

Johannesevangeliets skriftforståelse og selvforståelse

Jesper Tang Nielsen

Bibelen er centrum i kristendommen. I alle konfessioner er det et grundlæggende dogme, at de bibelske skrifter formidler et forhold til en guddommelig virkelighed, derfor er de rettesnor eller kanon blandt de kristne. Imidlertid står de kanoniske skrifter og den sociale gruppering i et gensidigt afhængighedsforhold, for nok har skrifterne autoritet i menigheden, men menigheden har tildelt dem denne autoritet. Kanonicitet er nemlig ikke en iboende, men en tillagt status. Således lyder en definition af begrebet kanon: "Der K[anon] kann als Ergebnis eines komplexen Selektionsprozesses von Schriften definiert werden, die als autoritativ betrachtet werden; aus der Gesamtheit der vorliegenden schriftlichen Traditionen werden nach bestimmten Kriterien Schriften als heilig oder inspiriert aussondert" (RGG⁴ 4:767). Ingen skrifter har i sig selv kanonisk status. Ganske vist hævder visse skrifter selv at være inspirerede og resultat af åbenbaringer, men dette er ikke afgørende for deres anerkendelse som hellige tekster. I den kristne tradition har man endog i forsvindende beskedent omfang lagt skrifternes påståede relation til en guddommelig åbenbaring til grund for deres kanonisering og i stedet fremhævet deres forhold til autoritative personer, deres udbredelse i de kristne menigheder og deres overensstemmelse med den anerkendte tros lære.¹ Skrifters hellighed eller inspiration beror på social overenskomst og ikke på teksternes indhold.

Indholdet i den jødisk-kristne kanon illustrerer dette ved at indeholde skrifter, som på ingen måde hævder at have en privilegeret status for religiøse forhold. Eksempelvis er Højsangen oprindeligt et eller flere kærlighedsdigte (Murphy 1990:60), som ikke refererer til en guddommelig virkelighed. Alligevel tillægges den denne funktion i de jødiske og kristne menigheder, hvilket har en omfattende virkningshistorie til følge (jf. Murphy 1990:11-41). Omvendt findes der i omkredsen af de bibelske skrifter en række tekster, der selv mener at være resultat af særlig forbindelse til en guddommelige verden (fx de pseudepigrafe og apokryfe apokalypser), men ikke er optaget i den officielle kanon.

Forholdet til en guddommelig verden formidles i den jødisk-kristne tradition gennem skrifter, der ikke nødvendigvis foregiver at varetage denne forbindelse. Imidlertid rejser det spørgsmålet, om den sociale accept af skrifters autoritative

status kan være begrundet i skrifterne selv. Apokalypserne anlægger et eksplicit autoritetskrav ved at referere til en åbenbaring af en guddommelig virkelighed, men andre genrer kan ligeledes placere sig selv i en kanonisk rolle. En undersøgelse af dette forhold vil desuden bidrage til en dybere forståelse af selve fænomenet kanon. Johannesevangeliet er et oplagt emne for analysen, da dette evangelium i særlig grad reflekterer over sin egen karakter af skrift.

Johannesevangeliet forstået som helligskrift af sig selv og af forskningen

Flere nyere undersøgelser har været opmærksomme på Johannesevangeliets selvpræsentation som helligskrift. Martin Hengel har således vist, hvorledes evangeliet gennem en række intertekstuelle relationer til gammeltestamentlige tekster placerer sig selv i de jødiske autoritative skrifers tradition.² Argumentet for denne tolkning er de implicite referencer til 1 Mosebog (Hengel 1989:283-286; jf. Wucherpfennig 2004:236-240). Den første findes i evangeliets første to ord *en archê* (1,1; jf. LXX 1 Mos 1,1), mens de næste findes i skildringen af Jesus' død på den sjette dag i ugen (19,14) omkranset af ord om fuldendelse (19,28.30). Baggrunden for denne fremstilling er den bibelske beretning om Guds fuldendelse af skabelsen på den sjette dag (1 Mos 2,1f). Jesus' korsord *tetelestai* (19,30; jf. LXX 1 Mos 2,2) er et uomgængeligt udtryk for den relation. Endvidere skaber beskrivelsen af Jesus' overgivelse af ånden til disciplene gennem ordet *enefysêsen* (20,22) en forbindelse til Guds skabelse af mennesket (LXX 1 Mos 2,7). Med disse argumenter bestemmer Hengel programmatisk, at Johannesevangelisten "eine Art neuer "Heiliger Schrift" verfassen will, die die bisherige Schrift ergänzt und abschließt" (Hengel 1989:283).

Michael Theobald hævder fra en anden vinkel ligeledes, at Johannesevangeliet forstår sig selv som et kanonisk skrift. Tolkningen bygger på den observation, at Johannesevangeliet tillægger Jesus' udtalelser samme autoritet som skriften (Theobald 2002:42-47; jf. Beutler 1998:308f; Scholtissek 2004:216-219). Fortælleren kan således anvende opfyldelsesformlen *hina plêrôthê* om begge (om skriften: 13,18; 15,25; 17,12; 19,24; 19,36; om Jesus' ord: 18,9.32) og tilsvarende gøre såvel skriften som Jesus' ord til genstand for disciplenes erindring efter påske (2,17.22). Endvidere placeres Jesus' ord eksplicit i en positiv relation til skrifterne (5,46f). På den baggrund vurderer Theobald, at Jesus' ord stilles på linie med de kanoniske jødiske skrifter, hvilket med tiden medfører en kanonisering af de skrifter, der indeholder disse ord (Theobald 2002:46; jf. Scholtissek 2004:218f).

Klaus Scholtissek følger Theobald, men går et skridt videre (Scholtissek 2004). Han hævder, at kanoniseringsprocessen allerede er begyndt i Johannese-

vangeliet, eftersom dets egen skriftlighed sættes i forbindelse med de gammeltestamentlige skrifter (Scholtissek 2004:219-224). De jødiske skrifter betegnes uniformt *grafê/grafai* (2,22; 5,39; 7,38.42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24.28.36.37; 20,9) og tilskrives en uopløselig autoritet (10,35) (Scholtissek 2004:212-214; jf. Scholtissek 2003). Tilsvarende mener Scholtissek, at Pilatus' kommentar om korsinskriftionen (*ho gegrafa gegrafa*) (19,22) og den markante brug af verbet *grafein* i de omgivende vers (19,19.21) giver hans ord en uophævelig og endegyldig betydning (Scholtissek 2004:220; jf. Obermann 1996:48-50). Opfattelsen af det skriftlige som det uigenkaldelige får betydning for Johannesevangeliet, når evangelisten eftertrykkeligt fremhæver evangeliet som en skriftlig fiksering af Jesus' tegn (20,30f). Dermed antager dette skrift samme uopløselige og endegyldige status, som de gammeltestamentlige skrifter. På den måde tillægges Johannesevangeliet samme autoritet som disse (Scholtissek 2004:222f; jf. Obermann 1996:422; Kraus 1997:19).

Afslutningsversenes (20,30f) nøglefunktion for Johannesevangeliets selvforståelse kommer tillige for en dag, når deres hermeneutiske funktion undersøges. Det er pointen i Thomas Södings artikel (Söding 1996). Han fremhæver, at det grundlæggende ærinde i Johannesevangeliets Jesus-fremstilling er at fremlægge grunden for den tro, som de kristne læsere har. Af den grund består Jesus' hovedformål i at vække tilskuernes tro. Det finder primært sted i tegnene, som er begrundelsen for menneskenes tro (Söding 1996:366). Nøjagtigt samme formål har evangelistens optegnelse af Jesus' tegn (20,30f) (Söding 1996:367; jf. Welck 1994:279-312). Johannesevangelistens bog skal overbevise om sandheden i det vidnesbyrd, som de første disciple i kraft af opstandelsen og åndsudgydelsen fik del i, men som de senere kristne ikke har adgang til (20,29) (Söding 1996:369f). Kanoniseringen af Johannesevangeliet er således i overensstemmelse med dets selvforståelse, fordi det fremstiller sig selv som medium for den tro, som er menighedens grundlag og den eskatologiske frelses betingelse (Söding 1996:371).

Disse forskellige tilgange til Johannesevangeliet pointerer gerne evangeliets implicite kanonkrav i eksplicit polemik mod Ernst Käsemanns diktum, at evangeliets kanonisering skete *errore hominum et providentia dei* (Käsemann 1980:154). Imidlertid er evangeliets selvopfattelse intet argument mod Käsemanns tolkning, da et skrift kan påberåbe sig kanonstatus og alligevel være i konflikt med den dominerende kirkelige retning. Endvidere lider ovenstående tolkninger af den væsentlige skavank, at de ikke definerer et kanonbegreb. Derfor forbliver det postuleret, at Johannesevangeliet påberåber sig kanonicitet ved at stille sig selv (Hengel) eller Jesus' ord (Theobald) i relation til de gammeltestamentlige skrifter, ved at betone sin egen skriftlighed (Scholtissek) eller ved at placere sig

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

selv som trosgrundlag for menigheden (Söding). Argumentationen ville vinde væsentligt, hvis man kan vise, at Johannesevangeliet opererer med en kanonpræmis i forbindelse med de gammeltestamentlige skrifter, og at evangelisten fremstiller sit eget skrift i overensstemmelse med denne præmis. Således vil evangeliets implicite kanonfordring være bevist. Samtidig vil sandsynligheden for, at evangeliet forstår sig i en radikal modsætning til den kirke, hvis første bibel var LXX, reduceres væsentligt.

