

En eksegesi af Matt. 3,1-12 med særlig henblik på Johannes Døbers messiasforkyndelse

DISPOSITION

Indledning	s. 1
Oversættelse af Matt. 3,1-12	s. 1
Struktur	s. 2
Eksegesi af Matt. 3,1-12	s. 3
v. 1	s. 3
v. 2	s. 4
v. 3	s. 5
v. 4	s. 5
v. 5	s. 6
v. 6	s. 6
v. 7	s. 10
v. 8	s. 11
v. 9	s. 11
v. 10	s. 13
v. 11	s. 14
v. 12	s. 16
ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος	s. 18
1) "Den kommende" er JHVH	s. 18
2) "Den kommende" er Menneskesønnen	s. 18
3) "Den kommende" er en Johannes Døber discipel	s. 19
4) "Den kommende" er Elias	s. 19
5) "Den kommende" er Messias	s. 21
Talte Johannes Døber om Helligånden?	s. 21
Dåben med Helligånd og ild	s. 22
Konklusion	s. 25
Noter	s. 26
Litteraturliste	s. 30

Emneopgave i Nye Testamente

Philip Bach-Sørensen

INDLEDNING

Johannes Døber (JhD) er en spændende personlighed, hvis forkyndelse og virke vakte debat, ikke blot dengang han levede, men også helt frem til i dag. Denne opgave skal forsøge at afdække et lille hjørne af de mange problemstillinger og synspunkter, der er blevet rejst.

Rammen er Matt.3,1-12, en af de mest centrale tekster i det sparsomme kildemateriale om JhD i evangelierne og hos Josefus.¹ Andre steder i Mattæus-evangeliet, paralleltekster, Johannes-evangeliets selvstændige tradition og Josefus vil stort set ikke blive inddraget.

Målet er ud fra denne ramme at fokusere på JhDs forkyndelse. Det betyder, at hans formaningsstale (Luk.3,10-14) såvel som de aspekter i hans messiasforkyndelse, der kommer frem i Johannes-evangeliet ikke inddrages. Tilbage står i særlig grad to spørgsmål: 1) Hvem sigtede JhD til med ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος? Hvem var det egentlig, JhD forventede, der stod umiddelbart for at skulle træde ind på verdenshistoriens arena? 2) Hvilken rolle tildelte JhD "den kommende" i de eskatologiske begivenheder, han profeterede om? Specielt αὐτὸς ὁ ἴσους βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί er omdiskuteret, hvorfor der i særlig grad skal fokuseres på dette udtryk. Spørgsmålene vil i opgaven blive forsøgt besvaret i nævnte rækkefølge ud fra en eksegese af Matt.3,1-12.

OVERSÆTTELSE AF MATT.3,1-12

- 1) Men² i de dage træder Johannes Døber frem og prædiker i Judæas ørken
- 2) og³ siger: "Omvend jer! for himlenes kongedømme er kommet nær."
- 3) Han er nemlig den, som er omtalt af profeten Esajas, der siger: ⁴"En røst råber i ørkenen: 'Ryd Herrens vej, ⁴gør hans stier lige!'"
- 4) Men denne Johannes havde en klædning af kamelhår og læderbælte om sin lænd; men hans mad var græshopper og vildhonning.
- 5) Da gik Jerusalem og hele Judæa og hele Jordans omegn ud til ham
- 6) og blev døbt i Jordan-floden⁵ af ham, idet de bekendte deres synder.
- 7) Men da han så mange af farisæerne og saddukæerne komme til sin⁶ dåb, sagde han til dem: "Slangers yngel! hvem gav jer anvisning på at flygte fra den kommende vrede?"
- 8) Så bær da frugt, som svarer til omvendelsen,
- 9) og mén ikke, at I kan sige ⁴ved jer selv: 'Vi har Abraham som far', for jeg siger jer, at Gud kan oprejse børn til Abraham af disse sten.
- 10) Men ⁴ øksen ligger allerede ved træernes rod. Så hugges da hvert træ, som ikke bærer god frugt, om og kastes i ilden.

- 11) Jeg døber jer med vand til omvendelse, men den, som kommer ⁴efter mig, er stærkere end jeg. Hans sandaler er jeg end ikke værdig til at bære. Han skal døbe jer med Helligånd og ild.
- 12) Han har sin kasteskovl i sin hånd, og han skal gennemrense sin tærskelplads og samle ⁷sin hvede i lade, men avnerne skal han brænde op med uudslukkelig ild."

STRUKTUR

I JOHANNES DØBER PRÆSENTERES

- A. Introduktion (3,1-2)
 1. Johannes Døbers fremtræden som herold i ørkenen (3,1)
 2. Johannes Døbers budskab: (3,2)
 - a. Kald til omvendelse (3,2a) pga.
 - b. Proklamation af Guds riges nærhed (3,2b)
- B. Skriftbegrundelse med Es.40,3: (3,3)
 1. Henvisning (3,3a)
 2. Johannes Døbers opgave: Vejbereder for Herren (3,3b)
- C. Johannes Døbers levevis: (3,4)
- D. Johannes Døbers dåbsvirksomhed: (3,5-6)
 1. Dens omfang (3,5)
 2. Dens udførelse (3,6)

II JOHANNES DØBERS FORKYNDELSE

- A. Anledningen (3,7a)
- B. Johannes Døbers omvendelsesforkyndelse (3,7b-10)
 1. Retorisk spørgsmål (3,7b)
 2. Krav om et liv, der svarer til en sand omvendelse (3,8)
 3. Imødegåelse af en falsk forhåbning (3,9)
 - a. Advarsel (3,9a)
 - b. Begrundelse (3,9b)
 4. Lignelse om øksen og træerne: (3,10)
 - a. Dommens nærhed (3,10a)
 - b. Dommens kriterium (3,10b)
 - c. Dommens konsekvens, hvis kriteriet er uopfyldt (3,10c)
- C. Johannes Døbers profetiske forkyndelse om "den kommende" (3,11-12)
 1. Referenceramme for "den kommendes" opgave: Johannes' dåb (3,11a)
 2. Det personlige styrkeforhold: "Den kommende" er stærkere (3,11b)
 3. Johannes Døbers uværdighed (3,11c)
 4. "Den kommendes" nådeshandling: Dåben med Helligånd og ild (3,11d)
 5. "Den kommendes" domshandling: (3,12)
 - a. Dommens nærhed (3,12a)
 - b. Dommens 1. fase, adskillelsen (3,12b)
 - c. Dommens 2. fase, disponeringen: Hveden samles i lade (3,12c)
 - d. Avnerne opbrændes (3,12d)

EKSEGESE AF MATT.3,1-12

Afsnittet indleder en ny hoveddel i Mattæus-evangeliet.⁸ Parallelberetninger findes i Mark.1,2-8, Luk.3,1-17 og - noget løsere - Joh.1,6. 15.19ff. Tidsmæssigt foretager Mattæus et stort spring på henved 30 år fra 2,23 til 3,1. Han nævner hverken Jesu ungdom (Luk.41-52) eller Johannes Døbers (JhD) fødsel og baggrund (Luk.1,5-25.39-45.57-80), men begynder direkte på det, der i alle fire evangelier markerer begyndelsen på evangeliet: JhDs fremtræden som Guds profet med kald til omvendelse og løfte om, at der skal komme én, som er større end ham selv.

- v.1 Tidsangivelsen er vag og genspejler en lignende løs udtryksmåde i GT (fx Gen.38,1; Ex.2,11; Dan.10,2). Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις kan betyde "i de dage, da Jesus boede i Nazaret", men er snarere en almen term, der bruges til at hævde beretningens historicitet.⁹ En eskatologisk bibetydning i retning af "opfyldelsens tid som profeterne har talt om" kan ikke udelukkes (jf. brugen af "den dag" og "de dage" i 7,22; 9,15; 24,19.22.29.36; 26,29), men de ovenfor anførte steder i GT, hvor udtryksmåden hverken har prægnant betydning eller eskatologisk indhold, advarer dog mod at læse for meget ind i v.1.¹⁰ Luk.3,1 giver mere kronologisk hjælp, men dets vigtighed er omdiskuteret. JhD stod frem år 28 eller 29 e.Kr.¹¹

παρουσιάζεται er hist. præs. og hjælper til at introducere et scene-skift. Mattæus har bestræbt sig på at få frem, at med JhD begynder en ny og afgørende fase i frelseshistorien.¹²

Ἰωάννης (JHVH er nådig) havde fra Johannes Hyrcanus' tid (død 105-6 f. Kr.) været et populært navn blandt jøder.¹³ If. Luk.1,13 fik JhD dette navn pga. en guddommelig åbenbaring. Mattæus, Lukas og Josefus¹⁴ benytter altid tilnavnet ὁ βαπτιστής. Hos Markus (1,4; 6,14.24) findes også formen ὁ βαπτίζων, som betoner dåbsaktiviteten stærkere, men der er ikke tale om nogen teologisk forskel.¹⁵

κηρύσσειν ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας. Participiet er betonet. Det karakteristiske træk ved JhD var dåben, men generelt set virkede han som profet, eller mere specifikt som herold (κηρύξ).¹⁶ Han udråbte blot det ord, som kom til ham fra Gud (Luk.3,2; jf. v.3).

"Judæas ørken" er et vagt defineret område, der inkluderer den nedre Jordan dal nord for og landområdet umiddelbart vest for Det døde Hav. Måske omfatter "Judæa" i Mattæus' tanker (jf. 19,17) også Betania, som if. Joh.1,28 og 10,40 var JhDs første virkested.¹⁷ Området var varmt og for en stor del også tørt og goldt, men ikke ubeboet. Det brugtes

til græsning (Sal.65,12; Joel 2,22; Luk.15,4) og som skjulested for zeloter (jf. 24,26; Act.21,38; Ant.20,97-98), og forskellige essæersamfund havde slået sig ned der. Nogle teologer har derfor tillagt Matt.3,1 mere teologisk end geografisk betydning.¹⁸ Men det modificerende Ἰουδαίας gør denne antitese falsk. Ørkenen var et særskilt område, men kan også have haft profetiske implikationer for Mattæus-evangeliets første læsere.¹⁹ Der var en udbredt forventning om, at et af endetidstegnene skulle være en tilbagevenden til ørkenen. Derude skulle Israel igen blive Guds folk som under ørkenvandringen.²⁰ Landskabet danner en passende klangbund for JhDs domsforkyndelse²¹ og symboliserer det åndelige stade hos dem, som nu kaldes til omvendelse.²²

- v.2 I v.2 sammendrages JhDs forkyndelse. Den har to elementer: 1) Et kald til omvendelse, 2) Himmerigets nærhed. Det samme udsagn tilskrives Jesus i 4,17. Dermed understreges den nære forbindelse mellem de to.²³ Som Jesu forløber bereder JhD ved at foregribe hans forkyndelse Israel til at tage imod Messias, når han kommer.²⁴

μετανοέω betyder egl. "at fatte et andet sind", men i NT bruges det for de hebr. verber נחם ("at angre sine handlinger") og וָשׁ ("at vende om til nye handlinger"). GTs profeter bruger וָשׁ, når de kalder folket til at vende om til pagten med JHVH. Der er derfor hverken tale om et intellektuelt tankeskift eller ren sorg, men om en radikal forvandling af hele personen, en grundlæggende vendt om, der omfatter sind og handling og inkluderer overtoner af sorg, som resulterer i "frugt, som svarer til omvendelsen" (v.8).²⁵ Præsensformen viser, at der er tale om en vedvarende proces, et liv i omvendelse.²⁶

ἤρχικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν begrundes omvendelsens nødvendighed. βασιλεία ("kongedømme") kan referere til et territorium (4,8), men har overvejende samme dynamiske betydning som מלכות i GT. Der hvor kongen er og udøver sin magt, dér er kongedømmet.²⁷ Pga. JhDs umiddelbare nærforventning om Messias' komme, er det muligt, men ikke sikkert, at ἤρχικεν (perf.: "har nærmet sig") har samme betydning som ἔφθασεν i 12,28. Der hævder Jesus utvetydigt, at Riget er kommet.²⁸ Bortset fra 12,28, 19,24, 21,31.43 og i nogle håndskrifter også 6,33 bruger Mattæus altid "Himlenes kongedømme" i stedet for "Guds rige", som Markus og Lukas konsekvent foretrækker. Måske vil Mattæus ikke unødigt provokere jøderne, som ofte brugte omskrivningen "Himlen" for at undgå at nævne Guds navn (fx Dan.4,26; 1.Makk.3,50.60; 4,55; Luk. 15,18.21). Men da Mattæus som nævnt ikke er konsekvent, og da han bru-

ger Θεός lige så tit som de andre evangelister, skyldes hans ordvalg nok snarere to andre faktorer: 1) Det foregriber omfanget af Jesu autoritet efter opstandelsen (28,18), og 2) det giver bedre plads for at tilskrive Jesus Riget (13,41; 16,28; 20,21; 25,31. 34,40; 27,42; måske 5,35).²⁹ Jesus er født konge (2,2), og hans gerninger vidner om, at Riget er kommet (12,28). Det er forkert at hævde, at βασιλεία undergår en betydningsændring med omtalen af τὸ μυστήριον i 13,11.³⁰

At begrænse syndsforladelsen til Jesus alene³¹ er at gå for vidt, da udsagnet i v.2 også tilskrives Jesus i 4,17 uden forskel i indholdet. Ligesom englens ord til Josef klargør, at Jesu primære opgave var at frelse sit folk fra dets synder (1,21), så er den første forkyndelse af Riget forbundet med omvendelse og bekendelse af synd (v.6).³²

- v.3 Med ὅτι begrundes Mattæus JhDs fremtræden nu, hans budskab om Riget og hans omvendelsekald. Det passive ὁ ῥηθὲς hentyder til Gud som den talende. Med οὕτως indføres profeten som Guds menneskelige redskab.³³ Citatet af Es.40,3 er det eneste af Mattæus' egne 11 direkte GT-citater, der ikke indledes med en opfyldelsesformel. LXX gengives ordret bortset fra τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, der erstattes med αὐτοῦ, så "Herren" tydeligt identificeres med Jesus.³⁴ Det er ikke ualmindeligt i NT (fx Ex. 13,21 og 1.Kor.10,4; Es.6,1 og Joh.12,41; Sal.68,18 og Ef.4,8; Sal. 102,25-27 og Heb.1,10-12). MT knytter modsat LXX "i ørkenen" til det følgende, men eftersom både røsten og vejberedelsen forekommer i ørkenen, er forskellen ubetydelig.³⁵ Med οὕτως ἔσται hævder Mattæus, at "røsten" i Es.40,3 er en type på JhD. Det samme gør både JhD selv (Joh.1,23) og Jesus (11,10). Jødernes tilbagevenden til Israel efter det babyloniske fangenskab var kun en mindre del af Guds nåde imod dem; det fulde indhold blev først givet, da Messias (Jesus) kom.³⁶ Det siges ikke direkte, hvad vejberedelsen består i, men konteksten hos Mattæus antyder to aspekter: 1) JhD baner vej for Jesus ved forud at vidne om ham som "den kommende" (v.11). 2) JhD kalder til omvendelse (v.3 og 8), så Jesus, når han kommer, møder et beredt folk, der venter på ham.³⁷

- v.4 "Denne" (det proleptiske οὗτος er et dem. pron.) JhD, hvis hovedbudskab gengives i v.2, og hvis bibelske rolle klargøres i v.3, var klædt og spiste svarende til det sted, han boede og virkede. Samtidig var hans ydre fremtræden en stærk prædiken. Den lange, løse klædedragt (ἔνδυμα), som for JhDs vedkommende var vævet af kamelhår, var ikke blot fattige folks almindelige tøj, men også

tegnet på en status som profet (jf. 3,1; 11,7-9) - endda et så afgørende tegn, at nogle falske profeter på Zakarias' tid (13,4) klædte sig sådan for at virke mere troværdige. Specielt³⁸ læderbæltet knytter forbindelsen tilbage til én ganske bestemt profet, nemlig Elias (2. Kong.1,8). JhD identificeres da også med Elias redivivus (11,14; 17, 10-13; Luk.1,17), hvis komme Mal.4,5 placerer umiddelbart inden Herrens dag. If. Joh.1,21 har JhD ikke selv tilsigtet denne identifikation. I sidste instans er det da også det, JhD foretager sig i ørkenen, der antyder, at hans tøj havde en videre, profetisk betydning.³⁹

Der er ingen grund til at ændre det, der nævnes her om JhDs kost, til fx frugter af johannesbrødtræet og saft fra bestemte træer. ἄκροες er store grashopper, som en jøde godt måtte spise (Lev.11,20-23). μέλι ἄγρον er vildhonning i modsætning til biavleres honning.⁴⁰ JhDs asketiske træk tydeliggøres i 9,15 og 11,18.⁴¹ Han gik ud over nasiræerlove (jf. Num.6,3; Dom.13,4f; Luk. 1,15), der ikke rummede krav til maden. Ud fra den herskende jødiske opfattelse af faste er det mest nærliggende at tage JhDs kostvaner som et udtryk for dyb ydmyghed over for Gud. JhD efterlevede personligt den anger, som han i sin forkyndelse krævede af folk⁴², og svarer også ved ikke at bekymre sig om mad og drikke til en Jesu discipels karakter (6,25-34; 10,11; 24,45).

- v.5 Mens Mark.1,5 kan spille på Mal.3,4, er det samme ikke muligt her. τότε viser tilbage til JhDs fremtræden i v.1. ἐξεπορεύετο er ligesom ἐβαπτίζοντο i v.6 en impf. om det vedvarende og stiller læseren et forløb af begivenheder over en længere periode for øje. Mattæus' brug af πᾶσα (jf. 2,3; 21,10; 27,25) svarer til den frie brug af πάντα i GT.⁴³ Det rokker dog ikke ved, at JhD har vakt opmærksomhed i hele Israel. Han forudsættes kendt i Jerusalem (Mark.11,27-33) og i Galilæa (11,7), hvor hans første disciple kom fra. If. Joh.3,23 virkede JhD også en tid i Samaria efter Jesu døb. Josefus (Ant.18,116-20) bekræfter JhDs store indflydelse. Den ses også indirekte af, at Herodes Antipas, der regerede i Galilæa og Peræa, følte sig truet til at fængsle ham, og af, at der længe efter JhDs død fandtes en gruppe JhD-disciple i Efesus (Ap.G.19). Den udbredte messiasforventning og JhDs virkested ved Jordans vadesteder, som jøderne brugte, når de skulle fra den ene ende af landet til den anden, var givetvis medvirkende årsager.

- v.6 βαπτίζω (dyppe, dukke ned (under)) kan bruges både om bestenkelse (Luk.11,38; Mark.7,4), om neddykning og metaforisk (v.11b; Mark.10, 38f; 1.Kor.10,2). Verbet siger derfor intet om måden, JhD-dåben fore-

gik på. 3,16 tyder dog på, at der er tale om neddykning.⁴⁴ Da ὑπό regelmæssigt indfører den handlende efter et verbum i passiv, må ἐβαπτίζοντο være passivt. Der kan derfor ikke være tale om selv-dåb, men en dåb foretaget af JhD - eller en af hans disciple.⁴⁵ Om folk blev døbt i grupper eller som enkeltindivider, siges der intet om, men dåben var altid ledsaget af en personlig syndsbeholdelse. Syndsbeholdelse var påbudt i Moseloven, ikke blot som en del af præstens pligter (Lev.16,21), men også som den enkeltes ansvar ved syndige handlinger (Lev.5,5; 26,40; Num.5,6f; Ord.28,13). I NT er syndsbeholdelsen ikke mindre vigtig (jf. Act.19,18; 1.Joh.1,9).⁴⁶ Her i v.6 er den en indrømmelse af nødvendigheden af den omvendelse, JhD kræver.⁴⁷ Da Mattæus ikke har "til syndernes forladelse" (Mark.1,4; Luk.3,3), mener flere fortolkere, at JhD i Mattæus' øjne kun bragte folk til omvendelse, for at de skulle være klar til at modtage Messias, der havde til opgave at bringe verden tilgivelse. Svarende hertil forekommer udtrykket først i forbindelse med nadveren/Jesu død (26,28).⁴⁸ Det er rigtigt, at JhD-dåben har et forberedende, eskatologisk præg⁴⁹, og at det er Jesu offerdød, der udvirker, at tilgivelse er mulig (1,21; 20,28), men det udelukker ikke en syndstilgivelse inden: 1) GT taler meget om tilgivelse, hvilket ikke kan være ukendt for en skriftbunden jøde som Mattæus. 2) En læser i det 1. årh. ville næppe mene, at synder ikke blev tilgivet, når de blev oprigtigt bekendt. 3) Da Mattæus jævnligt forkorter Markus, hvor han bruger ham, må vi være forsigtige med at drage teologiske slutninger ud af sådanne udeladelser.⁵⁰ Desuden giver Mattæus i 3,14f klart udtryk for, at JhD-dåben var knyttet sammen med syndforladelse.⁵¹

Forholdet mellem omvendelse og dåb er der givet flere løsninger på:

- 1) Omvendelsen er en guddommelig gerning, som effektueres og modtages i dåben. Derfor sammenkaldte JhD folk til dåben. εἰς μετανοίαν i v.11 anføres som argument.⁵²
- 2) Omvendelsen er skilt fra og forudsætning for dåben.⁵³ Dåben bliver en rent symbolsk handling, der illustrerer dåbskandidatens omvendelse og håb om, at Gud vil tilgive og afvaske synden.⁵⁴
- 3) Beasley-Murray repræsenterer en mellemløsning. Det menneskelige element i appellen kan ikke fjernes. Mattæus fremstiller klart JhD som en omvendelsesforkynder og gengiver hans insistensen på, at kun de sandt angrende skulle døbes (v.7-9). Dåben bliver fra den døbtes synsvinkel udtryk for og pant på omvendelsen. På den anden side så Mattæ-

us tydeligvis i dåben en guddommelig handling, som omvendelsen var en frugt af (jf. εἰς i v.11). Disse aspekter er uløseligt forbundet.⁵⁵ Dunn peger på, at JhDs dåb i forhold til omvendelse og tilgivelse må finde sin betydning ud fra GTs ceremonialhandling. De var midler, Gud gav gudsdyrkeren til at udtrykke sin anger og åbent tilkendegive sit ønske om Guds tilgivelse. Brugt sådan blev de anledningen til renselsen (begivenheden hvorunder renselsen fandt sted), men ikke midlet. Svarende hertil bliver JhD-dåben det konkrete og nødvendige udtryk for omvendelsen. Den udgør endog omvendelsesakten. Men den er ikke en omvendelsesdåb, der resulterer i syndstilgivelse. Dåben er et (gudgivent) middel til den angrende til at udtrykke den omvendelse, som resulterer i syndstilgivelse.⁵⁶

Mange forskere har søgt at finde **kilden til JhDs dåb**. De vigtigste løsninger er⁵⁷: 1) GTs ceremonielle renselser (Ladd, Lenski) 2) Jødernes proselytdåb (Rowley, Manson, Nepper-Christensen) 3) Qumran-sektens neddykningsbade (Brownlee, Schütz, Robinson, Reicke, Scobie)

