

«Han traff først sin bror Simon —»

Praktiske handlingsmønstre for misjon i Johannesevangeliet

KARL OLAV SANDNES

Innledning

Det Nye Testamente forutsetter tydelig at en avgjørende faktor i kirkens ekspansjon var de mange anonyme kristne som vitnet om sin tro. Ifølge Apostlenes Gjerninger var det slike ikke-navngitte kristne som først forkynte for hedninger, og slik la grunnen for hedningemisjonens geografiske sentrum, Antiokia, i urkirken (Apg 11:19–21). Når misjonæren fremfor noen, Paulus, ankommer verdensbyen Roma, er evangeliet allerede bragt dit og en menighet grunnlagt der (Apg 28:13–15). Denne artikkelen ønsker å være et bidrag til forståelse av dette hverdagsperspektiv på kirkens tidlige vekst¹. E. Molland har i sin artikkel «Hadde oldkirken et misjonsprogram og bevisste misjonsmetoder» i dette tidsskrift tatt opp dette på en facinerende måte. Molland tar utgangspunkt i Plinius d.y.'s brev til keiser Trajan (112 e. Kr.) hvor han taler om utbredelsen av den kristne tro som en «smitte» (*superstitionis illius contagio*). «Her har», sier Molland, «en skarp iaktager funnet en formel for den måte den nye religion ble utbredt på».² Vår artikkel er et forsøk på å utdype dette moment ved å knytte til noen tekster fra Johannesevangeliet.

To forhold taler for at dette kan være en nyttig innfallsvinkel. For det første er misjon et sentralt tema i Johannesevangeliet (se nedenfor). Videre gjelder det at i dette evangelium foretas en radikal næskjæring m.h.t. persongalleriet. De personer som presenteres er ofte representative i den forstand at de personifiserer meninger, holdninger og handlingsmønstre. R. A. Culpepper fremhever dette på denne måten:

Collectively and individually the disciples are models or representatives with whom readers may identify. They are marked especially by their recognition of Jesus and belief in his claims. Yet, they

are not exemplars of perfect faith, but of positive responses and typical misunderstandings.³

I denne artikkelen vil dette at personene representerer holdninger og handlingsmønstre sees sammen med misjonsmotivet slik at spørsmålstillingen blir denne: Lar Johannes oss ane gjennom sin presentasjon av hendelser i Jesu liv hvordan han tenker seg at misjon praktisk foregår?

Når jeg her taler om «praktiske handlingsmønstre», er det et uttrykk preget av nyere tysk historiedebatt. I den faglige diskusjon om arbeiderklassens historie er begrepet «hverdagshistorie» kommet på bordet. Det dreier seg om det perspektiv på historien som konsentrerer seg, ikke om begivenhetene og enkeltpersonene, men rutineaktiviteten, dvs. hverdagslivet. Hverdagshistorien vil fokusere på gjentatte handlingsmønstre til forskjell fra særegne begivenheter, på spontan rutineadferd til forskjell fra bevisst strategisk handling samt på fenomener av varig karakter til forskjell fra fenomener av kort varighet.⁵ I lys av Johannes-evangeliets egenart vil et slik perspektiv på lesingen av noen tekster forhåpentligvis vise seg som nyttig.

Misjon i Johannesevangeliet⁶ – et riss

I to parallelle hensiktssetninger (*hina*) angir Johannes det synspunkt som ligger bak hans stoffutvalg og presentasjonen av det:

...for at dere skal tro at Jesus er Messias, Guds Sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn (20:31).

På grunnlag av dette utsagn vil noen karakterisere Johannesevangeliet som et misjonsskrift.⁷ Sett utfra evangeliet som helhet kan utsagnet ikke forstås dithen at det er skrevet for å vinne ikke-kristne. Evangeliet retter seg til kristne adressater. Men det har et klart sikte i retning av å overbevise til tro og fastholdelse av tro. Okure bemerker at denne iakttagelse m.h.t. evangeliets retoriske mål gjør det interessant å undersøke «the techniques of convincing preaching employed in the Gospel».⁸ I en slik sammenheng hører også vårt bidrag hjemme. Selv om evangelieskriftets adressat er menigheten, er evangeliets (=budskapets) adressat universelt. Dette kommer tydelig frem hos Johannes. I følge prologen er *Logos* sendt til verden for at alle skulle kunne komme til tro (1:7.9). Denne universelle rekkevidde av Jesu komme uttrykkes også andre steder. Jesus er Lammet som bærer verdens synd (1:29); han er verdens lys (8:12; 9:5; 12:46).

Hvordan Johannes forstår «misjon», fremgår av sendelsestanken som er så sentral i dette skrift. Jesus omtaler Faderen som «han som har sendt meg» (4:34; 5:37). Dette repeteres med ulike verb (*pempein, apostel-*

lein) 40 ganger i evangeliet. Misjon i Johannesevangeliet begynner i Guds sendelse av Sønnen, slik det sies i 3:16. I denne s.k. «lille Bibel» uttrykkes Guds kjærlighet til verden gjennom sendelsen (*didômi*) av Sønnen. Målet med denne aktivitet er at verden skal komme til tro. Når den oppstandne møter sine disipler, er det denne tanke som kommer frem. Jesus, som selv er sendt av Faderen, sender nå sine disipler (20:21). De viderefører hans misjon. Dette forhold tas opp i Jesu avskjedsbønn for sine disipler. Denne tale har et poeng i den gjentatte sendelsestanken. Den avsluttende bønn i kap. 17 struktureres utfra følgende relasjoner: du (Faderen) – meg (Sønnen); – dem (disiplene)/andre; de/andre – meg; jeg – du.⁹ Misjon hos Johannes tar altså sitt utgangspunkt i Faderen, strekker seg over Sønnen, disiplene og enda lenger, og har som mål å bevirke tro.

