



VITENSKAPELIG  
HØYSKOLE  
Norwegian School of  
Theology, Religion and Society

# Loven mellom linjene

Johannesprologen i lys av jødiske konsepsjoner om  
Torah

**Jon Olav Meling Kvamsøe**

Veileder

Professor Ole Jakob Filtvedt

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn,  
AVH5060: Masteroppgave i profesjonsstudiet i teologi (50 ECTS), høsten 2023

Antall ord: 25 389





## Forord

Det har vært en glede og en prøvelse å få arbeide med Johannesprologen. Det har vært en jungel å navigere i, men også et uendelig skattkammer av spennende teologi. Jeg håper at denne avhandlingen kan løfte fram noen perspektiver på prologens fortelling, som kan være interessante og oppbyggelige for deg som leser.

Jeg vil først og fremst takke min veileder for å holde ut med meg gjennom skriveprosessen. Takk for tydelig rettleiding når det trengtes, og frihet når det trengtes. Jeg vil også rette en takk til alle ansatte og medstudenter på MF. Særlig takk til NT-seksjonen, som har satt meg på sporet av temaene i denne avhandlingen. Jeg vil også takke min mor og prestene i menigheten hjemme for å slippe meg til på prekestolen første juledag.

Jeg vil også takke alle venner og familie som har gitt meg støtte og oppmuntring i denne perioden. Særlig takk til kollektivet (særlig i innspurten); takk til småfellesskapet; takk til min fetter for faglig sparring og drøfting; takk til min mor og mine søsken.

Til syvende og sist fortjener Gud all takk og ære: Fordi han har skapt oss og fordi han har sendt sin sønn til verden, for at vi skulle ha liv ved ham.

## Sammendrag

Denne avhandlingen undersøker hvilken mening det kan gi å tolke Johannesprologens fortelling i lys av jødiske konsepsjoner om Torah. Den tar utgangspunkt i at Loven nevnes eksplisitt ved prologens slutt (Joh 1,17) og spør om ikke Loven også spiller en sentral rolle tidligere i prologens fortelling. Her bygger jeg blant annet på Peter Phillips sin '*sequential reading*' av prologen, og Daniel Boyarin sin tolkning av prologen som midrashisk eksegesi over Genesis og Ordspråkene. Jeg begynner med å framstille en konkret tolkning av prologens fortelling, orientert rundt perikopene Joh 1,9-14 og Joh 1,15-17. Deretter tolker jeg fortellingen i lys av tekster som handler om *Torah* sin rolle i skapelsen og dens formidling av liv og lys i menneskehetens historie.

Jeg tolker Johannes sitt vitnesbyrd (Joh 1,15-17) som en oppsummering av prologens fortelling. Her peker Johannes framover mot Kristus, men også bakover mot Ordets tidlige ankomst og gjerning i verden. Videre tolker jeg prologens midtre del (Joh 1,9-14) som en fortelling med flere lag: Den begynner som en «generell» fortelling om Ordet som kommer til verden (vv. 9-11). Deretter blir den gradvis omgjort til en fortelling om Kristus og inkarnasjonen (vv. 12-14). På samme tid er dette også en fortelling om Loven. Jeg tolker frasen «og slo opp teltet iblant oss» (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) som et ekko til Sirak 24, og de andre skildringene i Joh 1,14 som indirekte referanser til Loven. Deretter tolker jeg også begynnelsen av prologen (Joh 1,1-5) som en skildring av Visdommen, som i neste omgang kan knyttes til Loven. Videre tolker jeg Joh 1,3 (og Joh 1,10) som en skildring av Loven som skapelsens verktøy og mal. Jeg tolker også Joh 1,4 som en skildring av Torah som «liv og lys». Til sammen gjør dette at Kristus skrives inn i Loven sted.

# Innholdsfortegnelse

|       |   |    |
|-------|---|----|
| 1     | Innledning.....                               | 1  |
| 1.1   | Problemstilling.....                          | 2  |
| 1.2   | Noen metodologiske refleksjoner.....          | 3  |
| 1.2.1 | En sequential reading i revers.....           | 3  |
| 1.2.2 | Om intertekstualitet.....                     | 4  |
| 1.2.3 | Joh 1,1-18 som evangeliets «prolog».....      | 6  |
| 2     | For Loven ble gitt ved Moses.....             | 8  |
| 2.1   | Johannes sitt vitnesbyrd.....                 | 8  |
| 2.1.1 | Et spørsmål om forrang.....                   | 9  |
| 2.1.2 | Ordet har kommet i forveien for Johannes..... | 10 |
| 2.1.3 | Joh 1,15-17 som prologens oppsummering.....   | 12 |
| 2.1.4 | Ordet: Kristus og Loven?.....                 | 15 |
| 2.1.5 | Oppsummering.....                             | 18 |
| 2.2   | Preposisjonen åvri.....                       | 18 |
| 2.2.1 | Nåde ‘i stedet for’ nåde.....                 | 19 |
| 2.2.2 | Nåde ‘over’ nåde.....                         | 21 |
| 2.2.3 | Oppsummering.....                             | 22 |
| 3     | Og Loven ble kjøtt.....                       | 23 |
| 3.1   | Fortellingen om Ordet.....                    | 23 |
| 3.1.1 | Subjektet avdekkes gradvis.....               | 23 |
| 3.1.2 | Ordet kommer til verden.....                  | 25 |
| 3.1.3 | Oppsummering.....                             | 28 |
| 3.2   | Kristus skrives inn i fortellingen.....       | 29 |
| 3.2.1 | Avdekkingen skyter fart.....                  | 29 |

|       |   |    |
|-------|---|----|
| 3.2.2 | En fortelling med flere lag?.....           | 30 |
| 3.2.3 | Oppsummering .....                          | 32 |
| 3.3   | En fortelling om Loven.....                 | 33 |
| 3.3.1 | Et ekko av Sirak 24?.....                   | 33 |
| 3.3.2 | Flere allusjoner til Loven i Joh 1,14?..... | 35 |
| 3.3.3 | Oppsummering .....                          | 37 |
| 3.4   | Ekskurs: Syntaksen i v. 9.....              | 37 |
| 4     | I begynnelsen var Loven .....               | 42 |
| 4.1   | Ordet, Visdommen og Loven .....             | 43 |
| 4.1.1 | Midrash over Genesis og Ordspråkene .....   | 43 |
| 4.1.2 | Visdommen er Torah.....                     | 45 |
| 4.1.3 | Oppsummering .....                          | 49 |
| 4.2   | Loven som skapelsens verktøy og mal .....   | 50 |
| 4.2.1 | Rabbinsk teologi.....                       | 50 |
| 4.2.2 | Filon fra Aleksandria.....                  | 51 |
| 4.2.3 | Oppsummering .....                          | 54 |
| 4.3   | Loven som kilde til liv og lys .....        | 54 |
| 4.3.1 | Manna og Torah (Joh 6) .....                | 55 |
| 4.3.2 | Levende vann og Livets lys (Joh 7-8) .....  | 56 |
| 4.3.3 | Oppsummering .....                          | 59 |
| 5     | Konklusjon .....                            | 61 |
| 5.1   | En fortelling om Loven og Kristus .....     | 61 |
| 6     | Bibliografi .....                           | 64 |
| 6.1   | Kildetekster.....                           | 64 |
| 6.2   | Litteratur .....                            | 64 |

## 1 Innledning

Johannesprologen (Joh 1,1-18) leses ofte som en fortelling om skapelse og inkarnasjon. Det er «Ordet» fra begynnelsen av – det guddommelige *Logos* – som blir kjøtt i Jesus Kristus. Guds handlinger og åpenbaring igjennom Israelsfolkets historie ligger bare «mellom linjene» og i prologen og spiller ikke noen eksplisitt rolle i fortellingen. Dette er riktignok bare fram til teksten nærmer sin slutt: Her kommer plutselig *Loven som ble gitt ved Moses* eksplisitt inn på banen (v. 17). Relasjonen mellom Moses og Kristus blir dermed et slags *addendum* eller vedheng på slutten av prologen. Men til dette vil jeg spørre: Kan det være at relasjonen mellom Moses og Kristus spiller en større rolle også tidligere i fortellingen?

Et lignende poeng har allerede blitt fremmet av Daniel Boyarin i hans tolkning av prologen i «*Border Lines. The Partition of Early Judeo-Christianity*» (2004). Han tolker vv. 9-14 som en kronologisk fortelling om Ordets (ellers Visdommens) reiser til verden. Inkarnasjonen skjer først i v. 14, mener han. Skildringen i v. 9-11 tar dermed for seg Ordets ankomst til verden *forut* for inkarnasjonen. Blant disse er *Loven* den siste og den viktigste. Dette har implikasjoner for hvordan man tolker skildringen av Moses og Loven ved prologens slutt, slik Boyarin ser det: «We can now understand verses 16-17 in a way that I think has been underplayed, if it has been seen at all, “The law given through Moses” represents the earlier attempt of the Logos to enter the world, as adumbrated in verses 12 and 13.»<sup>1</sup> Riktignok går ikke Boyarin noe særlig i dybden av denne tolkningen, men nøyer seg med å skissere muligheten for den.<sup>2</sup>

I denne avhandlingen vil jeg plukke opp tråden fra Boyarin. Jeg vil utdype hva dette kan ha å si for tolkningen av hele perikopen vv. 15-17, samt trekke tråden videre bakover til perikopene vv. 9-14 og vv. 1-5. Jeg vil gjøre en selvstendig analyse av hele prologen, hvor jeg inkorporerer elementer fra Boyarin sin tolkning, samt også Peter Phillips sin '*sequential reading*' av teksten.<sup>3</sup> Dette kommer jeg straks tilbake til. Først vil jeg presentere avhandlingens problemstilling:

---

<sup>1</sup> Boyarin, *Border Lines*, 103–4.

<sup>2</sup> Det sentrale spørsmålet for Boyarin er ikke Lovens rolle i prologen, men hvordan teksten kan forstås i lys av midrashisk hermeneutisk tradisjon og jødisk eksegese over Genesis 1 og Ordspråkene 8.

<sup>3</sup> Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*.

## 1.1 Problemstilling

***Hvilken mening kan det gi å tolke Johannesprologens fortelling i lys av jødiske konsepsjoner om Torah?***

Det er tre elementer ved denne problemstillingen som jeg ønsker å utdype. Når jeg sier Johannesprologens *fortelling*, er det fordi en vesentlig del av denne avhandlingen vil orientere seg rundt interne forhold i teksten. Jeg vil altså ikke bare hente inn eksterne tekster og tradisjoner, i lys av hvilke jeg tolker prologen. Jeg vil begynne i prologens v. 17 og tolke dens fortelling i lys av den eksplisitte nevningen av Loven (gr. *ó νόμος*; hebr. *Torah*). Videre vil jeg se hvilken mening det kan gi å tolke denne fortellingen og dens skildringer i lys av jødiske konsepsjoner om Torah.

Med begrepet «*konsepsjoner om Torah*», mener jeg idéer om hva Loven *er* og hva den *gjør*, slik det utvikler seg i jødisk teologi både før og etter nytestamentlig tid. Det handler altså om mer enn bare Sinai-åpenbaringen og den konkrete boken «Torah» (altså Pentateuken). Jeg vil komme tilbake til hvilke tekster og tradisjoner jeg skal konsentrere meg om (Se 1.3.2). Jeg avgrensner meg dermed fra å undersøke hvordan begrepet *Logos* kan knyttes til hellenistisk filosofisk diskurs og esoterisk litteratur.<sup>4</sup> Det kunne vært interessant å drøfte hvorvidt ulike tradisjoner som kan kaste lys over *logos*-begrepet, kan komme til uttrykk i prologen samtidig og hvordan de eventuelt kan henge sammen med denne avhandlingens observasjoner. Men det får være en studie for en annen gang.

Jeg vil også undersøke *hvilken mening* det kan gi å tolke prologens fortelling i lys av dette. Måten jeg konkret vil gjøre dette på, er blant annet ved å framstille bestemte tolkninger av prologens deler og dens helhet. Videre vil jeg se hvilken mening det kan gi å tolke skildringene i denne fortellingen i lys av konsepsjoner om Torah.

---

<sup>4</sup> For diverse «hellenistiske klangbunner» til prologen, se Phillips, 90–106. Se også Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*.



## 1.2 Noen metodologiske refleksjoner

### 1.2.1 En sequential reading i revers

Enhver tekst tolkes lys av seg selv. Det som man etter hvert leser, vil tolkes i lys av det man har lest så langt, og *vise versa*: Det som man etter hvert leser vil også kaste lys over det man allerede har lest. Johannesprologen ser ut til å invitere til denne prosessen på en særlig måte. Når teksten begynner med å skildre «Ordet som var i begynnelsen hos Gud» (v. 1-2), så er det egentlig en skildring av «Kristus som er i Faderens favn» (vv. 17-18). Den som har lest prologen før, vil intuitivt tolke teksten som å handle om Kristus, fra start til slutt. Peter Phillips tolker prologen med dette særlig for øye, men han snur det hele om. I stedet for å tolke teksten som en fortelling om Kristus allerede fra starten av, så lar han teksten utfolde seg selv i sitt eget tempo. Phillips forsøker dermed å lese prologen fra start, setning for setning, som om han leste den for første gang. Han kaller dette en '*sequential reading*'.<sup>5</sup>

For Phillips er ikke dette bare en interessant hermeneutisk øvelse, men noe som framhever prologens særlige retorikk og oppbygning. Han finner at prologen begynner i det semantisk åpne og implisitte, og beveger seg gradvis over til det definerte og eksplisitte. På denne måten lokker prologen til seg både jøder og grekere, ved å la dem tolke sine egne konsepsjoner om Gud og begrepet '*logos*' inn i teksten. Men etter hvert som de leser videre, gir teksten motstand ved at ny informasjon tilføres i teksten. Denne «gradvise avdekkingen» (eng. '*sequential disclosure*') av informasjon skyter fart etter hvert som fortellingen beveger seg inn i vv. 12-13 og ikke minst i v. 14, hvor «Ordet ble kjøtt». Til slutt blir det endelig avslørt hva – eller snarere *hvem* – denne fortellingen handler om, nemlig personen Jesus Kristus. Det er særlig to momenter fra Phillips sin analyse som jeg vil trekke fram:

- 1) At prologens fortelling *gradvis* viser seg å handle om Kristus og inkarnasjonen.
- 2) At selve subjektet i fortellingen gjøres til gjenstand for flertydighet og forhandling, helt fram til subjektets identitet *avsløres fullstendig* i v. 17.

I denne avhandlingen vil jeg begynne i andre enden av Johannesprologen. Jeg begynner bakerst i teksten, hvor Loven nevnes eksplisitt for første gang, og beveger meg deretter

---

<sup>5</sup> Se særlig Phillips, 24–29; 57–71.

bakover. Jeg ønsker å «nøste opp» i fortellingen bakfra og undersøke hvorvidt Loven kan ligge mellom linjene helt ifra start. I denne prosessen har jeg allerede lest gjennom fortellingen fra start, med Phillips sin *sequential reading* i bakhodet. Jeg tar deretter prologens invitasjon på alvor, og tolker teksten i lys av dens slutt. Men i stedet for å fokusere på Kristus og inkarnasjonen – slik eksegeter ofte gjør – ønsker jeg å se om også Loven spiller en rolle tidligere i denne fortellingen. Her vil de to observasjonene fra Phillips som jeg har nevnt ovenfor, stå sentralt i min analyse. Jeg spør: Kan det være at fortellingen også gradvis viser seg å handle om *Loven*?

### 1.2.2 Om intertekstualitet

Jeg skal tolke Johannesprologens fortelling i lys av jødiske konsepsjoner om Torah. Dette forankrer jeg i den eksplisitte referansen til Loven og Moses i v. 17a. Dersom Loven spiller en rolle i fortellingen utover dette, så vil den være å finne «mellom linjene». Dette skjer gjennom ulike hentydninger og allusjoner – enten til konkrete tekster og fortellinger som handler om Loven, eller til mer generelle motiver og idéer som knyttes til den. Når jeg bruker begrepet «jødiske konsepsjoner om Torah» er det for å romme alle slike allusjoner og hentydninger.

Her vil allusjoner til Exodus og Sinai-åpenbaringen være viktige. Beskrivelser av Lovens rolle og funksjon som «lys» og «kilde til liv», slik vi finner det i Pentateuken og andre tekster i den hebraiske bibel, vil også ha sin plass i min tolkning. Johannesprologen inneholder også noen klare allusjoner til Genesis og Ordspråkene. Disse tekstene handler ikke om Loven direkte, men snakker om *Visdommen* og dens rolle i skapelsen. Det finnes jødiske tradisjoner – fra både før og etter Johannesprologen ble skrevet – som identifiserer Visdommen med Loven. Det finnes også tradisjoner som tilskriver *Loven* en rolle i skapelsen. I denne avhandlingen vil jeg særlig undersøke hvilken mening det kan gi å tolke Johannesprologen i lys av disse tekstene og tradisjonene.

Jeg vil nå gjøre noen refleksjoner om *intertekstualitet*. Richard Hays skjelner mellom tre typer intertekstuell referanse: «sitat», «allusjon» og «ekko».<sup>6</sup> Disse kategoriene flyter delvis inn i hverandre, og befinner seg på et spekter som beveger seg fra mest til minst eksplisitt. I Johannesprologen finner vi ingen «sitater», forstått som direkte gjengivelser av et lengre

---

<sup>6</sup> Hays, *Echoes of Scripture*, 10.

stykke tekst.<sup>7</sup> Dermed står vi igjen med «allusjoner» og «ekko» av ulikt slag. Jeg forstår «allusjoner» som enten en *parafrase* av en annen tekst, eller som en eksplisitt hentydning til en hendelse, fortelling eller karakter. «Ekko» er den mest subtile formen for intertekstuell referanse. Dette kan være bare et ord eller en kort frase, men som for den årvåkne leser vekker et minne av en annen tekst. At denne formen for referanse er den mest subtile, gjør at den bærer med seg mest usikkerhet, slik også Hays påpeker.

Spørsmålet om «intensjonalitet» ligger alltid og vaker når man snakker om ekko og allusjoner. Her finner jeg Umberto Eco sin skjelning mellom intensjonalitetens ulike *nivåer* som svært hjelpsom. Jeg henter dette fra Peter Phillips sin drøfting av intertekstualitet.<sup>8</sup> Eco skjelner mellom tre ulike nivåer av intensjonalitet, slik Phillips framstiller det: forfatterens intensjon (*intentio auctoris*), verkets intensjon (*intentio operis*) og leserens intensjon (*intentio lectoris*). Slik jeg ser det, kan denne skjelningen brukes som et kritisk verktøy. Forfatterens intensjoner kan forveksles med *både* leserens egen kreativitet og «verkets egne intensjoner». Når man mener å spore en hentydning til en annen tekst, er det alltid mulig at intertekstualiteten egentlig befinner seg et sted mellom tekst og leser, ikke hos forfatteren selv. Dette betyr imidlertid ikke at forfatterens intensjoner eksisterer helt bortenfor vår erkjennelse. Skjelningen åpner opp for en kritisk vurdering av hvorvidt en allusjon eller et ekko bærer med seg forfatterens intensjon, eller om det i større grad kan hektes på leseren eller teksten selv.

Dette bringer meg til en siste refleksjon rundt intertekstualitet som jeg også henter fra Phillips sin drøfting. Denne gangen handler det om intertekstualitet som *innflytelse*. Innflytelser kan både være bevisste og ubevisste, og kan kobles opp mot den generelle kulturen og miljøet som forfatteren og teksten befinner seg i. Her kommer Umberto Eco igjen inn på banen. Han skjelner blant annet mellom *bevisst* og *ubevisst* intertekstualitet. Her handler det om hvorvidt en forfatter er seg bevisst eller ikke, over intertekstualiteten som framtrer av sitt eget forfatterskap. Det kan eksempelvis være en allusjon eller et ekko – enten til en konkret tekst eller til et større idé-kompleks – som forfatteren ikke har intendert når han har skrevet teksten,

---

<sup>7</sup> Her utelukker jeg Johannes sitt selv-sitat i v. 15: «Det var om ham jeg sa: 'Den som kommer etter meg osv.'». Vi finner imidlertid et slikt «sitat» rett etter prologen, hvor Johannes sier: «Jeg er en røst som roper i ødemarken: Gjør Herrens vei rett, som profeten Jesaja har sagt.» (Joh 1,23)

<sup>8</sup> Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 73–76.

men som han like fullt kan overbevises *i ettertid* av sine lesere om at ligger der. Dette gjør at intertekstualitet også blir et dypere fenomen enn konkrete sitater og allusjoner: «Intertextuality (...) is a cultural phenomenon in which an author is signaling the foundational assumptions upon which his/her text is based.»<sup>9</sup> Dette perspektivet vil være viktig i min drøfting av Johannesprologen og dens forhold til utenombibelske tekster som handler om Visdommen og Loven.

### 1.2.3 Joh 1,1-18 som evangeliets «prolog»

Det finnes mange måter å forstå Johannesprologens opphav og komposisjon på. I denne avhandlingen legger jeg til grunn at Joh 1,1-18 er en helhetlig komposisjon og at den er skrevet som en «prolog» (eller innledning) til det påfølgende Johannesevangeliet. Det er ikke avgjørende for denne oppgavens anliggende hvorvidt prologen er skrevet av bokens egen forfatter eller om den er lagt til av en senere redaktør. Det er heller ikke avgjørende hvorvidt prologen er en «original komposisjon», eller om den bygger på en allerede eksisterende tekst eller «hymne». For å gjøre det enkelt, vil jeg forholde meg til teksten på et redaksjonelt nivå. Jeg tar utgangspunkt i at prologens forfatter uansett har tenkt at teksten fungerer som en innledning til den påfølgende evangeliefortellingen, og at han har utformet teksten etter den fortelling som han har ønsket å formidle. Jeg vil konsekvent operere med begrepet «prologens forfatter», uten at jeg dermed tar stilling til hvem denne forfatteren har vært. Det kan enten være en selvstendig forfatter/redaktør, eller det kan være den samme forfatteren som har skrevet det øvrige Johannesevangeliet.

Samtidig som disse spørsmålene ikke er avgjørende for denne oppgavens anliggende, så vil jeg trekke fram noen perspektiver i denne avhandlingen som allikevel har implikasjoner for spørsmålet om prologens komposisjon. Den viktigste av dem er lesningen av prologen som en midrashisk eksegese over Genesis 1. Dersom vv. 1-5 betraktes som en midrashisk parafrase (eller *targum*) over Genesis 1, og den påfølgende fortellingen i v. 6ff er midrashisk preken eller utleggelse over dette, så vil dette peke mot en større grad av «originalkomposisjon» enn eksempelvis idéen om en foreliggende Logos-hymne legger opp til. Peder Borgen sier selv at disse observasjonene har implikasjoner for diskusjonen om prologens redaksjonshistorie.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Phillips, 75.