- 1) Den umiddelbare forståelse, JhDs handling vandt blandt folk, peger på, at den lignede noget, de kendte særdeles godt: De forskellige renselser i GT (Lev.11-15; Num.8,7; 19; Heb.9,13; også Ex.19,10; Lev.16,26. 28; 17,15; 22,6; Deut.23,10f).⁵⁸

Svagheden er, at denne forståelse ikke levner forskellen mellem ceremoniel urenhed og moralsk synd, som JhDs dåb er forbundet med, fuld ret.⁵⁹ Der er også den forskel, at JhD-dåben modsat GTs renselser var en engangsbegivenhed, som ikke skulle gentages.⁶⁰ Den opsigt, JhD vakte, og det tilnavn, han fik, peger også på, at der er tale om mere end en renselsesceremoni.⁶¹

- 2) Jødernes proselytdåb har if. tesens fortalere det tilfælles med JhDs dåb, at den sker ved fuld neddykning⁶² og er en engangsbegivenhed, der involverer dels et etisk element⁶³, idet den døbte foretager et brud med fortiden og begynder at leve et nyt liv, dels et initiatorisk element⁶⁴, idet dåben fører den døbte ind i et nyt fællesskab. Opfattelsen er ikke uden problemer: Proselytdåben kan ikke med sikkerhed føres tilbage til NT-lig tid.⁶⁵ Desuden er der tydelige forskelle: 1) JhD-dåben var modsat proselytdåben offentlig.⁶⁶ 2) Den var ingen selvdåb.⁶⁷ 3) Den symboliserede en livsændring forbundet med syndstilgivelse snarere end en trosændring forbundet med afvaskning af hedensk urenhed og var ikke knyttet til omskærelse og tempelofringer.⁶⁸ Og som det vigtigste: 4) JhD-dåben havde eskatologisk karakter (var en 'ind-

vielse' til en ny tidsalder, ikke til et bestående trosfællesskab)⁶⁹, og målgruppen var jøder, ikke hedninger.⁷⁰

- 3) Siden fundet af Dødehavsrullerne har de været i fokus i debatten, og mange har tilsluttet sig den tese, at JhDs dåb har sin forløber i Qumran-sektens neddykningsbade. Der er flere ligheder: JhD og Qumran-sekten må have boet omtrent samme sted, og de henviste begge i deres selvforståelse til Es.40,3. Det mest karakteristiske træk ved Qumran-sekten var dets neddykningsbade.⁷¹ De kaldte sig selv "Israels angerfulde", betonedede omvendelsen (1.QS.5,14), og alle, som blev optaget som medlemmer, skulle udtale en syndsbe kendelse (1.QS.1,16-2,18).⁷² Qumran-sekten var også stærkt eskatologisk orienteret. Man "indtrådte i pagten" ved optagelsen i sekten og blev nu regnet for at høre til det sande (eller nye) Israel.⁷³ De ventede en eskatologisk person, som skulle renses gennem en hellig ånd.⁷⁴

Men der er også mange forskelle: Konteksten til 1.QS.2,25-3,12, som anføres som argument for indvielsesdåben, behandler de daglige renselser for dem, der allerede var medlemmer af sekten.⁷⁵ I optagelsesceremonien indgik hverken en dåb eller et renselsesbad, der desuden havde med levitisk (ceremoniel) urenhed at gøre. Renselse fra synd sker gennem opfyldelsen af Guds bud, ikke gennem en omvendelsesdåb. Gennem et fuldkomment liv efter toraen opnås forsoning med Gud (1.QS.3,9-12).⁷⁶ Qumran-sektens dåb blev modsat JhD-dåben gentaget (jf. 1.QS.1,24ff; 5,13-25)⁷⁷ og var kun for de få udvalgte. Qumran-sekten lukkede sig ude fra det øvrige samfund, mens JhD stod offentligt frem og henvendte sig til alle med sin dåb og intet fasttømret fællesskab dannede.

Konklusion: Selv om der kan findes fælles træk både med levitiske renselser, proselytdåben og Qumran-sektens neddykningsbade, så kommer man altså ikke uden om med Kraeling at indrømme JhD en god del originalitet, også når det gælder dåbens oprindelse og indhold.⁷⁸ Skønt dåb i sig selv ikke var ualmindelig, stammer de fremhævede, men begrænsede associationer, der er forbundet med JhD-dåben, fra JhD selv - ikke ulig omskærelsen, som eksisterede før Abraham, men manglede pagtsmæssig betydning indtil da.⁷⁹ Samtidig er det måske muligt i GT at pege på en vis udviklingslinje, der kan have ledt frem til JhD-dåben. Ladd, der er tilhænger af den først skitserede løsning, peger på profetiske udsagn, hvor renselse med vand bruges billedligt til en moralsk formaning (Es.1,16ff; Jer.4,14), og tilføjer så, at der hos andre profeter findes en forventning om en renselse, som Gud selv vil foretage i de

sidste tider (Ez.36,25; Zak.13,1). Åndens gave knyttet til denne kommende renselse (Es.44,3).⁸⁰ Selv om JhD klart pointerer, at hans vanddåb ikke er opfyldelsen af denne profeti, placerer han den lige så tydeligt som en forløber for dåben "med Helligånd og ild" (v.11).

- v.7 I v.7-12 giver Mattæus os en prøve på JhDs forkyndelse, som svarer næsten ordret til Luk.3,7-9.16f. Der er ingen grund til at betvivle ægt-heden.⁸¹ Når Mattæus ikke har JhDs formaningsstale (Luk.3,10-14) med, kan det skyldes, at han gengiver en ganske bestemt begivenhed, hvor farisæerne og saddukæerne kom ud til JhD.

Farisæerne⁸² udgjorde den strengeste retning inden for den lovtro jødedom og var stolte af deres nøjagtige fortolkning og overholdelse af loven. De beskrives i NT som nogle af de ivrigste opponenter mod både JhD og Jesus. Saddukæerne⁸³ var præsteadelen, et verdsligt-politisk parti med en afgørende indflydelse i Jerusalem og i Synédriet. Trods den store forskel mellem de to grupper både i lære (jf. Mark.12, 18; Act.4,1f; 23,6-8; Ant.18,11; Bell.2,164-6)⁸⁴ og liv gjorde de flere gange fælles sag. Mattæus omtaler dem her samlet (de to nomen har fælles artikel, jf. 16,1; andetsteds skelner han klart mellem dem: 22,34), fordi de var repræsentanter for den religiøse øvrighed, synédriet⁸⁵, og fordi JhD tiltaler dem under ét.⁸⁶

ἐρχομένων ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ oversættes i DO som om farisæerne og saddukæerne ønskede at modtage JhDs dåb. Denne tolkning følges af Lenski, som mener, at de af foragt for den øvrige skare, der ville døbes, er gået frem som separat gruppe og dermed afslørede en uærlig bevæggrund⁸⁷ til at blive døbt. JhDs spørgsmål rammer da plet og afslører deres hyckleri. Luk.3,7 viser, at JhD også betvivlede oprigtigheden i andres anger. Men ἐπὶ kan også betyde "til" eller "imod", og teksten kan da læses sådan, at de kom til JhDs dåb(ssed) alene for at foretage en kritisk vurdering af JhD (jf. Joh.1,19.24; Matt. 21,23-32; Luk. 7,29f)⁸⁸ Deres afvisende holdning får da JhD til at spørge.⁸⁹

JhDs retoriske spørgsmål understreger alvoren i hans omvendelseskrav. γεννήματα ἐχιδνῶν⁹⁰ er hans modpol til "Abrahams børn", som farisæerne og saddukæerne opfattede sig selv som. Udtrykket hører ligesom JhD selv til den profetiske tradition (jf. Es.14,29; 30,6; se også Jesu brug i 12,34 og 23,33)⁹¹ og peger her sandsynligvis på slangens natur. ἔχιδνα er en lille, meget giftig slange. Ordet er i NT ellers kun brugt i Act.28,3, som meget godt illustrerer det, JhD vil have frem: Farisæerne og saddukæerne er som giftige slanger, der flygter fra et

tørt krat, der er gået ild i (jf. 23,29-33). Da Satan blev identificeret med en slange (Visd.2,24; Åb.12,9;20,2) svarer "slangers yngel" måske til "Satans børn" (jf. Joh.8,44).⁹² τὴν forstærker denne tanke, da det er svært at forstå, hvis JhD ikke tænker på Satan.⁹³ Guds ὀργή udtrykker Guds helligheds og retfærdigheds nødvendige og uundgåelige reaktion på menneskers synd (Es.13,9; Ez.7,19; Ef.5,6; Kol.3,6). Vreden er altid aktiv i konstante domshandlinger (skønt de ofte bliver tilbageholdt pga. Guds langmodighed), men med ἡ μελλούσα ὀργή tænker JhD imidlertid på Guds vredes endelige, eskatologiske manifestation (Zef.1,15; 2,2; Luk.21,23; 1.Tes.1,10; Åb.6,12-17). Dens truende nærhed (jf. 3,10a.12) giver omvendelseskravet vægt.⁹⁴

- v.8 Mens jøderne generelt mente, at vreden kun ville blive vendt mod hedningerne, især de romerske magthavere, proklamerer JhD, at det kun er dem, som omvender sig og bærer frugt, som "svarer til" (egl. "af samme vægt"; ἕξως, afledt af ἔχω = veje) omvendelsen, der bliver reddet fra den kommende vrede. οὕτως er illativ: Hvis farisæerne og saddukæerne virkelig skal gøre sig forhåbninger om at undgå den kommende vrede, da ... - må deres liv også udvise handlinger af en type og karakter, som klart viser, at den nødvendige hjertets omvendelse har fundet sted. Billede og tolkning er kombineret⁹⁵ i "bære frugt", som er en semitisme⁹⁶ (jf. Gen.1,11f), der flere steder bruges som metafor for at gøre gode gerninger eller som bevis på omvendelse (3,10; 7,16-20; 12,33; Luk.13,6-9; Joh.15,2.4f.8.16). Lukas har svarende hertil καρποῦς (plur.) om alle de handlinger, som bevidner omvendelsen realitet.⁹⁷ Mattæus kan have beholdt en oprindelig semitisk, distributiv singularis.⁹⁸ At Mattæus med frugt sigter til dåben som en engangsbegivenhed⁹⁹, må afvises (jf. 3,2).

- v.9 Verset viser klart JhDs åndelige forståelse af Riget i direkte modsætning til den fremherskende, ydre opfattelse hos farisæerne og saddukæerne.¹⁰⁰ μὴ δόξητε er aor. konj. i en negeret sætning og derfor kategorisk: "Mén ikke". Tanken er illusorisk. λέγειν ἐν ἑαυτοῖς er en semitisme (jf. Sal.10,6; Est.6,6; Es.47,8) og betyder "at tænke". Jesus stiller samme krav som JhD (v.8) i en lignende situation (Joh.8,39). πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ: I løbet af den mellemtestamentlige periode voksede tanken om fortjeneste frem og understøttede en generel forestilling (ikke blot blandt farisæere og saddukæere) om, at Israel var udvalgt for fædrenes skyld. Patriarkernes fortjenester var tilstrækkeligt for deres fysiske efterkommere til at opnå det messianske riges

velsignelser - med mindre man undsagde sig pagten og blev kætter.¹ I λέγω ὅτι ἐμὴν afspejles tydeligt JhDs bevidsthed om som Guds profet at tale direkte på hans vegne, idet han imødegår den falske indbildning: Fysisk nedstamning fra Abraham garanterer i sig selv intet; gør måske blot truslen om dom mere naturlig (jf. Am.3,2). I GT udsletter Gud flere gange en stor del af israelitterne og frelser kun en rest. JhD nøjes ikke med at sige, at det kan ske igen, men hævder, at Gud endog kan udfylde de tomme pladser, som farisæerne og saddukæerne efterlader ved ikke at leve som Abrahams børn, med ægte børn ἐκ τῶν λίθων τούτων.

