Nikodemus i evangeliets tredje kapittel. Nikodemus, som kommer til Jesus om natten, innleder med en replikk som kan gi uttrykk for at han har forstått hvem Jesus er. I løpet av dialogen som følger viser dette imidlertid seg å være feil. Nikodemus makter ikke å forstå hva Jesus sier, og i stedet oppstår en rekke misforståelser. Bakgrunnen for misforståelsene synes å bli summert opp i Jesu utsagn i 3:6: "ὁ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἔστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν." Fordi Nikodemus ikke har gjennomgått noen forvandling ved å bli født *ἄνωθεν*, makter han heller ikke å forstå han som kommer med kunnskap *ἄνωθεν*. En forutsetning for erkjennelse i Johannesevangeliet er følgelig at man gjennomgår en forvandling som setter en i forbindelse med Jesu opphav som er *ἄνωθεν*. "What the heavenly origin is for Jesus, birth *ἄνωθεν* is for human beings."⁹⁷ Det som forårsaker en slik forvandling tilskrives Ånden i Johannesevangeliet (3:5).

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Larsen, *Recognizing the Stranger: Recognition Scenes in the Gospel of John*, 119.

⁹⁶ Karl Olav Sandnes, "Whence and Whither: A Narrative Perspective on Birth Anōthen (John 3,3-8)," *Biblica* 86, no. 2 (2005): 154.

⁹⁷ Ibid., 156.

Det epistemologiske prinsippet ”like is known by like” synes også å danne en viktig bakgrunn for å forstå tegnfortellingene i evangeliet. Nettopp fordi disse fortellingene fungerer som redskap for å forstå hvem Jesus er, kreves det en forvandling hos karakterene i fortellingen som gjør dem i stand til å se tegnet i lys av et ovenfraperspektiv. Dette synes blant annet å komme til uttrykk gjennom evangeliets gjentatte bruk av misforståelser. Fordi flere av karakterene i fortellingen anlegger et galt perspektiv på tegnene, mistolker de følgelig også tegnets egentlige betydning og makter på den måten ikke å komme til en sann erkjennelse av hvem Jesus er.

3.4.3 Tegn og time

I den første tegnfortellingen introduseres et begrep som får en sentral plass i det evangeliefortellingen utfolder seg. På henvendelse fra sin mor, som kommer til Jesus og forteller at bryllupsverten er gått tom for vin, svarer Jesus med det noe kryptiske utsagnet: οὐπω ἦκει ἡ ὥρα μου. Begrepet ὥρα, som forekommer 26 ganger i evangeliet, anvendes her for første gang som en referanse til det som synes å være en konkret hendelse i Jesu liv. Hva slags hendelse det er snakk om blir ikke klar på dette tidspunktet i fortellingen, men ved å studere de øvrige forekomstene av begrepet i evangeliet blir betydningen av ὥρα klarere.

Raymond Brown opererer med et skille mellom begrepet og dets forekomster med bestemt artikkel (ἡ ὥρα) eller eiendomspronomen (f.eks. ἡ ὥρα μου) og de ubestemte formene av begrepet (ὥρα). Dette kan være en god distinksjon da det her synes å være en forskjell når det gjelder Johannes’ bruk av begrepet. Begrepets forekomster i bestemt form eller i sammenheng med et eiendomspronomen, synes å vise til en konkret hendelse i Jesu liv. I 7:30 og 8:20 ser vi at denne bruken av begrepet blir knyttet til pågripelsen av Jesus. Her blir det uttrykt at jødene ikke klarte å gripe ham fordi Jesu ”time” ennå ikke var kommet. Dermed ser vi at ”timen” knyttes til arrestasjonen av Jesus og på den måten også implisitt til det arrestasjonen medfører – Jesu lidelse og død. Videre blir begrepet i 12:23 og 17:1 knyttet til Jesu herliggjørelse, noe vi om litt vil se at også inkluderer Jesu oppstandelse. Disse forekomstene av ὥρα i Johannesevangeliet synes dermed å være en referanse til Jesu lidelse, død og oppstandelse.⁹⁸

Når det gjelder de øvrige forekomstene av ὥρα i Johannesevangeliet, synes flere av disse å vise til tiden etter Jesu oppstandelse. Dette gjelder blant annet fire referanser til en kommende ὥρα, som vil være preget av en ny form for tilbedelse (4:21), en tid da de døde vekkes til live

⁹⁸ Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, 517-518.

igjen (5:28-29), en tid med forfølgelse (16:2) og en ny forståelse av Jesu ord (16:25). Videre finner vi tre referanser til en ὥρα som kommer og som allerede er kommet (νῦν ἔστιν; 4:23; 5:25). Den første av disse står i forbindelse med referansen til den nye form for tilbedelse, som vil skje i Ånd og sannhet. I 4:23 sies det at tiden for dette er nå. Selv om Ånden først vil bli gitt etter Jesu oppstandelse i Johannesevangeliet (7:39; 20:22), gir dette en indikasjon på at konsekvensene av Jesu time blir foregrepet også under hans virke. I 5:25 uttrykkes det at ”timen” er kommet for at de døde skal høre Guds Sønnns røst og at de som hører denne skal leve. Den siste referansen til at ”timen” er kommet er i 16:32, hvor det sies at disiplene skal bli spredt.⁹⁹

I og med at begrepet ὥρα blir benyttet i bestemt form for første gang i den første tegnfortellingen, åpnes det opp for å lese tegnfortellingene i sammenheng med Jesu lidelse, død, oppstandelse. Dette synes også å bli understreket av at referansen til Jesu ”time” i den første tegnfortellingen (2:4) danner et inclusio med bruken av begrepet i forbindelse med den siste tegnfortellingen (12:23). I den første tegnfortellingen, bryllupet i Kana i Galilea, sier Jesus at hans ὥρα ennå ikke er kommet. Deretter følger tegnhandlingen. Etter den siste tegnhandlingen, oppvekkelsen av Lasarus, sier Jesus at hans ὥρα er kommet. Dette tyder på at undergjerningene i tegnfortellingene peker fram mot det som vil bli konsekvensene av Jesu ὥρα. Denne sammenhengen mellom Jesu ὥρα og hans tegnhandling med Lasarus vil bli utdypet i det neste kapitlet.

3.4.4 Tegnene som åpenbaring av Jesu δόξα

Nært sammenbundet med det foregående begrepet, ”timen,” er substantivet δόξα og det beslektede verbet δοξάζω. Også dette er et begrep som forekommer med høy frekvens i evangeliet, og første gang et av begrepene dukker opp er i prologen:

”Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.” (Joh 1:14).

Her forekommer begrepet δόξα i samme kontekst som verbet σκηνόω. Dermed antydes en gammeltestamentlig tolkningsramme for begrepet. Det beslektede substantivet σκηνή benyttes i GT som en referanse til tabernaklet, som var stedet for Guds nærvær blant israelittene. Dette uttrykkes klart i Ex 40:2 i LXX, der Moses blir bedt om å reise tabernaklet (τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου) for Herren:

⁹⁹ Ibid., 518.

”Ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου νουμηνία στήσεις τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου.”
(LXX, Ex 40:2).

Etter at møteteltet er blitt reist og Moses har innvidd det for Herren, leser vi at en sky dekket teltet og at det ble fylt av Herrens δόξα:

”Καὶ ἐκάλυψεν ἡ νεφέλη τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή.” (LXX, Ex 40:34).

Vi ser her at Guds δόξα er knyttet til hans nærvær i tabernaklet blant israelittene i det de er på vandring i ørkenen til Kanaan. Når Johannes derfor introduserer begrepet δόξα sammen med σκηνή, er det mye som tyder på at han presenterer Jesus som det nye tabernaklet hvor Guds δόξα er synlig. En slik tolkning samsvarer med Jesu egne ord, der han beskriver seg selv som templet (2:19). Når det gjelder den mer generelle bruken av Guds δόξα i GT består den ifølge Brown av to hovedelementer: ”it is a *visible* manifestation of His majesty in *acts of power*.”¹⁰⁰ Dette svarer godt til Johannes’ bruk av begrepet i forbindelse med Jesu tegn i Johannesevangeliet. Også her blir Jesu herlighet knyttet til ”acts of power.” Samtidig får begrepet en videre tolkningsramme i Johannesevangeliet. Selv om de syv tegnhandlingene i de første tolv kapitlene bidrar til å vise hans δόξα (2:11; 11:40; 17:4) gjennom mektige gjerninger, er det først og fremst i ”timen” at Jesus blir herliggjort ifølge Johannes (12:23; 17:1). Følgelig presenterer Johannes Jesu død og oppstandelse som Jesu herliggjørelse.

3.5 Oppsummering

I dette kapitlet har vi sett nærmere på tegnfortellingenes plass og funksjon i Johannesevangeliet. Vi begynte med å antyde hva som kunne være bakgrunnen for Johannes’ bruk av begrepet σημεῖον, og vi så først nærmere på hvordan begrepet anvendes i de synoptiske evangelier og Acta. Her så vi at det var flere likhetstrekk mellom de ulike skrifternes bruk av begrepet, og særlig mellom Acta og Johannesevangeliet da begge skrifter anvender σημεῖον om Jesu undergjerninger. Samtidig så vi at Johannesevangeliet på en særegen måte knytter tegnhandlingene til Jesu identitet, noe som ikke kan sies å være like fremtredende hos de andre.

Flere likhetstrekk med Johannes’ bruk av σημεῖον så vi at det var med måten begrepet anvendes i Exodusfortellingen. På samme måte som i Johannesevangeliet ble σημεῖον også

¹⁰⁰ Ibid., 503.

her brukt om Guds undergjerninger, og vi så at det ble knyttet til begrepet δόξα. Videre så vi at tegnfortellingene i evangeliet hadde flere likhetstrekk med gjenkjennelsesscenen i klassisk gresk litteratur. Her holdt vi frem badescenen med Odyssevs og Evrykleia som eksempel, og vi pekte på hvordan Odyssevs arr ble omtalt som tegnet som førte til at han ble gjenkjent. Tegnfortellingene i Johannesevangeliet har en tilsvarende funksjon da de har et potensial i seg til å avdekke Jesu sanne identitet.

På bakgrunn av formale og stilistiske likhetstrekk mellom tegnfortellingene i Johannesevangeliet, så vi at det etter hvert ble lansert en tegnkildehypotese, som gikk ut på at disse fortellingene stammet fra en egen kilde. Den fremste talsmannen for en slik hypotese var Rudolf Bultmann. I senere tid er denne hypotesen imidlertid blitt sterkt kritisert, og den har ikke lenger like mange tilhengere som den en gang hadde. Samtidig har forskningen knyttet til tegnkildehypotesen bidratt til å fremheve at det eksisterer en sammenheng mellom underfortellingene i evangeliet og deres funksjon som tegnfortellinger.

Når det gjelder tegnfortellingenes funksjon i Johannesevangeliet, så vi at karakterenes reaksjon på Jesu tegn spiller en viktig rolle. Tegnene anvendes på den måten for å avdekke Jesu sanne identitet, som er det guddommelige ó λόγος (1:1), som er ett med Faderen (1:1; 10:30). Jesu tegn i evangeliet fungerer dermed som et virkemiddel for å nå fram til en sann erkjennelse av hvem Jesus er. En slik erkjennelse uttrykkes av de karakterene som responderer med å tro på Jesus, og vi så at det som muliggjør en slik erkjennelse må forstås i lys av det epistemologiske prinsippet ”like is known by like.” For å forstå tegnets dypere mening, som er knyttet til Jesu identitet, må karakterene med andre ord gjennomgå en forvandling som gjør at de kan se Jesu tegnhandling fra et ovenfraperspektiv.

Videre så vi at det er en sammenheng mellom Jesu tegn og ”Jesu time” (ώρα). I det evangeliefortellingen utfolder seg blir det klart at Jesu ώρα er å forstå som en referanse til hans lidelse, død og oppstandelse. Dette begrepet innledes allerede i den første tegnfortellingen og danner et inclusio med bruken av ώρα i den siste tegnfortellingen. I den første fortellingen leser vi at Jesu ώρα ennå ikke er kommet (2:4), og umiddelbart etter den siste fortellingen sier Jesus at hans ώρα er kommet (12:23). Fra den første til den siste tegnfortellingen legger vi dermed merke til at det er skjedd en utvikling som fører til oppfyllelsen av Jesu ώρα. Tegnfortellingene kan dermed synes å peke fram mot den betydningen evangeliet tillegger Jesu ώρα.