<sup>10</sup> Borgen, «Logos was the True Light», 115–16.

Peter Phillips sin analyse kan også, slik jeg ser det, antyde en høyere grad av originalkomposisjon for prologens vedkommende. De retoriske funksjonene som Phillips finner i prologen, synes å prege teksten ned på detaljnivå. Dessuten er ikke Phillips avholden fra å spore intensjonalitet fra forfatterens side i dette.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*. Se eksempelvis s. 4 om *The Author at the Threshold* og s. 182 om flertydigheten I v. 9: «In other words, the ambiguity is intentional in that it destabilizes the reading process.»

## 2 For Loven ble gitt ved Moses

Jeg vil begynne med prologens slutt, hvor *Loven* nevnes eksplisitt for første gang. Dette skjer som en del av Johannes sitt vitnesbyrd (vv. 15-17) og i sammenheng med at Jesus Kristus også nevnes. Peter Phillips tolker den eksplisitte nevningen av Kristus som den endelige avdekkingen av hva fortellingen egentlig handler om, nemlig «nåden og sannheten [som] kom ved Jesus Kristus» (v. 17b).<sup>12</sup> Men i samme åndedrag nevnes også «Loven [som] ble gitt ved Moses» (v. 17a). Dette reiser spørsmålet: Handler prologens fortelling også om *Loven*?

I dette kapittelet vil jeg konsentrere meg om prologens *fortelling* og hvilken rolle Moses og Loven spiller i denne. Jeg vil begynne med tolkningen av Johannes sitt vitnesbyrd i v. 15. Videre vil jeg ta et sideblikk til den øvrige prologen, og drøfte hvordan vv. 15-18 kan betraktes som prologens «oppsummering». Deretter vil jeg vende tilbake til tolkningen av vv. 16-17. Til slutt vil jeg se på tolkningen og oversettelsen av preposisjonen *ἀπὸ* (v. 16) og drøfte hvilken betydning dette kan ha for den tolkningen av vv. 15-17 som jeg har framstilt.

Jeg vil avgrense meg fra å gi en tolkning av v. 18. Dette er fordi jeg konsentrerer meg om den eksplisitte nevningen av Loven i v. 17 og hvilken rolle dette spiller i prologens fortelling. Jeg imidlertid involvere v. 18 når jeg tar et sideblikk til den øvrige prologen. For å markere at jeg primært tolker de tre første i versene i perikopen, og samtidig betrakter vv. 15-18 som helhet, vil jeg noen steder skrive *vv. 15-17/18*.

### 2.1 Johannes sitt vitnesbyrd

Jeg vil begynne med tolkningen av Johannes sitt selv-sitat i v. 15: «Det var om ham jeg sa: Han som kommer etter meg, er kommet før meg, for han var til før meg» (NO11). Her peker Johannes *framover* mot Kristus, samtidig som han også peker *bakover*. Frasen «for han var til før meg» (ὅτι πρῶτός μου ἦν) peker mot begynnelsen. Men hva vil det si at Kristus *er kommet før* Johannes (ἔμπροσθέν μου γέγονεν)?

---

<sup>12</sup> Se særlig Phillips, 215–16.

### 2.1.1 Et spørsmål om forrang

Mange engelske oversettelser synes å tolke Johannes sitt selv-sitat som en påstand om Jesu forrang: «He who comes after me *ranks before me*, because he was before me.» (ESV).<sup>13</sup> Marianne Meye Thompson tolker det på en lignende måte, men oversetter sitatet slik: «The one who comes after me *takes precedence over me*, because he was before me.»<sup>14</sup> Felles for disse oversettelsene er at de tolker preposisjonen ἔμπροσθέν (foran, framfor) som en påstand om forrang, og ikke plassering i tid og rom. Ramsey Michaels oversetter det heller slik: «The One coming after me *has gotten ahead of me*, because he was before me.»<sup>15</sup> Michaels tolker også dette som en påstand om forrang, men han forsøker å inkludere bevegelsen som ligger i verbet γέγωνεν. Han knytter dette blant annet til Johannes sin påstand senere i evangeliet «Han skal vokse, jeg skal avta» (Joh 3,30), og i fortellingen i Joh 1,19ff: «Midt iblant dere står en dere ikke kjenner, han som kommer etter meg, han som jeg ikke er verdig til å løse sandalremmen for.» (Joh 1,26b-27).<sup>16</sup>

Noe som kan peke mot at denne rangsforskjellen er tema også i Joh 1,15, er at Johannes sitt selv-sitat dukker opp for andre gang i v. 30. Dette skjer nær forbindelse med diskusjonen om hvorvidt Johannes er «Messias, Elia eller Profeten», til hvilket svarer Johannes tydelig «nei» og peker i stedet på «han som kommer etter meg» (v. 27a). Dagen etter peker Johannes på Jesus (denne gangen helt bokstavelig), og sier: «Om ham var det jeg sa: ‘Etter meg kommer det en mann som er kommet før meg, for han var før meg.’» (v. 30). Hele scenen konkluderes med at Johannes igjen vitner om Kristus: «Jeg har sett det, og jeg har vitnet: Han er Guds Sønn.» (v. 34). Her kan vi se at følgende motiv kommer i spill: a) Johannes sitt vitnesbyrd, b) Kristi guddommelighet og opphav, og c) motivet om forrang.

Det er også mulig å spore motivet om rangsforskjell tidligere i prologen, hvor det kommer en presisering om Johannes og hans relasjon overfor lyset: «Selv var han ikke lyset, men han skulle vitne om lyset» (v. 8). Dersom man leser teksten i lys av disse sammenhengene, altså v.

---

<sup>13</sup> Denne oversettelsen står i tradisjon med King James: «He that cometh after me *is preferred before me*: for he was before me» (KJV). En annen interessant variant finner vi i American Standard Version: «He that cometh after me *is become before me*: for he was before m.» (ASV).

<sup>14</sup> Thompson, *John. A Commentary*, 27.

<sup>15</sup> Michaels, *The Gospel of John*, 75. Noen oversettelser bruker formuleringen «*has surpassed me*» for å formidle noe av det samme (se f.eks. NIV og HSBC)

<sup>16</sup> Michaels, 83–87.

8 og v. 19ff, så kan det gi mening å tolke Johannes sitt selv-sitat i v. 15 som å handle om det samme. Frasen ἔμπροσθέν μου γέγονεν uttrykker dermed Kristi forrang overfor Johannes, forankret i Ordets preeksistens og guddommelighet.

### 2.1.2 Ordet har kommet i forveien for Johannes

Jeg vil foreslå en noe annerledes tolkning av denne perikopen, hvor det ikke er Jesu forrang som står i sentrum, men snarere hele *fylden av Ordets gjerning opp gjennom historien*. Her ligger det selvsagt en implisitt rangforskjell, men dette er langt ifra hovedpoenget i v. 15, slik jeg ser det. Rangforskjellen forankres i *hvem* Jesus er. Skildringen av Ordets gjerning gjennom historien begynner allerede i v. 15, hvor Johannes peker både framover og bakover; han peker framover mot «den som kommer etter meg», og han peker bakover mot den som «var før meg» og som også «har kommet forut for meg». Her tolker jeg både en referanse til Ordets preeksistens (vv. 1-5) og en referanse til Ordets tidligere reiser til verden (vv. 9-11/14).<sup>17</sup> Videre tolker jeg vv. 16-17 som en utdyping og konkretisering av Johannes sitt selv-sitat: «For av hans fylde har vi alle fått, *nåde over nåde*. For *Loven* ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved *Jesus Kristus*.» Jeg vil begynne med å trekke fram to momenter: Det første er tolkningen av «ἔμπροσθέν μου γέγονεν». Det andre er sammenhengen mellom alle utsagnene i vv. 15-17 og betydningen av konjunksjonen ὅτι.

Preposisjonen ἔμπροσθέν kan i sin grunnleggende betydning oversettes som «foran» eller «framfor». Dette er ikke begrenset til en statisk og romlig plassering, og kan for eksempel skildre en *prioritet* (i.e. «rang») eller en *bevegelse* i forhold til et annet.<sup>18</sup> Denne siste forstanden (ἔμπροσθέν som bevegelse) kan bety «*forbi*», slik bl.a. Michaels leser det, men det kan også bety «*forut for*» eller «*i forveien for*». Allerede i Joh 3,28 finner vi ἔμπροσθέν brukt i en slik forstand, som dessuten plasseres i Johannes' egen munn! Denne gangen er det imidlertid *han* som er utsendt i forveien for Kristus (ὅτι ἀπεσταλμένος εἰμι ἔμπροσθεν ἐκείνου). Vi finner også ἔμπροσθέν brukt i en lignende forstand når Jesus sier at han «går foran» (eventuelt «i forveien for») sauene sine (Joh 10,4).<sup>19</sup> At slike «foran-preposisjoner» kan angi en bevegelse *framfor* eller *i forveien for*, har også eksempler i andre NT-tekster. Når

---

<sup>17</sup> Se kapittel 3 og 4 i denne avhandlingen

<sup>18</sup> BDAG, 325 (1.b.ε-ζ)

<sup>19</sup> ἔμπροσθέν forekommer bare én gang til ellers i Johannesevangeliet, da i en mer romlig og statisk forstand: «Men enda han hadde gjort så mange tegn *for øyene på dem* (ἔμπροσθεν αὐτῶν), trodde de ikke på ham» (Joh 12,37)



Jesus sender ut sine syttito disipler i forveien for seg i Lukas 10, brukes ordet πρόσωπον (som også betyr «ansikt» eller «maske»): «Og han sendte dem ut, to og to, *foran seg* (eller *i forveien*)» (καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ). Disse observasjonene betyr ikke at frasen «ἔμπροσθέν μου γέγονεν» i Joh 1,15 automatisk skal tolkes slik, men de viser at slike preposisjoner ofte kan brukes til å formidle nettopp en bevegelse *i forveien for* eller *forut for*. Det kan bidra til å sannsynliggjøre en lignende tolkning også i Johannes sitt vitneutsagn, slik jeg har foreslått.

Det neste jeg vil ta for meg, er sammenhengen mellom de tre leddene i «Johannes sitt vitnesbyrd» (vv. 15-17) og betydningen av konjunksjonen ὅτι. Når jeg setter «Johannes sitt vitnesbyrd» i anførselstegn, er det for å fremheve flertydigheten i hvem som sier hva i denne sammenheng. Trolig bør vv. 16-17 regnes mer som evangelistens egen utdyping og kommentar, og ikke som et direkte sitat av døperen.<sup>20</sup> Den viktigste observasjonen er imidlertid at disse stemmene flyter inn i hverandre,<sup>21</sup> slik at de danner et helhetlig vitnesbyrd om hvem Kristus (eller Ordet) er. Som konjunksjon angir ὅτι en form for *følge* eller *sammenheng*.<sup>22</sup> Den *kan* angi direkte sitater, i fravær av anførselstegn på gresk. Det er dog mer sannsynlig at det her angir en (mer eller mindre direkte) sammenheng mellom to aktuelle saksforhold, enn at det markerer tre separate utsagn fra Johannes sin side. Preposisjonen gjentas tre ganger i denne perikopen, først i forbindelse med Johannes sin selv-sitering i v. 15, hvor utsagnet «Han som kommer etter meg, har kommet før meg» forklares med «*for* han var før meg» (ὅτι πρῶτός μου ἦν). Deretter innledes de to neste setningene i v. 16 og v. 17 på lik måte: «*For* av hans fylde ...» (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) og «*For* loven ble gitt ...» (ὅτι ὁ νόμος ... ἐδόθη). Slik jeg ser det, gir det god mening å tolke også disse leddene som *utdypinger* eller *forklaringer* på det foregående.

Men hva er det disse setningene utdyper eller forklarer? Den vanligste tolkningen synes å være at de spinner videre på motivet om Jesu forrang. Relasjonen mellom de to «nådene» i vv. 16-17 handler dermed om Kristusåpenbaringsens forrang overfor Moses og Loven. Et problem med denne tolkningen, er at overgangen mellom v. 15 og vv. 16-17 dermed blir

---

<sup>20</sup> Michaels, *The Gospel of John*, 87–88.

<sup>21</sup> Dette synes å være et spørsmål flere steder i Johannesevangeliet, hvor direkte og indirekte diskurs flyter inn i hverandre. Se Michaels, 194; Michaels, 200.

<sup>22</sup> BDAG, 731 (1.a-f)

vilkårlig og usammenhengende – både innad med seg selv og med resten av prologen (Se 2.1.2). I stedet for vil jeg foreslå at alle ὅτι-leddene i perikopen peker tilbake på det samme, nemlig utsagnet «Den som kommer etter meg, har kommet forut for meg». Dette forklares først ved å peke tilbake på Ordets preeksistens (vv. 1-5): «*For* han var før meg» (ὅτι πρῶτός μου ἦν). Deretter forklares det ved å peke tilbake på Ordets mange reiser til verden (vv.9-14):<sup>23</sup> «*For* av hans fylde har vi alle fått, *nåde over nåde*» (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ... καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος). Videre identifiseres disse ‘nådene’ eksplisitt som Loven og Kristusåpenbaringen: «*For* Loven ble gitt ved Moses, nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus.» (ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο).

For å oppsummere: Johannes sitt selv-sitat i v. 15 har ofte blitt tolket som et utsagn om Jesu forrang overfor Johannes, forankret i hans opphav. I stedet foreslår jeg at hele perikopen vv. 15-17 tolkes som en skildring av at Kristus (eller Ordet) allerede har kommet Johannes i forveien. Som argument for dette har jeg trukket fram den romlige og temporale betydningen av preposisjonen ἔμπροσθέν. Jeg har også sett på sammenhengen i hele «Johannes sitt vitnesbyrd» og betydningen av konjunksjonen ὅτι. Jeg mener at dette best kan forstås som en sammenfletting av døperens vitnesbyrd og evangelistens vitnesbyrd, og som en utdyping eller forklaring av det foregående vitnesbyrdet. Her har jeg også foregrepet min fortolkning av vv. 16-17 og av prologen som helhet. Tolkningen av vv. 16-17 vil jeg komme tilbake til i neste delkapittel (2.2). Jeg vil nå rette oppmerksomhet mot prologen som helhet. Her stiller jeg spørsmålet: Fungerer Johannes sitt vitnesbyrd som en oppsummering av prologen?

### 2.1.3 Joh 1,15-17 som prologens oppsummering

Jeg har allerede antydnet at jeg tolker vv. 9-11/14 som en skildring av «Ordets tidligere reiser til verden», og vv. 1-5 som en skildring av Ordets preeksistens. Koblingen til den sistnevnte er det få eksegeter som vil motstride. Jeg beveger meg imidlertid bort fra konsensus når jeg tolker vv. 9-11/14 som en skildring av «Ordets tidligere reiser til verden». Jeg vil argumentere for, og utdype denne tolkningen i avhandlingens neste kapittel, men det kan være tjenlig å presentere en kortversjon allerede her: Jeg mener at vv. 9-11 bør leses som en *generell fortelling* om Ordet/Lyset som kommer til verden, en fortelling som Kristus deretter i v. 14

---

<sup>23</sup> For «Ordets mange reiser til verden», se kapittel 3

*skrives inn i.*<sup>24</sup> Dersom denne tolkningen legges til grunn, kan Johannes sine utsagn i v. 15 tolkes som konkrete referanser tilbake til prologens tidligere skildringer: Først til *Ordets tidligere reiser til verden* (vv. 9-11) og deretter til *Ordet som var i begynnelsen* (vv. 1-5). I forlengelse av dette kan man spørre: Refererer også vv. 16-17 tilbake til prologens tidligere skildringer? Jeg vil i denne sekvensen argumentere for at «Johannes sitt vitnesbyrd» i vv. 15-17/18 fungerer som en oppsummering på hele prologen. Først vil jeg se på prologens form og struktur. Deretter vil jeg også kaste et blikk på prologens bevegelse fra det implisitte til det eksplisitte.

Det finnes mange måter å betrakte prologens tilblivelse og struktur på. I min analyse legger jeg til grunn at Johannesprologen er en helhetlig komposisjon som kan avgrenses til vv. 1-18. Dersom man legger dette til grunn, er det mulig å skjelne en *kiasme* som fortoner seg i prologen. Teksten begynner med å skildre «Ordet som var hos Gud» (vv. 1-2) og slutter med skildringen av «Den enbårne som er i Fars favn» (v. 18). Videre kan vi observere at de to skildringene av Johannes speiler hverandre (vv. 6-8 og v. 15/-17). Innkapslet mellom dem, finner vi fortellingen om Ordets reise(r) til verden (vv. 9-14). Ytterpunktene i denne fortellingen komplimenterer hverandre, med skildringen av «Lyset som kommer til verden» (v. 9) i den ene enden og skildringen av at «Ordet ble kjøtt» (v. 14) i den andre. Som et midtpunkt i denne fortellingen, finner vi skildringen av «gjenfødelsen og barnekåret» (vv. 11-12). Alan Culpepper identifiserer dette som prologens '*pivot*' (dreiepunkt, spindel).<sup>25</sup> Dersom man legger til grunn en slik struktur, vil perikopen vv. 15-18 befinne seg på slutten av kiasmen. Dette mener jeg at kan sannsynliggjøre tolkningen av denne perikopen som prologens oppsummering, men det vil kreve en videre forklaring.

En kiastisk struktur kan kjennetegnes av at temaer bringes opp i en lineær og omvendt (eller speilet) rekkefølge. Dette kan illustreres med skissen a-b-c-b-a. Alan Culpepper mener å identifisere direkte forbindelser mellom de ulike versene etter en slik skisse. Eksempelvis tolker han v. 9 som en foregripende skildring av inkarnasjonen i v. 14.<sup>26</sup> Slik jeg ser det, behøver imidlertid ikke en *kiasme* å kjennetegnes av slike direkte forbindelser eller avspeiling

---

<sup>24</sup> Se 3.1 og 3.2

<sup>25</sup> Culpepper, «The Pivot of John's Prologue», 15–17. Culpepper identifiserer spesifikt v. 12b som dreiepunktet i prologen. For en annen tagging på prologens kiastiske struktur, se Borgen, «Logos was the True Light», 117–18.

<sup>26</sup> Culpepper, «The Pivot of John's Prologue», 13–14. Mange eksegeter tolker vv. 9-14 på en liknende måte. Jeg vil imidlertid argumentere for at det også her ligger en bevegelse og videreutvikling i kiasmen (Se 3.2.2)

av temaer. Det viktigste aspektet ved en kiasme (eller kiasmer), er snarere at motiver og temaer trekkes opp og videreutvikles i løpet av en tekst, gjerne etter en viss a-b-c-b-a-struktur. Det styrende prinsippet i teksten er forfatterens budskap, ikke den kiastiske formen. Dermed kan det gi mer mening å snakke om at teksten har en «kiastisk karakter», enn at den har en klart definert «kiastisk struktur». Dette bringer meg fram til mitt poeng: Johannesprologen kan sies å ha en tydelig *kiastisk karakter*, gjennom de observasjonene jeg har gjort rede for i forrige avsnitt. Dette kunne ha ledet oss til å spore forbindelser mellom vv. 16-17 og vv. 3-5, men parallellene mellom disse stedene er svært uklare. Dermed sitter vi igjen med to observasjoner: 1) Prologen har en tydelig kiastisk karakter, og 2) motiver blir gjentatt og videreutviklet utover i prologen. Slik jeg ser det, kan dette bidra til å se vv. 16-17 – og hele perikopen vv. 15-18 – som en kulminasjon og oppsummering av prologens fortelling.

Jeg vil også trekke fram Peter Phillips sin analyse av prologens *sequential disclosure* i denne sammenheng. Phillips finner at teksten begynner i det åpne og implisitte. Etter hvert som man leser videre i teksten, blir dette «åpne og implisitte» gradvis mer definert og eksplisitt. Dette «Ordet» (eller *Logos*) som var i begynnelsen, settes inn i en fortelling hvor det tilføres stadig nye kvaliteter. Til å begynne med kan prologen leses som en fortelling om det filosofiske konseptet *Logos* eller om «Visdommen» fra jødisk litteratur. Men gradvis gjøres det tydelig at «Ordet» egentlig refererer til den historiske personen Jesus fra Nasaret, hvilket blir fullstendig eksplisitt i v. 17. Detaljene i teksten forblir tilslørt fra starten av, men avdekkes gradvis etter hvert som nye detaljer kommer frem i teksten.

Dette er noe som i grunn kjennetegner alle tekster, og særlig *begynnelsen* på tekster. Men ifølge Phillips får dette også en konkret retorisk anvendelse i Johannesprologen. Ved å gradvis avdekke informasjonen i fortellingen, gjør prologen at begrepet *Logos* tilskrives ny mening. Phillips kaller denne prosessen for *resemantisering*. Han tolker dessuten denne prosessen med et sosiologisk bakteppe, hvor teksten bidrar til å danne det Phillips kaller et '*johannine anti-language*'.<sup>27</sup> Leseren skjønner omsider at når prologen snakker om «Ordet» som var i begynnelsen hos Gud, så snakker den egentlig om *Jesus Kristus*. Denne bevegelsen over fra det implisitte til det eksplisitte, munner altså ut i prologens siste perikope. Dersom

---

<sup>27</sup> Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 63–65.

man legger en slik analyse til grunn, vil dette bidra til å kunne lese perikopen vv. 15-18 (og særlig v. 17) som en *kulminasjon* av hele prologens fortelling.

Jeg har nå sett på noen formmessige og retoriske argumenter for at perikopen vv. 15-17/18 kan leses som en kulminasjon og oppsummering av hele prologens fortelling. Den kiastiske observasjonen og dens antydning til dette, kan være et svakt argument for seg selv. Men dersom dette ses sammen med observasjonen om prologens '*sequential disclosure*' og dens bevegelse over fra det implisitte til det eksplisitte, vil det danne seg et tydeligere bilde av perikopen vv. 15-17/18 sin plass i sammenheng med den øvrige prologen.

#### 2.1.4 Ordet: Kristus og Loven?

Jeg vil nå vende tilbake til den konkrete tolkningen av vv. 16-17. Ovenfor har jeg argumentert for at hele perikopen vv. 15-18 kan betraktes som en kulminasjon og oppsummering av prologens fortelling. Ordets identitet avsløres gradvis i løpet av teksten, fram til det nevnes eksplisitt i v. 17b: «Nåden og sannheten kom ved Jesus Kristus.» Samtidig er ikke Kristus den eneste som blir introdusert til teksten på dette tidspunktet. I samme åndedrag presenteres også «Loven som ble gitt ved Moses». Kan det være at Ordet her får en dobbel identifikasjon?