Skrift og skriftlighed

De følgende indledende overvejelser tager udgangspunkt i Jacques Derridas såkaldte skrifttænkning, vel vidende at skriften hos Derrida bruges til at redegøre for grundlæggende filosofiske betingelser for enhver meningsproduktion. Imidlertid fremstiller Derrida skrift og skriftlighed på en måde, som også har betydning for konkrete tekststudier. Det viser naturligvis hans gennemslagskraft i litteraturforskningen (Schneidau 1982:24f), men tillige forbindelserne mellem hans dekonstruktive skriftteori og rabbinsk skrifttænkning (Handelman 1982). Det skal vise sig muligt at anvende Derridas tanke om skriftens fraværsrepræsentation i en teori om kanonstatus.

Dekonstruktionens og dermed den dekonstruktive skriftforståelses grundlæggelse kan bestemmes til udgivelsen af Derridas hovedværk *De la grammatologie* (Derrida 1967), som er et grandios opgør med den filosofiske tradition fra præ-sokratikerne til den tidlige Heidegger. Denne tradition er ifølge Derrida bestemt af en logocentrisme, der giver talen og lyden absolut prioritet, mens den blot betragter skriften som et huskemiddel for talen og derfor som sekundær i forhold til denne. Talen er oprindelse og fundament, skriften er afledt og afhængig (Derrida 1967:21-23).

Forholdet mellem tale og skrift er imidlertid udtryk for et langt mere fundamentalt forhold i den logocentriske tradition: "Le Logocentrisme serait donc solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence" (Derrida 1967: 23). Nærværet prioriteres over fraværet, og talen er nærvær, mens skriften er fravær. Skriften er blot fastholdelse af talens forbigangne nærvær og tilkendes alene værdi gennem henvisningen dertil. Denne opfattelse af nærværets grundlæggende betydning viser sig i filosofiske forsøg på at finde det oprindelige, centrale og meningskabende nærvær. Filosofihistorien er således fyldt med forskellige bestemmelser af denne instans, fx ideen, Gud, subjektet eller eksistensen. Samtlige begreber betegner en forestilling om en transcendent signifié. Ligesom talen er det oprindelige nærvær, som skriften er afledt af og refererer til, således er signifiéen, i hvilken filosofisk form den end måtte have, det oprindelige nærvær, som

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

grundlægger og stabiliserer alle fænomener og al betydningsdannelse: "L'essence formelle du signifié est la *présence*, et le privilège de sa proximité au logos comme *phonè* est le privilège de la *présence*" (Derrida 1967:31).

Derridas opgør med denne tænkning kan siges at bestå i påpegningen af, at et nærvær altid forudsætter et fravær, eller rettere udsætter et fravær, idet nærværet udfylder fraværet. Nærværet er derfor ikke mere fundamentalt end fraværet, for uden fravær ville der ikke kunne være nærvær. Men fraværet er heller ikke mere oprindeligt end nærværet, for ligesom nærværet udsætter fraværet, således udsætter fraværet nærværet. Begge dele lever af hinanden og er hinandens forudsætninger. Uden forskellen mellem nærvær og fravær ville ingen af dem kunne findes.

Forskellen forudsætter selvsagt begge instanser, derfor er denne heller ikke mere oprindelig eller grundlæggende end de to dele, som den sætter skel mellem. Hvis man endelig skal tale om noget fundamentalt og grundlæggende, så kan det hverken være de to dele i modsætningen eller forskellen mellem dem, men derimod den forskel, der sætter forskellen (Derrida 1967:38). Det kalder Derrida 'la *différance*', hvorved han giver substantivet 'différence' verbalendelsen '-ance' og dermed markerer, at 'la *différance*' både er og gør en forskel. Samtidig indeholder begrebet 'la *différance*' verbet 'différer' 'at udsætte', hvilket tilkendegiver, at enhver grundlæggelse består i en udsættelse af en del af en binær modsætning. Oprindelsen, som filosofien har søgt i årtusinder, fortaber sig altså ifølge Derrida i forskellene. Der er intet oprindeligt grundlæggende fundament, men kun et spil af forskelle og udsættelser.

Pointen eller vittigheden i Derridas neologisme 'la *différance*' er, at det kun kan optræde skriftligt. Fonetisk gør forskellen mellem '-ence' og '-ance' ingen forskel. Selve begrebet 'la *différance*' er en illustration af, at det talte ikke er grundlaget for det skrevne. Derfor kan Derrida placere skriften og skrivningen ('*écriture*') på oprindelsens og grundlagets plads som en '*archi-écriture*'. Således tilkendegives det, at et grundlæggende nærvær, som skriften skulle referere til, altid er fraværende og omsat i skriftens henvisning dertil. Forskellen ('*différance*') og ikke nærværet åbner muligheden for betydningsdannelse, derfor kan skriften fremstilles som grundlag for betydning. "C'est que l'*archi-écriture*, mouvement de la *différance*, *archi-synthèse irréductible*, ouvrant à la fois, dans une seule et même possibilité, la temporalisation, le rapport à l'autre et le langage, ne peut pas, en tant que condition de tout système linguistique, faire partie de système linguistique lui-même, être située comme un objet dans son champ" (Derrida 1967:88).

Skrift og kanon

Derridas opfattelse af skriften kan bidrage til en definition af kanonbegrebet. Som det fremgik af indledningen, indtager kanoniske skrifter en position i en religiøs gruppes liv som formidlende mellem en guddommelig verden og den pågældende menighed. Sådanne tekster anses af gruppen typisk for at have baggrund i en guddommelig åbenbaring eller inspiration, om end dette krav ikke ligger eksplicit i teksterne. I nyere hermeneutiske teorier udtrykkes dette ved en påstand om, at Gud tilskriver sig teksterne (Wolterstorff 1995; Andersen 1998). Dermed mener man at tage højde for, at skrifterne er kontigente tekster, som i tilblivelsessituationen ikke var forlenet med guddommelig autoritet. Hævdelsen af skrifternes autoritet er således betinget af det logocentriske postulat om et grundlæggende nærvær, som forlener teksterne med autoritet.

Det forhold gælder også for den rabbinske tradition, der ellers ofte fremhæves som forløber for den dekonstruktive og postmoderne skriftforståelse (Handelman 1982). Torah, som er det ufravigelige fundament for den rabbinske tænkning, har sin autoritet fra åbenbaringen på Sinaj. Det er Guds overgivelse af loven, som giver den dens fundamentale autoritet. Det gælder også, selv om loven efter overgivelsen er løst fra sit ophav, og rabbinerne end ikke anerkender Guds egen røst som autoritet i skriftudlægningssspørgsmål:

Es wird gelehrt: An jenem Tag machte R. Eliezer alle Einwendungen der Welt, man nahm sie aber von ihm nicht an. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha so ist, wie ich lehre, so mag dies dieser Johannisbrotbaum beweisen! Da rückte der Johannisbrotbaum hundert Ellen von seinem Ort fort, manche sagen: vierhundert Ellen. Sie erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Johannisbrotbaum. Hierauf sprach er ferner: Wenn die Halakha so ist wie ich lehre, so mag dies dieser Wasserkanal beweisen! Da trat der Wasserkanal zurück. Sie erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Wasserkanal. Hierauf sprach er ferner: Wenn die Halakha so ist wie ich lehre, so mögen dies die Wände des Lehrhauses beweisen! Da neigten sich die Wände des Lehrhauses [und drohten] einzustürzen. Da schrie sie R. Jehosua an und sprach zu ihnen: Wenn die Gelehrten einander in der Halakha bekämpfen, was geht dies euch an! Sie stürzten hierauf nicht ein, wegen der Ehre R. Jehosuas, und richteten sich auch nicht gerade auf, wegen der Ehre R. Eliezers; sie stehen noch geneigt. Darauf sprach er ferner: Wenn die Halakha so ist, wie ich lehre, so mag man dies aus der Himmel beweisen! Da erscholl ein [himmlischer] Widerhall und sprach: Was habt ihr gegen R. Eliezer; die Halakha ist stets nach ihm zu entscheiden. Da stand R. Jehosua (auf seine Füße) auf und sprach: *Sie ist nicht im Himmel* (Dt 30,12). – Was heisst: sie ist nicht im Himmel? R. Jirmeja erwiderte: Die Gesetzlehre ist bereits am Berg Sinaj verliehen worden; wir beachten diesen Widerhall nicht, da bereits vom Berg Sinaj her in der Gesetzlehre geschrieben steht: *Nach der Mehrheit ist zu ent-*

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

scheiden (Ex 23,2). R. Nathan traf Elijahu und fragte ihn, was der Heilige, gebenedeiet sei er, in dieser Stunde tat. Dieser erwiderte: Er freute sich und sprach: meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt (bT BM 59a-b (oversættelse: Goldschmidt 1933:678f)).

Imidlertid viser denne ofte citerede talmud-tekst alene, at skriftens mening ikke er determineret af en grundlæggende forfatterintention, men derimod besidder en ubegrænset interpretabilitet, hvis grænser fastsættes af fortolkningsfællesskabets flertal. Derimod modsiger intet, at torah indtager en autoritativ position, fordi den er åbenbaret ved Sinaj. Tværtimod er det netop det forhold, at Gud har overgivet loven på Sinaj, der er årsag til, at han ikke kan intervenere i rabbinernes diskussioner. Således sættes også i den jødiske tradition nærværet som grundlag for skriftens autoritet om end ikke for dens mening.