«Og når jeg blir løftet opp fra jorden, skal jeg dra alle til meg» (12:32). Dette utsagn av Jesus fanger opp flere anliggender i evangeliets tanker om misjon. For det første sies at Jesus skal «dra alle til seg». Jesus universaliserer tradisjonen om at Gud i de siste tider vil samle Israel.¹⁰ Slik bruker Johannes denne tradisjon også i forbindelse med at han gir en kommentar til yppersteprestens profeti om at det er bedre at én mann dør heller enn at hele folket går til grunne (11:50). I sin «ironiske» stil kommenterer Johannes dette og sier at det egentlig var en sann profeti om betydningen av Jesu død som her beskrives som «å samle til ett de Guds barn som er spredt omkring» (11:51–52; jfr. 10:16). For det annet gjøres Jesu død til avgjørende basis for denne misjon. Beretningen om grekerne som var kommet til Jerusalem og som ber om å få se Jesus (12:20–24), er en demonstrasjon av den teologi/tese som v. 32 uttrykker. Jesus svarer med å vise til «timen» hvor Menneskesønnen skal herliggjøres samt til sennepskornet som nettopp ved å dø «bærer frukt» (12:23–24), et misjons-uttrykk vi senere vil vende tilbake til. Med sin sans for ironi og ved å la kommunikasjonen skje på ulike plan lar Johannes fariseerne angi betydningen av denne beretning. Deres oppgitte reaksjon på inntogets hyllest lyder slik: «All verden (*kosmos*) renner etter ham» (12:19); således uttaler de den dype sannhet om den universelle rekkevidde av Jesu gjerning.

Disiplene viderefører Jesu misjon, og basis for dette er hans død.¹¹ Derfor er de i sin sendelse til menneskers tro avhengige av Jesus. I ordene om vintreet og grenene sies sendelsen å ha sin hensikt i å bære frukt (15:16). Hele avsnittet 15:1–17 er i det hele å forbinde med misjonsmotivet i dette evangeliet.¹² Her understrekes sterkt at disiplenes misjonsaktivitet, om den skal lykkes i å gi frukt, er avhengig av Jesus og hans ord. Også denne teologiske tese gis av Johannes en demon-

strajon i form av en beretning, nemlig i fiskefangsten (21:1–14).¹³ Her fremstår disiplene som hjelpeløse; de vender hjem uten fisk. Det er når de forholder seg etter Jesu initiativ at de får en stor fangst.¹⁴ De er videre ute av stand til selv å dra fangsten i land.

Til slutt kan det nevnes at den sterke interesse for misjon i Johannes-evangeliet står i forbindelse med et miljø som var fortrolig med omreisende vandremisjonærer og støttet disse aktivt. 3. Joh. brev, ganske særlig vv. 3–8, gir et visst innblikk i dette. Det er utfra det som her er sagt, grunn til å tro at en undersøkelse av visse tekster med henblikk på praktiske handlingsmønstre for misjon i følge dette skrift vil kunne vise seg relevant.

Praktiske handlingsmønstre for misjon – to eksempele

Å spørre etter praktiske handlingsmønstre som misjon ifølge Johannes skulle realiseres gjennom, er i metodisk henseende risiko-fylt. Det er avgjort en fare for at iakttagelser kan bli tilfeldige og selektive. De observasjoner man gjør kan komme til å være styrt av en gitt oppfatning av misjon mer enn av materialet selv. Denne metodiske utfordring inviteres vi imidlertid til av dette evangeliet selv. Evangeliets markerte tilbakeskuende perspektiv samt forfatterens bruk av personer og hendelser som representative for gjentagende og allmenne foretelser og mønstre gjør at tekstene ofte kommuniserer ut fra ulike historiske og saklige nivå samtidig. Langt mer enn de øvrige evangelier er Johannes opptatt av å gi sin Jesus-presentasjon relevans også for ettertiden. I Jesus-historien finner han mønstre som misjonen skulle orientere seg etter. Vi er således invitert av evangeliet selv til en art «kreativ» lesing. Hvordan forholder vi oss så på denne bakgrunn saklig og begrunnet når vi leter etter praktiske handlingsmønstre for misjon? Iakttagelser gjort i én tekst kan anses som interessante inntil de evt. er påvist også i andre tekster. Da kan de anses som uttrykk for en bevisst holdning/bearbeidelse av Johannes. Dette betyr at vi forsøker å trekke linjer mellom de to eksempele tekstene (1:35–51 og 4:1–42).

1:35–51

Det følgende er et forsøk på å vise at denne teksten, med paralleller i de synoptiske kallelsestekster, av Johannes fortelles med sikte på også å si noe om den kallelse som hører hjemme i den kristne misjon.¹⁵ Først må vi iakta tekstens oppbygning: Vv. 35–37 knytter forbindelsen til Døperen og til hans utsagn om at Jesus er Lammet som bærer verdens synd. Denne universalistiske innledning (1:36–1:29)¹⁶ til teksten er verd

å merke seg. Kallelsen av disiplene settes her i forbindelse med dette evangeliets klare preg av å ha et universelt sikte. Teksten består ellers samlet av fem avdelinger:

- a) Jesus kaller (vv. 38–40)
- b) Andreas kaller (vv. 41–42)
- c) Jesus kaller (vv. 43–44)
- d) Filip kaller (vv. 45–46)
- e) Jesus tar i mot Nathanael (vv. 47–51)

Teksten taler altså om gjentatte kallelser. Det innledes med Jesu «initiativ». Han kaller Andreas. Teksten munner ut i at den som disippelen kaller, selv møter Jesus. Denne struktur viser p.d.e.s. at disiplenes kallelse av andre er en videreføring av Jesu misjon. P.d.a.s. ser vi her at misjonens mål ikke er å møte den kallende disippel, men Jesus selv. Disse iakttagelser m.h.t. struktur må nå konkretiseres i lys av tekstens innhold.

