Profeten Sakarja i Johannesevangeliet

En analyse av Johannesevangeliets bruk av Sakarja i dets presentasjon av Jesus

Torgeir Lillenes

Veileder

Professor i Det nye testamente Ole Jakob Filtvedt

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,

AVH5010: Masteroppgave i teologi (60 ECTS), vår 2019.

Antall ord: 44 806

Forord

Mens jeg har skrevet denne avhandlingen har jeg vært heldig som har vært omgitt av gode venner, medstudenter og en dyktig veileder. Takk for fruktbare samtaler og diskusjoner. Og ikke minst, takk til kona og bestevennen min, Mathilde – jeg elsker livet sammen med deg.

Og dette er mitt bud: Dere skal elske hverandre som jeg har elsket dere.
Ingen har større kjærlighet enn den som gir livet for vennene sine.
Dere er mine venner hvis dere gjør det jeg befaler dere.
Jeg kaller dere ikke lenger tjenere, for tjeneren vet ikke hva herren hans gjør.
Jeg kaller dere venner, for jeg har gjort kjent for dere alt jeg har hørt av min Far.
Dere har ikke utvalgt meg, men jeg har utvalgt dere og satt dere til å gå ut og bære frukt, en frukt som varer.
Da skal Far gi dere alt dere ber om i mitt navn. Dette er mitt bud til dere: Elsk hverandre!

Johannes 15,12–17

Sammendrag

Denne avhandlingens forskningsspørsmål er hvordan Johannesevangeliet har brukt profeten Sakarja. Jeg har gjort en analyse av Joh 2,16; 7,38; 12,15 og 19,37 og deres kontekst, hvor Sak 9,9; 12,10; 14,8 og 14,21 er sitert eller alludert til. Til dette har jeg ført frem en tese om at Johannesevangeliet har brukt og dannet et motivkompleks bestående av vann, lys, tempel, løvhyttefest og Ånd for å bekrefte og legitimere hvem Jesus er.

Jeg har brukt teori om intertekstualitet for å forankre arbeidet i eksisterende materiale. Innholdet er hentet fra ulike bidragsytere, blant annet Hays, Litwak, Powell og Foster. Jeg har samtidig vært bevisst på utfordringene som følger arbeid med intertekstualitet, spesielt vedrørende hvor mening skapes, og at spørsmålet vedrørende forfatteres intensjon og hensikt er vanskelig å kunne si noe sikkert om. Jeg er overbevist om at vi kan arbeide på fruktbare måter ved et utgangspunkt der mening skapes i et samspill mellom tekst, forfatter og leser.

Jeg har brukt en tradisjonell eksegetisk metode hvor jeg har teksten selv som startpunkt. Teksten er primærkilden som kan informere om hvordan Sakarja er blitt brukt. Derfor har jeg viet lite oppmerksomhet til historiske spørsmål som avfatning, forfatter og historisk kontekst. Jeg har samtidig sett tekstene jeg analyserer i lys av hverandre, som deler som går inn i en større helhet, og som er knyttet til hverandre både tematisk og teologisk. Jeg har følgende rekkefølge på analysen min: Joh 12,15; 19,37; 7,38 og 2,16 for å la de sikre sitatene danne et grunnlag for bruk av Sakarja, og la dette kaste lys over de mer usikre stedene.

Jeg har konkludert med at den generelle bruken av gammeltestamentlige skrifter i Johannesevangeliet har den funksjon og hensikt å si noe om Jesu identitet, og at bruken ofte relateres til evangeliets uttalte hensikt (jf. Joh 20,31). Og at Johannes legitimerer og bekrefter hvem Jesus er, ved å bruke Sakarja. I tillegg sier jeg at det er meget sannsynlig at Sakarja er kilden til de fem motivene jeg argumenterer for, og at vi med rimelighet kan anta at evangeliet har dannet et motivkompleks av motiver fra Sak for å legitimere Jesu identitet.

Formaliteter

Forkortelser følger *SBL Handbook of Style*. Norske bibelsitater er hentet fra *Bibelen 2011* (NB11), hvis ikke annet er indikert. Engelske bibelsitater er oppgitt med eksplisitt referanse til aktuell bibelutgave. Greske NT sitater er hentet fra Nestle-Alands' 28th utgave av *Novum Testamentum Graece*, og hebraiske ord, termer og sitater er hentet fra Deutsche Bibelgesellschafts utgave av *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (1997), om ikke annet er indikert.

Innholdsfortegnelse

FORORD ..... **III**

FORMALITETER ..... **V**

INNHOLDSFORTEGNELSE ..... **VI**

1. INNLEDNING **1**

1.1 FORSKNINGSSPØRSMÅL 1

1.2 TOLKNINGSHISTORIEN 2

1.3 FORSKNINGSHISTORIEN 3

1.4 MIN HYPOTESE: JOHANNESEVANGELIET HAR BRUKT ET SAMMENSATT MOTIVKOMPLEKS FOR Å LEGITIMERE HVEM JESUS ER, VED Å BRUKE SAKARJA 7

1.5 METODE 8

1.5.1 Forholdet mellom forfatter, leser og tekst: hvor mening skapes *9*

1.5.2 Intertekstualitet: metalepsis *10*

1.5.3 Tar evangeliet hensyn til opprinnelig kontekst? *12*

1.5.4 Evangeliets narrativ og struktur *12*

1.5.5 Identifisere et motivkompleks ved å lese mellom linjene *14*

1.5.6 Tekstutvalg og rekkefølge *15*

1.6 JOHANNES SOM FORTOLKER AV ISRAELS SKRIFTER 16

2. JOH 12,12–19: «SE, DIN KONGE KOMMER!» **18**

2.1 DISIPLENES HERMENEUTISKE NØKKEL 18

2.2 HVA SLAGS KONGE ER DET SOM KOMMER? 20

2.2.1 Kongens inntog til Jerusalem: historiske og teologiske perspektiver *22*

2.2.2 Betydningen av φοβεω i Joh 12,15 ..... *24*

2.2.3 Israels rolle for evangeliets teologi og narrativ *26*

2.2.4 «Se»-motivets signifikans i Joh 12 og relaterte tekster *28*

2.2.5 Kunne man høre Sak 9,9 i Joh 12,15? *29*

2.3 JOHANNES 12,20–50 SOM SPRINGBRETT TIL PASJONSBERETNINGEN 30

2.4 JOHANNESEVANGELIETS PERSONIFISERTE ESKATOLOGI 31

2.5 KAPITTEL OPPSUMMERING 33

3. JOH 19,37: «DE SKAL SE PÅ HAM SOM DE HAR GJENNOMBORET» **34**

3.1 ØYENVITNET SOM HAR SETT OG VITNET (JOH 19,35) 34

3.2 JOHANNESEVANGELIETS KLIMATISKE SKRIFTSITAT 36

3.2.1 Bruken og betydningen av Sak 12,10 i Joh 19,37 ..... *37*

3.2.1.1 Et mikroperspektiv på bruken av Sakarja 12,10 ... 38
3.2.1.2 Et makroperspektiv på bruken av Sakarja 12,10 ... 39
3.2.2 Hvem er subjektet for ὄψονται og ἐξεκέντησαν i Joh 19,37? ... *44*
3.2.3 Korset og oppstandelsen som eskatologiske hendelser ... *47*
3.3 KAPITTEL OPPSUMMERING ... 48

4. JOH 7,38: «ELVER AV LEVENDE VANN» ... 50

4.1 DEN TRADISJONELLE OG KRISTOLOGISKE TOLKNINGEN AV JOH 7,38 ... 50
4.2 TEGNSETTINGEN TIL JOH 7,37B–38 OG REFERENTEN TIL AὐTOῦ ... 51
4.3 KILDETEKSTEN TIL JOH 7,37–38 ... 53
4.4 ARGUMENTER FOR ET SAMMENSATT MOTIVKOMPLEKS ... 54
4.4.1 Løvhyttefestens kontekst ... *54*
4.4.2 Vannets betydning og kristologiske signifikans ... *57*
4.4.3 Jesus som «verdens lys» ... *61*
4.4.4 Tempelmotivets teologiske relevans ... *62*
4.4.5 Sannsynligheten for at Sak 14,8 er kildeteksten ... *63*
4.5 VANNETS ESKATOLOGISKE PREG ... 64
4.6 KAPITTEL OPPSUMMERING ... 65

5. JOH 2,16: «GJØR IKKE MIN FARS HUS TIL EN MARKEDSPLASS!» ... 67

5.1 TO MULIGHETER FOR Å FORSTÅ BRUKEN AV SAK 14,21 I JOH 2,16 ... 68
5.1.1 Sakarja 14,21 spesifikt for Johannes 2,16 ... *69*
5.1.2 En analyse av strukturen i Joh 2,13–22 ... *71*
5.1.3 Sakarja 14 som bakteppet for Joh 2,13–22 ... *74*
5.1.4 Opprinnelig plassering for 'tempelaksjonen'? ... *79*
5.2 KAPITTEL OPPSUMMERING ... 82

6. TEKSTENES DYNAMISKE SAMSPILL ... 84

6.1 AVHANDLINGENS FORSKNINGSSPØRSMÅL OG TESE ... 84
6.2 SAMMENFATNING AV FUNN FRA ANALYSEN ... 85
6.3 INTRATEKSTUALITET: TEKSTENE INTERNT I LYS AV HVERANDRE ... 88
6.4 INTERTEKSTUALITET: TEKSTENE I LYS AV SAKARJA ... 94

KONKLUSJON ... 96

BIBLIOGRAFI ... 97

KILDER ... 97
LEKSIKA, ORDBØKER OG VERKTØY ... 97
LITTERATUR ... 97

1. Innledning

1.1 Forskningsspørsmål

Hovedmålet for denne avhandlingen er å undersøke hvordan Johannesevangeliet har brukt profeten Sakarja i Joh 2,16; 7,38; 12,15 og 19,37 og deres kontekst, og hva bruken av Sakarja[1] tilfører tekstenes budskap. Hensikten med tekstanalysen er å bedre forstå hvordan bruken av Sak relaters til evangeliets kristologi, og hvordan vi kan forstå tekstene hvor Sak er sitert som mer enn bare separate enkelttekster, men at der mulig å se en sammenheng mellom dem.

Jeg hevder at evangeliets bruk av Sak er til for å legitimere og bekrefte hvem Jesus er, heller enn at det er Sakarja som skal bekreftes. Tesen min er at evangeliet legitimerer Jesus ved å bruke et motivkompleks bestående av vann, lys, Ånd, tempel og løvhyttefest (se pkt. 1.4). Evangeliet selv har en uttalt hensikt om at «disse [tegn] er skrevet ned for at dere skal tro at Jesus er Messias, Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn» (Joh 20,31). En naturlig slutning fra hensikten vil være at de elementer som er nevnt vil prege evangeliets budskap og innhold, nemlig tegn, tro på at Jesus er Messias og liv. Derfor har det vært sentralt å se på hvordan den gammeltestamentlige tekst brukes for å legitimere Jesu identitet.

Samtidig vil jeg stille spørsmål om hvor mye av Sak som hentes opp i Joh, *intertekstualitet*[2], og i hvilken grad tekstene internt i Joh henger sammen, *intratekstualitet*[3]. Ved å se for seg to tekstflater (Sak og Joh) vil jeg undersøke på hvilken måte flatene berøres av hverandre, og hvor mye av tekstflatene som er i berøring med hverandre. Berøres de bare ved enkeltpunkter, det vi kan betegne som «bevisteksting»[4], eller hentes det opp en større fortelling eller kontekst? Ved å undersøke hvordan Joh har brukt Sak, hvor mye fra Sak som hentes opp, og i hvilken grad tekstene internt i evangeliet henger sammen, vil det være mulig å svare på min tese.

Prosjektets relevans viser seg i en manglende kunnskap vedrørende evangeliets bruk av Sak. Per nå finnes det ikke litteratur som tar for seg Johs' bruk av Sak på den måten jeg

---

[1] Jeg vil ofte forkorte Sakarja til «Sak», og Johannesevangeliet til «Joh» i denne avhandlingen. Når jeg bruker «Johannes», «Joh», og «evangeliet» er det ment til evangeliet, når jeg omtaler evangelisten er dette spesifisert.
[2] Term som betegner forholdet mellom én tekst og en annen eller flere tekster.
[3] Term som betegner forholdet mellom tekster internt i samme tekstverk.
[4] Term som indikerer at en forfatter finner og bruker én tekst som bevis for det forfatteren ønsker å vise til, uten å ta hensyn til opprinnelig kontekst.

ønsker å gjøre, mer om dette nedenfor. Men først vil jeg se kort på tolknings- og forskningshistorien, og metoden jeg har brukt i avhandlingen.

1.2 Tolkningshistorien

Siden jeg jobber med fire tekster samlet vil en oversikt over tolkningshistorien til hver av tekstene ta opp svært mye plass.[5] Derfor har jeg valgt å gi en kort oversikt over aktuelle spørsmål og problemstillinger knyttet til de ulike tekstene, hvordan bruken av de ulike tekstene har blitt tolket og vurdert i tekstene, og hvilken tekst som har blitt brukt.

I Joh 2,16 er det uklart om Jesu ord er et sitat eller en allusjon, eller om det er ord Jesus selv har kommet på.[6] Samtidig er det uvisst hvilken betydning disse ordene har, eller skal ha for evangeliets helhet. Og hvis det er et sitat/allusjon, er det en enkel oppfyllelsestekst, eller har evangeliet et større bilde i sikte?[7] Som vi skal se i analysen senere kommer denne teksten til å spille en svært sentral rolle både for evangeliets narrativ, og motivkomplekset jeg argumenterer for. Et viktig spørsmål for denne teksten er om tekstens betydning strekker seg utenfor dens umiddelbare kontekst, og hvilken rolle tempelmotivet har for evangeliet.

Når vi kommer til Joh 7,38 er det utfordringer knyttet både til tekstlige spørsmål, om kilden til sitatet, om Jesu ord skal betraktes som et sitat, og hvilken betydning teksten har. For det første finnes det flere mulige kilder til Jesu ord, blant annet Sak 14,8; Esek 47,1; Ex 17,6; Deut 8,15; Jes 58,11; Sal 78,16, 20, og de fleste av disse ville passet godt inn i Johs' narrativ. For det andre, på bakgrunn av usikkerhet knyttet til sitatets kilde har noen foreslått at dette ikke er et sitat fra én tekst, og at det derfor ikke bør betraktes som et sitat, men i bestefall som et sammensatt sitat.[8] For det tredje knyttes det spørsmål til sitatets tegnsetting, om hvor man

---

[5] Viktig sekundær litteratur er blant annet: Wm. Randolph Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures: Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37,* Supplements to Novum Testamentum 144, Brill, Leiden, 2012; Menken, Maarten J.J, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form,* Kampen, Kok Pharos, 1996; Alan R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel of John.* JSNTSup 220, Sheffield Academic Press, 2002; Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A commentary*. Oversatt av G.R. Beasley-Murray, R. W. N. Hoare, og J.K. Riches. Oxford: Basil Blackwell, 1971; C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge University Press, New York, 1953; Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John, Vol 1-3 Commentary on chapters 1-21,* Burns & Oates, London & Tunbridge Wells, 1968-82; Hays, Richard B., *Echoes of Scripture in the Gospels,* Baylor University Press, Waco, Texas, 2016; Myers, Alicia D and Bruce G. Schuchard (red). *Abiding Words: The Use of Scripture in the Gospel of John.*, Society of Biblical Literature No 81: Resources for Biblical Study, Atlanta, SBL Press, 2015.

[6] Kerr, *Temple,* 73-77.

[7] Kerr, *Temple,* 67-73. Alle spørsmålene knyttet til tekstene vil bli drøftet i analysen nedenfor.

[8] Se, Kerr, *The Temple of Jesus' Body,* 235-41, samt fotnote 98-103, for oversikt over denne diskusjonen.

skal sette punktum, og svaret som her gis er svært viktig for hvilken betydning teksten får.[9]

I tolkningen av Joh 12,15 er det konsensus om at det er Sak 9,9 som har blitt brukt, men det har blitt diskutert hvilken tekstkilde evangeliet har brukt.[10] Selve hensikten for sitatet virker også uproblematisk for de fleste forskere, som mener at hensikten er å introdusere Jesus som Sions kommende konge, som kommer i forstand av kongen i Sak 9,9.[11] Men det sentrale spørsmålet i denne teksten er hva slags konge Jesus faktisk er.

Likens er det ingen spørsmål om at det er Sak 12,10 som er brukt i Joh 19,37,[12] men selve meningen til sitatet åpner og reiser flere spørsmål. Ett spørsmål dreier seg i hovedsak om de som ser, og de som gjennomborer er de samme. Et annet spørsmål er om sitatet fra Sak 12,10 er et enkelt oppfyllelsessitat for måten Jesus skulle dø på, og et siste spørsmål er hva dette sitatet betyr for johanneisk teologi – hva vil det egentlig si at Jesus har blitt gjennomboret, og at man skal «se» på ham?[13] Dette sitatet er samtidig det siste av Johs' gammeltestamentlige sitater, og det faktum er viktig for teksten, for hva indikerer dette sitatet for spørsmålet vedrørende Jesu identitet?

1.3 Forskningshistorien

I denne delen ønsker jeg å rette oppmerksomhet til William R. Bynum og Alan Kubis som jeg har benyttet meg av, og vært i dialog med. Det finnes mye materiale på Johannes' skriftbruk, både generelt og spesifikt på enkeltpassasjer. Blant de mest fremtredende er Menken, som har skrevet flere artikler og bøker om johanneisk skriftbruk, i tillegg har vi Hays delkapittel i *Echoes of Scripture,* og Ng,[14] Kerr,[15] Myers,[16] Hengel[17] og Hanson[18] bør nevnes i denne

---

[9] Punktum etter πινετω gir den tradisjonelle lesningen, som fører til at den troende er kilden til det levende vann, men punktum etter ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ gir den kristologiske lesningen, som fører til at Jesus blir kilden til det levende vann.

[10] Menken, *Quotations,* 79-97, gjør en solid analyse av opprinnelsen og formen til delene i sitatet fra Sak 9,9.

[11] Jf., Menken, *Quotations,* 79-97; Bynum, "Quotations of Zechariah in the Fourth Gospel", 47-65; Myers, *Characterizing Jesus,* 154-63; Meeks, *The Prophet-King,* 83-87; Hengel, "The Old Testament in the Fourth Gospel", 380-84; Hays, *Echoes of Scripture,* 295-96; 323-27.

[12] Se, Menken, *Quotations,* 167.

[13] Oversikt over disse spørsmålene finnes i Menken, *Quotations,* 178-85.

[14] Ng, W., *Water symbolism in John: An eschatological interpretation* (Vol. Vol. 15, Studies in biblical literature). New York: Peter Lang, 2001.

[15] Kerr, *Temple.*

[16] Myers, Alicia. D., *Characterizing Jesus. A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's use of Scripture in its Presentation of Jesus.* Library of New Testament Studies 458 (ed. Mark Goodacre), T&T Clark International, Continuum Books, New York, 2012.

sammenheng. Det som viser seg i dialogen med Bynum og Kubis er at de behandler flere tekster hvor Sakarja er sitert eller alludert til, men de har en manglende oppmerksomhet til hvordan disse tekstene relateres til hverandre, og tar tekstene i større grad som separate tekster i evangeliets narrativ.

William R. Bynum: "The Fourth Gospel and the Scriptures" og "Abiding Words"

Bynum har gjennom sin bok "*The Fourth Gospel and the Scriptures. Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37"* (2012), og sitt kapittel "Quotations of Zechariah in the Fourth Gospel" i "*Abiding Words: The Use of Scripture in the Gospel of John"* (2015) tatt for seg henholdsvis Sak 12,10 i Joh 19,37, og Sak 9,9 og 12,10 i Joh 12,15 og 19,37. I førstnevnte bok tar spørsmål knyttet til tekstkritikk, teksthistorie og form tar opp stor plass. I dette vender han blikket til andre skriftsitater i evangeliet, men drøfter i liten grad betydningen av å se sitatene fra Sak i Joh i lys av hverandre. Han behandler de i større grad som separate tekstpassasjer,[19] selv om han betegner sitatene i Joh 12,15 og 19,37 som «Sakarjanske bokstøtter», en term jeg har brukt i denne avhandlingen.[20] For min avhandling har boken bidratt med et metodisk grunnlag for johanneisk skriftbruk, og hjulpet meg i å gjenkjenne særtrekkene ved evangeliets intertekstualitet.[21]

Bynums delkapittel i *Abiding Words* har derimot et annet, og for min del, et mer fruktbart perspektiv. Her tar han for seg Johs' eksplisitte sitater fra Sak i Joh 12,15 og 19,37, og behandler de som en *inclusio*[22] for pasjonsberetningen i evangeliet. Han ser sitatene sammen, og i lys av hverandre, som særlig viktige sitater for evangeliets kristologi. Videre hevder han at disse to sitatene forsterker og gir en større dybde til hverandre, og er komplementære.[23] Hver for seg, sier han, at sitatene bidrar med verdifull innsikt vedrørende Jesu identitet, men når de samles demonstreres Johannes' dialog med Sak når det gjelder selve budskapet og hen-

---

[17] Blant annet, Martin Hengel, "The Old Testament in the Fourth Gospel", i *The Gospels and the Scripture of Israel* (ed Craig A. Evans og W. Richard Stegner), JSNTSup 104 – Studies in scripture in early Judaism and Christianity, Sheffield Academic Press, Sheffield, England, 1994.
[18] A.T. Hanson, *The Prophetic Gospel*, Edinburgh, T&T Clark, 1991; Hanson, "John's use of Scripture", i *The Gospels and the Scripture of Israel* (ed Craig A. Evans og W. Richard Stegner), JSNTSup 104 – Studies in scripture in early Judaism and Christianity, Sheffield Academic Press, Sheffield, England, 1994.
[19] Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures*, 111-37.
[20] Ibid, 173-75.
[21] Ibid, 1-25.
[22] Litterær term som er basert på et konsentrisk prinsipp, og betegner en innpakning eller å danne en ramme rundt lignende materiale.
[23] Bynum, "Quotations of Zechariah", 73-4.

sikten med Sak 9–14. Bynum sier, "In viewing the events of Christ's passion in the light of Zechariah, John grasps the essential meaning of Zech 9–14 …"[24]. Hvorvidt det er en «dialog» kan diskuteres, får virkelig Sak mulighet til å svare på det Joh sier, og betyr det at Joh er den første i historien som har «grepet» betydningen til Sak? Selv om der er elementer som kan diskuteres, så har påstanden hjulpet meg til å se etter flere mulige koblinger mellom Joh og Sak. Allikevel gir han liten plass til de andre mulige sitatene og allusjonene fra Sak. Det kan selvfølgelig skyldes plassbegrensninger, men jeg savner her en tydeligere diskusjon, eller i hvert fall bemerkninger om hvordan Joh har brukt Sak andre steder.

Alan Kubis: "The Book of Zechariah in the Gospel of John"

I søket etter materiale som behandlet både de intra-, og intertekstuelle aspektene ved Johs' bruk av Sak, kom jeg over Alan Kubis upubliserte doktoravhandling, «*The Book of Zechariah in the Gospel of John*»[25]. Kubis forsøker å unngå en eklektisk og minimal lesning av sitatene, ekkoene og allusjonene av Sak i Joh, men tar i stedet for seg resepsjonen av hele Sak i Joh, og på denne måten undersøker han så å si alle muligheter for bruk av Sak i Joh.[26] Han hevder at denne måten å jobbe på både er mer rettferdig ovenfor den johanneisk teksten, og GT teksten som er i bildet. Han sier, "focusing on the whole of John's Gospel provides a comprehensive synthesis of the Johannine reception of a given OT book and eschews the partiality and selectiveness characterizing the many studies dealing with isolated passages of the FG."[27]

Kubis' styrke ligger uten tvil i hans evne og villighet til å utvide perspektivet, og se på, vurdere og ta innover seg alle mulighetene for bruk av Sak i Joh. Hans bidrag er spennende og utfordrende på samme tid, når han forsøker å utvide perspektivene på hvordan Joh har brukt GT. Jeg har blitt inspirert av hans metodologi, men har allikevel snevret inn mitt omfang. På tross av at Kubis' forsøk er informativt og spennende, mener jeg at han drar strikken for langt, og inkluderer en del allusjoner og ekkoer som baseres på et tynt grunnlag,[28] og som ikke nødvendigvis samsvarer med hvordan evangeliet ellers bruker gammeltestamentlige skrifter.[29]

---

[24] Ibid, 73.
[25] Adam Kubis, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, Études bibliques. Nouvelle série 64; Pendé: Gabalda, 2012.
[26] Ibid, 13-16.
[27] Ibid, 16.
[28] Blant hans mer tvilsomme forsøk finner vi Sak 9,1 (12,1) og det johanneiske Logos; Sak 2,14; 8,3 og Joh 1,14; 14,3, 23; Sak 4 og Joh 1,41; Sak 3,8, 10 og Joh 1,45-51; Sak 14,1-2, 16-17 og Joh 4,21, 23, selv om jeg er enig i

Det vi da sitter igjen med, er på den ene siden det vi kan betegne som en mikro[30] analyse av Johs' bruk av Sak. Det vil si at man velger ut tekster man er helt sikre på kommer fra Sak, og analyserer de i relasjon til sin egen kontekst, med et lite utblikk til andre tekster. Disse analysene er verdifulle på den måten at de evner å gi en dyptpløyende presentasjon av sentrale teksters hensikt, betydning og motiver. Samtidig evner de å presentere noen av særtrekkene hos evangeliet, som kan fungere som et springbrett for nye analyser som tar for seg større deler.

Den andre siden kan vi betegne som en makro[31] analyse av hvordan tekstene internt i evangeliet relaterer til hverandre, og hvordan tekstene i evangeliet relaterer til den gammeltestamentlige kildeteksten. Denne type analyse kan bidra til økt forståelse for hvordan en hel tekst har påvirket en annen. Allikevel står man i fare for å miste noe av sin kredibilitet ved at man gjør sammenhenger som det i utgangspunktet er vanskelig å argumentere godt for. Man er helt avhengig av gode arbeidskriterier og metoder når man jobber med intra- og intertekstualitet, derfor mener jeg at det ikke er mulig å gjøre alle slags mulige forbindelser mellom tekster.[32] Det skal selvfølgelig sies at det er viktig med nytenkende arbeid for å skape debatt, refleksjon og fremgang i forskningen, men da må man kunne vise at argumentene holder vann og er troverdige.[33]

På bakgrunn av dette havner min avhandling både innenfor mikro og makro analysen. Jeg ønsker på den ene siden å analysere tekstenes betydning, hensikt og relevans i sin egen kontekst, og på den andre siden ser jeg de i lys av hverandre, og hvordan de påvirker evange-

---

at de eskatologiske visjonene i Sak 14 innehar en relevans for evangeliet, mener jeg at de kommer bedre til rette i Joh 2,13-22, men de kan selvfølgelig ha en innvirkning senere i narrativet; Sak 7,9 og Joh 7,24; og Sak 6,11-13 og Joh 18,5, 7; 19, 2, 5, 19; 20,9, denne referansen er spennende hvis den knyttes til det overordnede tempelmotivet i evangeliet, og jeg tror det ville vært fruktbart hvis det var tilfellet. Man må også ta i betraktning at Johannes i størst grad tar i bruk de siste delene av Sakarja.

[29] Foster, P., Allen, D., & Docherty, S. (2015). Echoes without Resonance: Critiquing Certain Aspects of Recent Scholarly Trends in the Study of the Jewish Scriptures in the New Testament. *Journal for the Study of the New Testament, 38*(1), 96-111. Kritiserer den type tolkninger Kubis foretar seg, og sier at det er en spekulativ tolkning, som baserer seg ene og alene på leserens evne og vilje til å danne linker: «That is, if a reader can detect an echo or allusion, then that brings such an intertextual link into existence», s. 96.

[30] David. M. Allen, "Introduction: The Study of the Use of the Old Testament in the New", JSNT 38/1 (2015), 10-11.

[31] Allen, "Introduction", 11-12.

[32] I denne sammenheng kan Hays' kriterier fungere som gode retningslinjer: "Hearing Echoes: Seven tests" in *Echoes of Scriptures in the Letters of Paul* (New Haven; London: Yale University Press, 1986) 29−31. (1: Availability, 2: Volume, 3: Recurrence, 4: Thematic Coherence, 5: Historical Plausibility, 6: History of Interpretation, 7: Satisfaction)

[33] Joel B. Green, "The Challenge of Hearing the New Testament", i *Hearing the New Testament, Strategies for Interpretation* (2ed), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K, 2010, 1-14.

liets narrativ. Det er inn i dette at mine argumenter for et sammensatt motivkompleks virkelig kommer til syne. Motivkomplekset kan bidra til å forstå hvordan de ulike tekstene henger sammen, men også som en sentral del for hvordan vi kan forstå hvordan Joh har brukt Sakarja i relasjon til evangeliets kristologi, mer om dette nedenfor.

1.4 Min hypotese: Johannesevangeliet har brukt et sammensatt motivkompleks for å legitimere hvem Jesus er, ved å bruke Sakarja

Min tese er at evangeliet legitimerer hvem Jesus er, ved å bruke tekster og motiver fra Sak. Jeg hevder at Joh legitimerer og sier hvem Jesus er, ved å bruke et motivkompleks bestående av vann, lys, Ånd, tempel og løvhyttefest. Jeg vil argumentere for at motivene fra Sak ikke bare spiller en rolle isolert innenfor noen få enkelttekster, men at motivene spiller en betydelig rolle for evangeliets helhet. Det betyr at det er nødvendig å se mine tekster samlet, og i lys av hverandre, for at motivkomplekset skal kunne bli demonstrert. For jeg hevder at tekstene i Joh, som jeg behandler inneholder tematikk og motiver som utvikles og bygges på hverandre etter hvert som narrativet går fremover. Jeg mener det er avgjørende å behandle tekstene i et samlet og helhetlig perspektiv, heller enn som separate enkelttekster, for at vi ikke skal overse hvordan evangeliet fletter sammen, og utvikler ulike motiver til en helhetlig presentasjon av hvem Jesus er.

Derfor mener jeg at bruken av Sak best forstås ved å undersøke den *vertikalt* og *horisontalt*. Vertikalt på den måten at vi undersøker hvor mye av Sak som hentes opp i Joh, og horisontalt på den måten at vi undersøker i hvilken grad tekstene i Joh relaterer til hverandre. Dette betyr at tekstene hvor Sak er sitert eller alludert til, må leses i lys av hverandre, og i lys av Jesu herliggjørelse, som er den hendelsen som åpenbarer Jesu sanne identitet.[34] En lesning som tar for seg én og én tekst vil i denne sammenheng gå glipp av viktige tolkningsmomenter og dermed gi en mindre tilfredsstillende tolkning.

Ved å gjøre analysen på denne måten hevder jeg at teksten selv åpner opp for at vi kan spore og observere et motivkompleks som best forklares utfra Sak 9–14. Vi kan forestille oss at Joh har valgt ut enkelt tekster for å bevise et poeng, og at tekstene i evangeliet ikke relaterer

[34] Ng, *Water Symbolism*, 158. Martin Hengel, «The Old Testament in the Fourth Gospel», 395, i *The Gospels and the Scriptures of Israel*, ed. C. A. Evans and W. R. Stegner. JSNTSup 104, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, sier det treffende i denne sammenheng at Johannes' kristologiske fortolkning er en kristologi informert av Ånden, som kommer fra det messianske vitnesbyrdet til skriftene

noe særlig til hverandre, hvilket vil bli drøftet i analysen. Men på bakgrunn av at motivene i motivkomplekset jeg argumenterer for, er sentrale og gjennomgående i evangeliet, mener jeg at det er mer sannsynlig at Joh har vært intensjonell i sin utvelgelse av tekster, og i designet av evangeliet. Derfor er det relevant å undersøke hvordan Joh har brukt Sak med min tese.

Både Joh 2,16; 7,38; 12,15; og 19,37 innehar motiver som er svært viktige for spørsmålet vedrørende Jesu identitet. Hver enkelt tekst omtaler og tilfører på sin unike måte viktige aspekter om hvem Jesus er. Jeg hevder at om vi ser tekstene samlet, vil vi oppdage hvordan motivene føres sammen til en helhetlig presentasjon av hvem Jesus er. Og da vil vi samtidig se hvordan Joh legitimerer Jesus ved å bruke Sak, og hvordan evangeliet er strukturert på den måten at tekster og motiver bygger på, og er tett relatert til hverandre.[35] En viktig bemerkning er at måten jeg forstår bruken av Sak på, så er det Jesus som bekreftes ved å bruke Sak, ikke Sak som bekreftes.[36] Derfor hevder jeg at tekster har blitt valgt ut, brukt og tilpasset på en slik måte at de er i tråd med evangeliets teologiske særtrekk, og det budskapet og hensikten evangeliet formidler.[37]

1.5 Metode

Det forblir klart at Joh er avhengig av Det gamle testamente i fremstillingen av sitt evangelium, sin teologi, og Jesu liv, identitet, og hensikt.[38] Det er slik at evangelisten tolker Israels skrifter i lys av Jesu gjerninger, lidelse, død og oppstandelse.[39] Han var overbevist om at Jesus fra Nasaret var sendt fra Gud, som Messias, og at han var oppfyllelsen av Guds løfter.[40] Samtidig som at det er sammenheng med fortiden blir det helt klart og tydelig at en ny tid har kommet. Og hele evangeliet tolkes utfra den klimatiske hendelsen på korset, og den påfølgende oppstandelsen og herliggjørelsen.[41]

---

[35] J. Ramsey Michaels, *The Gospel of John,* NICNT, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K., 2010, 30-37

[36] Dette perspektivet skal jeg se nærmere på i analysen, men jeg nevner allerede her at det ikke sies eksplisitt hverken i Joh 2,16, 7,38 eller 12,15 at Sakarja oppfylles, eneste unntaket kan være 19,37 hvis sitatet fra Sak er ment å tilhøre oppfyllelsesordene i 19,36. Ved å se nærmere på hver av tekstene vil man oppdage at det sentrale er å bekrefte Jesus.

[37] Joel B. Green and Richard B. Hays, "The Use of the Old Testament by New Testament Writers," i *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* (ed. Joel B. Green; Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 122-40 (123-29).

[38] Hays, *Echoes in the Gospels,* 287-88.

[39] Ng, *Water Symbolism,* 87-95.

[40] Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community* 2nd edition. Fortress Press, Minneapolis, 2003, 39-42.

[41] Kerr, *Temple,* 69-77

Flere hermeneutiske spørsmål ligger på overflaten i arbeidet med intertekstualitet i Johannesevangeliet. Hvordan skal vi forstå forholdet mellom forfatter og leser? Hva er forfatterens intensjon og hensikt, og kan vi med sikkerhet si at evangelisten intenderer det ene eller andre? Skal vi forstå helheten utfra delene, og delene fra helheten? Og hvor skapes mening, er det hos leseren, forfatteren eller i teksten? Men også andre spørsmål dukker opp, som for eksempel hvorfor skal vi identifisere et motivkompleks? Tar evangeliet tekstene utfra sin opprinnelige kontekst, eller fungerer den større konteksten som et bakteppe som informerer lesningen av teksten i den nye konteksten? Hvordan bruker evangeliet kildene sine; er det direkte sitat, ekko eller allusjon, og hvilke kriterier skal man bruke for å avgjøre hva som er hva? Hvordan struktureres evangeliets narrativ? For å besvare mine spørsmål har jeg valgt å vurdere metalepsis, kontekst, narrativ og struktur, og en lesning som går mellom linjene, fordi jeg mener disse elementene er informative og danner et godt grunnlag for analysen videre. Samtidig som jeg diskuterer forholdet mellom forfatter, leser og tekst.

1.5.1 Forholdet mellom forfatter, leser og tekst: hvor mening skapes

En utfordring for en avhandling som denne er hva forholdet mellom forfatter, leser og tekst er, og hvor mening skapes. Skapes meningen primært hos forfatteren, og at det er leserens oppgave i å finne ut hva denne er? Eller er forfatteren ute av bildet, og at det er leseren som skaper meningen? Uttrykket «death of the author» indikerer at bare teksten står igjen, og at det bare er leseren som kan skape mening ut av teksten.[42] Det forblir klart at det er vanskelig å finne tilbake til en forfatters intensjon, om mulig i det hele tatt. Men skal vi derfor forlate spørsmålet om en forfatters intensjon totalt? Jeg hevder det er mulig å snakke om en forfatters intensjon, og at denne kan finnes i deres tekster.[43] Allikevel vil jeg være varsom med å si at dette er den eneste måten mening skapes på, for intensjon og mening har ulik valør.

Forfatteren har skrevet en tekst med en intensjon, og den teksten har i det øyeblikk en mening for forfatter, men mening kan endres utfra kontekstuelle forutsetninger. Det betyr at meningen til en tekst kan, og ofte er, forskjellig fra person til person, men det betyr heller ikke at en tekst kan bety hva som helst.[44] Og dette er utfordrende spørsmål. Med andre ord kan man si at mening skapes både hos forfatter og leser, men at det likevel ligger en grunnleggen-

---

[42] Clark, E. A. (2004). History, Theory, Text. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 133.
[43] Ibid, 139.
[44] Ibid, 131-35.

de intensjon i selve teksten. Fra dette perspektivet skapes også mening i teksten selv, for det er den vi har framfor oss, og det er den vi bruker for å forstå hva den handler om.[45]

For denne avhandlingens del gjelder det dermed flere perspektiver på forholdet mellom forfatter, leser og tekst. For det første har Joh en egen hensikt og intensjon uttalt (Joh 20,31), og den er viktig for å forstå «hvorfor» ting er skrevet ned. For det andre er intertekstualitet viktig når evangeliet er flettet sammen med en annen tekst, Sakarja, og det betyr at lesningen må informeres også utfra den siterte tekst. Da må vi spørre hvordan den siterte tekst samhandler med evangeliets egen hensikt. For det tredje gjelder det også å spørre om evangelisten intenderer at leseren skal observere det motivkomplekset jeg argumenterer for. En naturlig respons til det vil være å si 'ja', hvis evangelisten selv har valgt ut spesifikke tekster for å presentere Jesus på en unik måte. For det fjerde må man spørre hva tekstens mening og betydning er, og i dette tilfellet mener jeg at det må ses i sammenheng med evangeliets hensikt. Og dette betyr at jeg arbeider utfra perspektivet om at mening skapes i et samspill mellom forfatter, leser og tekst.

1.5.2 Intertekstualitet: metalepsis

En sentral del av denne avhandlingens metode går på intertekstualitet under overskriften «Det gamle testamente[46] i Det nye testamente».[47] Jeg jobber med spørsmål som er rettet til hvordan den gammeltestamentlige teksten er blitt brukt, hvordan vi skal forstå denne bruken, hvilken betydning den siterte tekst har for den nye teksten, og hvordan tekster som har sitat fra samme kilde relateres til hverandre. Min problemstilling, mine antagelser og metoden jeg har brukt til dette har i litterære miljøer navnet *metalepsis*. Man kan beskrive metalepsis som en talemåte som setter inn én del for helheten. Ved å bruke denne assosiasjonen kan vi forstå metalepsis som en forfatters referanse til en større litterær kontekst når han eller hun siterer eller alluderer til en tidligere tekst.[48] Litwak definerer det slik, «[metalepsis is] the way in which one text

---

[45] Ibid, 133-34.

[46] Hays and Green, «The Use of the Old Testament by New Testament Writers», 123-25. Jeg er bevisst på at å bruke GT/NT er anakronistisk, all den tid at det på evangeliets avfatningstid ikke fantes noe gammelt eller nytt testamente. Dette gjelder også for «Israels skrifter».

[47] Jf. Steve Moyise, «Dialogical Intertextuality», 3-7, i *Exploring Intertextuality Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts.* (ed. B.J. Oropeza, Steve Moyise), Cascade Books, Eugene, Oregon, 2016. Med denne overskriften ønsker jeg både å signalisere hvilke tekster som er brukt, hvordan de er brukt, hvilke konsekvenser som følges av bruken, og hvorfor de er brukt.

[48] Jeannine K. Brown, "Metalepsis", i *Exploring Intertextuality. Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts.* (ed. B.J. Oropeza, Steve Moyise), Cascade Books, Eugene, Oregon, 2016, 29-31.

is taken up and changed by another text through an echo of the former."[49]

I min avhandling har jeg sett på hvordan Johannesevangeliet bruker Sakarjas tekster og tekstenes tilhørende motiver. Og jeg hevder å vise at når evangeliet siterer Sakarja i disse tekstene så åpnes muligheten for at en større kontekst er i bildet. Til dette har jeg vært observant på Powells'[50] og Hays'[51] kriterier for bruk av metalepsis. På denne måten inkluderer intertekstualitet ikke bare sitater og allusjoner, men også bilder, motiver, og temaer som informerer passasjen de er en del av.[52] Hvis vi analyserer de relativt få sitatene og allusjonene i Joh fra dette perspektivet vil vi se at det ikke bare er selve ordene fra den siterte tekst som innehar en sentral rolle i tekstpassasjen, men også bildene og motivene fra den tidligere teksten.[53]

En utfordring ved Hays' metode er at den åpner opp for at fortolkeren kan danne alle slags mulige koblinger, hvis man ser en eller annen mulighet. Foster kritiserer metoden og sier at en betydelig bekymring er at metoden mangler evnen til å utelukke usannsynlige intertekstuelle forslag.[54] Fra dette påpeker han at vi alternativt kan beskrive metoden som en radikal form for moderne «reader-response».[55] Man driver da en form for konstruerende teologi hvor man introduserer nye tekstlige forbindelser, uten å hevde at dette var i den opprinnelige forfatters intensjon (til hvilken grad det er mulig å avgjøre). Denne måten å jobbe på står i kontinuitet med NTs' forfattere, hvor man tillegger Israels skrifter kristologisk betydning, og at deres fulle betydning finnes i Kristus. Dette kan man selvfølgelig gjøre, og metoden har blitt brukt med suksess mange ganger, men hvis man ønsker å vurdere forfatterens egne intertekstuelle koblinger, da kreves en mer kontrollert metodologi.[56]

---

[49] Litwak, K., *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually, 282,* X, 234, 2005, 52.