På trods af de religiøse traditioners selvforståelse kan det på grundlag af Derridas udredelser om skriftens forhold til nærvær og fravær hævdes, at det guddommelige nærvær ikke er årsagen til skrifternes kanoniske status. Det grundlæggende nærvær er nemlig altid fraværende. Skriftens reference har således intet korrelat, men er udtryk for et fundamentalt fravær. Det er dette fravær, der er årsag til den kanoniske status. Teksterne har kun autoritet, fordi den grundlæggende autoritative instans er fraværende. Fordi der ikke gives en direkte forbindelse til en himmelsk verden, kan de skrifter, der vidner om en åbenbaring af en guddommelig virkelighed, antage autoritativ status. Ved Sinaj-åbenbaringen bliver Gud fraværende ved at give skriften i sit sted. Ligeledes er det først under Jesus' fravær, at hans ord og fortællingerne om hans gerninger kan tillægges autoritet. På samme måde har Paulus' breve næppe haft autoritet i menighederne, når han var til stede, men kun under hans fravær. Egentlig autoritative er de først blevet efter hans død.

Konklusionen er, at kanonstatus nok kan påstås at være begrundet i en guddommelig autoritativ instans' nærvær, men den kanoniske status opnås først med autoritetens fravær. Med andre ord er en kanon ikke afhængig af en guddommelig åbenbaring, inspiration eller lignende, tværtimod kan den først få autoritet som kanon, når den guddommelige instans er fraværende. Således er det guddommeliges fravær grundlag for kanons nærværende repræsentation af det guddommelige.

Helt i overensstemmelse med Derridas skriftteori er konsekvensen af denne definition af kanon, at dens mening ikke kan bestemmes af dens reference til en mulig bagvedliggende åbenbaring. Eftersom dette nærvær er fraværende og afløst af skriftens nærvær, kan det ikke determinere skriftens mening. Således gælder pointen i den anførte talmud-tekst enhver kanonisk tekst.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

På denne baggrund kan man sammenfatte en definition af kanonbegrebet: Kanoniske skrifter repræsenterer for en bestemt religiøs gruppering det fraværende guddommelige nærvær. Opgaven er nu at undersøge, hvorledes Johannesevangeliet opfatter skriften og sig selv som skrift.

Skriftens autoritet i Johannesevangeliet

Mogens Müller har vist, at den græske udgave af de gammeltestamentlige jødiske skrifter var 'kirkens første bibel' (Müller 1994). Dette gælder også for Johannesevangeliet (Menken 1996:205).³ Men med denne konstatering er der endnu ikke sagt noget om, hvorledes Johannesevangeliet betragter disse skrifers autoritet, eller hvordan deres kanonkarakter forstås. Imidlertid indeholder evangeliet flere perikoper, der eksplicit behandler det spørgsmål.

Et af de vigtigste afsnit er den såkaldte vidnetale (5,31-47). På grund af sabbatshelbredelsen ved Betesda (5,2-16) og argumentationen for dens berettigelse (5,17) anklages Jesus for blasfemi (5,18). Vidnetalen er hans svar på denne anklage. Perikopen indledes med Jesus' tilkendegivelse i overensstemmelse med almindelig retspraksis, at han ikke kan vidne for sig selv (5,31). Derefter falder talen i tre dele, struktureret efter de vidner, Jesus fremfører. I denne sammenhæng er skrifternes vidnesbyrd (5,39) naturligvis vigtigst, mens de to andre kun skal nævnes kort.

Første vidne er Johannes (Døberen) (5,32), der i evangeliets indledningskapitel optræder som et vidne ved at lede opmærksomheden væk fra sig selv og hen på den kommende (1,26f). Denne, tilkendegiver han senere over for sine disciple og tilhørere, er Jesus (1,30f). Johannes har ingen selvstændig frelseshistorisk rolle, men skal vise hen til Jesus (Koch 1992). Derfor er vidneterminologien (*martyria/martyrein*) fremtrædende i beskrivelsen af hans virksomhed (1,7.8.15.19.32.34; 3,26; 10,41f). Han er ikke selv lyset (1,8), men en lampe, som skal fremvise noget med sit lys (5,35). Imidlertid ville jøderne ikke erkende det, som lampen lyste på. De ser kun dens lys (5,35).

Næste vidne er Jesus' gerninger, som anføres som et større vidne end Johannes (5,36). De vidner om Jesus' status, da de er givet ham af faderen (Welck 1994:92). Begrebet gerninger anvendes i Johannesevangeliet bl.a. om Jesus' underer, hvis funktion netop er at åbenbare hans herlighed (2,11) og dermed fremvise hans relation til faderen (14,11). I sammenhæng med den foregående helbredelse af den lamme ved Betesda dam forekommer det indlysende, at Jesus' helbredelsesvirksomhed fremviser hans aktivitetsidentitet med faderen. Fordi Gud ikke ophører sit skabende og opretholdende virke på sabbatten (jf. Aristobul Frag. 5,22 (Euseb Praep.Ev. 13.12.119); Filon, leg.all. I,3+6; cher. 87-90) (jf.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Bill. II, 461f), kan hans søn også udføre sin helbredende virksomhed på sabbatten (5,17), for det er Guds magt, der står bag miraklerne. Når gerningerne siges at være bedre vidner end Johannes, beror det på, at de umiddelbart og ikke middelbart gennem et menneskeligt vidnesbyrd afslører Jesus' guddommelige status. De er tegn, som åbenbarer hans herlighed (2,11; 11,40).

Sidste led i vidnerækken er Gud selv (5,37). Perfektumsformen *memarturêken* viser, at vidneafleggelsen har fundet sted i fortiden, men har en nutidig funktion. Ligesom Johannes' vidneudsagn (5,33) er Guds vidnesbyrd aflagt på en måde, så det stadig har gyldighed. Polemikken mod jøderne (5,37b-38), som følger udsagnet om Guds vidnesbyrd og munder ud i udsagnet om skrifternes vidnesbyrd om Jesus (5,39f), placerer Guds bevidnelse i jødernes historie.

Nils Alstrup Dahl har argumenteret for, at den polemiske fraskrivelse af jødernes gudserkendelse både angående hørelse og syn (5,37b) bygger på de gammeltestamentlige traditioner om det israelitiske folks deltagelse ved Sinaj (Dahl 1962:130). Traditionerne om Sinai-åbenbaringen i de gammeltestamentlige tekster (2 Mos 19,9.11.19; 24,11; 5 Mos 4,12.33; 5,23f) rummer en markant forestilling om, at folket hørte Guds stemme og så hans herlighed. Hovedbegivenheden i fortællingerne er, at Guds herlighed slår sig ned på bjerget, og Moses kommunikerer med Gud i den (Ex 24,15-18). Genfortællingen af begivenheden i Siraks Bog sammenfatter Sinaj-åbenbaringens sanselige side: Israelitternes "øjne så hans store herlighed (*megaleion doxês*) og hørte hans herlige stemme (*doxan fônês*)" (Sir 17,13).⁴ Men netop erkendelsen af Gud fraskriver Jesus i Johannesevangeliet sine jødiske modstandere: "I har aldrig hørt hans stemme eller set hans skikkelse, og hans ord har I ikke blivende i jer" (5,37-38a).

Konklusionen på Dahls undersøgelser af de eksegetiske traditioner er, at Johannesevangeliet modsiger de gængse forestillinger om Sinaj-episoden og dermed frakender jøderne del deri. De har netop ikke annammet Sinaj-åbenbaringen, for havde de det, ville de have troet på Jesus (5,38b). Tolkningen af baggrunden for v. 37-38 leder endvidere Dahl til at påpege sammenhængen mellem disse vers og v. 39-40 om skrifternes vidnestatus. Guds vidnesbyrd for Jesus findes i skrifterne, som var resultat af Sinaj-åbenbaringen (Dahl 1962:130). Men fordi jøderne ikke har andel i den åbenbaring, kan de ikke forstå skrifternes henvisning. Jesus er skrifternes referent, og de er derfor kun forstået, når de opfattes som henvisning til ham (5,39). Livet findes ikke i skrifterne, men gennem skrifternes reference til Jesus, som skænker liv (5,40).

Denne konklusion svarer til Moses' rolle som åbenbaringsmodtager på Sinaj-bjerget, hvilket udfoldes i den sidste del af perikopen (5,45-47). Moses er ifølge Johannesevangeliet på grund af sin deltagelse ved Sinaj ophavsmand til de skrif-

ter, der vidner om Jesus. Han har skrevet om Jesus, men jøderne tror ham ikke (5,46; jf. 1,45). Således opstilles en modsætning mellem jøderne og Moses. Havde jøderne troet på ham, ville de være kommet til Jesus (5,47). Derfor kan Moses ikke være deres forsvarer, tværtimod skal han på grund af deres manglende tro være deres anklager (5,45). Der er en grundlæggende uoverensstemmelse mellem jøderne og Moses (5,46f), som er parallel med jødernes forføjede forhold til skrifterne (5,39f).

Årsagen til dette misforhold er, at Moses har den indsigt, som jøderne mangler. Han havde del i Sinaj-åbenbaringen og kunne derfor skrive om Jesus. På baggrund af de eksegetiske traditioner om Sinaj-episoden kan det siges, at Moses' fortrin var adgangen til Guds herlighed. Israelitterne hørte ikke Guds stemme og så ikke hans skikkelse, mens Moses blev taget op i Guds herlighed på Sinaj-bjerget. Forskellen mellem israelitternes og Moses' indsigt har en dobbelt konsekvens: Moses har set Guds herlighed og kan skrive om Guds søn, men jøderne kender ikke Guds herlighed og kan ikke forstå skrifternes reference.