Et annet sentralt begrep som forekommer i tegnfortellingene er begrepet δόξα. Også dette setter tegnene i sammenheng med Jesu ὥρα. Dette kommer klart til uttrykk allerede i den første tegnfortellingen, hvor begrepet ὥρα innledes og hvor fortellingen avsluttes med en kommentar om at Jesus med dette tegnet åpenbarte sin δόξα (2:11). Denne sammenhengen mellom begrepene ὥρα og δόξα kommer enda klarere til uttrykk i 12:23, hvor vi leser at Jesu δόξα blir åpenbart i ἡ ὥρα. Dette gjentas også i 17:1. På den måten ser vi at Jesu δόξα i Johannesevangeliet på en særegen måte knyttes til Jesu død og oppstandelse. Denne sammenhengen vil vi også se at er sentral i Lasarusfortellingen, som vi nå vender oss til.

Fjerde kapittel: Lasarusfortellingen som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse

4.1 Innledning

I det foregående kapitlet observerte vi blant annet hvordan tegnfortellingene i Johannesevangeliet peker utover seg selv og har en kristologisk funksjon i det de alltid sier noe om Jesu identitet. Dermed ser vi at tegnene inneholder flere lag med mening og at de dypest sett alltid peker på hvem Jesus er og hva han er kommet for å gjøre.¹⁰¹ Dette er også tilfelle for Lasarusfortellingen, som er tegnhandlingen som fører til at Jesu time blir oppfylt (12:23). Raymond Brown skriver om Lasarusfortellingen at "the miracle has been made to serve the purposes of Johannine theology."¹⁰² En slik kommentar synes å være treffende da fortellingen inneholder flere momenter som kaster lys over sentrale deler av evangeliets teologi, særlig knyttet til Jesu død og oppstandelse. Det er også denne sammenhengen vi vil fremheve i dette kapitlet, da vi her vil vise hvordan Lasarusfortellingen kan leses som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse i Johannesevangeliet.

Før vi beveger oss over til å se på forholdet mellom Lasarusfortellingen og Jesu død og oppstandelse, må vi definere tekstmaterialet som inngår i fortellingen. Lasarusfortellingen har en klar forgrense i 11:1 med den innledende setningen: "Ὡς δὲ τις ἀσθενῶν, Λάζαρος ἀπὸ Βηθανίας." Dette er første gang evangeliet presenterer oss for Lasarus, og i versene som følger blir også flere andre nye karakterer introdusert. Dette bidrar til en tydeliggjøring av at kapittel 11 innleder en ny tekstenhet, som er avgrenset fra det foregående tekstmaterialet. En viss kontinuitet er det imidlertid mellom dette kapitlet og det foregående. Det siste vi leser i kapittel 10 er om mange som strømmer til Jesus og påpeker hvordan Johannes ikke gjorde noen tegn (i motsetning til Jesus?), men at han vitnet sant om Jesus (10:41). Dermed knyttes det en sammenheng mellom kapitlene i og med begrepet σημεῖον, da dette er et begrep som også anvendes for å beskrive Jesu undergjerning med Lasarus (11:47; 12:18). Videre leser vi i 10:42 at mange kom til tro på Jesus. Dette er også noe Jesu tegnhandling med Lasarus fører til (11:45).

Når det gjelder tekstens bakgrunn, er denne noe mer uklar. Mange vil avgrense Lasarusfortellingen fra 11:1 til 11:44. En slik avgrensning tar imidlertid ikke tilstrekkelig

¹⁰¹ Craig R. Koester, "Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John," i *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (utg. Craig R. Koester og Reimund Bieringer ; Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2008), 52.

¹⁰² Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, 430.

høyde for strukturen som kjennetegner underfortellinger. I det forrige kapitlet så vi hvordan en generell struktur for disse i Johannesevangeliet også inneholder en respons til selve undergjerningen. I Lasarusfortellingen følger denne fra og med 11:45.¹⁰³ Denne responsen synes å gjøre seg gjeldende frem til og med 11:53, da 11:54 markerer et brudd med resten av fortellingen i og med et geografisk skifte. 12:1-19 tematiserer imidlertid Jesu undergjerning med Lasarus igjen. På bakgrunn av dette, vil jeg følge Andrew Lincolns avgrensning i det han avgrensner selve Lasarusfortellingen fra og med 11:1 til og med 11:53. Samtidig understreker han at "the material in 12:1-19 should inform the interpretation of the account of the raising of Lazarus but is not to be considered part of the Lazarus episode proper."¹⁰⁴

I det foregående nevnte vi så vidt at tegnfortellingene i Johannesevangeliet inneholder flere lag med mening. Det at tekster har flere lag med mening er imidlertid ikke bare noe som særpreger tegnfortellingene, men noe som også generelt preger tekstmaterialet i Johannesevangeliet. Da dette synes å være ett av de underliggende premissene for å nærme seg Lasarusfortellingen slik vi gjør i det følgende, vil vi kort si noe om bakgrunnen for dette.

Paul D. Duke argumenterer for at bakgrunnen for at tekstmaterialet i Johannesevangeliet inneholder flere lag med mening henger sammen med den filosofiske/ teologiske dualismen som preger Johannesevangeliets tankegods.¹⁰⁵ Ifølge ham kommer dette også til uttrykk i måten Johannesevangeliet anvender ulike litterære elementer. De mest fremtredende av disse er evangeliets bruk av ironi, metaforer, symbolikk, misforståelser, og ord og uttrykk med dobbelt betydning.¹⁰⁶ Felles for disse litterære elementene er at de peker ut over seg selv og blir gitt en kristologisk funksjon. "All of these 'devices' are [...] elements of an invitation to abide 'above,' in the presence of him who is the revealing and penetrating light of the world."¹⁰⁷ Da Duke først og fremst er opptatt av hvordan Johannesevangeliets dualisme kommer til uttrykk i dets litterære virkemidler og ikke i evangeliet som helhet, velger han å bruke uttrykket johanneisk dualitet fremfor johanneisk dualisme.¹⁰⁸

Når vi i det følgende skal se nærmere på hvordan Lasarusfortellingen kan leses som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse, vil vi blant annet se nærmere på hvordan

¹⁰³ Andrew T. Lincoln, "The Lazarus Story: A Literary Perspective," i *The Gospel of John and Christian Theology* (utg. Richard Bauckham og Carl Mosser; Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008), 212.

¹⁰⁴ Ibid., 213.

¹⁰⁵ Paul D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel* (Atlanta: John Knox Press, 1985), 142.

¹⁰⁶ Ibid., 142-147.

¹⁰⁷ Ibid., 147.

¹⁰⁸ Ibid., 142.

dualiteten Duke beskriver setter Lasarusfortellingen i sammenheng med Jesu død og oppstandelse. Vi vil begynne med å identifisere hvordan ulike begrep setter fortellingen i sammenheng med Jesu død og oppstandelse. Deretter vil vi trekke frem motiver i fortellingen som bidrar til en tolkning av Jesu død og oppstandelse.

4.2 Død og oppstandelse i Lasarusfortellingen

Liv og død er to sentrale temaer i Lasarusfortellingen. Dette kommer først og fremst til uttrykk i og med Lasarus' død og oppstandelse, men fortellingen inneholder også flere referanser til Jesu egen død og oppstandelse. I det følgende vil vi forsøke å identifisere disse. Vi begynner med å peke på de elementene i fortellingen som setter den i sammenheng med Jesu død. Deretter vil vi peke på elementer i fortellingen som synes å foregripe Jesu oppstandelse fra de døde.

En av de mest åpenbare referansene til Jesu død er det som blir konsekvensene av selve tegnhandlingen. Dette blir klart da det er på bakgrunn av at Jesus *gir* liv til Lasarus at Rådet bestemmer seg for å *ta* Jesu liv.¹⁰⁹ Vi ser dermed en slags motsatt bevegelse mellom utviklingen av plotet innad i Lasarusfortellingen med utviklingen av dette i evangeliet som helhet. I Lasarusfortellingen skjer det en bevegelse fra død til liv for Lasarus, mens tegnhandlingen sett i lys av evangeliet som helhet fører fra liv til død for Jesus. En slik bevegelse fra liv til død for Jesus impliseres også i og med de mange referansene til hans død i fortellingen.

Første gang Jesu død antydes er allerede helt i begynnelsen av fortellingen. Etter at Lasarus er blitt presentert som Marta og Marias bror, fortelles det at "ἦν δὲ Μαριάμ ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον μύρω καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ ταῖς θριξίν αὐτῆς." (11:3). Kommentarens form synes med dette å uttrykke at Marias salving av Jesu føtter er en hendelse leseren angivelig er kjent med fra et tidligere tidspunkt i fortellingen. En førstegangsleser vil imidlertid måtte stille seg uforstående til kommentaren da den egentlig peker fram mot en scene i det påfølgende kapitlet. Først her fortelles det om Maria som salver Jesu føtter. Her blir salvingen også eksplisitt knyttet til Jesu død i og med Jesu svar på Judas' anklage i 12:7: "ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό."¹¹⁰

I 11:4 leser vi at Lasarus' sykdom ikke vil føre til døden, men til Guds ære (δόξα) og til Guds Sønnns herliggjørelse (δοξάζω). Ved å introdusere disse to begrepene, settes

¹⁰⁹ Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, 428.

¹¹⁰ Lincoln, "The Lazarus Story: A Literary Perspective," 223.

Lasarusfortellingen i sammenheng med de øvrige tegnhandlingene, som vi har sett at også bidrar til å åpenbare Jesu herlighet. I det foregående kapitlet så vi imidlertid at Jesu δόξα ikke bare blir åpenbart i selve undergjerningene, men at denne også er knyttet til Jesu ”time” og dermed hans død og oppstandelse. Da vi har sett at Jesu tegnhandling fører til hans død, bidrar den følgelig også som et ledd i hans herliggjørelse.

En annen referanse til Jesu død finnes i vers 8, der disiplene minner Jesus på at han nettopp ble forsøkt steinet av jødene da han var i Judea, og at han ved å reise tilbake følgelig vil utsette seg selv for livsfare. Jesu gåtefulle svar på disiplenes bekymring synes å knytte fortellingen til Jesu ”time”:

”ἀπεκρίθη Ἰησοῦς · οὐχὶ δώδεκα ὥραί εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῆ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· ἐὰν δέ τις περιπατῆ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.” (11:9-10).

Selv om begrepet ὥρα her ikke er en direkte referanse til ”Jesu time,” vil det vekke assosiasjoner til bruken av begrepet i resten av evangeliet, hvor det referer til Jesu død og oppstandelse.¹¹¹ Å lese bruken av ὥρα i sammenheng med Jesu ”time” synes også å være mulig i lys av konteksten det står i. Når Jesus stiller det retoriske spørsmålet ”οὐχὶ δώδεκα ὥραί εἰσιν τῆς ἡμέρας;,” synes han her å gi uttrykk for at hans ”dødstime” ikke kan påvirkes eller fremskyndes av andre, da han er gitt en bestemt tidsramme for sitt virke fra Gud. Craig R. Koester påpeker dette og skriver: ”The hour of his death had been appointed, and as long as he ’walked in the day’ set aside for him ’he would not stumble’ (11:9b), that is, he would not be in physical danger.”

En slik sammenheng mellom Lasarusfortellingen og begrepsparet ”Jesu time” synes også å komme til uttrykk i episoden som følger. Her fortelles det om Jesu inntog i Jerusalem (12:12-19), og vi blir fortalt at mange strømmer til byen for å se ham. Videre fortelles det at bakgrunnen for tilstrømmingen er knyttet til Jesu tegnhandling med Lasarus:

”διὰ τοῦτο [καὶ] ὑπήντησεν αὐτῷ ὁ ὄχλος, ὅτι ἤκουσαν τοῦτο αὐτὸν πεποικέναι τὸ σημεῖον.” (12:18).

¹¹¹ Ruben Zimmermann, “The Narrative Hermeneutics of John 11: Learning with Lazarus How to Understand Death, Life and Resurrection,” i *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John* (utg. Craig R. Koester og Reimund Bieringer; Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2008), 78.