[50] Mark A. Powell, *Chasing the Eastern Star: Adventures in biblical reader-response criticism.* Louisville, Ky: Westminster John Knox. 2001, 101-2. 1: *Availability* of alluded text to author and readers of text being analyzed; 2: *Degree of repetition* of alluded text in text being analyzed; 3: *Thematic coherence* between the texts

[51] Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul,* 30. Hays har i tillegg *volume* og *recurrence* som kriterier. 4: *Historical plausibility:* could the author have intended the echo and the original readers understood it? 5: *History of interpretation:* have other contemporary or historical interpreters notice the echo? 6: *Satisfaction:* Does "the proposed reading make sense?

[52] Hays and Green, "The Use of the OT by NT Writers", 126-29. Så å si enhver tekst i NT bærer tegn på dens avhengighet til GT, enten via direkte/indirekte sitat, gjengivelse og oppsummeringer av GT fortellinger, repetisjon av scener fra det bibelske narrativ, samt allusjoner og tekstlige ekkoer. Johannesevangeliet tar i bruk nær sagt alle disse kategoriene når han forteller sitt evangelium.

[53] Brown, «Metalepsis», 34-40. Se for øvrig hennes eksempler på metalepsis i 1 Pet=Sal 34, og Gen 4=Matt 18.

[54] Foster, "Echoes Without Resonance", 109.

[55] Ibid, 109.

[56] Ibid, 109.

1.5.3 Tar evangeliet hensyn til opprinnelig kontekst?

Når evangeliet siterer og alluderer til Sak, har han da konteksten til Sak i tankene, eller refererer han til de som relativt vilkårlige bevistekster for hendelsesforløpet? Dette er et spørsmål som har vært ytterst relevant for problemstillingen og de antagelser jeg har hatt. C.H. Dodd bemerket at GT sitater ikke var isolerte bevistekster, men at de fungerte som «pointers to the whole context of the wider OT source, and as such, brought that wider narrative at fore."[57] Det finnes teologer som er enige med Dodd, som antar at den kontekstuelle forståelsen av GT teksten er ivaretatt når den er plassert i sin NT kontekst. Andre teologer hevder at betydningen til GT teksten endrer seg, noen ganger svært mye, eller blir gitt en annen mening eller funksjon når den siteres i NTs kontekst.[58] Hvorvidt dette forblir sant i Johs' kontekst må diskuteres ved å ta i betraktning at Joh har sine svært særegne karakteristikker, og at han ofte endrer på tekster til det nesten ugjenkjennelige for at de skal passe inn i hans narrativ.[59]

Uavhengig om konteksten blir ivaretatt eller ei, hevder jeg at vi trygt kan anta at forfatteren i det minste var klar over konteksten til teksten han brukte.[60] Som fortolkere må vi derfor spørre hvorvidt det er sannsynlig at forfatteren refererer til den opprinnelige konteksten i de ulike tilfellene, og undersøke hvilke konsekvenser det ene eller andre har for betydningen til passasjen hvor forfatteren har sitert eller alludert til en tidligere tekst.

1.5.4 Evangeliets narrativ og struktur

Gjennom *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* evnet Richard Hays å sette intertekstualitet og litterær teori på agendaen i GT/NT forskning. I sin oppfølger *Echoes of Scripture in the Gospels*, argumenterte han på samme måte om at Israels skrifter dannet klangbunnen for forfatternes sitater, allusjoner og ekkoer.[61] Jeg følger Hays i dette, men mener også at det er kristologisk funksjon som avgjør den gammeltestamentlige tekst betydning, og at de tekster som er valgt, er valgt fordi de relaterer best til evangeliets hensikt.[62] Det vil si at det er hvordan teksten kaster lys over, og informerer leseren om Jesu identitet som er det sentrale, og til syv-

---

[57] C.H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology* (London: Nisbet, 1952), 28-60.
[58] Allen, "Introduction", 8.
[59] Hays, *Echoes in the Gospels*, 284-86.
[60] Paul Miller, "They Saw his Glory and Spoke of Him: The Gospel of John and the Old Testament" i *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Stanley E. Porter, editor), William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan, 2006, 127-34.
[61] Hays, *Echoes in the Gospels*, 287; 288-308.
[62] Miller, «They Saw His Glory», 128-33. Jf. Joh 20,31.

ende og sist grunnen til at teksten er tilstede i narrativet. På en slik måte inviteres leseren inn i et ekkokammer slik at de hører i den nåværende teksten resonans av en tidligere tekst.[63]

Dette betyr ikke nødvendigvis at evangeliet utelukkende fortsetter på en tidligere fortelling, eller at han bare gjengir hva som har skjedd. Men jeg mener at evangeliet signaliserer at noe nytt er kommet, ved å bruke gammeltestamentlige tekster. Man kan si det er en nyskaping som står i kontinuitet med tidligere forventninger.[64] Israels skrifter fungerer for evangeliet som uttrykk, frempek og forventninger om Jesu komme, og dermed forstås også evangeliets narrativ som en videreføring, akkumulasjon og transformasjon av Guds løfter til Israels folket og verden. Gjennom Jesus har Guds løfter funnet sin oppfyllelse.[65]

Strukturelle spørsmål er av sentral betydning når vi drøfter hermeneutiske spørsmål tilknyttet evangeliet. Jeg mener at evangeliet viser tydelig at strukturen er viktig. Vi kan se strukturer både i hvordan Jesu offentlige og private virke deles inn;[66] hvordan tegn og herlighet dominerer hver sin del av evangeliet;[67] og hvordan de samme fortellingene i Joh og synoptikerne plasseres ulikt.[68] Jeg hevder blant annet at plasseringen til Joh 2 og tempelaksjonen fungerer som en hermeneutisk nøkkel for å forstå flere av evangeliets passasjer, og at plasseringen til Joh 7, 12 og 19 fremstår som særlig viktige i evangeliets utfoldende hendelser.[69] Det gjør jeg på bakgrunn av at budskapet og motivene i disse passasjene preger forståelsen av blant annet Jesu identitet, i stor grad fra det tidspunktet de blir introdusert. I analysen vil jeg vise hvordan disse tekstene bygger på hverandre, og utvikler tematikken og motivene som er tilstede i de enkelte tekstpassasjene, og den forståelsen av evangeliets tekster er helt avgjørende, mener jeg, for å kunne forstå evangeliet bedre.

Jeg hevder at det ikke er mulig å lese Joh stykkevis, hvis intensjonen er å forstå evangeliets budskap og hensikt. Man vil selvfølgelig kunne oppleve at en tekst informerer en uten at

---

[63] Green and Hays, «Old Testament», 228.
[64] Ibid, 228.
[65] Hays, *Echoes in the Gospels*, 281-89.
[66] Her følger jeg den vanligste inndelingen med prolog 1,1–18; offentlig virke 1,19–12,50; pasjonen 13,1–20,31; epilog 21,1–25.
[67] Jeg anser inndelingen med tegn og herlighet som fruktbar i forhold til å forstå de ulike aspektene ved Jesu liv og gjerning, og hvordan og hvorfor disse er plassert der de er når vi vurderer evangeliets helhet.
[68] Her reises spørsmålet om Johannesevangelisten kan ha kjent til noen av synoptikerne. I analysen vil jeg berøre spørsmålet om Joh kan ha kjent til Mark, og konkluderer foreløpig med at det er sannsynlig, men muligheten for at han også har kjent til Matt og Luk kan ikke utelukkes på dette tidspunkt.
[69] Paul Miller, «They Saw His Glory», 147-48. Disse tekstene gir viktig innblikk for hvordan vi skal forstå Jesu identitet, og tekstene introduserer motiver og et vokabular som er viktige for å forstå hvem Jesus virkelig er.

man har hele evangeliets kontekst i tankene. Men jeg mener at man ikke kan lese Joh uten å være informert av korsfestelsen og oppstandelsen, hvis man vil være tro mot evangeliet selv.

1.5.5 Identifisere et motivkompleks ved å lese mellom linjene

Vi kan forstå Johannesevangeliet som en diskurs,[70] eller en samtale, mellom implisitt forfatter[71] og implisitt leser[72]. I den sammenheng hevder jeg at en makrolesning er det mest fruktbare perspektivet. En makrolesning er drevet av mikrolesningen av teksten, og utnytter de tilsynelatende små ekkoene til å generere en større kontekst eller narrativ. I kapittelet om Joh i *Echoes of Scripture in the Gospels*[73] bruker Hays en makrolesning, og det samme gjør Kerr når han undersøker tempelmotivet i Johannesevangeliet.[74] I denne tilnærmingen genererer mindre ekko, subtile allusjoner eller korte og omformede sitater en større resonans, og fortolkeren leser en hel del mellom linjene i diskursen. Denne avhandlingen tar også del i en makrolesning av Johannesevangeliet når jeg plasserer mine tekster innenfor forfatterens representasjon av Sakarja 9–14, hvor jeg hevder at han har brukt et sammensatt motivkompleks for å presentere hvem Jesus er.

Denne innfallsvinkelen reiser videre et viktig hermeneutisk spørsmål: når og hvorfor kan vi si at en bestemt makrolesning er overbevisende, og på hvilke kriterier? David Allen er presis når han hevder at der er en bestemt fare ved studiet av intertekstualitet.[75] En måte som vi kan evaluere dette på er å spørre om det gir mening. Forstår jeg mer av passasjen(e) når jeg leser det på denne måten, og er resultatet overbevisende? Det er en overhengende fare ved å lese for mye mellom linjene til en bibelsk tekst, og derfor har jeg forsøkt holde meg fra å både lese for lite, og for mye mellom linjene. Men etter arbeidet med disse tekstene er jeg stadig mer overbevist om at det er fruktbart å se etter dette sammensatte motivkomplekset, og vurde-

---

[70] Her kan Joel B. Green, "Discourse Analysis and New Testament Interpretation", 218-238 (218-221), i *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* (ed. Joel B. Green; Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), fungere som en god retningsgiver, ved at diskursanalyse blir forstått som «language in use», og ved at man tar del i en samtale mellom en avsender, mottager, en kontekst og et budskap.

[71] Termen "implisitt forfatter" refererer til perspektivet fra hvor verket har blitt skapt. Dette perspektivet må rekonstrueres av leserne på det grunnlag de finner i teksten. Mark A. Powell, «Narrative Criticism», 241-42 i Green, *Hearing.*

[72] Termen "implisitt leser" refererer til en leser som er i stand til å aktualisere den potensielle meningen til en tekst, som responderer på måter som er konsistente med forventningene som vi kan tilskrive den implisitte forfatteren. Powell, «Narrative Criticism», 242-43, i Green, *Hearing.*

[73] Hays, *Echoes in the Gospels*, 281-345.

[74] Kerr, *Temple.*

[75] Allen, «Introduction», 11.

re hvordan disse motivene informerer lesningen av Johannesevangeliet og dets fremstilling av hvem Jesus virkelig er.

1.5.6 Tekstutvalg og rekkefølge

Jeg har begrenset meg til fire tekster og kontekster (Joh 2,16; 7,38; 12,15; 19,37), som er spredd utover hele evangeliet. Bakgrunnen for at jeg har valgt disse tekstene baserer seg på tre kriterier: 1) Det er muligheter for at vi i alle tekstene kan høre ekko fra Sakarja, i Joh 12,15 og 19,37 kan vi med sikkerhet si at det er Sakarja som ligger bak, mens i 2,16 og 7,38 finnes det flere alternativer; 2) Alle tekstene inneholder motiver som er sentrale for evangeliets narrativ og teologi; 3) Dette er ikke så mye et kriterium, men heller en forklaring til pkt. 2. Jeg har ikke valgt bare de klareste tekstene, hvor vi kan være sikre på at Sakarja er brukt, men jeg har valgt tekster hvor motiver, som er relevante for min tese om et sammensatt motivkompleks, er tilstede. Jeg kunne også valgt å inkludere Joh 16,32 med en referanse til Sak 13,7, og Sak 6,12–13 i Joh 2,13–22, men på grunn av plass hensyn har jeg ikke valgt å vie egne kapittel til disse tekstene. Men dette viser at der er flere mulige tekster hvor evangeliet kan ha brukt Sakarja på en eller annen måte. Tekstutvalget mitt er dermed viktig for tesen min om et motivkompleks, men ikke nødvendigvis de tydeligste.

Jeg har valgt en noe utradisjonell rekkefølge på mine kapitler når jeg starter i Joh 12, istedenfor Joh 2 som ville vært naturlig med tanke på evangeliets egen kronologi. Bakgrunnen for dette valget baserer seg på å la det tydelige og klare, kaste lys over det mindre tydelige. Analysen av Joh 12 og 19 danner et grunnlag for Johs' bruk av Sak, og noen av motivene i motivkomplekset, som jeg kunne bygge videre på i Joh 7 og 2. Siden det i Joh 7 og 2 kan være flere kilder til «det levende vann» og tempelaksjonen, var det viktig for meg å vise hvordan evangeliet andre steder har brukt Sak. Denne strukturen problematiserer i første omgang lesningen og forståelsen av evangeliet noe, siden man starter analysen midt i narrativet. Dermed kan tesen min oppleves noe kunstig og konstruert til å begynne med, men dette grepet var av avgjørende betydning for at vi i andre omgang skal kunne forstå evangeliets bruk av Sakarja, og lesningen av evangeliets helhet. På denne måten vil det klare kaste lys over det uklare, og når vi da leser evangeliet og min tese igjen, vil man forhåpentligvis kunne se hvordan Johannes har brukt Sakarja, hvor mye som hentes opp fra Sakarja i evangeliet, og i hvilken grad tekstene internt i evangeliet relaterer til hverandre.

1.6 Johannes som fortolker av Israels skrifter

Ved å se på hvordan Israels skrifter fungerer i Johannes vil vi se at Jesu identitet er dypt integrert i Israels tekster og tradisjoner, spesielt tradisjonene rundt tempelet og Israels fester. Det er umulig å forstå Johannes' fremstilling av Jesus foruten Israels historie, deres liturgiske festivaler og deres tilhørende symboler.[76] Det blir tydelig fra stedene i Joh hvor Israels skrifter er sitert, at hvem Jesus er og hva hans oppdrag er, er dypt forankret i Skriftenes forventninger om en kommende messias. Det åpner muligheten for å forstå Skriftene, fra evangelistens perspektiv, som en kilde for symboler om messias. Evangeliets intertekstuelle referanser tenderer til et fokus på visuelle bilder som vekker minner og tradisjoner som tilhørerne til en viss grad må ha kjent til, istedenfor mange eksplisitte sitater og ordrekker fra Skriftene.

Det viser seg at de relativt få sitatene i Joh (mellom 13–17[77]), fungerer som en sterk peker til Jesu identitet. Johannes er visuell i sitt uttrykk, og evangeliet forsøker ikke å illustrere til det maksimale hva Skriftenes forventning om messias var. Men heller å spille på bilder, motiver, og karakterer, for å vekke en hel fortelling, tradisjon eller kontekst, som legitimerer Jesu identitet. Derfor kan vi anta at dette er grunnen til at antallet åpenbare tekstlige allusjoner til Skriftene er få. Når Johannes alluderer benytter han seg både av tekstlige allusjoner, bilder og figurer fra Israels Skrifter (jf. Joh 3,14 og Num 21,8–9).[78] Dermed må vi kanskje forutsette noe kunnskap om Israels skrifter for evangeliets implisitte leser, hvis leseren skal forstå evangeliets presentasjon av Jesus.

Fra begynnelsen av evangeliet og fram til slutten av kapittel 12 introduserer evangeliet sine eksplisitte sitat med formuleringer som «καθώς ἐστιν γεγραμμένον», eller andre variasjoner av disse frasene.[79] Fra slutten av kapittel 12 og utover, endrer introduksjonsformularene seg fra det som er skrevet til «for at Skriften skal πληρόω/τελειόω[80]» eller lignende konstruk-

---

[76] Hays, *Echoes in the Gospels*, 287-88; 343-45.

[77] Se, f.eks..: Bruce G. Schuchard, *Scripture within Scripture: The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John,* SBLDS 133, Scholars Press, Atlanta, 1992, xiii-xiv (13 sitater); Andreas J. Köstenberger, "John", i G.K. Beale and D.A. Carson, ed, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2007, 415-21 (14 sitater); Maarten J.J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form,* Kampen, Kok Pharos, 1996, 11-12 (17 sitater).

[78] For en oversikt over mulige tekstlige og billedlige allusjoner i Johannes, se Köstenberger, John, i *NT use of the OT*, 2007, 419–20.

[79] Jf. 1,23; 2,17; 6,31, 45; 7,38, 42; 10,23; 12,14.

[80] William Randolph Bynum, "Quotations of Zechariah in the Fourth Gospel", i "*Abiding Words: The Use of Scripture in the Gospel of John",* Atlanta, SBL Press, 2015, 53-54. At evangeliet endrer form på introduksjonsformularet tyder på en annen vektlegging ift., oppfatning og perspektiv på det som Jesus allerede har gjort, og

sjoner[81]. Man kan si at det ligger en teologisk betydning i bruken av «det som er skrevet», fordi det indikerer at Jesus blir forstått i relasjon til det som tidligere var forventet.[82] Jesu identitet blir dermed forankret i Israels skrifter. Endringen til oppfyllelsesspråk fra kapittel 13 til 19 kan skyldes en apologetisk motivasjon, ved å peke på at Jesu lidelse og avvisningen han mottar ikke var en uforutsett katastrofe, men heller en oppfyllelse av Guds vilje, med Jesu fulle deltagelse og kunnskap om hva som lå foran.[83] Samtidig at Joh bruker Israels skrifter for å legitimere og bekrefte hvem Jesus er.

Vi må huske at Johannes forstår, og har skrevet om Jesu identitet i et post-oppstandelsesperspektiv. Det vil si at Jesu herliggjørelse fungerer både som en ny forståelses-horisont—den hendelsen som alle tidligere hendelser blir tolket i lys av, men herliggjørelsen former også hva som ble husket, hvordan man husker og hvem som ble husket. Dermed må vi forstå Johannes' bruk av gammeltestamentlige skrifter i et post-oppstandelsesperspektiv, og det betyr at evangelisten har lest Skriftene om igjen, i lys av Jesu herliggjørelse, og latt det prege hans tolkning. Det vil allikevel ikke si at det bare er Skriftene som informerer om hvem Jesus er, for eksempel er det sannsynlig å tenke at ødeleggelsen av tempelet i Jerusalem rundt år 70 har preget Johs' forståelse av Jesus som det nye tempel. Med andre ord er det et samspill mellom kontekst, tekst og co-tekst.

Med dette som grunnlag og utgangspunkt kan vi nå se på hvordan Johannesevangeliet bruker Sakarja i Joh 2,16; 7,38; 12,15 og 19,37, for å legitimere og bekrefte hvem Jesus er. Jeg starter analysen i Joh 12,15, og der skal vi se på hvem denne kongen som kommer til Sion er, og kanskje enda mer presist: hva slags konge er det?

---

hva som nå ligger foran. Endringen indikerer Jesu sentrale rolle i frelseshistorien i sammenheng med Israels hellige skrifter med at de nå oppfylles, og det på en måte som ikke finnes i de andre evangeliene.

[81] Jf. 13,18; 15,25; 19,24; 19,36. Unntakene er Joh 12,39 (for Jesaja har også sagt) og 19,37 (og et annet skriftord sier). I begge disse tilfellene er sitatet det andre av et par, signalisert av πάλιν («igjen»). Hays argumenterer for at dette ikke er tilfeldig, siden sitatene tjener som et sluttpunkt for de to sentrale fortellingene i evangeliet, «tegn-boken» (1,19–12,50) og «lidelsesboken» (13,1–19,42). Se, Hays, *Echoes Gospels*, 2016, 285; 424n8 for detaljer.

[82] Bynum, "Quotations of Zechariah", 2015, 52-53. Bynum siterer Francis Moloney, "The Gospel of John: The 'End' of Scripture", *Int 63* (2009), 357-66 på at sitatene i Johannesevangeliet indikerer til evangeliets publikum hvem Jesus virkelig er, for midt blant folkets misforståelser og manglende evne til å forstå hvem Jesus er så er det jødenes egne hellige skrifter som viser hvem han er.

[83] Hays, *Echoes in the Gospels*, 287-88. Se Joh 12,37-40; 13,18; 15,24-25; 17,12; 19,23-24; 19,28-29; 19,37-37. Alle disse hendelsene skjedde for at «Skriften skulle bli oppfylt», og de er tolket, ved hjelp av skriftsitater, med den hensikt å vise at de nådde sin fullbyrdelse og oppfyllelse i Jesu død (jf. 19,30: «Det er fullbrakt!»).

2. Joh 12,12–19: «Se, din konge kommer!»

Johannes 12,12–19 forteller om Jesu inntog til Jerusalem under påskeuken, og i denne forbindelse introduseres Jesu identitet som den kommende messianske kongen. Evangeliet ser inntoget i lys av løftene til Sakarja 9,9, og folkemengden som møter og hilser ham med ordene fra Sal 118,25f. Skriftsitatet fra Sakarja og folkemengdens hilsen gir evangeliets lesere i lys av Jesu herliggjørelse verdifull innsikt i forhold til å forstå hvem Jesus er. I sin opprinnelige kontekst er det enighet om at Sakarja talte om den kommende messianske kongen.[84] Nøkkelen til å forstå skriftsitatene ligger derimot ikke i deres opprinnelige kontekst, men i Joh 12,16. Hva teksten handler om ligger i en innsikt vedrørende Jesu identitet som ikke er tilgjengelig på det tidspunkt hendelsen skjer. Spørsmålet som reiser seg er: hvilken konge er det som kommer, og hvordan vi kan kjenne ham?

Joh 12,16 vitner om at det er fra evangeliets oppstandelsesperspektiv at Jesu identitet kommer til syne. Etter oppstandelsen ble sannhetens Ånd gitt (14,17, 15,26; 16,13), den som vitner om Jesus, og minner og veileder disiplene til hele sannheten. Evangeliet forteller at det er først ved Åndens komme at mennesker kan kjenne Gud fullt ut. Inntoget blir først fullt ut forståelig etter oppstandelsen, noe Joh 12,16 bemerker: «Dette skjønte ikke disiplene med det samme. Men da Jesus var blitt herliggjort, husket de at dette sto skrevet om ham, og at folket hadde hilst ham slik.». Dette perspektivet preger flere deler av evangeliet, og derfor er det naturlig å starte med å se på betydningen til Joh 12,16.

2.1 Disiplenes hermeneutiske nøkkel

Det presserende spørsmålet i Joh 12,12–19 er Jesu identitet. Johannes sier rett ut at disiplene ikke skjønte det som skjedde ved inntoget før etter Jesu herliggjørelse. Hvordan skal vi da forstå folkets anerkjennelse av Jesus i 12,13 i ordene til Salme 118,25f, og evangeliets sitat av Sak 9,9 i 12,15? Tok folket feil når de hilste Jesus som de gjorde, og hvis de tok feil, hva gjør det med sitatet fra Sak 9,9? Heller enn en feiltagelse, mener jeg at vi her har en ufullstendig forståelse av hvem Jesus er (jf. 2,22). Folkemengden tok ikke feil, men de forstod ikke fullt ut hva de gjorde. Det er først i lys av Jesu herliggjørelse at det er mulig å forstå hva teksten handler om. Herliggjørelsen bringer for disiplene en ny forståelseshorisont.

---

[84] Joyce G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, and Malachi: An Introduction and Commentary*, TOTC 28; IVP/Accordance electronic ed. Downers Grove: InterVarsity Press, 1972, 176.

Dette gjør at vi ikke jobber med et rent historisk spørsmål vedrørende hva 'den historiske Jesus' kan ha tenkt, sagt og ment, eller hva mennesker kunne forstå. Men, det er primært et teologisk spørsmål. For disiplene og folkemengden var det nødvendig med mer enn historisk kunnskap om hva Skriften sa for å forstå hvem Jesus var. Det betyr imidlertid ikke at Israels skrifter er irrelevante, eller at folket som hilste ham med ordene fra Salme 118,25f tok feil. Men folkets ord og Skriftene, i kontekst av inntoget, blir først forståelig ved Jesu herliggjørelse og Åndens sendelse.[85]

Jesu identitet forblir dermed skjult frem til hans herliggjørelse, og det er inn i denne sammenhengen at Sak 9,9 sier noe om den uerkjente Jesus. Sak 9,9 danner bakteppet for å forstå hendelsen, men er likevel ikke det absolutte kriteriet for å forstå. Folket trenger ikke å frykte han som kommer, for han kommer i forstand av kongen i Sak 9,9, en konge som ikke har sin makt fra denne verden, men som er fra Gud selv. Folket kan tydelig «se»[86] Jesus komme til Jerusalem, men de forstår likevel ikke. Kunnskap og forståelse er dermed i mindre grad knyttet til det historiske. Johannesevangeliet forteller om at det skal komme en dag hvor mennesker skal forstå (jf. 8,28; 13,7; 14,20; 17,23), og denne dagen er når 'Menneskesønnen'[87] har blitt løftet opp. Jesu identitet utfolder seg i relasjon til gammeltestamentlige tekster, motiver og forventninger, samtidig som at det knyttes an til en ny måte å forstå på.

---

[85] Marianne Meye Thompson, *John: A Commentary 1ed*, New Testament Library, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2015, 11-13.

[86] Det å «se» i Joh er knyttet til evnen å erkjenne Jesu identitet, og dette motivet blir diskutert i detalj nedenfor.

[87] Thompson, *John*, 54–58. Titlene «Guds sønn», «Sønnen», og «Menneskesønnen» er i Johannesevangeliet brukt for å identifisere hvem Jesus er. «Menneskesønnen» er bortsett fra 12,34 utelukkende brukt av Jesus selv. Hvem denne menneskesønnen er, om det er Jesus selv, en engel eller en 'himmelsktvilling' av Jesus, er omstridt. Noe av grunnen til dette er at det hebraiske '*ben adam'* og det arameiske '*bar enash'* er idiomer for 'menneske' på de språkene, men de er ikke idiomatiske på gresk, og forekommer ikke utenfor LXX, NT eller tekster influert av dem. Når LXX oversetter, enten fra den hebraiske eller den arameiske teksten, blir oversettelsen ofte stiv (f.eks. *huios anthropou*, hvor en idiomatisk oversettelse ville blitt *anthropos* eller *thnetos*). Spørsmålet om hvorfor Jesus, og bare han, ville brukt denne frasen om seg selv og til sitt oppdrag hvis det bare betydde 'menneske' står fortsatt ved lag. Kanskje den beste forklaringen er at Jesus bruker denne frasen for å danne en referanse til seg selv, som var formet av bibelske bilder og terminologi, som fikk sin mening fra den konteksten de ble brukt i. Opphavet for frasen kan være fra Esekiel, Dan 7,13 og hans visjoner eller Sal 2,6–7. På bakgrunn av dette finnes det fire hoved tolkninger av 'Menneskesønnen' i Johannes: 1) Refererer til Jesu menneskelighet; 2) En designasjon hentet fra jødisk apokalyptisk litteratur, som innebærer himmelskopprinnelse for menneskesønnen; 3) Refererer til den opprinnelige 'guddommelige mannen' (jf. Philo, *Conf.* 146; *Leg*. 1.43.); 4) 'Guds sønn' eller 'Sønnen' underordnes 'menneskesønnen'. Funksjonen til frasen i Joh kan være å vise at den som er 'Menneskesønn', er menneske i form av å være Ordet inkarnert, Guds ord, som viser til hans guddommelige side. 'Menneskesønnen' identifiserer Jesus som personen i hvem Gud er åpenbart.
Dale Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2010, 293-304, påpeker at Jesus taler om 'Menneskesønnen' i tredje person, og spørsmålet er da om han taler om seg selv eller en annen. Hvorvidt Jesus tenkte om seg selv som 'Menneskesønnen' som sin himmelske tvilling, hans himmelske alter ego, eller sitt sanne jeg konkluderer ikke Allison med. Anliggendet er å vise til NTs eget materiale og bruke det som argument for å knytte Jesus til sentrum av hans eget eskatologiske scenario.

Det faktum at disiplene husket disse tingene etter Jesu herliggjørelse tyder på en ny måte å lese Skriftene på. Skriftene som bærer håp om en kommende Messias er nå blitt oppfylt i og gjennom Jesus, og det er i lys av Jesu død og oppstandelse at Skriftene vil bli tolket, og det er oppstandelsen som former hva disiplene husker. Måten disiplene husket på, minner de ikke bare om hendelser som har skjedd tidligere, men den former hvordan hendelsene er husket. Og de former også livene til de som følger den som ble husket (jf. 13,34-35; 15,13).[88] Betydningen av inntoget og Jesus som konge får dermed først sin fulle betydning etter oppstandelsen og sendelsen av Ånden. For Jesus er sannelig Israels konge (18,33–37; 19,14), men av en annen art enn det som var forventet.

2.2 Hva slags konge er det som kommer?

På bakgrunn av hilsenen Jesus mottar kan man anta at folket forventet at han som kommer er en politisk eller militærkonge. Denne måten å hilse på bar med seg messianske og eskatologiske forventninger (Sal 118,25f[89]), og tradisjonelt møtte folket nasjonale helter og ledere med palmegreiner. I denne tradisjonen lå det håp om at Gud gjennom kongen skulle frigjøre og bevare både folket og tempelet. På grunn av oppvekkelsen av Lasarus var det naturlig at folkemengden anså Jesus som kongen som skulle komme fra Gud, siden slike mirakuløse handlinger var knyttet til Guds messianske tid[90]. Hvis Jesus er kongen som skal komme indikerer det en eskatologisktid hvor frelsen er nært forestående.[91] De historiske elementene åpner for at vi kan forstå Jesus som en nasjonal frigjører i retning politisk og/eller militært.

Derimot må vi spørre om Jesus er en politisk eller militaristisk konge eller frigjører, for hva er han kommet for å bringe? Evangeliet har forberedt leserne på at Jesus er den vel-

---

[88] Thompson, *John*, 266.

[89] Michaels, *John*, 2010, 676; Thompson, *John*, 2015, 264-265, 264n356, 265n357.
τὰ βαΐα τῶν φοινίκων: I 1 Makk 13,51 og 2 Makk 10,7 har vi referanser til bruken av palmegreiner. Der brukes de i konteksten av rensingen av tempelet i Jerusalem. I Åp 7,9 benyttes det palmegreiner (φοίνικες) av en ὄχλος πολύς i hyllesten av Lammet på tronen.
«εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου» refererte i Salme 118 til pilgrimene som entret tempelet i prosesjon i sammenheng med jødiske høytider, her under påskefeiringen og løvhyttefesten.
הוֹשִׁיעָה ble i Salmens kontekst brukt som et frelsesutrop til Gud.

[90] Den "messianske tid" kan beskrives som tiden hvor kongen som skal regjere har kommet. Dette skal kjennetegnes på gjenervervelsen av uavhengighet og makt hvor det er fred og framgang for folket, som lever i troskap til Gud og hans lov, med rettferdighet og ærlighet, og kjærlighet mellom mennesker, og med personlig rettskaffenhet og fromhet (George F. Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian era: The age of the Tannaim: Vol. 2*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1927, 324).

[91] Moloney, *John*, 2005, 350-51, 358. Det var knyttet eskatologiske forventninger til kongens komme siden Israels konge var Guds representant på jorden, og når Guds representant trer inn er det et tegn på at Gud selv griper inn og ønsker å frigjøre Israel, både åndelig og fysisk.

signede som kommer i Herrens navn[92] (jf. 5,43; 10,25; 14,26; 17,6, 11–12, 26; 20,31). Det har blitt fortalt at Jesus er kommet i hans Fars navn, og de gjerningene han har gjort, er gjort i Fars navn. Dermed forteller frasene og termene fra Joh 12,13 noe mer om hvem Jesus faktisk er: han er den som er kommet fra Gud for å bringe frelse, men frelse fra hva? Ofte benyttes verbet ἔρχομαι i ulike tempus og modus for å uttrykke Jesu opprinnelse og hensikt. Det blir brukt i perfektum (7,28; 8,42; 16,28), presens indikativ (12,15), presens partisipp (3,31; 12,13) og aorist (8,42; 9,39; 17,8). Verbet kan bli fulgt av hvor han er kommet fra (3,2; 8,42); hvor han skal (11,27; 18,37) eller absolutt i forhold til hvorfor han er kommet (10,10; 15,22).

I tillegg kaster «Jeg er»[93] uttalelsene lys over hvem som kommer i Herrens navn. I Johannesevangeliet peker «ἐγώ εἰμι» på Jesu: «unique role as the revelatory and salvific presence of God»[94]. Det er hva Jesus hevder om seg selv som kobler ham til Gud: han er livets brød, han er verdens lys, han er oppstandelsen og livet, han er vintreet og veien, sannheten og livet. Guds livgivende egenskaper er i Jesus, og derfor kan han hevde dette – for i ham, var liv (Joh 1,4).[95] Når Jesus taler i «Jeg er» formuleringer sidestilles han med hvordan Gud åpenbarte seg selv i Jesaja og Exodus.[96]

Derav er ikke ordene til folkemengden fra Salme 118 bare en lovprisning av Gud, men en sann johanneisk forståelse av hvem Jesus er: han er kommet i Herrens navn for å bringe frelse og evig liv (jf. Joh 20,31). Vi snakker da om to nivåer av forståelse. På det første nivået

---

[92] Se Koester, *Symbolism*, 2003, 287-290; Akala, A, *The son-father relationship and Christological symbolism in the Gospel of John*, Vol. 505, Library of New Testament studies, 2014. London: Bloomsbury; Joshua Coutts, 'My Father's Name': A Survey of Research on the Use of onoma with Respect to the Father in the Fourth Gospel, *Currents in Biblical Research*, Vol. 15(2), 2017, 248–260, https://doi.org/10.1177/1476993X15602148 (Hentet 11.10.2018).

[93] Thompson, *John*, 2015, 156-60. Se for eksempel 1): 6,35 – livets brød; 8,12; 9,5 – verdens lys; 10,7, 9 – døren til sauene; 10,11, 14 – den gode hyrde; 11,25 – oppstandelsen og livet; 14,16 – veien, sannheten og livet; 15,1 – vintreet. Disse syv ἐγώ εἰμι uttalelsene står med et predikat og sier noe om hvem Jesus er og hva han bringer til verden. De er knyttet til entiteter som gir liv, eller som er livet selv,

2) Andre eksempler er knyttet til Jesus som stadfester sitt nærvær, disse står uten et predikat: 4,26; 6,20; 8,18, merk at denne har predikat; 18,6; 18,8.

3) Et tredje eksempel er hvor Jesus bruker ἐγώ εἰμι uten noen form for predikat, men hvor det følges et verb for å vite eller tro at 'Jeg er': 8,24; 8,28; 13,19 (8,58 står uten verb for å vite/tro).

Hensikten med disse uttalelsene er å vise til Jesu identitet som formidler livet til den levende Faderen (6,57). Mønsteret Jesus taler i, og hans påstander om hva man skal tro og vite oser av GTs mønster vedrørende guddommelig tale. I Jesaja følger Guds proklamasjon av «jeg er Han» med «Før meg er ingen gud blitt formet, og etter meg skal ingen komme» (Jes 43,10). Og i Johannes understrekes Jesu «ἐγώ εἰμι» uttalelser hans unike status i forhold til hans rolle som formidler av Faderens livgivende gave. På lignende måter som Gud tidligere har proklamert sin egenart, gjør Jesus det samme: han taler slik Gud gjør, og er den hvor det er liv i for alle og derav også objektet for tro.

[94] Thompson, *John*, 2015, 156.

[95] Ibid, 159-60.

[96] Se Ex 3,14; også Deut 32,39; Jes 41,4; 43,10–11; 43,13; 43,15; 45,3.

lovpriste folkemengden Jesus på bakgrunn av oppvekkingen av Lasarus, og anså det som en gjerning utført av kongen som skulle komme fra Gud.[97] Imidlertid viser folkets lovprisning seg å være en begrenset forståelse av Jesu identitet. Folket tok rett i å hylle Jesus som konge, men identitetet er ikke begripelig før etter oppstandelsen og sendelsen av Ånden, som er det andre nivået.[98] Av evangeliene er Johannes det som tydeligst viser nødvendigheten av oppstandelsen for å forstå Jesus, han tolker Jesu liv retrospektivt, der han blir kjent «from back to front»[99]. Salme 118 bidrar til å sette inntoget i en kongelig kontekst, siden Salmen sannsynligvis var brukt i kongelige prosesjoner for å ønske kongen velkommen, i hvem Guds frelsende gjerninger var iverksatt.[100] Fra dette perspektivet kan vi best forstå hvilken konge Jesus er, og hvilken frelse han bringer.

Nedenfor skal vi se på historiske og teologiske perspektiver på kongen, og kongens komme til Jerusalem, hva betydningen til φοβεω i Joh 12,15 er, Israels rolle i evangeliets narrativ og teologi, betydningen av å «se» den som kommer, og om det er mulig at man kunne høre Sak 9,9 i Joh 12,15, for å forsøke å besvare hvordan Sak 9,9 er blitt brukt i Joh 12,15.

2.2.1 Kongens inntog til Jerusalem: historiske og teologiske perspektiver

Sitatet fra Sakarja 9,9 fungerer for evangeliet som en innsikt vedrørende Jesu identitet som konge. Kongen det er snakk om i Sak er Jahves ideelle menneskelige konge: en rettferdig צַדִּיק, gudfryktig נוֹשָׁע og ydmyk עָנִי konge.[101] Til kongsmotivet i de gammeltestamentlige tekster er det ofte, om ikke alltid, knyttet messianske forventninger[102]. Grunnen til det, er at flere steder i GT brukes adjektivet מַשִׁיחַ (*mashiach*) og verbet מָשַׁח (*mashach*), begge i betydningen av å salve, i relasjon til en kongelig figur (jf. 1 Sam 16,3; Sal 2,2)[103].

Det eksplisitte kongsmotivet har ikke før nå spilt en sentral rolle i Johannesevangeliet,

---

[97] Thompson, *John*, 10-11.
[98] Ibid, 8-10.
[99] Ibid, 9.
[100] A. D. Myers, *Characterizing Jesus: A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's use of Scripture in its Presentation of Jesus*, Library of New Testament Studies 458 (ed, Mark Goodacre), T&T Clark International, London, 2012, 157.
[101] Mark J. Boda, *Exploring Zechariah, Volume 1, The Development of Zechariah and Its Role within the Twelve*, Ancient Near East Monographs, SBL Press, Atlanta, 73–75.
[102] En mulig måte å definere «messianske forventninger» på er: "expectations focusing on a future royal figure sent by God who will bring salvation to God's people and the world and establish a kingdom characterized by features such as peace and justice" (Rose, W. (2001). Messianic expectations in the Old Testament. *In die Skriflig/In Luce Verbi*, *35*(2), 276-289. doi: https://doi.org/10.4102/ids.v35i2.559 (Hentet 03.10.2018)
[103] Boda, *Exploring Zechariah*, 59n2, har en bred forståelse av «Messias», hans brede forståelse går på at adjektivet מַשִׁיחַ og verbet מָשַׁח er brukt i relasjon, ikke bare til en kongelig figur, men også til prestelige (jf. Ex 28,41; Lev 4,3) og profetiske figurer (jf. 1 Kg 19,16; Sal 105,15).

men messiasmotivet har igjen og igjen vært diskutert av både Jesus og hans tilhørere.[104] Derfor er ikke kongsmotivet fra Joh 12,15 et overraskende motiv, siden både messiasmotivet og kongsmotivet kan ses i sammenheng. Det skal bemerkes at termen 'messias' har sine røtter i GT, men dens betydning stammer fra bruken i etter-bibelsk litteratur. I tidlig kristen og rabbinsk tradisjon refererte den messianske kongen til en kongelig figur som skulle spille en sentral rolle i de siste dager. Bakenfor denne tradisjonen ligger tekster som har blitt tolket messiansk (jf. Gen 49,10; Num 24,17; Jes 11,1; Jer 23,5–6), og alle taler på distinkte måter om en kommende kongelig figur.[105] Dette åpner for å se messias- og kongsmotivet i sammenheng.