Opfattelsen af de jødiske skrifers oprindelse i en åbenbaring af Guds herlighed svarer til den johannæiske tolkning af Esajas' kaldelsesvision (12,41) (jf. Dahl 1962:129). Som afsluttende refleksion over den udeblevne succes i Jesus' offentlige virke anfører evangelisten to citater fra profeten Esajas' bog (12,38.40; jf. Es 53,1; 6,10). Opfyldelsen af disse profetier er årsagen til, at Jesus kun vandt en meget begrænset tilhængerskare. Johannesevangelisten fremfører endvidere Esajas' kaldelsesberetning som begrundelse for, at han kunne profetere om forholdene i Jesus' liv (12,41). Ifølge beretningen om Esajas' kaldelse i den hebræiske bibel ser Esajas i templet i Jerusalem Gud siddende på en højt ophøjet trone, mens hans slæb fylder templet (Es 6,1). Meningen er, at Esajas fra templet ser Gud i himlen, og at Guds himmelske position er så nært forbundet med templet, at hans kappe kan nå derved. Denne antropomorfe beskrivelse af Gud og hans relation til templet korrigerer oversætterne i LXX-versionen af Esajas' kaldelse. Esajas ser Gud siddende på en højt ophøjet trone, mens templet fyldes af hans herlighed (LXX Es 6,1). Det er den forestilling, som ligger bag Johannesevangeliets opfattelse af Esajas' kaldelse. Imidlertid omtolker evangelisten herlighedens reference. I de gammeltestamentlige tekster er det entydigt Guds herlighed, som Esajas ser, men i Johannesevangeliet forbindes herligheden gennem pronominet *autou* med Jesus. Det er Jesus' præeksistente herlighed, som Esajas så, hvorved han blev i stand til at skrive om ham (12,41). Tolkning af herligheden svarer ikke til den gammeltestamentlige tekst, men er i overensstemmelse med den johannæiske opfattelse af den guddommelige herlighed, som både Jesus og hans fader har del i (1,14; 17,5.24).⁵

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Man kan konkludere, at Johannesevangeliet opfatter skrifternes vidnesbyrd om Jesus som begrundet i en åbenbaring af herligheden. I kraft af indsigten i Guds og hans søns herlighed bliver åbenbaringsmodtagerne i stand til at skrive om ham.

Herlighedens betydning for skrifternes vidnesbyrd understøttes af konteksten i begge perikoper. Mellem udsagnet om jødernes manglende forståelse for skriftens Kristus-vidnesbyrd (5,39f) og fremstillingen af Moses som forfatter af Kristus-vidnesbyrdet (5,45-47) befinder sig en perikope om jødernes forhold til herligheden (5,41-44). Herlighedsbegrebet anvendes i denne sammenhæng i overensstemmelse med en visdomsteologisk tvedeling af herligheden i en menneskelig herlighed, som opnås gennem anerkendelse fra andre mennesker (Sir 3,10; 9,11; 11,4; 40,27), og en guddommelig herlighed, hvis indhold er et positivt forhold til Gud (Sir 10,5; 40,2.7.13.19; 45,2.20.23). Begge former udtrykkes med begrebet *doxa*, om end flere skrifter sætter de to herlighedstyper i modsætning til hinanden, så en ærværdig position blandt mennesker udelukker et attråværdigt forhold til Gud. I tillæggene til Esters bog siger Mordokai således, at han har gjort alt for ikke at sætte hensynet til menneskers herlighed over hensynet til Guds (Est 4,21). Det er netop, hvad jøderne i Johannesevangeliet anklages for (5,44), og dermed viser de, at de ikke har kærlighed til Gud (5,42). Perikopens placering er et indicium på, at forholdet til Guds herlighed adskiller jøderne og Moses. På samme måde betones det umiddelbart efter Johannesevangeliets fremstilling af Esajas' syn af herligheden (12,41), at visse ledende jøder ikke bekendte troen på Jesus, fordi de elskede menneskers herlighed mere end Guds (12,42f). Forholdet til herligheden medfører således en grundlæggende hermeneutisk inkongruens mellem skriftens forfattere og jøderne. Fordi jøderne kun har sans for menneskelig herlighed (5,44; 12,43), ser de ikke dens vidnesbyrd om Jesus og kommer ikke til ham (5,39f.47).

Konklusionen er, at skrifternes kristologiske reference er begrundet i en åbenbaring af den guddommelige herlighed. Altså var herlighedens nærvær udgangspunktet for nedskrivning af skrifternes vidnesbyrd. Men dette nærvær er selvsagt forandret til et fravær. Guds herlighed er ikke tilgængelig, derfor er skriften trådt i dens sted. Skrifterne vidner om den herlighed, som blev forfatterne til del, men for de jødiske læsere er fraværende. De kender ikke Guds herlighed, derfor kan de ikke forstå skrifternes vidnesbyrd.

Johannesevangeliets hermeneutik

Eftersom skriften ifølge Johannesevangeliet repræsenterer den fraværende herlighed har den ikke noget tekststabiliserende element. Derfor er det ikke kun Je-

sus' modstandere, som er uvidende om skriftens indhold i Johannesevangeliet. Foruden Jesus havde ingen under hans jordeliv indsigt i skriftens reference til ham (2,17.22; 12,16; 20,9).

Ved den johannæiske version af tempelaktionen (2,13-22) anføres et skriftcitater som begrundelse for Jesus' iver over for vekselserne og de handlende (2,17). Citatet beskrives som erindret af disciplene, hvilket er en henvisning til, at denne tolkning først fulgte efter Jesus' død og opstandelse. Den johannæiske brug af erindringsverber (*mimnêskomai* (2,17.22; 12,16); *hypomimnêskô* (14,26); *mnê-moneuô* (15,20; 16,4.21)) viser, at erindring altid betyder en ihukommelse af noget, der på grund af indtrådte begivenheder, opstandelse og herliggørelse, står i et andet lys (Obermann 1996:121f.399-402). Citatets reference til Jesus' optærende nidkærhed er således en kommentar til tempelaktionen på baggrund af hans korsdød og genopstandelse. Det bekræftes af perikopens afsluttende kommentar (2,22), hvor opstandelsen eksplicit fremstilles som den afgørende begivenhed for forståelsen af skriften og Jesus' ord.

Forholdet fremgår endnu tydeligere af beretningen om Jesus' indtog i Jerusalem (12,12-19). Først efter Jesus' herliggørelse erkendte disciplene, at hændelsen skulle forstås i overensstemmelse med Zakarias' profeti (12,16). Atter bruges erindringsverbet *mimnêskomai* til at betegne den nye situation med en fordybet indsigt, som disciplene har opnået efter Jesus' herliggørelse. Først ud fra denne erkendelse kan de tolke begivenhederne i Jesus' liv i overensstemmelse med skriftens profetier.

Tilsvarende angives det ved den tomme grav, at disciplene endnu ikke havde forstået skriften (20,9). Erkendelsen af Jesus' liv og skæbnes overensstemmelse med de gammeltestamentlige tekster følger altså først efter hans opstandelse og tilsynkomst. Inden da forstår disciplene ikke skriftens henvisning til ham.

Konklusionen er, at Jesus' herliggørelse også er en hermeneutisk begivenhed (jf. Obermann 1996:395-399). I kraft af denne får disciplene kompetence til at forstå skrifterne kristologisk og se deres reference til Jesus. At Jesus' herliggørelse kan være årsag hertil, fremgår gennem en nærmere analyse af herlighedsbegrebet i relation til Jesus (jf. Nielsen 2002:171-182).

De johannæiske herlighedsbegreber (*doxa/doxazein*) optræder i forskellige sammenhænge. Der findes en guddommelig himmelsk herlighed, som Jesus i sin præeksistente tilstand har del i, og som de gammeltestamentlige forfattere får indsigt i (12,41; 17,5). Under sin virksomhed som inkarneret er det Jesus' opgave at fremkalde tro gennem sin åbenbaring af herligheden (1,14; 2,11; 11,4.40) (jf. Söding 1996:362-367) og give de troende mennesker del deri (17,22). Herliggørelsesforestillingen indgår i denne struktur. I sit jordiske virke herliggør Jesus

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

sin fader gennem sin åbenbaring og samlingen af en troende discipelskare (13,31f; 17,4). Denne form for herliggørelse fortsætter, når menigheden fastholder og udbreder deres tro (14,13; 15,8). Gud herliggør Jesus, når han har fuldendt sit jordiske virke i korsdøden. Derefter lader Gud ham genopstå og herliggør ham hos sig med den herlighed, som han havde før verdens skabelse (17,5). Det er i denne herliggjorte form, at Jesus i opstandelsestilsynekomsterne fremtræder for disciplene (20,19-23.24-29). Således får opstandelsesvidnerne i synet af den herliggjorte Kristus indsigt i den guddommelige herlighed. Herigennem indtræder en ny situation (*ekeinê hê hêmera*), hvor de kender hans identitet (14,20) og har bønssadgang til Gud (16,23.26), fordi de er inddraget i det guddommelige fællesskab (17,21-23). Til den epoke, der indledes ved Jesus' herliggørelse, hører en kompetence, der sætter opstandelsesvidnerne i stand til at forstå skriften (2,22; 12,16).

