

Evangelierne som bibelske genskrivninger – til spørgsmålet om referentialitet

Mogens Müller

Abstract: In 1993, in a discussion of fictionality and loyalty to tradition in the Gospel of Matthew, Ulrich Luz pointed out that the writer of Matthew had made substantial changes in the Jesus traditions as taken over from the Gospel of Mark and that in some cases he had even created traditions of his own. The author of Matthew thus consciously engaged in the fabrication of fiction. Nevertheless, according to Luz, he seems to have been unaware of the problem of fiction. Throughout his narrative, he clearly expects his readers to accept the referentiality of what is told. This lack of awareness of the differences between fact and fiction places him outside the borderlines of ancient history writing. For parallels to this phenomenon, Luz points to the story of Moses in Deuteronomy and that of the patriarchs in Jubilees. These books, however, are examples of “Rewritten Bible”. This raises the question of whether, with regard to the question of referentiality, the New Testament gospels should be understood to have been written on the same presuppositions as the books normally categorized as “Rewritten Bible.”

If the canonical gospels may thus be defined as instances of “Rewritten Bible”, or in this case better: “biblical rewritings”, it invites the reader to understand these writings not so much as sources to the life and history of Jesus, but rather as different steps in a reception history through which the various traditions about Jesus were continually being rewritten and supplemented in accordance with changing theologies and churchly demands.

Key words: The canonical gospels – Rewritten Bible – biblical rewritings – referentiality – fiction

Indledning

De fire evangelier i Det Nye Testamente konfronterer den kritiske læser med ligheder, som rimeligst lader sig forstå som resultatet af litterær afhængighed, og med forskelle, der uvilkårligt rejser spørgsmålet om referentialitet, dvs. om det fortæltes forhold til en eventuel bag ved liggende begivenhed. Det gælder således ikke alene de hændelser, der uden videre falder uden for det historisk sandsynlige, dvs. underberetningerne. Det gælder desuden de ind imellem substantielle ændringer, som de senere forfattere underkaster forgængerens eller forgængernes fortælling – og dermed også disse fortællinger overhovedet. For hvori lå for disse

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 17

Bibelske genskrivninger, red. Jesper Høgenhaven og Mogens Müller

ISBN 978-87-635-3916-6 (print) 978-87-635-4439-9 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016)

www.mtp.dk

forfattere den sandhedsværdi, som i hvert fald for historieskrivnings vedkommende for en moderne bevidsthed umiddelbart ligger i det fortalte referentialitet? Den tid er for længst forbi, hvor den kritiske fortolker kan nøjes med en parafrase af den bibelske historie, der alene medtager det sandsynlige. Den sandsynlighed, der ligger i, at det fortalte er muligt inden for vores virkelighedsforståelse, er nemlig langt fra også sandsynlighed for, at det virkelig er hændt som beskrevet. Men er der faktisk tale om fiktion, bliver det en del af forståelsen at erkende det. For så er en forudsat referentialitet en misforståelse.

I en artikel fra 1993 forsøger Ulrich Luz at besvare spørgsmålet om fikktivitet og traditionstroskab i Matthæusevangeliet i lyset af græsk litteratur.¹ Udgangspunktet for Luz er, at forfatteren til Matthæusevangeliet må have vidst, at han i sit skrift i større eller mindre udstrækning omskabte Jesus-overleveringen eller ligefrem selv skabte den. Alligevel gør denne forfatter hele vejen igennem i sit skrift øjensynlig krav på det fortalte "Referenzialiserbarkeit".² Derfor ønsker Luz at bestemme Matthæusevangeliet som narrativ fiktion, hvis "referentialitet" i første omgang alene er, at denne forfatter ønsker at skrive Jesu historie. Fiktionsens "Nichtreferenzialiserbarkeit" må derfor i Matthæus' tilfælde, hvis det skal give mening, forstås diakront, når det gælder bevidste ændringer i forhold til kilder, som han synes at have opfattet som beretninger om, hvad der virkelig var hændt.³ Imidlertid røber han intetsteds, at det forholder sig sådan. I lighed med forfatteren bag Markusevangeliet skaber han en fiktion om et sluttet kronologisk forløb, selv om han faktisk er forholdsvis uinteressert i Jesu livs ydre historiske forløb. Hvad der sker, er ifølge Luz, at Jesu historie kommer til at afspejle denne forfatters jødekristne menigheds historie efter Jesu død, først i Palæstina, hvor forkyndelsen til Israel mere og mere bliver uden virkning, siden – efter den jødiske krig – i Syrien, hvor den så, efter skilsmissen med synagogen, går over til

¹ Ulrich Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue im Matthäusevangelium im Lichte griechischer Literatur', *ZNW* 84 (1993), 153-177.

² Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue', 153: "In keinem einzigen Fall deutet irgend ein Textmerkmal eines von Matthäus fingierten Textes an, daß diese oder jene Episode keine Referenz in der Geschichte Jesu haben will." Begrebet „Referenzialiserbarkeit“ har Luz fra G. Gabriel, 'Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur'. *Problemata* 51 (1975), 20.

³ Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue', 154: „Nichtreferenzialiserbarkeit“ von Fiktionen ist also bei Matthäus sinnvollerweise diachron als bewußte Veränderung gegenüber seinen als Bericht über wirklich Geschehenes verstandenen Quellen zu fassen“.

hedningemission.⁴ På den ene side skaber denne forfatter altså bevidst fiktion, på den anden side besidder han øjensynlig ingen bevidsthed om det fiktives problem,⁵ og med denne manglende sondring mellem faktum og fiktion⁶ bevæger forfatteren til Matthäusevangeliet sig uden for grænserne af antik historieskrivning, hvor det gjaldt den eksakte overensstemmelse mellem beretning og begivenhed. Afslutningsvis kommer Luz imidlertid med en henvisning til jødisk litteratur for en lignende historiens transparens som i Matthäusevangeliet, som når Moses i Deuteronomium i ørkenen for folket forkynder Loven, som den var gyldig på Josias' tid, eller når patriarkerne i Jubilærbogen holder de lovbestemmelser, som gælder på dette skrifs tid.⁷ Spørgsmålet er, om det ikke netop er i den retning, man skal gå, hvis man vil forstå, hvad der er på færde, ikke alene i Matthäusevangeliet, men i alle Det Nye Testaments fire evangelier.⁸

⁴ Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue', 160, hvor resultatet sammenfattes med følgende ord: "Matthäus erzählt nicht einfach eine historische Jesusgeschichte, sondern die für die eigene Geschichte seiner Gemeinde *grundlegende* Jesusgeschichte." Jf. 162: „Seine Fiktionen stehen in sehr vielen Fällen im Dienst des „Plots“ seiner Jesuserzählung, die ich als „doppelbödig“, für die nachösterliche Geschichte der Gemeinde transparente Geschichte des Konflikts Jesu mit Israel beschreiben würde. Sie endet mit der Gerichtsansage Jesu gegen Israel und der Zuwendung der Jünger zu den Heiden.“

⁵ Luz, 'Fiktivität und Traditionstreue', 174: "Eine lebendige, eine Gemeinschaft tragende Tradition, der man sich verpflichtet weiß, aber die zugleich (und gerade deswegen) auch „mit der Zeit gehen“ kann, ist offenbar für Matthäus noch selbstverständlich.“

⁶ Jf. Luz, 'Fiktion und Traditionstreue', 176: "Das Matthäusevangelium [scheint] *kein explizites Verständnis von Wahrheit* zu kennen. [...] Ich würde sagen: Die Wahrheit von Fiktionen sowohl mythischer als auch nichtmythischer Art hängt bei Matthäus daran, daß sie Erfahrungen seiner impliziten Leser/innen mit Christus aufnehmen und interpretieren. Aber diese Aussage ist mein moderner, nicht durch Matthäus selbst gedeckter Interpretationsversuch.“

⁷ 'Fiktivität und Traditionstreue', 177: "Im jüdischen Raum müßte man auch nach den mathäischen vergleichbaren Fiktionen suchen." Det gik dog ud over den opgave, som Luz havde stillet sig i den foreliggende artikel.

⁸ Det gør Ulrich Luz faktisk også selv i en senere afhandling, 'Das Matthäusevangelium – eine neue oder ein neu redigierte Jesusgeschichte?', *Biblischer Text und theologische Theoriebildung*, red. Stephen Chapman, Christine Helmer & Christof Landmesser, BThS 44 (Neukirchen: Neukirchener Verlag 2001), 53-76, hvor han udtrykkelig kommer ind på Geza Vermes' tale om "rewritten Bible". Lige så åben Luz er over for kreativ "genskrivning", lige så restriktiv er han over for tanken om, at Matthäusevangeliets forfatter har skabt ny overlevering – barndomshistorierne var således traditioner, han forefandt – og han ser ikke Johannes- og Lukasevangeliet som yderligere eksempler på "rewritten Bible".

”*Rewritten Bible*” – *Bibelske genskrivninger*

Da Geza Vermes i 1961 på et lidt afsides sted søsatte termen ”rewritten Bible” som beskrivelse af skrifter, der genskrev bibelske bøger med mere eller mindre omfattende ændringer i form af tilføjelser, udeladelser og en teologisk-ideologisk redaktion af teksten,⁹ vidste han næppe, hvad han dermed satte i gang. For denne term fik hurtigt en katalysatorisk virkning inden for eksegesen ved at skabe øget opmærksomhed om et fænomen, der vel lige så meget er en genre, som det er en fortolkningsstrategi. For undervejs omsætter det nye skrift sit udgangspunkt til en tekst, der ikke bare kan stå alene, men implicit gør krav på at udtrykke dens egentlige mening.