Når vi ovenfor sa at teksten innledes med et Jesu initiativ, og satte dette ord i anførselstegn, skyldes det to forhold. P.d.e.s. er det nokså vanlig å uttrykke det slik, men p.d.a.s. skyldes det også at ordet «initiativ» lett bidrar til at man overser hvordan Jesu initiativ faktisk lyder. Det tar form av et spørsmål: «Hva søker dere»? Jesus gir her fra seg initiativet og lar de som kalles selv definere sin situasjon. Antydes her en «dialogisk» misjon? Med «dialog» siktes her ikke til det toneangivende kretser i moderne misjonsdebatt måtte mene, men til en misjon hvor samtalen spiller en avgjørende rolle som et uttrykk for at den kalte tas på alvor. I det perspektiv vi nå leser denne teksten kan dette være en viktig observasjon. Det vil eventuelt måtte bekreftes i behandlingen av neste tekst.

Jesus sier til Døper-disiplene «kom og se» (*erchesthe kai opsesthe*)¹⁷ (v. 39) (jfr. 50–51). Slik svarer også Filip på Nathanaels spørsmål (v. 46). Det dreier seg her om typisk johanneisk språkbruk som står i nær forbindelse med det å tro.¹⁸ I fortellingssammenhengen er det en invitasjon til erfaring. Jesu svar «kom og se» står i et naturlig forhold til spørsmålet om hvor han bor. Filips tilsvarende svar på Nathanaels kritiske spørsmål om Jesu forbindelse med Nasareth (jfr. 7:41–42.52) er imidlertid intet svar men tydelig en invitasjon til å møte Jesus selv for i dette møte selv å finne svaret.¹⁹ Filip blir gjennom sitt «kom og se» en representant for de mange som har erfart Jesus (1:14; 3:11 jfr. 1 Joh 1:1–3) og som nå inviterer andre til det samme. Kallet, eller misjonen, i denne tekst er en invitasjon til den erfaring som heter tro (jfr. 8:32). Sammenhengen erfaring og misjon uttrykkes også på annet vis i teksten. Såvel Andreas som Filip kaller ved å «finne» (*heuriskein*). I begge

tilfeller hvor de finner den som kalles innledes deres ord med et «vi har funnet» (*heurêkamen*) (vv. 41.45). Deres misjonsaktivitet springer ut av deres eget møte med Jesus. Å invitere andre til samme erfaring er deres misjon.

Det sies om Andreas at «han førte (*agein*) ham til Jesus» (v. 42.). I og for seg kan dette være en nokså triviell bemerkning, men er det neppe i lys av det misjonsperspektiv som denne tekst gir uttrykk for. Om Filip sies at han gjør det samme. Verbet *agein* brukes ikke, men «kom og se» er saklig en parallell til dette. Det fremgår av at verbet *agein* i v. 42 etterfølges av utsagnet at Jesus fikk øye på Peter. I v. 46 etterfølges «kom og se» av at Jesus så Nathanael komme. Her foreligger således parallelle utsagn. Begge disipler fører altså mennesker til Jesus. Slik formidles det at disippelen som kaller ikke er noe mål i seg selv. Målet for deres aktivitet er å lede mennesker til Jesus. Disiplenes kall av andre tar altså sikte på å knytte mennesker til et selvstendig forhold til Jesus. Dette demonstreres ved at teksten munner ut i et selvstendig møte mellom Nathanael og Jesus. Den kallende disippel er her ute av bildet. På scenen står den kalte og Jesus. Et slik møte er målet for disiplenes misjon.

Vi la ovenfor vekt på at misjon hos Johannes er en universalisering av tanken om at folket skal «samles inn». Dette ble i 11:52 (jfr. 6:12–13) uttrykt gjennom verbet *synagein* (samle) (jfr. 6:44; 12:32). I Jesu utsagn om at han har sauer av en annen flokk som han også vil føre fram brukes verbet *agein*²⁰ om den «samle-virksomhet» som Jesu misjon er. Den tilsynelatende bagatellmessige bemerkning om at «han førte ham til Jesus» bør derfor kunne sees på denne bakgrunn. Jesu eskatologiske samling av jøder og hedninger realiseres i disiplenes misjon. Det er det overordnede perspektiv på deres invitasjon til andre om å dele deres erfaring av Jesus.

Gjengivelsen av *heuriskein* lik «finne» kan på norsk gi inntrykk av noe tilfeldig. Det dreier seg i denne teksten om resultatet av en målrettet søking. Det fremgår dels av forbindelsen med føre/ledemotivet, og dels av at Jesus i v. 48 gjengir «finne» med «rope/kalle på» (*phônein*). Dessuten fremgår det av et annet viktig forhold. Her røpes nemlig et visst mønster for disiplenes misjon som henger sammen med de sosiale relasjoner de lever i. I rammen av kallelse i denne teksten griper en «forteller» ordet to ganger. Fortellerens rolle i evangeliet er å styre leserens forståelse i den ønskede retning. Fortellerens rolle kan bl.a. illustreres ved å vise til 2:21–22 og 12:16 hvor fortelleren angir det rette tolkningsperspektiv på det som sies. Videre kan det vises til 12:36b–43 hvor fortelleren anfører et skriftbelegg som nøkkelen til forståelse av jødernes vantro.²¹ Fortelleren sørger således for å gi informasjon om

overordnede perspektiv på hendelsene i evangeliet. Begge ganger fortelleren tar ordet i vår tekst sies det noe om de sosiale relasjoner mellom den kallende disippel og den som kalles. I v. 40 presenteres Andreas som Simon Peters bror; en opplysning som strengt tatt er unødvendig ettersom det gjentas i følgende vers. I v. 44 sies om Filip at han var fra samme by som Andreas og Peter.²² Fortelleren gjør leseren oppmerksom på misjonens første mål som er familie, naboer og venner.²³ At fortelleren to ganger sier noe om de nære sosiale relasjoner mellom kallende disippel og den som kalles, samt at den ene gang er en art unødvendig gjentakelse, taler for å tillegge dette forhold vekt. Det er på denne bakgrunn at vi må forstå betydningen av verbet «finne» i denne tekst.