Noen teologer hevder at funksjonen til Sak 9,9 i Joh 12,15 er til for å balansere den nasjonalistiske inderligheten til Sal 118 ved å vektlegge Jesu ydmykhet og det universelle omfanget av hans herredømme.[106] Dette kan stemme ved bemerkningen om at disiplene «husket» etter oppstandelsen, den hendelsen som gir leserne og tilhørerne et mer fullstendig bilde av hvem Jesus er. Man kan si at sitatet fra Sak 9,9 står som et korrektiv til folkets forventning om kongen, og at evangeliet løfter frem et annet perspektiv på hva slags konge Jesus er.[107]

Forventningene tilknyttet kongen gjorde at folket levde i håp om at Gud gjennom kongen skulle skape en ny tid hvor folket skulle leve i frihet og fred. Samtidig skulle kongen gjenopprette Guds rike og styre Israel i fred og harmoni. Som Guds representant på jorden var det forventet at kongen skulle utføre fire store gjerninger: 1) være en kultisk mellommann mellom Gud og folket; 2) herske rettferdig på vegne av Gud; 3) være en vis lærer som formidlet Guds vilje og innsikt ved hjelp av Guds ånd; 4) og verne om landet mot fiender. Slik skulle kongen være den universelle fredsfyrsten (jf. Jes 9,6–7).[108]

I Sak 9,9 introduserer Jahve «datter Sions» kommende konge[109], på grunn av Jahves seier over fiendene i 9,1–8. Kongens beskrivelse som *rettferdig* går på at han vil etablere rettferdighet i landet, som *rik på seier* på at han legger sin tillitt til Jahve for militære seiere og

---

[104] Jf. Joh 1,20, 25, 41; 3,28; 4,25, 29; 7,26–27, 31, 41–42; 9,22; 10,24; 11,27, og etter inntoget 12,34 og 20,31.
[105] Donald Juel, "MESSIAH," *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 889-90; James W. Flanagan, "KING, KINGSHIP," *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 767-77.
[106] Myers, *Characterizing Jesus*, 60n74. Bla: Hoskyns, Brown, Freed, Menken, Schuchard, Daly-Denton.
[107] Ibid, 160-61.
[108] Jan Van der Watt., 2016, 'The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John', HTS Teologiese Studies/Teological Studies 72(4), a3446. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3446 (hentet 20.09.18), 2-3.
[109] I Sak 2,14 har vi samme oppfordring til «datter Sion» om å glede og fryde seg, og der er det Jahve selv som kommer (jf. Sef 3,14–15). Dette taler i første omgang for at det er Jahve selv som kommer i 9,9, og fremstillingen av Jahve som «konge» i 14,9 styrker dette. Derimot er det i Sak 9,10a Yahweh som taler i første person, og det avslører at Jahve adresserer Sion og Jerusalem, og beskriver den kommende kongen gjennom 9,9–10.

for visdom til å herske, som *ydmyk/fattig* på kongens evne til å oppfylle sin rolle som Jahves representant, og stole på han som den øverste kongen. Og kongen som *rir på et esel* er et tegn på et tradisjonelt respektfullt symbol. Muligens ønsker profeten å uttrykke den kommende kongens autoritet og verdighet ved at han rir på et esel.[110] Ordene fra Jahve i Sak 9,10 uttrykker den menneskelige kongens fullstendige avhengighet til Jahve for militære seiere og kongens opphøyde status sett i lys av hans funksjon og omfanget av hans velde.

I denne sammenheng er det verd å henvise til Joh 16,32 hvor Sak 13,7 er alludert til. I Sak 13,7 fortelles det: «Slå gjeteren så sauene blir spredt!». Baldwin hevder dette peker på tiden da Herren vil komme til jorden for å dømme de onde, og «min gjeter» peker ikke på en ordinær leder, men Guds gave til sitt folk.[111] Og i Joh 16,32 forteller Jesus at «dere skal bli spredt ... og la meg bli igjen alene», som vekker bildet om Guds spredte flokk. Der kan også være en erindring fra 10,12 i 16,32, om «ulven som stjeler og sprer».[112] Denne teksten bidrar med å forsterke bildet på hvilken konge Jesus er, han er den som gir seg selv for siden å seire og samle sin flokk. I lys av Sak 13,1 som fremstiller en «åpen kilde ... til å rense bort synd og urenhet» passer Sak 13,7 godt med bildet som skapes av Jesu kongs- identitet og gjerning.

De historiske elementene ved kongen danner rammeverket for kongsmotivet i Johannes, men forståelsen av hva slags konge Jesus er må ses i lys av hans liv og gjerninger. Evangeliet kan oversette teologisk innsikt til fortalt historie på grunn av dets retrospektive tolkning av Jesu liv. Når evangeliet da taler om en kommende konge er ikke det bare lest ut ifra en historisk kontekst, men fra et post-oppstandelses perspektiv.[113] Jesus er dermed ikke en konge i ren verdslig forstand, og gjør det klart at hans kongerike og kongsmakt skal kjennes på andre kriterier enn sverd og krigføring. Hans kongedømme skal kjennes på kjærlighet, lojalitet, hengivenhet og lydighet til Jesu påbud, og vennskap ved å legge ned sitt liv for andre.

2.2.2 Betydningen av φοβεω i Joh 12,15

Et spørsmål som reiser seg i analysen av Joh 12,15 er hvorfor evangeliet har endret «Χαῖρε ... κήρυσσε» (Sak 9,9) til «μὴ φοβοῦ». Endringen virker underlig når vi tar konteksten i betrakt-

---

[110] Se, Mark J. Boda, *Zechariah*, NICOT, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, 2016: s. 568-70 for utfyllende detaljer. Jf. også, Menken, *Quotations*, 1996: s. 92-94. Se også parallellene om Salomos innsettelse som konge etter David i 1 Kong. Se også, Jes 19,1; 2 Sam 13,29; 16,2; 22,11; 1 Kong 1,38, 44; 2 Kong 10,16; se også Ex 11,5; 1 Krøn 13,6; 28,5; Sal 9,5; Jes 6,1, for referanser hvor kongen sitter for å uttrykke hans verdighet.
[111] Joyce G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, and Malachi: An Introduction and Commentary*, TOTC 28; IVP/Accordance electronic ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 1972), 213.
[112] Schnackenburg, *John* Vol 3, 165.
[113] Udo Schnelle, "Recent Views of John's Gospel", *WW* 21, 2001, 352–59

ning, siden vi kan anta at Jesu inntog til Jerusalem var en gledefull hendelse. Hva kan så årsaken være? I Joh benyttes φοβεω åtte ganger totalt.[114] Det første tilfellet er i 6,19–20 når Jesus kommer gående mot disiplene på sjøen, etter at folket har prøvd å tvinge[115] Jesus til å bli konge. Jesus svarer på disiplenes frykt ved å si: «ἐγώ εἰμι»[116], som svarer til GTs teofanier (jf. Gen 15,1; 26,24; Jes 41,13f; 43,1ff) og GTs tale om Jahves unike autoritet over havet (Ex 13–14; Deut 7,2ff; Job 9,8; Sal 29,3; Jes 43,1–5). Det er som Herre Jesus kommer gående over havet, og åpenbarer seg som «Jeg er» og forteller disiplene at de ikke trenger frykte, for Herren er blant dem. Jesu åpenbaring til disiplene i Joh 6,20 står dermed som en korrigering av folkets messianske forventninger i 6,14–15 når han viser suverenitet over havet.[117]

Det andre tilfellet er i 7,13 hvor «folk» ikke torde å snakke åpent om Jesus på grunn av redsel for jødene. Det tredje tilfellet er i 9,22 hvor foreldrene til gutten som hadde fått synet igjen ikke torde å si hvordan han hadde fått synet tilbake, siden jødene hadde bestemt at hver den som bekjente Jesus som Messias skulle støtes ut av synagogen. Diskusjonen forut og etter er sterkt preget av det å 'se': den blinde som får synet igjen ser Jesus og tror, men fariseerne som ser fysisk ser ikke Jesus.

Det fjerde tilfellet med φοβεω er i vår tekst, Joh 12,15. Sammenhengen mellom 6,19f og 12,15 er påfallende. Begge tekstene kommer i kjølvannet av mirakuløse gjerninger, som brødunderet og Jesu autoritet over sjøen, og oppvekkingen av Lasarus. Hvis folket var redde på bakgrunn av Lasarus miraklet kan evangeliet i ordene til Sak 9,9 si at de ikke trenger å være redde, fordi denne kongen som nå kommer markerer Herrens nærvær blant sitt folk. Samtidig kan man anta at «Sion» ikke skal være redd, for den kongen som nå kommer kjennetegnes ikke av sverd eller krigføring, men heller av kjærlighet og hengivenhet til hverandre.

Det femte tilfellet er i 19,8 hvor Pilatus blir enda reddere etter at han hørte jødene si at «[Jesus] har gjort seg selv til Guds sønn», en redsel som nok stammer fra at den romerske keiseren ble omtalt som *divi filius*, Guds sønn. Pilatus fryktet nok opprør hvis Jesus var Guds sønn, for da hadde han vært en potensiell «rival» til keiser Cæsar. Like etter spør Pilatus Jesus et fundamentalt spørsmål for johanneisk kristologi: «Hvor er du fra?», men Jesus forblir taus,

---

[114] ἐφοβήθησαν (6,19); φοβεῖσθε (6,20); φόβον (7,13); ἐφοβοῦντο (9,22); φοβοῦ (12,15); ἐφοβήθη (19,8); φόβον (19,38); φόβον (20,19).
[115] ἁρπάζειν
[116] Merk at denne ἐγώ εἰμι uttalelsen kan forstås som en måte å uttrykke sitt nærvær på (jf. Joh 9,9). Thompson, *John*, 157 sier: "without the other categories [cf. 6,35; 8,12; 9,5; 10,7, 9; 10,11, 14; 11,25; 14,6; 15,1] of such "I am" statements, they would probably not call attention to themselves".
[117] Moloney, *John*, 196-204.

for han har allerede gitt sitt svar (jf. 18,36).[118] Kongsmotivet som tas opp i 12,12–19 får sin utfoldelse og parallell med talen om Guds sønn og kongen i 18,28–19,15 hvor spørsmålet om hvilken konge Jesus er viser seg i enda større grad enn i Joh 12,15.

Det sjette tilfellet er i 19,38 når Josef fra Arimatea ønsker å ta ned Jesu kropp, der det fortelles at han var disippel av Jesus, «men i hemmelighet for han var redd for jødene». Og det siste tilfellet er i 20,19 når disiplene har låst seg inne «av frykt for jødene». Dermed er fem av syv tilfeller knyttet til frykt for reaksjoner fra andre mennesker, og spesielt «jødene»[119]. Menken har pekt på at endringen fra «Χαῖρε ... κήρυσσε» (Sak 9,9) til «μὴ φοβοῦ» kan finne rot i andre gammeltestamentlige tekster,[120] men at intensjonen til endringen kan være at folket har misforstått Jesus som en nasjonal konge som gjør skremmende ting. Endringen kan skyldes evangeliets tolkning av inntoget som en akklamasjon av Jesus på grunn av Lasarus miraklet, en akklamasjon som vitner om en misforståelse på folkemengdens bekostning, en misforståelse som Jesus retter opp. Med andre ord, man trenger ikke frykte Jesus.[121]

Og den som ikke skal frykte er «datter Sion», og det leder meg inn på Israels rolle i Johannesevangeliet. Som nevnt ovenfor er Jesu identitet dypt integrert i Israels Skrifter, deres tradisjoner, fester, symboler og historie. Av den grunn er det utfordrende å skille mellom evangeliets tolkning av Israel fra dets tolkning av Jesus.[122]

2.2.3 Israels rolle for evangeliets teologi og narrativ

For Joh spiller Israel, Jerusalem, tempelet og jødiske tradisjoner en viktig rolle for evangeliets teologi og narrativ. Vi skal merke oss at Jesu gjerninger ofte settes i kontekst av jødenes høytider (2,13; 5,1; 6,4; 7,2; 10,22; 11,55; 19,14), jødiske institusjoner brukes om Jesus (2,19–21), og tradisjonelle bilder, karakterer, og motiver fra Israels historie brukes av, og appliseres på Jesus (5,45ff; 7,38; 8,12; 10,2ff).

Israelsteologien til evangeliet viser seg på flere måter, blant annet er tempelet sentralt med tanke på at det er der tilbedelsen skjer, men i Joh er det kommet et nytt tempel som er Jesu egen kropp; Jerusalem er stedet hvor Jesus dør og står opp, noe som henger sammen med forventningen om de dødes oppstandelse på den siste dag (jf. 5,29f; 6,39f; 11,24); Jesu under-

---

[118] Michaels, *John*, 2010, 934-35.
[119] Jeg har jødene i anførselstegn, siden betegnelsen ikke er representativ for jødene som et helt folk, men heller utvalgte grupper som Jesus er i diskusjon med, blant annet fariseerne og saddukeerne.
[120] Menken, *Quotations*, 83-84, her Jes 40,9 og Sef 3,16.
[121] Menken, *Quotations*, 84-88.
[122] Hays, *Echoes in the Gospels*, 2016, 287-89.

visning foregår ofte i synagogene og i tempelet/tempelplassen (6,59; 7,14, 35; 8,2; 18,20); og evangeliet nevner om og om igjen jødene/ioudaioi[123] som responderer på Jesu ord og gjerninger på ulike måter. Evangeliet viser at Jesus er kommet med frelse og evig liv, og for evangeliet er det i Jesus at jødenes forventninger vedrørende Messias er oppfylt.

Israels skrifter danner rammeverket for å forstå Jesu identitet som Guds Messias, samtidig vitner evangelieteksten om hellenistisk påvirkning både i motiver og begreper (jf. Joh 1,1–18).[124] Men, Skriftene bærer også vitnesbyrd om Jesus (Joh 5,39), og for å forstå dette må man lese Skriftene i lys av Jesu liv, død og oppstandelse: «from back to front».[125] Johannes kaller leseren til å gjenkjenne hvordan Israels skrifter alltid, på mystisk vis, har vært gjennomsyret av Ordets tilstedeværelse. Hays sier at når evangeliet refererer til karakterer som har vært sentrale i Israelshistorie forventer han at leserne har kjennskap til disse, for det er helt avgjørende for å best mulig forstå hvem Jesus er. Hays hevder dermed at alle delene av Israels skrifter, når de er forstått riktig, vil vise til Jesus.[126] Derfor, sier Hays, at Johannes viser liten interesse i å gjenfortelle historiene rundt skriftene han siterer og alluderer til.[127] Hovedpoenget er at de som leser evangeliet vil nå en større forståelse av hvem Jesus er ved å ha kjennskap og kunnskap om Israels skrifter. Selv om det kan være riktighet i dette, skal man være varsom

---

[123] Moloney, *John*, 9-11. Jødene er hyppig nevnt som motstanderne til Jesus i Johannes. Konflikten mellom Jesus og hans etterfølgere og «jødene» øker i styrke utover i evangeliet. Her må det nevnes at «jødene» ikke betegner jødene som et helt folkeslag, en rase eller lignende, og burde alltid, på grunn av dette, forstås i anførselstegn. Ved nøye lesning av evangeliet viser det seg at «jødene» er de karakterene som har stilt seg på den ene siden av den «kristologiske» debatten. Termen «jødene» burde best forstås på denne måten: på den ene siden har vi det johanneiske miljøet som har kommet til tro på at Jesus var sendt av Gud, Guds sønn og Messias (jf. 20,31); på den andre siden har vi «jødene» som ikke trodde at Jesus var Messias. Den første gruppen kastes ut av synagogen av den andre gruppen pga., deres tro (12,42; 16,2; også 9,22, 34). Konflikten mellom Jesus og «jødene» er heller en refleksjon av en kristologisk debatt på slutten av det første århundre, enn det faktiske møtet mellom Jesus og hans landsmenn på trettitallet i det første århundret.
D.F. Tolmie, The Ἰ̓ΟΥΔΑΙΟΙ in the Fourth Gospel, i *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar, ed., G. Van Belle – J.G. Van der Watt; P. Maritz, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven University Press, 2005, 377-397: Ser på "jødene" i evangeliet gjennom et narratologisk perspektiv, der han fokuserer på hva de *gjør* i narrativet. Alle gruppene han nevner, (jødene, folkemengdene, og fariseerne) responderer på en eller annen måte til Jesus. Tolmie viser at disse gruppene gir enten en kontinuerlig positiv eller negativ respons til Jesus. Han argumenterer for at karakteriseringen av gruppene er dominert av det ideologiske perspektivet til den implisitte forfatteren, nemlig vektleggingen på Jesu identitet, og hvordan man skal respondere når man innser hvem han virkelig er.
[124] Colin G. Kruse, *John: An Introduction and Commentary*, TNTC 4; IVP/Accordance electronic ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 31-34.
[125] Thompson, *John*, 10-12.
[126] Hays, *Echoes in the Gospels*, 288.
[127] Hays, *Echoes in the Gospels*, 288-290. Han peker på sentrale karakterer som Moses, David, Elija, Abraham, Jakob, Jesaja som bakenforliggende til narrativet; han håndterer hvordan loven blir presentert; Israels fester og høytider; jødenes rolle i evangeliet som sentrale motiv for å forstå hvordan Johannes forstår og bruker Israels skrifter.

med å lese for mye inn i Israels skrifter, og være for bastant på at alt viser til Jesus. Foster maner til varsomhet med slike tolkninger, og kaller de «supersessionists».[128]

2.2.4 «Se»-motivets signifikans i Joh 12 og relaterte tekster

Diskusjonen ovenfor bidrar til å kaste lys over de sentrale aspektene ved inntogsfortellingen og hvilken funksjon inntoget har for johanneisk teologi. Et annet og helt sentralt motiv i Johannes 12 er det å «se» Jesus. ιδου, og lignende termer møter vi stadig på i evangeliet.[129] Det å «se» er den mest brukte metaforen i Johannesevangeliet for kunnskapen om Jesus. Menneskers respons når de ser Jesus varierer mellom tro, skepsis eller vantro, og henger tett sammen med blindhet (jf. Joh 9) og det å vandre i lyset eller i mørket (jf. Joh 1,1–18; 3,19; 8,12; 9,5; 11,9f; 12,20–50).[130] Hva mennesker gjør når de ser Jesus har dermed eskatologisk betydning i evangeliet. Forventningene som er knyttet til eskatologien finner delvis oppfyllelse i nåtiden gjennom Jesu gjerninger og person – Jesus er eskatologien, i og ved ham er oppstandelsen, det evige liv og dommen realisert nå.[131]

Jesu identitet utfolder seg i forhold til det han gjør og sier, og mennesker kalles til tro når de «ser og hører»[132] Jesus. Derimot trengs det mer enn menneskelig logikk og fornuft for at mennesker skal kunne se og anerkjenne hvem Jesus er. Man behøver Guds eget vitnesbyrd, åpenbaring eller lære (jf. 5,36–37; 6,27, 44–45). Det er menneskers åpenhet til Jesus og det han kommer med som avgjør om mennesker evner å se hvem han er. Og for å se, gå inn i og forstå riket som sannelig er Guds rike (3,3, 5; 18,36) behøver man Åndens veiledning. Ånden lærer disiplene ved hjelp av blant annet Skriftene, og i lys av Jesu egne gjerninger, hvordan

---

[128] Foster, «Echoes Without Resonance», 109.

[129] **ἰδοὺ***:* 4,35; 12,15; 16,32 og 19,5 (NA28); **θεάομαι:** 1,14, 32, 38; 4,35; 6,5; 11,45; **θεωρέω:** 2,23; 4,19; 6,2.19.40.62; 7,3; 8,51; 9,8; 10,12; 12,19.45; 14,17.19; 16,10.16-17.19; 17,24; 20,6.12.14; **βλέπω**: 1,29; 5,19; 9,7.15.19.21.25.39.41; 11,9; 13,22; 20,1.5; 21,9.20; **ὁράω:** 1,18.33-34.39.46-48.50-51; 3,3.11.32.36; 4,29.45.48; 5,6.37; 6,14.22.24.26.30.36.46; 7,52; 8,38.56-57; 9,1.37; 11,31-34.40; 12,9.21.40-41; 14,7.9; 15,24; 16,16-17.19.22; 18,26; 19,6.26.33.35.37; 20,8.18.20.25.27.29; 21,21.

[130] Paul Miller, "They Saw his Glory and Spoke of Him: The Gospel of John and the Old Testament" i *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Stanley E. Porter, editor), William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan, 2006, 127–151.

[131] John T. Carroll, "ESCHATOLOGY," *Eerdmans Dictionary of the Bible*, 421; Jan van der Watt, Eschatology in John: A Continuous Process of Realizing Events, i *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (ed. Jan G. van der Watt), WUNT 315, Mohr Siebeck, 2011, 116-136.

[132] Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, 2003, 138-40. Det å høre i Johannesevangeliet er knyttet med det å tro. De som uttrykker autentisk tro gjør det etter at de har hørt om Jesus eller hans egne ord. I noen tilfeller vekkes tro uten noe mirakel (jf. 4,39–42). I andre tilfeller er det å høre og se relatert på en to-delt måte. På den ene siden kan troen som er vekket av det å høre bli bekreftet, forsterket og dypere ved å se et tegn. På den andre siden kan troen som er fremkalt ved å høre bidra til å danne konteksten hvor mennesker kan forstå tegnet best mulig (jf. 1,33–51 og 2,1–11).

man skal kunne forstå hvem han er. Uten Åndens veiledning og uten Skriftenes belysning forblir Jesu liv og identitet uhåndgripelig.[133]

På den ene siden refererer det å se til det fysiske synet; på den andre siden betyr det oppfatning eller innsikt. Men, den ene utelukker ikke den andre, de er begge nødvendige for å anerkjenne hvem Jesus er. For eksempel refererer utsagnet «Vi så hans herlighet» (1,14) til begge nivåene: noen så i Jesus og hans gjerninger manifestasjonen av Guds herlighet. Og det finnes eksempel på at innsikt ikke automatisk kommer av fysisk syn (jf. 9,39). På andre måter er innsikten radikalt motstridende, noe vi ser tydeligst i Jesu korsdød. Kaifas ord om «at det er bedre for dere at ett menneske dør for folket, enn at hele folket går til grunne» (11,50) er en måte å berolige den romerske angsten for nye politiske opprør, og for å bevare sitt folk; og Pilatus beroliger sine egne bekymringer om å miste keiserens favør ved å drepe en «som gjør seg selv til konge» (19,12). Både Kaifas og Pilatus gjør en kalkulert politisk avgjørelse, men deres forståelse av Jesu død skiller seg radikalt fra evangeliets forståelse av Jesu død.[134] Jesu død og oppstandelse gjør tro på Jesus mulig, og gir innhold til troen, rettet mot den levende Gud som gir evig liv gjennom Jesus.

Etter inntogsfortellingen eksemplifiseres og kontrasteres se-motivet med blindhetsperspektivet Jesaja talte om, og det markerer samtidig slutten på Jesu offentlige virke. Nå er det ikke offentlige diskurser som er i sentrum, men heller private instruksjoner til disiplene i foranledning til klimakset i Jesu liv – hans lidelse, død og oppstandelse.

2.2.5 Kunne man høre Sak 9,9 i Joh 12,15?

Hvis vi bruker Hays' kriterier for bruk av gammeltestamentlige tekster på inntogsfortellingen, hvordan står den seg da? Forskere er entydige i at det er Sak 9,9 som er sitert, så spørsmålet vedrørende kilde er av liten betydning, men er det fortsatt slik at leseren av evangeliet ville hørt Sak 9,9 her? Av Hays' kriterier mener jeg at vi kan krysse av i flere bokser som gjør at vi med rimelighet kan si at det var sannsynlig at de første lesere ville her høre Sakarjateksten. For det første var Sakarja tilgjengelig, noe vi ser av synoptikernes bruk av profeten (Mt 21,5; 26,31; 27,9; Mk 14,27), og for det andre taler sitatet høyt i det at mye er ordrett repetisjon og det er en distinkt tekst. For det tredje er Sakarja tilstede flere steder i evangeliet (Joh 2,16; 7,38; 16,32; 19,37), og tekstene passer tematisk sett. Og på bakgrunn av tekstens tilgjenge-

---

[133] Thompson, *John*, 11-12.
[134] Ibid, 12-13.

lighet mener jeg det er historisk plausibelt at evangelisten har intendert sitatet og at leseren kunne skjønne det. Samtidig mener jeg sitatet henger godt sammen med hva som ellers fortelles i evangeliet, og at det oppnås satisfaksjon. Dermed vil jeg si at det er høyst sannsynlig at leserne her ville høre Sak 9,9.

2.3 Johannes 12,20–50 som springbrett til pasjonsberetningen

Helt fra begynnelsen av evangeliet har Jesu «time» drevet evangeliet fremover. De gjentatte referansene til «timen» fungerer som et referansepunkt som peker fram mot Jesu herliggjørelse. På grunn av at «timen» ikke var kommet tidligere kunne folket hverken arrestere eller drepe ham (7,30; 8,20). Timen er kommet hvor Jesus skal vise suverenitet over egen skjebne, ved å legge ned sitt liv for så å ta det opp igjen. Forespørselen fra «noen grekere» som ønsket å se Jesus frembringer Jesu ord om at hans død er nært forestående – «timen er kommet».[135]

Etter at Jesus har talt om sin egen død og formant folket til å tro på ham og vandre i lyset, konkluderer Johannes Jesu offentlige virke. Fokuset er ikke lenger på tegn og offentlige diskurser, men på private instruksjoner til disiplene. I 12,37–50 setter evangeliet fokus på de vantro og dommen som ligger forut for dem. Folkets vantro settes i sammenheng med andre bibelske fortellinger hvor Guds barmhjertige og frelsende handlinger på vegne av folket ikke vekker forståelse eller tro (Jes 6,10; 53,1).

Gjennom Jesus tegn, under og ord har «Herrens hånd» blitt åpenbart, fordi Sønnen har gjort Faderen kjent (jf. 1,18; 5,37; 6,46; 14,9). Noen responderte med tro (1,10–13), mens andre har ikke «trodd vårt budskap» og oppfyller dermed Jesajas ord om at Gud har «blindet deres øyne». Disse utfordrende sitatene gir ekko til Jesu ord om at ingen ser eller responderer til Jesus hvis ikke de er opplært, gitt eller dradd av Gud selv (6,44, 65; 9,38–41). Ved første øyekast kan sitatet fra Jes 6,10 være vanskelig å gripe betydningen av, men ser vi sitatet i lys av evangeliets se-motiv blir det tydelig hva evangeliet gjør. I opprinnelig form handler sitatet om en manglende evne til å høre og se, og Jesajas domsord sammenfatter det å se og høre med evnen til å kjenne eller gripe sannheten. Johannes konsentrerer passasjen fra Jesaja slik at den handler utelukkende om å se, også legger han til: «Dette sa Jesaja fordi han så Jesu herlighet og talte om ham.» (12,41). Ved å eliminere referansene til det å høre, og vektlegge at Jesaja så Jesu herlighet, fremhever Johannes hans samtidiges manglende evne til å se Jesu

[135] Ibid, 267.

herlighet (1,14; 2,11), noe som Jesaja evnet.[136]

De avsluttende ordene til Jesu offentlige virke oppsummerer hans identitet og hans hensikt med en serie kjente påstander: han er den som representerer Gud; den som taler på vegne av Gud; og den som bringer lys til verden. Samtidig som han er Guds representant (12,44, 49) så er han Guds representasjon: å se, høre og tro Jesus er å se, høre og tro Faderen som har sendt ham. Det er på denne bakgrunn at se-motivet er så sentralt i Johannesevangeliet, det bærer med seg en eskatologisk betydning: menneskers frelse avgjøres om de evner å anerkjenne Jesus for den han er.

2.4 Johannesevangeliets personifiserte eskatologi

Eskatologien er et av de mest diskuterte teologiske spørsmålene i johanneisk forskning.[137] Nøkkelen til å definere eskatologi er som regel tatt fra ἔσχατος som omhandler forventninger tilknyttet endetiden, enten om historiens, verdens eller denne tids ende. Termen dekker et bredt spekter av emner og tematikker, og grovt sett kan man si at termen inkluderer:[138] 1) en periode eller situasjon i historien hvor ting ikke er ideelle, erfart som en krise; 2) et håp om at den nåværende situasjonen skal bli erstattet med en ideell tid; 3) at den endrede situasjonen vil bringe en endelig slutt til krisen. Dermed er ikke eskatologiske forventninger satt i et vakuum, løsrevet fra kontekst, men de lever i et dynamisk samspill med menneskers håp og erfaringer.

Et helt sentralt aspekt ved eskatologien til Johannes er dens eksplisitte fokus på personen Jesus, det er i og gjennom Jesus at eskatologiske forventninger blir oppfylt. Samtidig bærer evangeliets GT referanser ofte et eskatologisk preg. Eskatologiske hendelser blir «kristologisert», noe som kan kalles personifisert eskatologi.[139] I Johannes er handlinger, erfaringer, og tid knyttet til personen Jesus.[140] I dette perspektivet har vi å gjøre både med en realisert og futuristisk eskatologi. Noen av de eskatologiske forventningene har blitt oppfylt i og gjennom

---

[136] Ibid, 267-77.
[137] Dette kommer blant annet fram av Jörg Freys tre-volums verk, *Die johanneische Eschatologie I* (1997), *II* (1998), *III* (2000), WUNT No 96, 110, 117, Tübingen. Se Frey, Eschatology in the Johannine Circle i *Theology and Christology*, 49-55 for oversikt over forskningshistorien til eskatologi i Johannes.
[138] Van der Watt, «Eschatology in John», 2011: s. 110. Dette er en grov skisse av hva eskatologi kan bety i NT. Det som problematiserer en generell definisjon av termen er at eskatologi har ulikt uttrykk og vektlegging i hvert enkelt skrift i NT. Problemstillingene knyttet til framtiden kompliserer også definisjonen.
[139] Ibid, 133.
[140] Ibid, 133.

Jesus[141], men det genereres samtidig nye forventninger som skal oppfylles i fremtiden.[142] Dette åpner for at vi kan forstå eskatologien som en kontinuerlig realiserende prosess.[143]

Vi kan forstå eskatologien som en kontinuerlig realiserende prosess ved å se på hvordan Jesus oppfyller eskatologiske forventninger i henhold til Israels skrifter. På den ene siden oppfyller Jesus eskatologiske forventninger ved å gjenopprette relasjonen til Gud og bringe evig liv til mennesker. På den andre siden taler Jesus profetisk om fremtiden (jf. 6,39ff; 14,2–4; 17,24). Jesus frembringer nye profetiske ord utfra oppfyllelsen av Skriftene, hvilket samsvarer med mønster vi finner i GT, der nye profetier genereres på grunnlag av oppfyllelsen av eldre profetier.[144] Jesu ord, tegn og under får eskatologisk preg ved at hans gjerninger tradisjonelt var knyttet til Jahves handlinger til hans folk i GT.[145]

På bakgrunn av dette må man spørre seg om spørsmålet om tid (realisert eller futuristisk) i relasjon til eskatologien faller på rett sted. Hvis Johannes foretrekker personalisert tid, så burde vi kanskje skifte fokus. Konseptet til personalisert tid og hendelser, som binder tid og hendelser til en person, drar fokuset til personens handlinger og tilstedeværelse, heller enn til en tidsramme. Der hvor Jesus er tilstede og handler i tråd med eskatologiske forventninger, der er eskatologien realisert. «Når» forsvinner bak «personen», og punktet for oppfyllelse av løfter og profetier blir erstattet med personens pågående tilstedeværelse. Dette resulterer i en eskatologi som stadig realiseres i tid, hverken eksklusivt realisert eller futuristisk, men begge i betydningen av en pågående prosess av hendelser som fortsetter å realisere eskatologisk tid.[146]

---

[141] F.eks. er løftet om evig liv realisert i nåtiden ved troen på Jesus i Johannes, men det i synoptikerne ligger i fremtiden. Jf. Joh 3,15, 16, 36; 4,14, 36; 5,24; 6,27, 40, 47, 54, 68; 10,28; 12,25; 17,2. Det evige liv i Johannes kan defineres som "to be or receive a state of being (existence) which allows actions and relations associated with God… having life functions as a constitutive element for being a part of the family of God" (Ibid, 122).

[142] Ibid, 126-36. Jf: Jesus skal forberede et sted for de troende i Fars hus (14,2ff); de troende skal være sammen med Jesus og se hans herlighet (17,24), «den siste dag» som skal komme (6,39, 40, 44, 54; 12,47–48), som indikerer at ikke alt er oppfylt ennå. Referanser til fremtidige hendelser er opprettholdt av at Jesus vil returnere i Ånden, og at Faderen vil være hos dem mens de ennå er på jorden (Joh 14–16). Ånden er den nye eskatologiske tilstedeværelsen av Jesus sammen med Guds familie (jf. 14,19ff; 14,10, 15; 14 ,11, 21, 23; jf. 13,34–35); Ånden er relatert til Jesu tilstedeværelse, den som lærer, minner, veileder og oppfyller visse oppgaver (14,15–18; 14,6ff); korset signaliserer at de troende skal følge måten Jesus levde på (jf. Joh 13; 15,11ff).

[143] Ibid, 124-26.

[144] Ibid, 111-16; 126-30.

[145] Ibid, 131-32.

[146] Ibid, 133.

2.5 Kapittel oppsummering

Inntogsfortellingen markerer overgangen fra Jesu offentlige virke til lidelsesfortellingen. Essensen i passasjen er introduksjonen av kongsmotivet. Evangeliet ser inntoget i lys av Salme 118,25f og Sak 9,9, hvor det ser Jesus som den kommende messianske kongen. Derimot «skjønte ikke disiplene dette» før etter Jesu var blitt herliggjort. Nøkkelen til å forstå hva teksten handler om ligger i Jesu herliggjørelse. Man kan si at Johannes redefinerer forståelsen av hvilken konge Israel skulle ha. Denne kongen viser sin kongsmakt ved å legge ned sitt eget liv for at mennesker skal kunne ta del i frelsen og det evige liv, ikke med sverd og krigføring.

Sakarja 9,9 kaster lys over den uerkjente Jesus' identitet. Evangeliet bruker Sak 9,9 for både å redefinere tanken om kongen, og sette inntoget i en større eskatologisk kontekst. Sitatet bidrar til å si hvilken konge Jesus er og hvor han har sin kongsmakt fra. Han var ikke konge i militaristisk forstand, men konge i forstand av kongen Sak 9,9 profeterte om. Innsikten om at Jesus er Israels konge, en konge som kommer i fred i forstand av fredsfyrsten i Sak 9,9, er en innsikt som for disiplene først var tilgjengelig etter oppstandelsen.

Jesu identitet som konge får sin videre utfoldelse spesielt i Joh 18–19, men allerede i Joh 12 knyttes paralleller for den observante leser. Evangeliet har presentert Jesus som «den som kommer i Herrens navn» tidligere i evangeliet ved å vise til Jesu relasjon med Faderen. Det indikerer hvor Jesus har sin autoritet og hensikt fra. Ironien er dermed påfallende når Pilatus adresserer Jesus som «mennesket» i 19,5, og ikke evner å se hvem Jesus er. Motivet med å se spiller en helt sentral rolle i Johannesevangeliet, siden det er spesifikt knyttet til det å anerkjenne Jesu identitet. Responsen mennesker gir når de ser Jesus har konsekvenser for deres relasjon til Gud, og om dommen faller over de eller om de tar del i det evige liv.

Hilsenen og hyllesten Jesus mottar fra folkemengden i ordene til Sal 118,25f vekker minner og tradisjoner knyttet til løvhyttefesten og israelsteologien til Johannesevangeliet. Dette gir også paralleller til andre steder hvor jødenes feiringer er omtalt, blant annet Joh 2, 7 og 19. Ved å se jødenes feiringer i lys av johanneisk teologi mener jeg at de gis en ny betydning. Nå er det ikke bare Israelsfolket som skal dra på pilgrimsferd til Jerusalem og tempelet, men ved Jesu komme til verden, og han som det nye tempel, så skal hele verden dras til ham, og de som har sett og erkjent Jesus for den han er, samles i tilbedelse i Guds familie.

I neste kapittel skal vi se på Joh 19,37 og sitatet fra Sak 12,10, og forsøke å besvare hvorvidt Sak er sitert eklektisk eller helhetlig, og hvem det er som ser, og hvem de skal se.

3. Joh 19,37: «De skal se på ham som de har gjennomboret»

I dette kapitlet skal vi se på hvordan vi best mulig kan forstå bruken av Sak 12,10 i Joh 19,37. Et viktig spørsmål vil være hvordan sitatet fra Sakarja er relevant for spørsmålet vedrørende Jesu identitet. Hva er identiteten til ham som har blitt gjennomboret, og hvem er det som skal se på ham? Ved første øyekast vil man i konteksten til Joh 19,37 oppdage motiver som har vært gjentagende andre steder i evangeliet, blant det mest sentrale er kongsmotivet, men også motiver som vann, tempel og Ånd er tilstede i teksten.

Sakarja siteres både ved pasjonsberetningens start i Joh 12,12–19, og ved dens klimaks i Joh 19,17–37. Begge sitatene er et kall til å løfte blikket og se på Jesus, men det kreves en teologisk fortolkning, i lys av Jesu herliggjørelse, for å se hvem den kommende kongen er, og hvem det er som har blitt gjennomboret. I dette er sitatene fra Sakarja komplementære, de bidrar til å kaste lys over Jesu identitet, og de gir en dybde til hverandre som de ikke hadde hatt alene.[147] Man kan si at Joh har «Sakarjanske bokstøtter» for lidelsesfortellingen.[148]

Et sentralt spørsmål for denne og de andre tekstene jeg jobber med er: i hvilken grad har Joh brukt Sak? Brukes Sakarja eklektisk, som bevisteksting for å fremheve et enkelt poeng, eller kan vi forstå bruken mer helhetlig i retning av at evangeliet, for eksempel, tar i bruk flere motiver, bilder, og en større kontekst? Dette vil jeg drøfte nedenfor, men før jeg går i gang med analysen av Joh 19,37 vil jeg se på betydningen til vitneutsagnet i 19,35.

3.1 Øyenvitnet som har sett og vitnet (Joh 19,35)

Det sentrale i dette verset er at den som har ἑωρακὼς har μεμαρτύρηκεν om det han har sett for at mennesker skal πιστεύ[σ]ητε (jf. 20,31), og at hans vitneutsagn er ἀληθινὴ, og han ἀληθῆ λέγει (jf. 12,37ff; 21,24). Og det han har sett er korsfestelsen, soldatene som ikke knuste beina til Jesus, og soldaten som stakk Jesus i siden slik det rant både vann og blod ut. Gjennom hele evangeliet refererer det å se både til det fysiske synet og til en dypere innsikt eller forståelse (jf. 9,39–41), og sannsynligvis er begge dimensjonene i sikte her. Vitnet har faktisk sett det som skjedde med Jesus på korset, men samtidig innehar han en dypere innsikt vedrørende Jesu identitet på grunn av den nye forståelseshorisont som herliggjørelsen gir.

---

[147] Bynum, "Quotations of Zechariah in the Fourth Gospel", 69-74.
[148] William Randolph Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures: Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37*, Supplements to Novum Testamentum 144, Brill, Leiden, 2012: 173-75.

Denne personen[149] som vitner har opplevd og erfart paradokset som Jesu korsfestelse presenterer, at guddommelig kraft er åpenbart gjennom en menneskelig død, og gjennom denne døden er det gitt evig liv og renselse fra synd. Spydet som gjennomboret Jesus demonstrerte at han var død, men vannet som rant åpenbarte at han var livets kilde:[150] "… both the elements are, nevertheless, supposed to have a significance for the evangelist, then the blood is, presumably, a sign of Jesus' saving death (cf. 1 John 1,7) and the water is symbolic of Spirit and life (cf. John 4,14; 7,38), but both are most intimately connected"[151].

Vannet og blodet får en kristologisk signifikans når det tolkes innenfor evangeliets kontekst (jf. 4,19, 25–26; 6,53ff; 7,37–38, 40–41; 19,34).[152] Ng sier at «vannet» i Johannesevangeliet symboliserer, som et middel for dåp (jf. 1,25–33) og som et element brukt i Jesu under (jf. 9,7), forventningen om Kristus. Og som et symbol brukt av Jesus selv, symboliserer vannet evig liv og Den hellige ånd.[153] Vannet spiller en signifikant rolle, som en forutsigelse av Jesu soningsdød, når han helbreder den blinde (jf. kap 9) og vasker disiplenes føtter (jf. 13,4–10). Vannsymbolikken kulminerer på korset: «to testify to the fulfillment of all eschatological expectations, as hinted by Jesus' saying in 19:30, Τετέλεσται»[154]. Videre, sier hun, at eskatologi er det karakteristiske budskapet til johanneisk vannsymbolikk, og at eskatologi best forklarer «vannets» teologiske signifikans.[155]

Med andre ord kan vi si at betydningen og hensikten til vitneutsagnet fra «han som så det» er som teksten selv sier: «for at også dere skal tro», men vi kan også løfte frem at dette er et forsvar mot doketisme (jf. 1 Joh 5,6), eller at evangeliet løfter frem at troen ser mer enn de eksterne elementene ved korshendelsen.[156] Vi kan ikke vite for sikkert hva intensjonen var for å sette inn 19,35, men vi kan si at teksten oppsummerer og sammenfatter viktige momenter når det kommer til å anerkjenne hvem Jesus er, nemlig «se – vitne – tro».[157]

---

[149] Ulike tolkninger om hvem det er som «ser» finnes. Se Michaels, *John*, 970-75 for kort oversikt. Han nevner bl.a. «disippelen Jesus elsket», Tomas og den romerske soldaten. Thompson, *John*, 404, hevder at vitneutsagnet tilhører «disippelen Jesus elsket» på bakgrunn av at han er den eneste mannlige disippelen tilstede ved korset.
[150] Thompson, *John*, 203.
[151] Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John, Vol 3 Commentary on chapters 13–21*, Burns & Oates, London & Tunbridge Wells, 1982, 294.
[152] Koester, *Symbolism*, 227-28; Ng, W. *Water symbolism in John: An eschatological interpretation* (Vol. Vol. 15, Studies in biblical literature). New York: Peter Lang., 2001, 83-85, 87
[153] Ng, *Water Symbolism in John*, 66-70; 75-81; 81-3.
[154] Ibid, 94.
[155] Ibid, 93-5. Se også hennes inndeling av «vannets» tre faser side 85-6
[156] Schnackenburg, *John* Vol 3, 290.
[157] Ibid, 291.