Noe som jeg mener kan peke i denne retning, er at «Ordet» forblir subjektet i fortellingen, helt fram til dette verset. Dette gjelder både i v. 15, hvor Johannes refererer til «den som kommer etter meg» (ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), men også i v. 16: «For av *hans/dets* fylde (ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ) har vi alle fått, nåde over nåde». Etersom ὁ λόγος på gresk er hannkjønn, kan relativpartikkelen ὁ («den som») like gjerne peke tilbake på subjektet i forrige setning, som er «Ordet». Det samme gjelder for pronomenet αὐτός, som i genetiv (αὐτοῦ) dessuten kan forveksles med intetkjønn. Når Johannes sitt vitnesbyrd beveger seg framover vv. 15-16, så kan det altså tolkes som at «Ordet» er subjektet, helt fram til prologens kulminasjon i v. 17. Denne flertydigheten i fortellingens subjekt er dessuten noe som preger teksten videre bakover: Fortellingen starter i v. 9 med at subjektet er implisitt: «[Det] var det sanne lys» (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν).<sup>28</sup> Videre forblir subjektet delvis implisitt og tilslørt, blant annet gjennom bruken av pronomen. Men det er først i v. 14 at subjektet avsløres som «Ordet», og det er ikke

---

<sup>28</sup> For mer om subjektets flertydighet, se 3.1.1 og 3.4

før i v. 17 at subjektet avsløres endelig som «Jesus Kristus». For å få fram dette vil jeg altså oversette v. 16a slik: «For av *Ordets* fylde har vi alle fått.»

Det neste jeg vil se på, er formuleringen «*av dets fylde*» (ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ). En vanlig måte å tolke dette på, er at det peker på den fylde som gjøres tilgjengelig ved inkarnasjonen. Denne «fylden» kan knyttes til skildringen av Ordets herlighet i v. 14: «full av nåde og sannhet» (πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). Den partitive formuleringen (ἐκ τοῦ πληρώματος) kan tolkes som at Kristus er kilden til denne fylden, hvilket vi kan få del i ved å ta imot ham. Ramsey Michaels skriver det slik: «We do not receive all of Christ's "fullness" (*pleroma*), but draw from it as from a boundless supply.»<sup>29</sup> I tråd med min tolkning av teksten så langt, vil jeg heller foreslå at den partitive formuleringen peker mot at Ordets fylde er utøst *i flere etapper*; vi har fått «av» Ordets fylde *både* gjennom Loven *og* gjennom inkarnasjonen. Slik jeg ser det, kan dette også gi god mening til formuleringen «vi alle» (ἡμεῖς πάντες), ved at det peker utover dem som tok imot Ordet ved inkarnasjonen.<sup>30</sup>

Videre foreslår jeg at frasen «nåde over nåde» (χάριν ἀντὶ χάριτος) tolkes som en skildring av disse etappene ved hvilke Ordets fylde har blitt gitt. Slik jeg ser det, kan dette gi mening både dersom man tolker eller oversetter frasen som «nåde over nåde» og «nåde i nådes sted». Men for å framheve *rekkefølgen* mellom 'nådene', vil jeg velge den førstnevnte oversettelsen. Dette vil jeg argumentere for i neste delkapittel (2.2). Michaels og Thompson er blant dem som tolker denne frasen som «nåde over nåde» (eng. '*grace upon grace*'). Thompson anerkjenner at dette kan tolkes som en rekkefølge, men hun finner at vekten ligger på *overfloden* av nåde som kommer ved Kristus, hvilket uttrykkes med oversettelsen «*grace abounding*».<sup>31</sup> Michaels tenker på sin side at frasen plasserer Kristus i sammenheng med Guds tidligere «nåder» (eller «gaver»), som dermed formidler en rekkefølge.<sup>32</sup> Videre tolker han v. 17 som en skildring av Kristus i rekkefølge og sammenheng med Moses. Men han tolker det allikevel som en mer løs tematisk sammenheng, og at fokuset ligger trygt plantet i inkarnasjonen.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Michaels, *The Gospel of John*, 89.

<sup>30</sup> Det er dessuten mulig å tolke enda flere etapper av Ordets reiser til verden inn i dette (Se 3.1.2 og 3.2.2)

<sup>31</sup> Thompson, *John. A Commentary*, 35.

<sup>32</sup> Michaels, *The Gospel of John*, 89.

<sup>33</sup> Michaels, 90–91. Dette kan ses i sammenheng med hans tolkning av «Kristi fylde» i v. 16 (jf. avsnittet ovenfor)

Jeg vil tolke vv. 16-17 på en litt annen måte enn Michaels. Som jeg har skrevet ovenfor, så tolker jeg frasen «av Ordets fylde har vi alle fått» (v. 16a) som å peke mot at Ordets fylde har blitt utøst i flere etapper. Videre tolker jeg «nåde over nåde» (v. 16b) som en skildring av denne bevegelsen. I forlengelse av dette tolker jeg v. 17 som to konkrete etapper ved hvilke Ordets fylde har blitt gitt. Nådestrømmene får en konkret identifikasjon, nemlig *Loven som ble gitt ved Moses og nåden og sannheten som kom ved Jesus Kristus*.

Slik jeg ser det, kan en slik tolkning gi god mening. Den bygger på observasjonen om subjektets og pronomenets flertydighet i denne perikopen. Samtidig bygger på en spesifikk tolkning av hva denne flertydigheten betyr, nemlig at Ordet identifiseres i v. 17 som både Loven og Kristus. Jeg innledet denne sekvensen med spørsmålet: Kan det være at Ordet her får en dobbel identifikasjon? Dette er kanskje mer et *premiss* for min tolkning, enn det er et «åpent spørsmål» med hvilket jeg møter teksten. Men dersom man legger denne tolkningen av v. 17 til grunn *sammen* med observasjonen om subjektets flertydighet, så vil det resultere i en tolkning av vv. 16-17 som kan gi god mening og sammenheng til disse versene.

Før jeg går videre med en oppsummerer hele delkapittelet, vil jeg først drøfte et moment ved v. 17 som kan peke i en annen retning enn drøftingen ovenfor. At Kristus kommer med *nåden* og *sannheten* (*ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια*) i bestemt form, kan i seg selv antyde en viss kontrast til Loven som ble gitt ved Moses; Moses kom kanskje med *nåde*, men Kristus kom med *nåden* og *sannheten*. Dersom man tar rangsforskjell-logikken til det fulle, kan man også skjelne en parallell her tilbake til første perikope om Johannes: Her presiserer teksten at Johannes ikke var lyset *selv*, men at han kom for vitne om det (v. 8). Derimot er det *Ordet* som fortjener å kalles «det sanne lys» (v. 9). På samme måte kan man lese en slik skjelning mellom Loven og Kristus: Loven var ikke *selv* sannheten og *nåden*. Kanskje den også ble gitt for å vitne om ham?

Det kan være mye interessant og «riktig» ved en slik tolkning. Men slik jeg ser det, er ikke prologens anliggende primært å skjelne mellom Kristus og dem som vitner om ham – ei heller å stadfeste rangsforskjellen mellom dem (jf. 2.1.1). Det er heller ikke nødvendig å tolke begrepet «sannhet» i Johannesprologen som å skildre en slik kontrast mellom Johannes, Moses og Kristus. Det er kanskje mer nærliggende å tolke det som en kontrast til *alle andre*

«lys» og sannhetskandidater.<sup>34</sup> Det er også mulig å tolke de bestemte artiklene på andre måter enn som å markere en kontrast: «Possibly the articles are markers recalling verse 14: “the aforementioned grace and truth,” or “that grace and truth belonging to the Fathers’ One and Only.” Or they may simply have definite articles in order to stand parallel to “the law” (ὁ νόμος).»<sup>35</sup> Det er Dessuten mulig at ordparet «nåde og sannhet» i v. 14 og v. 17 kan knyttes til Sinai-åpenbaringen og Loven selv. Dette vil jeg komme tilbake til i tolkningen av v. 14 i neste kapittel (delkapittel 3.3).

### 2.1.5 Oppsummering

Jeg har i dette delkapittelet sett på tolkningen av Johannes sitt vitnesbyrd i vv. 15-17. Først tolket jeg Johannes sitt selv-sitat i v. 15 som å konkret peke bakover mot Ordets tidligere ankomst. Her sto betydningen av frasen ἔμπροσθέν μου γέγονεν sentralt i diskusjonen. Videre drøftet jeg sammenhengen mellom disse tre versene, og tolket konjunksjonen ὅτι som å markere en utdyping eller kommentar på det foregående. Dette åpner opp for å tolke v. 16-17 som en videre utdypning av hva det vil si at Ordet «har kommet i forveien» for Johannes. Før jeg gikk videre til tolkningen av vv. 16-17, tok jeg et sideblikk til prologen som helhet. Her argumenterte jeg for at perikopen vv. 15-17/18 kan betraktes som en oppsummering og kulminasjon av hele prologens fortelling. Derifra vendte jeg tilbake til tolkningen av vv. 16-17, hvor jeg bygde videre på Phillips sin observasjon om subjektets flertydighet i prologen, og den endelige avsløringen av Ordets identitet i v. 17. Jeg tolker dette som en dobbel identifikasjon av Ordet og dets ankomst til verden, nemlig Loven og Kristus.

## 2.2 Preposisjonen ἀντί

I forrige delkapittel har jeg lagt til grunn en tolkning av frasen χάριν ἀντί χάριτος (v. 16) som ‘to nåder’ som kommer etter hverandre. Jeg har i den forbindelse oversatt frasen som «nåde over nåde» (eng. ‘grace upon grace’). Men gir denne oversettelsen og tolkningen av preposisjonen ἀντί egentlig mening? Og gir det dermed mening å tolke perikopen vv. 15-17 slik som jeg har foreslått? Jeg vil i dette delkapittelet ta utgangspunkt i en artikkel av Ruth Edwards, som argumenterer for at preposisjonen ἀντί heller bør tolkes i en eller annen forstand som «i stedet for». Jeg vil først gjøre kort rede for Edwards argumentasjon og hennes

---

<sup>34</sup> Michaels tolker eksempelvis «det sanne lys» i v. 9 på en slik måte. Se Michaels, 61.

<sup>35</sup> Michaels, 90.



tolkning av frasen «nåde *i stedet for* nåde». Deretter vil jeg gjøre et forsvar for den oversettelsen som jeg har valg å legge til grunn tidligere i dette kapittelet.

### 2.2.1 Nåde 'i stedet for' nåde

Ruth Edwards påpeker at preposisjonen *ávτi* ikke lar seg tolke som «over» i noen tekster som vi kjenner til – verken fra NT, Septuaginta eller annen gresk litteratur. Det betyr at Joh 1,16 vil være et unikum i dette tilfellet. Edwards lister opp fire ulike betydninger av preposisjonen *ávτi* (i tillegg til 'upon'), slik vi finner det i klassisk og i hellenistisk gresk. Disse er: 1) «foran» eller «overfor» 2) «i stedet for», 3) «i bytte mot» og 4) «i samsvar til».<sup>36</sup>

Den første varianten kan framstå som et fristende alternativ dersom man legger til grunn den tolkningen av v. 15 som jeg har foreslått ovenfor. I denne betydningen slekter det greske *ávτi* på det latinske *ante* («før», «foran») og angir en posisjon «overfor» eller «på motsatt side av». Dette ser imidlertid ut til å være en gammel bruk av ordet, og forekommer ingen steder i NT eller Septuaginta.<sup>37</sup> Dermed stiller også denne varianten svakt som en kandidat i Joh 1,16. Den tredje varianten kan enkelt utelukkes, ettersom den ikke gir mening i konteksten. Her er det ikke snakk om en utveksling av gaver mellom to parter, men om Gud som gir sin nåde (eller gave) til menneskene, både gjennom Loven – som *ble gitt* ved Moses – og ved Jesus Kristus. Den fjerde varianten som Edwards lister opp («i samsvar til», eng. 'corresponding to'), er imidlertid noe vanskelig å få tak på. Hun trekker en slik tolkning tilbake til Thomas Aquinas, hvor «nåden» (som den troende mottar) *svarer til* «Kristi nåde», likesom «virkning» svarer til «årsak» i aristotelisk filosofi.<sup>38</sup> Denne tolkningen kan også enkelt avvises, ettersom en slik skjelning mellom 'nåde som årsak' og 'nåde som virkning', ikke antydes av teksten ellers. Dermed står vi igjen med variant nummer to på Edwards sin liste, nemlig 2) «i stedet for».

Edwards trekker fram noen eksempler fra Septuaginta og NT, hvor *ávτi* brukes i denne forstand. Det første eksempelet hun trekker fram er Abraham som ofret en vær *i stedet for* sin sønn (Gen 22,13). Et annet eksempel er skildringen av kongerekkene i det gamle Israel, hvor 'konge x' døde, og 'konge y' regjerte *i hans sted*. En slik formulering finner vi dessuten i

---

<sup>36</sup> Edwards, «Grace and the Law in the Johannine Prologue», 3–5.

<sup>37</sup> Edwards, 3.

<sup>38</sup> Edwards, 5.

Matt 2,22: «Arkelaos regjerte i sin far Herodes *sitt sted*» (Ἀρχέλαος βασιλεύει ... ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Ἡρώδου). Et siste eksempel som hun trekker fram, er fra Luk 11,11, når Jesus spør hvorvidt en far ville gitt sin sønn «en slange *i stedet for* en fisk» (καὶ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει).<sup>39</sup> I alle disse eksemplene brukes preposisjonen ἀντὶ for å betegne en form for *erstatning* eller *utveksling*. Dersom vi overfører denne betydningen til χάριν ἀντὶ χάριτος (Joh 1,16), vil frasen kunne oversettes med «nåde i stedet for nåde» eller «nåde i nådes sted». Dette må riktignok ikke forstås som en påstand om «*antitesen*» mellom Moses og Kristus, mener Edwards. Det bør heller tolkes i en *syntetisk* eller *progressiv* forstand.<sup>40</sup> Edwards foreslår dermed en tolkning av disse versene, hvor «nåde i nådes sted» tolkes innenfor rammene av kontinuitet og typologi.

I Johannesevangeliet betraktes Moses og Loven som en kilde til legitimitet. Allerede i Joh 1 sier Filip til Natanael: «Vi har funnet ham som Moses har skrevet om i loven, og som også profetene har skrevet om.» (Joh 1,45). Jesus sier dessuten selv i kapittel 5 at «Skriftene vitner om meg» (Joh 5,39) og «for han (Moses) skriver om meg» (Joh 5,46). Loven og Moses blir også flittig henvisning til når Jesus argumenterer med sine motstandere, om enn med en viss ironisk snert (Joh 8,14; 10,34). Mosaiske motiver brukes dessuten for å skildre hvem Jesus er: Han er «den nye kobberslangen» (Joh 3,14) og «det nye manna» (Joh 6). Disse eksemplene er langt ifra uttømmende, men de viser hvordan evangeliet forsøker å framstille Kristus i kontinuitet med Moses.

Samtidig representerer også Kristus noe radikalt nytt og bedre, og det kan være grunn til å lese en form for «erstatningslogikk» inn i preposisjonen ἀντὶ. Edwards beskriver selv forholdet mellom disse to 'nådene' som en slags erstatning: «But this former manifestation of God's gracious love and favour has now been *replaced* by a new, personal and unique manifestation through his Son.»<sup>41</sup> Samtidig vektlegger hun at dette ikke utelukker at Loven er å betrakte som en nådig gave: «The new grace is superior to the old, ... but the old covenant was still a gift of grace, that is a mark of God's gracious favour to his people.»<sup>42</sup> Edwards skisserer altså ut en tolkning av v. 16, hvor hun holder framme aspektet av *erstatning* eller

---

<sup>39</sup> Edwards, 3–4.

<sup>40</sup> Edwards, 8.

<sup>41</sup> Edwards, 9.

<sup>42</sup> Edwards, 8.

*utveksling* som ligger i preposisjonen *ἀντί*, samtidig som hun også vektlegger at det er en *kontinuitet* (eller i det minste en *sammenheng*) mellom Moses og Kristus.

### 2.2.2 Nåde 'over' nåde

Jeg vil nå gjøre et forsvar for oversettelsen «nåde over nåde». Isolert sett gir det ikke mening å oversette preposisjonen *ἀντί* med «over» eller «oppå». Som Ruth Edwards påpeker: På gresk har vi en egen preposisjon for dette, nemlig *ἐπί*. Dessuten har vi et eksempel i Siraks bok hvor en slik «overflod av nåde» blir skildret: *χάρις ἐπί χάριτι γυνή αἰσχυντήρα* (Sir 26,15).<sup>43</sup> Samtidig er preposisjoner svært plastiske størrelser. De har et bredt semantisk domene og betydning deres vil kunne variere fra kontekst til kontekst. Når denne betydningen (som er konstituert av en gitt kontekst) skal *oversettes* fra ett språk til et annet, så er det mye som kan gå tapt på veien. Preposisjoner på gresk kan inneha aspekter som er vanskelige å fange opp i eksempelvis én norsk eller engelsk oversettelse. Slik jeg ser det, kan uenighetene i oversettelse og tolkning av Joh 1,16 spore sitt opphav i nettopp dette.

Jeg vil i denne sekvensen undersøke om preposisjonen *ἀντί* – etter Edwards sin analyse – kan ha noen aspekter ved seg som kan rettferdiggjøre oversettelsen «nåde *over* nåde». Da vil jeg vende oppmerksomheten tilbake til bruken i det øvrige NT og i Septuaginta. Jeg vil trekke fram skildringene av kongelige arverekkefølger som eksempel. Her betyr *ἀντί* i en viss forstand «erstatning» eller «utveksling», ettersom den gamle kongen ikke lever lenger og den nye overtar i hans sted. Men dette betyr ikke uten videre at deres kongsvelde står i motsetning til hverandre, ei heller at vekten ligger på utbytningen mellom dem. Denne forstanden av «i noens sted» har et tydelig *representativt* aspekt ved seg, og i denne sammenheng også *suksessivt*: «Arkelaos regjerte i sin fars sted» (*Ἀρχέλαος βασιλεύει ... ἀντί τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*).

Den nye kongen regjerer etter den andre. Han viderefører dessuten kongsmakten fra sin forgjenger. Den nye kongen forvalter dessuten arven fra sin forgjenger, og henter sin legitimitet i dette. Slik jeg ser det, kan det skjelnes en viss likhet mellom denne bruken av *ἀντί* og konteksten i Joh 15-18. Her er ligger det en vekt på det *suksessive* aspektet, forstått som at den ene nåden følger den andre i tid. Det ligger også et *representativt* aspekt ved det, eller

---

<sup>43</sup> Edwards, 5.

snarere en *kontinuitet* mellom Moses og Kristus: Lovens nåde videreføres i Jesus Kristus, og hans legitimitet knyttes til loven.

For å framheve denne nyansen, kan oversettelsen «nåde *etter* nåde» vurderes. Bibelselskapet velger jo nettopp å oversette Matt 2,22 på en slik måte: «Men da han fikk høre at Arkelaos var blitt konge i Judea *etter sin far* Herodes (βασιλεύει τῆς Ἰουδαίας ἀντὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ) våget han ikke å slå seg ned der». Selv om oversettelsen av preposisjonen ikke ivaretar alle aspektene av at Arkelaos «regjerte i sin fars sted» (hvilket jo synes å være en utvikling til det verre i dette tilfellet), så kommer dette tydelig nok fram av konteksten. Dersom man oversetter Joh 1,16 med «nåde *etter* nåde», så kan fortsatt overgåelsen som skjer ved Jesus Kristus komme fram. En mulig fordel med oversettelsen «*etter*», er at den ligger tettere på det semantiske domenet til preposisjonen ἀντὶ. Men på den andre siden har oversettelsen «*over*» en fordel framfor den andre: Ved at den ene nåden kommer «*oppå*» eller «*over*» den andre, blir også noe av *erstatningsaspektet* til ἀντὶ ivaretatt. De to nådestrømmene følger *etter* hverandre i tid, men den nye både *overgår* og *hviler på* den tidligere nåden. Dermed kan oversettelsen «nåde *over* nåde» rettferdiggjøres, selv om den beveger seg et stykke bort fra ἀντὶ sitt opprinnelige semantiske domene.

### 2.2.3 Oppsummering

Oversettelsen «nåde *over* nåde» beveger seg et godt stykke fra den vanligste betydningen av preposisjonen ἀντὶ. Her er jeg på mange måter enig med Edwards sin analyse og argumentasjon. Samtidig mener jeg at «nåde *over* nåde» kan forsvares som en oversettelse. Dette er fordi den ivaretar en del av aspektene ved preposisjonen ἀντὶ, samtidig som den ikke forskyver meningen i konteksten. Et argument mot oversettelsen «*i stedet for*», kan nettopp være at den *ikke* makter å fange opp kontinuiteten og rekkefølgen mellom nådene, men snarere forskyver vekten mot selve «*erstatningen*». Samtidig vil jeg vektlegge at det er *konteksten* og tolkningen av den som vil være styrende for hva en preposisjon faktisk formidler og betyr. Slik jeg ser det, kan også oversettelsen «*i stedet for*» gi god mening med min tolkingen av vv. 15-17, slik jeg har framstilt det i delkapittel 2.1. For enkelhets skyld har jeg imidlertid valgt å legge meg på oversettelsen «nåde *over* nåde». Den beveger seg riktignok i ytterkanten av ἀντὶ sitt semantiske domene, men den hjelper med å framheve det som er mitt hovedpoeng i dette kapitlet, nemlig tolkingen av vv. 15-17 som en skildring av Ordets reiser til verden – først gjennom Loven, deretter gjennom Kristus og inkarnasjonen.

## 3 Og Loven ble kjøtt

Jeg vil nå følge tråden som jeg har lagt opp i forrige kapittel. Johannes sitt vitnesbyrd i v. 15 peker bakover i to runder: Det peker på Ordets ankomst *forut* for inkarnasjonen (ἔμπροσθέν μου γέγονεν), og det peker på Ordets opphav *i begynnelsen* (ὅτι πρῶτός μου ἦν). Jeg har også argumentert for at hele denne perikopen fungerer som en oppsummering og konklusjon av hele prologens fortelling. Dersom frasen «for han var før meg» (ὅτι πρῶτός μου ἦν) peker tilbake på vv. 1-5, kan det da være at frasen «har kommet meg i forveien» (ἔμπροσθέν μου γέγονεν) peker tilbake på vv. 9-14 og Ordets ankomst(er) forut for inkarnasjonen?