Det sies også klart m.h.t. Andreas at han finner først (*prôton*) sin bror. Dette *prôton* er imidlertid noe tekstkritisk usikkert. Tekstvarianten *prôti* (tidlig om morgenen) er dårlig bevitnet. Lesemåten er imidlertid intertesent ettersom den fremhever Andreas' hastverk med å finne sin bror. Den best bevittede lese måte er *prôton*. Om dette skal forstås adverbielt eller som akkusativ hankjønn er noe uklart. Førstnevnte mulighet betyr at Andreas traff sin bror før han gjorde noe annet; forsåvidt uttrykkes da noe av anliggende fra varianten *prôti*. Den annen tolkning innebærer at Andreas siden finner andre (jfr. 20:4–6). Da er teksten bevisst åpen i retning av ytterligere kallelser, en stadig misjon. En adverbieell bruk av *prôton* er nokså vanlig hos Johannes, og er vel den rimeligste tolkning. Men det utelukker ikke det saklige poeng at Andreas siden finner andre. For også når Johannes anvender *prôton* adverbieell, innebærer det flere ganger at noe annet følger (2:10; 12:16; 18:13). Saklig sett bekreftes dette m.h.t. såvel Andreas som Filip i beretningen om grekerne (12:20–24). Det er nemlig disse to som informerer Jesus om hedningenes ønske om å se Jesus. Deres rolle i den beretningen understreker at de er representative m.h.t. misjon i evangeliet. Det er dessuten også Andreas som fører gutten med de fem brød og to fisker til Jesus (6:8). Funksjonen å føre andre til Jesus er således noe Johannes uttrykker og personifiserer i sin presentasjon av Andreas.

Før vi vender oss til neste tekst gjør vi en kort oppsummering. Jesus som kaller disipler blir av Johannes i denne tekst anvendt som et utgangspunkt for disiplenes og kirkens fortsettelse av Jesu misjon. Ved å kalle nye videreføres Jesu egen misjon. Ja, Jesu samling av folkene tar sin form av disipler som kaller andre og leder dem til Jesus. De som kalles knyttes ikke til disiplene men til et selvstendig møte med Jesus selv. Misjon er i følge denne tekst å invitere til å dele erfaring. Det første mål for kirkens misjon er de nære sosiale relasjoner, men stopper ikke

der. Teksten er tilsiktet åpen i retning av stadige kallelser til møte med Jesus. I Jesu innledende spørsmål «hva søker dere» antyd det vi en mulighet for en dialogisk misjon. Denne og de øvrige iakttagelser får nå prøves i møte med neste tekst.

4:4–42

Mens 1:35–51 ble innledet med et utsagn om Jesus som verdens frelser, avsluttes denne teksten på tilsvarende vis: «han er virkelig verdens frelser» (v. 42). Denne tekstens forhold til misjon fremstår som entydig i lys av samtalen mellom Jesus og disiplene (vv. 31–38).²⁴ Denne samtalen utgjør det sentrale midtstykke i teksten hvorfra både det foregående møte mellom Jesus og den samaritanske kvinne (vv. 4–30) samt hennes landsbys omvendelse (vv. 39–42) må betraktes. En betraktning av teksten utfra dette midtstykke gjør at vi ser «mission as the unifying theme of the entire pericope».²⁵ Selvom samtalen mellom Jesus og disiplene kan synes tilsynelatende isolert fra perikopen forøvrig, er den langt fra det. Idet disiplene ankommer (v. 27) bemerkes deres reaksjon på at Jesus er i samtale med kvinnen. Hun løper imidlertid hjem og henter sine bysbarn. Notisen om at de kom til Jesus (v. 30) fortsettes i vv. 39–42. Samtalen mellom Jesus og disiplene knyttes til denne fortellingsammenheng ved at den tidsmessig sies å skje mens kvinnen er borte og før samaritanerne kommer. Slik sett er vv. 31–38 nært bundet til fortellingen som helhet, og bør være en tolkningsnøkkel.²⁶ Dette betyr at den misjon det tales om i vv. 31–38 gis to fortellingsmessige demonstrasjoner, Jesus i samtale med kvinnen p.d.e.s. og kvinnen og hennes bysbarn p.d.a.s. Såvel Jesus som kvinnen bør derfor kunne anses som modeller for misjonsaktiviteten, om dog på ulik måte. Utfra denne forståelse av tekstens struktur er det rimelig først å gi en kort presentasjon av midtstykket for deretter å betrakte de to misjonsmodeller i teksten.

Disiplene vender tilbake fra sin proviantering (v. 8). På denne bakgrunn misforstår de Jesu utsagn om at han har mat. Denne misforståelse gir Jesus anledning til å presisere hva han snakker om. Jesu svar (v. 34) angir et helhetsperspektiv på hele Jesu virke. Sentralt i dette perspektiv står hans avhengighet av Faderen (17:4; 19:30). En mulig tolkning er da at vv. 35–37 sees i lys av dette. *Egô* («Jeg») i v. 38 skulle da markere et omsving i teksten: «In v. 38 handelt es sich um die Weiterführung der Mission durch die Jünger, während in v. 35ff Jesus und Vater der eine ausschliessliche Rolle spielen».²⁷ V. 35 er imidlertid adressert direkte til disiplene, og utgjør saklig en utfordring til dem («løft deres øyne»). Rimeligvis er derfor disiplenes misjon ment allerede i v. 35 slik at dette verset uttrykker i tradisjonelle misjonsmetaforer («høst», «samle fruk-

ten») ²⁸ det som eksplisitt sies i v. 38. I billedordet bør da såmannen være Faderen og Jesus selv, mens høstfolket er disiplene. En slik tolkning gir akt på sammenhengen mellom versene, samt at «den som høster» (vv. 36–37) da tolkes i lys av den part som faktisk sies å skulle utøve dette, nemlig disiplene (v. 38). ²⁹ Et poeng ved denne tolkning blir dessuten at teksten hele tiden glir mellom Jesu misjon og disiplenes misjon. Faderens misjon ved Sønnen ivaretas av disiplenes sendelse. I lys av dette blir også «de andre» (*alloi*) (v. 38) forståelig. Først og fremst er det Jesus selv. ³⁰ Dette er en tolkning som støttes ved å iakta det verb som her knyttes til, nemlig *kopian* («streve»/«slite»). Akkurat det verbet beskriver Jesus når han ved innledningen til denne perikope møter kvinnen (v. 6).