Fariseerne som tidligere gav uttrykk for bekymring angående oppmerksomheten Jesus tiltrakk seg ved å gjøre slike tegn (11:47-48), gjentar dette i 12:19:

”οἱ οὖν Φαρισαῖοι εἶπαν πρὸς ἑαυτούς· θεωρεῖτε ὅτι οὐκ ὠφελεῖτε οὐδέν· ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν.”

Oppgittheten fariseerne uttrykker er knyttet til de store folkeskarene som følger etter Jesus på grunn av tegnene han gjør. Ingenting de tar seg fore i forsøket med å få ryddet Jesus av veien ser ut til å nytte, og deres fortvilelse over dette kommer ikke minst til uttrykk i 12:19. Utsagnet er særlig interessant da vi tidligere ikke har fått noen hint om at det var andre enn jøder i folkemengden som fulgte etter Jesus. Når fariseerne derfor kommer med uttalelsen ”ἴδε ὁ κόσμος ὀπίσω αὐτοῦ ἀπῆλθεν,” kan det i lys av det vi har fått vite i det foregående se ut som en hyperbol. Utsagnet viser seg imidlertid å være en profeti som går i oppfyllelse like etter at det er blitt uttalt, da vi i det påfølgende verset leser at noen grekere (Ἕλληνες) introduseres på scenen og spør om å få se Jesus. Like etter sier Jesus:

”ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.” (12:23).

Her ser vi for det første at Jesu ”time” synes å ha en universalistisk betydning i og med at grekerne introduseres på scenen.¹¹² Dette kommer vi tilbake til dette under 4.3.5. For det andre ser vi at Lasarusfortellingen her settes i direkte sammenheng med Jesu ”time.” Det er på bakgrunn av tegnhandlingen med Lasarus at folk strømmer til for å se Jesus. Denne tilstrømningen, som resulterer i at Rådet blir enda mer oppsatt på å få Jesus drept, fører så til Jesu erkjennelse om at ἐλήλυθεν ἡ ὥρα.

Jesu død tematiseres også i 11:16, der Tomas enten uttrykker heltemot eller kommer med en ironisk bemerkning til Jesu avgjørelse om å dra tilbake til Judea og til søskenflokket i Betania: ”ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ’ αὐτοῦ.” Også når Jesus når fram til Betania, settes fortellingen i sammenheng med Jesu død i og med hans møte med Maria. I det hun når fram til Jesus, kaster hun seg ned for Jesu føtter og roper ut: ”κύριε, εἰ ἦς ὥδε οὐκ ἄν μου ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός.” (11:34). For det første peker denne episoden frem mot scenen i det neste kapitlet, hvor Maria også ligger ved Jesu føtter (11:2; 12:3).¹¹³ Hennes relasjon til Jesus skildres imidlertid forskjellig i de to episodene. I den første klager hun sin nød over at Jesus ikke har kommet før for å berge hennes bror fra å dø; i det neste kapitlet salver hun Jesu føtter

¹¹² Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, 400.

¹¹³ Craig R. Koester, *Symbolism in the fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community* (2. utg.; Minneapolis: Fortress Press, 2003), 67.

og forbereder ham på den måten til hans død (12:7). For det andre settes denne episoden i sammenheng med Jesu død i og med skildringen av Jesu emosjonelle respons på Marias klage. Hennes gråt og klage fører til en tilsvarende emosjonell respons hos Jesus og fører til at han blir opprørt og rystet (ταράσσω) i sitt innerste. Denne sammenhengen mellom Lasarus' død og Jesu død uttrykkes her særlig i og med bruken av begrepet ταράσσω, da dette begrepet særlig forekommer i forbindelse med Jesu "time" (12:27; 13:21).¹¹⁴

I det foregående så vi at Jesu tegnhandling med Lasarus vil bidra til hans herliggjørelse ved at den fører til hans død. Jesu δόξα åpenbares imidlertid ikke bare i hans død, men også i hans oppstandelse. Da tegnhandlingen derfor sies å føre til Guds ære og Guds Sønnens herliggjørelse, antydes også Jesu oppstandelse i begynnelsen av fortellingen. Jesu oppstandelse tematiseres også i hans møte med Marta. Da hun får høre at Jesus er ankommet, går hun umiddelbart ut for å møte ham og uttrykker både sorg over at Jesus ikke er kommet før, men også håp om at Jesus fortsatt kan gjøre noe:

”κύριε, εἰ ἥς ὧδε οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου· [ἀλλὰ] καὶ νῦν οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν δώσει σοι ὁ θεός.” (11:21-22).

Jesus imøtegår Martas tillitsfulle klage og svarer at Lasarus skal stå opp. Håpet om at Jesus fortsatt kan gjøre noe for Lasarus, synes imidlertid å mangle i hennes neste svar. Her gir hun umiddelbart uttrykk for at hun har misforstått det Jesus sier i det hun tolker det han har sagt i et eskatologisk lys:

”οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ.” (11:24).

Jesus korrigerer Marta og svarer ved å knytte Lasarus' forestående oppstandelse til sin egen person: ”ἐγὼ εἶμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή.” (11:25). På samme måte som Jesus i og med dette utsagnet peker frem mot hva som vil skje med den døde Lasarus, foregriper denne uttalelsen også hva som vil bli utfallet på hans egen lidelse og død.

Jesu oppstandelse synes også å bli foregrepet i episoden foran Lasarus' grav. På samme måte som Lasarus vil også Jesus bli lagt i en grav med en stein (λίθος) foran åpningen (11:38; 20:1). På samme måte som steinen tas bort (αἶρω) fra Lasarus' grav (11:39), vil den også bli tatt bort (αἶρω) fra Jesu grav (20:1). I det Lasarus stiger ut av graven fortelles det videre at han kom ut med liksvøp bundet rundt hender og føtter og med et tørkle (σουδάριον) bundet

¹¹⁴ Ibid.

over ansiktet (11:44). Også i Jesu tomme grav fortelles det om klærne Jesus var blitt begravet i og tørkleet (σουδάριον) han hadde hatt over ansiktet (20:7).

Omstendighetene rundt Jesu tomme grav og Lasarus' oppstandelse fra graven skildres imidlertid med vesentlige forskjeller. I Lasarusfortellingen er det Jesus som roper at steinen skal tas bort fra graven, og det er Jesus som roper den døde Lasarus ut til nytt liv. Når det gjelder Jesu tomme grav, fortelles det ikke hvem som fjernet steinen eller hvordan Jesus steg ut av graven. På samme måte fortelles det om Lasarus at han fortsatt bærer liksvøpet og tørkleet over ansiktet i det han kommer ut av graven, og det er Jesus som sørger for at han blir løst fra dette. I Jesu grav leser vi imidlertid at linklærne han var blitt begravet i lå igjen i graven. Det samme gjorde tørkleet han hadde rundt hodet.¹¹⁵ Andrew Lincoln skriver om denne forskjellen at "in Jesus' resurrection head cloth and grave clothes are left behind and rolled up, indicating Jesus' own sovereignty over death in contrast to Lazarus' dependence on Jesus and others for his release."¹¹⁶ Vi ser med dette at Lasarus' oppstandelse foregriper hva som vil bli utfallet på Jesu lidelse og død. Samtidig understrekes det at Jesus i motsetning til Lasarus er sterkere enn døden ved at han selv har makt til å ta sitt liv tilbake (jf. 10:17-18).

Et siste moment vi skal ta med i denne sammenheng er likheten mellom Lasarus' og Jesu grav når det gjelder beskrivelsen av karakterene som omgir de to gravstedene. Foruten Jesus er det kvinner som har den mest fremtredende rollen rundt Lasarus' grav. Marta og Maria, Lasarus' søstre, er de som sender bud etter Jesus og som samtaler med ham i det han kommer. Det samme gjelder i omstendighetene rundt Jesu død og oppstandelse. Under korsfestelsesscenen leser vi at det er tre kvinner, Jesu mor, hennes søster og Maria Magdalena, sammen med disippelen som Jesus hadde kjær, som omgir Jesus i det han er i ferd med å dø (19:25). Det er også en kvinne som sies å være først til graven etter at Jesus er stått opp. Ifølge Johannesevangeliet er dette Maria Magdalena, og hun er også den første det fortelles at Jesus viste seg for etter at han var stått opp fra de døde (20:14).

4.3 Sentrale motiver

I det foregående har vi sett at det er flere elementer i Lasarusfortellingen som knytter den sammen med Jesu egen død og oppstandelse. I det følgende skal vi se at fortellingen også inneholder flere motiver som synes å kaste lys over hvilken betydning evangeliet tillegger disse hendelsene. Dette kommer særlig til uttrykk ved at sentrale motiver som i evangeliet for

¹¹⁵ Lincoln, "The Lazarus Story: A Literary Perspective," 224.

¹¹⁶ Ibid.

øvrige benyttes for å si noe om betydningen av Jesu død og oppstandelse også blir benyttet og utdypet i Jesu tegnhandling med Lasarus. Det at Johannesevangeliet anlegger flere forskjellige perspektiv på betydningen av Jesu død og oppstandelse, har vi tidligere sett at Craig R. Koester særlig har fremhevet.¹¹⁷ I det følgende vil jeg vise hvordan flere av disse motivene også synes å komme til uttrykk i Lasarusfortellingen.

4.3.1 Herliggjørelse

Et sentralt motiv i Lasarusfortellingen er knyttet til begrepene δόξα og δοξάζω. Begrepene danner et inclusio da de både forekommer ved fortellingens begynnelse og slutt (11:4.40), og de knyttes begge steder til Jesu undergjerning med Lasarus. I 11:4 leser vi at Jesus etter å ha mottatt beskjeden om at Lasarus er syk, svarer med å si at sykdommen ikke vil føre til døden, men til Guds ære og til Guds Sønnens herliggjørelse:

”αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ’ ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι’ αὐτῆς.”

I 11:40 bruker Jesus begrepet δόξα i sitt svar til Marta etter at hun har reist en innvending mot Jesu oppfordring om å fjerne steinen som var blitt lagt foran Lasarus' grav:

”οὐκ εἶπόν σοι ὅτι ἐὰν πιστεύσῃς ὄψῃ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ;”

Ved å bruke disse begrepene setter evangelisten Lasarusfortellingen i sammenheng med de øvrige tegnhandlingene i Johannesevangeliet, da åpenbaringen av Jesu δόξα innledes som et sentralt motiv allerede i den første tegnhandlingen (Joh 2:11). Dette minner leseren på viktigheten av å lese fortellingen i lys av hvordan tegnhandlingene fungerer i evangeliet for øvrig, og som Mark W. G. Stibbe treffende beskriver når han sier at ”They are observable phenomena which reveal a greater reality.”¹¹⁸ Når det gjelder denne tegnhandlingens funksjon som åpenbaring av Guds δόξα og Sønnens herliggjørelse, er det særlig på to måter at de kan sies å åpenbare noe utover selve undergjerningen.¹¹⁹ For det første er Jesu undergjerning i det han reiser Lasarus opp fra døden et synlig tegn som åpenbarer Guds makt over døden. Ved å gjøre dette underet, viser Jesus dermed at han også selv har del i denne makten, og underet bidrar på den måten til å åpenbare Jesu guddommelige identitet.¹²⁰ Denne bruken av begrepet

¹¹⁷ Koester, *The Word of Life: A Theology of John's Gospel*, 108-132.

¹¹⁸ Mark W. G. Stibbe, “A Tomb with a View: John 11:1-44 in Narrative-Critical Perspective,” *New Testament Studies* 40, no. 1 (1994): 49.

¹¹⁹ Koester, *Symbolism in the fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 117.

¹²⁰ *Ibid.*, 116-117.

er på linje med hvordan Brown viser at δόξα flere ganger anvendes i GT: "it is a *visible* manifestation of His majesty in *acts of power*."¹²¹

På den annen side har vi imidlertid sett at Johannesevangeliet ikke bare bruker begrepene δόξα og δοξάζω i forbindelse med synlige manifestasjoner av Guds makt gjennom undergjerninger. Den mest påfallende og særegne bruken av begrepene i evangeliet er knyttet til de tekstene hvor disse forekommer i forbindelse med Jesu "time." Dette signaliseres også i den første tegnfortellingen der begrepet δόξα forekommer i samme fortelling som begrepet "timen" innledes. En slik sammenheng mellom åpenbaringen av Jesu herlighet og oppfyllelsen av "timen" kommer enda klarere til uttrykk i 12.23.27-28 og 17:1. Disse tekstene understreker hvordan Jesu herlighet blir åpenbart gjennom hans død og oppstandelse.