3.2 Johannesevangeliets klimatiske skriftsitat

Sitatet fra Sakarja[158] bringer Johannes' lidelsesfortelling til en avslutning, som også er det siste og klimatiske skriftsitatet til hele evangeliet. Utfra evangeliets egen kontekst har vi to muligheter for hva sitatets hensikt og intensjon er. Enten ønsker evangeliet å vise at løftene fra Sakarja står ved lag, og at det er Sakarja som skal bekreftes og legitimeres, eller så ønsker evangeliet å vise hvem Jesus er, ved å bruke Sakarja, og dermed at det er Jesus som skal bekreftes og legitimeres. Et tilleggsspørsmål til dette spørsmålet er hvorvidt evangeliet siterer Sak 12,10 som en «bevistekst» eller om han ønsker å hente frem en større kontekst ved å sitere Sakarjateksten. Uavhengig av dette blir det tydelig at Johannes følger andre NT-forfattere i betydningen av Sakarja 9–14 som sentral i forhold til å forstå Jesu lidelse, død og oppstandelse, samtidig sier Bynum:

> "He is also in agreement with the heart of that message in its context ... These two passages [9,9 og 12,10] chosen by John are arguably two main thrusts or major foci for the entire work of II Zechariah. Seen in this light, John's understanding of Christ's passion fits with the whole of the flow of Zech 9–14 in terms of the messianic personage, and the promised future restoration already begun in, during, and through the exile"[159]

Sakarja 9–14 kan ses på som en teodice i lys av fallet og eksilet til Juda, og som et av håp for gjenopprettelse etter returen fra eksilet. Den kommende kongen som bringer fornyet glede og håp til et post-eksilsk Israel er oppfylt gjennom den personen som har blitt gjennomboret, på hvem alle Israels stammer skal se når Guds ånd av nåde og bønn mottar tilstrekkelig respons. Når Israels stammer mottar den ånden skal de gjenkjenne deres ansvar og skyld i at det var de som forårsaket gjennomboringen. Da skal de klage og sørge, og det skal føre dem nærmere Gud, og nærmere løftet om fornyelse og gjenopprettelse. I fornyelsen av relasjonen skal de guddommelige løftene om en åpen kilde som renser, og en ny Herrens dag som Sakarja profeterte om følge folket.[160]

Johannes bruker Sak 9,9 og 12,10 til å presentere den kommende kongen, og den som

---

[158] Christopher M. Tuckett, "Zechariah 12:10 and the New Testament", i *The Book of Zechariah and its Influence*, (ed. Christopher Tuckett), Ashgate, England, 2003: 111, påpeker at teksten fra Sakarja har influert flere tidlige kristne forfattere, og at teksten var et tidlig kristent *testimonium*.
Sitatet innledes med καὶ πάλιν (jf. 12,38), som kan åpne muligheten for at 19,37 ikke er med i selve oppfyllelsessitatet fra 19,36, men at det å se den «gjennomborede» refererer til noe i fremtiden, som ikke har skjedd ennå.
[159] Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures*, 173-74.
[160] Ibid, 174.

blir gjennomboret. For Johannes, på avfatningstiden til evangeliet, har den «kommende kongen» kommet; nådens og bønnens ånd har blitt utøst; og den «gjennomborede» har blitt identifisert. Kongen fra Sak 9,9 er oppfylt i Jesus, og den gjennomborede, som mennesker skal se på, er oppfylt i den samme Jesus på korset.[161] Men spørsmålet er ikke primært hva som har skjedd historisk, men hva betyr sitatet for johanneisk teologi, og hvordan er Sak 12,10 brukt?

3.2.1 Bruken og betydningen av Sak 12,10 i Joh 19,37

En hovedutfordring for Joh 19,37 er hvordan vi skal forstå bruken av sitatet. Det viser seg helt klart og tydelig at Joh bruker Sak for å si noe om Jesu død, og at Joh andre steder er opptatt av hvordan Jesus skulle dø (jf. 3,14; 8,28; 12,33; 18,32).[162] Samtidig er det rundt Jesu korsfestelse at det er tettest med skriftsitater. Det sies i Joh 19,24; 28; 36; og 37 at det skjedde for at Skriften skulle bli oppfylt. Hva ønsker evangeliet å oppnå med dette? Ved å knytte korshendelsene til Skriftene, og ilegge dem oppfyllelsesterminologi ønsker evangeliet muligens ikke primært å legitimere Skriftene, men å legitimere hvem Jesus er. Hvis hovedfokuset for evangeliet var å vise at løftene fra Sak stod ved lag og ble oppfylt, ville det kreve at Johannes' egne tilhørere allerede gikk rundt og var bevisst på løftene fra Sak, og lurte på hvordan de skulle oppfylles.[163] Jeg mener primær fokuset for evangeliet er å vise hvem Jesus er, ved å bruke Sak. På denne måten er det som skal bekreftes og legitimeres ikke Sakarja, men Jesus.[164]

Jeg har valgt å bruke termene mikro og makro i evalueringen av bruken av Sak 12,10 i Joh 19,37. Med mikro mener jeg et minimalistisk perspektiv, hvor man ser etter én enkel forbindelse mellom tekstene, for å legitimere hendelsesforløpet. Med makro mener jeg et maksimalistisk perspektiv, hvor man ser etter flere forbindelser mellom tekstene, enten det seg være flere motiver eller lignende, for å bekrefte hendelsesforløpet.

---

[161] Ibid, 174-75.
[162] Se M.C. de Boer, *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*, CBET 17, Kok Pharos, Kampen, 1996.
[163] Jeg følger D. L. Stamp, "Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device", i *Hearing the Old Testament in the New Testament* (ed. Porter), 2006, 17: "Assessing the level of audience understanding and perception is virtually impossible… it seems best to interpret from the author's point of view, or at least that of their ideal reader".
[164] Bynum, «Quotations of Zechariah», 59, hevder at i Johannes' oppfatning av inntoget, er det klart og tydelig at Jesus bevisst oppfyller løftet som var gitt av Sakarja, og på den måten er det Sakarja som legitimeres. Men ingenting sies i Joh 12,15 at Sakarja ble oppfylt, derimot viser det seg tydelig i 12,16 at disiplene ikke skjønte det som skjedde før etter Jesu herliggjørelse, som da kan tyde på at primær fokuset ikke er å legitimere Sak, men Jesus.

3.2.1.1 Et mikroperspektiv på bruken av Sakarja 12,10

Det er mulig å tolke sitatet fra Sak 12,10 som en bevistekst—at Johannes har brukt Sak 12,10 eklektisk, for å bekrefte det han selv har sett, siden teksten nevner gjennomboring. Johannes har allerede nevnt at Jesu side ble stukket av den romerske soldatens spyd. Og i Sak 12,10 finner Joh bekreftelse for at den messianske frelseren skulle bli gjennomboret. Det er få, om ingen andre tekster, i GT som sier det samme som Sakarjateksten gjør.[165] Tar vi også i betraktning Johs' interesse for hvordan Jesus skulle dø, da er denne tolkningen mulig.

Johannesevangeliet finner dermed bevis for gjennomboringen i Sakarja. Dette forsterkes ved at Joh 19,37 står ganske alene i den umiddelbare konteksten. På grunn av strukturen i Joh 19,31–37 kunne vi forvente at det andre skriftsitatet burde følge den forutgående strukturen. Øyenvitnet i Joh 19,35 vitner om at Jesu bein ikke ble knust, og at Jesus ble stukket med et spyd i siden. Det kombinerte sitatet i 19,36 fra Ex 12,46; Num 9,12; Sal 34,21 peker tilbake på at beina ikke ble knust,[166] og da kunne vi forvente at sitatet i 19,37 ville referere tilbake til blodet og vannet som rant fra Jesu side.

Ved å se skriftsitatet på denne måten får vi en nokså enkel forklaring på hvorfor og hvordan Joh har brukt Sak 12,10. Tatt i betraktning at Sak 12,10 tilsynelatende er den eneste teksten i GT som omtaler gjennomboringen av den messianske frelseren; at skriftsitatet ikke følger en antatt forventet struktur i Joh 19,31–37; og Johannes' interesse for hvordan Jesus skulle dø og hvordan han døde, virker det som en sannsynlig tolkning at evangeliet bruker Sak 12,10 som en bevistekst.[167] På denne måten viser evangeliet til Skriftenes autoritet, og slik bekreftes løftene fra Sak og hendelsesforløpets legitimeres av Skriftene.[168]

---

[165] NO11 har 11 treff på *gjennombore(r)/(s)(t)*, hvor ingen andre tekster enn Sak 12,10 nevner det å «se» på den som har blitt gjennomboret. BHS utgave av Sak 12,10 benytter verbet דקר *daqar* om gjennomboringen, og det er totalt 11 treff på verbet, hvor bare Sak 12,10 setter gjennomboringen i kontekst med å se på «ham». Field, F. (1964). *Origenis hexaplorum quae supersunt : Sive, veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta : 2 : Jobus-Malachias ; Auctarium et indices* (Vol. 2). Hildesheim: Olms, 1964: 1026 bemerker at bade Θ, Σ, og Ἀ har ulike versjoner av εκκεντεω som hovedverb, mens Ὀ har κατωρχήσαντο, men fortsatt er det bare Sak 12,10 som har kombinasjonen av det å «se» den gjennomborede.

[166] Menken, *Quotations*, 147-66.

[167] Schuchard, B.G., *Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, SBLDS 133; Atlanta, GA: Scholars Press, 1992, 149 konkluderer med at funksjonen til sitatet i Joh 19,37 er følgende: "John cites Zech 12.10 for two reasons: (1) to identify those ultimately responsible for the death of Jesus; and (2) to assert that the piercing of Jesus was anticipated by Old Testament prophecy."

[168] Miller, «They Saw His Glory», 128-33, hevder at kristologisk funksjon avgjorde kilden til de tekster Johannes siterte. Johannes valgte ut den teksten som best støttet hans hensikt. Og i denne sammenheng kan vi argumentere for at Johannes' hensikt var å finne bevis for denne gjennomboringen, og da passer Sak 12,10 utmerket.

3.2.1.2 Et makroperspektiv på bruken av Sakarja 12,10

Men samsvarer et mikroperspektiv med hvordan evangeliet ellers forstår og bruker Israels skrifter? Jeg har ovenfor referert til Hays som argumenterer for at Joh forstår Israels skrifter som en matrise av symboler som forutsier Jesus.[169] Med bakgrunn i Johs' relativt få direkte skriftsitater, der fokuset på Jesu identitet spiller en stor rolle, kan vi tenke oss at evangeliet, i dets klimaks, har valgt ut én enkelt tekst bare for å legitimere hvordan Jesus døde? Det er mulig. Men, er ikke det også mulig å tenke seg at Joh har brukt Sak 12,10 på en måte som løfter frem flere motiver samtidig?

På den ene siden er det mulig å si at for eksempel påskemotivet har *influert* tanken om Jesu død som en offerdød, ved at påskemotivet står sentralt flere steder i evangeliet (jf. 1,29–36; 19,31–37; 2,13–22; 6,1–14, 22–71; 13,1–17,26; 19,36).[170] Her hentes det inn motiver fra blant annet Ex 12,10, 46; 29,38ff; Num 9,12 om påskelammet; Jes 53,4ff om den lidende tjener; Jes 11,2; 41,1 om Ånden som gis den utvalgte tjeneren; og tempelteologien og ofringene. Ved å hente inn motiver fra flere tekster samtidig kan man si at Johs' forståelse av Israels skrifter, som en matrise av symboler som forutsier Messias, viser seg. Og ved å se på oppfyllelsessitatene ved korshendelsen, virker det som at Johannes bruker flere motiver fra tradisjonen for å legitimere hvem Jesus er.[171] Man kan si at Johannes utøver en bredere lesning av GT's tekster i forbindelse med påskemotivet.[172]

På den andre siden må man spørre hvorvidt et makroperspektiv er tilfellet i Joh 19,37. Har Sak *influert* evangeliet i dets fremstilling av Jesu identitet? Er ikke det nærliggende å tenke seg at Johannes kunne finne andre tekster enn Sak 12,10 for å si noe om signifikansen til Jesus død? Hvis Johannes ønsket å si noe om Jesus som blir løftet opp og herliggjort, kunne ikke han ha brukt Jesaja 52,13–53,12, eller hvis vannet som rant fra Jesu side stod sentralt her, kunne ikke han ha brukt Esek 47, en velkjent tekst som også inkluderer tempel- og skapelsesmotiv? Hvis Johannes' mål er å legitimere Jesus ved å bruke Sakarja, heller enn at Sakarja

---

[169] Hays, *Echoes in the Gospels*, 287-88; 343-45.
[170] Se Stanley E. Porter, "Can Traditional Exegesis Enlighten Literary Analysis of the Fourth Gospel? An Examination of the Old Testament Fulfilment Motif and the Passover Theme", i *The Gospels and the Scripture of Israel* (ed Craig A. Evans og W. Richard Stegner), JSNTSup 104 – Studies in scripture in early Judaism and Christianity, Sheffield Academic Press, Sheffield, England, 1994: 401-18.
[171] C.K. Barrett, "The Old Testament in the Fourth Gospel", *The Journal of Theological Studies* 38, 1947, 155–169, https://doi.org/10.1093/jts/os-XLVIII.191-192.155 (Hentet 20.11.2018); se også Kubis, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 181-82.
[172] Barnabas Lindars, *New Testament Apologetic*, London, SCM, 1961, 259-65.

skal legitimeres, da må vi stille et annet spørsmål enn om Sak har *influert* Joh. Det neste steget vil da være å undersøke hvordan motivene i 19,37 spiller en rolle andre steder i evangeliet.

Betydningen av å «se» Jesus som den gjennomborede og herliggjorde Herre

Med sin referanse til å «se» i 19,37 bringer evangeliet frem et av sine viktigste teologiske motiver.[173] Som nevnt ovenfor kan det å «se» peke, ikke bare til den som har blitt gjennomboret, men til vannet og blodet som renner fra Jesu side, som kilden til liv. I Joh 3,14–15 knyttes det parallell mellom slangen som ble løftet opp (Num 21,8) og Menneskesønnen som må bli løftet opp, «for at hver den som tror på ham, skal ha evig liv» (Joh 3,15). I Joh erstattes det å «se» på slangen med tro på Jesus, og på korset har Menneskesønnen blitt løftet opp. I sammenheng med 3,14f er 8,28 relatert, hvor det heter: «Når dere har løftet Menneskesønnen opp, skal dere forstå at ἐγώ εἰμι», ved herliggjørelsen skal Jesu sanne identitet vise seg.[174] I tillegg sier Jesus i Joh 12,32: «Og når jeg blir løftet opp fra jorden, skal jeg dra alle til meg», for da vil hvetekornet som faller i jorden og dør bære rik frukt (12,24).[175] Til tross for disse parallellene skal man trå varsomt her, siden hverken 3,14, 8,28 eller 12,32 nevner eksplisitt det å «se», men linken mellom de *kan være* implisitt, siden Num 21 nevner at det å «se» slangen vil gi liv.[176]

Man kan argumentere for at «se»-motivet er såpass generelt ellers i GT's tradisjon at man ikke kan vektlegge det som veldig sentralt i forhold til Sakarja. Men en tekst som styrker «se»-motivets signifikans i forhold til Sakarja er inntogsfortellingen hvor det sies: «Se, din konge kommer!» (Joh 12,15). Evangeliet ønsker å rette oppmerksomhet til at det er Jesus som kommer som konge, og som ble korsfestet som konge (jf. 18,33, 37; 19, 14–15, 19), og at det er på ham mennesker skal se.[177] Ved at Sakarja siteres både i Joh 12,15 og 19,37, er det mulig å se disse sitatene som *inclusio*.[178] Dette kan være det første steget til å se sitatet i 19,37 som

---

[173] Se, Miller, "They Saw His Glory", i *Hearing the Old Testament in the New Testament,* 127-51.
[174] Schnackenburg, 3: *John,* 293. Det er omdiskutert hvorvidt frelsesaspektet eller domsaspektet er i forgrunnen her, men muligheten for at gjenkjennelsen av hvem Jesus er leder til omvendelse og frelse kan ikke utelukkes.
[175] Ibid, 293.
[176] Tuckett, "Zechariah 12:10 and the New Testament", 117.
[177] En sekundær tolkning av «se»-motivets signifikans kan være å sette det å «se» Jesus i sammenheng med GTs teofanier, hvor Gud viser seg på underfulle måter for ulike mennesker (jf. Gen 15,1; 26,24; 46,3; Jes 41,13f; 43,1ff). Dette kan utledes fra Johannes prologen, hvor det sies at «vi så hans herlighet», og fra korsfestelsen og oppstandelsen, hvor Jesus åpenbarer sin herlighet på korset, og hvor Tomas senere får se og ta på den oppstandne. Når det da sies at mennesker skal «se» kongen som kommer, og «se» den gjennomborede, vil det indikere å «se» Gud selv, som åpenbarer seg i menneskers erfaringssfære.
[178] Kubis, *The Book of Zechariah in the Gospel of John,* 182-3 argumenterer for at funksjonen til skriftsitatet bade i 19,36 og 37 understøttes av øyenvitnes vitnesbyrd i 19,35: "it is not simply the witnessing of a visible,

noe mer enn en bevistekst. Johannes velger åpenbart ut tekster for å underbygge sitt budskap, men jeg mener å ha vist at bevisteksting ikke er evangeliets primære bruksmåte av gammeltestamentlige tekster.[179]

Videre er referansen til Tomas i Joh 20,27–29, han som både får se og ta på sårene til Jesus, en bekreftelse av fokuset Johannes har på Jesu dødsmåte. Der legitimeres ikke bare sårene til Jesus, men også «se»-motivets signifikans ved at Tomas responderer i tro etter at han har sett den oppstandne Jesus.[180] Øyenvitnet i 19,35 har sett den som har blitt gjennomboret, og evangeliet bruker Sak 12,10 for å understreke betydningen til å «se» for å anerkjenne Jesu identitet (jf. Joh 20,29).[181] Johannes har dermed en dobbel måte å legitimere korshendelsene på, både beina som ikke ble knust, men også øyenvitnet som har sett.[182]

Vann, blod og Ånd som symboler for syndsrenselse

Det neste steget for å forstå Johannes' bruk av Sak 12,10 i Joh 19,37 vil være å se på konteksten til Sakarja. Det er nærliggende å tro at Joh har hatt Sak 12,10a i hodet når han siterte Sak 12,10b. I Sakarja 12,10 øser Jahve ut en nådens (חֵן – *chen*) og bønnens (תַּחֲנוּנִים – *tachanunim*) ånd over Davids hus og Jerusalems innbyggere,[183] hvor det første ordet refererer til velviljen som man erfarer, og det andre ordet til velviljen man søker. Ånden som utøses påvirker to komplementære aspekter: det å være i velvilje, og søke velvilje hos noen andre.[184] Konse-

---

perceptible *fact* (factual or phenomenal aspect), but also a witness to an invisible *meaning* of this fact.", og han setter Joh 1,34; 3,11, 32 sammen og viser til at det å "se" kan defineres som en himmelsk realitet, en dypere mening av ting, som er åpenbart og gjort kjent for noen individer (f.eks. Døperen og Jesus), men at det er skjult for andre. Og at den samme usynlige og dypere meningen ligger til grunn i 19,35, når øyenvitnet vitner om det han har sett.

[179] Bynum, «Quotations of Zechariah», 71-4; Miller, "They Saw his Glory", 132-33.

[180] Kubis, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 183-86.

[181] Miller, "They Saw His Glory", 134-35; Craig. A. Evans, *To See and Not Perceive: Isaiah 6,9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, 129. Bemerker at det å "se" er den dominerende metaforen i Johannes for kunnskapen om Jesus, som kommer ved tro. Men relasjonen mellom det å se og det å tro er åpen for debatt. Noen har hevdet at Johannes motsetter tro og syn, ved å opphøye sistnevnte og nedvurdere det første, på bakgrunn av f.eks. Joh 20,29. G.L. Philips, «Faith and Vision in the Fourth Gospel", i *Studies in the Fourth Gospel* (ed. F.L. Gross; London: A.R. Mowbray, 1957), 83, sier at tro og syn ikke er gjensidig ekskluderende, på bakgrunn av at det i evangeliet er: «the mounting significance of intensity of vision» som kulminerer "in faith which is here conceived ... as the consummation of an act of illumination which derives its quality from what it sees, rather than a decision which we make with reference to some external object".

[182] Thompson, *John*, 424-28

[183] Se Boda, *Zechariah*, 2016, 713-14 for eksempler vedrørende hva det å «utøse» i GT kan referere til.

[184] Ibid, 714.

kvensen av at Jahve øser ut denne ånden er at: «Da skal de se på meg».[185] Og Johannes kobler sammen Jesu død på korset både med hans herliggjørelse, som også sannsynligvis henter motiver fra Jes 52–53, og med Ånden, signalisert med vannet som renner (jf. Joh 7,38), som senere ble gitt. Dette henger sammen med korset som stedet for guddommelig åpenbaring, som har den konsekvens at tidligere hendelser ble forstått i lys av korset (jf. 12,16).

Det er mulig at Johannes fremkaller den umiddelbare konteksten til Sak 12,10, som omtaler renselse fra synd ved vann-Ånd, når han siterer teksten i Joh 19,37. Jeg nevnte ovenfor at vannet får en kristologisk signifikans når det tolkes innenfor evangeliets kontekst, og at «vannet» i Joh symboliserer forventningen om Kristus, og at det er et symbol for det evige liv og Den hellige ånd. Samtidig er vannet i kombinasjon med blodet som rant fra Jesu side i 19,34 et symbol for syndstilgivelse via et offer, et motiv som går igjen i GT.[186] Vann-Ånd og syndsmotivet er fra starten av evangeliet tvinnet sammen (jf. kobling mellom vann-Ånd symbolikk og dåp: 1,33; 3,5). Og ved å sammenstille Joh 1,29 og 1,33 kan det se ut som at der er en kobling mellom dåp og renselse fra synd. En eksplisitt kobling mellom Ånden og synd finner vi i Joh 16,8–9 og 20,22–23. Når Jesu korsfestelse forstås som ofringen av det sanne påskelam (jf. «Guds lam», 1,29, 36), blir det satt i sammenheng med å bære bort synd. Derfor kan vi si at både blodet og vannet alluderer til den samme realiteten, syndsrenselse.[187] Men det er først ved troen på Jesus at vannet, blodet og Ånden blir en realitet for mennesker.

Hvis vi følger Bynums forståelse[188] av Johannes' bruk av Sakarja i lidelsesfortellingen vil vi faktisk se at det finnes flere paralleller mellom Johannes' narrativ og konteksten til Sak. I Johannes knyttes vannet til det evige liv og Den hellige ånd (jf. Joh 1,32–34; 3,5–6; 4,14; 7,37–39),[189] og i de påfølgende versene til Sak 12,10 i 13,1 leser vi om den åpne kilden som skal rense bort synd og urenhet. I Sak 14,8–9 om det levende vann som skal renne fra Jerusalem (Joh 4,10; 7,38), og at den dagen skal Herren være konge over hele jorden (Joh 12,15). Vi

---

[185] Ibid, 715.
[186] Se Duguid, I., "Messianic Themes in Zechariah 9-14", *The Lords Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts* (ed. P.E. Satterthwaite – R.S. Hess – G.J. Wenham) (Tyndale House Studies; Carlisle, U.K.: Paternoster – Grand Rapids, MI: Baker Books 1995), 279.
[187] Kubis, *The Book of Zechariah in the Gospel of John,* 191-94; de Boer, *Johannine Perspectives,* 1996, 297, sier: "the flow of blood does not necessarily have such "cleansing" significance apart from the flow of water which accompanies it … it is the presence of "water", symbolizing the cleansing Spirit for Johannine readers, which gives the blood this expiatory significance". Denne forståelsen av blodet og vannet mener jeg ikke samsvarer med forståelsen av påskelammet, som faktisk illustrerer frigjørelsen både fra slaveriet i Egypt, og fra slaveriet til synd (jf. Joh 8,31-36).
[188] Bynum, *The Fourth Gospel and the Scriptures,* 173-74.
[189] Schnackenburg, *St. John, Vol 3,* 1982, 294.

kan med varsomhet dra paralleller mellom det som sies i Sakarja og hvordan Johannes forstår Jesu død og Den hellige ånds virke (jf. 7,37–39).[190] I evangeliet følges gjennomboringen senere av Åndens utøsing, som er billedgjort med elver av levende vann; Jesu død fungerer som det rensende og livgivende offer; og ved Jesu herliggjørelse blir Herren konge.

En lesning i lys av evangeliets helhet

Faren ved å se sitatet isolert innenfor lidelsesfortellingens klimaks er at man ikke er observant ovenfor Johannes' hermeneutiske strategi ved at han henter opp og utvikler flere motiver hele veien gjennom evangeliet. For å gripe betydningen og bruken av sitatet, mener jeg at man er nødt til å se det i lys av hele evangeliets kontekst, ikke primært som ett enkelt utvalgt sitat for å si noe om måten Jesus døde på. Noe jeg mener teksten selv åpner for. Lesningen av Johannesevangeliet berikes, og tilføres nye dimensjoner ved å se det på denne måten.

Nøkkelen til å forstå skriftsitatene er slik som disiplene (jf. 2,22; 12,16) først forstod hendelsene etter Jesus var herliggjort. Jesu herliggjørelse, i det han ble løftet opp, fører til en ny forståelse av Skriftene, de blir lest på nytt i lys av Jesu død og oppstandelse, og Åndens tilstedeværelse. Det er på denne måten at vi bør forstå hvordan Johannes bruker Skriftene.[191] På bakgrunn av denne diskusjonen mener jeg altså at vi bør forstå bruken av Sak 12,10, ikke eklektisk, men som mer helhetlig, hvor evangeliet drar inn flere motiver fra Sak i sitt cluster for å legitimere Jesu identitet, ved å bruke Sakarja.

Vi jobber da med sammenflettede motiver, istedenfor enkelt sitater og motiver. Det å «se» på den gjennomborede handler ikke bare om selve gjennomboringen, men også om å anerkjenne hvem Jesus faktisk er, ved hjelp av Den hellige ånd. Og ved å se på den gjennomborede vil man også se vannet og blodet som rant fra Jesu side; blodet som signaliserer Jesu stedfortredende død, som renser bort synd, og vannet som signaliserer det evige liv og Ånden. Og ved å «se» på den gjennomborede vil man se det nye tempelet, som er Jesu kropp, det siste og endelige offeret for synd, som ved troen på Jesus gir del i frelsen, Ånden og det evige liv. Dette er motiver som spiller en sentral rolle både for Johannes' teologi og narrativ, og ved å

---

[190] Jeg vil i kapittelet om Joh 7,37–39 komme tilbake til, og gå nærmere inn på vannet og Åndens signifikans, sammen med tempelmotivet og løvhyttefesten. Men allerede her ønsker jeg å vise at man kan forstå sitatet i Joh 19,37 innenfor et større motivkompleks. Ved å dra paralleller mellom gjennomboringen, «se»-motivet, vannet og Ånden blir det tydeligere at Johannes ikke bare finner en bevistekst i GT's skrifttradisjon for å si noe om hvordan Jesus døde, men at han ønsker å legitimere Jesus ved å bruke Sakarjas tekster og motiver.
[191] Daise, "Quotations with "Remembrance" Formulae in the Fourth Gospel", 75-91.

se sitatet på denne måten er det virkelig det klimatiske skriftsitatet til hele evangeliet.[192]

Videre hevder jeg at et makroperspektiv gjør rettferdighet ovenfor intertekstuelle arbeidskriterier. Både tilgjengelighet, grad av repetisjon og distinksjon, gjentagelse, tematisk koherens, historisk plausibilitet og satisfaksjon står svært sterkt når vi tolker Joh 19,37 i et makroperspektiv. Blant det viktigste mener jeg her er hvor distinkt teksten er, og når vi også evaluerer hvordan Sak ellers høres i evangeliet, blir jeg overbevist om at det er fruktbart å se hvordan tekstene der Sak er sitert relaterer til hverandre i evangeliet.

3.2.2 Hvem er subjektet for ὄψονται og ἐξεκέντησαν i Joh 19,37?

I forskningen har det blitt reist spørsmål om hvem som er subjektet for *ὄψονται* og *ἐξεκέντησαν* i Joh 19,37. En tolkning er at subjektet for *ὄψονται* og *ἐξεκέντησαν* er det samme, nemlig de romerske soldatene. Alternativt kan man inkludere «jødene» som er tilstede ved korset. Men ingenting sies i den umiddelbare konteksten om at hverken soldatene eller «jødene» «ser» Jesus på dette tidspunktet.[193] Gitt at sitatet har *ὄψονται* som hovedverb, istedenfor *ἐξεκέντησαν* tyder det på at det er å «se» som har primærfokus i setningen. Evangeliet nevner da i positiv forstand øyenvitnet i v. 35 som en som har sett, og vitnet om det. Delvis med dette i tankene, har flere teologer separert subjektet for *ὄψονται* og *ἐξεκέντησαν*.[194]

Det har blitt poengtert at flere mennesker «ser» Jesus etter hans død (jf. 20,18; 20,20, 25). Derfor sier Menken: "to look on the pierced Jesus with belief coincides with seeing the risen Lord"[195], og slik oppfylles Jesus egne forutsigelser i 14,19 og 16,16–19. Ifølge Menken refererer Jesu møte med Tomas til en tid når mennesker ikke vil se fysisk (20,29). Men som troende som «ser» den oppstandne Jesus i forkynnelsen til kirken, kan de også sies å tilhøre de

---

[192] Kubis, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 189-90, sier: "John embraces then the messianic interpretation of the oracle, but he also reinterprets it in a totally new way: the pierced one is the Messiah who is the same as the one on whom they have looked, i.e. God. The pierced Messiah is God and the pierced God is the Messiah." Denne forståelsen henger sammen med det Johannes tidligere har sagt om Jesus (jf. 1,1, 18; 12,45; 14,9-10).

[193] Kubis, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 194, hevder at flertallsformene av verbene i Joh 19,33 (jf. ἐλθόντες; εἶδον; κατέαξαν) tyder på at det er de romerske soldatene som er i fokus (jf. 19,23-24), sammen med jødene som nevnes i 19,20. Han avviser dermed Menken og Tuckett sin forklaring, som argumenterer med at det ikke nevnes at de romerske soldatene eller jødene «ser» Jesus på dette tidspunktet, slik som Matt 27,54 nevner «offiseren og folkene hans»; Mark 15,39 nevner «offiseren»; Luk 23,47 nevner «offiseren», og alle steder følges denne merknaden med ulike varianter av det vi kan kalle en slags lovprisning av Gud. Det vil uansett være umulig å skulle helt og fullt ut ekskludere de romerske soldatene, og jødene fra det å «se», så spørsmålet blir heller om vi skal forstå sitatet som noe mer enn bare spesifikt det å «se».

[194] Tuckett, "Zechariah 12:10", 116.

[195] Menken, *Quotations*, 182.

som «skal se på ham som de har gjennomboret».[196] Siden den tidligste kristne bruken av Sak 12,10 var eskatologisk, som en profeti vedrørende Jesu gjenkomst,[197] kan Joh 19,37 ses på som en del av Johannes' realiserende eskatologi (4,21–26; 5,19–27; 6,30–35), uten å ekskludere det futuristiske (5,28–29).

Tuckett kritiserer Menken,[198] og sier at hvordan 20,29 relateres til 14,19 og 16,16–19 forblir noe uklart. Refererer tiden da «dere skal se meg» (14,19) til tiden etter oppstandelsen, og «om en liten stund ser dere meg ikke lenger, men om en liten stund igjen skal dere se meg» (16,16) til tiden mellom Jesu død og hans oppstandelse? Eller er det en referanse til den eskatologiske fremtiden? Brown hevder at referansen er til tiden etter oppstandelsen, en tid når disiplene vil se Jesus, og at Ånden konstituerer nærværet av Jesus i den troende.[199] Derimot ser det ut til at Johannes' vektlegger at Ånden er forskjellig fra Jesus (14,16); han er en annen Talsmann som bare kan komme ved at Jesus drar bort (16,7). Johannes presenterer dermed en fraværende kristologi: Jesus er ikke tilstede, men er i himmelen og er erstattet av Talsmannen. Derfor virker Menkens forsøk på å tolke det å «se» Jesus i forkynnelsen i kirken noe påtvunget og kunstig.[200]

Hvis tiden etter oppstandelsen er for Johannes en tid hvor til og med de troende ikke vil «se» Jesus, er det kanskje nødvendig å se på hva som sies i 19,37. Sitatets struktur tyder på at det er å se som har primærfokus i setningen, men objektet for setningen innehar en sentral rolle: de skal se på *ham som de har gjennomboret*. Som nevnt ovenfor handler det å se Jesus, om evnen til å anerkjenne hvem han er.[201] Uavhengig av hvordan de opprinnelige tilhørerne har forstått inntoget og korsfestelsen, tyder *ἰδοὺ* i 12,15 og 19,5, *ἴδωσιν* i 12,40, ἴδε[202] i 19,14, ἑωρακὼς i 19,35 og *ὄψονται* i 19,37, på at det er et spesifikt fokus, kanskje også et kall, til å se, observere og beskue Jesus. Innholdet i 19,37 drar linjer tilbake til 1,29, 36 og kallet til å «se», og 1,39 til å «komme og se», og sammen med verset i 20,29, kan kallet til å se på den korsfestede og oppstandne Jesus tyde på en annen tolkning enn hva bl.a. Menken har foreslått,

---

[196] Ibid, 182.
[197] Se ibid, 178-82; også Tuckett, Zechariah 12:10, 111-13; se Alberto Ferreiro, Oden, A., & Oden, Thomas C., *The Twelve Prophets* (Vol. XIV, Ancient Christian Commentary on Scripture). Downers Grove, Illinois, 2003: 271-73.
[198] Tuckett, "Zechariah 12:10", 117.
[199] Raymond E. Brown, *The Gospel According to John XIII–XXI* (AB 29A), New York, Doubleday, 1985: 729-33
[200] Tuckett, "Zechariah 12:10", 117-18; Menken, *Quotations*, 182-84
[201] Bynum, "Quotations of Zechariah", 71.
[202] "ἴδε: properly impv. of εἶδον, but stereotyped as a particle, and hence used when more than one pers. is addressed, and when that which is to be observed is in the nom" BDAG, 466.

som «ser» Jesus i forkynnelsen til kirken.[203]

Det er kanskje på bakgrunn av korset og Jesu herliggjørelse at referansene til å «se» den oppstandne Jesus bør bli tolket. Åpenbaringen av hans herlighet, hvem Jesus virkelig er, skjer på korset, «not in some wonderful post-Easter revelation scenes»[204]. Referansen til 3,14, som den første referansen til at Menneskesønnen skal bli løftet opp, som flere tar med i diskusjonen rundt 19,37 kan da være svært treffende. Tiden og stedet for når «oppløftingen» skal skje forblir åpent i 3,14, men blir klart når denne tiden er identifisert med korset (jf. 12,32–33). Enda mer presist er tiden når Jesus blir løftet opp, også hans herliggjørelse (jf. 12,23, 27; 17,1). Korsfestelsen er samtidig det tidspunktet hvor andre skal realisere at «ἐγώ εἰμι» (8,28). Jesus åpenbarer seg selv, og sin Far, i sin død – som den korsfestede.

Hvis dette er en tilstrekkelig tolkning av Johannes, og signifikansen til Jesu død, da får kanskje sitatet fra Sak 12,10 i Joh 19,37 ekstra tyngde. Det å se den oppstandne Jesus spiller en sentral rolle i kapittel 20, men vi blir minnet på i 20,29 at denne måten å se på ikke er det viktigste for en kristen eksistens. Heller er det å se den korsfestede, den som har blitt gjennomboret, som gjelder i tiden etter påsken.[205] Det er denne hendelsen som markerer Jesu endelige åpenbaring av hvem han er. Ved å vektlegge at det er den gjennomborede og korsfestede andre vil se i fremtiden, ønsker evangeliet kanskje å vise til korsets sentrale posisjon som stedet hvor Jesu identitet blir åpenbart. "John presents his readers with a stark 'gospel' of a Jesus – and a God – who shows his truest colours as the crucified one"[206], og man kan derfor si seg enig med Menkens konklusjon om at: "the quotation in its Johannine context refers primarily to the look in which believers will see the pierced Jesus as who he really is: the exalted Son of Man, the risen Lord"[207]. Dermed er de som skal se, de troende, og de skal se den gjennomborede, herliggjorde og oppstandne Jesus.

---

[203] Bynum, Quotations of Zechariah, 71; Tuckett, Zechariah 12:10, 118.
[204] Tuckett, Zechariah 12:10, 118.
[205] Kubis, *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, 198, hevder at det er først når subjektet for *ὄψονται* har blitt identifisert at vi kan forstå Johannes' intensjon med sitatet, og videre sier han: "The subject of *ὄψονται*, broadly defined to include the Roman soldiers, the Jews, an eye-witness, Jesus' mother, the women and (present and future) believers, indicates that the quote refers to the basic theme, or rather goal, of the Gospel: the invitation to *faith* (expressed as *seeing*) in Jesus, the true *God* and *Messiah*, addressed to everyone through the written, trustworthy, ocular *testimony* of the eye-witness (cf. 1:34; 20:31; 21:24)."
[206] Ibid, 119.
[207] Menken, *Quotations*, 185.

3.2.3 Korset og oppstandelsen som eskatologiske hendelser

På samme måte som korset fungerer som det ultimate stedet hvor Jesus og Gud åpenbarer sin herlighet, så fungerer korset og oppstandelsen som det avgjørende brennpunktet for eskatologien til Johannesevangeliet. Korset er det stedet hvor Jesu identitet blir åpenbart (8,28), «denne verdens fyrste kastes ut» (12,31), og hvor de som tilhører Jesus blir dradd til ham (12,32). Johannes understreker sentraliteten av hendelsene på korset ved bruken av «timen» (ὥρα: 2,4; 7,30; 8,20; 13,1; καιρὸς: 7,6). Jesu time er ikke kommet før korset er nært forestående (12,23; 13,1; 17,1). På grunn av at Johannes setter hendelsene i tid og rom kan Jesus si på korset: «Det er fullbrakt!» (19,30) – hans første eskatologiske oppdrag er fullført, det som åpner fremtiden. Timens komme betyr ikke at tiden er fullstendig oppfylt, men det markerer en nøkkelhendelse i de utfoldende eskatologiske begivenheter.

Korset fungerer som åpenbaringen av det eskatologiske nærværet av Gud.[208] Jesus har oppfylt profetier om den kommende kongen og Messias (1,41, 45; 12,12–19), at hans død vil gi liv (11,50–51; 12,24ff), og at han gir og tar opp sitt eget liv (10,17–18). Gjennom profetier er korset forventet, og gjennom korset er profetier bekreftet og oppfylt. Og ved å sitere Sak 12,10 ved lidelsesfortellingens klimaks indikerer det en eskatologisk dimensjon ved det å «se» på den gjennomborede. Den som «ser» på den gjennomborede Jesus, ser i ham hans herlighet, og hans identitet som Guds sønn. Det er på denne bakgrunnen at Jesus kan hevde å ha åpnet den eskatologiske fremtiden: «Jeg er oppstandelsen og livet. Den som tror på meg, skal leve om han enn dør. Og hver den som lever og tror på meg, skal aldri i evighet dø.» (11,25–26). Fysisk død terminerer ikke evig liv, og slik blir den eskatologiske fremtiden for de troende innenfor Guds familie muliggjort og sikret.[209]

Diskusjonen mellom Jesus og Marta (11,25–26) blir ofte sett på som en bekreftelse av Jesus for realisert eskatologi framfor Martas futuristiske eskatologi. Men vi må gjenkjenne Johannes' vektlegging at det er i og gjennom Jesus at eskatologiske forventninger blir oppfylt. «Eschatological events are Christologized»[210]. Det betyr at eskatologiske begivenheter, inkludert oppstandelsen, tid og erfaringer bl.a. er bestemt av personen Jesus og hans nærvær. Det er ikke tiden som driver prosessen, men tilstedeværelsen og valgene til personen. Der hvor Jesus er tilstede og handler i tråd med eskatologiske forventninger, der er eskatologien realisert, og

---

[208] Van der Watt, "Eschatology in John", 130-31.
[209] Van der Watt, "Eschatology in John", 131-32.
[210] Ibid, 133.

der er realiteten av oppstandelsen og livet.[211] Eskatologisk kraft er kristologisk kraft, og Jesus kan benytte den hvor han ønsker og er tilstede. Derfor er det ikke uventet at hendelser som er eskatologiske i sin natur, som Åndens komme, eller identifikasjonen av Faderen som far til disiplene (20,17) er direkte relatert til korsets hendelser. I personen Jesus er både den realiserte og den futuristiske eskatologien flettet sammen, i en prosess som realiserer seg selv gjennom tiden.[212]

3.3 Kapittel oppsummering

Jeg har nå forsøkt å vise hvordan vi kan forstå bruken av Sak 12,10 i Joh 19,37. Jeg har poengtert at et mikroperspektiv på sitatet står i fare for å overse Johannes' hermeneutiske strategi ved å hente opp, utvikle og flette sammen ulike motiver samtidig. Derimot mener jeg at vi bør forstå bruken av Sak 12,10 i et makroperspektiv, ved at han inkluderer flere motiver fra flere tekster i sitt evangelium for å underbygge sitt budskap. Sitatet fra Sak 12,10 er ikke bare en referanse til å se den gjennomborede, men også et kall for evangeliets tilhørere til å se opp på den korsfestede Jesus, og den oppstandne Herre. Sammen med kallet om å «se» for å anerkjenne hvem Jesus er, så refererer gjennomboringen også til blodet og vannet som renner fra Jesu side, som symboler for Jesu stedfortredende død, det nye tempel, det evige liv, og løftet om Den hellige ånd.