Disiplene sies her å gå inn i Jesu strev. Ordgruppen *kopian/kopos* omtales gjerne som et fast uttrykk for misjonsarbeidet, da særlig med henvisninger til Paulus. ³¹ Dette er imidlertid i vv. 37–38 ikke helt entydig. Strevet og slitet refererer seg her til såmannsaktiviteten; faktisk sies det ikke å gjelde høstingen. ³² Hermed understrekes at grunnlaget for misjonen til disiplene er lagt av Faderen og Jesus. Men det er vel ikke dermed sagt at innhøstingen ikke også kunne være strevsomt (jfr. «gå inn i deres *kopos*») (v. 38b).

Når Jesus sies å ha sendt (aorist) disiplene, ser man vel her den tilbakeskuende måte å presentere Jesus på. Han presenteres her i lys av det han senere gjorde. ³³ Vi ser således at denne samtale mellom Jesus og disiplene, som angir et egnet utsiktspunkt mot den øvrige tekst, understreker at disiplene er gitt et oppdrag om å gå inn i Jesu misjon. For dette oppdrag gis de to demonstrasjoner, først Jesus selv i møte med kvinnen, og så kvinnens spontane vitnesbyrd til sine egne. Vi vender oss nå til dette.

Vi iaktar først vv. 4–26 med tanke på praktiske handlingsmønstre for misjon i Jesu samtale med den samaritanske kvinne. Jesu rolle i misjonsarbeidet (v. 38) visualiseres gjennom hans utmattelse (v. 6). Denne utmattelse er knyttet til at han i henhold til Guds misjonsplan har begitt seg på vandring gjennom Samaria. ³⁴ Jesu møte med kvinnen innledes derfor med en ydmyk bønn om å få drikke (*dos moi pein*) (v. 7.). Den samaritanske kvinne møter Jesus som en sliten reisende. Det er tilsynelatende en lang vei fra dette inntrykk til erkjennelsen teksten munner ut i, nemlig at nettopp den slitne reisende er verdens frelser. Det er nettopp i den slitne reisende at kvinnen møter verdens frelser. Når det i v. 38 sier at disiplene går inn i Jesu *kopos* (slit), som altså i fortellingen er synliggjort i ham som sliten reisende, antydes det her at også disiplenes misjon kan ytre sett gi inntrykk av noe ganske annet enn det store de virkelig gjør.

Jesu bønn om en tjeneste blir starten på en dialog mellom de to. Møtet mellom Jesus og kvinnen utgjøres av en lang samtale (vv. 7–25). Det Jesus sier er egnet til å vekke kvinnens nysgjerrighet. Ganske særlig kommer dette frem i v. 10 hvor kvinnen forespeiles en mulighet til å få vann uavlatelig (jfr. v. 13). Muligheten knyttes imidlertid til om hun vet hvem sin samtalepartner er. Dermed er allerede fra v. 10 identifiseringen av samtale-partneren stilt i fokus. Kvinnens nysgjerrighet m.h.t. dette skjerpes stadig ved at Jesus meddeler henne forhold i hennes private liv. Først i v. 26 gir Jesus seg tilkjenne for henne. V. 10 utgjør således en nøkkel i denne dialog. Her vekkes en nysgjerrighet som først besvares i v. 26. Men med sine spørsmål som tar sikte på å vekke nysgjerrighet har det skjedd en nokså avgjørende utvikling i teksten. Dialogen ble innledet med at Jesus ber om å få drikke. Etterhvert er det kvinnen som stiller det samme spørsmål (v. 15). Hun ber om denne tjenesten, nemlig å få det vann Jesus taler om, på bakgrunn av den nysgjerrighet som dialogen har skapt. Jesu bønn om å få stillet sin tørst forblir ubesvart i beretningen. Hans «behov» besvares på et annet plan. Hans behov av mat og drikke (v. 8) sies nemlig å være å virkeliggjøre det Faderen har sendt ham for. Den misjon Jesus driver, og som disiplene går inn i tar ikke sikte på å virkeliggjøre egne behov. Her er de andres behov for å identifisere Jesus avgjørende. At dette demonstreres av Jesus i møte med nettopp en samaritansk kvinne, understreker ytterligere idealet om at de andres behov er viktigere enn misjonærens egne.³⁵ Såvel kvinnen (v. 9) som disiplene (v. 27) gir uttrykk for dette overraskende poeng. Den misjon disiplene involveres i kjenner ikke grenser av kjønnsmessig, sosial eller religiøs art, fordi den orienterer seg utfra menneskers behov: «gi meg dette vann» (v. 15). Med dette grensesprengende poeng munner så hele beretningen ut: «han er virkelig verdens frelser» (v. 42).