JhD peger måske på sten, der ligger i flodlejet. Både på hebraisk og aramæisk er der et ordspil mellem "børn" (egl. "sønner") og "sten" (hhv. bānīm - 'ābānīm og bēnayyā - 'abnayyā')² Seitz mener imidlertid, at JhD sigter til de tolv sten, Josva rejste efter overgangen over Jordan (Jos.4). JhD advarer da farisæerne og saddukæerne om, at hvis de ikke omvender sig, vil de i den kommende dom lide samme skæbne som de israelitter, der døde i ørkenen (Jos.5,7). Går det sådan, vil Guds løfte til Abraham dog ikke sættes ud af kraft, for det er stadig i hans magt at "oprejse børn" i deres sted - selv "af disse sten".³ Es.51,1f er if. Seitz et slags bindeled mellem Jos.4 og Matt.3,9.⁴ En anden mulighed er at lade Es.51,1f alene danne baggrund for JhDs udsagn. Gud afbildes da som den, der giver Abraham, en livløs klippe⁵ (jf. Gen.17,17; Rom.4,17) kraft til at frembringe børn. If. denne forståelse hævder JhD, at Gud kan gentage underet med Isaks fødsel.⁶ Uanset hvilket billede, der ligger bag JhDs ord, er det muligt at slutte følgende: 1) Ved at forbinde Abraham med de nye børn, Gud vil oprejse, viser JhD, at Gud trofast vil opfylde løfterne i Gen.12,1-3. JhD går altså ikke imod selve pagtstanken, men afviser den populære forståelse, at fysisk slægtskab med Abraham var tilstrækkeligt.⁷ 2) JhD revser ikke blot ledernes selvretfærdige holdning, men lader forstå, at man får del i Riget af nåde.⁸ JhD åbner Rigets døre for "de åndeligt arveløse" ved at henvende sig til toldere og skøger.⁹ 3) Menneskets forhold til Gud er principielt defineret alene ud fra, at det er menneske, og ikke længere ud fra dets tilhørsforhold til det jødiske folk. Jøde og ikke-jøde ligestilles. Afgrænsningen af Guds folk sprænger racemæssige (jf. 8,10-12) og gængse religiøse skel.¹⁰ Der er intet direkte udsagn om, at JhD også rettede sin forkyndelse mod hedninger. Joh.3,23 peger indirekte på, at han i sin sidste virke-

tid i hvert fald inddrog blandingsfolket samaritanerne, men generelt har JhD nok opfattet sin opgave på linie med Jesus i Matt.15,24. Soldaterne, der er nævnt i Luk.3,14, kan være jødiske soldater i tjeneste for Herodes. Alt dette udelukker imidlertid ikke, at v.9 kan være en profeti om hedningernes optagelse i Guds folk. Mattæus, som gengiver JhDs ord, ser dem uden tvivl opfyldt i de mange hedningekristne. Samstemmende hermed kom udtrykket "Abrahams børn" til at inkludere hedninger (Rom.2,28f; 4,12; Gal.3,16.29; 4,21-31).¹¹

- v.10 Her videreføres tanker fra de to foregående vers: **Frugterne**, som den sande omvendelse sætter, er kriterium for at bestå i dommen (3,8). Hvert træ, uanset dets **rødder**, hugges om, hvis frugterne ikke er der (3,9).¹² Ellers fokuserer JhD på den eskatologiske doms umiddelbare nærhed. Som Riget med dets kald til omvendelse er nær (3,2), sådan er nødvendigvis også vredesdommen over de uomvendte. Det er to sider af samme sag.¹³ Derfor er der ikke alene tale om en kommende messiansk vrede, men der sker allerede en begyndende messiansk opdeling blandt Abrahams efterkommere¹⁴ (jf. Luk.7,29f)
- ἡ ὁν δὲ ἡ ἄλυσιν πρὸς τὴν ῥίζαν αὐτῶν θένοντων κεῖται: Dommens nærhed understreges stærkt (ἡ ὁν er trukket helt frem i sætningen). Profeten ser noget, de andre endnu ikke ser. κεῖται er præsens, men dets rod er perfektum: Øksen er lagt hen til roden, så den nu ligger der.¹⁵ Den handlende er Gud.¹⁶ Domsbilledet forekommer hyppigt i GT (Es.10,33f; Jer.11,19; 46,22f; Ez.31; Dan.4). θένοντων er velvalgt, da JhD retter sine ord mod folkets åndelige ledere. Både den verdslige leder og den retfærdige sammenlignes flere steder med et træ (Dom.9,7-16; Dan.4,20-22; Sal.1,3; Jer.17,7f).¹⁷ Med øksen (bestemt form) tænker JhD på Guds ene, endegyldige dom over de mange ("træer" er plur.) uomvendte. Den bliver fuldstændig, da øksen ligger ved roden, ikke grenene.¹⁸
- πῶν οὖν θένοντων μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται angiver kriteriet: Dommen rammer hvert (πῶν) ikke-frugtbærende træ og ingen andre. Det første "da" i JhDs tale (3,8) introducerede kravet om at "bære frugt". Det andet "da" klarlægger konsekvenserne, hvis man ikke gør det (sml 7,19 hvor Jesus gentager JhDs ord). "God frugt" er "frugt, som svarer til omvendelsen" (3,8). Den gode frugt er heller ikke her det samme som omvendelsen, men viser, hvilket slags træ man står overfor. μὴ ποιοῦν (præs. ptc.) καρπὸν καλὸν karakteriserer træet som et, hvis natur det ikke er at gøre noget, der svarer til god frugt.¹⁹ Dermed er det kun tjenligt til at hugges om καὶ εἰς πῦρ βάλλεται. Præsensformernes tids-

løshed understreger begivenhedens sikkerhed og nærhed. Det er, hvad der sker. Hvornår, det sker, gør ingen forskel.²⁰ Guds dom beskrevet billedligt som en afbrænding af træer kendes fra Es.10,15-19 og Jer.11,16. Ild forekommer i GT som ledsagefænomen i beskrivelser af den eskatologiske dom og som straffeinstrument mod de gudløse (Joel.2,30; Es.34,10; 66,24; Jer.7,20; og specielt Mal.4,1, hvor Herrens dag som en luende ovn brænder både rod og grene). Endnu mere udbredt er tanker i den jødiske litteratur i den mellemtestamentlige periode.²¹ Ildbilledet er også centralt i JhDs forkyndelse (jf. 3,12).

- v.11 På dette sted gengiver Lukas (3,10-14) JhDs svar på tre forskellige gruppers spørgsmål. Mattæus, der i 3,1-10 har informeret os om JhD, forsætter derimod med at lade JhD informere os om Jesus gennem et kristologisk udsagn.²² Dette for nærværende opgave så centrale udsagn vil her i eksegesen hovedsageligt blive behandlet rent sprogligt.

V.11 genfindes fire andre steder i NT med mere eller mindre samme ordlyd: Mark.1,7f, Luk.3,16, Joh.1,26f (jf. 1,15.30) og Act.13,25 (se også 1,5; 11,6). Når det gælder synoptikerne, er der ud fra den almindeligt udbredte to-kilde hypotese her tale om en overlapning mellem Markus og talekilden (Q), med Q som den primære. Joh.1,26f er nok en uafhængig variant. Forskellene mellem Mattæus og Lukas kan skyldes, at de begge har taget både fra Markus og Q, men Mattæus' forkærlighed for parallellismer (her 3,11a - 3,11d) kan også have spillet ind og forklare placeringen af ὑμῶν og ὑδατι, samt tilføjelsen af ἐν.²³ Når det gælder hovedsætningen, ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερος μου ἔστω (Matt.), er der tale om to udgaver:

1) Efter mig kommer en, som er stærkere end jeg (proklamation)

2) Den, som kommer efter mig, er stærkere end jeg (vidnesbyrd)

Man er uenig om, hvilken der er den primære. Kraeling peger på 1), da han mener, at 2) skyldes kristen påvirkning.²⁴ Scobie argumenterer derimod for 2), da tankegangen er, at "den kommende" skal blive stærkere end JhD, fordi han skal udøve den dom, JhD profeterer om.²⁵

Bisætningen, οὗ οὐχ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι (Matt.), tolker Bretscher ret utraditionelt: Sandalernes ejer må være JhD, da næppe kan være en pos. gen. til ὑποδήματα. Bretscher lader i stedet ἱκανός have dobbelt funktion (det støtter dels gen. οὗ, dels inf. βαστάσαι) og mener, at artiklen τὰ må have possessiv kraft. Han når dermed frem til følgende oversættelse: "of whom I am not worthy to bear (my) sandals".²⁶ JhDs tankegang er da, at når "den kommende" (= JHVH) duk-

ker op, må han selv tage sine sko af (jf. Ex.3,5 og Jos.5,15 sml. med Act.13,25).²⁷ Skønt det måske er grammatisk muligt at følge Bretscher, må det dog være mere rigtigt at lade det klare (Mark. Luk. Joh.) bestemme tolkningen af det tvetydige (Matt. Act.).²⁸

JhD søger at samle folks opmærksomhed om ham, hvis vejbereder han er (3,2). To forhold klargøres i v.11: Forskellen mellem JhD og "den kommende" (3,11b.c), og forskellen mellem deres opgave (3,11a.d).²⁹ ἔγω μὲν ἡμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι indfører ikke noget egentligt nyt, men udgør et referencepunkt, ud fra hvilket "den kommende", gennem kontrasten (jf. μὲν - οὐ), kan introduceres.³⁰ Hans opgave er anderledes (3,11d). Men "dåben med Helligånd og ild" (H&I-dåben) er intet alternativ til JhD-dåben. Man modtager heller ikke JhD-dåben for at undgå den anden, snarere med tanke på og som forberedelse til den. Enheden understreges tydeligt, ved at JhD-dåben og H&I-dåben tildeles de samme personer (de to gange ἡμᾶς). JhD taler her mest sandsynligt til hele tilhørerskaren (jf. λαός i Luk.3,15f).³¹

εἰς μετάνοιαν er Mattæus ene om at have med. εἰς + akk. udtrykker ofte en hensigt, men en kausal brug af εἰς er imidlertid ikke ukendt i NT ("pga. jeres omvendelse" - eller måske svagere: "angående/i forbindelse med omvendelse"). Udtrykket er blevet tolket i retning af, at 1) JhD-dåben effektuerer omvendelsen, eller at 2) JhD-dåben forlanger eller indkalder til omvendelsen. Det må imidlertid være mere rigtigt at forstå det mere nuanceret: 3) JhD-dåben giver den enkelte mulighed for at udtrykke personlig omvendelse i handling, samtidig med at den også, gennem Guds indgreb, resulterer i en sand omvendelse.³²

Hvem JhD sigter til med ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος skal der ikke gøres rede for her. Mulighederne skal blot antydes gennem et par sproglige bemærkninger angående ὀπίσω. Efterfulgt af en genetiv har det normalt lokal betydning. Det vil her sige, at "den kommende" er/følger bagved JhD. Vendingen bruges om det at være en Jesu discipel (Mark.1,20; 8,34; Luk.9,23; Joh.12,19). Forstået på den måde taler JhD om en af sine disciple. Det er imidlertid også muligt, at ὀπίσω kan have temporal betydning. "Den kommende" følger efter JhD i tid. Denne brug af ὀπίσω findes i LXX (Neh.3,17; 11,8; jf. det hebr. 'ahărê).