Videre er det viktig å se sammenhengen mellom sitatet fra Sak 9,9 i Joh 12,15 og sitatet fra Sak 12,10 i Joh 19,37. Blant annet fordi begge tekstene kaller tilhøreren til å «se», henholdsvis den kommende kongen, og den som har blitt gjennomboret. Tar man disse to sitatene som inclusio, demonstrerer de Johannes' dialog med Sakarja ettersom han omslutter lidelsesfortellingen i håpet, gleden, og ironien til Sak 9–12. Sett i lys av Jesu begravelse og oppstandelse, er sitatene relatert både til hverandre og det klimatiske oppstandelses narrativet, ettersom evangeliet tar tilhørerne bortenfor sorgen som følger Jesu død, og til gleden av å se den oppstandne Herren.[213]

Samtidig er det viktig å inkludere de eskatologiske perspektivene som ligger i Joh 19,37. I denne teksten fungerer korsfestelsen og oppstandelsen som åpenbaringen av Guds eskatologiske nærvær, og i evangeliet er eskatologien drevet av nærværet av Jesus. Eskatolo-

---

[211] Ibid, 134.
[212] Ibid, 134-36.
[213] Bynum, "Quotations of Zechariah", 72-3.

gien karakteriseres av at den er knyttet til personen Jesus, og dermed blir eskatologiske hendelser kristologisert.

På bakgrunn av dette mener jeg at vi med rimelighet kan si at Johannes ikke primært er opptatt av å vise at løftene fra Sakarja står ved lag, men heller at Johannes legitimerer hvem Jesus er ved å bruke Sakarja. Evangeliet oppnår dette ved å bruke et motivkompleks (vann, tempel, lys, Ånd og løvhyttefest) som jeg mener er hentet fra Sakarja. Som ved flere aspekter i Johannesevangeliet får det straks et johanneisk særpreg, men det bør ikke stoppe oss i å se etter mulige forklaringer for hvordan evangeliet har blitt som det er. I neste kapittel vil jeg se nærmere på Joh 7,37–39 med spesifikt fokus på 7,38, og i denne teksten flettes inn enda et motiv, løvhyttefesten, som står sentralt i flere tekster.

4. Joh 7,38: «Elver av levende vann»

Etter å ha sett på Joh 12,15 og 19,37 hvor Sakarja er direkte sitert, vender jeg nå fokuset til Joh 7,37–39 hvor det er andre utfordringer enn i de to foregående tekstene. For det første er det ikke noe direkte sitat, men heller en allusjon, som gjør at det er uklart hvilken tekst det refereres til når det sies «som Skriften sier» (7,38). For det andre er det tekstlige utfordringer i forhold til hvor man skal sette punktum i teksten: etter πινέτω (alt. 1), eller etter ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ (alt. 2)? Og hvem refererer αὐτοῦ til, er det Jesus eller den troende? Det sentrale spørsmålet er fra hvem sitt indre det skal renne elver av levende vann. Gir det mening at «elver av levende vann» skal renne fra den troende, slik mange engelske[214] oversettelser har, inkludert NO11 og NA28th? Eller burde vi forstå setningen som et løfte om at levende vann skal renne fra Jesus selv?[215]

De overnevnte utfordringer har blitt drøftet mye uten konkluderende resultater.[216] Det jeg vil gjøre i dette kapitlet er å argumentere for at den mest sannsynlige kilden til allusjonen i Joh 7,38b er Sak 14,8. Jeg hevder at motivene som er tilstede i denne tekstpassasjen best forklares utfra løvhyttefestens kontekst og dens motiver. På bakgrunn av denne analysen vil jeg forsøke å si noe om tekstens hensikt og funksjon, og hvordan Sak 14,8 er blitt brukt.

4.1 Den tradisjonelle og kristologiske tolkningen av Joh 7,38

Nedenfor viser jeg de to ulike alternativene i greskutgave. Den greske teksten er hentet fra NA28th med norsk oversettelse hentet fra NO11 i alt 1, og min egen oversettelse i alt 2.

Alt 1: **Tradisjonell lesning**

> ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος
>
> «Den som tørster, skal komme til meg og drikke! Den som tror på meg, fra hans indre skal det, som Skriften sier, renne elver av levende vann.»

Alt 2: Kristologisk lesning

> ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω, ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος

---

[214] Jf. ASV; HCSB; NIV11; ESVS; NASB; NKJV.
[215] Hays, *Echoes in the Gospels*, 315.
[216] Ibid, 188-9, noen har forsøkt å forklare sitatet som en kombinasjon av ulike GT passasjer, andre har antatt apokryfisk opprinnelse, andre har igjen antatt at Joh siterer fra en Targum, eller at Joh siterer upresist fra sin egen hukommelse, eller at sitatet stammer fra tradisjonen.

«Den som tørster, skal komme til meg, og la den som tror på meg drikke. Som Skriften sier, fra hans indre skal det renne elver av levende vann».

4.2 Tegnsettingen[217] til Joh 7,37b–38 og referenten til αὐτοῦ

Når det gjelder tegnsettingen til Joh 7,37b–38 og referenten til αὐτοῦ, finnes det flere ulike tolkninger. De som argumenterer for den kristologiske lesningen (alt 2) peker særlig på parallellismen i vers 37b–38 som viktig, hvor det å «tørste» og «komme til meg» korresponderer til det å «drikke» og «tro på meg». Videre argumenterer man for en syntetisk parallellisme: hvis noen tørster, burde man komme til Jesus, og hvis man gjør det, burde man drikke.[218] Denne argumentasjonsrekken svekkes av det faktum at vann knyttes eksplisitt til Ånden i 7,39, og at både «komme» og «drikke» er metaforer for tro i evangeliet. Generelt kan man si at en slik form for argumentasjon forutsetter en altfor rigid forståelse av Johanneisk symbolikk.[219]

En annen utfordring for alternativ 2 er plasseringen til ordene ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. I Joh er disse og lignende uttrykk brukt med en betinget mening, som er tilfellet i 7,38, og de er alltid på begynnelsen av setningsleddet. Alternativ 2 resulterer i at de blir plassert på slutten av setningsleddet, og dette er et avvik i forhold til Johanneisk stil.[220] Dette er ikke en utfordring i alternativ 1. Ordene ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ konstituerer i dette tilfellet en *nominativus pendens*[221] (jf. Joh 1,12; 6,39; 15,2; 17,2).

Et annet vesentlig spørsmål er hvem αὐτοῦ i vers 38 refererer til. Er det Jesus eller den troende? Noen av argumentene i denne debatten går på hvem som er kilden til frelse i Johannesevangeliet. Avhengig av hvordan man forstår nominativen i Joh 7,37b–38 får man to ulike

---

[217] Menken, *Quotations*, 189, spesielt n.13. De tidlige tekstvitnene er selvsagt lite informative når det kommer til tegnsetting. Menken viser til at P^{66} støtter alt. 1; 'D' med sin motpart 'd', og 'e' støtter alt. 2. Fra kirkefedrenes vitnesbyrd blir det klart at fra Origenes og fremover, er alt. 1 den dominerende, kombinert med den troende som referenten til αὐτοῦ i v. 38. Se også Hippolytus av Roma, *Commentary on Daniel* 1.17 hvor Jesus er referenten til αὐτοῦ, denne eksegesen var ofte kombinert med alt. 2.

[218] Ibid, 190.

[219] Menken, *Quotations*, 190-91. Jf., også Joh 3,11; 4,34; 5,21; 6,35, 45, 53, 54, 56; 7,29; 8,42; 10,9, 10; 12,48, 49; 14,26, 27; 16,20; 17,8 for lignende tilfeller av doble uttrykk.

[220] Se, ibid, 191n21 for detaljer; Ng, *Water Symbolism*, 78-9; jf. G.D. Kilpatrick, «The Punctuation of John 7,37–38", *JTS* 11, 1960, 340-42

[221] Ragnar Leivestad, *Nytestamentlig gresk grammatikk*, 3. utg ved Bjørn Helge Sandvei, Oslo, Universitetsforlaget, 1996, 163: «[fritt-]hengende nominativ, kalles det fenomen at en person eller sak introduseres og fremheves ved å bli satt i nominativ *først* i setningen, for så å bli tatt opp igjen senere ved et pronomen (ofte i en annen kasus). Et slikt foranstilt ledd blir også kalt *tema*, fordi det introduserer hovedsaken som setningen i sin helhet handler om.».

tolkninger.[222] På den ene siden blir det argumentert for at Jesus er den eneste frelseskilden i evangeliet, men Joh 4,14 som utvilsomt knyttes til den troende utfordrer denne tanken.[223] Et argument som taler i favør for den kristologiske lesningen er at hele Joh 7–8 en pågående diskusjon vedrørende Jesu identitet som Guds eskatologiske utsending.[224]

Menken hevder derimot at det skapes et hull i logikken til 7,37b–38 ved å referere αὐτοῦ til den troende. Jesus inviterer de som er tørste til å tro på ham, og hans ord gjør at leseren eller tilhøreren forventer en påstand om Jesu funksjon som bæreren av frelsen for de troende, eller at Jesus enkelt og greit beskriver gaven de troende mottar, og at gavens giver er implisitt. En påstand om Jesu funksjon som bæreren av frelsen mangler om v. 38c refererer til den troende, men ikke hvis αὐτοῦ refererer til Jesus.[225] Til slutt leser vi i Joh 19,34 om blodet og vannet som renner fra Jesu side. Joh 7,38 og 19,34 er de eneste passasjene i Joh hvor leseren blir fortalt at vann renner fra noens side. Denne korrespondansen kan antyde at 19,34 beskriver realiseringen av løftet i 7,38, og det taler i favør for at Jesus er referenten til αὐτοῦ.[226]

På bakgrunn av disse argumentene mener jeg at det finnes gode argumenter for begge sider i debatten. Men, når vi ser på evangeliets helhet, og den intratekstuelle referansen, så mener jeg at den kristologiske lesningen gir de beste svarene, både til tegnsettingen og referenten til αὐτοῦ. Det mest sentrale for denne debatten mener jeg er referansen mellom 7,38 og 19,34, siden dette er de eneste stedene i evangeliet hvor vann renner fra noens side. Samtidig er det viktig å bemerke omtalen av Ånden, den Jesus vil sende til disiplene (7,39; 16,7). Dette er for meg overbevisende argumenter som taler i favør for å forstå Jesus som referenten til αὐτοῦ, og dermed den kristologiske lesningen av Joh 7,37b–38.

---

[222] Menken, *Quotations*, 192; Kerr, *Temple*, 235-37; R.E. Brown, *The Gospel According to John (i-xii)* (AB 29; Garden City, NY, Doubleday, 1966, 320.

[223] Menken, *Quotations*, 192; Ng, *Water Symbolism*, 79-80. J.B. Cortez, "Yet Another Look at Jn 7,37–38", *CBQ* 29, (1967), 79, ser Joh 4,13-14 og 7,37-38 som omtrent identiske passasjer på bakgrunn av at 4,13-14 er nærmest 7,37-38 i å sette frem ideen om at levende vann skal strømme fra den troende. Derimot avviser Brown, *John*, 1:321, denne tanken siden 4,13-14 ikke sier at den troende skal bli en kilde for andre; se også D.A. Carson, *The Gospel According to John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, 323.

[224] Ng, *Water Symbolism*, 80, det er mer sannsynlig at αὐτοῦ refererer til Jesus når vi dykker dypere inn i de mulige tekstene som ligger bak Joh 7,38b. καθὼς og ἡ γραφή er termer brukt for GT sitater i Joh, og Johannes' GT bruk er vanligvis kristologisk og eskatologisk. Flere av de mulige tekstene (jf. Ex 17,6; Num 20,17; Deut 8,15f; Neh 9,15; Sal 78,15f; Jes 43,19; 44,3; Esek 47,1-12; Sak 14,8-11) bærer med seg ideen om at Gud gav vann fra klippen til sitt folk. Disse passasjene kommer fra to linjer i GT's tradisjon: den ene til Exodus og klippesymbolikken; de andre reflekterer eskatologiske visjoner fra de senere profetene.

[225] Menken, *Quotations*, 192. Vi kan sammenligne Johannes' ἐγώ εἰμί, hvor påstander vedrørende Jesu soteriologiske identitet er kombinert med en invitasjon til å tro på ham, for å kunne ta del i frelsen han bringer (jf. Joh 6,35; 8,12; 10,9; 11,25f).

[226] Ibid, 192-93; 181-82. Det forutsettes at blodet og vannet i 19,34 er symboler for frelsen som er etablert i Jesu død.

4.3 Kildeteksten til Joh 7,37–38

Den andre hovedutfordringen til Joh 7,37b–38 er hva som er kilden til Jesu ord. Det har blitt foreslått flere tekster som kan ligge bak (jf. Ex 17,6/Deut 8,15; Jer 2,13; Jes 48,21; 58,11; Esek 47,1; Sal 36,10; 87,7; 78,16, 20; 105,41; Sak 14,8). Menken argumenterer for at den sannsynlige kilden for sitatet er Sal 77,16, 20 LXX på bakgrunn av tekstlige og teologiske likheter mellom salmeteksten og Joh 7,37b–38, men at betegnelsen «levende» stammer fra Sak 14,8.[227] I denne sammenhengen mener jeg at en tolkning på bakgrunn av tekstlige former ikke gir tilfredsstillende svar på hvordan Sak 14,8 er blitt brukt. Jeg mener at en slik tolkning tar for lett på motivene som er tilstede i selve teksten, og den omkringliggende konteksten. Man kan komme langt i å forstå sitater og allusjoner på bakgrunn av tekstlige former, men tatt i betraktning evangeliets gjennomgående symbolbruk, og dets bruk av gammeltestamentlige skrifter, mener jeg at teksten selv åpner for at vi kan se en annen primær kilde.

Utfordringen til allusjonen er hvor ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος kommer fra. Det finnes utallige forslag på hvor det kan være fra, men på bakgrunn av omfang velger jeg kun å referere til noen utvalgte forfattere.[228] Jeg hevder derimot, slik Kerr har foreslått,[229] at allusjonen kan komme fra Sak 14,8 og Esek 47,1. Dette gjøres på bakgrunn av kriteriene om tilgjengelighet, gjentagelse og tematisk koherens. Det vil si at man kan forstå κοιλία som en referanse til Jerusalem eller tempelet. Sak 14,8 har «Den dagen skal det renne levende vann ut fra Jerusalem», og Esek 47,1 snakker om vann som renner fra tempelet. Allerede før den rabbinske perioden var Jerusalem ansett som jordens «sentrum» (jf. Jub 8,19; Esek 38,12). Hvis det er mulig at κοιλία refererer til Jerusalem, da er ποταμοὶ det neste elementet som må forsvares, og det kan være implisitt fra hvor vannet renner. Altså, elver av levende vann skal renne fra hans indre som er Jerusalem/tempelet. I favør for Sak 14,8 er de tydelige referansene til løvhyttefesten senere i kapitlet (Sak 14,16–19), og referansen til det vedvarende lyset i det foregående verset (Sak 14,7), som kanskje er et bilde på lyset i kvinnenes forgård under løvhyttefesten. Med Sak 14,8 som en del av et nettverk av allusjoner til løvhyttefesten, gir det mening å alludere til ordene fra Sak 14,8 under løvhyttefesten.[230]

---

[227] Menken, *Quotations,* 194-203.
[228] Se, E.D. Freed, *Old Testament Quotations in the Gospel of John*, Leiden, E.J. Brill, 1965, 21-29; A.T. Hanson, *The Prophetic Gospel,* Edinburgh, T&T Clark, 1991, 111-12; Menken, *Quotations,* 194-202; jf. Oversikt i Kerr, *Temple,* 237-41, spesielt s. 239n98.
[229] Kerr, *Temple,* 239-41.
[230] Kerr, *Temple,* 239-40.

Gitt at jødene mistet tempelkulten med tempelets fall i år 70 e.Kr., er det Johannes' Jesus tilbyr om å komme til han å drikke, ikke svaret *til* jødedommen, men svaret *for* jødedommen som er i kaos.[231] Etter tempeletsfall søkte jødene svar på hvorfor tempelet falt, og det Johannes tilbyr er ikke i motsetning til jødedommen, men et svar til traumene som oppstod i kjølvannet av tempelets fall. Jesus er det eskatologiske tempel (jf. Joh 2,21), og det er fra dette tempelet av «elver av levende vann» skal renne. Jesus er åpenbaringen av både Sak 14,8 og Esek 47,1–12, og Johannes bruker disse tekstene for å legitimere hvem Jesus er. Jeg vil hevde at Sak 14,8 danner primærkilden for Jesus' allusjon, på bakgrunn av Sak 14,8 sterke koblinger med løvhyttefesten, tilgjengeligheten til Sak og det faktum at Sak brukes flere ganger i evangeliet.[232] Nedenfor vil jeg drøfte løvhyttefestens motiver i relasjon til evangeliet, og på denne måten argumentere videre for hvorfor vi kan tolke Sak 14,8 som primærkilden til Joh 7,38.

4.4 Argumenter for et sammensatt motivkompleks

Det jeg vil gjøre i denne delen er å se på den tematiske konteksten, og motivene som er tilstede i selve tekstpassasjen, og samtidig se til paralleller andre steder i evangeliet. Jeg hevder at vi kan spore et særegent motivkompleks hos Johannes som best forklares utfra Sakarja 9–14. Derimot hevder jeg ikke at disse motivene fra Sakarja har *influert* evangeliet direkte, men heller at Johannes *bruker* disse motivene innenfor sitt eget rammeverk, og at han setter sitt eget preg på dem. Jeg er bevisst på utfordringene med at det Johannes tar i, blir straks svært johanneisk, som vil si at han setter sitt preg og sin stil på de elementene han inkorporerer fra andre steder. Dette gjør at for eksempel symboler og metaforer kan bli transformert til det ugjenkjennelige, og dermed kreves det grundig jobb for å «spore» hvor evangeliet har hentet disse elementene fra. Analysen og drøftingen av de ulike motivene vil være kumulativ der hvert motiv behandles for seg selv, så langt det lar seg gjøre, før jeg til slutt fører dem sammen til et større og sammensatt motivkompleks.

4.4.1 Løvhyttefestens kontekst

Bakgrunnen for, og løvhyttefestens motiver er viktig å ta i betraktning når man forsøker å finne ut hvilken eller hvilke tekster som kan ligge bak Joh 7,37–39. For både konteksten, Johannes' bruk av GT, og hendelsene innenfor Johannes' narrativ kan bidra til å spesifisere

[231] Kursivene er hentet fra ibid, 240.
[232] Ibid, 241; se også, Joel Marcus, «Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7,38)", *JBL* 117.2, 1998, 328-30.

hvilke/n tekst/er evangeliet har benyttet seg av, og ikke minst hvordan de er brukt.

I likhet med både Joh 12,15 og 19,37, er konteksten for 7,37–39 jødenes høytider. I de to foregående kapitlene var konteksten jødenes påskefeiring, mens vi nå er under løvhyttefeiringen (jf. Joh 7,2). Tradisjonelt var løvhyttefesten assosiert med de førti årene israelsfolket vandret i ørkenen (jf. Lev 23,42–43). I samsvar med forskriftene fra Leviticus bygde folket løvhytter hvor de spiste og sov, for å minnes hvordan deres forfedre levde i ørkenen. Fortellingene om hvordan Gud gjennom Moses gav folket vann var en sentral del av løvhyttefesten, og danner bakgrunnen for vannseremoniene under høytiden (jf. Ex 17,1–6; Num 20,2–13).[233] Samtidig viser Pentateukens tradisjon en betydelig endring i vektlegging fra tidligere til senere tradisjoner. Landbrukshøytiden i Ex 23,16 og 34,22 blir mer tempelorientert i Deut 16,13–15 og 31,10–11, og i Num 29,12–38, med dens detaljerte offerreguleringer, ser det helt og holdent ut som en tempelorientert høytid. Ritualene til løvhyttefesten involverte utøsing av vann på alteret i tempelet, sammen med prosesjoner rundt alteret, opplesing av Hallelsalmene, og lysseremonier.[234] Lev 23,34–36, 39–43 gir en begrunnelse for hvorfor folket skulle bo i løvhytter, samtidig viser teksten en viktig teologisk refleksjon rundt høytiden som kommer til uttrykk i de prestelige tradisjonene i etter-eksilsk tid.[235]

For det første, hvilken rolle spiller Israelshøytider i Johannesevangeliet? Hays sier:

> "[John] does not annul or reject these observances [høytidenes viktighet] as superstitious or outmoded. Rather, he weaves them into his Gospel as patterns within a larger tapestry, time-shaping patterns that point to Jesus as the one who discloses their true significance. To be sure, he reshapes their traditional meaning in ways that are immediately controversial, as John's story makes abundantly clear. But the reshaping would be impossible and unintelligible apart from the matrix of Israel's narrative and liturgical traditions."[236]

Israelshøytider spiller altså en sentral rolle i Johannesevangeliet. De bidrar med en spesifikk kontekst til evangeliets episoder, hvor Jesu person, ord og gjerninger blir tolket innenfor. Johannes inkorporerer høytidenes symbolikk og ritualer ved å sette flere av evangeliets episoder i kontekst av Israels høytider. Og det gir evangeliet muligheter til å utvikle og omforme sym-

---

[233] Ulfgard, *Feast and Future*, 110-13; Koester, *Symbolism*, 194-95.
[234] Ulfgard, *Feast and Future*, 110-13.
[235] Ibid, 113. Jf., også at de historiske skriftene til GT fokuserer på tempelet i sammenheng med løvhyttefesten (1 Kg 8; 2 Krøn 5–7; Esra 3,4; Neh 8), samt Sak 14,16–19, for detaljer vedrørende tradisjonen til løvhyttefesten i kilder før år 100 e.Kr.; etter år 70 e.Kr., og arkeologiske funn, se, ibid, 113-47.
[236] Hays, *Echoes in the Gospels*, 302.

bolikken og ritualene i lys av Jesu herliggjørelse. Med andre ord har høytidene både en historisk plass i evangeliet, men også en teologisk relevans.[237]

For det andre må de mulige tekstene bak Joh 7,37–39 vurderes opp mot hverandre, i form av deres egen kontekst. Spørsmålet som reiser seg er: Er evangeliet oppmerksom ovenfor konteksten til de gammeltestamentlige tekstene som brukes, eller løsrives de fra sin opprinnelige kontekst? I denne sammenheng vil det være nyttig å se kort på andre direkte GT sitater i evangeliet. I Joh 6,31=Sal 78,24 er det i alle fall samsvar mellom motivet i salmen og hendelsen i evangeliet med mannaen fra himmelen; i Joh 2,17=Sal 69,10 samsvares tempelmotivet; i Joh 12,13=Sal 118,25–26 ble salmen tradisjonelt brukt om pilgrimene under påskefeiringen og løvhyttefesten; i Joh 19,36=Ex 12,10, 46; Sal 34,21 er ofringen av påskelammet sentralt, mens andre tekster kan tilsynelatende virke løsrevet fra sin kontekst, f.eks., Joh 12,27=Sal 6,4–5; Joh 15,25=Sal 25,19; 69,5. Derfor må man spørre om det er sannsynlig at Johannes' Jesus, innenfor en spesifikk kontekst som løvhyttefesten, har brukt tekster uten å ta hensyn til dens egen kontekst.

NO11 refererer til følgende tekster som kan ligge bak allusjonen i Joh 7,38b: Ex 17,6; Deut 8,15; Jes 58,11; Esek 47,1; Sak 14,8; Sal 36,10; 87,7, og NA28th inkluderer også Jes 43,19; Joel 4,18 LXX; Ordspr 18,4; Høysangen 4,15; Sir 24,40.43. Det forblir sant at alle disse tekstene kan ligge til grunn for allusjonen i Joh 7,38b, fordi de inneholder på en eller annen måte vann-, og/eller lysmotiv, men ingen av disse tekstene, foruten Sak 14,8, er satt i kontekst av løvhyttefesten. Selv om det skal nevnes at tekstene fra Pentateuken har blitt inkorporert i tradisjonen rundt løvhyttefesten.[238] I Sak 14 finner vi de to mest sentrale elementene til løvhyttefeiringen: lys og vann, som også står i sentrum av den større konteksten til 7,38b,[239] som i minste fall går fra 7,2–8,59.[240]

På bakgrunn av hvordan evangeliet har inkorporert Israelshøytider og deres signifikans i narrativet, finner jeg det merkelig om ikke evangeliet har vært oppmerksom ovenfor konteksten til skriften han har brukt. I første omgang sier jeg meg dermed uenig med, for eksempel, Menken som hevder at den sannsynlige kilden for sitatet er Sal 77,16, 20 LXX.[241] Ingen

---

[237] Ibid, 300-2; Kerr, *Temple,* 205-7; Koester, *Symbolism,* 196-98.
[238] Ulfgard, *Feast and Future,* 108-18
[239] Kerr, *Temple,* 226-29.
[240] Denne inndelingen gjøres på bakgrunn av de tekstlige bevisene i beretningen, noen vil også inkludere Joh 9,1–10,22 (se, Kerr, *Temple,* 226-29), men dette er omstridt (f.eks., Schnackenburg, 2: *John,* 187).
[241] Menken, *Quotations,* 194-203.

av de andre mulige tekstene som kan ligge bak rettferdiggjør de kontekstuelle spørsmålene til 7,38b. Kombinert med evangeliets kontekstuelle bemerkning i Joh 7,2, og motivene til 7,37–39 og 8,12, mener jeg at det er mulig å hevde at det er Sak 14,8 som ligger til grunn for allusjonen i 7,38b.[242] Det faktum at Joh 7,2 er den eneste teksten i NT som eksplisitt nevner løvhyttefesten taler i favør for Sak 14,8. Mitt neste steg i drøftingen vil være å se på hvordan vi kan forstå «elvene av levende vann» i Joh 7,37–39.

4.4.2 Vannets betydning og kristologiske signifikans

Jeg har allerede drøftet hvem som kan være kilden til «elver av levende vann», og argumentert for at Jesus som kilden er den sterkeste tolkningen. Det jeg nå vil gjøre er å underbygge dette argumentet ved å se på betydningen av «vann» i GT og Joh i relasjon til løvhyttefesten, og hvordan Joh bruker vannet som symbol i evangeliet. Min påstand er at elvene av levende vann som skal renne fra Jesu indre bærer med seg kristologisk signifikans, og at Joh har brukt Sak 14,8 til vannsymbolikken i Joh 7,37–39 for å si og legitimere hvem Jesus er.

I de gammeltestamentlige tekstene har «vann» flere funksjoner, blant annet var vann ofte brukt for visdom eller loven. Ordspråkene 13,14 sier: «Den vises lære er en kilde til liv», og 18,4 sier: «Visdommens kilde er en bekk som veller fram.». Ben Sira lærte at de som fryktet Herren ville bli gitt «visdomsvannet å drikke»[243] (Sir. 15,3). For vannseremoniens betydning under løvhyttefesten er det flere tolkninger, blant annet sier Rabbi Akiba at vannet må bli utøst på alteret for at høstregnet skal bli velsignet;[244] mens andre forstod det som en slags regnmagi, ved at regnet fra himmelen ble blandet med ur-vannet når det rant gjennom hullene i alteret, og at regnet dermed ble velsignet.[245] *T. Sukk.* 3,3–13 viser vannseremoniens teologiske signifikans når den refererer til «vannporten» i Jerusalem, og assosierer den eskatologiske vannstrømmen i Esek 47,1–12 og Sak 14,8 med referanser til vannet i skapelsen og til brønnen i ørkenen. Denne tradisjonen har likhetstrekk med Targum tradisjonen vedrørende kilden som fulgte Israel i ødemarken.[246] En annen viktig teologisk fortolkning av vannseremonien er dens assosiasjon med utøsingen av Ånden. Mange av de populære tempelseremoniene og aktivitetene som er beskrevet av Mishna, fant sted hvor de øste ut vann (כית

[242] Kerr, *Temple*, 237-41.
[243] Min oversettelse.
[244] *Targum Sukkah.* 3:18; jf. *m. Ros. Has.* 1:2.
[245] Ulfgard, *Feast and Future*, 128, refererer til R. Eliezer *b. Ta'an.* 25b
[246] Ibid, 129, se særlig n547-48 for detaljer.

השאוכה), hvor navnet er beskrevet som en referanse til stedet hvor man øste opp av Ånden (jf. Jes 12,2). Når evangeliet i 7,39 kobler vannet med Ånden blir det et tidlig vitne til ideen som kombinerer vannet under løvhyttefesten med Ånden.[247]

Ng sier at eskatologi best forklarer vannets teologiske signifikans i Johannesevangeliet.[248] Når vi da skal forsøke å spore hvilken tekst som kan ligge bak allusjonen i Joh 7,38b må vi ta i betraktning den eskatologiske siden ved vannet. Det gjør at det ikke uten videre er enkelt å si at den eller den teksten ligger bak, som også er noe av grunnen til at nettopp Joh 7,37–39 er en av de aller mest drøftede tekstene i johanneisk forskning.[249] Jeg vil derimot argumentere på følgende måte for at det er Sak 14,8 som er primærkilden: 1) Sakarja er den av de mulige tekstene som ivaretar vannmotivet i sammenheng med løvhyttefesten på best måte; 2) parallellene mellom Joh 7,38b og 19,34 i sammenheng med Sak 12,10, 13,1 og 14,8 knytter sammen og danner et motivkompleks som gir best mening innenfor løvhyttefestens kontekst; 3) Jesus som kilden til det levende vannet gir best mening når vi forstår han som Guds Messias i lys av Sak 14,8.

Argumenter for Sakarja 14,8 som kildetekst

1) Utfra Johannes' interesse for jødenes høytider stiller jeg meg spørsmålet: hvis høytidenes kontekst er viktig for Johannes' narrativ, ville ikke det vært naturlig at høytidenes tilhørende ritualer også er viktige?[250] Det synes merkelig for meg om Johannes' Jesus har brukt en tekst som omhandler levende vann innenfor konteksten til løvhyttefesten, som ikke refererer til løvhyttefestens vannsymbolikk og dets teologiske signifikans.[251] Utfra konteksten synes det mest sannsynlig at den teksten som er blitt henvist til ivaretar vannmotivets signifikans, og av de mulige tekstene, mener jeg, at Sak 14,8 er den beste kandidaten.

2) Parallellen til Joh 19,34 er uunngåelig, hvor det renner vann og blod fra Jesu side, der hendelsen i 19,34 sannsynligvis er oppfyllelsen av løftet i Joh 7,38b. Blodet har jeg ovenfor argumentert for at det refererer, og vekker assosiasjoner til påskelammet som blir slaktet (jf. 1,29, 34). I forlengelsen av 19,34 har vi sitatet fra Sak 12,10 i Joh 19,37 som refererer

[247] Ibid, 117-18; 128-29.
[248] Ng, *Water Symbolism*, 93-5.
[249] Kerr, *Temple*, 231-33.
[250] Kerr, *Temple*, 235; 239-41; Koester, *Symbolism*, 198-200
[251] Se, Myers, *Characterizing Jesus*, 115-20, som hevder på bakgrunn av den større konteksten til evangeliet, fra de parafraserte skriftene, og overtonene fra løvhyttefesten, at det er best å se at Jesus sammenligner seg med klippen som gav israelittene vann i ødemarken.

tilbake til gjennomboringen, og i de påfølgende versene til Sak 12,10 i 13,1 tales det om en «åpen kilde ... til å rense bort synd og urenhet». Selv om Sak 13,1 ikke siteres eller direkte alluderes til i Johannesevangeliet, blir Jesu død forstått som slaktingen av det sanne påskelam, som bringer syndsforlatelse og renselse.[252] Kilden som åpnes kan vi da forstå som Jesu død og oppstandelse, og i den sammenheng kan vi inkludere Ånden som senere ble gitt, den som veller frem med det levende vann som skaper liv.

3) Et annet, og viktigere aspekt, er de kristologiske sidene ved allusjonen. For det første gir det best mening å forstå Jesus som kilden til det levende vannet, siden Jesus er den primære[253] frelseskilden i evangeliet.[254] For det andre indikerer Jesus som giveren av Ånden, hans rolle som Guds sønn (jf. 6,63; 14,26; 15,26; 16,7). For det tredje er invitasjonen til å komme til Jesus og drikke parallelt med tro på Jesus, derfor er det ikke overraskende at noen i folkemengden responderte med å si at han var «profeten» eller «Messias» (7,40–42). Med andre ord bærer Jesu utsagn i 7,37–38 sterke messianske overtoner, og tatt i betraktning at løvhyttefesten var messiansk i sin essens,[255] gir det mening å se etter mulige tekster som inkluderer messianske aspekter.

Kallet til «å komme og drikke»

Når mennesker hørte Jesu ord og invitasjon til «å komme og drikke» responderte noen ved å si: «Dette må være profeten.» (Joh 7,40), på bakgrunn av Mosestradisjonen og løftet om en ny profet lik Moses, som skulle la vann strømme for den tørste (jf. Ex 17,1–6; Num 20,2–13; Deut 18,15–18), mens andre responderte ved å si: «Nei, det er Messias.» (Joh 7,41). På bakgrunn av tradisjonen vedrørende Messias' ukjente opprinnelsessted ble det splittelse blant folkemengden (7,43), siden alle visste at Jesus var fra Galilea. Som argumentert ovenfor ser

---

[252] Kerr, *Temple,* 242-43. Man kan forstå uttrykket i Joh 19,36, «ikke et bein skal brytes på ham», som en referanse til den troende (jf. Sal 34,21), men tatt i betraktning at Johannes primære fokus er kristologi, gir det best mening å forstå sitatet som en referanse til slaktingen av det sanne påskelam, som er Jesus.

[253] Michaels, *John,* 1013-15; Kruse, *John,* 375-76. Den troende blir den sekundære frelseskilden i det de mottar Den hellige ånd. Disiplene blir gitt autoritet til å handle som Jesu utsendinger gjennom deres misjon, og følgelig som Guds utsendinger. Gjennom disiplene vil Ånden, eller Talsmannen, både «gå i rette med denne verden og vise den hva synd er» (16,8) og tilgi synd. Det er på bakgrunn av om personen, og personens budskap blir mottatt eller avvist om syndene blir opprettholdt eller tilgitt (jf. Joh 13,20), og sannsynligvis, og godt mulig er det syndstilgivelse og adgang til frelsen Jesus sikter til når han sier at den som tror på ham: «skal også gjøre de tingene jeg gjøre, ja, enda større gjerninger» (Joh 14,12). For i Joh blir ikke synd eksplisitt tilgitt av Jesus, det nærmeste forekommer i 5,14 og 8,11, men synd blir beholdt i evangeliet.

[254] Ng, *Water Symbolism,* 80.

[255] Ulfgard, *Feast and Future*, 118-27; Koester, *Symbolism,* 194-200.

Jesus ut til å minnes Sak 14,8 når han snakker om elver av levende vann, og senere rant vann fra den korsfestede Jesus' side, hvor evangeliet siterer Sak 12,10. Siden den relaterte teksten i Sak 13,1 snakker om en «åpen kilde for Davids hus», kan dette ha indikert en sammenheng mellom vann som renner og den davidiske Messias. I Joh 1,32–33 er Jesus den som mottar Guds Ånd, hvilket syntes å identifisere den davidiske Messias.[256] Konfliktene under løvhyttefesten åpenbarer at Jesus både er profeten og Messias, og hans invitasjon til å ta del i det levende vann bidrar til å innlemme disse aspektene ved hans identitet.[257]

Kallet til å komme og drikke fra det levende vann samsvarer med det guddommelige aspektet ved Jesu identitet. I ødemarken lot Gud vann velle fram fra klippen (Ex 17,1–7; Num 20,2–13; 21,16; Sal 78,16), og Jesaja bruker bilder fra utvandringen for å se for seg Israels fremtidige befrielse, og der forsørger Gud den som tørster med vann (Jes 41,18; 43,20; 48,21; 49,10; 55,1), og Jeremia kaller Gud for «kilden med levende vann» (Jer 2,13; 17,13). De guddommelige konnotasjonene er forsterket ved å nevne Ånden i Joh 7,39, for Gud er den som «øser vann over det tørste ... [og] øser min Ånd over din ætt» (Jes 44,3). Ånden som Jesus gir, ved troen på ham, er den som gjør levende (Joh 3,5; 6,63). Jesu ord om å komme og drikke har dessuten det universelle omfanget av Sak 14,8 visjon om at det levende vann skal renne fra Jerusalem både sommer og vinter. Med andre ord, syklusene med regn og tørke skal ende, og vann skal sørge for liv og velferd ved at det strømmer året rundt.[258]

Jeg hevder at de kristologiske sidene ved Joh 7,37–39 godt kan forstås i lys av Sak 14,8. Det levende vann, som ett enkelt bilde, omfatter ulike dimensjoner ved Jesu identitet som er debattert i Joh 7–8: Jesus er kilden for guddommelige visdom, han er Guds profet, den nye Moses,[259] Messias, og giveren av Guds egen Ånd.[260] Samtidig er det verd å bemerke at Sak 14,9 sier at: «Da skal Herren være konge over hele jorden. Den dagen skal Herren være én og hans navn ett.», en tanke som samsvarer godt med kongsmotivet vi har sett i Joh 12 og 19. Med andre ord kaster Sak 14,8 lys over Jesu messianske identitet som forsørgeren av det levende vann.

---

[256] Koester, *Symbolism*, 179-80; 195-96.
[257] Se, John Day, *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, JSOTSup 270, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.
[258] Koester, *Symbolism*, 196-97.
[259] Jesus som den nye Moses er et hovedmotiv i Joh, som jeg ikke har mulighet til å gå inn på pga., omfanget av avhandlingen. Se blant annet, Hays, *Echoes in the Gospels*, 291-92; Myers, *Characterizing Jesus*, 97-104; 104-112; Meeks, *Prophet-King*, 286-319
[260] Koester, *Symbolism*, 199.

4.4.3 Jesus som «verdens lys»

I kjølvannet av Joh 7,37–39, sier Jesus i samtale med folket og fariseerne: «Jeg er verdens lys.» (8,12). Umiddelbart ville et slikt utsagn vekke oppmerksomhet og undring, for under løvhyttefesten sies det at det ble tent fire enorme lamper i kvinnenes forgård som lyste opp enhver gate og bakgård i Jerusalem,[261] til ære for Herren som gav israelsfolket lys i ødemarken som en ildsøyle (Ex 12,37; 13,20–22). Samtidig hadde seremonien røtter i gammeltestamentlig profettradisjon (Jes 42,6; 49,6; 51,4) som omtaler Herrens tjener, og Herren selv, som folkeslagenes lys.[262] Løvhyttefestens lysseremonier kan dermed forstås som et symbol for guddommelig nærvær. Og en viktig tekst som kobler sammen Guds nærvær med lyset og løvhyttefesten er Sak 14,7 som sier: «Det skal være én lang dag – Herren kjenner den – ikke dag og natt, ved kveldstid skal det være lyst.». Dette skal skje når Gud hersker som konge over hele jorden, og deretter skal mennesker fra hele jorden dra opp til Jerusalem for å feire løvhyttefesten (14,16).

Jesu ord om ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου ville for tilhørerne sannsynligvis vekke minner om Guds selvåpenbaring i Jesaja (jf. Jes 43,10–12). En naturlig slutning fra dette er å tenke at Jesus hevder å være åpenbaringen av Gud, og at denne åpenbaringen samtidig impliserer både Guds nærvær blant folket, og Jesu enhet med Gud. I den gammeltestamentlige tradisjon var lyset både et bilde for Guds frelse,[263] og for guddommelige gaver og attributter, som Guds veiledning, sannhet, Ordet, og Torah.[264] I Joh fordriver lyset mørket (1,5, 9; 3,19–21; 12,35–36, 46), og lyset kan da forstås som et bilde for frelse og sannhet, til og med objektet for tro (12,36, 46). Det livgivende lyset er Guds inkarnerte Ord, det som kommer fra, og går til Gud.