Man kan sammenfattende sige, at den johannæiske skriftforståelse ikke bare forudsætter en herlighedsåbenbaring ved skrifternes oprindelse, men tillige en som begrundelse for deres rette forståelse. Herlighedens fravær skal afløses af et nærvær i Jesus' åbenbaring af herligheden i sin person, før deres reference til herligheden kan erkendes. Således er det kun gennem indsigten i Jesus' herlighed, at der opstår en adækvat skriftforståelse og –udlægning. Herlighedens afsluttende nærvær i Jesus afslører skriftens sande mening. Skriften vidner om Jesus, da han er dens oprindelse og endemål. Det kan imidlertid først erkendes, når endemålet er indtrådt.

Johannesevangeliets skriftbrug

På baggrund af ovenstående bestemmelse af Johannesevangeliets hermeneutik er det ikke, som Martin Hengel mener, ”erstaunlich, mit welchem rigorosen Selbstvertrauen Johannes das ganze Alte Testament einschließlich der Tora Mose für die christologische Selbstverkündigung Jesu in Anspruch nimmt” (Hengel 1989: 268). Selvbevidstheden kommer af den privilegerede hermeneutiske position, som er resultatet af Jesus' åbenbaring. Det er imidlertid værd at se, hvordan skriften bruges af de forskellige grupper i evangeliet og hvorledes anvendelsen forholder sig til evangeliets overordnede skriftforståelse.⁶

Det er allerede nævnt, at disciplenes brug af skriftcitater optræder i erindringsperikoper, der kommenterer begivenhederne ud fra en position hinsides den fortalte historie, og som således er udsagt med den kompetence, der følger af Jesus' herliggørelse. Citaterne har således til formål at vise, hvorledes Jesus' liv og skæbne efter påske kunne ses som en opfyldelse af de gammeltestamentlige profetier (2,17; 12,16). Af den grund bør man næppe se Filips udsagn før påske

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

(1,45) som udtryk for en særlig indsigt i skriften. Snarere er hans beskrivelse af Jesus at opfatte som en reference til skriftens Messias-forventning, som også jøderne kender (7,42; 12,13). Filip udtaler sig altså ligesom jøderne siden hen (12,34) korrekt, men uden selv at have erkendelse deraf (jf. 20,9).

Selvfølgelig er den johannæiske fortællers perspektiv ligeledes placeret efter de fortalte begivenheder. Det ligger i selve udsigelsesstrukturen (Brandt 1997). Derfor er også fortællerens kommentarer baseret på den indsigt, som er resultatet af Jesus' åbenbaring af herligheden. Af den grund kan tilsyneladende problematiske forhold i Jesus' liv og skæbne forklares som opfyldelser af skriftprofetier. Det gælder hans manglende succes i jordelivet, som begrundes med Esajas' profetier (12,38.40), og det gælder forholdene omkring korsfæstelsen, som i forhold til de synoptiske beretninger er særlig skriftteologisk orienteret (19,24; 19,28.36.37) (Klauck 2004). Det gælder også den bemærkelsesværdige forklaring af Jesus' tørst-udbrud (19,28c), som ifølge fortælleren fandt sted for at fuldende skriften (19,28b). Således er skriften ved Jesus' død på korset ikke bare opfyldt, men fuldendt (jf. 19,30) (Klauck 2004:153). Gennem Jesus' liv og død bliver skriften forlenet med den afgørende og afsluttende referent, idet det bliver åbenbart, at dens henvisninger omhandler Jesus.

Det er klart, at den hermeneutiske skriftkompetence, som ifølge Johannes-evangeliet er resultat af Jesus' herliggørelse og tilsynekomst allerede er præsent i den johannæiske Jesus' egen person. Han anvender skriftcitater til at fremstille sin identitet og betydning (6,45; 7,38), begrunde sin autoritet (8,17; 10,34-36) og forklare begivenhederne i sit liv (13,18; 15,25; 17,12). Ligesom evangeliet som helhed bemægtiger den johannæiske Jesus sig skrifterne i en selvbevidst kristologisk udlægning af dem.

Den pointe er særlig interessant, når den stilles i relation til skarens brug af skriften. Det er tydeligt, at jøderne i Johannes-evangeliets fremstilling mangler indsigt i skriftens sande mening. Hver gang de citerer eller henviser til skriften, udstilles deres endimensionelle forståelse og mangel på nødvendig hermeneutisk kompetence. Det gælder, når de vil anvende skriften som argument mod Jesus' messianitet. Skriften angiver efter deres mening, at Messias skal være af Davids slægt og komme fra Bethlehem og ikke Galilæa (7,42.52). Om dette udsagn afslører Johannes-evangeliets viden eller uvidenhed om fødselstraditionernes forbindelse med Bethlehem, er ikke afgørende i denne forbindelse.⁷ I forbindelse med Johannes-evangeliets skriftforståelse er det derimod væsentligt, at ligesom jøderne forholder sig til Jesus' konkrete jordiske afstamning (jf. 6,42; 7,27), således ser de kun skriftens overfladiske mening. Den pointe understreges ved indtoget i Jerusalem, hvor den jødiske skare modtager ham som en traditionel konge

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

(12,13), hvilket Jesus korrigerer gennem opfyldelsen af Zakarias' profeti (12,14f). Hyldesten af Jesus som en messiansk konge modsiges ikke, men suppleres af Jesus' tolkning af sin kongestatus. Perikopen viser, at jøderne ikke har forstået Jesus' identitet og derfor ikke har indsigt i skriftens vidnesbyrd om ham. Endnu tydeligere er den pointe i henvisningen til skriften som begrundelse for, at Jesus ikke kan ophøjes og samtidig gøre krav på at være messias. Skriften siger nemlig ifølge jøderne, at Messias skal blive i evighed (12,34). Atter udstilles jødernes manglende forståelse af Jesus og medfølgende fejlagtige skriftbrug, for i Johannesevangeliets fremstilling medfører Jesus' ophøjelse netop, at han får evig betydning. De johannæiske jøder er eksempler på, at indsigten i Jesus' herlighed er nødvendig for en korrekt forståelse af skriften.

Modstillingen mellem en skriftbrug uden den kristologiske indsigt og en kristologisk informeret skriftforståelse kommer eksplicit til udtryk i den såkaldte brødtale (6,30-58). I denne forbindelse skal alene det første citat, som udtales af jøderne som begrundelse for deres tegnkrav (6,30), være i fokus. Jøderne forlanger, at Jesus legitimerer sig ved et tegn, ligesom mannaen i ørkenen var et tegn. De citerer: "brød i ørkenen gav han dem at spise" (6,31). Jesus' svar er i første omgang en eksegetisk behandling af det citerede vers, der svarer til det rabbiniske udlægningsprincip, *al tiqre ... ala* (læs ikke ... men) (Borgen 1965:62). Oftest anvendes princippet i forbindelse med alternativ vokalisering af det behandlede vers, men her angår det hele versets mening.⁸ Modsat jøderne udlægger Jesus ikke teksten som en reference til fortiden, men som en profeti om nutiden: "ikke: Moses har givet jer brødet fra himlen; men: min fader giver jer brødet fra himlen, det sande endda" (v. 32). Skriftens mulige reference til historien afkobles, og i stedet tilegnes den en henvisning til opfyldelsen i nutiden. Nærmere bestemt i Jesus' *ego-eimi*-ord: "Jeg er livets brød" (v. 35) (Theobald 1997:355-357; jf. Dietzfelbinger 1996:205).

Den gammeltestamentlige teksts betydning ændres gennem denne eksegesis fra at være et vidne om fortiden til kun at have værdi i kraft af relationen til Jesus, som leverer dens sande mening. Michael Theobald tager konsekvensen heraf og siger, at Det Gamle Testamente i Johannesevangeliet tømmes for frelseshistorisk indhold og egenværdi gennem dens forhold til Jesus. Meningen ligger ikke bag ved teksten i historiske begivenheder, men foran den i Jesus' opfyldelse af dens tegn (Theobald 1997:365; jf. Dietzfelbinger 1996:205-210; Kraus 1997).⁹

Den eksplicitte skriftbrug er imidlertid kun en blandt flere intertekstuelle relationer i Johannesevangeliet. Evangeliet indeholder tillige en karakteristisk og udbredt brug af gammeltestamentlige billeder, som Ruben Zimmermann for nylig har undersøgt med henblik på hyrde-metaforen i kapitel 10 (Zimmermann 2004).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Konklusionen er, at det billedsprog, som i de gammeltestamentlige skrifter er anvendt om Gud, i Johannesevangeliet bruges kristologisk. Jesus overtager den billedlige fremstilling af Gud, hvilket naturligvis er i direkte overensstemmelse med den johannæiske kristologi (Zimmermann 2004:113-116). Når Jesus fremstilles med væsensenhed med Gud (10,30), er det konsekvent, at han overtager Guds sproglige metaforer. Heraf opstår endnu et karakteristisk træk ved den johannæiske brug af gammeltestamentlige billeder, som Zimmermann ikke bemærker. Fordi Jesus fremstilles med Guds billeder, bliver menigheden tilsvarende beskrevet med billeder, der i de gammeltestamentlige skrifter anvendes om Israel. Når Jesus overtager Guds rolle, får menigheden tilsvarende Israels position. Eksempelvis sker det i den johannæiske brug af hyrdemetaforikken, hvor menigheden bliver hjorden (10,16; jf. fx Ez 34), og i vinstokbilledets reference til disciplenes status som grene (15,2.5; jf. fx Ps 80). På den måde bemægtiger den johannæiske teologi sig både skriften og den bibelske tradition. Hvad der ansås for at omhandle Gud og hans forhold til Israel overføres på Jesus og hans forhold til disciplene eller den johannæiske menighed. Den gammeltestamentlige brug af billederne var kun foreløbig og midlertidig. Med Jesus' komme tilspidses billederne kristologisk. Jesus står ikke i et symmetrisk forhold til skriften, for han er det sande brød (6,32), livets brød (6,34.48), den gode hyrde (10,11.14), den sande vinstok (15,8). Således bliver de traditionelle billeder bibeholdt, men overbudt og forlenet med nye referenter, som i Johannesevangeliets forståelse er deres sande indhold.