ἰσχυρότερός μου ἔστιν tolkes af nogle i lyset af Luk.11,21f, hvor ὁ ἰσχυρότερος betegner Messias. Problemet er if. Kraeling, at tolkningen allegoriserer Jesu lignelse, samt at det ikke er de samme to personer, der sammenlignes de to steder.³³ ἰσχυρός er brugt om Gud i GT

(LXX Jer. 32,18; Dan.9,4; jf. også Es.40,10), og det tilsvarende nomen om Messias i Ps.Sol.17 (se også Es.11,2 (LXX)). Hvor vægten hos Markus og Lukas måske mere ligger på den eskatologiske skikkelses komme, betoner Mattæus dennes styrke.³⁴

JhD benægter at være værdig til at udføre endog en slaves arbejde over for den, han er forløber for. At bære en andens sandaler var en så ydmygende tjeneste, at en rabbi ikke kunne tillade sig at byde sin discipel den.³⁵ Parallelstederne bruger verbet λύσειν ("at løse"), men det ændrer intet ved substansen. If. en rabbinsk kilde var det den usle opgave for en ikke-jødisk slave at løse sin herres sandaler.³⁶ Dette udsagn er ikke en senere kristen opfindelse bestemt af ønsket om at sætte JhD på plads og ophøje Jesus, for i virkeligheden er JhDs ydmyghed i kristen etik en dyd, ikke en svaghed. Endvidere, hvis JhD så sig selv som forløber, kunne han ikke have ligestillet sig selv med den, han pegede frem mod (jf. også Joh.3,28-31). Der er ingen tvivl om, at kirken brugte JhDs selvydmygelse i senere konflikter med JhD-disciple, men der er ingen tegn på, at kirken opfandt den.³⁷

Ligesom JhDs hensigt var at berede vej for "den kommende" ved at kalde folk til omvendelse, sådan pegede JhD-dåben frem mod denne skikkelses eskatologiske dåb med Helligånd og ild. JhD-dåben er i sit væsen forberedende.³⁸ Den døbte beredes til at modtage det afgørende nye, som er umiddelbart forestående, og som JhD beskriver med ordene αὐτός ἡμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. Lukas har nøjagtig det samme, mens Markus har en lidt anden ordstilling og udelader καὶ πυρί. Hvilket indhold og karakter H&I-dåben havde vil blive behandlet senere.

"Den kommendes" dåb er én enkelt dåb. Dels går ἐν på både πνεύματι ἁγίῳ og πυρί, dels modsvarer den JhDs ene dåb med vand.³⁹

v.12 JhD kommer dernæst med fire, klare udsagn: 1) Dommen er umiddelbart forestående (οὗ τὸ πύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ). 2) Dens første fase består i en adskillelse af hvede og avner (διακρίσει τὴν ἄλωνα αὐτοῦ). I anden fase finder dommerens disponering med de adskilte grupper sted: 3) Hveden skal anbringes i laden (συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην), mens 4) avnerne skal opbrændes (τὸ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ αἰθέρι).

πύον (jf. Es.30,24; Jer.15,7) betegner en stor træskovl, beregnet til at kaste kerner og avner op i luften (efter at hveden er tærsket og de løse strå fjernet), så vinden kan blæse avnerne fra. Hele det første udsagn afbilder "den kommende" parat til at begynde sin opgave, hvad

øjeblik det skal være (jf. 3,10) Tærskelpladsen vil blive genstand for en gennemgribende rengøring (δια-καθαρίζω = gennem-rende).⁴⁰ Som vinderen skiller de lette og værdiløse avner fra de værdifulde kerner, sådan skal dommen skille uomvendte fra omvendte (ang. "avner" som betegnelse for de gudløse se Job 21,18; Sal.1,4; Es.17,13; Hos.13,3). Adskillelsen bliver endegyldig.

σῖτος ("kerne", "korn") bruges både om hvede og byg. ἀποθήκη er dannet af ἀπό og τίθημι og betegner det sted, hvor kornet gemmes af vejen.⁴¹ JhD præciserer, at kornet tilhører "den kommende" (se tekstkritikken). Meningen, med at kornet skal samles i lade, må være, at de, som "bærer frugt, der svarer til omvendelsen" (3,8) ikke alene skal bestå i dommen, men fremover være et sikkert og godt sted for al fremtid.

Denne forståelse bekræftes af udsagnet om avnernes skæbne: De skal som de ikke-frugtbærende træer (3,10) opbrændes i eller med (πυρί kan både være lokal og instrumental dativ) uudslukkelig ild. Den ligefremme mening med JhDs ord er, at de uomvendte, som ikke er klar til at tage imod "den kommende", skal straffes med evig pine. Derved sprænges ganske vist den almindelige brug af billedet i GT, hvor der blot siges, at vinden blæser avnerne bort (fx Sal.35,5; Es.29,5; 41,15f; Dan.2,35; Zef.2,2; se dog også Es.5,24, hvor der står, at "ildens tunge æder strå"). Men hverken det eller tekstvidnerne giver noget grundlag for gisninger om, at "med uudslukkelig ild" er en sekundær tilføjelse, og at κατακαίω har erstattet et oprindeligt verbum for "at blæse".⁴² If. JhD renses tærskelpladsen, ved at avnerne samles op og brændes.

"Med uudslukkelig ild" bryder også i en anden forstand billedet⁴³: Almindelige avner vil til sidst brænde op (jf. verbet κατακαίω = nedbrænde, brænde fuldstændig), og ilden dø ud. Det betyder imidlertid ikke, at i den virkelighed, JhD beskriver billedligt, skal "ilden" også dø ud på et tidspunkt.⁴⁴ Det er virkeligheden, der skal bestemme billedforståelsen og ikke omvendt. De mulige GT-lige inspirationskilder for JhD (Es.34,10; 66,24; Jer.7,20) taler for, at ilden vil brænde evigt. "Uudslukkelig" udelukker både tilintetgørelse og genoprettelse.⁴⁵ Der er ikke blot tale om et billede; en frygtelig realitet ligger gemt i "den kommendes" adskillelse af kornet fra avnerne. Rigets nærhed er derfor et kald til omvendelse (3,2).⁴⁶

ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος

Hvem, forventede JhD, ville komme? Hvem var "den kommende" (3,11; Mark.1,7; Luk.3,16; Joh.1,15.27.30; Act.13,25)? De væsentligste bud er følgende: 1) JHVH (Hughes, Bretscher). 2) Menneskesønnen (Becker, Scobie?, Bruce?). 3) En JhD-discipel (Grobel, Wink). 4) Elias (Robinson). 5) Messias (Manson, Davies & Allison, Lenski, Carson). Dette er den traditionelle tolkning, med den kvalifikation, at Messias er Jesus.⁴⁷

- 1) "Den kommende" er JHVH. Til støtte herfor omtales Gud som ἰσχυρός i Jer.39,18 (LXX) og Dan.9,4. Hughes peger på, at et element i jødefolkets eskatologiske forventninger før og på Jesu tid var troen på, at JHVH selv ville spille en central rolle i oprettelsen af sit rige. Forberedelsesarbejdet til denne indtræden skulle udføres af en profet, hvis fremtræden ville indvarsle dages enden.⁴⁸ If. Hughes er denne profet Elias redivivus (Mal.4,5f), som er identisk med den i Mal.3,1 omtalte engel, der bereder vej for "pagtens engel", en gådefuld betegnelse for JHVH selv (Ex.3,2; 23,20). På NT-lig tid (og før) var Elias ikke opfattet som Messias' forløber, men som en messiansk skikkelse (ses bedst i Joh.6,14f). Hughes hævder, at JhD identificerede sig med denne Elias-forståelse.⁴⁹ Til støtte herfor peger han på 3,3 (jf. Es.40,3 der proklamerer JHVHs komme). Ørkenen var almindeligvis opfattet som stedet for JHVHs endelige åbenbarelse.⁵⁰ Billedbrugen i 3,10.12 og H&I-dåben passer if. Hughes også godt på JHVH (jf. Joel 2,28; Es.44,3).⁵¹ Endvidere hævder Hughes, at det er muligt at spore Elias redivivus, JHVHs forløber, i Luk.1 (v.17.76), som oprindeligt skal stamme fra JhD-kredse.⁵² JhDs spørgsmål i 11,3 skal ikke opfattes, som om han tror, Jesus er "den kommende". Hughes meningsoversætter spørgsmålet sådan: Er du den kommende, sådan som folk forventer ham, eller skal vi ikke snarere vente en anderledes, nemlig JHVH som jeg mener?⁵³ Imod ovenstående opfattelse kan indvendes, at JhD næppe ville have omtalt JHVH med det relative "stærkere" og sig selv som uværdig til at tage JHVHs sandaler af. En sådan talemåde passer bedre på en sammenligning mellem to mennesker.⁵⁴ Hughes' svar, at der i 3,11 ikke refereres direkte til JHVH for at nedtone det anstødelige i en sammenligning mellem JHVH og JhD⁵⁵ virker langfra overbevisende. Ligeledes forekommer tolkningen af 11,3 noget spidsfindig, og JhDs benægtelse i Joh.1,20f passer også meget dårligt med det, Hughes fremfører.

- 2) "Den kommende" er Menneskesønnen. Tesen samler støtte fra den udbredte sammenkædning af ἔρχομαι og "Menneskesønnen" i evangelierne. Bruce me-

ner, at "den kommende" opfylder funktionen, der tildeles skikkelsen i Dan.7,13ff. Vi ved ikke af, at JhD har brugt titlen "Menneskesønnen", men der kan dog være en hentydning dertil i Joh.1,15.30.⁵⁶ Vi kan se, at JhD forventede en jordisk skikkelse ud fra, at "den kommende" trods alt er sammenlignelig med JhD selv og bærer sandaler. Spørgsmålet i 11,3 peger i samme retning. På den anden side skal "den kommende" også være en himmelsk skikkelse, der skal udføre den eskatologiske dom. Scobie mener derfor, at tankerne måske er hentet fra Sal.118,26 (= Sal.117,26 (LXX); har ὁ ἐρχόμενος) via Dan.7,13.⁵⁷

Modargumenterne går på, at nyere forskning har sået så megen tvivl omkring en eventuel førkristen forestilling om en Menneskesøn, at tesen bliver usikker.⁵⁸

- 3) "Den kommende" er en JhD-discipel. Som anført under eksegesen til v.11 har denne tolkning sprogligt set meget for sig. Grobel anfører, at der på hebraisk findes en fast terminologi, אָנָה לְיָהוּ, med den dobbelte betydning "gå bagved - som discipel" (jf. 1.Kong.19,20; LXX har her ἐπ' ὀπίσθω). If. Grobel er både ἀκολουθεῖν ὀπίσθω, ἀκολουθεῖν alene og ἐρχεσθαι ὀπίσθω en oversættelse af den hebr. term. tech., med begge betydninger i behold.⁵⁹ Videre mener han, at v.11b i sammenhængen med den himmelske Messias-dommers nærtforestående komme (3,7b.10a.11d-12) er alt for svagt, hvis JhD sigter til Messias. Det er snarere læreren JhD, der roser de potentielt større evner hos sin discipel, Jesus.⁶⁰ Spørgsmålet i 11,3 markerer da et stort spring fremad i JhDs opfattelse af Jesus: Fra at være ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος (JhD-discipel) bliver han nu ὁ ἐρχόμενος (betegnelse for Messias).⁶¹