I dette kapittelet vil jeg med å framstille en tolkning av fortellingen i vv. 9-14. Jeg tolker dette som en fortelling med flere lag: Først er det en «generell» eller «tidløs» fortelling om Ordet som kommer til verden (vv. 9-11). Dette er en fortelling som Kristus etter hvert *skrives inn i* (vv. 12-14). Her tar jeg med meg observasjonene fra Phillips sin *sequential reading*, nemlig at fortellingen gradvis blir mer eksplisitt og at subjektet holdes flertydig opp gjennom teksten. Etter at jeg har framstilt tolkningen av vv. 9-14, vil jeg vende oppmerksomheten mot skildringene i v. 14 hvilken mening det kan gi å tolke disse i lys av konsepsjoner om Torah. Helt til slutt vil jeg gjøre et lite ekskurs på syntaksen i v. 9, ettersom jeg legger til grunn én av tre alternative lesninger i min tolkning av denne perikopen.

### 3.1 Fortellingen om Ordet

Jeg foreslår at perikopen vv. 9-11 først og fremst bør tolkes som en generell og tidløs fortelling om *Ordet som kommer til verden*. Her skiller jeg vei med Daniel Boyarin, som tolker dette som en konkret skildring av Ordets ankomster *forut* for inkarnasjonen. I stedet for tolker jeg det som en åpen fortelling. Denne kan tolkes i lys av både inkarnasjonen, Loven og eventuelle andre Ordets (eller Visdommens) ankomster opp igjennom historien. Jeg vil begynne med å tekstens *sequential disclosure* og hvordan subjektet avdekkes gradvis opp igjennom teksten.

#### 3.1.1 Subjektet avdekkes gradvis

Det er flere elementer i teksten som kan peke mot at fortellingens subjekt *egentlig* er Kristus helt fra starten av. Dette begynner allerede i ‘disclaimeren’ angående Johannes i verset før: «Selv var han ikke lyset, men han skulle vitne om lyset» (v. 8). Her skaper teksten en

forventning om at lyset har en menneskelig skikkelse, og peker dermed framover mot inkarnasjonen (v. 14). Den påfølgende fortellingen starter med at subjektet impliseres: «[Det] var det sanne lys» (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν). Dette åpner opp for å lese Kristus som fortellingens subjekt allerede fra start. Videre forblir subjektet i fortellingen implisitt, gjennom konsekvent bruk av pronomenet αὐτός. Den norske oversettelsen «han» foregriper dette. At αὐτός videre sies å ha et «navn» (v. 12c) peker dessuten mot at subjektet i fortellingen egentlig er Kristus. Men samtidig er jo nettopp subjektet flertydig, Dette åpner opp for å tolke det som noe annet.

I første omgang er det mulig å tolke subjektet som «lyset». Dette kan gi mening i forlengelse av forrige setning, hvor nettopp «lyset» introduseres i fortellingen. Det mest nærliggende er imidlertid å tolke subjektet i fortellingen som «Ordet». Dette kommer blant annet fram gjennom referansen tilbake til skapelsen i v. 10b (καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο). Dessuten blir det straks tydelig at αὐτός (maskulinum) ikke kan referere tilbake til τὸ φῶς (nøytrum): «καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν (m.akk) οὐκ ἔγνω». Flertydigheten bevares imidlertid fra start til slutt i hvorvidt αὐτός her viser til «Ordet» (ὁ λόγος) eller til «Jesus/Kristus» (ὁ Ἰησοῦς/ ὁ χριστός). Dette perspektivet forsvinner når teksten oversettes til norsk (og engelsk). Da blir man tvunget til å ta stilling til om det skal oversettes med «Han» eller «Det». Poenget mitt er at v. 9ff først og fremst kan leses som *en fortelling om Ordet*, og ikke Kristus og inkarnasjonen. Dette blir først tydeliggjort når fortellingen beveger seg over i v. 14 («Ordet ble kjøtt»), og til slutt i v. 17 når Kristus nevnes eksplisitt.

Så hva har dette med Loven å gjøre? Jeg har allerede argumentert i forrige kapittel for at Ordet får en dobbel identifikasjon i v. 17 (jf. 2.1.3). En viktig del av dette argumentet hviler nettopp på at subjektet i fortellingen er holdes flertydig helt fram til v. 17, hvilket jeg nå har gjort rede for. Observasjonen om subjektets flertydighet vil også bli viktig for hvordan jeg tolker helheten i denne perikopen og overgangen fra vv. 9-11 til vv. 12-14. Dette bringer meg videre til tolkningen av vv. 9-11:

### 3.1.2 Ordet kommer til verden

Jeg vil begynne med tolkningen av v. 9. Her legger jeg til grunn følgende lesning: «[Ordet] var det sanne lys, som opplyser hvert menneske ved å komme til verden» ('lesning C')<sup>44</sup> Det er mulig å tolke dette som en skildring av inkarnasjonen, hvilket Peder Borgen eksempelvis gjør.<sup>45</sup> En slik tolkning kan knyttes opp mot prologens kiastiske karakter, hvor v. 9 tas som en speiling av utsagnet «og Ordet ble kjøtt» (v. 14).<sup>46</sup> Det tar også mulig å tolke v. 9 som en skildring av inkarnasjonen på en annen måte, ved at setningen leses på følgende måte: «Det sanne lys, som opplyser hvert menneske, *var kommende* til verden.» ('lesning A')<sup>47</sup> Her er det lysets (eller Ordets) ankomst til verden som står i sentrum for skildringen. Bibelselskapet framhever dette aspektet ved å oversette det slik: «Det sanne lys ... *kom nå* til verden.»

Dersom man legger til grunn lesning C, vil imidlertid referansen til Ordets spesifikke ankomst skyves mer i bakgrunnen. Hovedsetningen blir dermed «[Ordet] var det sanne lys» (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν). Målet med setningen er å identifisere Ordet som «det sanne lys» (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) – ikke primært å skildre Ordets ankomst i verden. Dette motivet plukkes først opp i neste delsetning, som forklarer hva «sanne lys» er for noe, nemlig «det lys som opplyser hvert menneske ved å komme til verden» (ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον). Hovedverbet i denne setningen er dessuten φωτίζει, ikke ἐρχόμενον. Formålet er å opplyse hvert menneske, hvilket Ordet da gjør ved å komme til verden.

Dette åpner opp for å tolke v. 9 som en generell beskrivelse av Ordet, av hva det er og hva det gjør for noe: «Ordet er det sanne lys, som kommer til verden og opplyser hvert menneske.» Dette kan selvfølgelig tolkes som en skildring av Kristus og inkarnasjonen. For også Kristus kom til verden og derved opplyser hvert menneske. Samtidig er ikke denne skildringen låst til en konkret ankomst. Partisippet ἐρχόμενον formidler en mer generell skildring av at lyset kommer til verden og derved opplyser hvert menneske. Det er her *Loven* kommer inn, for det samme kunne like gjerne blitt sagt om den: «[Loven] var det sanne lys som kommer til verden og opplyser hvert menneske.» Peder Borgen finner også allusjoner til Loven i v. 9 når han legger til grunn lesning C. Riktignok nøyer han seg med å betrakte Loven og Moses som en

---

<sup>44</sup> For egen drøfting av v. 9 sine alternative lesninger, se 3.4

<sup>45</sup> Borgen, «Logos was the True Light», 121–26.

<sup>46</sup> Culpepper, «The Pivot of John's Prologue», 13–14.

<sup>47</sup> Det finnes også en 'lesning B' av denne setningen: «[Det] var det sanne lys som opplyser hvert menneske som kommer til verden.»

«tankemodell» for inkarnasjonen. Det er Ordets opplysning av verden som er fokus i denne setningen og ikke den tidsbestemte ankomsten, resonnerer Borgen. Dette nevnes først i v. 11, når det står at Ordet «kom» (ἦλθεν) til sitt eget.<sup>48</sup> Dette bringer meg videre til den neste delen av teksten, fortellingen i vv. 10-11.

Fortellingen begynner slik: «[Det] var i verden, og verden ble til ved det, med verden kjente det ikke» (v. 10). Den første frasen (ἐν τῷ κόσμῳ ἦν) kan tolkes på minst to forskjellige måter:<sup>49</sup> 1) Som en kosmologisk påstand om Ordets «nærvær i verden», eller 2) som en implikasjon om at Ordet allerede har kommet til verden. Noe som kan peke i retning av den første tolkningen, er referansen tilbake til skapelsen i v. 10b («og verden ble til ved det») og implikasjonen av at verden dermed *burde* ha kjent Ordet i v. 10c («men verden kjente det ikke»). Alternativt kan frasen i v. 10a tolkes etter det sistnevnte, altså som en implikasjon om at Ordet allerede har kommet til verden. Dette kan tolkes som en referanse til at Loven allerede «var i verden», men det kan også peke på at Ordet på *andre måter* har kommet til verden tidligere. Dette vil jeg komme tilbake til etter hvert.<sup>50</sup> Dersom man tolker v. 10a som en skildring av at Ordet allerede har kommet til verden, vil i så fall innskuddet i v. 10b heller bli et supplerende element i fortellingen, enn en utdypning av hva det betyr at «Ordet var i verden». Dermed vil ironien i v. 10c en dobbel slagside: Ordet hadde allerede kommet til verden, og verden var skapt ved det, men *allikevel* så kjente ikke menneskene det.

Dersom man betrakter vv. 9-11 som en mer generell og tidløs fortelling, kan en slik tolkning gi god mening. Et argument for dette kan finnes i bruken av verbformen aorist. Dersom aoristen i disse versene tolkes som et enkelt preteritum, vil det være nærliggende å tidfeste Ordets ankomst til verbet ἦλθεν i neste vers (v. 11). Men dersom man tolker det som en *gnomisk aorist*, vil behovet for å fastsette en kronologi opphøre. Det primære tidsperspektivet vil i så fall ligge i at «verden ikke kjente Ordet», og i neste vers at «de egne ikke tok imot det». På det tidspunktet som denne fortellingen fortelles, så har altså Ordet allerede kommet til verden. Her er det fullt mulig å finne en konkret referanse til Loven, slik jeg ser det. Men det er dessverre ikke en fortidig referanse til Loven jeg først og fremst er ute etter å finne. Jeg

---

<sup>48</sup> Borgen, «Logos was the True Light», 123–26.

<sup>49</sup> En tredje måte å tolke dette på, er at v. 10a peker på at Kristus *allerede var inkarnert* på dette tidspunktet i fortellingen. Michaels tolker det eksempelvis på denne måten. Men her legger han til grunn det jeg kaller 'lesning B' av v. 9. Se Michaels, *The Gospel of John*, 64–65.

<sup>50</sup> Se diskusjonen om v. 11 nedenfor, samt drøftingen av Boyarin sin tolkning nederst i 3.2.2



ønsker å finne ut om hele vv. 9-11 kan tolkes som en generell fortelling om Ordet som kommer til verden, og at det *derved* kan tolkes som en fortelling også om Loven. Dette bringer meg videre til neste vers i denne fortellingen.

Når fortellingen beveger seg over i v. 11, blir ironien i fortellingen fremhevet ytterligere: Ordet kom til *sitt eget* (τὰ ἴδια), men selv om de var Ordets egne (οἱ ἴδιοι), så tok de ikke imot det da det kom. Begrepet τὰ ἴδια bærer her med seg en dobbel referanse. På den ene siden kan det referere til *verden* som «Ordets eget», hvilket lar seg lese i forlengelse av skildringen i v. 10. På den andre siden kan det også referere til *Israelsfolket* som «Ordets egne.» Dersom man tolker v. 11 som en skildring av inkarnasjonen, kan denne dobbeltheten gi god mening: Da Ordet ble kjøtt og kom til sitt eget skaperverk, så kom han konkret til sitt eget folk. Her behøver det ikke å være noen motsetning. Det er også mulig å tolke skildringen i v. 11 som et frampek mot Kristus sitt møte med «Jødene» (οἱ Ἰουδαῖοι) senere i evangeliefortellingen. Disse som av alle burde regnes som «Ordets egne», blir i Johannesevangeliet til Jesus sine motstandere. Selv om Ordet kom til dem i egen person, så kjente de ham ikke igjen, ei heller tok de imot ham. Slik jeg ser det, kan begge disse tolkningene gi god mening. Men spørsmålet som melder seg i denne sammenheng er: Kan dette også tolkes som en referanse til verdens og Israelsfolkets møte med *Loven*?

Dersom frasen i v. 10a tolkes som at «Loven var i verden», så vil dette bli vanskelig. Men det er også mulig å tolke den frasen som en referanse til en tidligere ankomst av Ordet. Daniel Boyarin trekker dette momentet fram i sin tolkning av perikopen, men dog med litt andre konklusjoner.<sup>51</sup> Boyarin foreslår at utvelgelsen av Abraham tolkes som en av Ordets tidligere reiser til verden. Her blir diskusjonen i Joh 8,31ff viktig, hvor Jesus sier: «Deres far Abraham jublet over å skulle se min dag. Han fikk se den dagen og frydet seg.» «Du er ennå ikke femti år og har sett Abraham?» sa jødene. Jesus svarte: «Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Før Abraham var, er jeg.» (Joh 8,56-58). Boyarin tolker dette som en antydning til at Jesus selv var og besøkte Abraham i eikelunden i Mamre.<sup>52</sup> Dersom man legger en slik tolkning av Joh 8 til grunn, kan det gi god mening at Israelsfolket også var «Ordets egne» da Loven ble gitt dem.

---

<sup>51</sup> Dette kommer jeg tilbake til i 3.2.2: Boyarin tolker besøket hos Abraham som implisitt i v. 11, og v. 10 som en skildring Ordets virksomhet i verden *forut* for både Moses og Abraham.

<sup>52</sup> Boyarin, *Border Lines*, 100–101.

Men var det slik at Israelfolket *ikke* imot Loven da den ble gitt dem på Sinai? Dersom man tolker dette som en total avvisning av Loven på hele folkets vegne, vil dette ikke gi særlig mye mening. Men dersom man tolker det som en tendens *blant* folket, vil man fort kunne finne tilfeller hvor v. 11 også kan gjelde for Israelfolkets møte med Loven. Det er mulig å spore denne tendensen allerede til fortellingen om Gullkalven i Gen 32 (selv om dette riktignok skjer akkurat *før* Loven blir gitt til folket). Den profetiske litteraturen klager ofte over at folket ikke følger Guds bud og gjør det Loven sier. Dette perspektivet videreføres også i den apokalyptiske litteraturen. Et interessant eksempel som Boyarin trekker fram i denne sammenheng er dra Fjedre Esras bok (eller Andre Esdras): «Though they had understanding they committed iniquity, and though they received the commandments they did not keep them, and though they obtained the law they dealt unfaithfully with what they received» (4 Esra 7,72).<sup>53</sup>

### 3.1.3 Oppsummering

Jeg har foreslått at vv. 9-11 tolkes som en generell fortelling om Ordets møte med verden. Her legger jeg til grunn følgende lesning av første vers: «[Ordet] var det sanne lys som opplyser hvert menneske ved å komme til verden.» (v. 9). Dette tolker jeg som en generell skildring av Ordet, og ikke som en spesifikk referanse til et konkret tidspunkt hvor Ordet «kom til verden». Videre tolker jeg vv. 10-11 som en generell fortelling om Ordets møte med verden og sitt eget folk. Denne fortellingen har opptil flere lag. På den ene siden kan den tolkes som en fortelling om når Kristus kommer til verden og sitt eget folk. På den andre siden kan det også tolkes som en fortelling om når Loven ble gitt til Israelfolket, eller når Ordet på et hvilket som helst annet tidspunkt har forsøkt å komme til verden. På denne måten kan vv. 9-11 betraktes som en generell og tidløs fortelling om Ordets relasjon til sitt skaperverk og til sitt utvalgte folk. Dette er en relasjon som er preget av avvisning og fremmedhet, selv om Ordet på flere måter har forsøkt å nå ut til dem. Denne generelle fortellingen får etter hvert sin konkrete applikasjon ved at «Ordet blir kjøtt» og gjester til sitt folk og sitt skaperverk '*in persona*'. Slik blir v. 11 også en foregripende skildring av inkarnasjonen, og et uttrykk for menneskenes (og «jødenes») avvisning i møte med Jesus. Men dette skjer *via* den generelle og tidløse fortellingen om Ordet.

---

<sup>53</sup> Boyarin, 102.

## 3.2 Kristus skrives inn i fortellingen

Etter hvert som prologen beveger seg over i v. 14, viser det seg at «Ordet» hele tiden var *Kristus*. Det er Kristus som kom til verden; Ordet ble kjøtt og teltet iblant oss. Men betyr dette at også hele vv. 9-11 og vv. 12-13 også handler om Kristus og inkarnasjonen? Til dette spørsmålet vil jeg svare både ja og nei. Det som skjer i denne sekvensen av prologen, er at Kristus *skrives inn* i fortellingen om Ordet. Dette vil jeg forsøke å utdype i det påfølgende.

### 3.2.1 Avdekkingen skyter fart

Jeg vil begynne med å drøfte tolkningen av vv. 12-13. Her fortsetter den generelle fortellingen om Ordet, og den skildrer resultatet for dem som tok imot Ordet da det kom «Men de som tok imot det, dem ga [det] retten til å bli Guds barn, de som tror på dets navn.» (v. 12) Videre skildrer teksten fyldig: «De er ikke født av kjøtt og blod osv, men de er født av Gud.» (v. 13). Som jeg har nevnt tidligere, så er subjektet i denne fortellingen fortsatt implisitt, men det presses gradvis over til det personlige i løpet av denne perikopen. Det viser seg at Ordet har et «navn» (v. 12c). Ordet blir også gitt personlig agens ved at «[det] ga dem rett til å bli Guds barn» (ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι). Til slutt i denne skildringen blir dessuten Ordets handling og Guds handling sammenføydd, ved at de som tok imot ordet «er født av Gud» (ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν). Den generelle fortellingen om Ordet fortsetter i vv. 12-13, men beveger seg gradvis over til høyere grad av spesifisitet.

Fortellingens partikulære karakter begynner for alvor å bryte fram når teksten beveger seg over i vers 14. Her møter vi den kraftfulle skildringen: «Og Ordet *ble kjøtt og slo opp teltet sitt* iblant oss» (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Påstanden om at Ordet *ble kjøtt*, demonstrerer en radikalt ny fase i Ordets ankomst til verden. Dessuten formidler det et Guds nærvær som kan lignedes med tabernaklet (σκηνή) eller tempelet, hvilket gjør at prologens «vi» kan skue hans herlighet (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ). Denne herligheten lignedes med den «herlighet som den førstefødte har fra sin far» (δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός). Den generelle og tidløse fortellingen om Ordet (vv. 9-11) beveger seg altså over til å bli en fortelling om Kristus og inkarnasjonen (v. 14). Dette skjer *i løpet av* vv. 12-13 ved at Ordets personlige karakter og identitet avsløres gradvis. Avsløringen av Ordets identitet skyter imidlertid fart i v. 14 og lander endelig i v. 17b, hvor navnet Jesus Kristus nevnes eksplisitt.

### 3.2.2 En fortelling med flere lag?

Hele vv. 9-14 kan leses som en sammenhengende fortelling om Ordet som kommer til verden. Prologens kiastiske karakter tilsier at v. 14 speiler skildringen i vv. 9-11, og at fortellingens høydepunkt finnes i vv. 12-13 (jf. 2.1.2) Resultatet av at Ordet/Kristus kommer til verden, er nettopp at de som tok imot ham fikk rett til å bli Guds barn og regnes som å være «født» av Gud selv. Den nære sammenhengen mellom skildringene i vv. 9-11 og v. 14, gjør at mange eksegeter tolker den førstnevnte som en foregripende skildring av den sistnevnte, nemlig inkarnasjonen. Jeg har foreslått i forrige sekvens (3.1.2) at vv. 9-11 kan leses som en generell og tidløs fortelling om Ordet. Men til dette kan man innvende: Handler ikke hele perikopen om inkarnasjonen? Passer ikke skildringen i v. 11 (og vv. 12-13) med den påfølgende evangeliefortellingen og Kristus sitt møte med sitt eget folk? Og er ikke v. 9 nettopp en skildring av Ordets ankomst i menneskenes verden, altså inkarnasjonen? Slik jeg ser det, har disse innvendingene mye sant og riktig ved seg. Men de behøver ikke å være *motsetninger* til den tolkningen som jeg har foreslått. Det ville i så fall være en misforstått bedømmelse av prologens kiastiske karakter, og av det åpenheten i vv. 9-11 sin fortelling om Ordet.

En kiasme er en retorisk konstruksjon, som kjennetegnes ved at temaer bringes opp i en lineær og omvendt/speilet rekkefølge. Dette kan illustreres med skissen a-b-c-b-a. Her representerer tema 'c' høydepunktet (eller vendepunktet) i kiasmen. Tema 'a' og 'b' blir henholdsvis introdusert i første del, og de gjentas i siste del. Men som jeg allerede har påpekt i forrige kapittel (2.1.2), så betyr ikke dette at temaene må stå i et én-til-én-forhold til hverandre. Det er snarere slik at kiasmen er en *bevegelse*, som belyser temaet fra litt ulike sider og som videreutvikler eller presiserer innholdet som den ønsker å formidle. Det er heller ikke slik at vv. 9-11 *må* tilsvare v. 14a-c i nøyaktig speilvendt rekkefølge. Det er snarere slik at v. 14 slår de viktigste motivene sammen (altså ikke alle), og baker dem om til en fortelling om inkarnasjonen. Dersom Joh 1,9-14 skal illustreres som en kiastisk skisse, vil den snarere se slik ut: a-b-c-(ba). Det er fortellingens generelle og tidløse karakter som nettopp åpner opp for at kan tolkes som en fortelling også om inkarnasjonen. Det er ikke slik at den generelle fortellingen i vv. 9-11 *oppløses* i fortellingen om Kristus i v. 14. Det er snarere slik at fortellingen om Kristus tolkes *i lys av* den generelle fortellingen om Ordet. Dermed blir også skildringen av verdens uviten og avvisning av Ordet i vv. 10-11 en fortelling om verdens møte med Ordet da det ble kjøtt i Jesus Kristus.

Jeg vil nå rette oppmerksomhet mot betydningen av konjunksjonen «καὶ» i denne sammenheng. Dersom perikopen vv. 9-14 tolkes som en endimensjonal fortelling om inkarnasjonen, vil det være nærliggende å tolke frasen «og Ordet ble kjøtt» tolkes som en form for logisk konjunktiv. For å framheve dette, oversetter Michaels frasen slik: «*So the Word came in human flesh.*» Skildringen i v. 14 introduserer ikke en ny etappe i fortellingen, den gjentar simpelthen og utdyper det som er skildret allerede i v. 11, nemlig at Ordet kom til sitt eget.<sup>54</sup> Her vil jeg bare til dels si meg enig i Michaels sin tolkning av konjunksjonen καὶ. For v. 14 representerer noe vesentlig nytt i denne fortellingen: Ordet *ble kjøtt* i Jesus Kristus. Fortellingen beveger seg over fra det universelle og inn i det partikulære og det tidsbestemte. Her skjer det en viss kronologisering av fortellingen; det er noe mer enn bare en gjentakelse og oppsummering av det foregående. Dersom man skulle tolke perikopen slik, kunne man kanskje forventet å lese konjunksjonen ὅτι, slik som man finner den i vv. 16-17 (jf. 2.1.1). Da ville oversettelsen blitt: «*For* Ordet ble kjøtt og slo opp teltet sitt iblant oss.» Men slik er det altså ikke. Konjunksjonen καὶ formidler at fortellingen om Ordet går inn i en ny etappe.