En slik måte å forstå åpenbaringen av Guds δόξα kommer også til uttrykk i Lasarusfortellingen. Raymond Brown er blant dem som har pekt på dette: "This miracle will glorify Jesus, not so much in the sense that people will admire it and praise him, but in the sense that it will lead to his death, which is a stage in his glorification."¹²² Bakgrunnen for denne påstanden er knyttet til teksten som følger umiddelbart etter at Jesus har reist opp Lasarus fra de døde. I 11:47-50 fortelles det at det er på grunn av Jesu tegn at Rådet bestemmer seg for å ta livet av ham. Mark W. G. Stibbe holder også fram dette, og understreker særlig hvordan Rådets beslutning er et uttrykk for evangelistens utstrakte bruk av ironi: "The profoundest irony in the Lazarus story is the fact that Jesus' act of giving life leads to his life being taken away from him."¹²³ Stibbe peker videre på hvordan dette utbroderes ved at Jesu ord i det han roper Lasarus ut fra graven er det samme jødene bruker når de roper at Jesus skal korsfestes.

Etter at Jesus har bedt takkebønnen, henvender han seg mot graven og roper (κραυγάζω) med høy røst: Λάζαρε, δεῦρο ἔξω." (11:43). Denne referansen til Jesus som roper (κραυγάζω) Lasarus ut av graven fungerer som en prolepse da den peker fram mot jødernes utrettelige roping og krav om at landshøvdingen Pilatus må dømme Jesus til døden.¹²⁴ Dette kommer første gang til uttrykk i 18:40. Etter at Pilatus her synes villig til å sette Jesus fri ved å minne jødene på skikken om at han pleier å gi én fange fri til påske, roper (κραυγάζω) de at de heller vil ha Barabbas frigitt. Også her ironiserer evangelisten over jødernes utsagn ved å legge til

¹²¹ Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, 503.

¹²² Ibid., 431.

¹²³ Stibbe, "A Tomb with a View: John 11:1-44 in Narrative-Critical Perspective," 50.

¹²⁴ Ibid.

kommentaren om at Barabbas var en ληστής.¹²⁵ Dette begrepet ble i 10:1.8 brukt for å beskrive det negative motstykket til Jesus, som i 10:11 omtales som ὁ ποιμὴν ὁ καλός. Ved å kreve Barabbas løslatt i stedet for Jesus, velger de dermed å slutte seg til en person evangeliet omtaler som en som er kommet for å stjele, drepe og ødelegge i stedet for å lytte til han som er kommet for at de skal ha liv (ζωή) (10:10). Ironisk er det også at det er fordi jødene hevder at Jesus er en politisk trussel at de overgir ham til Pilatus (19:12). Når de blir stilt overfor et valg om å få frigitt én fange, velger de imidlertid nettopp en som *er* politisk kriminell.¹²⁶

De utrettelige ropene (κραυγάζω) om å få korsfestet ham som ropte den døde Lasarus ut fra graven gjentas ytterligere to ganger. Først i 19:12 og så i 19:15. Begge stedene understrekes det hvordan det blir ropt (κραυγάζω) at Jesus må dømmes til døden og korsfestes. I og med at Jesu død er et ledd i hans herliggjørelse, ser vi imidlertid at det også er et snev av ironi her. Selv om dette aspektet ved Jesu død er utenfor folkemengdens forstand, er det i følge evangeliet nettopp til denne ”timen” at Jesus er kommet (12:27.23).

Jesu tegn med Lasarus åpner med dette opp for en tolkning av Guds herlighet og Guds Sønnns herliggjørelse på to måter. For det første viser den Jesu guddommelige identitet gjennom hans makt til å reise Lasarus opp fra graven. For det andre bidrar tegnet til Jesu herliggjørelse ved at det er denne tegnhandlingen som fører til oppfyllelsen av ”timen” (12:23) og dermed hans død og oppstandelse.

4.3.2 Vennskap og kjærlighet

Kjærlighet og vennskap er to sentrale motiver i Lasarusfortellingen. Dette kommer til uttrykk allerede i begynnelsen av fortellingen, der de to søstrene, Marta og Maria, sender bud etter Jesus med begrunnelsen ”ὄν φιλεῖς ἀσθενεῖ.” (11:3).¹²⁷ Denne relasjonen mellom Lasarus, de to søstrene og Jesus bekreftes av fortelleren i og med kommentaren ”ἠγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον” (11:5) og av Jesu egen omtale av Lasarus som ”ὁ φίλος ἡμῶν” (11:11). Jødernes respons i det de ser Jesus i møte med Lasarus’ grav

¹²⁵ Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, 131.

¹²⁶ Brown, *The Gospel according to John (XIII-XXI): Introduction, Translation, and Notes*, 872.

¹²⁷ Denne beskrivelsen av Lasarus, som den Jesus elsket, har ført til at noen forskere har identifisert Lasarus med disippelen som i evangeliet beskrives som den Jesus hadde kjær (13:23; 19:26; 20:2; 21:7.20), og hvis vitneutsagn (μαρτυρία) evangeliet baserer seg på (21:24). I senere tid er denne hypotesen særlig blitt fremmet av Mark W. G. Stibbe. Se Mark W. G. Stibbe, *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (First paperback edition.; Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 77-82.

uttrykker også at det eksisterer en nær relasjon mellom Jesus og Lasarus: ”ἴδε πῶς ἐφίλει αὐτόν.” (11:36).¹²⁸

På bakgrunn av den nære relasjonen som beskrives mellom Jesus og de tre søsknene i de foregående versene, kan Jesu respons på de to søstrenes henvendelse synes noe påfallende. Like etter at det er blitt understreket at Jesus elsket de tre søsknene (11:5), gis det en opplysning om at Jesus etter å ha mottatt henvendelsen fra Marta og Maria ble værende på stedet hvor han var i to dager (11:6). Selv om det kan synes å eksistere en spenning mellom de to versene, samsvarer imidlertid Jesu reaksjon med hvordan evangeliet også tidligere har fremstilt Jesu respons på karakterers henvendelse til ham (2:4; 7:6-8). I alle tilfellene blir det gjort et poeng ut av at Jesus ikke handler ut fra eller er bundet til menneskers forespørsler og ønsker, men at hans virke er underlagt en guddommelig plan.¹²⁹ Jesu avgjørelse om å utsette reisen til Betania og de tre søsknene, synes videre også å samsvare med kjærlighetsidealet som uttrykkes i 15:13:

”μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.”

Jesus gir her uttrykk for at den høyeste formen for kjærlighet er den som kommer til syne i det man velger å gi sitt liv for sine venner, og Lasarusfortellingen blir på mange måter en dramatisering av dette idealet. Som A. Lincoln understreker, avhenger imidlertid dette av at Jesus responderer som han gjør og utsetter reisen til Betania: ”Only if there is the delay in going to Lazarus can the story as a whole make the point that Jesus’ love for Lazarus as one of his friends is the love that conquers death and is prepared to give its own life in the process.”¹³⁰ Ved å reise til Betania kommer Jesus igjen til det området hvor han tidligere er blitt forsøkt steinet, og han risikerer dermed sitt eget liv i det han reiser for å vekke Lasarus opp fra de døde. Som vi allerede har sett, er det også dette som blir resultatet av hans undergjerning: Jesu oppvekkelse av Lasarus fører til hans egen død.

Karl Olav Sandnes har i sin bok *A New Family* vist hvordan denne beskrivelsen av Jesu kjærlighet til sine venner har flere fellestrekk med det antikke vennskapsidealet.¹³¹ Her trekker han blant annet frem Lucians dialog om vennskap mellom Toxaris og Mnesippus

¹²⁸ Stibbe, “A Tomb with a View: John 11:1-44 in Narrative-Critical Perspective,” 49.

¹²⁹ Lincoln, “The Lazarus Story: A Literary Perspective,” 219.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Karl Olav Sandnes, *A New Family: Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons* (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 91; Bern: Peter Lang, 1994), 86-91.

(*Toxaris*). Som et eksempel på ekte og sant gresk vennskap forteller Mnesippus her om de to vennene Demetrius og Antiphilus. Antiphilus havner på et tidspunkt i store vanskeligheter og blir uskyldig fengslet for et tyveri noen andre har utført, blant annet hans slave Syrus. Mnesippus beskriver så hvordan Demetrius gjør alt han kan for sin venn, og til og med påtar seg skylden for tyveriet slik at han kan få være i fengslet sammen med Antiphilus.¹³² I forlengelsen av denne fortellingen, understreker Mnesippus hva ekte vennskap er. Vennskap innebærer i følge ham at man er villig til å ta del i sin venns ulykke, noe som i ytterste konsekvens kan medføre at man må dø for sine venner.¹³³ Dette understrekes også av Lucian et annet sted i *Toxaris*:

”[A friend counts it] nothing to die if he saves his friend and intercepts with his own body the stroke that is being directed at the other.”¹³⁴

Vi ser dermed at det er en klar sammenheng mellom vennskapsidealet slik det fremstilles i den klassisk greske litteraturen og slik det holdes fram i Joh 15:13. Også her fremstilles Jesus som en som gir sitt liv for sine venner, noe vi har sett at også kommer til uttrykk i Lasarusfortellingen. Sandnes viser imidlertid at det også eksisterer en vesentlig forskjell mellom det antikke vennskapsidealet og idealet som holdes fram i Johannesevangeliet. I den klassisk greske litteraturen beskrives vennskap først og fremst som et forhold mellom likeverdige parter.¹³⁵ Her siterer han blant annet Aristoteles som i sin nikomakiske etikk skriver at ”amity is equality.”¹³⁶ Forholdet mellom Jesus og hans disipler er imidlertid ikke preget av å være mellom likeverdige parter. Dette kommer eksplisitt til uttrykk hos synoptikerne, der Jesus blir beskyldt for å være venn av tollere og syndere (Mt 11:19; Lk 7:34). Men heller ikke Johannesevangeliet presenterer disiplene som likeverdige med Jesus. Ved å omtale og behandle disiplene sine som venner, ser vi dermed at Jesus bryter med de sosialt aksepterte normene for vennskap i antikken.¹³⁷

Begrepene φιλέω og ἀγαπάω, som vi har sett er sentrale i Lasarusfortellingen, knytter også an til flere andre tekster som i evangeliet beskriver betydningen av Jesu død som et uttrykk for

¹³² A. M. Harmon, *Lucian: With an English Translation* (Loeb Classical Library 302; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1936), Tox 27-34, 148-159.

¹³³ *Ibid.*, Tox 36, 160-161.

¹³⁴ *Ibid.*, Tox 6, 113.

¹³⁵ Sandnes, *A New Family: Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*, 88.

¹³⁶ H. Rackham, *Aristotle: The Nicomachean Ethics. With an English Translation.* (Loeb Classical Library 73; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 8.5.5, 471.

¹³⁷ Sandnes, *A New Family: Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*, 89.

hans kjærlighet i et videre perspektiv. I det foregående så vi at bakgrunnen for at Jesus dro til Betania for å vekke opp Lasarus fra de døde hang sammen med hans kjærlighet til Lasarus og søstrene hans (11:11). Raymond Brown argumenterer for at evangelisten her holder frem relasjonen mellom Lasarus og Jesus som representativ for en hel gruppe mennesker: ”for Lazarus, the one whom Jesus loves, is probably being held up as representative of all those whom Jesus loves, namely the Christians.”¹³⁸ Brown understøtter sitt argument særlig ved å vise til hvordan de kristne omtales som οἱ φίλοι i 3 Joh 15. Dette er en interessant parallell, men det finnes også innad i evangeliet tekster som uttrykker en forståelse av Jesu død som et uttrykk for hans selvoppofrende kjærlighet i videre forstand.