I denne beretningen fremgår imidlertid også den samaritanske kvinne som en modell for disiplenes misjon. Vi vender oss derfor nå til hennes reaksjon på samtalen. Hennes reaksjon angis i vv. 28–30 og 39–42. Kvinnen forlater sin krukke og begir seg til sin landsby for å fortelle sine naboer om det hun har opplevd. Hennes tomme vannkrukke er vel et tegn på den spontanitet og hast som preger hennes oppbrudd i retning av sine bysbarn. Kvinnens reaksjon svarer til Andreas hastverk i tekstvarianten *prôî* i 1:41. På bakgrunn av v. 15, som synes å forutsette en viss uvilje mot å tilbakelegge avstanden til brønnen, blir hennes reaksjon i v. 28 nokså talende. Verken tid eller avstand skal komme mellom henne og hennes naboer når det gjelder å innvie dem i hennes erfaring. På samme måte som både Jesus og Filip inviterer hun sine bysbarn til et møte med Jesus. Av det gjøres det i teksten et avgjort poeng. Kvinnen

inviterer dem til å erfare («kom og se»), men målet for hennes invitasjon er Jesus selv. Det er ham de kommer til ifølge v. 30. Hennes naboers tro har nok et utgangspunkt i kvinnens vitnesbyrd. Noe mer enn et utgangspunkt for deres tro blir imidlertid ikke hennes vitnesbyrd. I vv. 41–42 kommer samaritanerne selv til orde. Kvinnens erfaring er nå blitt deres; de har selv hørt. I deres ord til kvinnen uttaler de også den avgjørende forskjell på de to misjonær-modellene, Jesus og kvinnen, i denne teksten. Jesu møte med kvinnen ender i hans «det er jeg» (v. 26). Møtet mellom kvinnen og hennes naboer ender i at naboene sier «ikke deg» (v. 42). Vi iaktar her en grunnleggende likhet med det vi observerte i 1:35–51, nemlig at teksten der munnet ut i et selvstendig møte mellom Jesus og Nathanael. Liksom Andreas og Filip førte andre til Jesus, for deretter å komme i bakgrunnen for det selvstendige møtet mellom Jesus og den kalte, uttales i 4:42 en klar uavhengighet av kvinnen, av misjonæren.³⁶ Deres eneste avhengighet er til Jesus selv. Ved å akseptere deres invitasjon til gjestefrihet, viser Jesus at han har anerkjent deres tro.³⁷ Var kvinnen som forlot sin krukke en antydning om spontan hast, så viser p.d.a.s. Jesus, som på gjennomreise, slår seg til hos samaritanerne i to dager til en annen side ved misjonen. Her går spontan hast og «planmessig ro» hånd i hånd.

V. 29 som ender i et spørsmål, kan gi grunnlag for å spørre om kvinnen virkelig var kommet til tro. Er det en nøling som her kommer til uttrykk, eller er det tro? To grunner taler avgjort for å si det siste. For det første omtales hennes spontane meddelelse til naboer og venner som vitnesbyrd (*martyrein*) (v. 39). Med dette uttrykk kommer hun på linje med andre som vitner i Johannes-evangeliet, såsom evangelisten selv (19:35; 21:24), Skriftene (5:39), Døperen (1:7; 5:33–34), Faderen (5:37), Ånden og disiplene (15:26–27). V. 39 som benevner kvinnens ord «vitnesbyrd» er en klar referanse til hennes spørsmål i v. 29.³⁸ For det annet er det en klar stigning i hennes erkjennelse av Jesus. Fra å være direkte avvisende (v. 9) til å bli først skeptisk (vv. 11–12.17a) blir hun tilslutt virkelig åpent nysgjerrig (v. 19). Utfra denne utvikling er det vanskelig å tenke seg at v. 29 ikke skulle gi uttrykk for tro.³⁹ Den spørrende form «Han skulle vel ikke være Messias»? inviterer til ettertanke og nysgjerrighet⁴⁰ akkurat som Jesu samtale-teknikk tok sikte på. Denne nysgjerrighet vekker hun hos de som det er naturligst å møte, nemlig sine naboer. Hennes meddelelse, som er hennes misjon, retter seg til hennes hverdagslige omgivelser. Dermed faller det også lys over Jesu utsagn om at hun skal hente sin mann. Møtet med Jesus angår de nærmeste først. Kvinnen handler her analogt med Andreas som først leter etter sin bror. Vi minner også om Filip som var fra samme by som brødrene Andreas og Peter.

At kvinnens bysbarn, og hennes eventuelle mann, nevnes på denne måten, svarer til det «fortelleren» meddeler i 1:40.41.44.

Vi summerer nå kort opp hva denne teksten sier om praktiske handlingsmønstre for misjon med utgangspunkt i Jesus og den samaritanske kvinnen. Dialogen spiller en avgjørende rolle i denne teksten. Den tar på alvor menneskenes behov og vekker nysgjerrighet. Hverdagsperspektivet, som vi innledningsvis talte om, kommer klarest til uttrykk i kvinnens rolle. Hennes misjonær-rolle består i den spontane meddelelse til naboer og venner. Hun lar sin erfaring med Jesus danne grunnlag for misjon. Og hennes misjon er kjennetegnet av spontan ikke-organisert adferd; den er ikke strategisk men nettopp hverdagslig. Johannes anerkjenner dette som genuin misjon, ja, faktisk som en demonstrasjon av det oppdrag som er gitt til disiplene.⁴¹

Vi har i det foregående talt om disiplenes misjon som i kap. 4 gis to demonstrasjoner til etterfølgelse, Jesus og kvinnen. Faktisk foreligger også en tredje som en klar bekreftelse på hverdagsperspektivet i den misjon Johannes tegner i denne beretningen. Kvinnens erfaring ledet til invitasjon av naboer og venner. Hennes bysbarns erfaring leder til en bekjennelse med en enda videre adressat, nemlig verden. Således foreligger i denne beretningen en interessant linje. Faderen sender Jesus, noe som i denne teksten kommer til uttrykk i at han leder Jesus til Samaria. Jesus utgjør selv en modell for disiplene som går inn i hans strev. Deres misjon gis imidlertid også en annen modell, nemlig hverdagens samaritanske kvinne, og til slutt samaritanernes bekjennelse om at denne misjon som Faderen har satt i gang den gjelder hele verden.

Slik avslutter denne teksten med en åpen utfordring, likesom vi i 1:35–51 så at teksten m.h.t. Andreas virket åpen i retning av nyere kallelser.