I likhet med andre steder hvor Jesus sier ἐγώ εἰμι, blir det tydelig at Jesus drar bilder fra Israels skrifter og erklærer seg selv til å være den sanne åpenbaringen av disse bildene. Evangeliet spesifiserer ikke i 8,12 hvilken tekst eller tekster som kan ligge bak uttalelsen, men lar det bli opp til tilhøreren å sette sammen bildet. Tatt i betraktning min argumentasjon ovenfor om Sak 14,8 som kilden til allusjonen i Joh 7,38b, og løvhyttefestens kontekst som essensiell, hevder jeg at vi med rimelighet kan anta at Sak 14,7 har dannet bakgrunnen for Joh 8,12. I hvert fall om vi forstår Joh 7,53–8,11 som et senere tillegg til evangeliets tekst. Originalt,

---

[261] *m. Sukkah* 5,2-3.
[262] Koester, *Symbolism*, 156-58.
[263] Jf. Sal 27,1; Mika 7,8
[264] Sal 36,9; 44,3; 119,105, 130; Ordspr 6,23; Jes 9,2; 58,8-10; 60,1; Mik 7,9

ville Jesu påstand om å være verdens lys, og innvendingen til fariseerne (8,12–20) fulgt rett etter kontroversene i 7,40–52, og dermed gjøre det klart at erklæringen i 8,12, som er eksplisitt situert «ved tempelkisten», hører til Johannes' beretning om Jesu gjerninger under løvhyttefesten (7,2).[265]

4.4.4 Tempelmotivets teologiske relevans

Det siste jeg vil drøfte er tempelmotivet. Innenfor forskningen på tempelmotivet i Joh er det tilsynelatende konsensus vedrørende Jesus som det nye tempel, men det er omstridt hvorvidt Jesus fungerer som erstatningen av tempelet og dets kultiske riter.[266] Lieu og Lindars hevder blant annet at den johanneiske Jesus ikke erstatter og oppfyller tempelet og dets institusjoner.[267] Jeg vil gjøre en grundigere analyse og drøfting av tempelmotivet i mitt neste kapittel om Joh 2,13–22. Men jeg forskutterer med å si at jeg forstår Jesus som det nye tempel.[268]

I drøftingen av løvhyttefestens kontekst, vannmotivet og lysmotivet var det mulig til en viss grad å drøfte de hver for seg, men for tempelmotivet er det nærsagt umulig. Når det kommer til forståelsen av tempelet, samles alle disse motivene. Det er i sammenheng med identifikasjonen av Jesus som det nye tempel at løvhyttefesten, vannet og lyset finner sin rette plass. Tempelmotivet bidrar med verdifull innsikt for å forstå hvem Jesus er, og hvilken teologisk signifikans hans identitet som det nye tempel har for forståelsen av de andre motivene.

En naturlig innvending mot mine argumenter vil være at Esek 47,1–12 like gjerne kunne fungert som kilden til allusjonen i Joh 7,38b. Jeg sier meg enig i at Esek 47 bidrar med verdifull innsikt i forhold til forståelsen av Jesus som det eskatologiske tempel, og Esekiels skapelsesmotiv. På bakgrunn av Esekiels tempelreferanse, i motsetning til Sak 14,8 som har «Jerusalem», ville nok flere sagt at jeg ikke er oppmerksom nok over at det i Joh 7,38b er store muligheter for et kombinert sitat/allusjon.[269] Muligheten for at Johannes' Jesus har kombinert flere tekster i allusjonen er tilstede, spesielt når evangeliet istedenfor å sitere lange ord-

---

[265] Hays, *Echoes in the Gospels,* 434n81.
[266] Kerr, *Temple,* 2; Peter Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem,* Grand Rapids, Eerdmans, 1996, 164-71; Lucius Nereparampil, *Destroy This Temple: An Exegetico-Theological Study on the Meaning of Jesus' Temple-Logion in Jn 2,19,* Bangalore, Dharmaram College, 1978, 90-1; Mary L. Coloe. Temple imagery in John. (Gospel of Saint John) (Critical essay). *Interpretation,* 63(4), 2009: 368-381.
[267] Judith Lieu, "Temple and Synagogue in John", *NTS* 45, 1999, 51-69; Barnabas Lindars, *The Gospel of John,* NCB, London, Oliphants, 1972, 144.
[268] Kerr, *Temple,* 67-69; jf. Joh 2,19-22.
[269] Se, Kerr, *Temple,* 241; Grigsby, B.H., «If Any Man Thirsts…: Observations on the Rabbinic Background of John 7, 37-39", *Bib* 67, 1986, 101-8; Joel Marcus, "Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7:38)", *JBL* 117, 1998, 328-30, hevder at både Jes 12,3 og Sak 14,8 kan ha influert Joh 7,37–38.

rekker, heller vekker bilder og tradisjoner fra Israels historie innenfor en større kontekst. Jeg hevder derimot at de kontekstuelle, teologiske og tekstlige argumentene, tyder på at Sak 14,8 er primærkilden for allusjonen. Ved å forstå Jesus som kilden til det levende vannet, som verdens lys, og som det nye tempel, vil det føre til at Jesus innenfor løvhyttefestens kontekst må bli forstått i det minste som åpenbaringen av disse motivene.

Hays oppsummerer det godt når han sier:

> When we interpret Jesus' cry in John 7:37–38 in light of the imagery of *Sukkoth* and in light of John's clear identification of Jesus' body as the temple, we find satisfying solutions to a notorious cluster of exegetical problems in the passage… The key to answering all these questions[270] lies in John's emphatic identification of Jesus as the temple.[271]

Jeg vil hevde at Joh 7,38b–38 gir best mening når vi ser helheten av teksten i lys av Sak 14,8. I Joh 12,15 og 19,37 ble Sakarja henholdsvis brukt for å introdusere Jesus som den kommende kongen, og som den messianske frelseren som ble gjennomboret. Her i 7,37–39 brukes Sakarja for å vise at Jesus åpenbarer løvhyttefestens signifikans ved at han er kilden for det levende vann, verdens lys og det nye tempel.

4.4.5 Sannsynligheten for at Sak 14,8 er kildeteksten

Tatt min argumentasjon om Sak 14,8 som kildetekst i betraktning reises spørsmålet: i hvilken grad er dette sannsynlig vurdert opp imot de kriterier jeg satt i innledningen? I motsetning til Joh 12,15 og 19,37 som er direkte sitat, er det større utfordringer i 7,38. Kriteriet om volum og grad av ordrett repetisjon, syntaks og distinksjon er i dette tilfellet svakt, og bør ikke lede an i argumentasjonen. Kriteriet om historisk fortolkning står nødvendigvis ikke like sterkt heller, og det samme kan på ett vis sies om satisfaksjon. For henger det sammen, og gir det mening for leser? Det mener jeg det gjør hvis vi først evaluerer kriteriene om tilgjengelighet, gjentagelse og tematisk koherens, for her mener jeg at det viser seg sannsynlig at Sak 14,8 danner kildeteksten. Jeg har allerede påpekt at Sakarja var tilgjengelig og brukt i det første århundre, og at Sakarja tilsynelatende er fremtredende i evangeliet, i motsetning til andre profeter fra tolvprofetene,[272] og ikke minst at tematikk og kontekst er i samsvar. Vurderer vi først

---

[270] Spørsmålene vedrørende referenten til αυτου og kilden til sitatet.
[271] Hays, *Echoes in the Gospels*, 314-15.
[272] Dette er en viktig merknad, for det er fra Qumran funnet bokruller hvor det ser ut til at alle de mindre profetene var samlet. Dermed er det interessant at Sakarja har fått en sentral plass når man argumenterer for at tilgjenge-

disse kriteriene, og deretter de andre mener jeg at vi også kan si at der ligger en historisk plausibilitet i at effekten kan være intendert av forfatter. Dess flere tekster jeg analyserer og evaluerer blir saken sterkere, og derfor mener jeg at vi med god grunn kan undersøke hvorvidt Johannesevangeliet har brukt flere motiver fra Sakarja, for å legitimere hvem Jesus er.

4.5 Vannets eskatologiske preg

Både Joh 7,37–39 og Sak 14,8 bærer et tydelig eskatologisk preg. Sak 14 beskriver hva som vil skje på «Herrens dag», mens Joh 7,37ff viser tydelig til en fremtidig hendelse når den sier «ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν[273] ὕδατος ζῶντος». Det eskatologiske preget forsterkes ved at vannet knyttes til Ånden i 7,39, siden Ånden er en eskatologisk gave som skal bli gitt ved Jesu herliggjørelse. Ng hevder at i tilknytning til vannsymbolikken er det et observerbart eskatologisk rammeverk, og at vannsymbolikken kulminerer på korset sammen med andre motiver, for å vitne om oppfyllelsen av alle eskatologiske forventninger, som antydet av Τετελεσται i 19,30.[274]

Videre skriver hun at eskatologi best beskriver vannets teologiske signifikans.[275] Hun deler vannet inn i tre faser, hvor 'vann' i den første står for de gamle ritene og tradisjonene, og som gir uttrykk til den karakteristiske eskatologien til evangeliet. I evangeliet er der en konsistent forventning om Messias' komme, som bare finner sin oppfyllelse i Jesus.[276] I den andre fasen, hvor Jesus annonserer at han er den som bringer det 'levende vann', bidrar symbolet til johanneisk kristologi. Det 'levende vann' beskriver de messianske gavene, som er gitt i den eskatologiske tiden, som er Den hellige ånd og evig liv.[277] I den tredje fasen bringes johanneisk soteriologi til et klimaks. Kristus' død oppfyller det eskatologiske håpet for frelse,[278] hvor vannet relateres til den rensende siden ved Jesu død. Vannsymbolikk er alle steder involvert med evangeliets teologi.

---

ligheten til Sakarja var stor, siden tilgjengeligheten til de andre elleve profetene også ville vært markant (T. Elgvin, professor Det gamle testamente med spesialisering i Dødehavsrullene, personlig kommunikasjon, 06.03.2018). T. Elgvin henviste i privat samtale til funn av større ruller og fragmenter (4Q82) ved Qumran som antyder sterkt at tolvprofetene var samlet sammen i én bokrull før det første århundre.

[273] Fut.akt.ind.3.pl

[274] Ng, *Water Symbolism*, 93-4. Blant de andre motivene finner vi dåpen med vann, det evige liv signalisert ved vann og Ånden, vann spiller en rolle i Jesu åpenbaring og i det å vekke tro, og vannsymbolikken går parallelt med «brødet»/lidelsesmotivet når Jesu korsdød nærmer seg

[275] Ibid, 94.

[276] Ibid, 87; 66-75

[277] Ibid, 87; 75-81

[278] Ibid, 87; 81-86

Hvis fokuset for Johannes' eskatologi ligger i at eskatologiske hendelser realiserer seg i tid gjennom tilstedeværelsen til Jesus, blir vannet først en profeti, som senere oppfylles i og gjennom Jesus,[279] og Guds eskatologiske dag, er både realisert (jf. Joh 2,16), og futuristisk, i at alle eskatologiske forventninger én gang skal oppfylles i Jesus.

4.6 Kapittel oppsummering

Johannes 7,37–39 har, på grunn av både tekstlige og teologiske utfordringer, skapt hodebry for mange eksegeter. De sentrale spørsmålene knyttet til Joh 7,37–39 er hvem αυτου refererer til, og hvor allusjonen er hentet fra. Ulike løsninger har blitt foreslått, blant annet at αυτου kan referere til den troende, eller til Jesus, og til kildeteksten finnes det flere ulike teksttradisjoner. Jeg har forsøkt å vise at teksten forstås best i lys av Sak 14,8. Mine argumenter kan oppsummeres på følgende måte:

1) Siden Jesus er den primære frelseskilden i Johannesevangeliet gir det best mening å forstå Jesus som referenten til αυτου, og dermed kilden til det levende vann.

2) Sak 14 er den teksten som redegjør for løvhyttefestens kontekstuelle bakgrunn til Joh 7 på best måte.

3) Det gir best mening at Johannes' Jesus har henvist til en tekst som omhandler levende vann, som refererer til løvhyttefestens vannsymbolikk og dets teologiske signifikans.

4) Jeg mener at vi her kan spore et motivkompleks som best forklares utfra Sakarja, ved at konteksten er løvhyttefesten, at evangeliet refererer vannet til Ånden, forståelsen av Jesu død som den rensende død, og Jesu oppstandelse som det nye tempel (jf. 2,21).

5) De kristologiske sidene ved Joh 7,37–39 ivaretas best i lys av Sak 14,8. Det levende vann, som ett enkelt bilde, omfatter de ulike dimensjonene ved Jesu identitet som er debattert i Joh 7–8. Samtidig er kallet til «å komme og drikke» relevant i forhold til både Sak 12,10 og 13,1 hvor den «åpne kilden for Davids hus og Jerusalem» i Joh blir Jesus idet han herliggjøres etter gjennomboringen.

---

[279] Se, Meeks, *The Prophet-King*, 32-47; 87-100

6) Jesus som verdens lys legitimeres utfra påstanden om at Sak 14,8 har dannet grunnlaget for Joh 7,38b, ved løvhyttefestens sentrale rolle i tekstpassasjen. Og at vi fra kontekstuelle bemerkninger og argumenter med rimelighet kan hevde at Sak 14,7 har ligget bak Joh 8,12.

7) Nøkkelen til å besvare utfordringene som Joh 7,37–39 møter oss med, ligger i Johannes' ettertrykkelige identifikasjon av Jesus som tempelet. Ved å tolke Jesu ord i 7,37–39 i lys av løvhyttefestens bilder og motiver, og Jesus som tempelet finner vi tilfredsstillende svar på disse utfordringene. Ved å identifisere Jesus som det nye tempel blir hans egen person kilden til vannet som gir liv og visdom, og han blir lyset som viser frelsens vei.

8) Ved at vannet refereres til Ånden blir Joh 7,37–39 eskatologisk i sin essens, fordi Ånden er en gave som blir gitt de troende ved Jesu herliggjørelse.

Det Johannes' Jesus oppnår med bruken av Sak 14,8 i Joh 7,37–39 er ikke bare en slags bevistekst for å vise til at vann skulle renne fra hans side. På en forbløffende vis legitimeres Jesus som åpenbaringen av løvhyttefestens signifikans, dens motiver og ritualer, og som oppfyllelsen av eskatologiske forventninger. Bilder, symboler, og tradisjoner fra Israelshistorie brukes og appliseres på Jesus, for på denne måten å vise at han er Guds Sønn, Messias, den som er bæreren av frelsen og giveren av det evige liv.

I neste kapittel skal vi se på Joh 2,16 og 'tempelaksjonen' og forsøke å besvare spørsmålet om det i det hele tatt er en skrifthenvisning i nevnte vers, hvilken betydning teksten har for den umiddelbare, og større konteksten, og hva det vil si at Jesus identifiseres som det nye tempel.

5. Joh 2,16: «Gjør ikke min Fars hus til en markedsplass!»

Hovedspørsmålet Joh 2,16 møter fortolkeren med er hvordan man skal forstå referansen til Sak 14,21, og om der i det hele tatt er en referanse? Det jeg vil gjøre i dette kapitlet er å diskutere to mulige tolkninger av det som av mange kalles 'tempelrenselsen'. I begge tolkninger er spørsmålet hvordan vi skal forstå bruken av Sak 14,21 i Joh 2,16, og hvilken betydning den såkalte tempelrenselsen har spesifikt for Joh 2,13–22, og mer generelt for evangeliets helhet. Spørsmål som vil bli drøftet er hvorvidt referansen bare er knyttet til Joh 2,16 som en slags bevistekst av Jesus selv, eller om man kan forstå referansen som mer helhetlig, ved at referansen ikke bare er fra Sak 14,21 og spesifikt for Joh 2,16, og om disse ordene i Joh 2,16 kan være oppstått i Jesu egen munn.

Denne teksten viser seg helt avgjørende i undersøkelsen av tempelmotivet i Johannesevangeliet. Først av alt er tempelet sentralt for narrativet og utvekslingen mellom Jesus og jødene; for det andre knytter evangeliet en eksplisitt link mellom Jesus og tempelet i Joh 2,21; for det tredje forekommer denne episoden tidlig i evangeliet, det er den andre av Jesu offentlige handlinger.[280]. Og et spørsmål mange eksegeter og teologer har stilt seg i arbeidet med Joh 2,13–22 er: hva skjedde i tempelet, og hva er den johanneiske konteksten for handlingen til Jesus?[281] Til spørsmålet om hva Jesus gjorde i tempelet, og hvorfor han gjorde det, finnes det allerede en lang debatt[282], men å gå inn i den debatten vil fordreie mitt hovedfokus om hvordan Joh har brukt Sak i denne teksten. Før jeg går i gang med diskusjonen rundt bruken av Sak i denne teksten, vil jeg starte med å se på betydningen Joh 2,22 har for tekstpassasjen.

Først av alt er det viktig å bemerke at det Jesus sier i Joh 2,16 hverken er et direkte eller indirekte sitat, men kan kanskje best betegnes som en allusjon eller et ekko. Jesus henter opp en tekst ved å involvere ord og motiver fra en tidligere tekst, for på denne måten å sette hendelsene i kontekst og skape gjenkjennelse til skrifttradisjonen.[283] Slik jeg ser det ligger

---

[280] Kerr, *Temple*, 67.
[281] Ibid, 68-9.
[282] Se blant annet: Mark A. Matson, *The Contribution to the Temple Cleansing by the Fourth Gospel* (ed. E.H. Lovering; SBLSP; Atlanta: Scholars Press, 1992), 489-506; Craig Evans, *Jesus' Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First-Century Temple* (ed. David J. Lull; SBLSP, 28; Atlanta: Scholars Press, 1989), 522-39. På grunn av omfang refererer jeg til Kerrs oversikt over debatten i *The Temple of Jesus' Body,* 68note1.
[283] Hays, *Echoes in the Gospels*, 10-11. Hays sier at et «ekko» er den minst distinkte intertekstuelle referansen blant sitater og allusjoner, og derfor er ekko også den mest omdiskuterte formen. Et ekko kan inneholde bare ett eneste ord eller en frase, som for den observante leser, vekker et minne om en tidligere tekst. Vanligvis vil den overfladiske meningen til teksten være begripelig for lesere som ikke evner å høre ekkoet av den tidligere teksten.

nøkkelen til å forstå teksten ikke først og fremst i Joh 2,16, men Joh 2,22 peker oppstandelsens signifikans, og oppstandelsen fungerer som det nye hermeneutiske rammeverket hvor evangeliets tidligere hendelser blir tolket innenfor (jf. Joh 12,16 og mitt kapittel 2.1).[284]

5.1 To muligheter for å forstå bruken av Sak 14,21 i Joh 2,16

Ved første øyekast kan Joh 2,16 virke som en merkelig tekst som skaper flere spørsmål enn svar, og Schnackenburg viser til dette når han favoriserer tolkningen om at 2,16 oppstod i Jesu egen bevissthet utfra hans sønnekår med Faderen, istedenfor at det hintes til en gammeltestamentlig tekst.[285] Schnackenburgs posisjon er forståelig, for man kan spørre hvorfor man skal se etter gammeltestamentlige referanser i denne teksten, når Jesu ord virker å gi mening uavhengig om det ligger en eller annen teksttradisjon bak hans utsagn. Grunnen til at jeg hevder at det er relevant å undersøke om Jesus alluderer til Sak 14,21, er fordi det var et kjent retorisk grep å henvise til siste del av et skrift for å vekke flere motiver, en større kontekst eller en utvidet fortelling. Samtidig er de tematiske likhetene med løvhyttefest og tempel påfallende, og i lys av at Sak brukes andre steder i relasjon til tekster som omhandler Jesu identitet åpnes muligheten for at Sak også er brukt her. Til sist er tempelmotivet sentralt for min tese om at Joh har brukt Sak og motiver derfra for å legitimere hvem Jesus er.

I diskusjonen vedrørende Joh 2,16 er det tilsynelatende konsensus om at Jesus alluderer til Sak 14,21, selv om noen kommentatorer har pekt på Mal 3,1, 3 som en mulighet.[286] Bruce Schuchard peker særlig på at Mal 3,3 LXX bruker verbet χέω hvilket finner likhet med ἐξέχεεν i Joh 2,15, derimot finnes det ingen åpenbare allusjoner til Mal 3,3 i Joh 2,16, og dermed er hypotesen til Schuchard utilstrekkelig, og burde av den grunn, på dette tidspunktet, ikke vurderes seriøst.[287]

Jeg vil derimot hevde at vi finner tydelige og vesentlige argumenter for at vi i Joh 2,16 bør høre Sak 14,21. Blant det mest åpenbare er den tematiske likheten mellom Joh 2,13–22 og

---

[284] Flere kommentatorer har diskutert hva disiplene husket, hvilket skriftord, hvilket ord Jesus sa, og når det ble husket. Derimot er ikke dette spørsmålet sentralt for min del, men jeg bemerker to ting, 1) det å huske etter oppstandelsen sentralt for Johannesevangeliet (jf. 12,16; 13,19; 14,25–26, 29; 16,1, 4); 2) oppstandelsen dominerer mye av perspektivet i evangeliet. Se oversikt i Kerr, *Temple*, 95-6.

[285] Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St John: The Greek Text with Introduction and Notes* (trans. K. Smyth *et al.*; HTCNT; 3 vols.; London: Burns & Oates, 1968-82), I, 347.

[286] F.eks., Carson, *John*, 179; F.F. Bruce, *The Gospel of John*, (Basingstoke: Pickering & Inglis, 1983), 74; E.C. Hoskyns, *The Fourth Gospel* (ed. F.N. Davey; London: Faber & Faber, 1947), 202.

[287] Se, Kerr, *Temple*, 74n14 for oppsummering av ulike posisjoner og argumenter hos kommentatorer.

Sak 14,21, med templets sentrale posisjon, «renselsen» av tempelet,[288] og følgelig innsettelsen av eskatologien og den messianske æraen.[289] Deretter taler Sakarjas flere sitater og allusjoner i evangeliet i favør for at vi også her kan høre Sak (jf. Joh 7,37–39; 12,15; 16,32; 19,37). I tillegg, hvis vi følger Guildings observasjoner om at de siste ordene i et skrift var ekstra minneverdige,[290] og at det var et kjent litterært virkemiddel å sitere eller henvise til siste del av et skrift for å vekke en større kontekst, da gir det mening å undersøke hvorvidt dette stemmer for Joh 2,16, og hvilken betydning det har for evangeliets tekst og teologi.[291]

De siste årene har flere teologer konkludert med at Joh kjente til Mark, og kanskje også Matt og Luk.[292] På grunn av plassbegrensninger vil jeg ikke gå inn i debatten, men ved å åpne for muligheten om kjennskap til Mark kan man spørre hvorfor Joh ikke følger synoptikernes beretning om at jødene har gjort tempelet til en σπήλαιον λῃστῶν (jf. Jer 7,11; Matt 21,13; Mk 11,17; Lk 19,46)? Men at han istedenfor sier μὴ ποιεῖτε τὸν οἶκον τοῦ πατρός μου οἶκον ἐμπορίου, og at Joh har flyttet tempelaksjonen bort fra inntoget til Jerusalem? Skyldes det kreativitet fra Jesu side, og at han ønsker renhet for tempelet? Skyldes plasseringen en teologisk motivasjon fra evangeliets side? Eller skyldes det hele tilfeldigheter? Nedenfor vil jeg vurdere to bruksmåter av Sak 14,21 i Joh 2,16, der den ene forstås som en allusjon spesifikt for Joh 2,16, mens den andre forstås som en allusjon som vekker en større kontekst fra Sak 14 for hele passasjen i Joh 2,13–22, og andre relaterte tekster i evangeliet.

5.1.1 Sakarja 14,21 spesifikt for Johannes 2,16

Hvis man antar at Johannesevangeliet har brukt Sak 14,21 i Joh 2,16 må man spørre hvordan teksten er brukt og hvilken betydning denne bruken har for teksten, hvis ikke får spørsmålet om gammeltestamentlig bruk lite relevans. Man kan i denne teksten avfeie hele spørsmålet om gammeltestamentlig bruk, og si at innholdet i Joh 2,16 er såpass vagt eller generelt at det

---

[288] Jeg hevder at hendelsene i tempelet er en renselse, men at det også er en total nyskaping av tempelinstitusjonen. På ett nivå renser jo faktisk Jesus tempelplassen for handelsmennene, men å begrense tempelaksjonen til bare en renselse vil, for det første, indikere at Jesus bare er opptatt av en reform av tempelkulten, og for det andre, man overser at Johannesevangeliet andre steder ikke kritiserer tempelkulten, og for det tredje, overser man nyskapingen av tempelet som det Jesus faktisk er interessert i, og gjør.
[289] Myers, *Characterizing Jesus*, 143-44 (jf. Spesielt s. 143n31).
[290] Eileen Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford Clarendon Press, USA, 1960, 22.
[291] Richard. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven & London, 1989, 14-20
[292] D. Moody Smith, *John Among the Gospels: The Relationship in Twentieth-Century Research (*Philadelphia: Fortress Press, 2001), 179, Spørsmålet om Johannes kjente til synoptikerne har blitt diskutert av mange, og har ledet blant annet D.M Smith, Barrett og Kümmel til konklusjonen om at Joh kjente til Mark, sannsynligvis Luk, og muligens Matt.

ikke er relevant å se etter en tekst som kan ligge bak. Men ved å ikke i det hele tatt å vurdere om der kan ligge en tekst bak, mener jeg at vi står i fare for å overse betydelige tolkningsmomenter som evangeliet innhenter. Derfor hevder jeg at det er relevant å spørre hvilke konsekvenser skapes hvis vi hører Sak 14,21 i Joh 2,16. Og mer spesifikt, hvilke konsekvenser gis det hvis allusjonen er spesifikt fra Sak 14,21, og bare er rettet mot Joh 2,16? Blant det mest åpenbare er at den johanneiske Jesus er opptatt av tempelets renhet og offerkult. Tempelaksjonen blir dermed begrunnet utfra et ønske om at tempelet skal renses. Men er tempelets renhet og offerkult ellers et fokus for Jesus i evangeliet?

Hvis vi forstår allusjonen i Joh 2,16 som bare rettet mot tempelkulten, da gir det mening å omtale hendelsene i tempelet som en tempelrenselse. Med andre ord kritiserer Jesus hvordan tempelkulten med dets ofringer gjennomføres, ved at det selges dyr og penger veksles på tempelplassen. På denne måten virker det ikke som at Jesus har noe problem med at det drives handel generelt, men har problem med at det skjer spesifikt på tempelplassen. Med en slik tolkning har vi det som kalles «bevisteksting», den johanneiske Jesus har i skrifttradisjonen funnet en tekst som omhandler tempelets renhet, og bruker denne teksten for å gi sine ord og gjerninger autoritet. Dermed knyttes det an til én enkel kobling mellom tekstene, og man kan da si at den johanneiske Jesus er interessert i en reform av tempelkulten. Hypotetisk, hvis Joh 2,16 stod alene, da er denne tolkningen mulig, men tatt i betraktning at v. 17–22 eksisterer, gir det da mening å forstå allusjonen som bare knyttet til Joh 2,16 og bare fra Sak 14,21?

Jeg vil hevde at denne tolkningen ikke tilfører teksten, eller evangeliet i sin helhet, noe som helst. Det eneste man sitter igjen med er en tekst fra Sakarja som på en vag måte kan gi noe autoritet til det Jesus gjør og sier. Hva skulle i så fall være hensikten for denne bruken? Ingen steder i evangeliet finner man kritikk av tempelkulten, så hvorfor skulle Jesus kritisere tempelkulten i 2,16? Vi må stille spørsmålet om en slik forståelse av gammeltestamentlig bruk samsvarer med hvordan evangeliet og den johanneiske Jesus andre steder bruker gammeltestamentlige skrifter. Finner vi eksempler der evangeliet siterer eller alluderer til én enkelt tekst bare for å gi akkurat den enkelte hendelsen mening eller autoritet, uten å ta hensyn til den større visjonen eller konteksten til sitatet?

På generelt grunnlag vil jeg si at dette ikke er tilfelle hos Johannes. Av de relativt få sitatene og allusjonene til gammeltestamentlige tekster i evangeliet, virker det som at tekstene

er henvist til med en hensikt om å informere konkret enten om en situasjon eller om Jesus.[293] På bakgrunn av at evangeliet andre steder ikke kritiserer tempelkulten, kan vi derfor si at den johanneiske Jesus ikke ønsker en reform av den nåværende tempelkulten, men han fører frem tanken om total nyskapning av tempelet. Når vi tar hele Joh 2,13–22 i betraktning, da gir det mer mening å kalle hendelsene i tempelet for 'tempelaksjonen', for Jesus «renser» ikke tempelet for å opprettholde og bevare tempelkulten, men han taler om et helt nytt tempel som er annerledes enn det nåværende.

5.1.2 En analyse av strukturen i Joh 2,13–22

For at vi skal kunne forstå signifikansen til Joh 2,13–22 er det fruktbart å se på hvordan passasjen utvikler seg, og hvilken relasjon det er mellom de ulike delene i tekstpassasjen. For det første, selve utdrivelsen av handelsmennene og pengevekslerne anser jeg som en profetisk oppfyllelse av Sak 14,21, og godt mulig også Mal 3,1, 3.[294] For det andre, det faktum at 2,16 ikke står alene, men etterfølges av et sitat fra Sal 69,10[295] gir hele passasjen en annen valør. Salmen omtaler en person som blir fylt med *ζῆλος* for tempelets velferd, og som følgelig fortærer ham. Det var det som skjedde med Jesus, og etter at han så hva som skjedde i tempelet, og fylt med *ζῆλος*, drev han ut handelsmennene. Til betydningen av salmesitatet i Johannes' kontekst finnes det flere mulige tolkninger,[296] men den vanligste tanken er at *ὁ ζῆλος τοῦ οἴκου σου* refererer til gjerningene Jesus gjorde i tempelet, mens *καταφάγεταί με* peker fram til Jesu død.[297] Evangeliet tvinger dermed tilhøreren til å holde Jesu død i sentrum fra starten av.

For det tredje, etterfulgt av evangeliets bemerkning i 2,17 om at disiplene husket at dette stod skrevet, kommer jødenes krav om et 'σημεῖον'[298] for å bevise at Jesus har autoritet

---

[293] Hays, *Echoes in the Gospels*, 283-85, som sier at Johannes er mesteren til å vekke bilder og figurer fra Israelsskrifter gjennom sine sitater og allusjoner. Han forsøker, for eksempel, ikke å samle sammen alle de mulige illustrasjonene av hvordan Moses skrev om Jesus (han vet at mye mer kunne blitt sagt, jf. Joh 21,25), men han fokuserer på nøye utvalgte hendelser som tjener hans hensikt på best mulig måte.

[294] Her følger jeg Kerr, *Temple*, 81, i at det skjer en faktisk, men midlertidig renselse av tempelet. Hvis det ikke hadde vært en renselse ville heller ikke Jesu ord i Joh 2,16 gitt særlig mening.

[295] Det finnes en diskusjon på når og hva disiplene husket, om det var på tidspunktet hendelsene skjedde, eller om det var etter oppstandelsen, og om det var bare salmesitatet, Jesu profeti, eller allusjonen til Sak 14,21 i Joh 2,16. For en kort gjennomgang, se, Kerr, *Temple*, 81-83.

[296] Se Kerr, *Temple*, 83-4, som lister opp totalt åtte mulige tolkninger.

[297] Ibid, 85; Benjamin J. Lappenga, "Whose Zeal Is It Anyway? The Citation of Psalm 69,9 in John 2,17 As a Double Entendre", 141-42, i Myers & Schuchard, *Abiding Words*.

[298] I johanneisk teologi signaliserer et 'tegn' både et mirakel (Joh 2,11; 5,54 [jf. synoptikernes 'mektige gjerninger, Matt 7,22; 11,20-21, 23; 13,54; Luk 10,13; 19,37]), men også en symbolsk karakter. 'Tegnet' bærer en dypere mening enn den aktuelle hendelsen. Hensikten for 'tegnene' er at å åpenbare Jesu herlighet og bringe

til å gjøre det han gjør. Jødiske kilder (jf. Ex 20,5; 2 Kg 19,31; Neh 13,15–22; Sal 119,139; 2 Sam 7) viser at å være *ζῆλος* for tempelets velferd var noe jødene selv ønsket, men gjerningene Jesus gjorde stod i en profetisk tradisjon (Mal 3,1–5), og signaliserte en messiansk forventning som krevde et tegn. I det minste, Jesu reaksjon og kritikk av tempelet i Joh 2,13–22 plasserer ham sammen med profeter fra Israels fortid, men 'tegnet' som kreves kommer i form av en profeti som senere ble oppfylt.[299]

For det fjerde, det forblir en tydelig sammenheng mellom Jesu gjerninger i 2,16, salmesitatet i 2,17, kravet om tegn i 2,18, og Jesu egen profeti om hvilket 'tegn' som skal bli gitt. Gjerningene til Jesus gir ikke mening i johanneisk teologi om de ikke følges av noe annet og nytt.[300] Salmesitatet fungerer som en hermeneutisk nøkkel for å forstå hva tempelaksjonen handler om, for på den ene siden setter sitatet Jesu gjerninger i forbindelse med salmetradisjonen, og på den andre siden knytter sitatet Jesu profeti sammen med pasjonen.[301]

Joh 2,13–22 fremstår som et dilemma for jødene, på den ene siden ønsker de iver for tempelets renhet, men på den andre siden krever de et σημεῖον[302] som grunnlag for Jesu gjerninger. Kravet om et tegn markerer begynnelsen på fiendtligheten som øker i styrke ettersom Jesus taler om sin egen identitet i tempelet.[303] Fra kapittel 5 og hele veien til kapittel 19 er det en pågående og økende fiendtlighet rettet mot Jesus og hans virke. Jesus møter anklager om at han «gjorde seg selv lik Gud» (5,18); 'jødene' forsøker å gripe ham og drepe ham (7,32, 44; 8,59); han blir anklagd for blasfemi (10,33); i 11,45–57 forsøker 'jødene' og andre autoriteter å drepe Jesus; Kaifas' profeti blir totalt misforstått, og 'jødene' er klare til å drepe Jesus for å

---

mennesker til tro på Jesus som Guds sønn og Messias, slik de kan bli frelst (Joh 4,48; 2,11, 23; 6,30; 12,37; 1,12; 3,16, 18; 20,30-31).

[299] På dette punktet skiller jeg meg blant annet fra Dodd som anser et 'tegn' for noe som faktisk skjer, men som bærer en dypere mening enn hva som faktisk skjer. Ifølge Dodd, ser ikke evangeliet ødeleggelsen av tempelet og dets senere gjenreisning som det som faktisk skjer, og derfor kan ikke det være 'tegnet', se, Dodd, *Interpretation*, 300-01.

[300] Jesu tegn står ofte i relasjon til jødenes tradisjoner og forventninger, og når Jesus blant annet blir forstått som det nye tempel, da følges det naturligvis at tradisjonene og ritualene tilknyttet tempelet blir forstått på ny i lys av Jesu lidelse, død og oppstandelse. Ved å omtale seg selv som verdens lys, som kilden til det levende vann, som den gode hyrde, og som «ett med Far» signaliserer Jesus en ny forståelse og ny tid i relasjonen mellom mennesket og Gud.

[301] Menken, *Quotations*, 42-45; Kerr, *Temple*, 93-96.

[302] Kerr, *Temple*, 86-7. σημεῖον kan her referere til mirakler (jf. 2,11; 5,54), men det johanneiske σημεῖον er mer enn bare et mirakel, det innehar også en symbolsk karakter. Tegnet som krever bærer en dypere mening enn hva som faktisk skjer. Jesus er den eneste i Joh som utfører σημεῖον, og forståelsen av de er forbeholdt den troende (6,26; 12,37). Hensikten med σημεῖα i Joh er å åpenbare Jesu herlighet og bringe mennesker til tro på at han er Guds sønn og Messias, for at de skal kunne motta frelsen (jf. 1,12; 2,11, 23; 3,16, 18; 4,48; 6,30; 12,37; 20,30-31). Dette er det johanneiske σημεῖον, og 'jødene' ber Jesus vise et slikt tegn for å validere hans gjerninger i tempelet.

[303] Kerr, *Temple*, 86-7.

bevare tempelet (11,48ff).[304] 'Jødenes' *ζῆλος* i tilknytning til tempelets renhet, og ønsket om å drepe Jesus viser seg også i avhøret framfor Pilatus og helt til korsfestelsen (18,14ff).[305]

Tekstlige merknader

Etter kravet om tegnet responderer Jesus med å si, «λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν». λύσατε[306] kan forstås som en profetisk imperativ[307], og sikte til at 'jødene' har omgjort «min Fars hus» til en «markedsplass», og at det er jødene selv som vil være årsaken til at tempelet ødelegges.[308] Nereparampil skiller mellom ναός og ἱερόν**,** og sier at ναός ikke lenger er gjeldende for Jerusalem tempelet, det er bare et ἱερόν**,** som han sier ble brukt mest om avgudstempler.[309] Det sanne tempel (ναός) er nå Jesu σῶμα (2,21).[310] Hans tolkning kan være riktig, men Jesus refererer til tempelet som «min Fars hus», og derfor bør man være varsom i å lese for mye inn i ναός i 2,19. Jesu respons til jødenes krav om et tegn ligger sannsynligvis i ἐγερῶ, hvor Jesus er den aktive agenten som reiser opp sitt eget liv, hvilket samsvarer godt med johanneisk teologi (jf. 10,17–18).[311] De τρισὶν ἡμέραις har en spesiell plass i den jødiske tradisjon, og meget mulig peker Jesu ord frem mot en tid eller hendelse hvor Gud vil gripe inn, som i den johanneiske konteksten sannsynligvis refererer til oppstandelsen.[312] αὐτόν kan være tvetydig i forhold til hvilket tempel som menes. Utfra teksten blir ikke det uten videre klart når/hvis Jesus endrer fokus fra det jødiske tempel, som er i fokus i τὸν ναὸν τοῦτον. Men Jesus reiser ikke opp det jødiske tempel, så dermed refererer αὐτόν sannsynligvis til tempelet som er hans kropp.[313]

Til sist, jødenes respons (2,20) viser at de har forstått ordene til Jesus som en referanse til det eksisterende tempelet i Jerusalem. De har misforstått Jesus, som skjer ofte i evangeliet (jf. 3,4, 5; 4,11, 14; 7,35), og bokstavelig talt fungerer misforståelsene som hinder til å forstå

---

[304] Lappenga, "Whose Zeal Is It Anyway?", 145-7.
[305] Ibid, 147.
[306] Aor.Akt.Imp.2.pl
[307] Bultmann, *John*, 125.
[308] Nereparampil, *Temple-Logion*, 37.
[309] Nereparampil, *Temple-Logion*, 46-49.
[310] Jf. Joh Åp 21,22 hvor ἱερόν ikke er brukt, og at det jødiske tempelet er totalt ignorert, mens ναός har blitt identifisert med Gud og lammet.
[311] Kerr, *Temple*, 90.
[312] G. R. Beasley-Murray, *John* (WBC, 36; Waco, TX: Word Books, 1987), 40-1. Den tredje dagen bringer med seg noe nytt og bedre, hvor det er Guds handlinger gjennom sin nåde, rettferdighet, skapelse, og frelse som står sentralt.
[313] Bultmann, *John*, 126-27; Kerr, *Temple*, 90-91; Nereparampil, *Temple-Logion*, 58.

de ‘dypere’ lagene i læren til Jesus, og om Jesus. Jødene forstod at Jesu ord inneholdt en sammenligning mellom det eksisterende og det fremtidige tempelet som han hadde lovet å bygge opp.[314] Derimot, Jesus taler ikke om tempelet lagd av stein, men om legemets tempel. Evangeliets bemerkning i Joh 2,21 fungerer som en linse, blant mange, som vi kan se evangeliet gjennom.[315]

5.1.3 Sakarja 14 som bakteppet for Joh 2,13–22

Dermed har vi en tekstpassasje som er full av johanneisk symbolikk og teologi, men hvordan skal vi forstå bruken av Sak 14,21 i Joh 2,13–22? Jeg hevder at Jesus retter oppmerksomhet til hele Sak 14 kontekst, og de eskatologiske visjonene i tempelaksjonen, og ikke bare en vag allusjon til Sak 14,21 spesifikt knyttet til Joh 2,16. Det å sitere eller alludere til de siste ordene i en tekst eller et skrift, var i evangeliets samtid et kjent litterært virkemiddel brukt for å rette tilhørerens oppmerksomhet til den større konteksten og tradisjonen som teksten stod i.[316]

En innvending mot min påstand er at jeg leser altfor mye inn i allusjonen til Sak 14,21. Er det virkelig slik, at Joh har brukt de eskatologiske visjonene til Sak 14 for å si noe signifikant om Jesu identitet, og forståelsen av eskatologien? Joh 2,16 inneholder uten tvil omtale av tempelet, praksisene, og et ideal i forhold til hvordan tempelkulten burde være, men er der grunnlag for å kunne si at den johanneiske Jesus bruker profetien om det eskatologiske tempel fra Sakarja på seg selv? Mitt svar til en slik innvending vil være at om vi ikke ser Joh 2,13–22 i relasjon til evangeliets helhet, og om vi behandler tempelaksjonen som en vilkårlig enkelthendelse som evangeliet formidler, da leser jeg altfor mye inn i allusjonen fra Sakarja. Men all den tid at tekstene i evangeliet står i relasjon til hverandre, så ønsker jeg å vise at om vi leser hele Joh 2,13–22 i lys av den klimatiske eskatologiske visjonen i Sak 14, da gir allusjonen i Joh 2,16 mer mening, både internt i Joh 2, og for evangeliets helhet.