Dette bringer meg tilbake til Daniel Boyarin sin tolkning av Joh 1,9-14. Jeg vil nå gjøre rede for hans tolkning i litt større detalj. Boyarin leser vv. 9-13 som en fortelling om Ordets virksomhet og ankomst i verden *før* inkarnasjonen.<sup>55</sup> Dermed markerer konjunksjonen καὶ en tydelig kronologi mellom tiden *før* og tiden *etter* inkarnasjonen. Til sammen skildrer vv. 9-14 Ordet (eller Visdommen) sine reiser til verden i fire etapper, den siste av hvilke er inkarnasjonen (v. 14). Dermed skildrer vv. 9-13 de første tre etappene. Den første av disse knytter Boyarin til Visdommens søken etter et hjemsted blant menneskene, en søken som tilsynelatende har vært mislykket.<sup>56</sup> Den andre og tredje etappen finner Boyarin i skildringen «Ordet kom til sitt eget» (v. 11). At Israelfolket er «ordets egne» knytter Boyarin opp til utvelgelsen av Abraham. Han tolker dette som å ligge implisitt i v. 11, ikke som en del av skildringen i v. 10 (jf. 3.1.2).<sup>57</sup> Skildringen av at Ordet «kom» til sitt eget, referer da til loven som ble gitt ved Moses. Den fjerde etappen er da at «Ordet blir kjøtt», som ifølge Boyarin

---

<sup>54</sup> Michaels, *The Gospel of John*, 76.

<sup>55</sup> Boyarin, *Border Lines*, 98–105.

<sup>56</sup> Boyarin, 100. Boyarin knytter det også til teologien hos Justin Martyr (dog i en mer positiv utgave): «they may be read following the model of Justin's argument in the *Apologies* that a certain number of people received the Logos before the incarnation.»

<sup>57</sup> Boyarin, 100–101.

ikke skjer før i v. 14. Fram til da er det fortellingen om Ordet (eller Visdommen) *før* inkarnasjonen som står i fokus.

Boyarins tolkning av Joh 1,9-14 er et spennig og forfriskende innspill i tolkningen av Johannesprologen. Den framhever tekstens forankring i jødisk åpenbaringsteologi og dens bruk av Visdomslitteraturen i framstillingen av Kristus. Men spennig som den er, så har den også sine svakheter. Ved å tolke perikopen som en strengt kronologisk framstilling av Ordets reiser til verden, blir den *gjensidig utelukkende* med tolkninger av v. 9 og v. 11 som referanser til Kristus og inkarnasjonen. Dessuten metter han teksten med flere detaljer enn hva den selv kan bære. Dette kunne ha blitt løst ved å tolke frasen «[Ordet] var i verden som en generell påstand om Ordets reiser. Men i stedet tolker han hele motivet om Ordets besøk hos Abraham (Joh 8) som å ligge implisitt i v. 11.

Slik jeg ser det, kan mange av Boyarins observasjoner og anliggender ivaretas dersom den første delen av perikopen (vv. 9-11) heller tolkes som en *generell fortelling* om Ordet som kommer til verden. Fordelen med denne tolkningen er at den ikke bygger på en spesifikk fortolkning av disse «etappene» ved hvilke Ordet har kommet til verden. Referansene til Abraham, Justins *Apologier* og *Første Enoks bok* kan heller tilføres teksten i annen omgang, og dermed bidra til å kaste lys over hvordan denne generelle fortellingen sine konkrete bestanddeler. Tolkningen av vv. 9-11 som en generell fortelling om Ordet, har også den fordel at den ikke utelukker referansen til inkarnasjonen som kan ligge i både v. 9 og v. 11. Heller blir ikke v. 11 forhindret fra å tolkes som en foregripelse av «jødenes» motstand mot Jesus i det øvrige evangeliet. Også dette motivet passer inn i den generelle fortellingen om Ordet som kommer til verden. At Ordet ble forsømt og avvist av både verden og av sitt eget folk, er ikke noe nytt, det har skjedd mang en gang tidligere.

### 3.2.3 Oppsummering

Jeg leser perikopen Joh 1,9-14 som en fortelling med flere lag: Det første laget er den generelle fortellingen om Ordet som kommer til verden. Det andre laget er fortellingen om Kristus og inkarnasjonen. Disse to fortellingene blandes sammen ved at subjektet i perikopen forblir implisitt og flertydig, men gradvis avsløres i overgangen til perikopens siste del. Prologens kiastiske karakter blir også viktig i denne sammenheng. Skildringen av «Ordet som ble kjøtt» er ikke simpelthen en gjentakelse av temaet i vv. 9-11, den representerer en

videreutvikling og en presisering av fortellingen. Dette betyr imidlertid ikke at den generelle fortellingen *oppløses* i det partikulære. Det er heller slik at den partikulære fortellingen *tas opp* i den generelle, og tolkes i lys av den. En annen måte å si dette på er at Kristus *skrives inn* i fortellingen om Ordet.

### 3.3 En fortelling om Loven

Samtidig som Kristus i v. 14 skrives inn i fortellingen om Ordet, så skrives han også inn i en fortelling om Loven. Det er i alle fall det jeg ønsker å argumentere for i dette delkapittelet. Jeg har allerede så vidt kommet inn på at fortellingen i vv. 9-14 kan tolkes på bakgrunn av fortellingene om Visdommen i gammel- og mellomtestamentlig litteratur. Daniel Boyarin legger dette til grunn når han tolker vv. 9-11 som en selvstendig «*sofiaologi*», altså en fortelling om Visdommen (gr. ἡ σοφία).

Et viktig element i denne sammenheng, er forholdet mellom Johannesprologen og midrashisk hermeneutisk tradisjon. Daniel Boyarin leser Joh 1,1-5 som en midrashisk *parafrase*. Videre tolker han Joh 1,6ff som en midrashisk *utleggelse* av denne teksten. Den midrashiske hermeneutikken som Boyarin henviser til, går ut på å tolke Loven (*Torah*) i lys av Skriftene og Profetene (det øvrige *Tanak*), gjennom et intrikat intertekstuellet samspill. I prologens tilfelle er det skapelsen i Genesis 1 som tolkes i lys av Visdomsfortellingen i Ordspråkene 8, mener Boyarin.<sup>58</sup> Jeg vil komme tilbake til dette i neste kapittel (4.1.1). For øyeblikket vil jeg legge Boyarins analyse til grunn, og se hva det kan ha å si for tolkningen av vv. 9-14. Dersom Joh 1,6ff tolkes som en midrashisk utleggelse, slik Boyarin foreslår (og Borgen med ham), vil forbindelsen til visdomslitteraturen i både Ordspråkene 8 og andre tekster om Visdommen få en viktig plass i tolkingen av prologen. Dette bringer meg til Siraks bok.

#### 3.3.1 Et ekko av Sirak 24?

Siraks bok er blant de såkalte GT-apokryfene eller «deuterokanoniske bøker». I Sirak 24 finner vi en fortelling om Visdommen som kan minne om Johannesprologens fortelling om «Ordet». Den begynner i skapelsen og Visdommens makt over jorden og alle folkeslag. Videre søker hun et hvilested, og får beskjed av Gud om å «slå opp sitt telt» (κατασκήνωσον) i Jakob. Jeg vil nå sitere et lengre stykke tekst fra Sirak 24,3-11. Her vil jeg spørre: Finner vi

---

<sup>58</sup> Boyarin, 95–97. For en annen tilnærming til prologen som midrash, se Borgen, «Logos was the True Light».

et ekko av Sirak 24 i Johannesprologens v. 14: «Og Ordet ble kjøtt og teltet (ἐσκήνωσεν) iblant oss»? Visdommen sier om seg selv i Siraks bok:

Jeg gikk ut fra Den høyestes munn  
og dekket jorden som en tåke.  
Jeg reiste mitt telt i det høye,  
min trone sto på en skysøyale.

Rundt himmelranden har jeg alene kretset,  
på bunnen av bunnløse dyp vandret jeg omkring.  
Jeg fikk makt over havets bølger og over hele jorden,  
over hvert folk og folkeslag.  
Jeg lette hos dem alle etter et hvilested.  
Hvem eide et arveland der jeg kunne finne nattely?

Da fikk jeg bud fra skaperen av altet,  
han som skapte meg, fant et hvilested for mitt telt.  
Han sa: «*Slå opp telt i Jakob* (Ἐν Ἰακωβ κατασκήνωσον),  
få deg arvedel i Israel»

Før alle tider, fra begynnelsen, skapte han meg,  
aldri i evighet skal jeg forgå.  
I det hellige teltet gjorde jeg tjeneste foran ham,  
på Sion fikk jeg mitt faste sted.  
I byen han elsket, ga han meg ro,  
over Jerusalem hvilte min makt. (Sir 24,3-11)

Her er det flere motiver og elementer som kan minne om Johannesprologens fortelling. Den begynner i skapelsen og skildrer videre Visdommen sin søken etter hvilested. Fortellingen lander i at hun «slår opp sitt telt» i Jakob. Videre i Sirak 24 finner vi en skildring av Visdommen sin tjeneste i Jerusalem og i tempelet (Sir 24,10-22). Omsider identifiseres hun eksplisitt med *Loven*: «Alt dette finnes i paktsboken til Gud, Den høyeste, loven som Moses påla oss, en arv for Jakobs menigheter.» (Sir 24,23). En annen likhet mellom disse tekstene, finner vi i allusjonen til Ordspråkene 8, som kommer rett etter skildringen av at Visdommen slo opp sitt telt i Jakob: «Før alle tider, fra begynnelsen, skapte han meg, aldri i evighet skal jeg forgå.» (Sir 24,9).



Samtidig som likhetene kan være mange mellom Sirak 24 og Johannesprologen, så har de også mange forskjeller. Skildringen av Visdommens opphav i begynnelsen kommer først *etter* at hun har slått opp sitt telt i Jakob. Måten som disse fortellingene skildrer Visdommen/Ordet sin rolle i skapelsen, samt hennes/dets reise til verden, er dessuten ganske forskjellige. Dessuten kan mange av de likhetene som er, forklares ved at begge fortellingene bygger på de samme tekstene, som er henholdsvis Ordspråkene 8 og Genesis 1 (eventuelt Salme 33).<sup>59</sup>

Slik jeg ser det, gjør imidlertid *oppsamlingen* av likheter mellom disse tekstene at muligheten for en bevisst hentydning er verdt å ta på alvor. Nøkkelen finner vi i skildringen av Ordet som «teltet» iblant oss (Joh 1,14). I seg selv er dette en meget svak forbindelse. Men dersom man tolker det sammen med fortellingen om Ordet (eller Visdommen) som var i begynnelsen, og som kom for å telte iblant folket sitt, så begynner vi å nærme oss et ekko. Dessuten kan telt-skildringen i seg selv tolkes som en allusjon til tempelet/telthelligdommen, hvilket bidrar til å vekke dette ekkoet. Når man så trekker fram denne fortellingen fra Siraks bok og leser den sammen med Johannesprologen, framtrer det et slående poeng: Det er *Kristus* som er Visdommen/Ordet/Loven som har kommet til verden og slått opp teltet sitt iblant oss. Dette kan knyttes til det intertekstuelle fenomenet *metalepsis*, hvor et ekko eller en allusjon inviterer til å lese fortellingen i lys av den større konteksten fra der ekkoet kommer fra. Richard Hays sin beskrivelse av *metalepsis* passer nesten perfekt for Sirak 24 og Johannesprologen:

«*Metalepsis* is a literary technique of citing or echoing a small bit of a precursor text in such a way that the reader can grasp the significance of the echo *only by recalling or recovering the original context* from which the fragmentary echo came and then *reading the two texts in dialogical juxtaposition*. The figurative effect of such an intertextual linkage lies in the unstated or suppressed points of correspondence between the two texts.»<sup>60</sup>

### 3.3.2 Flere allusjoner til Loven i Joh 1,14?

Jeg vil nå vende tilbake til de andre skildringene i Joh 1,14. Dersom man leser disse skildringene i lys av Sirak 24, så kan det være mulig å skjelne enda flere allusjoner til Loven. En vanlig tolking av dette verset, er at inkarnasjonen formidler et Guds nærvær blant folket sitt

---

<sup>59</sup> Se neste kapittel (4.1.2)

<sup>60</sup> Hays, *Echoes of Scripture*, 11. Min utheving.

som primært kan lignes med guds nærvær i tempelet.<sup>61</sup> Visjonene av Ordets «herlighet» (v. 14b) kan også knyttes til dette. Tempelet (eller tabernaklet) var stedet hvor Guds nærvær hvilte blant folket sitt, og Herrens herlighet fylte tempelet (1 Kong 8; Esekiel 43). Slik jeg ser det, gjør ekkoet til Sirak 24 at dette også kan forbindes med Loven. Det stedet hvor Herrens herlighet hvilte som sterkes, var i det aller helligste. Dette var ifølge Pentateuken det stedet hvor paktkisten stod, den som inneholdt lovtavlene som ble gitt til Moses på Sinai (Exodus 25,16; 40,20). Dermed er det en mulighet for at «herligheten» i Joh 1,14 ikke bare knyttes til tempelet og Guds nærvær generelt, men også konkret til Loven og dens nærvær i paktkisten.

Videre er det også mulig å skjelve en referanse til Loven i skildringen «full av nåde og sannhet» (πλήρης χάριτος και ἀληθείας). Da Moses mottok steintavlene for andre gang i Exodus 34, så sier Gud om seg selv: «Herren er Herren, en barmhjertig og nådig Gud, sen til vrede og rik på miskunn og sannhet (Ex 34,6).<sup>62</sup> At dette ordparet («nåde og sannhet») gjentas i v. 17b som en speiling av Loven, kan også bidra til å sannsynliggjøre en slik tolkning. Samtidig har denne koblingen sine svakheter. For det første behøver ikke Exodus-teksten å tolkes som et tydelig ordpar, men snarere som en oppramsing av mange adjektiver som beskriver Gud. For det andre behøver ikke det greske χάρις å tolkes som en gjengivelse av det hebraiske חַסֵּד. Begge disse poengene kommer tydelig fram i Septuaginta sin gjengivelse av teksten: Κύριος ὁ θεὸς οἰκτιρῶν και ἐλεήμων, μακρόθυμος και πολυέλεος και ἀληθινός (Ex 34,6 LXX). For det tredje kan det mer se ut som en «tilfeldighet» at denne frasen sies i sammenheng med at Moses fikk Loven. Dermed er det kanskje mer sannsynlig at den intertekstuelle forbindelsen mellom Joh 1,14 og Ex 34,6 ligger i selve gudsnærværet og oppramsingen av guddommelige adjektiver.

Men her ligger det dog et lite håp for Lov-allusjonen vår: Dersom man betrakter koblingen mellom disse tekstene først og fremst gjennom gudsnærværet, så kan det være en mer sannsynlig allusjon enn hva den fremstår som ved første øyekast. I Ex 34,6 blir Guds røst og oppramsing av adjektiver en skildring av Guds herlighet og nærhet. Dermed kobles Guds herlighet i denne teksten konkret opp til lovgivingen på Sinai. Dermed er det mulig å skjelve

---

<sup>61</sup> Se eksempelvis Michaels, *The Gospel of John*, 79.

<sup>62</sup> Michaels, 82–83.

en allusjon i Joh 1,14, med skildringen av herlighetsvisjoner og guddommelige adjektiver, til da Moses mottok Loven på Sinai i Ex 34,6.

### 3.3.3 Oppsummering

Jeg har i dette delkapittelet løftet fram noen mulige referanser til Loven i Joh 1,14. Dersom man tolker skildringen «og Ordet slo opp teltet sitt iblant oss» som et ekko til Sirak 24, så kan man allerede her finne en referanse til Loven. Dette åpner opp for å tolke referansene til Guds nærvær i tempelet – som også ligger i denne skildringen – som indirekte referanser Loven. I forlengelse av dette kan også herlighetsvisjonene og ordparet «nåde og sannhet» knyttes til Loven. Hovedpoenget mitt med å løfte fram disse mulige lov-allusjonene (eller ekkoene), er at når Kristus skrives inn i fortellingen om Ordet, så skrives han også inn i en fortelling om *Loven*. Når fortellingen beveger seg over i v. 14, så blir denne påstanden sann på flere plan. For det første skrives Kristus inn i den generelle fortellingen om Ordet, hvilket også er en fortelling om Loven. For det andre blir Kristus skrevet inn i denne fortellingen *ved bruk av* motiver som kan knyttes til Loven og lovgivingen på Sinai. Dermed kan også hele vv. 9-14 betraktes som en fortelling med flere lag: Fortellingen om Ordet er en fortelling både om Kristus og om Loven.

### 3.4 Ekskurs: Syntaksen i v. 9

Før jeg går videre til neste kapittel, vil jeg gjøre et lite ekskurs til syntaksen i v. 9. Jeg har lagt til grunn følgende lesning: «[Ordet] var det sanne lys, som opplyser hvert menneske ved å komme til verden» ('lesning C') Dette tolker jeg som en overskrift eller innledning til den påfølgende fortellingen, som er en «generell» eller «tidløs» fortelling om Ordet som kommer til verden. Dersom man i stedet legger til grunn lesning A eller B, så vil muligheten for denne tolkningen imidlertid bli svekket. I dette delkapittelet vil jeg drøfte disse ulike lesningene opp mot hverandre, samt hvilke konsekvenser de kan få for tolkningen av vv. 9-11. Lesningen av v. 9 handler i grunn om følgende spørsmål: Hvem er det som kommer til verden?

Her finnes det (minst) tre forskjellige svar. Jeg vil kategorisere disse svarene som *lesning A, B og C*. Den første lesningen (A) synes å være mest populær blant oversettelser i nyere tid, deriblant Bibelselskapet 2011: «Det sanne lys, som lyser for hvert menneske, kom nå til

verden.» (Lesning A).<sup>63</sup> Ved denne lesningen kobler man verbene ἦν og ἐρχόμενον sammen, slik at de danner en perifrastisk konjunksjon: «*var kommende*». På den andre siden tar Lesning B og C verbet ἦν som å peke tilbake på et implisitt subjekt: «[Ordet] var det sanne lys». Dermed hører partisippet ἐρχόμενον til i leddsetningen som følger. Grunnen til at det her finnes to lesninger (B og C), er at ἐρχόμενον kan peke på to substantiver, enten relativpartikkelen ὃ eller frasen πάντα ἄνθρωπον. Dermed får vi to alternative lesninger: «Ordet var det sanne lys, som opplyser *hvert menneske som kommer til verden*» (Lesning B) og «Ordet var det sanne lys, *som kommer til verden* og opplyser hvert menneske» (Lesning C).

Disse tre ulike lesningene danner tre forskjellige utgangspunkt for å lese perikopen Joh 1,9-14: Den første (A) peker tydeligere mot inkarnasjonen som fokuset i fortellingen; den andre (B) vektlegger den alminnelige gudserkjennelsen som kontekst og kontrast for inkarnasjonen; den tredje (C) vektlegger derimot at Ordet opplyser hvert menneske *ved* at det kommer til verden. Som jeg har skissert ovenfor, åpner denne siste lesningen opp for en generell fortelling om Ordet som kommer til verden og opplyser hvert menneske. Før jeg går videre med drøftingen av disse alternative lesningene, vil jeg illustrere dem slik:

*Lesning A:*

ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον

*Lesning B:*

ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον

*Lesning C:*

ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον

---

<sup>63</sup> Lesning A finner man også i flere engelske oversettelser: «The true light, which enlightens everyone, was coming into the World» (ESV, NRSV); «...that gives light to everyone...» (NIV); en variant av denne lesningen finner vi også i NASB, «There was the true light which, coming into the world, enlightens every man» (NASB), som bygger på den gamle ASV, «There was the true light, even the light which lighteth every man, coming into the world» (ASV).

Jeg vil drøfte disse lesningene gjennom to kriterier: Det ene er (1) *grammatikk og syntaks*, og det andre er (2) *tolkning og kontekst*. Jeg vil begynne med å drøfte lesning A.

Som jeg allerede har nevnt, tar lesning A verbene ἦν og ἐρχόμενον som en perifrastisk konjunksjon. Dermed blir subjektet «τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν» (inkludert leddsetningen ὁ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον), og konturene av hovedsetningen består av følgende: «ἦν ... ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον». En utfordring ved denne lesningen er at verbene ἦν ... ἐρχόμενον har en hel leddsetning mellom seg, og et totalt ordantall på åtte. Dette kan riktignok ikke stemples som en «grammatisk umulighet», men man må vri hodet litt om for at disse ordene i det hele tatt skal kobles sammen. Dette gjør at lesning A etter det første kriteriet må anses som en svak kandidat. En styrke ved lesning A er imidlertid å finne i dens tolkning. Dersom man sammenligner den med de andre lesningene, så ivaretar lesning A *både* den alminnelige gudserkjennelsen («som opplyser hvert menneske») og den konkrete ankomsten i verden («var kommende til verden»). Begge disse motivene er framtreddende i den påfølgende fortellingen i vv. 10-11, hvilket kan brukes som argument for lesning A. Dersom man tolker hele vv. 9-14 som en skildring av inkarnasjonen, så kan dessuten denne lesningen være et godt alternativ.

Ettersom lesning B og C deler syntaktiske grunntrekk, vil jeg drøfte disse sammen etter kriterium 1. Forskjellen mellom disse lesningene ligger i hvilket subjekt man knytter til partisippet ἐρχόμενον. Denne flertydigheten oppstår ved at formen til ἐρχόμενον er lik både i *maskulin akkusativ* og *nøytrum nominativ*. Dermed kan den både knyttes til frasen πάντα ἄνθρωπον (m.akk.) og relativpartikkelen ὃ, som peker tilbake på τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν (n.nom.). Et argument som peker i favør lesning B, er at πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον følger tett etter hverandre, hvilket kan gjøre den til en mer nærliggende lesning. Ved lesning C må man også vri hodet litt om for å koble sammen ὃ og ἐρχόμενον. Dersom denne siste lesningen er hva forfatteren intenderte, så kan man nesten spekulere om han var seg bevisst over denne flertydigheten. Det framstår snarere som et mer sannsynlig scenario at lesning B har vært forfatterens intensjon, uten at han har viet noen særlig tanke til flertydigheten i teksten sin. Kan det være at lesning A og C er et resultat av forfatterens sløvhet og eksegetenes overtenkning? Dersom man orienterer seg rundt kriteriet om grammatikk og syntaks, og legger til grunn en naiv lesning av teksten, så kan lesning B framstå som den mest

sannsynlige. Men for å stå igjen med seieren, må lesning B også være en god kandidat i forhold til *tolkning og kontekst*.