I 3:16 begrunnes hele Jesu virke, og dermed også hans død og oppstandelse, ut fra Guds kjærlighet til verden. På samme måte som Marta og Maria sender bud (ἀποστέλλω) etter Jesus med begrunnelsen ”ὄν φιλεῖς ἀσθενεῖ,” er det Guds kjærlighet til verden som er begrunnelsen for Guds sendelse (ἀποστέλλω) av Sønnen (3:17). Denne sammenhengen styrkes også i og med beskrivelsen i 11:5, hvor det sies at Jesus elsket (ἀγαπάω) Marta, Maria og Lasarus. Det samme verbet (ἀγαπάω) brukes om Guds kjærlighet til verden i 3:16. En tolkning av Jesu død som uttrykk for hans kjærlighet til sine venner, kommer også til uttrykk i 13:1. Kapittelet som inneholder scenen hvor Jesus vasker disiplenes føtter, innledes med en bemerkning om at Jesus visste at hans ”time” var kommet og at ”ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς.” Bruken av begrepet τέλος setter dette verset i direkte sammenheng med korsfestelsesscenen hvor Jesu siste ord på korset, ifølge Johannes, er ”τετέλεσται.” (19:30). Begrepet som brukes her er perfektum passiv av det beslektede verbet τελέω.¹³⁹

De mange referansene til vennskap og kjærlighet i Lasarusfortellingen bidrar til å sette denne i sammenheng med Jesu død og oppstandelse. Dette blir tydelig da vi flere steder i evangeliet ser at Jesu død både synes å bli tolket som et uttrykk for hans kjærlighet til sine venner og som et uttrykk for Guds kjærlighet til verden.

4.3.3 Til beste for folket

Like etter at Jesus har utført tegnhandlingen med Lasarus, leser vi om en blandet reaksjon blant dem som er tilskuere til undergjerningen. Det fortelles at noen kom til tro, mens andre gikk til fariseerne og fortalte hva Jesus hadde gjort (11:45). På bakgrunn av denne

¹³⁸ Brown, *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*, 431.

¹³⁹ Koester, *Symbolism in the fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 131-132.

henvendelsen kaller fariseerne og overprestene sammen Rådet for å drøfte hva de skal gjøre (11:47). De frykter at Jesus ved å gjøre tegn vil tiltrekke seg store skarer med mennesker, som igjen kan gi romerne et påskudd til å komme og slå hardt ned blant folket. På bakgrunn av disse bekymringsmeldingene fremmer Kaifas et forslag om hva som må bli Jesu skjebne:

”ὁμοῖς οὐκ οἶδατε οὐδέν, οὐδὲ λογίζεσθε ὅτι συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται.” (11:49-50).

Paul D. Duke har vist hvordan Kaifas' uttalelse er ett av flere eksempler på den utstrakte bruken av ironi i Johannesevangeliet,¹⁴⁰ og at den kan plasseres i samme kategori som flere andre karakterers ytring om Jesu identitet og oppdrag (f.eks. 2:10; 7:3-4; 7:35-36; 8:22; 11:48; 18:33). Felles for disse er at de uten å være klar over det uttrykker et vitneutsagn om Jesu identitet og oppdrag som er sant.¹⁴¹ Dette er også tilfelle for Kaifas. Heller ikke han skjønner rekkevidden av hva han selv sier. Med sin freidige fremtreden, der han med stor frimodighet påpeker de andre rådsherrenes uvitenhet, blir Kaifas fremstilt som en bedreviter i analogi med den klassiske komediens alazon.¹⁴² I den klassisk greske litteraturen er dette en karakter som fremstilles som en som tror han vet mer enn han i realiteten gjør, og som følgelig blir offer for latterliggjøring.¹⁴³ Når det kommer til stykket, er Kaifas selv like uvitende som rådsherrene han nettopp har anklaget for å være det: ”The ignorance for which the high priest berates them is the very ignorance in which he will excel them.”¹⁴⁴

Evangelistens ironisering over Kaifas' profeti kan for det første knyttes til verbet συμφέρω. Kaifas påpeker at det er til beste for folket at Jesus dør. Kaifas synes her å tenke at Jesus utgjør en politisk trussel, noe som kan medføre at romerne kommer og slår hardt ned blant folket. Ifølge ham er det derfor bedre at de fjerner den politiske trusselen ved å eliminere Jesus, enn at hele folket går til grunne. Dette er imidlertid ikke det perspektivet evangelisten anlegger på hendelsen. For ham er det også til beste for folket at Jesus dør, men av helt andre grunner. Dette uttrykkes for det første i og med at Jesus tar det samme verbet i sinn munn i 16:7. Her sier han at det er til beste for (συμφέρω) disiplene at han går bort, og han grunngir det her ut fra at dette muliggjør Parakletens komme:

¹⁴⁰ Duke, *Irony in the Fourth Gospel*, 87-89.

¹⁴¹ Ibid., 82-83.

¹⁴² Ibid., 87.

¹⁴³ Ibid., 9.

¹⁴⁴ Ibid., 87.

”ἀλλ’ ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.” (16:7).

Den andre måten evangelisten ironiserer over Kaifas’ uttalelse er knyttet til bruken av preposisjonen ὑπέρ, som synes å henge sammen med bruken av συμφέρω i det foregående. Begrepet συμφέρω uttrykker at Jesu død er “til beste for.” På same måte uttrykker også preposisjonen ὑπέρ at Jesu død er *for* folket. Kaifas deler imidlertid ikke evangelistens syn på hvilken måte Jesu død er *for* folket. ”Caiaphas probably intends the general sense, ‘instead of’; we are to hear its deeper sense, ‘for the sake of.’”¹⁴⁵ Bruken av preposisjonen ὑπέρ i forbindelse med Jesu død setter denne teksten også i sammenheng med andre tekster hvor Jesu død er tema. Foruten forekomstene i kapittel 11, gjelder dette 6:51; 10:11.15; 15:13.

Tidligere så vi at flere forskere har argumentert for at tekstene som anvender denne preposisjonen for å si noe om betydningen av Jesu død mener den åpner for en tolkning av Jesu død som et stedfortredende sonoffer. På den måten fremhever de at det i Johannesevangeliet er grunnlag for å tolke Jesu død som en hendelse som betaler skylden mennesker har opparbeidet som en følge av synd. En slik tolkning av Jesu død kan synes å finne støtte i noen få tekster i evangeliet, blant annet kan den utledes implisitt fra Kaifas’ profeti.

Kaifas påpeker at Jesus ved å gjøre tegn tiltrekker seg så store folkemasser at det kan egge romerne til å komme og ta både folket og ”stedet” (τόπος) (11:48). Referansen til τόπος, må her forstås som en referanse til templet i Jerusalem.¹⁴⁶ Tidligere leste vi også at Jesus beskrev seg selv som templet (ναός) og tolket sin død og oppstandelse i lys av dette (2:19-22). I og med at man i tempelkulten ofret for å gjøre opp skyld forårsaket av synd, kunne man tenke seg at dette også var en naturlig måte å tolke Jesu død på. En slik sammenheng mellom synd og skyld kan også være implisert der vi leser at en isopkvast benyttes for å gi Jesus eddikvin å drikke i det han henger på korset (19:29). Det er mulig evangelisten med denne detaljen knytter an til Sal 51 hvor isop benyttes i forbindelse med renselse fra synd. Videre har man også ved å koble Døperens vitneutsagn i Joh 1:29 sammen med tjenersangen i Jes 53 argumentert for en slik tolkning av Jesu død.

¹⁴⁵ Ibid., 88.

¹⁴⁶ Moloney, *The Gospel of John*, 343.

Selv om noen få tekster i evangeliet kan danne utgangspunktet for en tankerekke som fører fram til en forståelse av Jesu død som et stedfortredende sonoffer, synes imidlertid en slik teologi omkring Jesu død å være utenfor evangeliets egen horisont. Craig R. Koester påpeker dette og viser hvordan Johannesevangeliet synes å gi uttrykk for en annen forståelse av offer. Evangelisten er ingen steder opptatt av at mennesker har behov for å gjøre opp for skyld forårsaket av synd. For evangelisten er det synden i seg selv som er problemet, og synd for Johannes er først og fremst å forstå som vantro og avvisning av Jesus (16:9). Selv om en tolkning av Jesu død som betaling for menneskers skyld synes å være anakronistisk, ser vi at Jesu død allikevel er ”for” andre ved at den kan tolkes som et oppgjør med synd.¹⁴⁷

En slik forståelse av Jesus som tar bort synd kommer også klart fram i Døperens vitnesbyrd om Jesus som ”ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ” i 1:29. Bruken av ”ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ” ser her uten tvil ut til å knytte an til det jødiske påskelammet.¹⁴⁸ Denne forståelsen av ”ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ” styrkes av at Jesus i følge Johannesevangeliet angivelig skal ha blitt korsfestet på det tidspunktet da påskelammet ble slaktet i templet (19:14). Selv denne omtalen av Jesus synes å være en klar referanse til påskelammet, utvider imidlertid Johannes tolkningen av denne hendelsen. Slaktingen av lammet i påskefortellingen i Exodus er ikke forstått som et offer som tar bort synd. Her knyttes slaktingen av lammet til utfrielse fra døden ved at Gud sparte israhelittenes førstefødte da de var i Egypt. Når Johannes derfor beskriver Jesus som ”Guds lam som tar bort verdens synd,” opererer han med en utvidet tolkning av motivet i Exodus. Det kan imidlertid synes å bli trukket litt langt dersom man på bakgrunn av dette tolker Jesu død som et stedfortredende sonoffer, da vi allerede har påpekt at evangeliet ingen steder tematiserer eller problematiserer menneskers skyld. Døperen vitner følgelig også om at Jesu oppgave er å ta bort menneskers synd, ikke deres skyld. Når Jesus derfor beskrives som ”Guds lam som tar bort verdens synd,” synes en bedre tolkning å være den Koester argumenterer for: ”The crucifixion of the Lamb ’takes away sin’ by taking away unbelief.”¹⁴⁹

Ironiseringen over Kaifas’ uttalelse er imidlertid ikke mindre fremtredende av den grunn. Ifølge ham må Jesus dø for at han ikke skal få samlet for store deler av folket bak seg og dermed bli oppfattet som en revolusjonær og som en trussel mot keisermakten. Hvis noe slikt skulle skje, frykter han at både templet og folket vil bli tatt av romerne. Kaifas’ profeti om at det er nødvendig at Jesus dør for folket samsvarer med evangeliets fremstilling av Jesu død,

¹⁴⁷ Koester, *The Word of Life: A Theology of John's Gospel*, 115-116.

¹⁴⁸ Moloney, *The Gospel of John*, 59.

¹⁴⁹ Koester, *The Word of Life: A Theology of John's Gospel*, 116.

men hans begrunnelse står i ironisk kontrast med evangeliets tolkning av hvorfor dette er nødvendig. Som Koester uttrykker i sin *Symbolism in the Fourth Gospel*: "Jesus death would keep people from perishing – not by delivering them from the Romans but by saving them from sin."¹⁵⁰ Betydningen av Jesu død som til beste for folket synes med dette å kunne tolkes som et offer som tar bort synd i den forstand at det fjerner vantro og i stedet vekker tro.

4.3.4 Seier

Konflikten mellom liv og død er et sentralt motiv i Lasarusfortellingen. Døden tematiseres implisitt allerede i fortellingens andre vers, der fortelleren kommer med en kommentar som peker fram mot episoden med Marias salving av Jesu føtter i kapittel 12. Denne salvingen må i lys av 12:7 tolkes som en forberedelse til Jesu egen død. I 11:4 blir denne tematikken også gjort mer eksplisitt i og med Jesu kommentar om at Lasarus' sykdom ikke vil føre til døden, men til Guds ære og Guds Sønns herliggjørelse. I dialogen som følger mellom Jesus og disiplene (11:7-16) tematiseres Jesu død nok en gang ved at disiplene stiller seg spørrende til Jesu avgjørelse om å dra tilbake til Betania og minner ham på episoden hvor jødene forsøkte å steine ham (10:31). Sist, men ikke minst, tematiseres døden i Jesu møte med Lasarus' grav. Det er også Jesu møte med den stengte graven og Lasarus' død som blir utgangspunktet for det som vil bli fortellingens klimaks – Lasarus' oppstandelse.