---

[314] Kerr, *Temple*, 91-96.
[315] Kerr, *Temple*, 101.
[316] Hays, *Echoes in the Gospels*, 10-11; Hays, *Echoes in Paul*, 14-20. Hays bruker fire kategorier for intertekstuelle referanser: sitat, allusjon, ekko og metalepsis, hvor den sistnevnte beskrives som en litterær teknikk hvor man siterer eller gir ekko til en liten del av en forløpertekst på en slik måte at leseren eller tilhøreren kan gripe signifikansen til teksten ved å gjenkjenne den originale konteksten fra hvor det fragmenterte sitatet er hentet fra, og på den måten lese teksten i en dialogisk sammenstilling.

Sakarjas eskatologiske visjoner i Johannes' narrativ

1. Tempelmotivet

Sakarjas eskatologiske visjoner avsluttes med et bilde av templet hvor tempelkulten er blitt renset, og at det ikke lenger er «handel i huset til Herren». Dette bildet står i relasjon med de foregående visjonene i kapitelet, som sier at på «Herrens dag»[317] skal Herren føre krig mot folkeslagene; Oljeberget skal revne i to; det skal ikke være lys, men ved kveldstid skal det være lys; det skal renne levende vann fra Jerusalem; Herren skal være konge over hele jorden; plager skal ramme folket; og folket skal komme opp til Jerusalem for å feire løvhyttefesten. I disse visjonene er det klare referanser til løvhyttefestens motiver (jf. vann og lys).[318]

Min påstand er at, det er bruken av de eskatologiske visjonene av og på Jesus som gjør at vi kan forstå han som det eskatologiske tempel som var profetert om i Sak. Stedet jeg vil starte er selve identifikasjonen av Jesu *σῶμα* som tempelet. I evangeliet brukes σῶμα bare seks ganger (2,21; 19,31, 38x2, 40; 20,12), og de fleste gangene omhandler Jesu døde kropp. Hva betyr dette? Nereparampil antyder at det oppstandelseskroppen som er det nye tempelet.[319] Den døde kroppen til Jesus er derfor begynnelsen til den store eskatologiske seieren. I evangeliet er korsfestelsen gjennomgående presentert som en herliggjørelse og opphøyelse. Innenfor Johannes' teologi, gir det derfor mening å fokusere på Jesu døde σῶμα, og ikke σὰρξ[320]. Dette kan være grunnen til at Joh snakker om Jesu σῶμα som tempelet, og kombinert med vektleggingen av Jesu død, da gir det mening at Jesus blir konstituert som tempelet i evangeliets klimaks.[321]

En tilleggstekst som taler i favør for min tolkning er Sak 6,12–13. Her omtales «Spiren» som skal bygge Herrens tempel, en forventning om en davidisk konge. Og i sin opprinnelige kontekst argumenterer Baldwin for at dette er en referanse til Josva og Serubbabel, og at Spiren er den som skal fylle de kongelige og prestelige roller i landet.[322] Og på bakgrunn av

---

[317] «Herrens dag», «på den dagen», «en kommende dag» dominerer Sak 12-14 med hele 15 forekomster.
[318] Ulfgard, *Feast and Future*, 108-113
[319] Nereparampil, *Temple-Logion*, 68.
[320] Kerr, *Temple*, 93. σὰρξ blir i Joh 6 brukt når Jesus snakker om å spise hans kropp og drikke hans blod, og om det er nattverden som er i fokus i 6,52-56, da er det interessant at Joh snakker om å spise Jesu σὰρξ, hvor synoptikerne har σῶμα (Matt 26,26 par). Selv om Jesu σὰρξ er god i seg selv, har den ikke kraften til å gi liv, mens Jesu σῶμα er et levende tempel som det skal renne elver av levende vann fra (jf. 7,37-39; 19,34).
[321] Kerr, *Temple*, 94; Nereparampil, *Temple-Logion*, 68-72.
[322] Baldwin, *Haggai, Zechariah, and Malachi: An Introduction and Commentary*, TOTC 28; IVP/Accordance electronic ed. (Downers Grove: InterVarsity Press, 1972), 143.

at det er funnet bokruller hvor man antar at tolvprofetene var samlet, er det nærliggende å tenke seg at evangelisten kjente til, ikke bare det vi kaller Deutero-Sakarja, men hele rullen. Og tatt i betraktning budskapet til Sak 6,12–13 så er det en tekst som resonnerer til tanken om det nye tempel i Jesu σῶμα.

Det andre som må vurderes når vi diskuterer tempelmotivet i Johannesevangeliet, er det faktum at tempelet falt i år 70. Dette henger også sammen med 'tegnet' jødene krevde fra Jesus, og hans profeti om tempelets ødeleggelse. Evangeliet var omtrent helt sikkert skrevet ned etter tempelets fall,[323] og da er det unaturlig å tenke seg at evangelisten ikke kjente til og var påvirket denne hendelsen. Bemerkningen i Joh 2,21 gis da større styrke, og man kan våge seg til å si at Jesu profeti i 2,19 er en *double entendre,* for på den ene siden peker den frem mot hans oppstandelse, og på den andre siden til tempelets faktiske ødeleggelse. Derimot, Nereparampil, argumenterer for at oppstandelsen bør bli sett på som 'tegnet', men lar ikke tempelets ødeleggelse være en del av det, fordi det ikke er noe Jesus gjør, og det er ikke mirakuløst.[324]

2. *Tilbedelse ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ*

Det tredje jeg vil rette oppmerksomheten til er hvordan tempelmotivet reflekteres i tekster hvor Jesus snakker om sin egen identitet. I Sakarja profeteres det om en tid hvor mennesker drar opp til Jerusalem og tempelet for å tilbe og feire den eskatologiske løvhyttefesten, og i møtet mellom Jesus og den samaritanske kvinnen i Joh 4,16–26 reises spørsmålet om man skal tilbe i Jerusalem eller på Garisim. En konsekvens av at Jesus gjennom sin død og oppstandelse ble det nye tempel, er at også stedet og ritualene som er assosiert med tempelet endrer seg.[325] I samtalen med kvinnen annonserer Jesus at «den time kommer, ja, den er nå, da de sanne tilbedere skal tilbe Far i ånd og sannhet» (Joh 4,23), men hva vil det si å tilbe i «ἐν

---

[323] Kerr, *Temple,* 19-25, argumenterer for avfatning etter år 70 på bakgrunn av Johs bruk av ἀποσυνάγωγος, som virker å være originalt for Joh, og at det *kan* være en sammenheng mellom Joh 9,22 og *Birkat ha-Minim,* ved at der var offisielle retningslinjer fra jødedommen som ikke anså det som akseptert for jøder å bekjenne Jesus som Messias.

[324] Nereparampil, *Temple-Logion,* 92-98. Hvorvidt Jesus behøver å være involvert i enhver del av at σημειον for at det skal være autentisk kan diskuteres. I Kana er Jesu mor og tjenerne involvert i vannet som blir til vin, og dets autentisitet er bekreftet som et tegn i 2,11. Selv om Jesus ødelegger verken det jødiske tempel eller seg selv, er de som gjør disse tingene tjenerne for det sammensatte tegnet. Bultmann, *John,* 125, tar sammensetningen av ødeleggelse og gjenreisning, ved død og oppstandelse, som tegnet. Slik Johannes tar både korsfestelsen og oppstandelsen som Jesu herliggjørelse og opphøyelse. Bultmann ser tegnet i eskatologiske termer: dom og frelse er to sider av det ene tegnet på at Jahve er kommer

[325] Kerr, *Temple,* 188-89.

πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ»?

I Joh 4,10 er der en parallell mellom Guds og Jesu gave. Gaven som Jesus vil gi er spesifisert som det «levende vann».[326] I den gammeltestamentlige tradisjon ble levende vann sett på som Guds gave, og i Num 21,16–18 blir kilden til det levende vann identifisert som Loven, som assosieres med en brønn,[327] og loven blir i jødiske kilder ansett som Guds gave til Israel.[328] I Joh 1,17 sies det at «loven ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus», og istedenfor at loven blir livsveien, blir den nå et vitne om Jesus (5,39). Guds gave er nå Jesus (3,16), og nåden og sannheten kommer gjennom ham, det inkarnerte Ordet (1,14).[329] Hvorvidt leseren av Joh var i stand til å se dette, forblir et åpent spørsmål, men man kan argumentere for at det er tilstrekkelig med hint for den observante leser til å forstå at Jesus selv ville bli giveren av det levende vann, og at det kunne ha noe å gjøre med Ånden, og en ny Torah. Når alt kommer til alt, har Jesus gjort renselsesvann om til den eskatologiske vinen for den nye tiden (2,1–11);[330] har talt om å bli født på ny ved vann og Ånd (3,1–21); og tempelaksjonen antyder et nytt tempel, og dermed kan man si at Jesu svar til kvinnen ikke er overraskende. Det sanne stedet for tilbedelsen er ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ.

Tatt evangeliets hensikt i betraktning (jf. 20,31), som er ζωὴν i hans navn, og at det er Guds Ånd som gir liv (6,63), og at det er gjennom å bli født av Ånden at man mottar liv (3,5), og at dette livet er knyttet til å kjenne den ene sanne Gud, og Jesus som han har sendt (17,3), og at Ånden er utenfor menneskers kontroll (3,8), da er ikke tilstedeværelsen til Gud som er πνευμα ikke begrenset til Jerusalem eller Garisim.[331] Dermed burde den sanne tilbeder heller ikke være begrenset av romlige begrensninger. Tilbedelse i Ånd og sannhet er tilbedelse sentrert på Jesus. Ånden vitner om Jesus og herliggjør Jesus (15,26; 16,13–15). Jesus er sannheten, den definitive åpenbaringen av Gud. Her ser vi en tydelig implikasjon av Joh 2,13–22, for Jesus er sannelig det nye stedet hvor man møter og tilber Faderen – Jesu kropp er tempelet, Faderens hus.[332]

---

[326] Ng, *Water Symbolism*, 136-41.
[327] Kerr, *Temple*, 180-82,
[328] Ng, *Water Symbolism*, 101-04.
[329] Kerr, *Temple*, 190-91, peker på at det ser ut til å være samsvar mellom «Guds gave» og det «levende vann» i 4,10.
[330] Se, Koester, *Symbolism*, 82-86; Ng, *Water Symbolism*, 68-70 for konsis gjennomgang av Kanaepisoden.
[331] Kerr, *Temple*, 192-95.
[332] Ibid, 203-04.

3. *Det levende vann, verdens lys og den kommende kongen*

På samme måte kan vi se til Joh 7,37–39 og det levende vann som skal renne fra Jesu indre. Det levende vann skal ikke lenger renne fra alteret i tempelet i Jerusalem, men det har fått en ny kilde, Jesus selv.[333] Signifikansen til Jesu ord når sin fulle styrke om vi forstår han som det nye tempel, og Guds gave til verden. Joh 7,37–39 er et konkret uttrykk av konsekvensene til at det er kommet et nytt sentrum for tilbedelsen (jf. 4,16–26), ved at ritualene som følger tempelfestivalene også rettes mot, og åpenbares i Jesu egen person.

Andre eksempler i evangeliet finner vi i Joh 8 med Jesu omtale av seg selv som verdens lys. Lysmotivet står i umiddelbar tilknytning til feiringen av løvhyttefesten, og vannseremoniene under nevnte festival, og for den observante leser ville Jesu ord gi resonans til lysene som lyste opp hver eneste forgård i Jerusalem under høytiden.[334] Implisitt utfra sin identitet som tempelet, sier Jesus at han er det lyset som skal lyse vei for folket. Og i inntogsfortellingen svarer Jesus på folkets messianske forventninger når han er den som «kommer i Herrens navn»[335] til tempelet, ridende på en eselfole, og trer slik inn som Israels, Jerusalems, og verdens enerådende konge.[336]

Det fjerde, og siste jeg vil rette oppmerksomhet til, er det kosmiske perspektivet som følger Jesu identitet som tempelet.[337] I kjølvannet av inntoget til Jerusalem kom det noen «grekere» til Filip, «og sa: Herre, vi vil gjerne se Jesus.» (Joh 12,20), og etter at Jesus har fått hørt dette innleder han med å si, «Timen er kommet da Menneskesønnen skal bli herliggjort». Om det er på grunn av at grekerne ønsket å se Jesus at 'timen' er kommet vet vi ikke, men det følger av 'timens komme' at Jesu herliggjørelse og død er nært forestående, som er den hendelsen evangeliet fra starten har pekt frem mot. Denne hendelsen vitner om tanken om at Jesus drar alle typer mennesker til seg, og innlemmer dem i Guds familie. Om disse «grekerne» var troende, vites ikke, men det er mulig å anta at hendelsen peker på det universelle omfanget av Jesus herredømme—frelsen er ikke utelukkende for ett folk, men ved Jesu er frelsen tilgjengelig for hver den som tror (jf. Joh 3,15; 6,40; 10,16; 11,52; 14,2).

Jeg hevder at alle eksemplene jeg har skissert ovenfor kan, og noen av de bør forstås i

---

[333] Ibid, 226, 229-233. Se for øvrig kapittelet mitt ovenfor.
[334] Ibid, 245-48.
[335] Se Koester, *Symbolism,* 287-290; Akala, *The son-father relationship,* 2014;
[336] Jf. mitt kapittel om Joh 12,15.
[337] Hays, *Echoes in the Gospels,* 341-43;

lys av de eskatologiske visjonene i Sak 14. Det er ved å bruke motivene fra visjonene at vi kan forstå Jesus som det eskatologiske tempel. For det første, identifikasjonen av Jesus som tempelet må forstås kumulativt, det er en pågående prosess hvor Jesus henviser til seg selv som det nye sentrum for tilbedelsen (jf. Sak 14,16), som kilden til det levende vann (jf. Sak 14,8), som verdens lys (Sak 14,7), og som verdens konge som trekker folket til seg (jf. Sak 14,9, 16).[338]

For det andre, ved at Jesus forstås som tempelet, åpenbares alle Israelshøytider, og dermed er det ikke løvhyttefesten man skal dra opp til Jerusalem for å feire, men det er til Jesus, i ånd og sannhet, man skal tilbe (jf. Sak 12,10).[339]

For det tredje, ved Jesu død og oppstandelse utøses Ånden (jf. Sak 12,10), og ved troen på ham åpnes det en kilde til å rense bort synd og urenhet (jf. Sak 13,1).[340]

For det fjerde, den «Herrens dag» som Sak 12–14 domineres av,[341] innsettes ved Jesu døde kropp, og krigen som Sak 14 profeterer om, er vunnet i oppstandelsen, og alle de eskatologiske visjonene til Sak 14 finner sin åpenbaring i forståelsen av Jesus som det eskatologiske tempel.[342] På denne måten spiller ikke Sak 14,21 en ubetydelig rolle for Joh 2,16, men allusjonen bringer frem en større kontekst, og et motivkompleks som Johannes tar i bruk for å løfte frem Jesu identitet som det nye tempel.

5.1.4 Opprinnelig plassering for 'tempelaksjonen'?

Ved nøye lesning av tempelaksjonen og inntogsfortellingen åpnes hypotesen om at disse to tekstene i en eller annen tidlig utgave kan ha fulgt direkte etter hverandre. Argumentene som føres baseres på følgende: 1) Synoptikerne har tempelaksjonen etter inntoget (Mk 11,1–19; Mt 21,2–17; Lk 19,28–48), og siden denne tradisjonen er bevart hos synoptikerne, virker det ikke usannsynlig at det kan ha vært tilfellet i Joh også; 2) i begge passasjene hos Joh finnes det 'minne-formularer' med den samme morfologiske formen ἐμνήσθησαν (Joh 2,17, 22; 12,16); 3) og det er tydelige referanser til Sak i begge passasjer (Sak 14,21 i Joh 2,16; Sak 9,9 i Joh 12,15; jf. Sak 6,12–13 i Joh 2,19–20[343]).[344] Hensikten med å påstå en 'opprinnelig' plas-

---

[338] Kerr, *Temple*, 372-76.
[339] Ibid, 195; Hays, *Echoes in the Gospels*, 300-02; 314-18.
[340] Menken, *Quotations*, 178-85.
[341] Se, Boda, *Zechariah*, 72-78.
[342] Kerr, *Temple*, 93-4.
[343] Denne referansen har jeg ikke diskutert, men det kan antas at det finnes en link mellom disse to tekstene.
[344] Kubis, *The Book of Zechariah in John*, 398-99.

sering for tempelrenselsen er for å bedre forstå relasjonen mellom Joh 2,13–22 og evangeliets andre tekster og helhet.

Min oppgave er å behandle teksten slik den foreligger nå, ikke hvordan den én gang kan ha vært. Men, kan en 'opprinnelig' plassering av tempelaksjonen si noe om motivet for den nåværende plasseringen? Ved å vurdere Johs' interesse for Israels skrifter, tradisjoner og institusjoner, kan vi forstå mer av tempelaksjonens signifikans i dens nåværende form og plassering.[345] Når leseren av evangeliet har nådd Joh 12 har tempelet allerede blitt redefinert på to måter, det nye tempelet er forstått både som 1) Jesu kropp (jf. Joh 2,19–21), og 2) Gud som iboende i den troende ved Den hellige ånd (jf. Joh 4,21–24).[346] Disse to ideene er komplementære, samtidig som Jesus er det nye tempel, er den troende en del av dette tempelet. Derfor blir den troende, ved å følge og holde seg nær til Jesus, boligen for Faderen og Jesus, og på denne måten fylles ett av rommene som Jesus har beredt i «Fars hus» (Joh 14,2–4).[347]

I tillegg, hvis det er slik at Johannesevangelisten kjente til Markusevangeliet, hva var hensikten med å plassere tempelaksjonen i begynnelsen av evangeliet? Ville ikke det gitt mer mening å la inntoget følges av tempelaksjonen, slik det er i synoptikerne? Forskningen på Johannes og hans bruk og kjennskap til synoptikerne kan spores helt tilbake til Ignatius av Antiokia i andre del av det andre århundre, og samtidig, gjennom historien, har standpunktene i forhold til om Joh kjente og brukte synoptikerne variert fra at han absolutt ikke gjorde det, til mer åpne posisjoner hvor han kan ha kjent til, og til at han kjente til og brukte synoptikerne. Men standpunktet blant mange forskere, det som har overlevd fra det andre århundret frem til i dag, er at på grunn av sine ulikheter så har Joh mest sannsynlig ikke kjent til synoptikerne, og heller ikke brukt de.[348] Derimot, har vi fra starten av 1900-tallet, og spesielt de siste tretti år sett en økende enighet blant forskere som mener at Joh har kjent til Mark, eller en tradisjon tilknyttet Mark.[349]

---

[345] Hays, *Echoes in the Gospels,* 288-302, spesielt fra s. 296.
[346] Kerr, *Temple,* 100-01; 188-95.
[347] Kubis, *The Book of Zechariah in John,* 401-06.
[348] Smith, *John Among the Gospels,* 1-11, gir en kort og grei oversikt over ulike standpunkter fra det andre til det tjuende århundre.
[349] Werner Georg Kümmel, *Introduction to the New Testament* (rev. ed. Trans. Howard Clark Kee, Nashville: Abingon Press, 1975); C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK, 1956. 2d. ed. Philadelphia: Westminster Press, 1978); M.-E Boismard, A. Lamouille, G. Rochais, *L'Evangile de Jean: Commentaire.* Vol 3 of *Synopse des quatre Evangiles en français* (Paris : Editions du Cerf, 1977), argumenterer for at en tidlig versjon av Joh var relatert til lignende, tidligere versjoner av andre evangelier, men ved den siste delen av johanneisk redaksjon reflekteres også kjennskap til de andre kanoniske evangeliene; Thomas L. Brodie, *The Qest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented*

Avhandlingens omfang og hensikt tilsier at jeg ikke kan gjøre rede for og drøfte de ulike argumentene for påstanden, men hvis vi går utfra at Joh har kjent Mark, og kanskje også har brukt eller blitt inspirert av deler av hans narrativ, hvilke implikasjoner har den nåværende plasseringen av tempelaksjonen for tekstens betydning og evangeliets helhet?

Betydningen til tempelaksjonens nåværende plassering

Hva grunnlaget var for å plassere tempelaksjonen tidlig i evangeliet vet vi ikke for sikkert, men tatt i betraktning hvordan Joh 2,13–22 påvirker evangeliets narrativ, blir det tydeligere at tempelaksjonen har en viktig teologisk rolle i evangeliet. Jeg hevder at når Johannes skiller tempelaksjonen og inntogsfortellingen, så legges grunnlaget for ett av de mest sentrale teologiske motivene i evangeliet, nemlig tempelmotivet. Og ved å plassere tempelaksjonen tidlig i evangeliet, signaliserer evangeliet at dette er et motiv som evangeliets tilhørere må være oppmerksom på, for det johanneiske tempelmotiv redefinerer hele tempelinstitusjonen og de tilhørende ritualene ved å peke på Jesus som det nye tempel. Derfor vil jeg også hevde at det er sannsynlig at når de første leseren leste evangeliet om igjen ikke bare hørte en allusjon spesifikt for Joh 2,16, men også Sak 14 eskatologiske visjoner, og at de ble applisert til tekster hvor Jesus talte om sin selvforståelse.[350]

På denne måten får Joh 2,13–22 en viktig teologisk rolle i evangeliet, og tempelmotivet fungerer som en av flere hermeneutiske nøkler for å forstå johanneisk symbolbruk. Ved en «opprinnelig» plassering i Joh 12 ville ikke evangeliet ha oppnådd dette, og jeg hevder, at referansene til tempelmotivet før Joh 12 ikke ville gitt særlig mening om tempelaksjonen ikke var plassert i Joh 2. Med andre ord kan man si at teksten selv åpner for at vi kan forstå plasseringen til tempelaksjonen som bevisst for å støtte og underbygge tempelmotivet.

Først og fremst, ved å plassere tempelaksjonen i begynnelsen av Jesu offentlige virke

---

Approach (Oxford: Oxford University Press, 1993), argumenterer for Johs omfattende og «systematiske» bruk av synoptikerne og Efeserbrevet; Anton Dauer, *Die Passiongeschichte im Johannesevangelium: Eine traditionsgeschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30* (SANT 30. Munich: Kösel-Verlag, 1972), argumenterer for at muntlig tradisjon fra synoptikerne hadde influert Joh, men ikke at han brukte synoptikerne som kilder; Mgr. [Bruno] de Solages, *Jean et les synoptiques* (Leiden: E.J Brill, 1979), sier at Joh kjente synoptikerne, i hvert fall Mark; C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), argumenterer for at Joh er basert på en tradisjon relatert til, men uavhengig, til synoptikerne; Ismo Dunderberg, *Johannes und die Synoptiker: Studien zu Joh 1–9* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum 69. Helsinki:Suomalainen Tiedeakatemia, 1994), sier at den siste delen i johanneiske redaksjonshistorie reflekterer kjennskap til den synoptiske tradisjonen, men at Joh er basert på en uavhengig tradisjon; for flere referanser se, D. Moody Smith, *John Among the Gospels*, 243-252.

[350] Kerr, *Temple*, 76.

signaliserer evangeliet at denne hendelsen er viktig i forståelsen av Jesu identitet, og som vist ovenfor, fungerer tempelmotivet som én av flere hermeneutiske nøkler for å forstå johanneisk symbolbruk.[351] For det andre, hele Joh 2 er satt innenfor et eskatologisk rammeverk,[352] spesielt med vinunderet i Kana. Før Kanaepisoden ble Jesus identifisert som Guds lam (1,36), Messias (1,41, 45), og Natanael identifiserte Jesus som Guds sønn og Israels konge (1,49), titler som tradisjonelt var assosiert med den davidiske Messias. Ved å rette fokus til Loven og Profetene (1,41, 45) kan man argumentere for at tradisjonen fra Gen 49,10–11 hentes opp i Joh 2,1–11, og flere profetiske skrifter talte om guddommelig favør for Israel (Amos 9,11, 13; Joel 3,18; Jes 25,6), og knyttet utøsingen av vin noen ganger til gjenopprettelsen av det davidiske kongedømmet. Jødisk tradisjon assosierte utøsingen av vin med Messias' komme.[353] Ved å se vinunderet og tempelaksjonen, og samtalen med Nikodemus i Joh 3 i relasjon, får tempelaksjonen et særlig eskatologisk rammeverk. Og ved å forstå allusjonen fra Sak 14,21 til hele Joh 2,13–22 introduseres også Johannes' eskatologiske 'time' til tempelaksjonen, ved at den henter frem «Herrens» eskatologiske dag fra Sak 14.[354]

For det tredje, Johannes skaper en *inclusio* ved å skille tempelaksjonen og inntoget. Jesu offentlige virke er rammet inn av hendelser i Jerusalem som er knyttet til tempelet, og det tempel som Jesus kommer til i Joh 12 ble midlertidig renset i Joh 2, men nå er han kommet for å fullføre sin messianske gjerning, den som var forutsett ved salmesitatet i Joh 2,17 og Jesu påfølgende profeti. Jeg nevnte tidligere at Joh 12,15 og 19,37 er rammet inn av «Sakarjanske bokstøtter» og at tekstene skaper en *inclusio,* og det samme kan muligens sies her.[355]

5.2 Kapittel oppsummering

Jeg har i dette kapitlet forsøkt å vise hvilken betydning tempelaksjonen i Joh 2,13–22 har for evangeliets helhet, og hvordan den johanneiske Jesus i denne tekstpassasjen har brukt Sak 14,21. Jeg har argumentert for at det skjer en midlertidig renselse av tempelet, men at primær fokuset til den johanneiske Jesus, ikke ligger i en reform av tempelkulten, men en total ny-

---

[351] Kerr, *Temple,* 67.
[352] Jf. Kerr, *Temple,* 69-77; Koester, *Symbolism,* 82-86.
[353] Koester, *Symbolism,* 84. Jamfør *2 Bar* 29:5.
[354] Jeg hevder at tempelaksjonen er en del av Johannes' realiserte eskatologi ved at Sak 14 eskatologiske visjoner oppfylles og realiseres fra dette punktet. Dermed gir det mening å si at Johannes' eskatologiske «time» bæres gjennom i tempelaksjonen, for ved at handelsmennene drives ut av tempelet kan man si at «Herrens dag» fra Sak 14 er kommet, og Johannes forteller dette ved å bruke «timen» gjennom sitt evangelium.
[355] Bynum, «Quotations of Zechariah», 69-72.

skapning av tempelforståelsen. Dermed gir det bedre mening å kalle det tempelaksjonen istedenfor tempelrenselse, siden Johannes andre steder ikke kritiserer tempelkulten, men fokuserer heller på forståelsen av Jesu identitet, og eskatologi i tilknytning til tempelet.

Videre har jeg argumentert for at allusjonen til Sak 14,21 ikke bare bør høres som en spesifikk allusjon til Joh 2,16, som en slags «bevistekst», men heller som en allusjon til hele Joh 2,13–22. Hvis vi forstår allusjonen bare rettet til Joh 2,16 ender vi opp med en gammeltestamentlig skriftbruk som ellers ikke samsvarer med hvordan Johannesevangeliet bruker skriftene, og en slik forståelse bidrar heller ikke med noe vesentlig til tempelaksjonen, eller evangeliets helhet, utenom en autoritetstekst for hvorfor Jesus gjorde det han gjorde. Hvis Joh 2,16 stod alene ville en slik forståelse gitt mening, for da virker det som at Jesus først og fremst er opptatt av tempelkultens reform, men det faktum at v. 17–22 eksisterer gjør at tekstpassasjen tilføres helt andre motiver.

Ved å forstå allusjonen fra Sak 14,21 på hele tempelaksjonen, da resulteres det med en gammeltestamentlig bruk som samsvarer med hvordan Johannes ellers bruker Israelsskrifter. Da inkluderes samtidig de eskatologiske visjonene til Sak 14 på tempelaksjonen, og jeg har argumentert for, og vist, at disse ulike visjonene, og deres tilhørende motiver, refereres og brukes i andre tekster i Johannesevangeliet. Ved å se Joh 2,13–22 i lys av Sak 14,21, som den siste av Sakarjas eskatologiske visjoner, og hvordan tempelmotivet i evangeliet utvikler seg, da blir det tydeligere at Jesus, som legemets tempel, er det nye eskatologiske tempel i hvem Sakarjas profetier og visjoner realiseres og åpenbares. Ved å forstå Jesus som det eskatologiske tempel, da gir de andre stedene i evangeliet som omtaler Jesu identitet i relasjon til tempelet mye mer mening.

Johannesevangeliet bruker med andre ord, i dette tilfellet den johanneiske Jesus, en relativt vag allusjon til Sak 14,21 for å introdusere og identifisere Jesus som det eskatologiske tempel. Tempelmotivet skal, som vi har sett, prege flere andre tekster som jeg har vært i berøring og jobbet med (Joh 4,10, 16–26; 7,37–39; 12,12–19; 19,31–37), og relasjonen mellom disse tekstene er påfallende når vi leser de i lys av tempelmotivet og de eskatologiske visjonene til hele Sak 9–14, for da har vi et sammensatt motivkompleks som Joh har brukt for å kaste lys over Jesu identitet. I mitt neste kapittel vil jeg forsøke å vise hvordan denne forståelsen ser ut i praksis, ved å lese tekstene jeg har analysert i lys av hverandre, for på denne måten å kunne svare på mitt forskningsspørsmål og vurdere min tese.

6. Tekstenes dynamiske samspill

Hensikten med dette kapitlet er å besvare forskningsspørsmålet mitt om hvordan Joh har brukt Sak, sammenfatte funnene fra tekstanalysen, og samle motivene jeg har argumentert for til et helhetlig og sammensatt motivkompleks. Det gjør at dette kapitlet fungerer både som en oppsummering av avhandlingen, og som en konklusjon til tesen min. Først vil jeg presentere forskningsspørsmålet, målet og tesen for denne avhandlingen, deretter vil jeg sammenfatte funnene fra analysen, dernest vil jeg vise hvordan Joh har brukt Sak, og hvordan evangeliet har flettet sammen motiver, før det til slutt munner ut i en konklusjon.

6.1 Avhandlingens forskningsspørsmål og tese

Målet for denne masteravhandlingen har vært å forstå hvordan Johannesevangeliet har brukt profeten Sakarja i Joh 2,16; 7,38; 12,15 og 19,37. Min tese har vært at evangeliet har brukt Sakarja for å legitimere og bekrefte hvem Jesus er, ved å bruke et sammensatt motivkompleks bestående av vann, lys, tempel, løvhyttefest og Ånd fra Sakarja. Analysen har hatt startpunkt i teksten selv, og latt tekstens eget perspektiv informere analysen og lesningen, hvor jeg også har stilt spørsmålene om hvor mye fra Sakarja som hentes opp i evangeliet, og i hvilken grad tekstene internt i evangeliet henger sammen.

Siden tesen min setter søkelys på legitimering og bekreftelse av hvem Jesus er, har det vært viktig for meg å ha teksten selv som startpunkt for å forstå evangeliets bruk av Sakarja. Det betyr at jeg har vært mindre interessert i historiske spørsmål knyttet til avfatningstid, opprinnelsessted og historisk kontekst. Johannesevangeliet har en uttalt hensikt om at «disse [tegn] er skrevet ned for at dere skal tro at Jesus er Messias, Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn» (20,31). Fra hensikten er det en naturlig slutning at de elementer som er nevnt vil prege evangeliets budskap og innhold, nemlig tegn, tro på at Jesus er Messias og liv. For min del har det derfor vært sentralt å se på hvordan de gammeltestamentlige tekster brukes for å legitimere den identiteten som evangeliet hevder at Jesus har.

I hver av mine tekster bruker evangeliet motiver fra Israels historie og appliserer dem på ulike måter på Jesus, enten det seg være høytider, institusjoner eller ritualer. Gjennom analysen viser det seg også at det er umulig å forstå Johannes presentasjon av hvem Jesus er for-

uten Israels historie, deres liturgiske festivaler og de tilhørende symboler og ritualer.[356] Med andre ord er Jesu identitet dypt integrert i Israels tekster og tradisjoner. Det betyr at når vi møter på gammeltestamentlige sitater, allusjoner eller ekko i Johannesevangeliet bør vi være oppmerksomme på hva teksten forteller oss hvem Jesus er.

En utfordring for avhandlingens tese er at tekstene mine er spredd utover hele evangeliet. Det gjør det mer utfordrende å observere det motivkomplekset jeg argumenterer for. Det krever at leseren hele veien er oppmerksom på intratekstuelle referanser, og evner å se hvordan ulike tekster henger sammen og spiller på hverandre. En enklere løsning kunne ha vært å analysere tekstene som separate enheter innenfor sin umiddelbare kontekst. Grunnen til at jeg har valgt å se tekstene sammen og i lys av hverandre, er fordi jeg er overbevist om at evangeliet har vært intensjonell i sin bruk av flere motiver fra Sakarja, for å legitimere Jesus. Jeg mener det er blitt brukt og flettet sammen motiver som sammen er komplementære, og som gir dybde til hverandre, for på denne måten å tilføre flere perspektiver på Jesu identitet. Hensikten med å argumentere for et motivkompleks, heller enn separate enkelttekster, er at vi på denne måten kan komme frem til en mer helhetlig måte å forstå evangeliets bruk av gammeltestamentlige skrifter, og dets presentasjon av hvem Jesus er, i relasjon til disse skriftene.

Evangeliet konstruerer for leseren et narrativ som er dypt integrert med de gammeltestamentlige skriftene, hvor han lokaliserer Jesu hensikt og budskap i relasjon til hva Gud har gjort og lovet i tidligere tider. Inn i dette narrativet bruker evangeliet kjente motiver fra en velkjent og mye brukt profet for å vise at Guds løfter fullbyrdes i Jesus. Fullbyrdelsen kommer først ved Jesu lidelse, død, oppstandelse og opphøyelse, som fungerer som evangeliets hermeneutiske nøkkel, den hendelsen alle tidligere hendelser blir tolket i lys av. Det er ved Jesu opphøyelse og mottagelsen av Ånden at disiplene, og vi i dag, kan erkjenne Jesus for den han sannelig er og var – Messias, og Guds sønn.

6.2 Sammenfatning av funn fra analysen

Jeg startet analysen i Joh 12,15 hvor Sak 9,9 er sitert. Her introduseres Jesus i ordene til Sakarja som den kommende messianske kongen. Men som Joh 12,16 viser skjønte ikke disiplene hva det var som skjedde før etter Jesus var blitt herliggjort. Dermed er det sentrale spørsmålet i denne teksten: hva slags konge er det som faktisk kommer? Hilsenen Jesus mottar med

[356] Ibid, 287-88.

palmegreiner vekker assosiasjoner til løvhyttefestfeiringen, og danner forventningen om at den som kommer skal frigjøre folket både politisk og militært. Evangeliet har tidligere omtalt Jesus som den som «kommer i Herrens navn», og det er i denne sammenheng et viktig hint for å forstå hvem som kommer, for det indikerer at Jesus er Guds universelle utsending. Men for å virkelig forstå dette må man «se» hvem som kommer, og «se-motivet» går igjen gjennom hele evangeliet, og peker på evnen til å erkjenne hvem Jesus er. Det å «se» refererer både til det å se fysisk, men også til en dypere innsikt som først kommer ved Åndens vitnesbyrd. Men, hvilken konge Jesus er får vi først vite i Joh 18–19 når Jesus står framfor Pilatus, og senere blir korsfestet.

I kapittel tre analyserte jeg Joh 19,37 hvor Sakarja 12,10 er sitert. Her fremgår det av tekstens budskap at det sentrale er å «se på ham som de har gjennomboret». Et viktig spørsmål i denne teksten er hvordan evangeliet har brukt Sakarja. Brukes Sak 12,10 som en bevistekst for hvordan den messianske frelseren skulle dø, eller kan vi forstå sitatet mer helhetlig? Jeg argumenterte for at det gir lite mening å forstå denne teksten som en enkel bevistekst når vi ser hvordan evangeliet ellers bruker gammeltestamentlige skrifter. Jeg hevder at vi i denne teksten bør se at Johannes fletter sammen flere sentrale motiver for sitt evangelium i dets klimatiske hendelse. Dette eksemplifiseres ved «se-motivets» signifikans, man skal både se på ham som er blitt gjennomboret, men man skal også «se» for å anerkjenne hvem Jesus er. Det er på korset, som den gjennomborede, at vi ser blodet og vannet som renner fra Jesu side, symboler for henholdsvis Jesu stedfortredende og rensende død, og det evige liv og Ånden. Og det er på korset man «ser» hvilken konge Jesus er – en som gir sitt liv for andre, og som ikke har menn som kjemper for seg (Joh 18,36). Og det er korsfestelsen som markerer Jesu endelige selvåpenbaring til verden, og de som skal «se» er de troende, som vil se Jesus for den han virkelig er: den opphøyede Menneskesønnen, den oppstandne Herren.

I kapittel fire analyserte jeg Joh 7,38 hvor jeg argumenterte for at Sak 14,8 er alludert til. Her er de sentrale spørsmålene fra hvem sitt indre det skal renne «elver av levende vann» og hva som er kilden til allusjonen. På bakgrunn av kontekstuelle og tematiske likheter mellom Joh og Sak mener jeg det gir best mening å forstå Sak 14,8 som kilden til allusjonen, og på bakgrunn av Johannes' teologi bør vi forstå Jesus som kilden til det levende vann, siden han er den primære frelseskilden i evangeliet. Denne teksten er dessuten svært viktig når det kommer til tesen min om det sammensatte motivkomplekset, for her flettes både vann, lys, Ånd, løvhyttefest og tempelmotivet inn. Jeg mener det er gode grunner for å hevde at Jesus

forstår seg selv som oppfyllelsen og det sanne bildet på løvhyttefesten når han appliserer høytidens mest sentrale motiver, vann og lys, på seg selv. På denne måten omdefinerer og endrer Jesus retning for hvor høytiden skal rettes: det er ikke lenger tempelet i Jerusalem, men det er i Ånd og sannhet rettet mot Jesus, det nye tempel, at tilbedelsen skal finne sted – han som er kilden til vannet og som også er verdens lys.

I kapittel fem analyserte jeg Joh 2,16 hvor jeg argumenterte for at det ikke bare er alludert til Sak 14,21, men hele konteksten til Sak 14. Dette baseres på at det var en vanlig praksis å sitere til de siste ordene til et skrift for å vekke en større kontekst. Samtidig ser vi at de eskatologiske visjonene til Sak 14 spiller en sentral rolle videre i evangeliets narrativ (tempel, Herrens dag, vann, lys, konge, løvhyttefest). Denne teksten fremstår som viktig i at den introduserer Jesus som det nye tempel, et motiv som kaster lys over de andre motivene i det sammensatte motivkomplekset.

Man kan si at det først er ved dette kapitlet i min avhandling at det sammensatte motivkomplekset virkelig viser seg. Det er når vi løfter frem alle tekstene samtidig at vi evner å se hvordan ett motiv som ble introdusert tidlig preger tekster som kommer langt senere, og det er på denne måten at vi kan se hvordan evangeliet har blitt designet. Det er ved å lese evangeliet om og om igjen at vi kan observere at evangeliet har hentet inn og dannet et motivkompleks fra Sakarja, som har den hensikt å legitimere hvem Jesus er.

Johannes' bruk av Sakarja presenterer for leseren en unik samling av motiver, som evner å legitimere og bekrefte hvem Jesus er. Det er ikke slik at evangeliet bruker Sakarja for å vise at profetens løfter står ved lag, eller at det er Sakarja som skal bekreftes, men evangeliet bruker ordene og budskapet fra Sakarja for at leseren «skal tro at Jesus er Messias, Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn». For å se dette må vi lese evangeliet «from back to front»[357] eller «reading backwards»[358], som Hays sier, ved hjelp av Ånden, og da kan vi erkjenne hvem Jesus virkelig er. For Hays er poenget at hele bibelen kan leses «backwards», og ved å gjøre dette i Johannes hevder jeg at vi kan observere et sammensatt motivkompleks fra Sakarja som legitimerer Jesus, og som viser at Jesus er kilden til det levende vann, han er verdens lys som lyser vei for de troende, han er det nye tempel hvor man skal komme for å tilbe, han er giveren av Ånden som gjør alt levende, og han er det sanne bildet på løvhyttefesten.

---

[357] Thompson, *John*, 9
[358] Hays, *Echoes in the Gospels*, 281-83.

6.3 Intratekstualitet: tekstene internt i lys av hverandre

Jeg hevder at tekstene står i et dynamisk samspill, hvor de samarbeider, er komplementære og gir en dybde til hverandre som de ikke ville hatt alene. Slik hevder jeg at evangeliet har skapt et motivkompleks som preger både evangeliets deler, og fremfor alt dets helhet.[359] Samtidig vil jeg påpeke at bruken av Sakarja i disse tekstene ikke er direkte løsrevet fra sin egen kontekst, men at opprinnelige kontekst er tatt i betraktning. Evangeliet kopierer derimot ikke den opprinnelige konteksten, men tekster og budskap transformeres slik at de passer evangeliets presentasjon av Jesus.[360] På denne måten skapes en klangbunn for evangeliets episoder, hvor profetens eskatologiske visjoner åpenbares i evangeliets beretning om Jesus fra Nasaret.