En sådan skriftbrug kalder Maarten Menken typologisk, idet han gennem denne betegnelse med rette modererer den totale afvisning af de gammeltestamentlige skrifers historiske indhold i Johannesevangeliet: "In the use of typology, there is an obvious relationship between the textual and the historical aspects of Scripture. In many instances, the Old Testament history constitutes an initial but very incomplete fulfilment of the Old Testament text; to put it otherwise, the type is an initial and the antitype a complete fulfilment of the Old Testament text" (Menken 1999:140).¹⁰

Brugen af gammeltestamentlige billeder og motiver svarer hermeneutisk til skriftciterterne. Fremstillingen af Jesus gennem traditionelle billeder af Gud forudsætter en erkendelse af Jesus' identitet, som ifølge Johannesevangeliet først er til stede efter herliggørelsen, når Jesus kan forstås som skrifternes opfyldelse og afslutning. I evangeliet besidder Jesus selvsagt denne hermeneutiske kompetence og kan derfor beskrive sig selv i overensstemmelse med Gud.

Sammenfatning om Johannesevangeliets apokalyptiske skriftbrug og -forståelse
Johannesevangeliets forhold til den gammeltestamentlige skrift er bestemt af to herlighedsåbenbaringer. Skriftens oprindelse findes i en åbenbaring af Guds og hans præeksistente søns herlighed; skriftens afslutning findes i en åbenbaring af Guds og hans søns herlighed i den inkarnerede, døde, opstandne og herliggjorte Jesus. Hermed indsættes et endegyldig mål for skriftens henvisning. Fordi oprindelsen ikke er tilgængelig, men netop er fraværende og repræsenteret af skriften, kunne dens mening ifølge Johannesevangeliet ikke erkendes, før den afsluttende åbenbaring af herligheden. Fordi den johannæiske Jesus gør herligheden nærværende, afslører han sig selv som skriftens endemål, dens opfyldelse og fuldendelse (Labahn 2004).

Skriftbrugen i evangeliet udtrykker dette ved at placere Jesus, hans historie, identitet og betydning som indholdet af de gammeltestamentlige citater og det gammeltestamentlige billedsprog. Samtidig tilkendes det, at denne erkendelse af skrifternes betydning er resultat af indsigten i herligheden, hvilket Jesus har, og disciplene får gennem hans åbenbaring.

Det betyder ikke, at Det Gamle Testamente afvikles og mister gyldighed. Men det betyder, at dets autoritet er bestemt af dets kristologiske reference. Således har det ingen selvstændig værdi, men er skilt fra sit jødiske ophav og kan kun være kirkens bibel (Dietzfelbinger 1996:216f; Theobald 1997:365; Kraus 1997: 21f; Menken 1999:140f; Klauck 2004:157). Ikke i en frelseshistorisk konstruktion, som Martin Hengel mener (Hengel 1989:263.288), men som potentiale til forståelse og udfoldelse af Jesus' betydning har det blivende teologisk relevans for den johannæiske menighed (jf. 10,35; 20,9). Det er Johannesevangelistens egen skriftbrug eksempel på, da han anvender traditionelle gammeltestamentlige motiver i sin tolkning og fremstilling af Jesus' liv.¹¹

Konklusionen er, at herlighedens åbenbaring i Johannesevangeliet er en hermeneutisk begivenhed, som afslører skriftens referent og derved fuldender dens reference.¹²

Denne skriftforståelse kan med et begreb lånt fra Jacques Derrida kaldes apokalyptisk, fordi meningen afsløres gennem en udefrakommende åbenbaring. Johannesevangeliet antager en apokalyptisk tone, der kan beskrives med Derridas analyse af den apokalyptiske tone i filosofien: "Whoever takes on the apocalyptic tone comes to signify to, if not tell, you something. What? The truth, of course, and to signify to you that it reveals the truth to you; the tone is the revealer of some unveiling in process. (...) Not only truth as the revealed truth of a secret on the end or of the secret of the end. Truth itself is the end, the destination, and that truth unveils itself is the advent of the end" (Derrida 1982:84).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Apokalypserne åbenbarer noget, der skal komme, og aldrig noget, der er indtrådt. Apokalypsen gør altså det kommende nærværende, og er det kommende nærvær. Men dette apokalyptiske nærvær forbliver et kommende nærvær, der ikke er indtruffet og derfor ikke kan fastholdes i en metafysisk onto-eskato-teologi (Derrida 1982:93). Nærværet er jo ikke indtrådt, men altid kommende, og det er dette komme, der er det egentligt apokalyptiske (Derrida 1982:94). Apokalypsen indtræder netop ikke, men udsættes og forbliver som det kommende, hvorved den bliver en apokalypse uden apokalypse, en afsløring uden noget afsløret, en åbenbaring af et stadigt udsat komme (Derrida 1982:95). Således dekonstruerer Derrida forestillingen om endepunktet som det metafysiske, onto-eskato-teologiske fundament, for det forbliver et komme.

Johannesevangeliet synes imidlertid at forsvare en onto-eskato-teologi, der oven i købet forbindes med et postulat om en korrespondens mellem skriftens oprindelse og dens fuldendelse. Johannesevangeliets kristologiske skriftforståelse er jo netop, at med Jesus' åbenbaring af herligheden er enden kommet, sandheden er afsløret, nærværet er indtrådt. Modsat Derridas apokalyptiske opfattelse er dette nærvær i Johannesevangeliets fortalte verden ikke udsat eller fraværende. Det er tværtimod nærværende i Jesus' person.

Men som afslutning på evangeliet udsættes nærværet alligevel. Jesus forsvinder og hans nærvær afløses af hans fravær, hvorved den situation, som er gældende uden for evangeliets fortalte verden, oprettes. Læserne af Johannesevangeliet har nemlig ikke adgang til Jesus' eller hans herligheds nærvær. Menighedens situation er præget af fravær. Således svarer Derridas dekonstruktion af den apokalyptiske forståelse alligevel til Johannesevangeliet, for herlighedens endegyldige nærvær forsvinder afslutningsvis og efterlader løftet om et fremtidigt nærvær (14,1-3; 17,24), som endnu ikke er indtrådt. "The end is beginning" (Derrida 1982:84) er både den apokalyptiske tones og Johannesevangeliets udsagn, idet skrifternes endegyldige endepunkts nærvær blev indsat i Jesus' person, men derefter blev udsat og fraværende.

Johannesevangeliets kanonkarakter

Netop i forbindelse med Jesus' fravær installerer Johannesevangeliet sig selv som kanonisk skrift. Det fremgår af en kort analyse af Thomas-perikopen (20,24-28). Hvordan man end teologisk vurderer Thomas' krav om selv at se den herliggjorte Jesus og gennem korsmærkerne konstatere hans opstandelse (20,25), er det uomtvisteligt, at han ved Jesus' anden tilsynekomst får adgang til det bevis, som han efterspurgt (20,26f).¹³ Synet af den opstandne og hans korsmærker afleder derfor evangeliets mest højkristologiske bekendelse: "Min Herre og min

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Gud" (20,28), der er kulminationen på passionshistorien og danner en inklusion med prologens indledende identificering af det præeksistente logos og Gud (1,1f). Thomas udtrykker således den erkendelse af Jesus' identitet både i forhold til Gud og i forhold mennesker, som hele evangeliet er rettet mod (Söding 1996; van der Watt 2003). Han er ikke længere vantro, men troende (jf. 20,27).

Hvis Thomas' bekendelse er perikopens højdepunkt, er det følgende vers (20,29) dens *raison d'être*. I det vers tematiseres forholdet mellem opstandelsesvidnerne og de følgende generationer. På grund af Jesus' nærvær som opstanden og herliggjort har disciplene en privilegeret adgang til hans guddommelighed, som ikke er tilgængelig under hans efterfølgende fravær. Men netop af den grund prioriteres troen uden syn højere end disciplenes tro. Således afslutter den johannæiske Jesus sit virke med en saligprædication af læserne, da de netop tror uden at have set (20,29).

Pointen i Thomas-perikopen er derfor i mindre grad Thomas' person, hans tro eller hans forhold til de øvrige disciple, og i langt højere grad det skifte fra den herliggjorte Jesus' nærvær til hans fravær, som er forskellen mellem situationen i evangeliets fortalte verden og i læsernes verden. For disciplene bliver den guddommelige herlighed gjort nærværende i Jesus' person, men for læserne er nærværet udsat til en ubestemt fremtid. Således bliver Johannesevangeliets tone i overensstemmelse med Derridas opfattelse apokalyptisk, eftersom den endegyldige åbenbaring af herligheden, som i evangeliet leverer det fuldendte indhold til skriftens tegn, og derfor forlener disciplene med en særlig hermeneutisk kompetence, nu er udsat og fraværende. Afslutningen er ikke indtrådt med Jesus' åbenbaring. Den er kun begyndt.