Søsætningen af denne term faldt desuden sammen med et skifte i synet på den litteratur, som den ville beskrive. Var opmærksomheden inden for store dele af bibelsk eksegese indtil omkring 1970 væsentligt rettet mod den historie, der lå bag de bibelske bøgers beretninger, voksede der nu en selvstændig interesse frem for den måde, som disse bøgers forfattere gengav historien på. Skrifterne blev ikke længere først og fremmest betragtet som kilder til den historie, som de berettede. De blev også læst som kilder til deres forfatteres teologi eller ideologi. Det betød, at eksemplerne på ”rewritten Bible” blev forstået i et receptionshistorisk lys.

Selv om også de gammeltestamentlige Krønikebøger og andre skrifter fra den antikke jødedom kunne nævnes i denne forbindelse, var de bøger, som i første omgang fik hæftet betegnelsen ”rewritten Bible” på sig, især Jubilæerbogen, Genesisapokryfen, Pseudo-Filons *En bog om den bibelske fortid* og de første elleve bøger af Josefus’ *Den Jødiske Historie*. Philip S. Alexander uddrog på grundlag af netop disse fire eksempler følgende ni karakteristika, som han mente udgjorde en genre: 1) ”rewritten Bible”-tekster er fortællinger, der udgør et sammenhængende, kronologisk opbygget hele; 2) de er, på overfladen, fritstående kompositi-

⁹ Se Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Leiden: Brill 1961, ²1973), 67-126. Der er tale om overskriften til Part Two, der i to kapitler gælder ”The Life of Abraham”. I slutningen af det første kapitel opsummerer Vermes (95) ”what is meant by the term ”rewritten Bible”. In order to anticipate questions, and to solve problems in advance, the midrashist inserts haggadic development into the biblical narrative – an exegetical process which is probably as ancient as scriptural interpretation itself. The Palestinian Targum and Jewish Antiquities, Ps-Philo and Jubilees, and the recently discovered ”Genesis Apocryphon” (...), each in their own way show how the Bible was rewritten about a millennium before the redaction of Sefer ha-Yashar” – der er det middelalderlige skrift, som Vermes netop har behandlet med henblik på dets billede af Abraham.

oner, der eftergør stilen i de bibelske bøger, som de er baseret på; 3) til trods for en overfladisk uafhængighed i udformningen, er det ikke meningen, at disse tekster skal erstatte eller fortrænge Bibelen; 4) "rewritten Bible" dækker en substantiel del af Bibelen; 5) "rewritten Bible" bibeholder den bibelske rækkefølge, men er i høj grad selektiv i, hvad der tages med; 6) hensigten med teksterne er at levere en tolkende læsning af skriften; 7) teksternes fortællende form bevirker, at de kun kan forlene originalen med én fortolkning; 8) den narrative forms begrænsninger udelukker også en redegørelse for det eksegetiske ræsonnement; og 9) forfatteren tilføjer ikke-bibelske overleveringer fra såvel mundtlige som skriftlige kilder.¹⁰

Dertil kommer, at de ved selve deres forekomst tilkendegiver, at også de tekster, som de genskriver, ikke eksklusivt er blevet forstået referentielt i forhold til stedfundne historiske begivenheder, men som *teologiske* tekster, der ikke så meget vil underrette, som de vil forkynde. Sagt på en anden måde: De vil i deres genskrivning afspejle de himmelske kræfter, som disse forfattere mener, bør være bestemmende for deres læsers liv. Det er derfor denne "sandhed" og ikke en eller anden blot "historisk" fakticitet, de har for øje.

Nu har termen "rewritten Bible", ud over fortalere, også fået kritikere, og der har i de seneste år fundet en omfattende diskussion sted om dens egnet. Blandt andet har adskillige hævdet, at brugen af betegnelsen "Bibel" i denne forbindelse er anakronistisk, da en sådan angiveligt endnu ikke forelå i århundrederne forud for vor tidsregning.¹¹ Men ser man bort fra eventuelle vanskeligheder med etiketteringen, så står dog fænomenet tilbage: At forfattere kunne finde det legitimt, i stedet for fra grunden at skrive nye skrifter, at gøre eksisterende bøger til genstand for en gennemgribende omskrivning.

Det er blevet foreslået, i stedet for om "genskrevet Bibel", at tale om "bibelske genskrivninger".¹² Og faktisk er der den store gevinst ved at erstatte substan-

¹⁰ Se Philip S. Alexander, 'Retelling the Old Testament'. *It is Written: Scripture Citing Scripture*. FS Barnabas Lindars, red. D.A. Carson and H.G.M. Williamson (Cambridge: Cambridge University Press 1988), 99-121 (116-118).