Istedenfor å antyde ankomsten av Kristusåpenbaringen, fokuserer lesning B på å peke tilbake på Ordet som skapelsens liv og lys. Den knytter seg også tett opp mot verset etterpå, som i grunn sier det samme bare med andre ord. Her er det Ordets nærvær i verden og dets deltakelse i skapelsen som skildres (v. 10). Allikevel kjente ikke verden ham. Og da han kom til «sitt eget» i egen person, så tok de heller ikke imot ham (v. 11). Ironien i fortellingen blir ekstra framhevet ved denne lesningen, hvilket kan betraktes som en styrke. Samtidig setter dette oss på sporet av svakhetene til lesning B. Kristusåpenbaringen skyves i bakgrunnen og antydes så vidt, mens motivet om menneskets uvitenhet til tross for den alminnelige gudserkjennelse, settes i førersetet. Dessuten forsvinner Loven og Guds åpenbaring i Israelfolkets historie tilnærmet fullstendig, og reduseres *i beste fall* til et à propos når Ordet «kom til sitt eget» (v.11). Ved lesning B er det snarere mer nærliggende å tolke τὰ ἴδια/οἱ ἴδιοι som en referanse til verden og menneskene som helhet, og ikke til israelfolket som «ordets folk». Slik blir fortellingen i vv. 9-11 svært endimensjonal, og den spiller lite sammen med de andre motivene i prologen.

Et poeng som imidlertid kan mildne situasjonen, er at frasen «som opplyser hvert menneske som kommer til jorden» kan knyttes til rabbinisk litteratur og lovens rolle i den allmenne åpenbaring. Michaels refererer til en mulig parallell i *Leviticus Rabbah* 31.6: «Thou givest light to the celestial as well as to the terrestrial beings *and to all who enter the world.*»<sup>64</sup> Denne og lignende formuleringer kan tyde på at v. 9 ved lesning B uttrykker både en formulering og en idé, som kan ha vært kjent på tiden da Johannesevangeliet ble til. Francis Glasson tolker dessuten v. 9 i lys av med rabbiniske tekster, som forstår den allmenne åpenbaring som en form for *'pre-natal enlightenment'* av loven. Han trekker fram noen eksempler hvor barnet i mors mage står under opplæring i *Torah*: «As long as the child is not yet out of the mother's body the Holy One, praised be He, commands him, (...) And when he has taken upon himself all the commands of the law he is born.» (Tanchuma B. תוּרַיִע § 2).<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Michaels, *The Gospel of John*, 62. (Teksten siteres i fotnote 14)

<sup>65</sup> Glasson, «John 1,9 and a Rabbinic Tradition», 288–90. Et annet eksempel som Glasson trekker fram: «And there is no time in which a man enjoys greater happiness than in those days, for it is said, O that I were as in the months of old, as in the days when God watched over me. Now which are 'the days' that make up 'months' and

Dersom v. 9 ved lesning B forstås som en referanse til nettopp lovens opplysning av hvert menneske, vil fortellingen kanskje ikke bli så endimensjonal som jeg har antydnet ovenfor. Samtidig er disse parallellene svært svake og de må tvinges inn i tolkningen som et korrektiv, for at vv. 9-11 ved lesning B skal kunne tolkes slik som jeg har skissert tidligere i kapitlet. Dermed vil jeg rette oppmerksomheten tilbake til det tredje og siste alternativet, nemlig lesning C.

Lesning C vektlegger at Ordet opplyser hvert menneske nettopp *ved å komme til verden*. Denne tanken spiller bedre på lag med fortellingen i v. 10ff og dens skildring av åpenbaringsens nødvendighet. Ironien i fortellingen blir mer flerfoldig og balansert: Den forankres både i skapelsen og i Ordets tidligere ankomst til verden. Denne balansen gjør også at tvetydigheten i begrepet τὰ ἴδια/οἱ ἴδιοι kommer mer til sin rett. *Verden* som «Ordets egne» forankres i det førstnevnte (v. 10), mens *Israelsfolket* som «Ordets egne» forankres i det andre (v. 9). At Ordet «kommer til verden og opplyser hvert menneske» kan dessuten knyttes til et grunnleggende motiv i jødisk teologi, nemlig at Gud aktivt åpenbarer seg selv. De rabbiniske tekstene som jeg har referert til ovenfor, antyder riktignok om en form for alminnelig gudserkjennelse som er tilgjengelig for mennesker fra fødselen av. Men tankemodellen for denne åpenbaringen er like fullt forankret i *Torah*, som er den konkrete åpenbaringen Gud har gitt til verden gjennom Israelsfolket. På samme måte kan man si at tankemodellen for Kristusåpenbaringen er Loven, slik blant annet Peder Borgen argumenterer for i sin tolkning av v. 9 og den øvrige prologen.<sup>66</sup>

Dette bringer meg til tolkningen av perikopen vv. 9-14, som jeg har skissert i dette kapitlet. Dersom denne tolkningen i sin helhet vurderes som meningsfull og plausibel, vil dette i seg selv fungere som et argument for å tolke v. 9 etter lesning C. Dersom dette legges på toppen av de andre momentene som jeg har nevnt i avsnittet ovenfor, så vil lesning C stå som en sterk kandidat. Den deler fordelene med lesning B når det kommer til *syntaks og grammatikk*, og stiller dermed som en bedre kandidat enn lesning A. Samtidig stiller den også sterkere enn lesning B (og A) når det kommer til *tolkning og kontekst*.

---

do not make up years? The months of pregnancy of course. It is also taught all the Torah from beginning to end, for it is said. And he taught me, and said unto me: Let thine heart retain my words; keep my commandments and live, and it is also said. When the converse of God was upon my tent.» (Niddah 30b)

<sup>66</sup> Borgen, «Logos was the True Light», 123–26.

## 4 I begynnelsen var Loven

Jeg vil omsider lande denne avhandlingen i prologens begynnelse. Her vil jeg igjen plukke opp tråden fra Johannes sitt vitnesbyrd: «Den som kommer etter meg, har kommet meg i forveien, *for [han] var før meg* (ὅτι πρῶτός μου ἦν).» I tillegg til å peke på fortellingen om Ordets ankomst i verden (vv. 9-14), så peker Johannes her tilbake på *begynnelsen* (vv. 1-5). Til dette vil jeg spørre: Kan det være at Kristus skrives inn i fortellingen om Loven allerede fra første perikope?

I dette kapittelet vil jeg først se på hvordan «Ordet» i Johannesprologen bygger på begrepet «Visdommen», og hvordan dette også kan knyttes til *Torah*. Her vil allusjonene til Genesis og Ordspråkene spille en viktig rolle. Jeg vil også drøfte hvordan Johannesprologen kan ses i sammenheng med visdomstekster fra mellomtestamentlig tid, deriblant Siraks bok. Deretter vil jeg se på skildringen av Ordets rolle i skapelsen (v. 3), og drøfte hvordan dette kan tolkes i lys jødisk litteratur som betrakter Loven som skapelsens verktøy og mal. Til slutt vil jeg se på skildringen i v. 4: «I Ordet var liv, og livet var menneskenes lys.» Jeg vil drøfte hvordan dette kan tolkes som en skildring av *Loven* som livets kilde og menneskenes lys. Her vil jeg ta et sideblikk til et utvalg tekster i det øvrige Johannesevangeliet som jeg mener kan kaste lys over denne skildringen.

Før jeg går videre i dette kapittelet, vil jeg si noen korte ord om lesningen av Joh 1,3-4. Jeg tar utgangspunkt i følgende lesning: «Alt er blitt til ved Ordet, uten det er ikke noe blitt til *av det som har blitt til*. I Ordet var liv, og livet var menneskenes lys.» Her tar jeg frasen ὁ γέγονεν som en del av forrige setning, og frasen ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν som starten på den neste. En annen måte å lese disse versene på, er at setningen starter med ὁ γέγονεν og fortsetter med ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. Bibelselskapet oversetter det slik: «Alt er blitt til ved ham, uten ham er ikke noe blitt til. *Det som ble til i ham var liv*, og livet var menneskenes lys.» (NO11). Det finnes vesentlige svakheter og styrker ved begge disse lesningene. For enkelhets skyld vil jeg legge til grunn den førstnevnte lesningen, og nøyer meg med å henvise til andres drøftinger av spørsmålet.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> For et forsvar for den første lesningen, se Michaels, *The Gospel of John*, 51–56. For en lengre diskusjon om dette spørsmålet, samt et forsvar for den andre lesningen, se Miller, *Salvation-History in the Prologue of John. The Significance of John 1:3/4*.



## 4.1 Ordet, Visdommen og Loven

Jeg vil nå drøfte hvordan skildringen av «Ordet» i Johannesprologen kan tolkes i lys av tekster om «Visdommen», og hvordan dette i neste omgang kan knyttes til *Loven*. Først vil jeg se på allusjonene til Genesis og Ordspråkene i vv. 1-5. Deretter vil jeg se på andre tekster i jødisk litteratur som identifiserer Visdommen med Loven. Jeg vil også drøfte hvordan Visdommen kan sies å handle om *Torah* allerede i Ordspråkene.

### 4.1.1 Midrash over Genesis og Ordspråkene

Jeg vil begynne med prologens allusjoner til Ordspråkene 8,22ff. Dette er en sentral tekst for utviklingen av Visdomsbegrepet i jødisk teologi. Den ble regnet blant *skriftene* ('*ketuvim*') i Den hebraiske bibel (*Tanak*) og var opprinnelig skrevet på hebraisk. Her skildres «Visdommen» (hebr. '*hroqma*' (הַרְקָמָה), gr. ἡ σοφία) i sin preeksistens: «HERREN bar meg fram som sitt første verk, før hans gjerninger i fjerne tider. Fra eldgammel tid ble jeg formet, *i begynnelsen* (בְּרֵאשִׁית; gr. ἐν ἀρχῆ), før jorden ble til.» (Ordsp 8,22f). Videre skildres Visdommen som å være Guds medhjelper i skapelsen. Hun var «byggmester» (בְּנֵי־בָנָיִם) ved Guds side og lekte stadig «for hans ansikt» (לְפָנָיו) (Ordsp 8,30). Til sammen danner disse skildringene et bilde som vi kan kjenne igjen i Johannesprologens første perikope: «Ordet var i begynnelsen (ἐν ἀρχῆ) hos Gud (πρὸς τὸν θεόν)» (Joh 1,2).

Videre skildres Ordet som Guds *medskaper* eller snarere som det *middel* ved hvilket Gud skaper verden med: «Alt er blitt til ved det (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο)» (Joh 1,3a). Visdommens rolle som «middel» eller «verktøy» for skapelsen, kommer enda tydeligere fram i Septuaginta sin oversettelse av Ordsp 8,22: «Herren skapte meg *som begynnelsen på hans veier til hans verk*» (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ) (Prov 8,22 LXX).<sup>68</sup> Her representerer den greske oversettelsen Septuaginta en utvikling i visdomsbegrepet som blir viktig for hvordan vi skal forstå dets anvendelse i Johannesprologen. Dette vil jeg komme tilbake til senere i kapittelet (4.2.2). Den viktigste observasjonen så langt, er at prologens vv. 1-5 synes å hente mange av sine motiver fra Ordspråkene 8,22ff.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Se *Lexham English Septuagint*: «The Lord created me *as the beginning of his ways for his works*» (Prov 8,22).

<sup>69</sup> Boyarin, *Border Lines*, 96.

En annen viktig gammeltestamentlig bakgrunn for Joh 1,1-5 sin skildring av Ordet, er å finne i skapelsesberetningen i Genesis 1. Dette må forstås gjennom allusjoner og parafrase. De rabbiniske *targumim* og den midrashiske hermeneutikk blir her viktige som sjangermessig parallell. Som jeg allerede har skrevet om i forrige kapittel, så betrakter Daniel Boyarin – i likhet med Peder Borgen – hele prologen som en midrashisk eksegesi over Genesis 1 (3.3.2).<sup>70</sup> Denne eksegesen begynner allerede i vv. 1-5 ved at Genesis-teksten *parafraseres*. Selv om det er Genesis 1 som her parafraseres, så blir allikevel motiver fra Ordspråkene 8 bakt inn i parafrasen som en del av den midrashiske fortolkning. Boyarin oppsummerer dette selv på en god måte: «In other words, the text being exegeted is Genesis, therefore *the Word*; the text from which the exegetical material is drawn is Proverbs, hence the characteristics of *Wisdom*.»<sup>71</sup> Allusjonene til Genesis – i lys av midrashisk eksegesi – blir dermed også viktige for å forstå hvordan Visdomsbegrepet og Ordspråkene 8 bakes inn i Johannesprologen. Jeg vil nå gå videre med å drøfte allusjonene til Genesis i denne perikopen (Joh 1,1-5).

Prologens første linje alluderer til første linje i Genesis: «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν» (Gen 1,1 LXX). Riktignok går prologen først videre med å skildre skapelsen i Joh 1,3. Den begynner snarere med å skildre en tilværelse *før* skapelsen, hvor «Ordet var hos Gud». Dersom vi forblir i bildene fra Genesis, kan denne tilværelsen før skapelsen forstås som da «ånden som svedde over vannet» da jorden enda var formløs og tom (Gen 1,2).<sup>72</sup> Men dette tematiseres ikke i Johannesprologen. Her synes det viktigste motivet å være Ordet/Visdommen sin preeksistens, slik det skildres i Ordspråkene 8,22-25.

Det neste motivet som teksten plukker opp fra Genesis, er skildringen «alt ble til ved det» i Joh 1,3 (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο). Dette kan knyttes til at Gud *talte* verden inn i eksistens: «Og Gud sa: 'Bli lys'. Og det ble lys» (καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς) (Gen 1,3 LXX).<sup>73</sup> Denne formuleringen fortsetter nedover hele skapelsesberetningen. Det er altså ikke bare lyset som ble til ved Guds tale, men hele skaperverket (Gen 1,3.6.9.14.20.24.26). Slik blir Joh 1,3 ikke bare en allusjon til Gen 1,3, men også til hele skapelsesberetningen. At Guds skapende tale i Genesis kan uttrykkes ved at Gud skapte

---

<sup>70</sup> Boyarin, 95–103. Se også Borgen, «Logos was the True Light».

<sup>71</sup> Boyarin, *Border Lines*, 96.

<sup>72</sup> En tekst som imidlertid knytter disse motivene sammen, er Sirak 24,3-5 (Se neste sekvens, 4.1.2)

<sup>73</sup> Boyarin, *Border Lines*, 96.

verden *ved sitt Ord*, kan vi dessuten finne et eksempel på i Salme 33: «Ved Herrens ord (LXX: τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου) ble himmelen skapt, hele himmelens hær ved pusten fra hans munn» (Salme 33,6).

Den neste parallellen til Genesis som eksegeter ofte peker på, er skjelningen mellom «lyset og mørket». I Genesis synes dette å handle om den konkrete dannelsen av dag og natt (Gen 1,5a). Johannesprologen tolker dette «lyset» som et bilde på frelse og åpenbaring: «I Ordet var *liv*, og livet var *menneskenes lys*» (Joh 1,4). Videre blir skjelningen mellom lyset og mørket i Johannesprologen tolket som to motstridende størrelser i frelseshistorien: «Lyset *skinner* i mørket, men mørket *har ikke grepet det*» (Joh 1,5). Den siste frasen med verbet καταλαμβάνω kan tolkes kognitivt, som en skildring av at mørket ikke forstår lyset eller makter å ta det imot (jf, skildringen i v. 11). Men den kan også tolkes som et mer generelt kampmotiv, «mørket har ikke *overvunnet det*» (jf. Bibelen 2011).<sup>74</sup> Dermed avsluttes denne targumske parafrasen med en tydelig forankring i Genesis-teksten.

Boyarin betrakter hele Johannesprologen som en midrashisk utleggelse av Genesis 1 og Ordspråkene 8.<sup>75</sup> Selv om det er Pentateuk-teksten (altså Genesis 1) som primært utlegges i perikopen (vv. 1-5), så er det Ordspråkene 8 og Visdomsbegrepet som er styrende for den fortellingen som springer ut av den (vv. 6-18). Dersom allusjonene til Genesis og Ordspråkene betraktes hver for seg, så kan betydningen av disse allusjonene være vanskelig å få taket på. Men dersom man betrakter dem i lys av midrashisk eksegese, er det mulig å spore en tydeligere retning: De flettes sammen for å skape en fortelling om Visdommen og hennes gjerning i verden, forankret i eksegese av Pentateuken. Visdomsbegrepet fungerer dermed som en modell for begrepet «Ordet» i Johannesprologen. Sagt på en annen måte: Ordet *er* Visdommen.

#### 4.1.2 Visdommen er Torah

Jeg vil nå argumentere for at forbindelsen mellom Ordet og Visdommen i Johannesprologen også innebærer en nær forbindelse mellom Ordet og *Torah*, altså Loven. Jeg vil først ta et bredt perspektiv, og spørre hvilken plass prologen har i utviklingen av fortolkningen av Visdomsbegrepet fra Ordspråkene 8. Deretter vil jeg peile meg inn på Siraks bok konkret. Til

---

<sup>74</sup> Thompson, *John. A Commentary*, 29–30.

<sup>75</sup> Boyarin, *Border Lines*, 98–104.

slutt vil jeg se kort på «opphavsteksten» til visdomsbegrepet, nemlig Ordspråkene. Slik jeg ser det, finner vi allerede her en implisitt identifikasjon mellom Visdommen og *Torah*. Først vil jeg kaste et blikk på det større bildet.

Som jeg allerede har kommet inn på i forrige kapittel, så identifiserer Sirak 24 eksplisitt Loven og Visdommen med hverandre. Siraks bok er imidlertid ikke det eneste skriftet fra mellomtestamentlig tid som gjør denne koblingen. Denne tråden plukkes også opp i Baruks bok: «Han kjente all kunnskaps vei og ga henne til Jakob, sin tjener, og til Israel, som er elsket av ham. Siden ble Visdommen synlig på jorden og levde blant menneskene. Hun er boken med Guds forskrifter og loven som varer til evig tid.» (Bar 3,37-4,1a). I denne sammenheng vil jeg spørre: Hvilken plass har identifikasjonen mellom Loven og Visdommen i fortolknings-tradisjonen over Ordspråkene 8, slik den utvikler seg i mellomtestamentlig tid? Jeg innrømmer at dette spørsmålet fortjener en mye grundigere drøfting enn hva jeg har anledning til å gjøre i denne sammenheng, men jeg velger allikevel å løfte det fram. Jeg vil begynne i Daniel Boyarin sin refleksjon i sammenheng med Johannesprologens midrashiske karakter og dens relasjon til senere rabbinske skrifter:

«The Wisdom texts, I propose, especially Proverbs 8, had become topoi in the Jewish interpretative tradition of Genesis 1. Although paradoxically, John 1,1-5 is our earliest example of this, the form is so abundant in late antique Jewish hermeneutics that, unless we are prepared to assume evidence here for the direct Johannine influence on the midrash, I think it can best be read as the product of a common tradition shared by (some) Jesus Jews and (some) non-Jesus Jews.»<sup>76</sup>

Med dette retter Boyarin oppmerksomheten inn mot historiens blindsoner. Her kan vi bare ty til spekulasjon: Finnes det noen tekster etter hvilke Johannesprologen modellerer sin eksegesi av Genesis og Ordspråkene på, men som siden har gått tapt? Kan det være at prologen reflekterer en muntlig tradisjon eller prekenpraksis fra synagogene, som i senere tid utviklet seg til de rabbinske midrasher? Her er mulighetene endeløse, og det kan selvsagt være at prologen springer ut av en kontekst og tradisjon hvor Loven og Visdommen *ikke* har blitt identifisert med hverandre. Men det kan være vel så sannsynlig at prologen *er* i dialog med en slik kontekst og tradisjon – også dersom man skulle vurdere «ekkoet» i Joh 1,14 som usannsynlig (jf. 3.3.1). Her ønsker jeg å trekke fram følgende observasjoner: 1) Av de

---

<sup>76</sup> Boyarin, 96.

Visdomstekstene fra mellomtestamentlig tid som vi har tilgang på, så er det en vesentlig andel av dem som identifiserer Loven og Visdommen med hverandre.<sup>77</sup> 2) Likhetene i motiver mellom prologen og disse skriftene kan i det minste peke mot at de befinner seg noenlunde innenfor samme «tradisjon». Dette bringer meg tilbake til Sirak 24 og dens forhold til Ordspråkene 8 og Genesis 1.

Dersom vi skal følge Boyarin sitt resonnement med at prologen kan plasseres innenfor en større eksegetisk tradisjon, hvor Ordspråkene 8 blir viktig i fortolkningen av Genesis 1, så vil jeg spørre: Kan ikke denne linjen også trekkes tilbake til Sirak 24? Fortellingen om Visdommen i Sirak 24 begynner i skapelsen, med noen klare allusjoner til Genesis:

*«Jeg gikk ut fra Den høyestes munn og dekket jorden som en tåke.*

*Jeg reiste mitt telt i det høye, min trone sto på en skysøyle.*

*Rundt himmelranden har jeg alene kretset,*

*på bunnen av bunnløse dyp vandret jeg omkring.» (Sir 24,3-5)*

Det er særlig to motiver i dette utdraget som synes å henspille på Genesis: Det første er Gud som taler verden inn i eksistens (Gen 1,3.6.9 osv.), og det andre er Guds ånd som svevde over dypet (Gen 1,2). Den første frasen i dette utdraget kan dessuten synes å alludere til Genesis via Salme 33: «Ved Herrens ord ble himmelen skapt, hele himmelens hær *ved pusten fra hans munn.*» (Salme 33,6). Her ser vi at mye av det eksegetiske råstoffet som prologen benytter seg av – og som de rabbiniske midrashene spinner videre på – er å finne allerede i Sirak 24. Dermed spør jeg: Hvorfor skal vi lete etter prologens mulige inspirasjonskilder i historiens blindsoner, når råstoffet som prologen anvender er å finne i Siraks bok? Dersom man også legger til observasjonen om det mulige «ekkoet» i Joh 1,14 (jf. 3.3.1), blir det enda mer sannsynlig at prologens forfatter kan ha hentet inspirasjon fra Visdomsbegrepet i Siraks bok. Det kan selvsagt ikke konstateres med sikkerhet at disse tekstene har med hverandre å gjøre. Men vi kan i det minste se for oss at tekstene hører sammen *indirekte*, ved at den «tradisjonen» (i vid forstand) som prologen befinner seg i, på ett eller annet vis relaterer seg til Sirak 24 og dens idéer.