Her installerer Johannesevangeliet sig selv som kanonisk skrift, for det træder i stedet for herlighedens tilgængelige nærvær i den herliggjorte Jesus. Fuldstændig som apokalypterne, hvis åbenbaring forbliver et ikke indtrådt komme, men i stedet resulterer i åbenbaringens skriftlige fiksering (jf. Johannes' Åbenbaring 21). De apokalyptiske skrifter vidner om det fremtidige kommes fravær. For Derrida er dette det egentlige apokalyptiske, at sandhedens komme indtræder i et skrift: "What if it was the apocalypse itself, what precisely breaks-in [*fait effraction*] in the "Come"?" (Derrida 1982:95). I så fald ville åbenbaringen af sandheden ikke være dens fremtidige indtræden, men bevidnelsen af dens fravær i et skrift. Tilsvarende kan man sige, at det egentlige kanoniske er skriftets bevidnelse af det guddommelige fravær. Johannesevangeliet er et kanonisk skrift, fordi det er åbenbaringen af Guds herlighed og den endegyldige sandhed i deres fravær.

Det fremgår af forbindelsen mellem Thomas-perikopens afslutning (20,29) og evangeliets afsluttende formålserklæring (20,30f). I den situation, hvor Jesus' åbenbaring af den guddommelige herlighed er udsat og fraværende, og læserne skal tro uden at have set, indtræder evangeliets skriftlige nedfældelse af Jesus' tegn som begrundelse for troen: "Dette er skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn" (20,31). Johannesevangeliet indtager den opstandnes funktion, idet det skal være det fundament for troen, som den opstandne Jesus var for disciplene. Evangeliet fastholder Jesus' åbenbaring af den guddommelige herligheds nærvær trods hans fravær. Således indtager det samme status, som de gammeltestamentlige skrifter, idet skriftens baggrund er den åbenbaring af herligheden, som ikke er tilgængelig.

Johannesevangeliet placerer sig selv i forlængelse af de gammeltestamentlige kanoniske skrifter. Samtidig varetager det formidlingen af den hermeneutiske kompetence, som er nødvendig for forståelsen af deres kristologiske indhold, fordi det fastholder den herlighedsåbenbaring, som afslører skrifternes sande mening. For evangeliets læsere er det således ikke herlighedens nærvær, der fuldender skrifternes vidnesbyrd, men dens fravær gjort nærværende i Johannesevangeliets skrift. Derfor bliver Johannesevangeliet den hermeneutiske nøgle til de gammeltestamentlige skrifter, hvilket det kan være, fordi det med den nødvendige hermeneutiske kompetence fremstiller Jesus som deres opfyldelse. Johannesevangeliet forstår sig ikke blot som et kanonisk skrift på linje med andre, men det forstår sig selv som de autoritative skrifers fuldendelse.

Konklusion er, at Johannesevangeliet sætter skrift for skrift. De gammeltestamentlige skrifers vidnesbyrd opfyldes kun inden for Johannesevangeliets skriftlige fremstilling af Jesus' nærvær. I læsernes konkrete verden er Jesus fraværende, og hans nærvær er udsat, i stedet varetager Johannesevangeliet hans funktion som skrifternes fuldendelse. Altså efterlades læseren i en fraværssituation, hvor skriftens tegn vidner om et grundlæggende fravær. Evangeliet forudsiger imidlertid en eskatologisk endetidssituation med direkte adgang til den guddommelige herlighed (17,24), da vil det blive klart, om tegnene har en referent. Parallelt med afsløringen af Det Gamle Testaments betydning gennem den johannæiske Jesus' åbenbaring af herligheden, vil Johannesevangeliets sande mening ved den eskatologiske åbenbaring blive afsløret, når skriftens repræsentation af herligheds fravær erstattes af dens nærvær. Men dette eskatologiske komme findes kun forjættet i teksten og er stadig udsat. Derfor er Johannesevangeliet en kanonisk tekst, hvis sande mening ikke er åbenbaret. Indtil den bliver det, er der kun fortolkninger.

Noter

¹ Om kanondannelsen se fx RGG⁴ 1:1407-1412.1417-1424; 4:767-770; TRE 6:1-48; 17:562-564; Gamble 1985; Metzger 1987; von Lips 2004.

² Begrebet 'Det Gamle Testamente' er naturligvis anvendt anakronistisk i forbindelse med Johannes-evangeliets tilblivelsestidspunkt. For det første udgjorde de jødiske skrifter selvfølgelig ikke et 'gammelt' testamente (jf. Müller 1997), for det andet var de autoritative skrifter ikke endeligt fastlagt og afgrænset (jf. Barton 1996). Problematikken er imidlertid ikke relevant i denne sammenhæng, da Johannes-evangeliet kun refererer til skrifter, hvis autoritet i det første århundrede var alment anerkendt (Labahn 2004:198 anm. 57).

³ Maarten Menken kan sammenfatte sine studier af den fjerde evangelists skriftforlæg: "... John knew it [i.e. GT] primarily (though not exclusively) in the textual form of the LXX ..." (Menken 1999:126). De fleste citater i Johannes-evangeliet svarer til LXXs tekst eller kan forklares på den baggrund, imidlertid er det ikke tilfældet for citatet af Zak 12,12 i 19,37. Den i dag kendte LXX kan ikke være grundlag for Johannes-evangeliets reference. LXX forveksler nemlig et *dalet* med et *rhes* i Zak 12,10 og oversætter "de skal se på mig, fordi de har danset" (*epiblepsontai pros me anth' hōn katōrchēsanto*). Teksten i Johannes-evangeliet svarer derimod nøje til det hebræiske forlæg (Menken 1996:171f). Der kan tænkes flere forklaringer på det forhold. Enten har evangelisten kendt en anden oversættelse (Schuchard 1992:149), en ældre kristen version (Menken 1997:367 anm. 3; Müller 2004:155) måske som et *testimonium* (Menken 1996:178), eller han har haft adgang til såvel den græske som den hebræiske tekst (Reim 1974:90; Hengel 1989:282). Det sidste er den enkleste forklaring, som svarer til andre eksempler på Johannes-evangelists skriftbrug (fx 3,14 (Frey 1994:203), 12,40 (Menken 1996:99-122) og 13,18 (Menken 1996:123-138; Klauck 2004:150)).

⁴ Den tradition føres videre i den senere rabbiniske eksegese. I Rabbi Ishmaels Mekilta udlægges udsagnet "i hele folkets påsyn" (2 Mos 19,11): "This teaches that at that moment the people saw what Isaiah and Ezekiel never saw." (Mek 6,3 (oversættelse: Lauterbach 1933:212)) (Dahl 1962:130).

⁵ I en vis forstand står denne udlægning i forbindelse med traditionerne i targumim, der omtolker Esajas' syn af Gud ved at placere Guds *shekinah* mellem dem. Esajas-targumen til 6,1 og 6,5 lyder: "In the year that King Ussiah was struck with it, the prophet said, I saw the glory of the Lord resting upon a throne, high and lifted up in the heavens of the height; and the temple was filled by the brilliance of his glory" (6,1). "And I said: "Woe is me! For I have sinned; for I am a man liable to chastisement, and I dwell in the midst of people that are defiled with sins; for my eyes have seen the glory of the Shekinah of the eternal king, the Lord of hosts!" (6,5) (oversættelse: Chilton 1987:14 (citeret uden fremhævelser); jf. Menken 1999:135).

⁶ Skrifthenvisningerne fordeler sig således: Johannes Døberen (1,23); den jødiske skare (6,31; 7,42; 12,13; 12,34); disciplene (1,45; 2,17; 12,15); Jesus (6,45; 7,38; 8,17; 10,34; 13,18; 15,25; 17,12); fortælleren (12,38; 12,40; 19,24; 19,28; 19,36; 19,37).

⁷ Rudolf Bultmann kommenterer: "Von der Bethlehemgeburt Jesu weiß der Evnglist nichts, oder will er nichts wissen..." (Bultmann 1941:231 anm. 2). Modsat hævder Charles K. Barrett: "We may feel confident that John was aware of the tradition that Jesus was born at Bethlehem..." (Barrett 1978:330).

⁸ Peder Borgen mener dog ud fra en tilbageoversættelse af v. 31.32 til hebræisk, at det netop er en alternativ vokalisering, der ændrer en perfektumsform til et participium, hvilket på græsk gengives med præsens (Borgen 1965:64). Imidlertid underkender han derved, at subjektsskiftet fra Moses til Gud er mindst lige så vigtigt som tidsskiftet. Michael Theobald har påpeget, at v. 32 formelt ikke er en polemisk eksegetisk udlægning, men et amen-ord, der stiller Jesu ord i opposition til skriftordet (v. 31) (Theobald 1997:346). Imidlertid fungerer modsætningen kun, fordi Jesus' amen-ord forholder sig til jødernes skriftcitater.

⁹ Disse eksegeter vender sig ikke mindst mod Martin Hengel (Hengel 1989). En reaktion mod fraskrivningen af de gammeltestamentlige skrifers egenverdi findes hos Klaus Scholtissek (Scholtissek 2003).

¹⁰ Samme forhold gælder jødiske institutioner som templet (Busse 1997), festerne (Menken 2004), kongedømmet (Langner 2004) og måske David (Daly-Denton 2000).

¹¹ Anthony T. Hansons tolkning overdriver denne pointe, når han mener, at stort set alt i Johannes-evangeliet enten er historisk eller skriftteologisk begrundet (Hanson 1991:364). Men han har ret i, at de gammeltestamentlige skrifter fungerer som teologisk grundlag for Johannesevangeliets Jesus-fremstilling og således tillægges afgørende værdi. Det Gamle Testamente frakendes ikke generelt enhver værdi, som Christian Dietzfelbinger mener, at en tendens i evangeliet taler for (Dietzfelbinger 1996:213), og som andre eksegeter anser for at være det uredigerede Johannesevangeliums egen holdning (fx Bultmann 1941).