Først vil jeg se på hvordan tekstene internt i evangeliet går inn i et dynamisk samspill, for deretter å se tekstene i lys av Sakarja. Jeg vil starte der jeg sluttet analysen min, i Johannes 2 og gå kronologisk gjennom mine andre tekster. Grunnen til at jeg starter i Joh 2 og ikke kapittel 12 er for å vise tydelig hvordan evangeliet fletter tekster og motiver sammen. For eksempel, når Jesus allerede i Joh 1,29 blir omtalt som den som bærer bort verdens synd, tyder det på at dette motivet og tilhørende konnotasjoner er viktig for evangeliets budskap. Det samme kan sies om Joh 2,17 hvor Jesu død blir identifisert, en tekst som godt mulig kan tolkes som et frempek til evangeliets klimaks.

Joh 2,16

For flere kommentatorer[361] innehar Joh 2,13–22 en svært viktig posisjon for evangeliets narrativ. Det mest sentrale i denne teksten er at Jesu død blir lagt i forgrunnen og at hans kropp identifiseres som tempelet. Selv om det ikke sies eksplisitt at det er nytt tempel, så ligger det implisitt i gjenreisningen av tempelet at dette er noe nytt. En konsekvens av at Jesus identifiseres som tempelet er at tempelkulten, tempelfestene og ritualene transformeres fra ikke å

---

[359] Jf. for bruk av GT i Joh: A. D. Myers, "Abiding Words: An Introduction to Perspectives on John's Use of Scripture", i *Abiding Words: The Use of Scripture in The Gospel of John,* 1-20; Carson, "John and the Johannine Epistles", i *It Is Written,* 245-64; A.T. Hanson, "John's Use of Scripture", i *The Gospels and the Scriptures of Israel,* ed. C. A. Evans og W. R. Stegner, JSNTSup 104, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 358-79; M. Hengel, "The Old Testament in the Fourth Gospel", i *The Gospels an the Scriptures of Israel,* ed. C. A. Evans og W. R. Stegner, JSNTSup 104, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994), 380-95.
[360] Hays, *Echoes in the Gospels,* 284-88.
[361] Hays, *Echoes in the Gospels,* 281; Kerr, *Temple,* 67; Menken, *Quotations,* 37; Myers, *Characterizing Jesus,* 140

være orientert rundt det fysiske tempel i Jerusalem, men til Jesus selv.[362] Det betyr at når vi møter den samaritanske kvinnen i Joh 4,16–26 så er ikke det overraskende at Jesus retter oppmerksomheten til at tilbedelsen skal skje i «ånd og sannhet» og ikke på «dette fjellet eller i Jerusalem». Stedet for tilbedelsen er ikke begrenset av fysiske eller romlige dimensjoner på grunn av Åndens utøsing senere i evangeliet.[363] Som vi har sett, får identifikasjonen av Jesus som tempelet ringvirkninger for store deler av evangeliets narrativ.

Joh 7,38

Når vi senere kommer til Joh 7,37–39 under løvhyttefeiringen eksemplifiseres konsekvensene av Jesu identifikasjon som tempelet svært tydelig. For det første ville Jesu profeti om «det levende vann» mistet noe av sin tyngde om han ikke var identifisert som tempelet tidligere. Som nevnt i analysen ovenfor spilte vannseremoniene under løvhyttefesten en viktig rolle som en symbolhandling for blant annet Guds velsignelse av høstregnet, og dens assosiasjon med utøsingen av Ånden.[364] Når Jesus identifiserer seg selv som kilden til det 'levende vann', og knytter vannet med Ånden, da kan man si at Jesus redefinerer forståelsen av løvhyttefesten. Man skal ikke lenger dra opp til Jerusalem for å feire løvhyttefesten, men man skal komme til det nye tempelet som er Jesu kropp.[365] Disse ordene fra Jesus må ses i sammenheng med korsfestelsen når han blir gjennomboret, og vannet renner fra hans side.[366] På denne måten peker profetien fra Jesus frem mot hans egen død.

I tillegg må Joh 8,12 ses i sammenheng med 7,37ff, hvis vi antar at 7,53–8,11 er et senere tillegg.[367] Når Jesus sier at han er «verdens lys» ville det for evangeliets tilhørere gi umiddelbar resonans til lysseremoniene under løvhyttefesten.[368] Lysene som ble tent var til ære for Herren som gav israelsfolket lys i ødemarken som en ildsøyle (Ex 12,37; 13,20–22), og samtidig hadde seremonien røtter i gammeltestamentlig profettradisjon (Jes 42,6; 49,6; 51,4) som omtaler Herrens tjener, og Herren selv, som folkeslagenes lys.[369] Dermed kan lysseremoniene forstås som et symbol for guddommelig nærvær. Med andre ord tar Jesus de aller

---

[362] Hays, *Echoes in the Gospels, 288.*
[363] Kerr, *Temple,* 188-97.
[364] Ulfgard, *Feast and Future,* 108-18.
[365] Kerr, *Temple,* 203-04; 249-50; Hays, *Echoes in the Gospels,* 300-02; 314-18.
[366] Menken, *Quotations,* 178-85.
[367] Hays, *Echoes in the Gospels,* 434n81.
[368] Kerr, *Temple,* 245-48.
[369] Koester, *Symbolism,* 156-58.

mest sentrale elementene for løvhyttefesten og appliserer dem på seg selv, og sier implisitt at han er løvhyttefestens åpenbaring. Dette kan Jesus gjøre fordi han identifiseres som det nye tempel, ikke utelukkende derfor, for han er også Guds sønn, Messias, den som er kommet i Herrens navn.[370]

Joh 12,15

Når vi kommer til inntogsfortellingen i Joh 12 legger vi merke til to ting: 1) løvhyttefestmotivet fra Joh 2 og 7 videreføres ved palmegrenene som folkemengden hilste Jesus med; 2) nå kaster identifikasjonen av Jesus som konge lys både over det som ligger bak, og foran. Kongsmotivet som introduseres i Joh 12 er på en måte overraskende, siden det omtrent har vært fraværende frem til nå (jf. 1,49; 6,15). Men det kan gi mer mening hvis vi ser dette i lys av at Jesus frem til nå har omtalt seg selv som den som kommer i «Fars navn» eller lignende konstruksjoner, for den som kommer i Guds navn til tempelet var ofte assosiert med kongen Gud skulle sende.[371] I Johannesevangeliet signaliserer Jesu komme og gjerninger i «Fars navn» selve åpenbaringen av Gud, som vil si at vi kan forstå dette som Guds inntreden på denne jord. Hvis dette stemmer, da kan vi tolke forventningene om den kommende kongen i Jesus, for flere av de gjerningene Jesus gjør, var forventet at Guds kommende konge skulle utføre.[372] Israels forventning om den kommende kongen var mangfoldig, han skulle blant annet være en kultisk mellommann mellom Gud og folket, herske rettferdig på vegne av Gud, formidle Guds vilje og innsikt ved Ånden, og verne landets interesser.[373] I evangeliet kan vi se at Jesus gjør flere av disse gjerningene, samtidig som han redefinerer og løfter frem et helt nytt ideal for Israels konge (jf. 6,1–15; 10,1–42; 11,1–57; 14,15–31; 15,1–17; 18,36).

Samtidig som kongsmotivet introduseres for fullt i Joh 12, forblir også se-motivet sentralt i denne passasjen. Som argumentert ovenfor handler det å «se» Jesus om menneskers evne til å anerkjenne hvem han er, og responsen mennesker gir når de ser Jesus har eskatologisk og soteriologisk betydning: menneskers frelse er avhengig av deres respons. Samtidig behøver man mer enn menneskelig logikk og fornuft, man trenger Guds eget vitnesbyrd, åpenbaring eller lære (Joh 5,36–37; 6,27, 44–45). Dette viser at kunnskap og forståelse om

---

[370] Kerr, *Temple*, 100-01.
[371] Se Koester, *Symbolism*, 287-290.
[372] Thompson, *John*, 10-11.
[373] V. D. Watt., 'The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John'. http://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3446 (hentet 05.03.19): s. 2-3.

Jesus henger sammen med å «se». Jesu identitet utfolder seg dermed i forhold til det han gjør og sier, og mennesker kalles til tro når de «ser og hører»[374] Jesus.

Joh 19,37

Både se-motivet og kongsmotivet tas med og utvikles videre gjennom pasjonsberetningen, og når sin fulle styrke i Joh 19. Når Jesus korsfestes ser menneskene på den som har blitt gjennomboret, som er Israels konge.[375] Jesu død som ble forutsett og profetert om i Joh 2,17 finner sin endelige oppfyllelse i 19,30ff, men dette motivet inkluderes og utvikles gjennom hele evangeliet. I Joh 2 vet vi ingenting om hvordan Jesus skal dø, men i 3,14 sammenlignes Jesu død med hvordan Moses løftet opp slangen i ørkenen; i 8,28 forsterkes det å bli løftet opp med et løfte om at «dere» skal forstå at «Jeg er», hvilket signaliserer korsfestelsen som stedet for guddommelig åpenbaring; i 12,32 viser Jesu ord at oppløftingen skal samle de troende hos ham; i Joh 11 lover Jesus at troen på ham ikke vil føre til død, men gi evig liv; i 12,24 eksemplifiserer Jesus sin egen død med hvetekornet som skal bære rik frukt; i Joh 18–19 når motivet sitt klimaks og konkluderes med Jesus som løftes opp på korset og dør.

Andre motiver og tråder som hentes opp i Joh 2 er tempelmotivet, som utfoldes i Joh 4 i møtet med den samaritanske kvinnen; i Joh 7 og Jesu undervisning på tempelplassen om løvhyttefesten og seg selv som «det levende vann» og «verdens lys». Etter Joh 12 forsvinner tempelmotivet delvis før det i Joh 19 konkluderes i Jesu korsdød og den påfølgende oppstandelsen – det er i oppstandelsen Jesu kropp blir det nye tempel. I Joh 7 videreføres omtalen av «det levende vann» fra Joh 4, men er i prinsippet ute av bildet fram til 19,34 hvor det sies at vann rant fra Jesu kropp, og man kan si at «det levende vann» oppfylles i Jesu korsdød, og utøsingen av Ånden i 20,22. Samtidig ser vi at løvhyttefestmotivet utfoldes videre i Joh 12 med palmegrenene i inntogsberetningen, men forsvinner etter dette. Kongsmotivet introduseres som sagt i 12,15, men forblir i bakgrunnen frem til avhørene framfor Pilatus og øverstepresten i Joh 18, men konkluderes virkelig når Jesus korsfestes og dør som jødenes konge i Joh 19.

---

[374] Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, 2003, 138-40.
[375] Nereparampil, *Temple-Logion*, 68-72, som sannsynligvis er korrekt i sin analyse om at Jesu kropp først blir konstituert som tempelet i evangeliets klimatiske hendelse.

Oversikt over de ulike motivene

Med andre ord, både tempelmotivet, vann- og lysmotivet, løvhyttefestmotivet, og Åndsmotivet (+ Jesu død, kongsmotiv og «se-motiv)[376] tas opp av evangeliet ulike steder i evangeliet, og utvikler dem, og lar de prege fortellingen på ulike måter, før de alle konkluderes i evangeliets klimatiske hendelse: Jesu død og oppstandelse. Men det er først når Jesus er stått opp igjen at dette er mulig å forstå. For disiplene fungerer Jesu herliggjørelse som den hermeneutiske nøkkelen for å forstå evangeliets tidligere episoder (jf. 2,22; 12,16), og det er fra dette perspektivet at de leser og tolker Jesu tidligere ord og handlinger.[377] Og det er fra dette perspektivet at vi også må lese evangeliet.

I tabellen nedenfor ser vi en enkel oversikt over hvilke motiver som er tilstede hvor. Løvhyttefestmotivet er bare tilstede i delen om Jesu offentlige virke, mens kongsmotivet bare er tilstede i pasjonsberetningen, mens tempelmotivet tas opp tidlig og utvikles gjennom narrativet. Vannmotivet forblir også i bakgrunnen frem til korsfestelsen og gjennomboringen, mens lysmotivet har tre andre forekomster utenom 8,12 i 9,5; 11,9 og 12,46. På bakgrunn av dette er det interessant å spørre hvorfor disse motivene har den plassering de har. Hvorfor er løvhyttefestmotivet bare tilstede under Jesu offentlige virke, og hvorfor introduseres kongsmotivet først ved pasjonsberetningen? Innehar plasseringen av motivene en eller annen relevans, enten teologisk, ideologisk eller enkelt og greit litterært?

Tekster:	Motiver:
Joh 2,13–22	Tempel, løvhyttefest og Jesu død
Joh 7,37–39 (+8,12)	Tempel, vann, lys, løvhyttefest, Ånd
Joh 12,12–19	Konge, løvhyttefest, «Se»
Joh 19,31–37	Konge, vann, tempel, Jesu død, «Se»

[376] Selv om disse ikke inngår i motivkomplekset jeg argumenterer for i tesen, så innehar de en sentral del i selve analysen, siden disse motivene frembringer viktige perspektiver for å forstå hvem Jesus er.
[377] Michael A. Daise, «Quotations with 'Remembrance' Formulae in the Fourth Gospel", i *Abiding Words,* 75-91.

En mulig forklaring kan være evangeliets egen struktur, og hensikten til de ulike delene. I den sammenheng har Michaels[378] en interessant inndeling av evangeliets struktur, selv om den er langt fra perfekt, slik som de fleste inndelinger.[379] Han argumenterer for «Innledning» (1,1–5), «Johannes' vitnesbyrd» (1,6–3,30), og kaller «Jesu offentlige virke» for «Jesu selvåpenbaring til verden» (4,1–12,43), og instruksjonene til disiplene kaller han for «Jesu selvåpenbaring til disiplene» (13,1–16,33), og pasjons- og oppstandelsesberetningen kaller han for «Bekreftelse av Jesu selvåpenbaring i hans arrest, korsfestelse og oppstandelse» (18,1–21,25). Det interessante her ligger i spennet mellom «selvåpenbaring» og «bekreftelse».

Hvis evangeliet fra Joh 2 til 12 er opptatt av å åpenbare hvem Jesus er, og vi inkluderer Johannes' forståelse og bruk av Israels skrifter som «det står skrevet» o.l., da vil det gi mening at evangeliet, i tekster hvor Jesu identitet står sentralt, bruker motiver fra gammeltestamentlige tekster som åpenbarer hans identitet. Forståelsen av Jesu identitet må leses i lys av et begripelig rammeverk for evangeliets lesere. Evangeliet åpenbarer i første omgang Jesu identitet i kontinuitet med de gammeltestamentlige skrifters forventninger og tradisjoner. Dette kan være en mulig forklaring på hvorfor løvhyttefest- og tempelmotivet, med dets tilhørende ritualer, står sentralt i første del av evangeliet, for det fungerer som et viktig motiv i den innledende fasen av Jesu åpenbaring.

Men for at disse motivene skal ha noe relevans i det hele tatt, må de følgelig finne sin bekreftelse ett eller annet sted. For hvem som helst kan hevde å være det ene eller det andre, men hvis det ikke bekreftes eller bevises blir det bare tomme påstander. Dette kan være grunnen til at kongsmotivet spiller en så viktig rolle i pasjonsberetningen, fordi det fungerer akkumulerende i relasjon til de andre motivene i Jesu selvåpenbaring. Det betyr at Jesu selvåpenbaring bekreftes i at Jesus er Guds kommende messianske konge, og det viser seg i hva Jesus sier og gjør. Kongsmotivets plassering og relevans forklares dermed utfra forventningene og tradisjonen til de gammeltestamentlige skriftene vedrørende kongen Gud skulle sende. Men det er viktig å bemerke at Johannesevangeliet ikke nøler med å redefinere forståelsen av disse motivene slik at de passer innenfor hans eget narrativ.

---

[378] Michaels, *John*, 30-37

[379] Det finnes selvsagt svakheter med hans inndeling ved at evangeliet ikke får dens særegne prolog ivaretatt, evangeliets tegn blir ikke ivaretatt på en adekvat måte, og i forlengelsen av det blir det utfordrende å vise til «tegnboken» og «herlighetsbokens» særegenheter, og overgangen mellom offentlig virke og personlige instruksjoner til disiplene blir noe uklar.

6.4 Intertekstualitet: tekstene i lys av Sakarja

En lesning av tekstene fra Joh bare i lys av hverandre vil i denne sammenheng ikke være en tilstrekkelig metode, vi må samtidig se de i lys av Sakarja. Jeg hevder at når vi tar Joh 2,16; 7,38; 12,15 og 19,37 sammen, så demonstrerer sitatene og allusjonene fra Sak Johannes' dialog med Sakarja, ved at han ser Jesusfortellingen i håpet, gleden, ironien og visjonene til Sak 9–14.[380] Som nevnt ovenfor vil jeg si at den johanneiske Jesus intenderer å vekke hele konteksten til de eskatologiske visjonene i Sak 14 i Joh 2,16. Hvis det er riktig at Jesus intenderer dette, vil den observante leser gjenkjenne «Herrens dag» fra Sak 14,1 når lyset lyser opp Jerusalem (Sak 14,7=Joh 8,12), når vannet renner fra Jerusalem (Sak 14,8=Joh 4,10; 7,38), når Herren selv er konge (Sak 14,9=Joh 12,15), og når menneskene drar opp til Jerusalem for å feire den eskatologiske løvhyttefesten i et nytt, renset og eskatologisk tempel (Sak 14,16–21=Joh 2,13–22; 3,2; 4,16–26; 6,14; 7,37–39; 12,20). Med andre ord, Jesus signaliserer at en ny tid er kommet – eskatologien er kommet ved ham selv.[381]

Med andre ord ønsker jeg å argumentere for at Johannesevangeliet har tatt i bruk større tekstflater fra Sak. Jeg mener å ha vist i mine foregående kapitler at evangeliet ikke bruker Sakarja som bevistekster for å fremheve ett enkelt poeng. Derimot mener jeg at større tekstflater er i berøring med hverandre når evangeliet siterer og alluderer til Sak. Det er med andre ord ikke bare fire enkelttekster fra Sak som er relevante for min problemstilling, men også den helhetlige konteksten til Sak 9–14.

Joh 2,13–22 og 7,37–39 kan leses i lys av, og som en oppfyllelse av Sakarja 14 eskatologiske visjoner, ved identifikasjonen av Jesus som det nye tempel, som kilden til det levende vann, og som lyset som lyser opp menneskers vei. Når vi retter fokus til inntogsfortellingen og sitatet fra Sak 9,9 tilføres en ny dimensjon, nemlig oppfyllelsen av profetien om en eskatologisk *budbærer*.[382] Når Jesus kommer til Jerusalem i Joh 12,12–19 og Sak 9,9 og Sal 118,25 siteres så har de guddommelig løftene om Guds tilstedeværelse på Sion blitt oppfylt.[383] Og når Jesus blir korsfestet, og de ser på ham som de har gjennomboret (Sak 12,10) åpnes kilden som renser bort synd og urenhet (Sak 13,1).

Til alle mine tekster er det tilhørende motiver som best kan forklares utfra Sak 9–14.

---

[380] Bynum, «Quotations of Zechariah», 72-74.
[381] Van der Watt, «Eschatology in John», 110; 126-36.
[382] Se, Boda, *Exploring Zechariah*, 73-78; 98-102, for forståelsen av en eskatologisk budbærer i Haggai-Malaki korpuset.
[383] Boda, *Exploring Zechariah*, 59-62.

De eskatologiske visjonene til Sakarja om et nytt og renset tempel, om vannet og lyset, om den eskatologiske løvhyttefesten og Ånden som utøses spiller helt sentrale roller i evangeliets narrativ.[384] På grunn av den påfallende likheten i tematikk, hevder jeg at evangeliet har brukt tekster fra Sakarja for å vise at Jesus er det sanne eskatologiske tempel, den kommende kongen som har universalistisk herredømme, og som er Guds Sønn, Messias. Johannes' intertekstuelle referanser tenderer til å fokusere på levende visuelle bilder som vekker en tekstlig kontekst og bakgrunn, heller enn å sitere rekker av ord.[385]

Ved å se disse tekstene og evangeliets hendelser i lys av Sakarja, er evangeliet i dialog med budskapet til Sak 9–14, som lover guddommelig håp og frelse for et etter-eksilsk Juda, sammen med et kall om en fornyet relasjon til Gud.[386] Ved å applisere dette til tempelaksjonen, profetien under løvhyttefesten, inntogsfortellingen, og Jesu død og oppstandelse, så har, i evangeliets syn: Gud virkelig returnert;[387] den kommende kongen har kommet; en ny tid for hans herredømme har startet; æraen av fornyelse som Sakarja så for seg har kommet.[388] Lyset som blir kastet på evangeliets hendelser gjennom visjonene og profetiene til Sakarja gjør at forståelsen av, og kunnskapen om Jesu identitet og hensikt blir tydeliggjort. Evangeliet bruker ikke tekster fra Sakarja for å legitimere at løftene fra Sakarja står ved lag, men de brukes for å legitimere hvem Jesus er, og hvorfor han gjør som han gjør. På denne måten kaster tekstene fra Sak lys over Jesu identitet, og veileder oss til en større forståelse av hvem Jesus virkelig var: han som virkelig har vist oss hvem Gud er, og i hvem Guds løfter er oppfylt og realisert.

---

[384] Se blant annet, Ng, *Water Symbolism in John*, 2001; Koester, *Symbolism*, 2003.
[385] Ibid, 343-344.
[386] Bynum, «Quotations of Zechariah in the Fourth Gospel», 72-74.
[387] Watt, «Eschatology in John», 131-32. De ord, tegn og under Jesus gjorde får et eskatologisk preg ved at de tradisjonelt var knyttet til Jahves handlinger og tilstedeværelse til hans folk i GT, og det impliserer at Gud selv har kommet til sitt folk.
[388] Ibid, 73.

Konklusjon

Dette kapitlet har hatt et tredelt fokus, hvor jeg har presentert mitt forskningsspørsmål og tesen min, oppsummert funnene fra analysen, og forsøkt å samle trådene fra analysen slik jeg kan svare på forskningsspørsmålet og tesen min. På generelt grunnlag mener jeg vi kan si at når gammeltestamentlige skrifter siteres i evangeliet så er hensikten å si noe mer om hvem Jesus er. Enten det seg være motiver som knyttes til hans identitet, karakterer fra gammelt av, eller tidligere hendelser eller profetier. Når det gjelder spesifikke tekster som Sakarja så mener jeg at også denne brukes for å presentere hvem Jesus er, og at det knyttes eksplisitte motiver til forståelsen av hvem Jesus er. Samtidig vil jeg si at også eskatologi er nært tilknyttet til tekstene hvor Sakarja er sitert eller alludert til. Henvisningene uttrykker eskatologiske dimensjoner som kan forklares utfra Jesu identitet som Guds Sønn, Messias, som er kommet for å bringe frelse og evig liv. Andre gammeltestamentlige tekster som Salmene kan uttrykke andre aspekter og dimensjoner ved Jesu identitet.

Et viktig tilleggsmoment er at Sakarja siteres ikke for å vise at profetens løfter står ved lag, eller at profeten skal bekreftes eller legitimeres. Derimot er det Jesus som legitimeres og bekreftes ved at Sakarja brukes. Forventningene og motivene fra Sakarja appliseres av og på Jesus, og slik integreres Jesu identitet i evangeliet, dypt i gammeltestamentlige skrifter og tradisjoner. Når det er Jesus som skal bekreftes så er det primært hvordan evangeliet har brukt de gammeltestamentlige skriftene som er det interessante, og da har jeg ført frem en tese om at evangeliet har brukt og satt sammen flere motiver fra Sak for å legitimere hvem Jesus er.

Jeg har argumentert for at Joh har brukt et motivkompleks bestående av vann, lys, tempel, løvhyttefest og Ånd for å legitimere hvem Jesus er. Jeg mener vi med rimelighet kan si at disse motivene stammer fra Sak 9–14, selv om andre kilder kan være mulige. Det unike er at motivene finnes bare samlet i Sak i hele GT, og i Joh spiller disse motivene helt sentrale roller i evangeliets presentasjon av Jesus. Hvert av motivene knyttes på sine særegne måter til spørsmålet: hvem er Jesus? Når vi ser på motivenes betydning i relasjon til evangeliets helhet og hensikt, mener jeg at vi kan si at evangeliet har brukt, og sannsynligvis dannet, et motivkompleks for å legitimere hvem Jesus er. Dette begrunnes utfra hvordan Sak generelt er blitt brukt, og hvordan de ulike motivene introduseres, utvikles og relateres til evangeliets hensikt. Utfra dette konkluderer jeg med at Johannesevangeliet har brukt et sammensatt motivkompleks for å legitimere hvem Jesus er, ved å bruke Sakarja, «for at dere skal tro at Jesus er Messias, Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn» (jf. Joh 20,31).

Bibliografi

Kilder

Novum Testamentum Graece. (2012). 28. ed. Edited by Barbara Aland et al. Deutsche, Stuttgart: Bibelgesellschaft.

Septuaginta. 2. Vols. (1935). Edited by A. Rahlfs. Stuttgart: Wüttembergische Bibelanstalt/Deutche Bibelgesellschaft.

Leksika, ordbøker og verktøy

Accordance Bible Software 11, OakTree Software, Inc.

A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. 3rd ed. (2000). F.W. Danker (red.). Chicago, Ill./ London: The University of Chicago Press.

Brown, F., Driver, S., Briggs, C., & Strong, J. (1996). *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English lexicon : With an appendix containing the biblical Aramaic, coded with the numbering system from Strong's Exhaustive concordance of the Bible, based on the lexicon of William Gesenius, as translated by Edward Robinson, and edited with constant reference to the thesaurus of Gesenius as completed by E. Rödiger, (...)*. Peabody, Mass: Hendrickson.

Eerdmans Dictionary of the Bible (2000). David Noel Freedman, Editor-in-Chief. William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.

Leivestad, Ragnar. (1996) *Nytestamentlig gresk grammatikk*, 3. utg ved Bjørn Helge Sandvei, Oslo, Universitetsforlaget.

Litteratur

Akala, A. (2014). *The son-father relationship and Christological symbolism in the Gospel of John*, Vol. 505, Library of New Testament studies. London: Bloomsbury.

Allen, David. M. (2015). “Introduction: The Study of the Use of the Old Testament in the New”, JSNT 38/1.

Allison, Dale Jr. (2010). *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History,* Baker Academic, Grand Rapids, Michigan.

Baldwin, Joyce G. (1972). *Haggai, Zechariah, and Malachi: An Introduction and Commentary*, TOTC 28; IVP/Accordance electronic ed. Downers Grove: InterVarsity Press.

Barrett, C. K. (1978). *The Gospel According to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text.* London: SPCK, 1956. 2d. ed. Philadelphia: Westminster Press.

—— (1947). "The Old Testament in the Fourth Gospel", *The Journal of Theological Studies* 38, 155–169, https://doi.org/10.1093/jts/os-XLVIII.191-192.155 (Hentet 20.11.2018).

Beasley-Murray, G. R. (1987). *John.* WBC, 36; Waco, TX: Word Books.

Boda, Mark J. (2016). *Zechariah,* New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

—— (2017). *Exploring Zechariah, Vol 1: The Development of Zechariah and Its Role within the Twelve.* Ancient Near Monographs No 16 (red. Alan Lenzi and Juan Manuel Tebes), Atlanta, SBL Press.

Boismard, M.-E, A. Lamouille, G. Rochais. (1977). *L'Evangile de Jean: Commentaire.* Vol 3 of *Synopse des quatre Evangiles en français.* Paris: Editions du Cerf.

Brodie, Thomas L. (1993). *The Qest for the Origin of John's Gospel: A Source-Oriented Approach* (Oxford: Oxford University Press.

Brown, Jeannine K. (2016). "Metalepsis", i *Exploring Intertextuality. Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts.* (ed. B.J. Oropeza, Steve Moyise), Cascade Books, Eugene, Oregon.

Brown, Raymond E. (1985). *The Gospel According to John XIII–XXI* (AB 29A), New York, Doubleday.

Bruce, F.F. (1983). *The Gospel of John.* Basingstoke: Pickering & Inglis.

Bultmann, Rudolf. (1971). *The Gospel of John: A commentary*. Oversatt av G.R. Beasley-Murray, R. W. N. Hoare, og J.K. Riches. Oxford: Basil Blackwell.

Bynum, William Randolph. (2012). *The Fourth Gospel and the Scriptures: Illuminating the Form and Meaning of Scriptural Citation in John 19:37,* Supplements to Novum Testamentum 144, Brill, Leiden.

Carlebach, E., "Seeking the Symmetry of Time: The Messianic Age in Medieval Chronology". In Morgan M. & Weitzman S. (Eds.), *Rethinking the Messianic Idea in Judaism*, 2015, 141-154. Indiana University Press. http://www.jstor.org/stable/j.ctt16gz7mk.9 (Hentet 20.11.2018).

Carson, D.A. (1988). "John and the Johannine Epistles", i *It is Written: Scripture Citing Scripture: Essays in Honour of Barnabas Lindars,* ed. by D.A. Carson and H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.

Coloe, Mary L. (2009). Temple imagery in John. (Gospel of Saint John) (Critical essay). *Int*, 63(4).

—— (1998). "The Dwelling of God among Us: The Symbolic Function of the Temple in the Fourth Gospel", unpublished, Dr. Theol. Thesis, Melbourne College of Divinity, Australia.

Cortez, J.B. (1967). "Yet Another Look at Jn 7,37–38", *CBQ* 29.

Coutts, Joshua. (2017). 'My Father's Name': A Survey of Research on the Use of onoma with Respect to the Father in the Fourth Gospel, *Currents in Biblical Research*, Vol. 15(2), 2017, 248–260, https://doi.org/10.1177/1476993X15602148 (Hentet 11.10.2018).

Daise, Michael. (2015). "Quotations with "Remembrance" Formulae in the Fourth Gospel", 75-91, i *Abiding Words. The Use of Scripture in the Gospel of John* (ed. Alicia D. Myers and Bruce G. Schuchard), 2016.

Daly-Denton, Margaret. (2000). *David in the Fourth Gospel: The Johannine Reception of the Psalms*, AGJU 47, Leiden, Brill.

Dauer, Anton. (1972). *Die Passiongeschichte im Johannesevangelium: Eine traditions-geschichtliche und theologische Untersuchung zu Joh 18,1–19,30* (SANT 30. Munich: Kösel-Verlag.

Day, John. (1998). *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar,* JSOTSup 270, Sheffield, Sheffield Academic Press.

de Boer, M.C. (1996). *Johannine Perspectives on the Death of Jesus,* CBET 17, Kok Pharos, Kampen.

De Solages, Mgr. [Bruno]. (1979). *Jean et les synoptiques.* Leiden: E.J Brill.

Dodd, C.H. (1952). *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology.* London: Nisbet.

—— (1953). *The Interpretation of the Fourth Gospel.* Cambridge University Press, New York.

—— (1963). *Historical Tradition in the Fourth Gospel.* Cambridge: Cambridge University Press.

Duguid, I. (1995). "Messianic Themes in Zechariah 9-14", *The Lords Anointed. Interpretation of Old Testament Messianic Texts* (ed. P.E. Satterthwaite – R.S. Hess – G.J. Wenham). Tyndale House Studies; Carlisle, U.K.: Paternoster – Grand Rapids, MI: Baker Books.

Dunderberg, Ismo. (1994). *Johannes und die Synoptiker: Studien zu Joh 1–9* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae Dissertationes Humanarum Litterarum 69. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Evans, Craig. (1989). *Jesus' Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First-Century Temple* (ed. David J. Lull; SBLSP, 28; Atlanta: Scholars Press.

—— (1989). *To See and Not Perceive: Isaiah 6,9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation,* Sheffield, Sheffield Academic Press.

Ferreiro, Alberto, Oden, A., & Oden, Thomas C. (2003). *The Twelve Prophets* (Vol. XIV, Ancient Christian Commentary on Scripture). Downers Grove, Illinois.

Field, F. (1964). *Origenis hexaplorum quae supersunt : Sive, veterum interpretum graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta : 2 : Jobus-Malachias ; Auctarium et indices* (Vol. 2). Hildesheim: Olms.

Freed, E.D. (1965). *Old Testament Quotations in the Gospel of John,* Leiden, E.J. Brill.

Green, Joel B. (2010). "Discourse Analysis and New Testament Interpretation", 218-238 (218-221), i *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* (ed. Joel B. Green; Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

—— (2010). "The Challenge of Hearing the New Testament", i *Hearing the New Testament, Strategies for Interpretation* (2ed), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.

Green, Joel B. and Richard B. Hays. (2010). "The Use of the Old Testament by New Testament Writers," i *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* (ed. Joel B. Green; Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Grigsby, B.H. (1986). «If Any Man Thirsts…: Observations on the Rabbinic Background of John 7, 37-39", *Bib* 67.

Guilding, Eileen. (1960). *The Fourth Gospel and Jewish Worship,* Oxford Clarendon Press, USA.

Hanson, A.T. (1994). *The Prophetic Gospel,* Edinburgh, T&T Clark, 1991; Hanson, "John's use of Scripture", i *The Gospels and the Scripture of Israel* (ed Craig A. Evans og W. Richard Stegner), JSNTSup 104 – Studies in scripture in early Judaism and Christianity, Sheffield Academic Press, Sheffield, England.

Hays, Richard B. (1986). *Echoes of Scriptures in the Letters of Paul* (New Haven; London: Yale University Press.

—— (2016). *Echoes of Scripture in the Gospels,* Baylor University Press, Waco, Texas

Heil, John P. (1995). *Blood and water: The death and resurrection of Jesus in John 18-21* (Vol. 27, The Catholic Biblical quarterly). Washington, DC: Catholic Biblical Association.

Hengel, Martin. (1994). “The Old Testament in the Fourth Gospel”, i *The Gospels and the Scripture of Israel* (ed Craig A. Evans og W. Richard Stegner), JSNTSup 104 – Studies in scripture in early Judaism and Christianity, Sheffield Academic Press, Sheffield, England.

Hoskyns, E.C. (1947). *The Fourth Gospel* (ed. F.N. Davey; London: Faber & Faber.

Kerr, Alan R. (2002). *The Temple of Jesus’ Body. The Temple Theme in the Gospel of John.* JSNTSup 220, Sheffield Academic Press.

Koester, Craig R. (2003). *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community 2nd ed*, Fortress Press, Minneapolis.

—— (2008). *The Word of Life: A Theology of John’s Gospel,* Wm. B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan.

Köstenberger, Andreas J. (2007). “John”, i G.K. Beale and D.A. Carson, ed, *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic.

Kruse, Colin G. (2003) *John: An Introduction and Commentary*, TNTC 4; IVP/Accordance electronic ed. Downers Grove: InterVarsity Press.

Kubis, Adam. (2012). *The Book of Zechariah in the Gospel of John*, Études bibliques. Nouvelle série 64; Pendé: Gabalda.

Kümmel, Werner Georg. (1975). *Introduction to the New Testament* (rev. ed. Trans. Howard Clark Kee, Nashville: Abingon Press.

Lappenga, Benjamin J. (2015). “Whose Zeal Is It Anyway? The Citation of Psalm 69,9 in John 2,17 As a Double Entendre”, 141-59, i Myers & Schuchard, *Abiding Words*.

Lieu, Judith. (1999). “Temple and Synagogue in John”, *NTS* 45.

Lindars, Barnabas. (1961). *New Testament Apologetic*, London, SCM.

—— (1972). *The Gospel of John*, NCB, London, Oliphants.

Litwak, K. (2005). *Echoes of Scripture in Luke-Acts: Telling the History of God's People Intertextually, 282*, X, 234.

Marcus, Joel. (1988). «Rivers of Living Water from Jesus' Belly (John 7,38)", *JBL* 117.2.

Martyn, J. Louis. (1979). *History & Theology in the Fourth Gospel,* Abingdon, Nashville.

Matson, Mark A. (1992). *The Contribution to the Temple Cleansing by the Fourth Gospel* (ed. E.H. Lovering; SBLSP; Atlanta: Scholars Press.

Meeks, Wayne A. (1967). *The Prophet-King: Moses traditions and the Johannine Christology* (Vol. 14, NoVTSup). Leiden: Brill

Menken, Maarten J.J. (1996), *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel: Studies in Textual Form,* Kampen, Kok Pharos.

Michaels, J. Ramsey. (2010). NICOT*: The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Miller, Paul. (2006). "They Saw his Glory and Spoke of Him: The Gospel of John and the Old Testament" i *Hearing the Old Testament in the New Testament* (Stanley E. Porter, editor), William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids, Michigan.

Moloney, Francis J. (2005). Sacra Pagina Series, *Vol 4: The Gospel of John.* Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book, The Liturgical Press.

Moore, G. (1927). *Judaism in the first centuries of the Christian era: The age of the Tannaim: Vol. 2* (Vol. Vol. 2). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Moyise, Steve. (2016). «Dialogical Intertextuality», 3-7, i *Exploring Intertextuality Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts.* (ed. B.J. Oropeza, Steve Moyise), Cascade Books, Eugene, Oregon.

Myers, Alicia D and Bruce G. Schuchard (red) (2015). *Abiding Words: The Use of Scripture in the Gospel of John.*, Society of Biblical Literature No 81: Resources for Biblical Study, Atlanta, SBL Press.

Myers, Alicia. D. (2012). *Characterizing Jesus. A Rhetorical Analysis on the Fourth Gospel's use of Scripture in its Presentation of Jesus.* Library of New Testament Studies 458 (ed. Mark Goodacre), T&T Clark International, Continuum Books, New York.

Nereparampil, Lucius. (1978). *Destroy This Temple: An Exegetico-Theological Study on the Meaning of Jesus' Temple-Logion in Jn 2,19,* Bangalore, Dharmaram College.

Ng, W. (2001). *Water symbolism in John: An eschatological interpretation* (Vol. Vol. 15, Studies in biblical literature). New York: Peter Lang.

Philips, G.L. (1957). «Faith and Vision in the Fourth Gospel", i *Studies in the Fourth Gospel*. ed. F.L. Gross; London: A.R. Mowbray.

Porter, Stanley E. (1994). "Can Traditional Exegesis Enlighten Literary Analysis of the Fourth Gospel? An Examination of the Old Testament Fulfilment Motif and the Passover Theme", i *The Gospels and the Scripture of Israel* (ed Craig A. Evans og W. Richard Stegner), JSNTSup 104 – Studies in scripture in early Judaism and Christianity, Sheffield Academic Press, Sheffield, England.

Powell, Mark A. (2001). *Chasing the Eastern Star: Adventures in biblical reader-response criticism.* Louisville, Ky: Westminster John Knox.

—— (2010). "Narrative Criticism", i *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* (ed. Joel B. Green; Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Rose, W. (2001). Messianic expectations in the Old Testament. *In die Skriflig/In Luce Verbi, 35*(2), 276-289. doi: https://doi.org/10.4102/ids.v35i2.559 (Hentet 03.10.2018).

Schnackenburg, Rudolf. (1968-82). *The Gospel According to St John: The Greek Text with Introduction and Notes* (trans. K. Smyth *et al*.; HTCNT; 3 vols.; London: Burns & Oates.

Schnelle, Udo. (2001). "Recent Views of John's Gospel", *Word and World,* Vol 21, No 4.

Schuchard, B.G. (1992). *Scripture within Scripture. The Interrelationship of Form and Function in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, SBLDS 133; Atlanta, GA: Scholars Press.

Smith, D. Moody. (2001). *John Among the Gospels: The Relationship in Twentieth-Century Research (*Philadelphia: Fortress Press.

Stamp, Dennis L. (2006). “Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device”, i *Hearing the Old Testament in the New Testament* (ed. Porter), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan.

Thompson, Marianne Meye. (2015). The New Testament Library: *John: A Commentary*. Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press.

Tolmie, D.F. (2005). The ᾽ΙΟΥΔΑΙΟΙ in the Fourth Gospel, i *Theology and Christology in the Fourth Gospel* (s. 377–397), Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar, ed., G. Van Belle – J.G. Van der Watt; P. Maritz, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven University Press.

Tuckett, Christopher M. (2003). Zechariah 12:10 and the New Testament, i *The Book of Zechariah and its Influence*, (ed. Christopher Tuckett), Ashgate, England.

Ulfgard, Håkan. (1989). *Feast and Future: Revelation 7:9-17 and the Fest of Tabernacles*, Coniectanea Biblica, New Testament Series 22, Almqvist & Wiksell International.

Van Belle, Gilbert. (2005). Christology and Soteriology in the Fourth Gospel, i *Theology and Christology in the Fourth Gospel* (s. 457–461), Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar, ed., G. Van Belle – J.G. Van der Watt; P. Maritz, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Leuven University Press.

Van der Watt, Jan. (2011). Eschatology in John: A Continuous Process of Realizing Events, i *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents* (ed. Jan G. van der Watt), WUNT 315, Mohr Siebeck.

—— (2016). ‘The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John’, HTS Teologiese Studies/Teological Studies 72(4), a3446. http:// dx.doi.org/10.4102/hts. v72i4.3446 (Hentet 20.09.18).

Walker, Peter. (1996). *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem*, Grand Rapids, Eerdmans.

Weyde, Karl William (2003). *Messias i Det gamle testamente*. Det teologiske Menighetsfakultetet, Oslo.