Som en naturlig motpol og kontrast til døden fremheves livet. Som i evangeliet for øvrig, er det også i Lasarusfortellingen livet som seirer i konflikten mellom liv og død. Dette antydes allerede i 11:11, der Jesus sier at han drar for å vekke opp Lasarus. Da uttalelsen gir grobunn for misforståelse blant disiplene, uttrykkes dette eksplisitt ved at Jesus sier rett ut at Lasarus er død (11:14). Jesu makt over døden blir videre uttrykt i hans møte med Lasarus' søster Marta, hvor Jesus presenterer seg selv som livet. Dette vil på dramatisk vis bli demonstrert i hendelsen som følger da Jesus etter å ha bedt en takkebønn henvender seg til graven:

”καὶ ταῦτα εἰπὼν φωνῆ μεγάλης ἐκράυασεν· Λάζαρε, δεῦρο ἕξω.” (11:43).

Denne teksten, hvor Jesu roper den døde Lasarus ut av graven, har flere likhetstrekk med en annen tekst i evangeliet. I 5:25 snakker Jesus om en "time" da de døde skal høre Guds Sønns røst og komme ut av gravene:

”ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν.” (5:25).

¹⁵⁰ Koester, *Symbolism in the fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 123-124.

På samme måte som Guds Sønnns φωνή her sies å kalle de døde ut fra gravene, er det nettopp Jesu φωνή som roper den døde Lasarus ut av graven. Videre er det interessant å legge merke til at evangelisten i 5:25 skriver at det vil komme en ὥρα, og at denne er nå (καὶ νῦν ἐστίν), da de døde skal stige ut av sine graver. Denne referansen til ”timen” som allerede er kommet, er sentral når det gjelder å forstå Johannesevangeliets eskatologi, og som ifølge Kjær Nielsen ”berettiger til at tale om en særlig præsentisk accentuert eskatologi i Joh.”¹⁵¹ Da vi i det foregående verset (5:24) leser at de som tror har evig liv og er gått over fra døden til livet, ser vi at ”evig liv” her knyttes til overgangen fra ikke-tro til tro. Følgelig ser vi at denne bevegelsen fra ikke-tro til tro er sammenfallende med bevegelsen fra død til liv. Når vi i 5:25 derfor leser om de døde som stiger ut av sine graver i det de hører Guds Sønnns, synes det nærliggende å forstå utsagnet som en referanse til dem som kommer til tro på Jesus. Det kan med andre ord se ut som det er en åndelig oppstandelse evangelisten beskriver.¹⁵²

En slik tanke om en åndelig oppstandelse, synes også å komme til uttrykk i Lasarusfortellingen i og med Jesu ord:

”ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται, καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.” (11:25-26).

Her uttrykker Jesus at den som tror skal leve selv om han dør. For at utsagnet skal gi mening, synes den mest rimelige tolkningen å være at den troende skal fortsette å leve selv om han fysisk dør.¹⁵³ Dette livet må da forstås i åndelig forstand, og som knyttet til den evige relasjonen som opprettes mellom den troende og Gud.¹⁵⁴ En slik tolkning av Jesu utsagn både i 5:25 og i 11:25-26 trenger ikke å medføre en nedvurdering av en fysisk oppstandelse, da det nettopp er en slik oppstandelse som vil gjøre seg gjeldende i den forestående tegnhandlingen. Men som Kjær Nielsen skriver i sin Johanneskommentar: ”hvad han overvinder (døden), og hvad han skænker (livet) på det fysiske plan, det overvinder han og skænker også på det åndelige plan.”¹⁵⁵

Konflikten mellom liv og død i Lasarusfortellingen og i Johannesevangeliet for øvrig synes å være nært sammenbundet med et annet motiv i evangeliet – konflikten mellom lys og mørke. Denne sammenhengen mellom liv og død, lys og mørke kommer også til uttrykk i

¹⁵¹ Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, 214.

¹⁵² *Ibid.*, 214-216.

¹⁵³ Mark W. G. Stibbe, *John's Gospel* (New Testament Readings; London: Routledge, 1994), 93.

¹⁵⁴ Koester, *Symbolism in the fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 120.

¹⁵⁵ Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, 372.

Lasarusfortellingen. På bakgrunn av disiplenes bekymring om at Jesu reise til Betania kan føre til at han blir drept, svarer Jesus:

”οὐχὶ δώδεκα ὥραί εἰσιν τῆς ἡμέρας; ἐάν τις περιπατῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ, οὐ προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς τοῦ κόσμου τούτου βλέπει· ἐὰν δέ τις περιπατῇ ἐν τῇ νυκτί, προσκόπτει, ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ.” (11:9-10).

Uten at vi her har anledning til å begi oss ut på en detaljert analyse av dette forholdet, vil vi peke på noen andre tekster som også synes å gi uttrykk for en slik sammenheng. På generelt grunnlag ser vi at ”lys” er et positivt ladet begrep i Johannesevangeliet, som blir knyttet til Gud, kunnskap og liv. Tilsvarende ser vi at ”mørke” brukes om det motsatte: om det som står Gud i mot, om uvitenhet og død.¹⁵⁶ Dette kommer til uttrykk allerede i evangeliets prolog, hvor vi leser om Guds logos at:

”ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.” (1:4-5).

Her ser vi at lyset for det første manifesterer Guds makt og nærvær ved at det utgår fra ὁ λόγος – et begrep som kan forstås som Guds kreative og oppholdende skapermakt.¹⁵⁷ Videre knyttes begrepet ”lys” til ”liv,” ved at ”livet” sies å være menneskenes ”lys.” ”Livet” i Johannesevangeliet kan referere til det fysiske livet, noe som impliseres i det foregående verset hvor vi leser at ”πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο.” (1:3). Begrepet brukes imidlertid også ofte i teologisk forstand og beskriver forholdet mellom Gud og mennesker. Dette blir klart da mange av karakterene som fremstilles å være i live fysisk ikke har liv i teologisk forstand da de avviser Jesus. ”Liv” er derfor ofte knyttet til ”evig liv” – et liv som uttrykker relasjonen mellom den troende og Gud, og som varer selv om det fysiske livet ebber ut.¹⁵⁸ En slik forståelse av liv, som relasjonen mellom den troende og Gud, har vi også sett at gjør seg gjeldende i Jesu utsagn i Lasarusfortellingen (11:25-26).

Konflikten mellom lys og mørke i 1:5 forsterkes ved at evangelisten anvender verbet καταλαμβάνω. Begrepet kan oversettes på flere forskjellige måter, noe som gjør oversettelsesarbeidet problematisk. Begrepet kan bety både (1) å oppnå noe, i betydningen gjøre det til ens eget, og (2) det å få kontroll over noe. Det kan også bety (3) å forstå eller

¹⁵⁶ Koester, *Symbolism in the fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*, 142.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 143.

¹⁵⁸ *Ibid.*

gripe noe med forstanden.¹⁵⁹ Uansett hvordan en velger å oversette, bidrar begrepet καταλαμβάνω imidlertid til å opprettholde og forsterke den teologiske kontrasten mellom lys og mørke. Mørket har verken tatt i mot, overvunnet, eller forstått lyset. Selv om vi her ser at begrepet kan oversettes på mer enn én måte og at flere alternativer er mulig i lys av evangeliets helhetlige teologi og tankegods, klinger imidlertid seiersmotivet med i og med muligheten for å oversette begrepet med ”overvinne.”

I det foregående så vi hvordan seiersmotivet i Lasarusfortellingen først og fremst er knyttet til Jesu maktdemonstrasjon over døden i det han roper den døde Lasarus ut av graven. I det Lasarus kommer ut med liksvøp rundt hender og føtter og med et tørkle bundet over ansiktet, kommer Jesus imidlertid med et utsagn som knytter fortellingen til en annen tekst hvor Jesus blir fremstilt som den sterke. Like etter at han har ropt Lasarus ut av graven, sier han til dem som har vært vitner til underet ”λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν.” (11:44). De samme ordene bruker Jesus i scenen hvor han blir arrestert i kapittel 18.

Pågripelsescenen åpner med en beskrivelse av Jesus og disiplene som drar til en hage i nærheten av Kedronbekken. Videre fortelles det at også Judas hadde kjennskap til denne hagen da Jesus flere ganger tidligere hadde vært der sammen med disiplene sine. Judas fremstilles dermed som forræder ved at han angir Jesus til vaktstyrken og fører dem til hagen hvor Jesus og disiplene er. Vaktstyrken gjør imidlertid en ynkelig fremtreden i det de kommer med sine lamper og fakler for å arrestere han som tidligere er blitt beskrevet som ”verdens lys.”¹⁶⁰ Paradoksalt nok er det også Jesus som blir fremstilt som den sterke og som den som har regien på alt som skjer. I motsetning til hvordan pågripelsen av Jesus beskrives av synoptikerne, finner vi her ingen Jesus som svetter blod eller som sies å være i angst. Det er Jesus selv som har regien, og i motsetning til synoptikerne fortelles det ikke om noe forræderisk kyss av Judas som utgangspunkt for pågripelsen. Det er Jesus som stiller spørsmålene, og det er også på bakgrunn av disse at han avslører sin identitet og overgir seg frivillig for å bli arrestert. (18:4-5). Her ser vi også nok et eksempel på evangelistens ironisering over de som står Jesus i mot. I det Jesus identifiserer seg selv med ordene ἐγώ εἰμι, fortelles det at vaktmennene faller til bakken som om de skulle tilbe ham. (18:6). Jesus beskrives videre som den som setter betingelsene for sin egen arrestasjon ved å sørge for at

¹⁵⁹ Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (utg. Fredrick William Danker, W. F. Arndt, og F. W. Gingrich; 3. utg.; Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 519-520.

¹⁶⁰ Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*, 192.

disiplene får gå fri. Det er også her fortellingen settes i sammenheng med Lasarusfortellingen. På samme måte som Jesus ber tilskuerne til oppvekkelsen av Lasarus om å løse ham fra liksvøpet, sier han her til vaktstyrken: "εἰ οὖν ἐμὲ ζητεῖτε, ἄφετε τούτους ὑπάγειν." (18:8). Jesus beskrives på paradoksalt vis dermed som den som seirer over dem som i mørket kommer med sine egne lamper og fakler for å gripe ham, ved å sørge for at de som følger ham går fri.

Konflikten mellom lys og mørke og lysets seier over mørkets krefter, gjør seg også gjeldende i en annen sentral tekst som knyttes til Jesu "time." Vi har allerede sett at "timen" innledes i det Lasarusfortellingen avsluttes (12:23). Like etter at Jesus har sagt dette fortsetter han med å si hva hans død og oppstandelse vil føre til:

"νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου τούτου, νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω." (12:31).

Johannesevangeliet forteller ikke om at Jesus gjorde demonutdrivelser i sitt virke, men her tolkes "timen" som en slik utdrivelse ved at den beskrives som en seier over "denne verdens fyrste." I versene som følger settes denne utkastelsen i sammenheng med konflikten mellom lys og mørke (12:35-36). Her ser vi at det er en slags motsatt bevegelse mellom Lasarus' utgang fra graven og utkastelsen av ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. På den ene siden kan Lasarus' utgang (ἔξω) fra graven betraktes som en foregripelse av konsekvensene av Jesu "time." På samme måte fører "timen" til at denne verdens fyrste kastes ut (ἔξω). Begge steder fremstilles Jesus som den sterke, og i lys av evangeliets ovenfraperspektiv, ser vi at Jesus begge steder utfrir mennesker fra mørkets krefter.

Teksten i 12:31 har også flere paralleller med en annen tekst som beskriver Jesus som den seirende. På samme måte som Jesus i 12:31 beskrives som sterkere enn ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, leser vi i 16:33 at Jesus har seiret over verden. Her anvendes også verbet νικάω, som kan oversettes med å seire:¹⁶¹

"ἐν τῷ κόσμῳ θλίψιν ἔχετε· ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον." (Joh 16:33b).

Denne konflikten mellom lys og mørke; mellom Jesus og de som står ham i mot, kan se ut til å få et tragisk utfall sett ut fra og målt etter menneskelige standarder. Konflikten fører til avvísning, lidelse, spott og død for hovedpersonen, og det er lite som tyder på at Jesus vil

¹⁶¹ Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 673.

oppnå noen triumferende seier over dem som står ham i mot. Fra et ovenfraperspektiv utfolder historien seg imidlertid annerledes. Seieren oppnås gjennom lidelse og død, da det er her Jesu herlighet blir åpenbart. Jesus går inn i konflikten på andre premisser: "Jesus engages in this conflict by rejecting the weaponry of the world and meeting his opponents armed only with truth."¹⁶²

4.3.5 Samle til ett de Guds barn som er spredt

I det foregående så vi hvordan Kaifas' profeti om Jesu død åpnet opp for å tolke betydningen av denne som en hendelse som er til beste for folket, blant annet ved at den tar bort verdens synd. Dette er imidlertid ikke den eneste måten profetien kaster lys over betydningen av Jesu død og oppstandelse. Etter at Kaifas har profetert at Jesu død vil være til beste for folket, kommer fortelleren med en utdypende forklaring til profetien i det påfølgende verset:

"καὶ οὐχ ὑπὲρ τοῦ ἔθνους μόνον ἀλλ' ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν." (11:52).