---

<sup>77</sup> Eksempelvis Sirak 24 og Baruk 3-4, samt også *Første Enoks bok* «Wisdom could not find a place in which she could dwell; but a place was found (for her) in the heavens. Then Wisdom went out to dwell with the children of the people, but she found no dwelling place. So Wisdom returned to her place and she settled permanently among the angels» (1 Enok 42,1-2) (Se Boyarin, 102.).

Jeg vil nå til slutt i denne sekvensen rette oppmerksomheten til Ordspråkene 8. Slik jeg ser det, trenger vi ikke å gå langt ut i mellomtestamentlig tid før vi finner en sammenheng mellom Loven og Visdommen. Denne sammenhengen kan sies å ligge allerede i Ordspråkene selv.

Hele bokens formål handler om å finne kunnskap og ta imot formaning, gjennom ordspråk og billedtale (jf. Ordsp 1,1-7). Visdomslitteraturen spilte trolig en viktig rolle i jødisk fromhet og religiøst liv, som supplement til den konkrete utleggelsen og tolkningen av loven. På mange måter kan visdomslitteraturen i seg selv betraktes som en form for utleggelse og fortolkning av Loven i kreativ poetisk form. Ordspråkene deles gjerne inn i seks deler eller «samlinger». Det er i den første delen (Ordsp 1-9) hvor vi finner karakteren *Visdommen*. Hun introduseres allerede i første kapittel: «Visdommen roper høyt på Gaten, lar stemmen lyde på alle torg. Hun roper ut midt i larmen, tar til orde ved byportene» (Ordsp 1,20). Videre i boken kommer hun inn som små drypp imellom seksjoner om formaning og rettledning. For det meste handler disse kapitlene om en far som forteller sin sønn hvor viktig det er å ta imot rettledning og lytte etter visdommen som kommer fra Gud. At dette til syvende og sist er referanse til *Torah* (hebr. «rettledning») kommer tydelig fram gjennom opptil flere allusjoner til Pentateuken og dens skildring av Lovens frukter:

«Min sønn, glem ikke min rettledning (תּוֹרָתִי), ta vare på mine bud i hjertet!

*For de gir deg mange år og et langt til og overflod av fred.*

Gi aldri slipp på godhet og troskap!

*Bind dem om halsen, skriv dem på hjertets tavle!»* (Ordsp 3,1-3)<sup>78</sup>

«Da jeg var barn hjemme hos far, en sart liten gutt,

den eneste hos mor, da lærte han meg:

‘Ditt hjerte skal holde fast ved mitt ord (דְּבָרִי),

*hold budene mine, så skal du leve’*» (Ordsp 4,3f)<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Se Deut 6: Disse ordene som jeg pålegger deg i dag, skal du bevare i ditt hjerte. (...) Du skal binde dem om hånden som et tegn og ha dem på pannen som et merke.» (Deut 6,6.8); se også eksempelvis Deut 30: «Gjør du som jeg pålegger deg i dag, (...) da skal du leve og bli tallrik.» (Deut 30,15)

<sup>79</sup> Se Lev 18: «Dere skal holde mine forskrifter og lover. Det mennesket som lever etter dem, skal ha liv ved dem. Jeg er HERREN.» (Lev 18,5)

Dersom man legger til grunn at formaningene i Ordspråkene 1-9 henspiller på og peker mot *Torah*, så blir det nærliggende å tolke personifiseringen av Visdommen som en personifisering av Loven selv. «Hun roper høyt på gaten og lar stemmen lyde på alle torg» (Ordsp 1,20). I begynnelsen av ordspråkene 8 skildres også følgende: «Hør, Visdommen roper, forstanden løfter sin røst. Visdommen stiller seg på toppen av høydene, ved veien der stiene møtes. Ved portene i byen, der folk går inn, roper hun høyt.» (Ordsp 8,1-3). Disse skildringene gir mening å tolke som Lovens nærvær i Israels land og byer, hvor dens rettledning er høre på hvert et sted. Det er også mulig å knytte en av skildringene til tempelet i Jerusalem, som senteret for både religiøs kultus og lov-læring: «Visdommen har bygd seg hus og hugget til sine sju søyler. Hun har slaktet fe og blandet vin, og hun har dekket bordet. Hun har sendt tjenestejentene ut, hun roper oppe fra høydene i byen.» (Ordsp 9,1-3).

At lovens rettledning og liv-giving står i fokus for Visdommens gjerning, kommer dessuten tydelig fram i slutten av Ordspråkene 8. Hele skildringen av Visdommen og hennes opphav (Ordsp 8,22-31) munner ut i en konkret formaning:

Så hør nå på meg, barn! Salige er de som følger mine veier.

Hør på formaningen og bli vise, forakt den ikke!

Salig er det mennesket som hører på meg,

som daglig våker ved dørene mine

og holder vakt ved portene mine.

For den som finner meg, finner livet

og vinner velvilje hos HERREN. (Ordsp 8,32-35)

### 4.1.3 Oppsummering

Jeg har nå sett på hvordan «Ordet» i Johannesprologen kan tolkes i lys av «Visdommen» fra Ordspråkene 8, og hvordan dette i neste omgang kan knytte Ordet ammen med *Loven*. Jeg begynte med å se på hvordan Joh 1,1-5 alluderer til Genesis og Ordspråkene 8. Dette kan ses i lys av midrashisk hermeneutikk, hvor en tekst fra Pentateuken (Genesis) tolkes i lys av andre tekster fra den hebraiske bibel (Ordspråkene). Dersom man også betrakter Joh 1,6ff som en videre utleggelse av denne midrashen, blir identifikasjonen mellom Visdommen og Ordet i Johannesprologen særlig tydelig. Videre argumenterte jeg for at denne identifikasjonen gjør at Ordet også kan knyttes til Loven. Dersom man legger til grunn Joh 1,14 som et «ekko» til Sir 24,8 (Jf. 3.3.1), vil en slik forbindelse være åpenbar. Dersom man ikke legger dette til grunn,

kan man allikevel knytte prologens fortolkning av Visdommen til en større trend i jødisk litteratur. Dette gjelder både for identifikasjonen mellom Visdommen og Loven, og for tolkningen Ordspråkene 8 og Genesis 1 (samt Salme 33) i lys av hverandre. Man trenger dessuten ikke å gå lengre enn til opphavsteksten selv, altså Ordspråkene 1-9, for å finne en identifikasjon mellom Visdommen og Loven. Ordspråkenes skildring av Visdommen handler grunnleggende sett om *Torah*.

## 4.2 Loven som skapelsens verktøy og mal

Skildringen av Ordet som Guds «medskaper» eller «verktøy for skapelsen» (Joh 1,3), kan knyttes til skildringen av Visdommen som Guds «byggmester» i Ordsp 8,30 og den greske oversettelsen av Ordsp 8,22: «Herren skapte meg *som begynnelsen på hans veier til hans verk*» (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ) (Prov 8,22 LXX). I dette delkapittelet vil jeg utforske hvordan Skildringen i Joh 1,3 også kan tolkes i lys av andre jødiske tradisjoner som betrakter Loven som skapelsens verktøy og mal.

### 4.2.1 Rabbinsk teologi

Tanken om «Loven som verktøy i skapelsen» synes å utvikle seg videre i rabbinsk jødedom, i det som bl.a. Michael Phillips kaller for '*Torah speculation*'. Her finner vi en eksplisitt tanke om at *Loven* var det «verktøy» ved hvilket Gud skapte verden, eller som skapelsens «mal». Jeg vil nå trekke fram noen av de tekstene som Phillips trekker fram i denne sammenheng. Eksempelvis i den Babylonske Talmuden *Aboth* 3.19, så blir Loven (*Torah*) skildret, etter Phillips sin gjengivelse, som '*the precious instrument with which the world was made*'.<sup>80</sup> En annen Talmud, *Aboth d'Rabbi Nathan* 29a, beskriver at verden ble skapt «ved ti ord» ('*memra*'), hvilket trolig refererer til Loven som «de ti bud». At dette er en referanse til Loven blir siden gjort spesifikt: «the text makes this allusion explicit and wholly identifies Torah with Wisdom by talking about the presentation to Adam of the Torah, 'which had already

---

<sup>80</sup> Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 129. Han situerer *Aboth* 3.19: «Beloved are Israel in that a desirable instrument was given to them ... wherewith the world had been created.». Se Epstein, I. (red.), *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud: Abodah Zarah, Horayoth, Eduyyoth, Aboth* (London: Socino Press, 1988)



been written and lay in the bosom of the Holy one', and which 'was singing praise together with the angels', as shown in Proverbs 8.30, which is then quoted in full.»<sup>81</sup>

Disse tekstene som Phillips trekker fram, viser i første omgang at *identifikasjonen* mellom Visdommen og Loven, som jeg har skrevet om i forrige delkapittel (4.1.2), blir videreført i rabbinisk talmud-litteratur. I andre omgang viser de at det skjer en forskyvning i vekt: Det er ikke bare slik at Loven '*per proxy*' (altså Visdommen) blir Guds verktøy i skapelsen. Loven er det middel, eller den mal, som Gud bruker for å skape verden.

Oskar Skarsaune tolker denne «nye forståelsen av loven» som et resultat av jødedommens møte med hellenismen. Motiver fra hellenistisk filosofi synes å approprieres av jødiske teologer: Hevder platonikerne at verden er avbildninger av *eidos*, så peker jødene på Loven som malen ved hvilken Gud skapte verden. Hevder stoikerne at *logos* er det grunnleggende fornuftige prinsipp etter hvilket verden styres, så peker jødene på Loven som det grunnleggende prinsipp i skapelsen. I denne sammenheng identifiserer Skarsaune forfatteren av Siraks bok som den første jødiske forfatteren til å eksplisitt gjøre denne koblingen.<sup>82</sup> Videre trekker han linjene opp til senere rabbinisk litteratur og siterer en midrash over Genesis og Ordspråkene som reflekterer over Lovens rolle i skapelsen:

«As a rule, when a King builds a palace, he does not build it by himself, but calls in an architect, and the architect does not plan the building in his head, but makes use of rolls and tablets ... Even so the Holy One, blessed be He, looked in the Torah and created the world. And the Torah declares: "With *Reshit* God created" (Gen 1,1), and *Reshit* means noen other than Torah, as it is said: "The Lord made me *Reshit* of His way" (Prov. 8,22). (*Gen. Rab.* 1,1).»<sup>83</sup>

#### 4.2.2 Filon fra Aleksandria

Filon fra Aleksandria er etter min mening et interessant eksempel å trekke fram i denne sammenheng. Mange eksegeter har spurt om ikke Filons *logos*-begrep kan ligge som en

---

<sup>81</sup> Phillips, 129. Se Cohen, Abraham (red.), *Hebrew.English Edition of the Babylonian Talmud: Minor Tractates* (London: Socino Press, 1988)

<sup>82</sup> Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, 35–36.

<sup>83</sup> Skarsaune, 36. Det er verdt å nevne at denne midrashen er av det yngre slaget og kan dateres til 400-tallet. Den er imidlertid et interessant eksempel på hvordan idéen om Lovens rolle i skapelsen kunne formuleres i senere rabbinisk teologi.

bakgrunn ellers for prologens logos. I denne diskusjonen er det ikke forbindelsen mellom selve disse «logos-begrepene» som jeg vil fokusere på. Jeg vil snarere fokusere på Filons tanke om *Logos* som skapelsens mal, og på sammenhengen dette kan ha til den generelle jødiske diskursen rundt Loven/Visdommen og dennes forhold til skapelsen. Hos Filon er også *Logos* den mal etter hvilket Gud har skapt verden. Filon sammenligner forholdet mellom skaperverket og Guds *Logos* som forholdet mellom en by og en arkitekt:

«The perceived world is nothing other than the λόγος of a God already in the act of creating. For the perceived city is nothing other than the reasoning of an architect who is already planning to found the [perceived] city.» (*De Opificio Mundi* 23-5).<sup>84</sup>

Phillips tolker dette utdraget i lys av Filons platonisme: «This same sense of a passive, conceptual λόγος is centred on Plato's understanding of the universe. If God is the ultimate reality, then λόγος is that which we can perceive of God. If creation is the reality, then λόγος is the 'archetypal idea' of creation in God's mind.»<sup>85</sup> Ved å betrakte byen, dens gater og bygninger, kan man også betrakte noe av arkitektens tanker bak byggingen av den.<sup>86</sup> Dette åpner opp for en tanke om «alminnelig gudserkjennelse» som jeg mener vi også kan finne spor av i prologen. Dette vil jeg straks komme tilbake til. Først vil jeg trekke fram noen flere utdrag fra Filon, som uttrykker hans forståelse av *Logos* som et verktøy eller en mal for skaperverket:<sup>87</sup>

«Who, then, can that House be, save the Word who is antecedent to all that has come into existence? the Word, which the Helmsman of the Universe grasps as a rudder to guide all things on their course? Even as, when He was fashioning the world, He employed it as His instrument, that the fabric of His handiwork might be without reproach.» (*De Migratione Abrahami* 6)

«... when the substance of the universe was without shape and figure God gave it these; when it had no definite character God moulded it into definiteness, and, when He had perfected it,

---

<sup>84</sup> Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel*, 111. Her gjengitt etter Phillips sin oversettelse.

<sup>85</sup> Phillips, 111.

<sup>86</sup> Hos Filon er *Logos* et slags skjæringspunkt mellom Guds og menneskenes verden. *Logos* er både objektet for menneskets søken etter Gud og objektet for Guds selvåpenbaring til menneskene. Se Phillips, 109.

<sup>87</sup> Phillips henter fram disse sitatene i sin egen drøfting av Filons *Logos* (Se Phillips, 110–11.) Jeg har gjengitt disse utdragene etter *Loeb Classical Library* sin oversettelse (F. H. Colson, G. H. Whitaker, and J. W. Earp, vol. 4, *The Loeb Classical Library* (London; England; Cambridge, MA: William Heinemann Ltd; Harvard University Press, 1929–1962), 135 og 463

stamped the entire universe with His image and an ideal form, even His own Word» (*De somniis II.45*)

Det kan være grunn til å tro at både identifikasjonen mellom Visdommen og Loven, og Lovens rolle i skapelsen, var en utbredt tanke innenfor jødedommen både før og etter Filon.<sup>88</sup> At Loven (eller Visdommen) er en «mal» for skapelsen, kan spores allerede i den greske oversettelsen av Ordspråkene 8. I den hebraiske teksten til Ordsp 8,22 synes fokuset å ligge på Visdommens preeksistens, gjennom en skildring i parallellisme: «Herren bar meg fram som sitt første verk, før hans gjerninger i fjerne tider.» (יְהוָה קָנְנִי רִאשִׁית דְּרָגוֹ קָדָם מִפְּעֻלָּיו מֵאָז).<sup>89</sup> Den greske oversettelsen tolker imidlertid dette som en påstand om Visdommens *funksjon* i skapelsen: «Herren skapte meg *som begynnelsen på hans veier til hans verk*» (κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ). Her utvides dette til å bli en skildring av at Gud først skapte Visdommen, og deretter hele det øvrige skaperverket, med Visdommen som utgangspunkt. Når Filon skriver om *Logos* som skapelsens verktøy og mal, så er det dermed ikke utenkelig at han gjengir eller videreutvikler en tanke som allerede har eksistert innenfor et jødisk teologisk miljø.

Jeg vil nå rette oppmerksomheten tilbake til Johannesprologen og skildringen i v. 10: «Ordet var i verden, og verden ble til ved det, men verden kjente det ikke.» Her synes teksten å forutsette en form for alminnelig gudserkjennelse med utgangspunkt i Ordets medvirkende rolle i skapelsen. Riktignok uttrykker prologen en tydelig pessimisme overfor denne alminnelige gudserkjennelsen: «Ordet var i verden, og verden ble til ved det, *men verden kjente det ikke.*» (v. 10). Som jeg allerede har drøftet i forrige kapittel, kan den første frasen enten tolkes som at Ordet allerede har kommet til verden på et hvilket som helst tidspunkt, eller så kan det tolkes som en mer kosmologisk-spekulativ påstand om «Ordets nærvær i verden» (3.1.2). Den midterste frasen antyder uansett at verden *burde* ha kjent Ordet, fordi verden tross alt ble til ved det.

Her gir teksten uttrykk for en tanke om alminnelig gudserkjennelse som er forankret i Ordets rolle i skapelsen. Det kan selvsagt være at forfatteren ikke har tenkt noe dypere om dette, enn at det framhever ironien i fortellingen og behovet for at Ordet kommer til verden. Men det kan

---

<sup>88</sup> Phillips, 128.

<sup>89</sup> Norsk oversettelse fra Bibelen 2011, Hebraisk tekst etter *Biblia Hebraica Stuttgartensia*

like fullt tas som et uttrykk for at Johannesprologens v. 3 og v. 10 reflekterer en idé som ble tatt for gitt i det teologiske miljøet til forfatteren, nemlig at Visdommen/Loven sin rolle som skapelsens verktøy og mal åpner opp for at også grekerne og de andre folkeslagene kan ha noe kjennskap til Gud.

### 4.2.3 Oppsummering

Jeg har nå sett på hvordan Loven blir tilskrevet en rolle som skapelsens verktøy og mal i senere rabbinisk litteratur. Jeg har også sett på hvordan dette kan ses på som en del av en lengre utvikling som strekker seg bakover til Filon fra Aleksandria, og til og med helt tilbake til den greske oversettelsen av Ordspråkene 8,22. Hos Filon finner vi dessuten spor av at denne tanken kunne knyttes sammen med en forståelse av alminnelig gudserkjennelse. Dette kan bidra til å kaste lys over særlig v. 10, hvor Ordets rolle som medskaper implisitt knyttes opp mot en forventet kjennskap til Ordet. Slik jeg ser det, kan det dermed gi god mening å se skildringene i v. 3 og v. 10 i lys av en større trend i jødisk teologi, en trend som etter hvert eksplisitt identifiserte *Loven* som skapelsens verktøy og mal.

### 4.3 Loven som kilde til liv og lys

Jeg vil i dette delkapittelet argumentere for at Joh 1,4 sin skildring av Ordet som «kilden til liv» og som «menneskes lys» kan forstås i rammene av *lovens* rolle som liv og lys for menneskene. Jeg vil rette oppmerksomheten på et utvalg tekster fra det øvrige Johannesevangeliet, særlig diskusjonen om «Livets brød» i Joh 6 og Jesu utsagn i forbindelse med løvhyttefesten i Joh 7 og 8. Jeg vil forsøke å vise i disse eksemplene at Kristus settes i Lovens sted, og dermed fyller dens funksjon som kilde til liv og lys. Men først vil jeg begynne i Joh 5, hvor vi finner en formulering som minner om prologens  $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\omega\ \zeta\omega\eta\ \eta\tilde{\nu}$ . Her sier Jesus: «For slik Far har liv i seg selv ( $\epsilon\chi\epsilon\iota\ \zeta\omega\eta\nu\ \epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\omega$ ), har han også gitt Sønnen å ha liv i seg selv» (Joh 5,26).

I den konkrete konteksten knyttes dette utsagnet til kraften til å vekke opp døde (v. 21) og myndigheten til å holde dom (v. 27), hvilket hører nøye sammen (v. 28ff). Men referansen tilbake til prologens v. 4 i dette utsagnet gjøres tydeligere mot slutten av kapittelet, når Jesus sier: «Dere gransker skriftene, for dere mener at dere har evig liv i dem ( $\epsilon\nu\ \alpha\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma\ \zeta\omega\eta\nu\ \alpha\iota\omega\nu\iota\omicron\nu\ \epsilon\chi\epsilon\iota\nu$ ) – men det er de som vitner om meg! Likevel vil dere ikke komme til meg så dere kan ha liv.» (Joh 5,39f). Jesus diskuterer dermed hva det betyr at Skriftene har livet i seg,

men peker imidlertid *på seg selv* som stedet hvor de kan finne liv. Her vekkes atter en gang spørsmålet om Loven og Kristus sitt forhold til hverandre, men det er ikke det spørsmålet som jeg vil fokusere på her. Det interessante er imidlertid at Jesu påstand om å ha «liv i seg selv» blir knyttet til spørsmålet om *Loven* som livets kilde.<sup>90</sup> Dette bringer meg tilbake til prologen, hvor *Ordet* skildres som livets kilde: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν (v. 4). Slik jeg ser det, bidrar denne parallellen til å styrke argumentet om at skildringen av «Ordet» i Joh 1,1-5 baserer seg på forståelsen av *Loven* og dens rolle som kilde til liv.

#### 4.3.1 Manna og Torah (Joh 6)

En annen tekst som jeg vil trekke fram, er diskusjonen om «brødet fra himmelen» (Joh 6,28-59). Her identifiserer Jesus seg selv som «livets brød» (v. 35) som «kommer ned fra himmelen og gir verden liv» (v. 33). På overflaten handler denne diskusjonen om den *manna* som Gud gjennom Moses ga til Israelsfolket i ørkenen (Ex 16,4ff), hvor Jesus setter seg selv *i mannaens sted*. På et metaforisk plan synes denne diskusjonen å orientere seg rundt *Loven* som ble gitt på Sinai. Rundt midtveis i denne teksten sier Jesus: «Den står skrevet hos profetene: *Alle skal være opplært av Gud*. Den som hører på Far og lærer av ham, kommer til meg.» (v. 45). I etterkant av denne episoden, sier Jesus dessuten til disiplene sine: «De ordene (τὰ ῥήματα) jeg har talt til dere, er ånd og liv.» (v. 63). Disse elementene kan peke mot at saken som Jesus egentlig snakker om her er *Torah*. Peder Borgen argumenterer også langs disse linjene i boken «*Bread from Heaven*».<sup>91</sup> Han finner dessuten at Filon fra Aleksandria i sin eksegese av Exodus 16 identifiserer «brødet fra himmelen» med både *Loven* og *Visdommen*.<sup>92</sup> Uansett om Joh 6,28ff er informert av Filons skrifter eller ikke, så mener Borgen å finne likheter i deres eksegetiske form og metode.<sup>93</sup> Dermed kan det gi mening å se Filon og Joh 6 sin fortolkning av *manna* i lys av hverandre, uten å forutsette en direkte link.

Skildringen av *Loven* som «livets brød» kan også knyttes til skildringer fra *Visdomslitteraturen* som skildrer *Lovens* virksomhet i form av måltid: «Kom og spis av maten min og drikk av vinen jeg har blandet.» (Ordsp 9,5) og «Kom til meg, dere som lengter etter

---

<sup>90</sup> Her tar jeg for gitt at «livet i skriftene» til syvende og sist peker mot «livet i loven». Se Ramsey Michaels, *John*, med referanse til Rabbi Hillel: «The more study of the Law, the more life» (s. 331)

<sup>91</sup> Borgen, *Bread from Heaven*, 148–50.