¹² Konklusionen underbygger Mogens Müllers opfattelse, at der i Johannesevangeliets skriftbrug ikke er tale om skriftbevis, men om skriftfuldendelse (Müller 2004).

¹³ Som Thomas' traditionelle tilnavn 'den vantro' siger, er det mest almindeligt at vurdere Thomas negativt, fordi han kræver beviser for sin tro (Schnackenburg 1975:392). Men han kan også betragtes mere nuanceret, fordi han ikke anerkender traditionen fra disciplene, men vil se selv (Dietzfelbinger 1992:42f), fordi han insisterer på at erkende den opstandnes identitet med den korsfæstede (Köhler 1987:175f), eller fordi han gennemgår en trosudvikling (Moloney 1998:536-537).

Litteratur

- Andersen, S. 1998, Kan Bibelen være Guds ord? Et sprogfilosofisk problem hos Sløk og Wolterstorff, *DDT* 61:177-198.
- Barrett, C.K. 1978, *The Gospel According to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, (2. udg.) Cambridge: SPCK.
- Barton, J. 1996, The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible, in: Sæbø, M. (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 67-83.
- Beutler, J. 1998, Der Gebrauch von 'Schrift' im Johannesevangelium, in: Beutler, J., *Studien zu den johanneischen Schriften*, SBAB 25, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk.
- Borgen, P. 1965, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, NT.S 10, Leiden: E.J. Brill.
- Brandt, P.A. 1997, Tekstens teori: Udsigelsens semantik, in: Jørgensen, K.G. (ed.), *Anvendt semiotik*, København: Samleren.
- Bultmann, R. 1941, *Das Evangelium des Johannes*, KEK II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Busse, U. 1997, Die Tempelmetaphorik als ein Beispiel von implizitem Rekurs auf die biblische Tradition im Johannesevangelium, in: Tuckett, C.M. (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, BETHL 131, Leuven: Leuven University Press, 395-428.
- Chilton, B.D. 1987, *The Isaiah Targum. Introduction, Translation, Apparatus and Notes*, The Aramaic Bible 11, Edinburgh: T&T Clark Ltd.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Dahl, N.A. 1962, The Johannine Church and History, in: Klassen, W. & G.F. Snyder (eds.), *Current Issues in the New Testament Interpretation. FS O.A. Piper*, London: SCM Press, 124-142.
- Daly-Denton, M. 2000, *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms*, AGJU 47, Leiden m.fl.: Brill.
- Derrida, J. 1967, *De la grammatologie*, Collection "critique", Paris: Les éditions de minuit.
- Derrida, J. 1982, Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy, *Semeia* 23, 63-97.
- Dietzfelbinger, C. 1992, *Johanneischer Osterglaube*, ThSt(B) 138, Zürich: Theologischer Verlag.
- Dietzfelbinger, C. 1996, Aspekte des Alten Testaments im Johannesevangelium, in: Cancik, H., H. Lichtenberger & P. Schäfer (eds.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS M. Hengel. Bd. III: Frühes Christentum*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 203-218.
- Frey, J. 1994, "Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat ..." Zur frühjüdischen Deutung der 'ehernen Schlange' und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f, in: Hengel, M. & H. Löhrr (eds.), *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum*, WUNT 73, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 153-205.
- Gamble, H.T. 1985, *The New Testament Canon. Its Making and Meaning*, Philadelphia: Fortress Press.
- Goldschmidt, L. 1933, *Der babylonische Talmud. Bd. VI: Baba Qamme, Baba Meçia, Baba Bathra*, Haag: Martinus Nijoff.
- Handelman, S.A. 1982, *The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, SUNY Series on Modern Jewish Literature and Culture, Albany: State University of New York Press.
- Hengel, M. 1989, Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese, *JBTh* 4, 249-288.
- Käsemann, E. 1980, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, (4. udg.) Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Klauck, H.-J. 2004, Geschrieben, erfüllt, vollendet: Die Schriftzitate in der Johannespassion, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh 2004, 140-157.
- Koch, D.-A. 1992, Der Täufer als Zeuge des Offenbarers. Das Täuferbild von Joh 1,19-34 auf dem Hintergrund von Mk 1,2-11, in: van Segbroeck, F., C.M. Tuckett, G. van Belle & J. Verheyden (eds.), *The Four Gospels 1992. FS F. Neirynck*, BEThL 100, Leuven: Leuven University Press, 1963-1984.
- Kohler, H. 1987, *Kreuz und Menschwerdung im Johannesevangelium. Ein exegetisch-hermeneutischer Versuch zur johanneischen Kreuzestheologie*, AThANT 72, Zürich: Theologischer Verlag.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Kraus, W. 1997, Johannes und das Alte Testament. Überlegungen zum Umgang mit der Schrift im Johannesevangelium im Horizont Biblischer Theologie, *ZNW* 88:1-23.
- Labahn, M. 2004, Jesus und die Autorität der Schrift im Johannesevangelium. Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 187-206.
- Langner, C. 2004, Was für ein König ist Jesus? in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 247-268.
- Lauterbach, J.Z. 1933, *Mekilta de-Rabbi Ishmael. Vol. II*, JPS Library of Jewish Classics, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- von Lips, H. 2004, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich: Theologischer Verlag.
- Menken, M.J.J. 1996, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 15, Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Menken, M.J.J. 1997, The Use of the Septuagint in Three Quotations in John. Jn 10,34; 12,38; 19,24, in: Tuckett, C.M. (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, BEThL 131, Leuven: Leuven University Press, 367-393.
- Menken, M.J.J. 1999, Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel, *Neotest.* 33:125-168.
- Menken, M.J.J. 2004, Die Feste im Johannesevangelium, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 267-286.
- Metzger, B.M. 1987, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press.
- Moloney, F.J. 1998, *The Gospel of John*, Sacra Pagina Series 4, Collegeville: The Liturgical Press.
- Müller, M. 1994, *Kirkens første bibel. Hebraica sive Graeca Veritas?* Frederiksberg: Anis.
- Müller, M. 1997, *Det Gamle Testamente som kristen bog*, Frederiksberg: Anis.
- Müller, M. 2004, Schriftbeweis oder Vollendung. Das Johannesevangelium und das Alte Testament, in: Bull, K.-M. & E. Reinmuth (eds.), *Bekennnis und Erinnerung. FS H.-F. Weiss*, Rostocker Theologische Studien 16, Münster: Lit, 151-171.
- Murphy, R.E. 1990, *The Song of Songs*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press.
- Nielsen, J.T. 2002, Korset i den kognitive dimension, in: Ejrnæs, B. & L. Fatum (eds.), *Lidelsens former og figurer*, Forum for Bibelsk Eksegese 12, København: Museum Tusulanums Forlag, 161-187.
- Obermann, A. 1996, *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium*, WUNT II/83, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- Reim, G. 1974, *Studien zum alttestamentlichen Hintergrund des Johannesevangeliums*, SNTS.MS 22, London: Cambridge University Press.
- Schnackenburg, R. 1975, *Das Johannesevangelium III*, HThKNT 4, Freiburg m.fl.: Herder.
- Schneidau, H.N. 1982, The Word against the Word: Derrida on Textuality, *Semeia* 23:5-28.
- Scholtissek, K. 2003, "Die unauslösbare Schrift" (Joh 10,35). Zur Auslegung und Theologie der Schrift Israels im Johannesevangelium, in: Söding, T. (ed.), *Johannesevangelium – Mitte oder Rand des Kanons? Neue Standortbestimmungen*, QD 203, Freiburg m.fl.: Herder, 146-177.
- Scholtissek, K. 2004, "Geschrieben in diesem Buch" (Joh 20,30) – Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 207-226.
- Schuchard, B.G. 1992, *Scripture Within Scripture. The Interrelationship of Form and Funktion in the Explicit Old Testament Citations in the Gospel of John*, SBL.DS 133, Atlanta: Scholars Press.
- Söding, T. 1996, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: Backhaus, K. & F.G. Untergaßmair (eds.), *Schrift und Tradition. FS J. Ernst*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 343-371.
- Theobald, M. 1997, Schriftzitate im "Lebensbrot"-Dialog Jesu (Joh 6). Ein Paradigma für den Schriftgebrauch des vierten Evangelisten, in: Tuckett, C.M. (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, BEThL 131, Leuven: Leuven University Press, 327-366.
- Theobald, M. 2002, *Herrenworte im Johannesevangelium*, Herders biblische Studien 34, Freiburg m.fl.: Herder.
- Van der Watt, J.G. 2003, The Cross/Resurrection-Events in the Gospel of John with Special Emphasis on the Confession of Thomas (20:28), *Neotest.* 37:127-145.
- Welck, C. 1994, *Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21*, WUNT II/69, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Wolterstorff, N. 1995, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wucherpfennig, A. 2004, Markus 1,1-3, Johannes 1,1-18 und Herakleons Johannes-Kommentar im Licht christlicher Kanon-Entwicklung, in: Labahn, M., K. Scholtissek & A. Strotmann (eds.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*, Paderborn m.fl.: Ferdinand Schöningh, 227-244.
- Zimmermann, R. 2004, Jesus im Bild Gottes. Anspielungen auf das Alte Testament im Johannesevangelium am Beispiel der Hirtenbildfelder in Joh 10, in: Frey, J. & U. Schnelle (eds.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, WUNT 175, Mohr Siebeck, 81-116.