Fortelleren tillegger her Jesu død og oppstandelse en samlende funksjon i det den vil resultere i at Guds barn som er spredt vil bli samlet til ett. Det er mulig "τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ" her er å forstå i sammenheng med de tekstene i evangeliet som forteller om dem Gud har forutbestemt å gi sin Sønn (6:39; 10:15-16; 10:29; 17:12) – slike som i 8:47 sies å være "ἐκ τοῦ θεοῦ."¹⁶³ En slik lesning synes å støttes av bruken av "τέκνα θεοῦ" i prologen (1:12-13), hvor begrepsparet innholdsbestemmes nærmere som "τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ." Ifølge Johannes er disse ikke født av kjøtt og blod, eller av menneskers vilje, men "ἐκ θεοῦ." (1:13). Når evangelisten på denne måten tilskriver Jesu død en samlende funksjon, synes det også å eksistere en viss parallell til tekster i GT som uttrykker en lignende forventning knyttet til den messianske tidsalder. Noen steder knyttes denne forventningen til at de som er spredt av Israels folk skal bli samlet (Jes 11:12; 43:5; Jer 23:3; Esek 11:17; 20:34; 34:12; 37:21; Mika 2:12), mens det andre steder knyttes an til en forventning om at også andre folkeslag skal vende til Zion (Jes 2:3; 56:7; 60:6).¹⁶⁴

Severino Pancaro er blant dem som argumenterer for en vid tolkning av begrepsparet "τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ" i artikkelen "People of God in St John's Gospel."¹⁶⁵ Han viser også hvordan en slik forståelse av begrepsparet "τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ" kan synes å være implisert i Kaifas'

¹⁶² Koester, *The Word of Life: A Theology of John's Gospel*, 119.

¹⁶³ Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, 384.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Severino Pancaro, "People of God' in St John's Gospel," *New Testament Studies*, no. 16 (1969): 114-129.

profeti. Dette begrunner han særlig ut fra vekslingen som her forekommer mellom begrepene λαός og ἔθνος. Han begynner sitt resonnement med å påpeke at λαός i LXX gradvis utviklet seg til å bli anvendt som en teknisk term for Israel, mens ἔθνος særlig anvendes om hedningefolkene. Han viser også hvordan en slik bruk preger forekomsten av begrepene i NT. Samtidig peker han på at bruken av λαός her også blir anvendt om de kristne (2 Kor 6:14 ff.; Tit 2:14; 1 Pet 2:9-10).¹⁶⁶ Dette innebærer naturligvis ikke at begrepene i Johannesevangeliet anvendes på samme måte, men som Pancaro understreker: ”fact does allow for the possibility that, here too, λαός *may* have acquired a new shade of meaning.”¹⁶⁷

Når det gjelder bruken av begrepene λαός og ἔθνος i Johannesevangeliet, merker vi oss for det første at disse forekommer med relativt lav frekvens. Begge begrepene anvendes i 11:48-52, hvor av λαός anvendes én gang, mens ἔθνος forekommer fire ganger. Foruten disse forekomstene finner vi begrepene brukt bare én gang hver: λαός i 18:14 og ἔθνος i 18:35. I Kaifas’ profeti fremhever Pancaro det påfallende ved at evangelisten anvender begrepet λαός én gang, mens ἔθνος brukes fire ganger. Det som gjør det hele enda mer påfallende er at Kaifas i stedet for å si

a) συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλος ὁ λαός ἀπόληται.

veksler mellom begrepene λαός og ἔθνος og i stedet sier

b) συμφέρει ὑμῖν ἵνα εἷς ἄνθρωπος ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ ὅλον τὸ ἔθνος ἀπόληται.

Når fortelleren gjentar og utdyper Kaifas’ profeti feilsiterer han også Kaifas ved å si som følger: ”ἐπροφήτευσεν ὅτι ἔμελλεν Ἰησοῦς ἀποθνήσκειν ὑπὲρ τοῦ ἔθνους.” Her erstatter evangelisten Kaifas’ bruk av λαός med ἔθνος, da Kaifas i det foregående sa ”συμφέρει... ἵνα... ἀποθάνῃ ὑπὲρ τοῦ λαοῦ.” Pancaro spør som følger hva det kan komme av at øverstepresten skifter fra λαός til ἔθνος, og videre hvorfor evangelisten velger å la fortelleren erstatte ἔθνος med λαός når han siterer øverstepresten.¹⁶⁸

Noen forskere mener at evangelisten bruker de to begrepene om hverandre, og de tilskriver følgelig ikke denne vekslingen mellom λαός og ἔθνος noen vesentlig betydning. Blant disse

¹⁶⁶ Ibid., 116-120.

¹⁶⁷ Ibid., 120.

¹⁶⁸ Ibid.

er C. K. Barrett, som i sin Johanneskommentar skriver at ” ἔθνος and λαός are evidently used as synonyms.”¹⁶⁹ Pancaro stiller seg imidlertid skeptisk til dette, og understreker hvordan bruken både i LXX og i NT for øvrig taler i mot en slik konklusjon. ”While there are good reasons why a careful writer like John should *not* have passed so abruptly from λαός to ἔθνος [...], there is no reason why he should have - unless the words are *not* synonyms.”¹⁷⁰ Pancaro argumenterer følgelig for at λαός i denne sammenheng må forstås som et nytt folk, som ikke er identisk med det jødiske folk. ”St John is playing on the word λαός. ‘Jesus will die for the λαός.’ Caiaphas meant the Jewish nation, but he said ‘the λαός.’ He thus prophesied. Jesus would indeed die for the Jewish nation, but not only for the Jewish nation.”¹⁷¹

En slik lesning, der evangelisten synes å spille på en dobbelt betydning av begrepet λαός, samsvarer godt med evangelistens språklige stil også ellers i evangeliet. Det at ord spiller på en dobbelt betydning gjør seg blant annet gjeldende når evangelisten anvender begreper som ἄνωθεν og ὑψώω.¹⁷² En slik dobbelthet kan også ligge til grunn for λαός, mener Pancaro. På en side refererer λαός til det jødiske folk, som det gjør i tradisjonell forstand og slik Kaifas forstår det. På den annen side, og som Pancaro beskriver som ”on the level of prophecy and in the mind of the Evangelist,” inkluderer begrepet også det nye folket, som ikke er sammenfallende med det jødiske folket. Selv om dette folket i Johannesevangeliet ikke kalles kirke, synes profetien med en slik anvendelse av λαός, ἔθνος og Guds barn allikevel å innholde et tydelig ekklesiologisk motiv.¹⁷³

En slik tolkning av Kaifas’ profeti synes å samsvare med betydningen Johannesevangeliet tillegger Jesu død og oppstandelse også i andre tekster. Dette kommer blant annet til uttrykk i scenen som utspiller seg like etter at Jesus har vekket opp Lazarus fra de døde. I forlengelsen av denne fortelles det i 12:20 om noen grekere som var kommet til Jerusalem for å feire høytiden på det tidspunktet da Jesus også var der. Om disse fortelles det at de gikk til Filip og spurte om å få se Jesus. På denne henvendelsen svarer Jesus:

”ἔλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.” (12:23).

¹⁶⁹ C. K. Barret, *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (2. utg.; London: SPCK, 1978), 407.

¹⁷⁰ Pancaro, “‘People of God’ in St John’s Gospel,” 121.

¹⁷¹ *Ibid.*, 122.

¹⁷² Wead, *The Literary Devices in John’s Gospel*, 30-46.

¹⁷³ Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, 384-385.

Jesu svar kan synes som en avvisning av grekernes forespørsel om å få se ham, og vi får heller ikke vite hvor vidt de fikk slippe til. I lys av evangeliets teologi omkring Jesu død og oppstandelse gir imidlertid svaret god mening. Her knyttes episoden med grekerne som kommer til Jesus til det som vil bli effekten av hans død og oppstandelse. Dette understrekes av Jesus i 12:32, der han gir til kjenne hva hans ”opphøyelse” vil føre til:

”καὶ ἄν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἑμαυτόν.” (12:32).

Jesu død sies her å ha en samlende funksjon, og møtet med grekerne like før, understreker den universelle betydningen av hans død og oppstandelse. Betydningen av Jesu død og oppstandelse som samlende finner vi også andre steder i evangeliet. I kapittel 10, hvor Jesus taler om seg selv som den gode hyrde, sier han at ”ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθεισιν ὑπὲρ τῶν προβάτων.” (10:11b). At han gir sitt liv for sauene gjentar han i 10:15, og i det påfølgende verset uttaler han som følger:

”καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω ἃ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς αὐλῆς ταύτης· κάκεινα δεῖ με ἀγαγεῖν καὶ τῆς φωνῆς μου ἀκούσουσιν, καὶ γενήσονται μία ποίμνη, εἷς ποιμὴν.” (11:16).

På samme måte som i 11:52 inkluderes også her en videre gruppe til dem Jesus omtaler som πρόβατον, og som han gir sitt liv for. Videre gir også fortellerens kommentar om at Pilatus’ innskrift over Jesu kors var skrevet på hebraisk, latin og gresk (19:20) uttrykk for at Jesu død har en universell betydning.

4.4 Oppsummering

Lasarusfortellingen har fått en sentral plassering i Johannesevangeliet da den markerer overgangen mellom Jesu forkynnelsesvirksomhet og veien mot hans lidelse, død og oppstandelse. Fortellingen beskrives som den siste av Jesu sju tegnhandlinger i evangeliet, og den inneholder flere momenter som bidrar til å kaste lys over hvem Jesus er og betydningen av hans virke. Særlig mange forbindelser synes det å være mellom denne fortellingen og fortellingen om Jesu lidelse, død og oppstandelse. Ved både å anvende flere begreper og ulike motiver som senere blir sentrale i lidelsesfortellingen, kan fortellingen om Lasarus på flere måter betraktes som en foregripelse og tolkning av Jesu egen død og oppstandelse.

Noe av det som særpreger fortellingen er at den knytter sammen flere motiver som i evangeliet sier noe om betydningen av Jesu død og oppstandelse. Lasarusfortellingen åpner dermed opp for å tolke disse hendelsene ut fra flere forskjellige perspektiver. Her åpnes for en tolkning av Jesu død og oppstandelse både som en herliggjørelse av Jesus og som et uttrykk

for hans selvoppofrende kjærlighet for sine venner. Videre åpner den opp for å tolke Jesu død som en død som er til beste for folket, og den presenteres som en seier over døden. Til slutt så vi at Jesu død og oppstandelse kunne tolkes som en samling av Guds folk.

Femte kapittel: Konklusjon

Motivasjonen for denne oppgaven hang sammen med en nysgjerrighet knyttet til Johannesevangeliets fremstilling av Jesu død og oppstandelse, og særlig dets påfallende beskrivelse av Jesu død i triumferende ordelag som opphøyelse og herliggjørelse. En hendelse som tilsynelatende utfolder seg som en tragedie, at Jesus blir korsfestet og dør, beskriver Johannes i ordelag som minner om triumf og seier. Dermed ble jeg også interessert i å finne mer ut av hvilken betydning Johannes tillegger disse hendelsene. Da det ville være for omfattende i denne sammenheng å begi seg ut på en fullstendig analyse av tekster som kaster lys over Johannesevangeliets teologi omkring Jesu død og oppstandelse, valgte jeg å nærme meg temaet ved å se på hvordan Lasarusfortellingen kan leses som tolkningsnøkkel til Jesu død og oppstandelse. Det jeg fant gjennom arbeidet med fortellingen var at også denne synes å peke frem mot Jesu død og oppstandelse som avgjørende og som alt annet enn tragiske hendelser.