Tesen rejser mange kritiske spørgsmål: Bliver den i v.11 omtalte person ikke netop ὁ ἐρχόμενος (Messias), når JhD videre siger, at han skal døbe med Helligånd og ild? Ville en lærer sige om sin discipel, at han selv end ikke er værdig til at agere slave over for ham? Grobels forståelse stemmer heller ikke med, at JhD afbilder en person, som stadig befinder sig i fremtiden.⁶² Endvidere siges der i Luk.1,17, at JhD skal "gå foran" ham. Derfor er "komme efter" bedst forstået uden betydningen "være discipel af".⁶³ Grobel får også problemer med Joh.1,15 og Act.13,25. Tesen må derfor afvises med, at det ikke alene er muligt, men klart også bedre at forstå ὀπίσθω temporalt.⁶⁴

- 4) "Den kommende" er Elias. If. Robinson er "engel" og "pagtens engel" i Mal.3,1f identiske med Elias redivivus (jf. Mal.4,5f; Matt.11,10-14). Her har vi den skikkelse i GT, som præcis afspejler "den kommandes"

funktion, hvilket var det afgørende kriterium for en jøde, når det gjaldt en eventuel identifikation.⁶⁵ JhD beskriver "den kommende" som 'ild-mennesket', som par excellence var Elias (Sirak.48,1-3 jf. 2. Kong.2,9-11; Luk.9,54). Ligesom budbringeren skal lutre Levis sønner (Mal.3,2f), skal "den kommende" døbe med ild og rense tærsegulvet (3,11-12a). Billederne i 3,10.12b svarer på samme måde til Mal.4,1. JhD kan ikke have tænkt på sig selv som Elias, da denne ikke er knyttet til vand. JhD har snarere opfattet sig selv som Elias' tjener.⁶⁶ Spørgsmålet i 11,3 forudsætter, at Jesus på et tidspunkt opfyldte JhDs håb. Det var også tilfældet. Robinson anfører tempelrensningen (Joh.2,13ff) og dåben med Helligånden (Joh.3,5) som eksempler og peger også på Jesu omdømme blandt folk (Mark.6,15; 8,28).⁶⁷ Hvis JhD med "den kommende" talte om Elias, og de kristne troede, at Jesus var opfyldelsen heraf, kan det forklare Jesu Elias-lignende træk i fx Luk.4,24-6; 7,11-17 (jf. 1.Kong.17,28-24) og 9,51-6 (jf. 2.Kong.1,9-16).⁶⁸ Det giver også god mening til Joh.1,15, hævder Robinson.⁶⁹ At Jesus senere forsøgsvis udpeger JhD som Elias skyldes, at han på et tidspunkt (fri-stelsen i ørkenen) bryder med sin egen identifikation med "den stærke-re" i JhDs forkyndelse for at blive den lidende tjener.⁷⁰ Det er if. Robinson Jesus og kirken, der fastsatte, at "Elias" betød "Kristi forløber". Det var Elias ikke oprindeligt.⁷¹ Der er rejst mange indvendinger: 1) Robinson undgår ikke helt, at JhD bliver en forløber for en forløber.⁷² En sådan tanke er der intet belæg for. 2) Det er også svært at se, at Robinson har leveret en fyldestgørende forklaring på, at Jesus identificerer sig med "den kommende" (jf. 11,2-6), men ikke med Elias (jf. Mark.9,10-13).⁷³ 3) Det er næppe rigtigt som Robinson at gøre "engel" og "pagtens engel" i Mal.3,1 til én skikkelse. 4) Hans tese om et skift i Jesu selvforståelse er også tvivlsom. Chamblin skriver følgende: Hvis Jesus, if. Robinson selv, søgte JhD-dåben som tegn på viljen til at antage tjenerrollen, og JhD så efter Åndens bliven over en enkeltperson (som skulle være tjeneren), så er det svært at forestille sig, at Jesus først ville begynde at udfylde denne rolle på et senere tidspunkt, eller at JhD ville blive overrasket eller nedslået over Jesu antagelse af denne rolle.⁷⁴ 5) JhD kan ikke have tænkt på Elias af to grunde: a) Elias skal komme før dommen for at kalde folk til omvendelse (jf. Mal.4,5f). "Den kommende" hos JhD er ingen forløber, men udøver selv dommen (jf. 3,12).⁷⁵ b) De possessive pronomener i 3,12 passer ikke på Elias.⁷⁶

Disse modargumenter er så væsentlige, at det må være rigtigt at konkludere, at "den kommende" ikke kan være Elias.

- 5) "Den kommende" er Messias. Det er den tolkning, der passer bedst med både profetier i GT og evangelierne. Af profetier kan der peges på Gen.49,10⁷⁷ og på den messianske tolkning af Sal.118, en salme der taler om ὁ ἐρχόμενος (Sal.117,26 i LXX). Jesus identificerer if. 11,2-6 sig selv med "den kommende", og han var for sine første disciple fremfor alt Messias. Hvis de, der lyttede til JhD, troede, at "den kommende" var Messias, bliver folks identifikation af Jesus med den, JhD proferede om, naturlig og let⁷⁸ (jf. Joh.10,41)

Konklusion: Den bedste løsning er, at "den kommende", som JhD profeterede om, var Messias. De ovenfor skitserede tolkninger skal dog ikke nødvendigvis ses som modsætninger, der gensidig udelukker hinanden. En slags kombination, specielt med tese 2), er en mulighed.

TALTE JOHANNES DØBER OM HELLIGÅNDEN?

Flere teologer har stillet sig så skeptiske til det spørgsmål, at det kræver en nøjere undersøgelse. E.Best nævner tre grunde til, at JhD ikke kan have talt om Helligånden⁷⁹:

- 1) If. Act.19,1-7 rummede JhDs forkyndelse ikke noget om Ånden.
 - 2) En omtale af Ånden ville ikke passe ind i konteksten.
 - 3) I den jødiske tradition forud for JhD var den eskatologiske udgyldelse af Ånden ikke direkte forbundet med Messias som hans gave.
- 1) Det er tvivlsomt, om de tolv efesere havde hørt JhD selv eller i det hele taget var hans direkte disciple. De er for gådefulde til at klarlægge en anden gåde.⁸⁰ Mere afgørende er det dog, at deres underlige svar (ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἄγιον ἔστιν ἤκουσαμεν) må betyde et af to: 1) "Vi har end ikke hørt om en Helligånd". Da kan de knapt opfattes som kendt med jødisk tankegang generelt, endsige JhDs forkyndelse i særdeleshed.⁸¹ Eller snarere siger de: 2) "Vi har end ikke hørt, at Helligånden er givet". Da har de altså allerede modtaget løftet om Ånden, antagelig ved deres dåb. Brugen af ἤκουσαμεν, der antyder modtagelsen af forventede nyheder, taler for dette. Total uvidenhed udtrykkes bedre med et 'kende-verbum'. Se også Joh.7,39b.⁸²
- 2) Efter Bests opfattelse profeterede JhD om en Messias, der vil rense Israel vha. en straffens ild.⁸³ Men selv med denne forståelse er en tale om Ånden ikke udelukket, da ikke alene "ild" kunne betegne både ødelæggelse og lutring (fx Es.31,9; Am.7,4; Mal.4,1; Es.1,25; Zak.13,

9; Mal.3,2f), men også 𐤒𐤓 blev knyttet til både dom, renselse og velsignelse (fx Es.4,4; 30,28; Jer.4,11; Es.32,15; 44,3; Ez.36,25-27; 39,29; Joel 2,28f; Zak.12,10). Flere af sidstanførte steder viser også vanen i GT med at beskrive Åndens eskatologiske rolle i 'væske-termer', hvilket gør JhDs tale om Helligånd endnu mere sandsynlig.⁸⁴

For det andet antager Best for hurtigt, at dåbsbilledet er synonymt med det billede, der følger i 3,12. Men 3,12 kan ikke ses som blot en udlægning af det foregående vers, uanset tolkningen af H&I-dåben.⁸⁵

- 3) Trods flere usikkerhedsmomenter er der alligevel gode grunde til ud fra Esajas-rullen fundet i hule 1 (Es.52,14f) at antage, at Qumran-sekten forventede en Messias, som ville skænke Guds Ånd i kraft af sin egen salvelse med Ånden.⁸⁶ Om der ikke skulle være tale om en egentlig sammensmeltning af de to tanker om Messias' åndsudrustning og den eskatologiske udgyldelse af Ånden, så viser flere steder i Qumran-skrifterne dog, at der kun skal et lille 'skridt' til, før det sker. Man kan også pege på Es.11,2 og 4 (selv om det her er domstanken, Messias' "ånd" er forbundet med). Derfor mener Dunn, selv om det ikke kan bevises eller begrundes nærmere, at der er god grund til at antage, at JhD (som den første) foretog dette 'skridt'.⁸⁷

DÅBEN MED HELLIGÅND OG ILD

Det næste store spørgsmål er, hvilken opgave JhD tildeler Messias. Den omfatter klart en udførelse af den eskatologiske dom (3,12), men hvad sigter "dåben med Helligånd og ild" egentlig til? Historisk set kan de givne svar stort set placeres i én af følgende fire tolkninger (to af dem gamle, de andre to relativt nye)⁸⁸:

- 1) Chrysostomos forbandt "ild" med "Helligånd" og mente, at JhD talte om Helligåndens ild - en brændende, lutrende, men i sit væsen nådig udgyldelse af Ånden. Hermed er han på linie med den allerførste tolkning af udsagnet (Act.1,5).⁸⁹
- 2) Origenes tolkede profetien i retning af en dobbelt renselse. De omvendte skal renses med Helligånden, de uomvendte underkastes en evig domsild.⁹⁰

Omkring år 1900 blev eskatologien genstand for ny interesse, og man søgte bag om evangelierne for at finde den oprindelige JhD-profeti. Det resulterede i et par nye hovedtolkninger:

- 3) C.A.Briggs kom via en rekonstruktion af det aramæiske til den konklusion, at JhD oprindelig kun talte om ild og ikke om Helligånd-

den.⁹¹

- 4) A.B.Bruce leverede alternativet: $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ fastholdes, men med betydningen "en stærk domsvind". Ilden ødelægger, hvad vinden efterlader.

I begge tilfælde er tanken om en nådig Helligånd altså opgivet; der er udelukkende tale om en domsdåb. Den nyere debat har føjet endnu et par synspunkter til⁹²:

- 5) Ud fra en redaktionshistorisk tilgang har nogle teologer argumenteret for, at Markus har den oprindelige tradition ($\acute{\epsilon}\nu \pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota \acute{\alpha}\gamma\iota\omega$). Ilden er kommet ind via pinsebegivenheden, eller Lukas har fået sin version fra Mattæus' redigering af Markus (ikke fra Q).
- 6) Studiet af Qumran-sektens lære ud fra Dødehavsrullerne har gjort det mere sandsynligt, at JhD virkelig talte om en nådig Ånd.
- 1) Chrysostomos' forståelse er blevet skarpt kritiseret som en tilbagedatering af pinsebegivenheden, der ikke tager hensyn til konteksten, der tydeligt drejer sig om det mest karakteristiske i JhDs forkyndelse: advarsel om en umiddelbart forestående dom (3,7.10.12).⁹³ Trods de påpegede vanskeligheder leverer denne kritik dog ingen definitiv aflivning af tese 1). Som det skal vises i det følgende, er det muligt at fastholde en ren nåde-forståelse af H&I-dåben og samtidig bibeholde et domsaspekt. Når det spørgsmålet, hvordan H&I-dåben kan være en ren nådedåb, når "ild" i både 3,10 og 3,12 udelukkende rummer domsaspektet, svarer Lenski ved at pege på et karakteristisk træk ved GT-profeti: Profeterne så og udtalte sig om fremtiden uden et egentlig tidsperspektiv. JhD er ingen undtagelse. Trods det store tidsinterval mellem Messias' to vidt forskellige handlinger (udgydelsen af Ånden med al dens nåde (3,11) og udøvelsen af den eskatologiske dom (3,12)) rummes det hele i én sætning.⁹⁴
- 2) Svagheden ved Origenes' tolkning har altid været vanskeligheden ved at tale om to forskellige dåb ud fra 3,11. Som anført under eksegesen, er der sprogligt kun tale om én enkelt dåb, som de, der er blevet døbt af JhD, vil modtage af Messias. Problemet blotlægges, når Lohmeyer ser sig nødsaget til at betegne $\acute{\alpha}\gamma\iota\omega$ i 3,11d som en senere tilføjelse.⁹⁵ Vi må derfor afvise tolkningen som eksegetisk uholdbar.
- 3) Hovedproblemet ved denne tolkning er, at Briggs' og alle senere udredninger bygger på en rent hypotetisk konstruktion.⁹⁶ Der er ingen kilder, der kun taler om "dåb med ild". Endvidere mangler det afgørende forbindelsesled i omformningsprocessen fra ild-dåb til Ånd-dåb. Pinse-

underet bliver ikke betragtet som en ild-dåb, da Act.1,5 svarer til Mark.1,8, og da tungerne i Act.2,3 kun ligner ild.⁹⁷ Tesen må afvises som kildemæssigt ubegrundet.