Sammenfatning

Å betrakte formidlingen av troen til andre mennesker utfra et hverdagsperspektiv har vært oppgaven i dette bidrag. Dette perspektiv fremhever gjentatte ikke-strategiske handlingsmønstre som springer spontant ut av hverdagens erfaringer. I sin gjengivelse av kallelsen av disiplene samt Jesu møte med den samaritanske kvinne mener vi å ha iaktatt visse mønstre som kaster lys over tidlig kristen tros-formidling.⁴² Våre observasjoner kan samles i seks hovedpunkter:

1. Misjon er å invitere til med-erfaring.
2. Denne invitasjon formidles i en dialog som tar den annen part på alvor og som vekker nysgjerrigheten til den som involveres.
3. Troserfaringen formidles først til de som sosialt står nærmest.

4. Spontan hast karakteriserer misjonen i dens hverdags-perspektiv. Jesus som tok inn hos samaritanerne bestemte vi imidlertid som uttrykk også for en ro og konsentrasjon i misjonen.
5. Målet er å formidle et selvstendig møte med Jesus.
6. Begge tekster er åpne i retning av at nye inviteres til mederfaring. Nysgjerrighet til med-erfaring skal vekkes hos alle, for Jesus «er virkelig verdens Frelser» (4:42).

I Jesu tale om vintreet så vi at målet for Jesu disipler var å bære frukt (15:8.16). Hvilken adferd Johannes mener dette tilsier håper vi i denne artikkel å ha gitt et visst bilde av. Det liv som følger av dette oppdrag personifiseres i skildringen av Andreas, Filip og den samaritanske kvinne.

NOTER

1. Litteratur til misjon i urkirken generellt, A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden 1924; H. Gültow, «Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission», i H. Frohnes, U. W. Knorr, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte I*, München 1974, 189–226; P. Stuhlmacher, «Weg, Stil und Konsequenzen urchristlicher Mission», *ThB* 21 (1981) 107–135; K. Kertelge, *Mission im Neuen Testament*, QD 93, Freiburg, Basel, Wien 1982; E. Baasland, «Hvordan drev urkirken misjon»? *NOTM* 38 (1984) 91–110.
2. E. Molland, «Hadde oldkirken et misjonsprogram og bevisste misjonsmetoder»? *NOTM* 4 (1962) 193–210 (sitat s. 194–195).
3. R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel, A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983, 115; se forøvrig ss. 101–148; R. F. Collins, «The Representative Figures of the Fourth Gospel», *Downside Review* 94 (1976) 26–46, 118–132. Som eksempler kan gjelde Nathanael som representant for det sanne Israel (1:47) og Thomas som representant for de tvilende disipler (21:24–29).
4. Her forutsettes det at evangeliet er preget av et retrospektivt perspektiv, dvs. at forfatteren bruker Jesu liv til å si noe også om sin egen historiske kontekst. I vår sammenheng vi det si at han bruker hendelser fra Jesu liv til å si noe om misjon i sin sammenheng. M.h.t. dette perspektiv på Johannesevangeliet se R. A. Culpepper 15–49; J. D. G. Dunn, «Let John Be John. A Gospel for its Time» i P. Stuhlmacher, *Das Evangelium und die Evangelien*, Vorträge vom Tübinger Symposium 1982, WUNT 28, Tübingen 1983, 309–339 (særlig 317–321, 337–339).
5. En grei presentasjon av denne debatt gir O. B. Furre, «Hverdagshistorie i tysk historieforskning», *Historisk Tidsskrift* 63 (1984) 349–383.
6. Det foreligger nå to nyere monografier til emnet, M. R. Ruiz, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums, Ein Beitrag zur johanne-*

- ischen Soteriologie und Ekklesiologie, FzB 55 Würzburg 1987; T. Okure, *The Johannine Approach to Mission, A Contextual Study of John 4:1–42*, WUNT II/31, Tübingen 1988. Se ellers ekskurs hos B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel, A Text-Linguistic Analysis of John 2:1–11 and 4:1–42*, CB NT Series 6, Lund 1974, 241–248 og R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium IV, Ergänzende Auslegungen und Exkurse*, HTHKNT IV/4, Freiburg, Basel, Wien 1984, 58–72; J. McPolin, «Mission in the Fourth Gospel», *ITQ* 36 (1969) 113–122. Verdt å nevne er også A. Fridrichsen, «Missionstanken i Fjærde Evangeliet», *SEÅ* 2 (1937) 137–148.
7. Det er uklart om man skal lese «for at dere skal (fortsette) å tro» (*pisteusete* – presens konjunktiv) eller «for at dere skal (begynne) å tro» (*pisteusête* – aorist konjunktiv).
 8. T. Okure s. XVI.
 9. Se T. Okure s. 217–219.
 10. Se B. Olsson s. 244–246.
 11. B. Olsson s. 248 sier «The mission is a result of Jesus' death, and thus possible only when Jesus is glorified». I rammen av Johannesevangeliet er dette et upresist utsagn. Johannes understreker jo at misjonen har sin begynnelse hos Faderen. All senere misjon vil for ham være en videreføring av dette perspektiv.
 12. Se M. R. Ruiz s. 188–194.
 13. T. Okure s. 219–221 omtaler hele kap. 21 som *demonstratio* for evangeliets misjonsmotiv.
 14. M.h.t. tall-symbolikken (153 fisk) se R. E. Brown, *The Gospel According to John II*, New York 1971, 1074–1076.
 15. Den av kommentarene som klarest har sett dette er R. E. Brown, *The Gospel According to St. John I*, AnBib, New York 1971, 77–78. Han sier at «John has used the occasion of the call of the disciples to summarize discipleship in its whole development» (s. 78). F. Hahn, «Die Jüngerberufung Joh 1,35–51» i *Neues Testament und Kirche*, FS R. Schnackenburg, Freiburg, Basel, Wien 1974, 172–190 er inne på det samme når han sier at teksten er preget av flere og ulike *Gattungselementer* (ss. 179, 181).
 16. Et v. 36 som lyder likt med utsagnet i v. 29 er tidlig bevitnet (Papyrus 46 *prima manus*). Selvom dette neppe er den opprinnelige lese måte, viser den til den klare forbindelse mellom disse utsagn.
 17. Bl.a. Sinaiticus og Alexandrinus leser *idete* og gjør således Jesu og Filips kall likelydende.
 18. Se R. E. Brown I, s. 79, 501–503.
 19. Det er misvisende når C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, London 1972, 151 sier at uttrykket «kom og se» «probably has no special significance here».
 20. Bl.a. Papyrus 66 leser her *synagein* i stedet, og viser slik hvor nær disse verb står hverandre.
 21. Utrykket «forteller» er hentet fra R. A. Culpepper ss. 16–49.