Vi startet med å presentere et riss av forskjellige forskeres tolkning av hvilken betydning Johannesevangeliet tillegger Jesu død og oppstandelse. Her så vi at det var et bredt spekter av tolkningsforslag. Selv om disse var mange, så vi imidlertid en utvikling der den teologiske betydningen av Jesu død og oppstandelse ble tillagt større betydning. Noen fremhevet særlig hvordan Jesu død i Johannesevangeliet synes å være uttrykk for hans selvoppofrende kjærlighet, mens andre fremhevet Jesu død som et sonoffer. Et av de senere bidragene, som kommer fra Craig R. Koester, argumenterte imidlertid for at evangeliet anvender flere motiver når det gjelder å si noe om betydningen av Jesu død og oppstandelse. Følgelig viser han hvordan Johannesevangeliet ikke rendyrker én bestemt teologisk forståelse av Jesu død og oppstandelse, men at disse hendelsene gir mening på flere måter.

Da Lasarusfortellingen i Johannesevangeliet blir beskrevet som en tegnhandling, faller den sammen med flere andre tekstperikoper som blir beskrevet som det samme. Dermed fant vi det hensiktsmessig å begynne med å si noe generelt om tegnfortellingenes plass og funksjon i Johannesevangeliet. Her fremhevet vi særlig hvordan Jesu tegnhandlinger bidrar til å si noe om hans identitet og oppdrag. Da en vesentlig del av Jesu oppdrag synes å være knyttet til hans "time," og dermed hans død og oppstandelse, var vi her særlig interessert i å peke på sammenhengen mellom tegnene og "tiden." Dette ble også et sentralt anliggende da vi i det fjerde kapitlet arbeidet med Lasarusfortellingen. En sentral døråpner til problemstillingen ble dermed på hvilken måte Lasarusfortellingen peker fram mot og fungerer som tegn på Jesu "time."

Vi åpnet det fjerde kapitlet med å vise at Jesu tegnhandling med Lasarus er den siste av Jesu tegnhandlinger før hans "time" sies å ha kommet (12:23). Her begynte vi med å identifisere elementer i fortellingen som setter den i forbindelse med og peker fram mot Jesu egen død og oppstandelse. Videre fortsatte vi med å identifisere motiver i Lasarusfortellingen som ellers i evangeliet sier noe om betydningen av Jesu død og oppstandelse. Her oppdaget vi at Lasarusfortellingen inneholder flere slike motiver. Dermed synes fortellingen å bygge opp under argumentasjonen som Koester fremhever, hvor betydningen av Jesu død og oppstandelse kan tolkes på flere forskjellige måter.

For det første så vi her hvordan Jesu tegnhandling med Lasarus skulle føre til Guds ære og Guds Sønnns herliggjørelse. Måten tegnhandlingen fører til dette må først og fremst forstås i lys av det som blir utfallet på undergjerningen, og som vi så at var knyttet sammen med beslutningen om å ta livet av Jesus (11:53). Dette er i tråd med flere andre tekster i evangeliet, som også beskriver Jesu død og oppstandelse som hendelser som fører til hans herliggjørelse (12:23; 17:1.5).

For det andre så vi at vennskap og kjærlighet er sentrale motiver i Lasarusfortellingen. Jesu motivasjon for å reise til Betania for å hjelpe de tre søsknene, Marta, Maria og Lasarus, var knyttet til hans kjærlighet til dem (11:3.5). Som følge av dette er Jesus også villig til å risikere sitt liv ved å dra til Betania, da han tidligere er forsøkt drept når han har vært i Judea (10:31; 11:8). Dette blir også utfallet av hans beslutning om å dra, da vi allerede har påpekt hvordan Jesu oppvekkelse av Lasarus til nytt liv fører til hans egen lidelse og død. Hans død kan derfor tolkes som et uttrykk for kjærlighet til sine venner – et ideal som særlig blir knyttet til Jesu død i 15:13. Videre så vi også at Jesu død ikke bare er et uttrykk for kjærlighet til hans venner, men også som Guds kjærlighet til verden (3:16).

En tredje måte å forstå betydningen av Jesu død og oppstandelse på i Johannesevangeliet er knyttet til et oppgjør med synd. Dette er noe som kommer til uttrykk allerede i begynnelsen av evangeliet, hvor Døperen vitner om Jesus at han er "Guds lam som tar bort verdens synd." (1:29). En slik forståelse av Jesus død og oppstandelse synes også implisitt å komme til uttrykk i Lasarusfortellingen i forbindelse med Kaifas profeti om at Jesu død vil være til beste for folket (11:50). Selv om begrepet ἀμαρτία ikke forekommer her, har Kaifas en referanse til templet, som jo var stedet for oppgjør med synd. Synd er imidlertid ikke først og fremst knyttet til skyld i Johannesevangeliet, men er i stedet å forstå som vantro og avvisning av

Jesu død (16:9). Jesu død kan dermed forstås å være til beste for folket i den forstand at den tar bort synd ved at den fjerner vantro og vekker tro.

Jesu død og oppstandelse blir i Johannesevangeliet også knyttet til samlingen av Guds folk. Dette er et motiv som kommer til uttrykk i Lasarusfortellingen i forlengelsen av Kaifas' profeti. Her så vi at Jesu død ble sagt å skulle samle til ett de Guds barn som er spredt (11:52). At Jesu død og oppstandelse blir tillagt en slik betydning så vi at blant annet understøttes av teksten som følger, hvor vi leser at noen grekere nærmer seg Jesus like før han sier at hans time er kommet (12:20-23).

Til slutt så vi at Jesus ved sin død og oppstandelse i Johannesevangeliet blir fremstilt som den sterke og som den seirende. Konflikten mellom liv og død, lys og mørke er sentrale motiver i evangeliet, og Jesus som blir omtalt som både lys og liv, beskrives som seirende over både mørke og død. I Lasarusfortellingen kommer dette særlig til uttrykk i det Jesus roper den døde Lasarus ut av graven. Han demonstrerer med dette sin seier over døden – en seier som synes å være en foregripelse av det han oppnår gjennom sin død og oppstandelse. En slik forståelse av Jesu død og oppstandelse i Johannesevangeliet synes blant annet å komme til uttrykk i 12:31.

Craig R. Koester viste hvordan Johannesevangeliet presenterer betydningen av Jesu død og oppstandelse ved hjelp av flere forskjellige motiver. Dermed rendyrker ikke Johannes én bestemt forståelse av Jesu død og oppstandelse, men viser at disse hendelsene har betydning på flere måter. Vi har i denne oppgaven vist hvordan Lasarusfortellingen synes å gjenspeile en slik beskrivelse av Jesu død og oppstandelse. Heller ikke her synes én bestemt teologisk betydning av Jesu død og oppstandelse å gjøre seg gjeldende. I stedet har vi sett at fortellingen åpner opp for å gi mening til disse hendelsene på ulike måter.

Sjette kapittel: Litteraturliste

6.1 Tekstutgaver og oversettelser

Bibelen. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 2006.

Harmon, A. M. *Lucian. With an English Translation*. Loeb Classical Library 302. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1936.

Homer. *Odyseen*. Oversatt av P. Østby. Den norske Bokklubben, 2004.

Novum Testamentum Graece. Redigert av Eberhard Nestle, Erwin Nestle, Kurt Aland og Barbara Aland. 27. utg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

Rackham, H. *Aristotle: The Nicomachean Ethics. With an English Translation*. Loeb Classical Library 73. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1934.

Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. Redigert av Alfred Rahlfs og Robert Hanhart. Editio altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

6.2 Oppslagsverk og referanselitteratur

Bauer, Walter. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Redigert av Fredrick William Danker, W. F. Arndt, og F. W. Gingrich. 3. utg. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Kohlenberger III, John R., Edward E. Goodrick, og James A. Swanson. *The Exhaustive Concordance to the Greek New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1995.

Leivestad, Ragnar og Bjørn Helge Sandvei: *Nytestamentlig gresk grammatikk*. 3. utg. Oslo: Universitetsforlaget, 1996.

6.3 Sekundærlitteratur

Barret, C. K. *The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. 2. utg. London: SPCK, 1978.

Brown, Raymond. *The Gospel according to John (I-XII): Introduction, Translation, and Notes*. Bd. 1. 2 bd. Paperback ed. The Anchor Bible 29. New Haven: Doubleday, 2006.

---. *The Gospel according to John (XIII-XXI): Introduction, Translation, and Notes*. Bd. 2. 2 bd. The Anchor Bible 29A. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2007.

Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Redigert av R. W. N Hoare og J. K. Riches. Oversatt av G. R. Beasley-Murray. New ed. Blackwell, 1978.

---. *The History of the Synoptic Tradition*. Oversatt av John Marsh. Oxford: Basil Blackwell,

- 1963.
- . *Theology of The New Testament*. Oversatt av Kendrick Grobel. Bd. 2. 2 bd. London: SCM Press LTD, 1955.
- Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. 1. utg. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Dennis, John. "Jesus' Death in John's Gospel: A Survey of Research from Bultmann to the Present with Special Reference to the Johannine Hyper-Texts." *Currents in Biblical Research*, no. 4 (2006): 331 - 363.
- Duke, Paul D. *Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta: John Knox Press, 1985.
- Forestell, J. Terence. *The Word of the Cross: Salvation as Revelation in the Fourth Gospel*. Analecta Biblica 57. Roma: Biblical Institute Press, 1974.
- Knöppler, Thomas. *Die theologia crucis des Johannesevangeliums: Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 69. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994.
- Koester, Craig R. "Jesus' Resurrection, the Signs, and the Dynamics of Faith in the Gospel of John." Sider 47-74 i *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*. Redigert av Craig R. Koester og Reimund Bieringer. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2008.
- . *Symbolism in the fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*. 2. utg. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- . "The Death of Jesus in the Gospel of John." *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, no. 4 (2004): 254-276.
- . *The Word of Life: A Theology of John's Gospel*. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans Pub. Co., 2008.
- Larsen, Kasper Bro. *Recognizing the Stranger: Recognition Scenes in the Gospel of John*. Biblical Interpretation Series 93. Leiden: Brill, 2008.
- Lincoln, Andrew T. "The Lazarus Story: A Literary Perspective." *The Gospel of John and Christian Theology*. Redigert av Richard Bauckham og Carl Mosser. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008.
- Moloney, Francis. *The Gospel of John*. Bd. 4. Sacra Pagina Series. Collegeville Minnesota: Liturgical Press, 1998.
- Nielsen, Helge Kjær. *Kommentar til Johannesevangeliet*. Dansk kommentar til Det nye Testamente 4. Århus: Aarhus Universitetsforlag, 2007.
- Okure, Teresa. *The Johannine Approach to Mission*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum

- Neuen Testament 2. Reihe 31. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.
- Pancaro, Severino. "People of God' in St John's Gospel." *New Testament Studies*, no. 16 (1969): 114-129.
- Sandnes, Karl Olav. *A New Family: Conversion and Ecclesiology in the Early Church with Cross-Cultural Comparisons*. Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 91. Bern: Peter Lang, 1994.
- . "Whence and Whither: A Narrative Perspective on Birth Anōthen (John 3,3-8)." *Biblica* 86, no. 2 (2005): 153-173.
- Stibbe, Mark W. G. "A Tomb with a View: John 11:1-44 in Narrative-Critical Perspective." *New Testament Studies* 40, no. 1 (1994): 38-54.
- . *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*. First paperback edition. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . *John's Gospel*. New Testament Readings. London: Routledge, 1994.
- Tate, W. Randolph. *Biblical Interpretation: An Integrated Approach*. Peabody Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1991.
- Turner, Max. "Atonement and the Death of Jesus in John - Some Questions to Bultmann and Forestell." *Evangelical Quarterly*, no. 62:2 (1990): 99-122.
- Van Belle, Gilbert. *The Signs Source in the Fourth Gospel: Historical Survey and Critical Evaluation of the Semeia Hypothesis*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium CXVI. Leuven-Louvain: Leuven University Press, 1994.
- Wead, David W. *The Literary Devices in John's Gospel*. Basel: Friedrich Reinhardt Kommissionsverlag, 1970.
- Zimmermann, Ruben. "The Narrative Hermeneutics of John 11: Learning with Lazarus How to Understand Death, Life and Resurrection." Sider 75-101 i *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*. Redigert av Craig R. Koester og Reimund Bieringer. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2008.