- 5) Det er højst usandsynligt, at Mattæus eller Lukas ændrede en tidligere tradition, i hvilken JhDs forkyndelse passede perfekt med senere kristen teologi, ved at tilføje en helt ny og ukendt dimension til JhDs forkyndelse. Om noget, så må det være ild-dåben, der harmonerer dårligst med det kristne billede af Jesus. Derfor er det snarere Markus, der i lyset af pinsen har forkortet det fulde udsagn (Helligånd og ild), end Mattæus/Lukas, der har lagt til. Der kan derfor ses bort fra dette synspunkt i det følgende.⁹⁸
- 4) Denne løsning rummer samme afgørende svaghed som den samtidige tese 3); den gør JhDs profeti til et rent doms- og vredesudsagn. Som det er vist i eksegesen, er JhD-dåben og H&I-dåben rettet mod de samme mennesker ($\acute{\alpha}\mu\alpha\varsigma$). JhD kan ikke have truet dem, der gav ham ret i hans forkyndelse, med en kommende dåb af rent straffende karakter. Disse må derfor snarere have forstået JhDs profeti som et løfte om nåde, end som en trussel om vrede.

Ud over at der kildemæssigt er samstemmende⁹⁹ vidnesbyrd om, at JhD faktisk talte om en nådig Helligånd, så kan der også anføres flere andre begrundelser. JhD var ikke blot en vredesprofet. Hans opgave er i alle evangelier sat i forbindelse med gode nyheder: 1) I Mark.1,1 betegner JhDs fremtræden "begyndelsen på evangeliet om Jesus Kristus, 2) dom og vrede mangler helt i Joh.1, 3) if. Matt.3,2 forkyndte JhD samme budskab om Riget som Jesus (4,17 jf. 4,23; 9,35), og 4) Lukas skriver direkte, at JhD "forkyndte evangeliet" (3,18 jf. 3,6). 5) Syndernes forladelse knyttet til JhD-dåben (Mark.1,4; Luk.3,3; 1,77). 6) Endvidere har billederne, JhD brugte, en 'evangelie-side': De frugtbærende træer skal tydeligvis ikke hugges om (3,10 jf. 3,8), og hveden samles i lade (3,12). Der er altså mere plads i JhDs forkyndelse for en nådig Helligånd, end man måske tror ved første øjekast.¹⁰⁰

Hvis JhD har optaget og anvendt tanker, som var fremme hos Qumran-sekten, kan der også peges på 1.QS.3,7-9; 4,21; 1.QH.16,12, hvor der tales om Guds hellige Ånd (eller hellighedsånd) som en rensende, lutrende kraft. Nogle mener, at 1.QS.4,21 bygger på Mal.3,2f, hvilket kun forstærker forbindelsen til 3,11.¹

Forventningen om en eskatologisk udgydelsen af Ånden har en bred basis i GT (Es.44,3-5; 32,15; Ez.37,14; 36,27; Joel 2,28-32). På denne bag-

grund er der ingen tvingende grund til at hævde, at JhD alene forkyndte en domsdåb, snarere at han proklamerede disse GT-løfters snarlige opfyldelse i og med Messias' fremtræden.² Muligheden for, at JhD har proferet om en rent nådig dåb med udtrykkene "Helligånd og ild", er til stede.

Vi kan derfor med Dunn slå disse tre ting fast: 1) I JhDs forkyndelse opvejer tilbudet og løftet om tilgivelse og velsignelse truslen om dom (3,12). 2) Messias-dåben skal betragtes som én enkelt dåb ἐν πνεύματι καὶ ὕδατι. 3) I dåbs-udsagnet er balancen mellem dom og velsignelse bibeholdet, så det ligesom det følgende udsagn kan tjene både som advarsel til de uomvendte og som løfte til dem, der tager imod JhD-dåben.³

Dunns samlede konklusion bliver derefter, at den H&I-dåb, JhD holdt frem for sine tilhørere, var en dåb, der hverken var rent ødelæggende eller rent nådig.⁴ Her kan jeg ikke følge ham. Det må være mere i overensstemmelse med hans egne udredninger at konkludere, at H&I-dåben i sig selv er en ren nådeshandling, mens hele JhDs dåbsudsagn både rummer et løfte og en trussel: De, som omvender sig og tager imod JhD-dåben, vil modtage en rensende, lutrende, men grundlæggende nådig dåb. De, som afviser JhD-dåben - eller lader sig døbe uden at omvende sig - vil ikke alene gå glip af H&I-dåbens velsignelse, men med uundgåelig vished kunne se frem til den dom, JhD taler om i 3,10.12.

KONKLUSION

JhD hele hans liv og levevis var præget af ørkenen, hvor han træder frem som Guds profet på tærsklen til en ny frelseshistorisk tid. Trods Johannes' korte virketid berørtes store dele af Israel af hans enkle, indtrængende forkyndelse, der er dybt præget af forventningen om en umiddelbart forestående, eskatologisk dom, der beskrives i stærke, utvetydige billeder. På den baggrund kalder JhD alle til omvendelse. Uden et liv, der viser, at en sådan omvendelse har fundet sted, vil ingen bestå i dommen, for den vil gå på tværs af racemæssige og gangse religiøse skel og få en dobbelt, evig udgang. Den endegyldige adskillelse vil blive foretaget af den, som kommer efter JhD, nemlig Messias, der i JhDs forkyndelse både har menneskelige og himmelske træk. Men allerede nu sker der en begyndende opdeling gennem den enkeltes stillingtagen til det krav om omvendelse, som JhD som Guds herold og Messias' forløber lægger røst til og selv forbil-

ledligt efterlever gennem sit eget bodfærdige liv. Nogle er lydhøre, og idet de bekender deres synder, modtager de Johannes' dåb, der giver den enkelte mulighed for at udtrykke personlig omvendelse i handling, samtidig med at den også, gennem Guds indgreb, resulterer i en sand omvendelse og modtagelse af syndernes forladelse. På denne måde forbereder Johannes' forkyndelse og dåb dels Guds riges komme, dels den døbt til at tage imod dette rige og den lutrende, men grundlæggende rent nådige dåb med Helligånd og ild, som Messias, Guds riges altdominerende skikkelse, skal tildele dem af nåde. Andre (bl.a. de nævnte farisæere og saddukæere) afviser Johannes' omvendelseskald og bliver enten ikke døbt af ham eller forsøger at få del i Johannes' dåb uden at ville omvende sig. Disse går ikke alene glip af dåben med Helligånd og ild, men kan se frem til en sikker straffedom.

NOTER

Følgende forkortelser er brugt: D&A = Davies & Allison, N-C = Nepper-Christensen, B-M = Beasley-Murray.

- s.1 1) Anden litteratur, som fx den mandæiske, udgør ingen selvstændig tradition og kan ikke give os noget førkristent materiale jf. Scobie s.30; ang. en oversigt over kildematerialet se Kraeling s.4f og 191f 2) Man kan næppe afgøre, om δὲ (jf. Luk.3,1) er oprindeligt 3) καὶ bør tages med. Dels har flertallet af tekstvidner καὶ før λαλεῖν, dels efterfølges κηρύσσω af καὶ + ptc. i både 4,23 og 9,35 4) Tekstændringen bør ikke følges, da den har langt den overvejende del af håndskrifterne imod sig 5) ποταμῷ er strengt taget overflødig, da Jordan ofte står alene (jf. 3,13; 4,15.25; 19,1), men kildematerialet taler for, at det medtages her. Davies & Allison s.299 mener, at grunden til, at ποταμῷ bruges her, måske er, at renselser og dåb normalt ikke blev foretaget i floder, men ved bestækelse eller i store cisterner, som det var tilfældet hos Qumran-sekten 6) Det er svært at afgøre endeligt, om ἁπλοῦς skal med eller ej. Davies & Allison s.301 mener, at ἁπλοῦς let kan være blevet sprunget over som unødvendigt eller upassende og derfor er oprindeligt
- s.2 7) Mens Luk.3,17 kun har ἁπλοῦς ved "laden" (dog ikke alle håndskrifter), taler kildematerialet til Matt.3,12 for, at ἁπλοῦς kun knyttes til "hvede". Uanset hvilken læsemåde, der vælges, må ejerforholdet dog siges at være uændret

- s.3 8) At lade 1,1-4-16 udgøre første hoveddel imødegåes overbevisende af D&A s.278 9) Carson s.99 jf. D&A s.288 10) D&A s.288 11) Schütz s.28; Manson s.38; Carson s.99 nævner også år 27 (mindre sandsynligt år 26) som en mulighed 12) N-C s.44 13) Carson s.99 14) Ant.18,116. Derfor må navnet stamme fra jøderne; N-C s.44 15) Carson s.105; D&A s.288f 16) Lenski s.91 17) D&A s.290
- s.4 18) Bonnard og Maier if. Carson s.99 19) Carson s.99 20) Müller s.46 21) D&A s.291 22) Lenski s.92 23) Wink s.33-35 24) D&A s.289 25) Carson s.99 26) Lenski s.93; N-C s.45 27) Lenski s.95 28) Carson s.101
- s.5 29) N-C s.45; Carson s.100 30) Carson s.101 31) D&A s.292 32) Carson 33) Lenski s.96 34) D&A s.293; Qumran-sekten, som også viste til Es. 40,3 i deres selvforståelse, skriver i 1.QS.8,13 ligeledes "hans" 35) Lenski s.96; Carson s.102; LXX ændrer if. D&A s.293 det geografiske indtryk 36) Lenski s.96 37) D&A s.294
- s.6 38) Müller s.47; D&A s.295f 39) Kraeling s.14f 40) D&A s.296 41) Ang. en nærmere drøftelse af JhDs kost se Böcher, N-C s.46f, Scobie s.23 og 135 42) Scobie s.136-41 diskuterer indgående JhDs bevæggrunde 43) D&A s.297f ser også en forbindelse til 17,11, hvor Jesus siger, at Elias (= JhD) skal genoprette alt
- s.7 44) Scobie s.90; Lenski er s.100f og 129 imod mest af dogmatiske grunde 45) Lenski s.103; Rowley s.220; Codex Bezae Cantabrigiensis (D) er ene om at have bapt. enåpion autu i Luk.3,3 og rokker intet 46) Carson s.102 47) Müller s.47 48) Müller s.47; Wink s.36; D&A s.302; Scobie s.113 mener, at syndsforladelsen først finder sted, når Gud dømmer jorden ved Messias 49) D&A s.300; Lenski s.102 50) Carson s.102 51) Kraeling s.206 52) Lohmeyer jf. B-M s.34 og Scobie s.112; Schütz s.46 følger ham i det synspunkt, at tanken om nyfødsel ligger som et kim i JhD-dåben 53) Robinson s.18; Reicke s.11; Rowley s.233 54) Scobie s.113
- s.8 55) B-M s.35 56) Dunn s.15; se også Kraeling s.71 og s.121f: "... it could mediate forgiveness without conferring it" 57) jf. D&A s.299 58) Lenski s.100; Ladd s.41; se også Dunn s.15 59) Robinson s.16; N-C s.47 60) Robinson s.18; Brownlee s.37; Schütz s.55, Manson s.43 61) Scobie s.94 62) Rowley s.231 63) Rowley s.232; Ladd s.41. Schütz s.48 og Scobie s.101 er imod 64) Rowley s.225 65) Rowley s.215f og Manson s.44 66) Rowley s.234 67) Scobie s.102 68) Schütz s.47; Rowley s.234
- s.9 69) Rowley s.234; Ladd s.41; Scobie s.114; Bruce s.149 70) Ladd s.41; Scobie s.101f. Det sidste udelukker dog ikke nødvendigvis en forbin-