<sup>92</sup> Borgen, 149; Borgen, 156.

<sup>93</sup> Borgen, *Bread from Heaven*, 99–118.

meg, og mett dere av mine frukter!» (Sir 24,19).<sup>94</sup> Det er også mulig å knytte Jesu sitat i Joh 6,45 konkret til profeten Jesaja: «Alle dine barn skal læres opp av HERREN; stor blir freden for barna dine.» (Jes 54,13). Dersom man følger denne referansen videre, ser vi at Jesaja skildrer denne opplæringen i rettferd som en invitasjon til et måltid: «Kom, alle tørste, kom til vannet! Dere uten penger, kom og kjøp korn og spis! (...) Hør nå på meg, så skal dere få spise det som godt er, og fryde dere over fete retter. Vend øret hit og kom til meg, hør, så skal dere leve!» (Jes 55,1a.2b-3a). Kombinasjonen av ordlyd (Jes 54,13) og skildringen av *Torah* som en måltidsinvitasjon (Jes 55,1ff) kan bidra til å styrke koblingen mellom denne Jesaja-teksten og Joh 6. Sammen med de ovenfornevnte (mulige) allusjonene bidrar det også til å styrke sammenhengen mellom *manna* og *Torah* i Joh 6.<sup>95</sup> Dette gjør at Kristus her ikke bare setter seg selv i mannaens sted, men også – kanskje først og fremst – i *Lovens*.

Før jeg forlater Joh 6 vil jeg også løfte fram noen elementer som peker på sammenhengen mellom denne teksten og prologen. I forlengelse av *Torah*-allusjonen i v. 45 sier Jesus: «Men ingen har sett min Far. Bare han som er fra Gud har sett Far.» (v. 46). Dette utsagnet peker tydelig tilbake på prologens avslutning i Joh 1,18. Dette åpner opp for å knytte skildringen av Kristus som *livets brød*, det brødet som *kommer ned fra himmelen og gir verden liv* opp til prologens skildringer av «Ordet som livets og lysets kilde» (v. 4), hvilket er det lyset som «kommer til verden og opplyser hvert menneske» (v. 9). Dersom diskusjonen i Joh 6 knytter dette opp mot *Torah*, vil det legge vekt til argumentet om at skildringen Joh 1,4 også bør forstås i lys av det samme.

#### 4.3.2 Levende vann og Livets lys (Joh 7-8)

En siste tekst fra Johannesevangeliet som jeg vil trekke fram, er da Jesus befinner seg på tempelplassen i forbindelse med løvhyttefesten (Joh 7,14ff). Her er det to Jesus-utsagn som jeg ønsker å drøfte. Den første er finner vi i sammenheng med at Jesus står fram på den siste dagen under løvhyttefesten, hvor han roper: «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.» (Joh 7,37b-38). Det andre utsagnet er: «Jeg er verdens lys. Den som følger meg skal ikke

---

<sup>94</sup> Jf. Borgen, 155.

<sup>95</sup> Se også Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, 42:454–72.

vandre i mørket, men ha livets lys» (Joh 8,12). Jeg vil forsøke å argumentere for at Jesus i disse tekstene setter seg selv i *Lovens sted* som livets (og lysets) kilde.

Konteksten for disse utsagnene er som nevnt *løvhyttefesten*. Dette var en feiring som rommet mange forskjellige praksiser og begivenheter på Jesu tid. Dette kan vi finne både i bibelske og utenombibelske kilder.<sup>96</sup> Feiringen av innhøstingen og de tilhørende ofringene i tempelet skulle ifølge Leviticus stå sentralt. Dessuten skulle hele festen preges av feiring og glede.<sup>97</sup> Under festen skulle folket også bygge løvhytter til å bo i (derav navnet på festen). Dette var for at de skulle minnes da folket bodde i hytter etter utvandringen fra Egypt. Deuteronomium foreskriver dessuten at det skal leses høyt fra Loven under løvhyttefesten,<sup>98</sup> en praksis som også vektlegges i Nehemja sin skildring av festen: «Esra leste fra Guds lovbok dag etter dag, fra den første til den siste dagen. De holdt fest i sju dager, og på den åttende dagen holdt de en høytidssamling, slik det var bestemt.» (Neh 8,18). Johannesevangeliet begynner skildringen av Jesu virksomhet på løvhyttefesten med at han underviser fra Loven på tempelplassen. Kan disse observasjonene peke mot at Jesus her setter seg selv i Lovens sted?

Severino Pancaro drøfter hvorvidt «det levende vann» i denne sammenheng kan peke mot Torah. Han trekker blant annet fram profetiene i Esekiel 36 og Jeremia 31, hvor Gud lover å «internalisere» Loven i folkets hjerte.<sup>99</sup> Pancaro viser til at begge disse tekstene i senere jødisk litteratur ble tolket som profetier på Guds ånd som skulle utøses.<sup>100</sup> Jesu utsagn om det levende vannet blir umiddelbart etter forklart som å handle om «Ånden som de som trodde på ham skulle få» (Joh 7,39). Pancaro peker også på hvordan «vann» også brukes som en metafor for Visdom og Torah i Ordspråkene og Siraks bok.<sup>101</sup> Den siste av disse synes jeg er særlig interessant i denne sammenheng:

---

<sup>96</sup> Thompson, *John. A Commentary*, 166–68. Se også 182-183

<sup>97</sup> Fra Lev 23: «Den første dagen skal dere ta frukt av edle trær, palmeblad, greiner av løvtrær og av piletrær ved bekkene, og dere skal glede dere i sju dager for Herren deres Guds ansikt» (Lev 23,40)

<sup>98</sup> Fra Deut 31: «Og Moses ga dem dette påbudet: Hvert sjuende år, i ettergivelsesåret, under løvhyttefesten, når hele Israel kommer og trer fram for HERREN sin Guds ansikt på det stedet han velger seg ut, skal du lese opp denne loven foran hele Israel, slik at de hører det.» (Deut 31,10f)

<sup>99</sup> «Jeg gir dere et nytt hjerte, og en ny ånd gir jeg inni dere. ... Jeg gir min Ånd i dere og gjør at dere følger forskriftene mine, holder lovene mine og lever etter dem.» (Esek 36,26f); «Jeg legger min lov i deres sinn og skriver den i deres hjerte. Jeg skal være deres Gud, og de skal være mitt folk.» (Jer 31,33b)

<sup>100</sup> Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, 42:473–473.

<sup>101</sup> Noen eksempler som han trekker fram er: Ordsp 13,14; 18,4; 16,22 og Sir 15,1-3; 24,21.30-33. Pancaro trekker også koblinger til Qumran-litteraturen, hvor vann brukes som metafor på kunnskap, lære og åpenbaring.

«Kom til meg, dere som lengter etter meg, og mett dere av mine frukter! ... De som spiser meg, hungre etter mer, de som drikker meg, tørster etter mer.» (Sir 24,19.21)

Dette er det *Loven* (eller *Visdommen*) som sier om seg selv. Igjen vil Siraks bok bli en slående kontrast til Jesu utsagn dersom vi lar disse tekstene snakke sammen. Når Pancaro diskuterer «levende vann» som metafor på Torah, konsentrerer han seg egentlig ikke om Joh 7, men Joh 4 og Jesu samtale med den samaritanske kvinnen. For Pancaro er også brønnen i Joh 4 et bilde på Torah. Med dette i tankene blir kontrasten sterk når Jesus sier: «Den som drikker av dette vannet, blir tørst igjen. Men den som drikker av det vannet jeg vil gi, skal aldri mer tørste.» (Joh 4,14) Parallellene mellom «Det levende vann» i Joh 4 og «Livets brød» i Joh 6 er dessuten viktige i Pancaro sin argumentasjon.<sup>102</sup> Her spinner evangeliet videre på det samme motivet: «Jeg er livets brød. Den som kommer til meg, skal ikke hungre, og den som tror på meg, skal aldri tørste» (Joh 6,35). Med disse utsagnene setter altså Kristus seg selv i Lovens (og Visdommens) sted.

Jeg vil nå bevege meg videre til Jesu neste utsagn: «Jeg er verdens lys. Den som følger meg skal ikke vandre i mørket, men ha livets lys» (Joh 8,12). Dette utsagnet skjer også i forbindelse med løvhyttfesten. Denne sammenhengen kan være lett å overse på grunn av den innskutte fortellingen i Joh 7,53-8,11.<sup>103</sup> En interessant detalj som jeg ønsker å løfte fram, er at utsagnet dermed skjer som et tilsvarende svar på fariseernes avvisning av Jesus som profet: «Gransk skriften, så vil du se at ingen profet kommer fra Galilea.» (Joh 7,52). Dette tolker jeg som et mulig ekko til Jesaja 9 og profetien om Fredsfyrsten:

«Men i fremtiden skal han la dem komme til ære: veien til havet, landet bortenfor Jordan, folkeslagene Galilea. Det folket som vandret i mørket, ser et stort lys» (Jes 9,1-2).

Dermed blir dette utsagnet blant annet et svar på diskusjonen om Messias sitt opphav i Joh 7,41-42. Marianne Thompson knytter dessuten Jesu utsagn til skildringene av Herrens tjener i Jesaja 42 og 49 som et «Lys for folkeslagene».<sup>104</sup> Dersom vi knytter sammen disse Jesaja-

---

<sup>102</sup> Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, 42:477–78. Se også 454-472

<sup>103</sup> Fortellingen om Kvinnen som ble forsøkt steinet (Joh 7,53-8,11) mangler i de eldste håndskriftene, og har trolig blitt lagt til i teksten på et senere tidspunkt. (Se Thompson, *John. A Commentary*, 178–81; Michaels, *The Gospel of John*, 493–500.)

<sup>104</sup> Thompson, *John. A Commentary*, 183.



tekstene, kan det åpne opp for å betrakte Jesu Messianske tjeneste som å bringe Lovens lys til hele verden:

«Så skal herreveldet være stort og freden uten ende over Davids trone og hans kongerike. Han skal gjøre det fast og holde det oppe ved rett og rettferdighet fra nå og for alltid.» (Jes 9,7)

«Han skal ikke slukne og ikke knekkes før han har satt retten igjennom på jorden. Fjerne kyster venter på hans lov.» (Jes 42,4)

«Jeg gjør deg til lys for folkeslag så min frelse kan nå til jordens ende.» (Jes 49,6b)

At Loven betraktes som et «lys» kan vi også finne eksempler på i andre tekster. Det betyr imidlertid ikke at metaforen «lys» i Joh 8,12 dermed automatisk peker på Torah. Men dersom vi ser dette sammen med hentydningene til Jesaja og tar i betraktning undervisning fra Loven som kontekst i Joh 7, så blir disse forbindelsene adskillig mer nærliggende. At lyset i Joh 8,12 også er «livets lys» (τὸ φῶς τῆς ζωῆς) bidrar dessuten til å styrke dette, slik jeg ser det. Jeg vil trekke fram to tekster som skildrer Loven som «lys» og en kilde til «liv»:

«Ditt ord er en lykt for min fot *og et lys for min sti*. Jeg har sverget, og det står jeg ved, at jeg vil holde dine rettferdige lover. Jeg er dypt nedbøyd. HERRE, *gi meg liv slik du har sagt!*» (Salme 119,105ff)

For budet er en lykt, rettleidingen et lys, formaning og tilrettevisning er veien til livet. (Ordsp 6,23)<sup>105</sup>

### 4.3.3 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg sett på hvordan skildringen i Joh 1,4 («I Ordet var liv, og livet var menneskenes lys») kan forstås i rammene av *Loven* sin rolle som liv og lys for menneskene. Jeg har sett på et utvalg tekster fra det øvrige Johannesevangeliet. Først så jeg kort på Joh 5,26 hvor Kristus sies å «ha liv i seg selv» (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ) slik som Faderen, og Joh 5,39 hvor det diskuteres hvorvidt skriftene har «evig liv i seg» (ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν). Jeg tolker dette som en diskusjon om forholdet mellom Kristus og Loven gjennom kategorier som peker tilbake på prologens v. 4. Videre så jeg på diskusjonen om «brødet fra himmelen» i Joh 6. Her identifiserer Jesus seg selv som «Livets brød», det som «kommer ned fra himmelen og

---

<sup>105</sup> Thompson, 182–83. Se også Pancaro, *The Law in the Fourth Gospel*, 42:485–87.

gir verden liv» (v. 33-34). Dersom man tolker «livets brød» og «mannaen i ørkenen» som et bilde på *Torah*, vil det bety at Kristus her setter seg selv i Lovens sted. Slik jeg ser det, kan dette også kaste lys over prologens v. 4. Til slutt tok jeg for meg Jesus sine utsagn i Joh 7,37b-34 og Joh 8,12. Her argumenterte jeg for at Jesus igjen setter seg selv i Lovens sted både som livets *og* som lysets kilde. Dersom disse tekstene handler om *Torah*, kan det også gi mening å tolke skildringen i Joh 1,4 som en skildring av Loven.

## 5 Konklusjon

I denne avhandlingen har jeg undersøkt hvilken mening det kan gi å tolke Johannesprologen sin fortelling i lys av jødiske konsepsjoner om Torah. Først tok jeg for meg prologens slutt (vv. 15-17). Deretter bevegde jeg meg bakover, til fortellingen om Ordet (vv. 9-14). Til slutt landet jeg i prologens begynnelse (vv. 1-5).

Denne undersøkelsen har hatt to bærende elementer. Det ene har vært den konkrete tolkingen av prologens *fortelling*, fokusert rundt perikopene vv. 15-17 og vv. 9-14. Her har observasjonene fra Peter Phillips stått sentralt, nemlig den gradvise avdekkingen (*sequential disclosure*) av hva prologens fortelling handler om, og flertydigheten i denne fortellingens egentlige subjekt. Det andre bærende elementet har vært å tolke skildringer og motiver i lys av jødiske konsepsjoner om Torah. Her har identifikasjonen mellom Loven og Visdommen stått sentralt. Jeg vil nå gjøre en oppsummering av mine funn i denne avhandlingen.

### 5.1 En fortelling om Loven og Kristus

Jeg tolker Johannesprologen som en fortelling om Loven og Kristus fra start til slutt. Jeg tok utgangspunkt i Peter Phillips sin tolkning av v. 17b om den endelige avdekkingen av hvem og hva prologens fortelling egentlig handler om. I forlengelse av dette spurte jeg om ikke også nevningen av *Loven* (v. 17a) avdekker hva eller hvem prologens fortelling handler om.

Jeg begynte i kapittel 2 med tolkningen av Johannes sitt vitnesbyrd i perikopen vv. 15-17. Her peker Johannes både framover og bakover. Han peker *framover* mot Kristus, og han peker *bakover* mot Ordets tidligere gjerninger i verden (v. 15). Videre tolker jeg vv. 16-17 som en fortsettelse og utdyping av Johannes sitt vitnesbyrd. Jeg tolker v. 16 som en skildring av at «Ordets fylde» har blitt gitt i flere etapper, og v. 17 som en identifikasjon av disse etappene, nemlig *Loven [som] ble gitt ved Moses og nåden og sannheten [som] kom ved Jesus Kristus*.

Denne tolkningen bygger på flere momenter. For det første bygger det på observasjonene fra Phillips om subjektets flertydighet og gradvise avdekking. For det andre bygger det på at frasen ἔμπροσθέν μου γέγονεν kan tolkes som «[han] har kommet meg i forveien», og at vv. 15-17 henger sammen som et helhetlig «vitnesbyrd». For det tredje bygger det på at den øvrige prologen også kan tolkes som en fortelling om både Loven og Kristus. En styrke ved denne tolkningen, slik jeg ser det, er at den gir høy grad av sammenheng innad perikopen vv.

15-17. I stedet for at den tolkes som to delvis tilknyttede påstander om Jesu forrang overfor både Johannes og Moses, blir det et helhetlig vitnesbyrd som peker både *framover* mot Kristus og *bakover* mot Loven. Dette vil også gi en høyere grad av sammenheng mellom vv. 15-17 og den øvrige prologen, dersom den tolkes som en fortelling om Ordets tidligere reiser til verden. Dette bringer meg til neste kapittel.

I kapittel 3 vendte jeg oppmerksomheten mot tolkingen av perikopen vv. 9-14. Jeg har tolket dette som en fortelling med flere lag. Den begynner som en generell eller tidløs fortelling om Ordet (vv. 9-11). Dette er en fortelling som rommer både inkarnasjonen og Ordets tidligere ankomst til verden. Videre tolker jeg vv. 12-14 som at teksten gradvis beveger seg over til å bli en fortelling om Kristus og inkarnasjonen. At vv. 9-11 kan tolkes som en fortelling om inkarnasjonen, skjer først når man leser den i lys av vv. 12-14. Dette betyr imidlertid ikke at fortellingen om Ordet *oppløses* i fortellingen om Kristus. Det er heller slik at den sistnevnte *tas opp* i den førstnevnte, og tolkes i lys av den. På dette viset blir Kristus *skrevet inn* i fortellingen om Ordet.

Denne tolkningen bygger også på observasjonen om subjektets flertydighet og gradvise avdekking. Den bygger dessuten på en spesifikk lesning og tolkning av v. 9. En styrke ved denne tolkningen, slik jeg ser det, er at den gir flere lag med mening til teksten. Disse lagene står heller ikke i motsetning til hverandre, men går opp i en større helhet. Slik har den en fordel overfor «inkarnasjonstolkningen» ved at den *også* rommer Ordets tidligere ankomst til verden. På samme måte har den en fordel overfor Boyarin sin kronologiske tolkning ved at den *også* rommer fortellingen om inkarnasjonen.

Jeg vil nå bevege meg videre til det neste bærende elementet i denne avhandlingen, nemlig tolkningen av denne fortellingen i lys av konsepsjoner om Torah.

Mot slutten av kapittel 3 forsøkte jeg å argumentere for følgende påstand: Når Kristus i v. 14 skrives inn i den generelle fortellingen om Ordet, så skrives han også inn i den konkrete fortellingen om Loven. Jeg begynte med å drøfte hvilken mening det gir å tolke frasen «og teltet iblant oss» (καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) som et ekko av fortellingen om Visdommen i Sirak 24. Slik jeg ser det, gjør oppsamlingen av likheter mellom disse tekstene at dette ekkoet kan være svært meningsfullt. Via dette ekkoet kan det gi god mening å si at Kristus også skrives inn i den konkrete fortellingen om Loven. Videre undersøkte jeg hvordan andre motiver i v.

14 også kan tolkes i lys av *Loven*. I forlengelse av Sirak-ekkoet, tolket jeg også de mer generelle referansene til tempelet og Gudsnærværet (som ligger i frasen «og Ordet ble kjøtt og slo opp teltet sitt iblant oss») som å ha med *Loven* å gjøre. Ordparet «nåde og sannhet kan også være mulig allusjon til Exodus 34 Sinai-åpenbaringen. Slik jeg ser det, blir denne allusjonen styrket dersom også de andre skildringene i v. 14 tolkes i lys av *Loven*.

I kapittelet 4 tok jeg omsider for meg perikopen vv. 1-5. Jeg begynte med å se på allusjonene til Genesis og Ordspråkene, og hvordan disse gjør at «Ordet» kan identifiseres med «Visdommen». Videre så jeg på hvordan identifikasjonen med *Visdommen* også innebærer at Ordet kan identifiseres med *Loven*. Her argumenterte jeg for at prologen sin fortolkning av Ordspråkene (og Genesis) kan ses i lys av en større trend i jødisk litteratur. I så fall kan det gi mening å tolke prologens skildring av «Ordet» i lys av tekster som identifiserer *Visdommen* med *Loven*. I tillegg argumenterte jeg for at *Visdomsbegrepet* handler om *Torah* allerede i selve «opphavsteksten», altså Ordspråkene 1-9.

Videre så jeg på skildringene i v. 3 og v. 4 konkret. Først tolket jeg skapelsesskildringen i v. 3 (og v. 10) som en skildring av *Loven* som skapelsens verktøy og mal. Slik jeg ser det, kan også prologens fortolkning av Ordets rolle i skapelsen, ses i lys av en større trend i jødisk teologi, som etter hvert eksplisitt identifiserer *Loven* som skapelsens verktøy og mal. Til slutt tolket jeg frasen «I ordet var liv, og livet var menneskenes lys» (Joh 1,4) som en skildring av *Loven* som livets kilde og menneskenes lys. Her tok jeg et sideblikk til noen utvalgte tekster i det øvrige Johannesevangeliet. Dersom disse tekstene kan sies å handle om *Torah*, kan det også gi mening å tolke Joh 1,4 som en skildring av *Loven* som livets kilde og lyset for menneskene.

## 6 Bibliografi

### 6.1 Kildetekster

Aland, Barbara og Kurt, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini og Bruce M. Metzger. *Novum Testamentum Graece*. 28. rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Hanhart, Robert (red.) og Alfred Rahlfs. *Septuaginta: Id est vetus Testamentum graece iuxta interpres*. Editio altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

*Bibelen: Den Hellige Skrift: Det Gamle Og Det Nye Testamentet*. Oslo: Bibelselskapet, 2011.

*Apokryfene: Det gamle testamentets deuterokanoniske bøker*. Oslo: Bibelselskapet, 2018.

### 6.2 Litteratur

Borgen, Peder. *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John*. Supplements to Novum Testamentum. E. J. Brill, 1965.

———. «Logos Was the True Light: Contributions to the Interpretation of the Prologue of John», *Novum Testamentum*, 14, nr. 2 (1972): 115–30.

Boyarin, Daniel. *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*. Divinations. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2004.

Danker, Frederick W. (red.), William F. Arndt, Walter Bauer og F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. Chicago, Il: University og Chicago Press, 2000.

Culpepper, R. Alan. «The Pivot of John's Prologue», *New Testament Studies*, 27, nr. 1 (1980): 1–31.

Edwards, Ruth B. «Xapin Anti XapitoΣ (John 1.16) Grace and the Law in the Johannine Prologue». *Journal for the study of the New Testament* 10, nr. 32 (1988): 3–15.

Glasson, T. Francis. «John 1,9 and a Rabbinic Tradition», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 49, nr. 3–4 (1958): 288–90.

Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2016.

Michaels, J. Ramsey. *The Gospel of John*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, M: Eerdmans, 2010.

Miller, Ed L. *Salvation-History in the Prologue of John. The Significance of John 1:3/4*. Supplements to Novum Testamentum 60. Leiden, Nederland: E. J. Brill, 1989.

Pancaro, Severino. *The Law in the Fourth Gospel: The Torah and the Gospel, Moses and Jesus, Judaism and Christianity according to John*. Bd. 42. Novum Testamentum, Supplements Series. Brill, 1975.

Phillips, Peter M. *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequential Reading*. London: T&T Clark, 2006.

Skarsaune, Oskar. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity*. InterVarsity Press, 2002.

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