22. Om forholdet til Nathanael sies intet. I flg. 21:2 var han fra Kana i Galilea.
23. For dette perspektiv på urkristendommens historie vises til mitt foreløpige upubliserte manus *A New Family? Conversion and Ecclesiology in the Early Church*.
24. M. R. Ruiz «Die Stelle 4,35–38 gilt als die prägnanteste Fassung des Missionsgedankens des Joh-Ev» (s. 49).
25. T. Okure s. 77. Hun gir uttrykk for denne oppbygning i retoriske termer: narratio (1–26(27)), expositio (31–38) og demonstratio (28–30.39–42); se også s. 132.
26. H. Boers, *Neither on this Mountain nor in Jerusalem, A Study of John 4*, SBLMS 35, Atlanta 1988, 188 kaller disse versene for Jesu kommentar til fortellingen. Jeg anser det som et dekkende uttrykk for disse versenes posisjon i teksten som helhet.
27. M. R. Ruiz s. 64; så og R. Schnackenburg 1967, 483–484.
28. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I*, HTHKNT IV/I, Freiburg, Basel, Wien 1967, 483–484; M. R. Ruiz s. 67; se forøvrig ovenfor.
29. H. Boers s. 190–192 mener at kvinnen er «den som sår» (vv. 28–29), mens Jesus er «den som høster» (vv. 40–42). At kvinnen er «den som sår» og som gleder seg med «den som høster» (v. 36), virker ikke rimelig. Om vi skal gi det ordspråklignende v. 36 en tolkning som knytter det til v. 38, virker det underlig om hensiktssetningen v. 36b skal si noe om kvinnens glede. Faderens vilje har neppe sin primære hensikt i hennes glede over omvendelsen av sin landsby; derimot i Jesu reaksjon. Det er da også hans reaksjon som uttales i teksten gjennom at han tar inn i byen.
30. For en presentasjon av tolkningsalternativer, se T. Okure s. 160–161.
31. A. von Harnack, «*Kopos (kopian, hoi kopiōntes) im frühchristlichen Sprachgebrauch*», *ZNW* 27 (1928) 1–10; F. Hauck, «*kopos, kopiōs*», *TDNT* III, 827–830; R. Schnackenburg 1967, 486.
32. Se B. Olsson s. 231–232.
33. Det er også mulig å se i dette et profetisk utsagn; R. Schnackenburg 1967, 485–486; M. R. Ruiz s. 69.
34. Jeg forstår altså det innledende *edei* som uttrykk for noe annet enn en geografisk nødvendighet. Her siktes til Faderens plan. I rammen av denne beretning er det altså her at Faderens misjon (v. 34) kommer klart til uttrykk; så og R. E. Brown I, s. 169; T. Okure s. 83–86. Denne tekstens forhold til tradisjonen om at Jesus ikke drev misjon i Samaria (Matt 10:6 jfr. 15:24) kan vi her ikke ta opp. Det er mulig at Johannes her i én beretning fremstiller hendelser og en prosess som i tid har fordelt seg over lengere tid.
35. Til samaritanerproblemet, se T. Okure s. 139;
36. Samaritanernes reaksjon behøver slett ikke sees som et uttrykk for kritikk slik H. Boers s. 165–166 gjør.
37. Jfr. Acta 10:48; 16:15.34. I alle disse tekster dreier det seg om omvendelses-beretninger.
38. H. Boers s. 165 sier at kvinnen kun opptrer som formidler mellom Jesus og samaritanerne. Om hun selv kommer til noen klar tro, forblir usikkert.

- Boers gir her ikke tilstrekkelig akt på betydningen av «vitne» i evangeliet.
39. L. Morris, *The Gospel According to John*, Grand Rapids 1971, 275 mener at spørsmålet gir uttrykk for kvinnens tvil.
 40. Så og R. Schnackenburg 1967, 478.
 41. Når R. Kieffer, *Johannesevangeliet 1–10*, KNT 4A, Uppsala 1987, s. 116 sier at denne teksten taler om «villkoren for allt apostoliskt arbete» kan det være misforståelig. I denne teksten er mønsteret på den apostoliske misjon en samaritansk kvinne som opptrer spontant og hverdagslig og inviterer andre til med-opplevelse.
 42. P. Little tar i sin lille evangeliserings-bok *How to Give away Your Faith*, London 1971, 27–49 Jesu møte med den samaritanske kvinne som en modell for evangelisering. Syv grunnleggende prinsipper mener han å finne her: 1) Contact other socially 2) Establish a common interest 3) Arouse interest 4) Don't go too far 5) Don't condemn 6) Stick to the main issue 7) Confront him directly. Visse iakttagelser er i tråd med deler av det vi her har hevdet som observerbare handlingsmønstre for misjon hos Johannes.

Karl Olav Sandnes, f. 1954, cand.theol. 1978, dr. theol. 1988, l. amanuensis i NT ved Misjonshøyskolen.

«He first found his brother Simon – »: Practical patterns for missionary action in the Gospel of John

The article aims at detecting patterns for missionary action, based on two paradigmatic texts in John 1:35–51 and 4:3–42. The author indicates the following pattern: mission is an invitation to shared experience, conveyed through a dialogue which arouses the curiosity of a closely related person and leads to an independent encounter with Jesus, which again results in new persons being invited to shared experience.