- delse, da JhDs pointe måske netop er at behandle jøderne, som om de var hedninger; Brownlee s.37; Ladd s.41; Manson s.44 71) Scobie s.103 72) Schütz s.48; Scobie s.108 og 104 - se også s.105f 73) Robinson s.18 anfører 1.QS.5,8.13; Scobie s.109 74) Reicke s.14 henviser til 1.QS.6,20.21; Robinson s.22 til 1.QS.9,10f 75) Ladd s.40 76) Schütz s.53-55; se også Carson s.103 77) Reicke s.12; Carson s.103; se også Robinson s.20 og 18 78) Kraeling s.109f 79) Carson s.103
- s.10 80) Ladd s.41; B-M s.42 81) D&A s.301 82) N-C s.47; D&A s.301f 83) N-C s.47 84) Lenski s.104; D&A s.302f 85) Müller s.47 86) Lenski s.105 87) Ang. bevæggrunde se Lenski s.105; Carson s.103 88) Müller s.47; D&A s.304; Carson s.103 89) N-C s.48; D&A s.304 90) Lenski s.106 91) Carson s.103
- s.11 92) D&A s.304; ἐχὺν δὲν er dog plur. 93) Müller s.48 94) Lenski s.107 95) Lenski s.107; jf. Act.26,20 96) D&A s.305 97) Lenski s.108 98) D&A s.305 99) N-C s.48 100) Lenski s.108f
- s.12 1) Carson s.103; Lenski s.109; D&A s.307 2) Carson s.103; Lenski s.109 3) Seitz s.254; at LXX ikke har ἐγείρω her, er intet modargument, da JhD må have haft den hebr. tekst 4) Seitz s.253 5) Jeremias (TWNT 4 pp.274-5) hævder, at der bag λίθων ligger det aram. kêpā' med betydningen "klippe"; D&A s.308 følger ham, Carson s.103 går imod 6) D&A s.308 7) D&A s.308; Scobie s.84 8) Carson s.103f 9) Jf. 21,32; Wink s.19f 10) D&A s.308; Carson s.104; Müller s.48
- s.13 11) D&A s.309, er dog tøvende over for at læse JhDs ord med reference til hedninger; Lenski s.110 er afgjort for 12) Carson s.104 13) Lenski s.110; Carson s.104 14) Carson s.104 15) Lenski s.111 der imødegår den tanke, at det første hug allerede skulle være foretaget, så øksen sidder i træet; se også Carson s.106 16) D&A s.309 17) D&A s.309 18) Lenski s.112 19) Lenski s.112
- s.14 20) D&A s.311; Lenski s.112 21) Se D&A s.310 22) D&A s.311 23) D&A s.311f 24) Kraeling s.54; se også D&A s.314 25) Scobie s.63-6 26) Bretscher s.83
- s.15 27) Bretscher s.84 28) D&A s.315 29) Lenski s.114 30) D&A s.312 31) Dunn s.11; ang. ὑμῶν se også D&A s.312 32) B-M s.34f; D&A s.312 tilslutter sig 33) Kraeling s.56
- s.16 34) D&A s.314 35) Müller s.49 36) D&A anfører b.Ketub.96a; b.Qidd.22b; b.Pesah.4a 37) Carson s.104; se også Lenski s.114 38) Carson s.104; Dunn s.13f 39) Dunn s.11; Lenski s.117
- s.17 40) Ordet er if. D&A s.318 endnu ikke fundet andre steder i græsk lit-

- teratur 41) Lenski s.120 42) Tankerne findes hos G.Schwarz if. D&A s.319, der kalder dem "plausible" 43) jf. Müller s.49 44) D&A s.319 mener ikke, at ilden nødvendigvis er evig 45) Lenski s.121 46) Carson s.105
- s.18 47) At JhD bevist ikke vil identificere "den kommende" nogen kendt messiansk skikkelse er at lægge for megen vægt på hans vage udtryk; D&A s.313 48) Hughes s.192 49) Hughes s.193f 50) Hughes s.201; Bretscher s.86 51) Hughes s.197-200; Bretscher s.86 52) Hughes s.216f; Robinson s.49 siger, at denne tese hviler på en brilliant opfindsom rekonstruktion ud fra evangelierne selv; der er ingen bekræftende vidnesbyrd 53) Hughes s.202-206 54) D&A s.313 55) Hughes s.196
- s.19 56) Bruce s.147; se også Kraeling s.57 57) Scobie s.63-6 og 78f 58) D&A s.313 59) Grobel s.397; se også Wink s.38 60) Grobel s.399 61) Grobel s.400 62) Scobie s.63f 63) Kraeling s.55 64) Således Robinson s.30; Lenski s.114; D&A s.131 m.fl.
- s.20 65) Robinson s.29 66) 1.Kong.18,43; 19,3; Robinson s.30f 67) Robinson s.32 og 38-41 68) D&A s.313 69) Robinson s.30 70) Robinson s.42-6 71) Jf. at JhD selv siger, at han er sendt forud for Kristus (Joh.3, 28), men samtidig også, at han ikke er Elias (Joh.1,21); Robinson s.35-37 72) D&A s.313 73) D&A s.314 74) Chamblin s.13 hvor han også anfører flere argumenter 75) Scobie s.75; Chamblin s.11f hvor han også anfører, at if. jødiske kilder skulle Elias bekendtgøre frelsetiden snarere end være en domsprofet 76) Chamblin s.11f
- s.21 77) Lenski s.113 78) Se D&A s.314 79) If. Dunn s.86-88 80) Kraeling s.59 81) Dunn s.87 82) Chamblin s.9 83) If. Dunn s.87
- s.22 84) Dunn s.87 85) Dunn s.88 86) Se Dunns argumentation s.89-91 87) Dunn s.91f 88) Ang. oversigten se Dunn s.81-2 89) Lenski s.117 90) Scobie s.73
- s.23 91) Manson jf. Chamblin s.8 92) Dunn s.83 93) Dunn s.83 94) Lenski s.118; se også Chamblin s.14f 95) Dunn s.84 96) Kraeling s.58-60
- s.24 97) Dunn s.84f 98) Dunn s.85 99) Nogle mener, at Q kun har haft "ild" (D&A s.317; de modsiger imidlertid sig selv, da de på s.316 begrundet forskellen Matt./Luk. - Mark. med, at Matt./Luk. følger Q), men det er rent tankespind if. Kraeling s.60 100) Dunn s.9; Chamblin s.7 1) Dunn s.9f og 87; Scobie s.71 anfører også 1.QS.8,16
- s.25 2) Ladd s.37 3) Dunn s.86 4) Dunn s.86

LITTERATURLISTE

Kilde

Matt.3,1-12

Novum Testamentum Graece,
Hrsg. Nestle-Aland, 26. Aufl.,
Stuttgart 1979, s.5-6

1

Litteraturliste

Carson, D.A.

Matthew

i The Expositor's Bible Commentary
Grand Rapids, Michigan 1984, s.98-106

8

Davies & Allison

A Critical and Exegetical Commentary on
The Gospel According to Saint Matthew
i The International Critical Commentary

Edinburgh 1988, s.285-319

35

Müller, M.

Mattæus-evangeliet fortolket

København 1988, s.45-50

6

Nepper-Christensen

Matthæus evangeliet, en kommentar

Århus 1988, s.43-50

8

Lenski, R.C.H.

The Interpretation of St. Matthew's Gospel
Minneapolis 1943, s.90-121

32

Beasley-Murray, G.R.

Baptism in the New Testament

London 1963², s.31-44

13

Bretscher, P.G.

"Whose Sandals"? (Matt 3,11)

Journal of Biblical Literature 86
(1967) s.81-87

7

Brownlee, W.H.

John the Baptist in the New Light of
Ancient Scrolls

i The Scrolls and the New Testament

(ed. K. Stendahl) New York 1957, s.33-53

21

Brownlee, W.H.

The Meaning of the Qumran Scrolls
for The Bible

New York 1964, s.110-6

6

Bruce, F.F.

New Testament History

London-Glasgow 1980³, s.145-54

10

Böcher, O.

Ass Johannes der Täufer kein brot?

New Test. Stud. 18 (1971) s.90-2

3

Chamblin, K.	Gospel and Judgement in the preaching of John the Baptist	
	The Tyndale House Bulletin 13 (1963) s.7-15	9
Chamblin, K.	John the Baptist and The Kingdom of God	
	The Tyndale House Bulletin 15 (1964) s.10-16	7
Dunn, J.D.G.	Baptism in the Holy Spirit	
	London 1979 ⁵ , s.8-22	15
Dunn, J.D.G.	Spirit-and-Fire Baptism	
	Novum Testamentum 14 (1972) s.81-92	12
Grobel, K.	"He that cometh after me"	
	Journal of Biblical Literature 60 (1941) s.397-401	5
Hughes, J.H.	John the Baptist: The Forerunner of God himself	
	Novum Testamentum 14 (1972) s.191-218	28
Kraeling, C.H.	John the Baptist	
	New York-London 1951, s.1-157	157
Ladd, G.E.	A Theology of the New Testament	
	Grand Rapids, Michigan 1974, s.34-44	11
Manson, T.W.	The Servant-Messiah	
	Cambridge 1953, s.36-49	14
Reicke, B.	Nytt ljus över Johannes döparens förkunnelse i Religion och Bibel, årg. 11,	
	Lund 1952, s.5-18	14
Robinson, J.A.T.	The Baptism of John and the Qumran Community (s.11-27) & Elijah, John and Jesus (s.28-52) i Twelve New Testament Studies	
	London 1965 ²	42
Rowley, H.H.	From Moses to Qumran.	
	Studies in the Old Testament, London 1963, s.211-35	25
Schütz, R.	Johannes der Täufer	
	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testament 50, Zürich 1967, s.28-81 + 93-99	61
Scobie, C.H.H.	John the Baptist	
	London 1964, s.32-162 + 203-14	143
Seitz, O.J.F.	What do these Stones mean?	

	Journal of Biblical Literature 79 (1960) s.247-54	8
Wink, W.	John the Baptist in the Gospel Tradition	
	Cambridge 1968, s.18-41	24
Samlet litteraturmængde		725
Hjælpemidler		
Bauer, W.	Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urschristlichen Litteratur	
	5. Aufl., Berlin 1971	
Blass, F.	Grammatik des neutestamentlichen Griechisch	
Debrunner, A. & Rehkopf, F.	15. Aufl., Göttingen 1979	