¹¹ En opsummering af kritikken findes i Anders Klostergaard Petersen, 'Rewritten Bible as a Borderline Phenomenon – Genre, Textual Strategy, or Canonical Anachronism?' *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez*, red. Anthony Hilhorst, Émile Puech and Eibert Tigchelaar. JSJSup 122 (Leiden: Brill 2007), 285-306. Et helt nyt diskussionsindlæg er Daniel A. Machiela, 'Once More, with Feeling: Rewritten Scripture in Ancient Judaism – A Review of Recent Developments'. *JJS* 61 (2010) 308-320.

¹² Det skete i forbindelse med oplægget til *Bibliana* 10 (2009) nr. 1.

tivet med et adjektiv, at ”bibelsk” kan bruges mere omfattende end blot som ensbetydende med ”kanonisk”. Det kan således også forstås som genrebetegnelse om bøger, der vil være ”bibelske” i den forstand, at de vil formidle åbenbaring. Således er åbenbaringsaspektet det naturlige tredje sammenligningspunkt mellem den genskrevne tekst og den tekst, som den genskriver. Grunden til, at disse forfattere har genskrevet foreliggende bøger og ikke skrevet nye, skal findes i, at det netop var den samme historie og de samme autoritetsfigurer, de forholdt sig til.

Med gengivelsen ”bibelske genskrivninger” indfanges også den omstændighed, at Krønikebøgernes genskrivning af Det Deuteronomistiske Historieværk ikke er det eneste eksempel på dette fænomen i Det Gamle Testamente. Også doubletfortællinger som de tre historier om, hvordan Abraham og siden Isak kommer i vanskeligheder på grund af henholdsvis Saras og Rebekkas ynder (se 1 Mos 12,10-20; 20 og 26,1-11), og hvor forholdsreglerne ændrer sig i retning af større overensstemmelse med den – senere – Moselov, kan komme med her. Der er også blevet henvist til Femte Mosebog som en genskrivning af lovgivningen i Anden-Fjerde Mosebog – noget der desuden kommer til orde i bogens græske titel Deuteronomium, ”den anden lov”. Og i erkendelse af inddragelsen af ikke-israelitisk-jødiske kilder i Urhistorien kan dele af 1 Mos 1-11 bestemmes som ”genskrevet Gilgamesh”.¹³

Erkendelsen af kildebrug har sin betydning ved at gøre det muligt at profilere forkyndelsen i den foreliggende tekst. Denne må imidlertid først og fremmest forstås på sine egne præmisser og ud fra sin fortællesammenhæng. Der kan her være grund til at minde om diskussionen mellem to af giganterne inden for gammeltestamentlig eksegesi omkring forrige århundredskifte, Hermann Gunkel og Julius Wellhausen, angående betydningen – eller manglen på betydning – af at afdække forlæg, i deres tilfælde i apokalyptisk litteratur. Hvor Gunkel tillagde kildens oprindelige betydning selvstændig værdi, hævdede Wellhausen, at denne oprindelige betydning i det højeste havde interesse som hjælp til at forklare uforøjede rester i den foreliggende tekst.¹⁴

Fortolkeren må desuden i det hele taget regne med den mulighed, at der i disse bibelske genskrivninger er tale om ”narrativ teologi” i den forstand, at forfat-

¹³ Denne karakteristik har jeg fra Thomas L. Thompson, ’Imago Dei. A Problem in Pentateuchal Discourse’. *SJOT* 23 (2009), 135-148 (147). Se også Niels Peter Lemches bidrag til dette bind.

¹⁴ Jf. referat i Mogens Müller, *The Expression ’Son of Man’ and the Development of Christology. A History of Interpretation*. Copenhagen International Seminar (London: Equinox 2008), 237-238.

teren ikke alene overtager og omsætter sin udgangstekst, men desuden med en for os umiddelbart uforståelig selvfølgelighed iklæder sine udfyldninger historiefortællingens skikkelse. Det tredje sammenligningspunkt mellem forlæg og genskrivning skal ikke søges i overensstemmelsen med faktisk stedfundne beghenheder, men i forkyndelsen.

Bibelske genskrivninger betjener sig med andre ord af historiefortællingen på en måde, som vi i dag må kalde fiktion. Derved adskiller denne litteratur sig fra almindelig historieskrivning, hvis sandhed ligger i det referentielle, også selv om antikkens historikere for at levendegøre deres beretning kan betjene sig af f.eks. indlagte taler, som de selv har komponeret. Josefus' gengivelse af bibelhistorien i *Den Jødiske Historie* bog 1-11 skiller sig i denne forbindelse ud ved ikke alene at være en navngiven forfatters genskrivning og dermed ikke gøre fordring på at være "bibelsk", men ved desuden at indgå i et historieværk, der udtrykkeligt forudsætter det fortaltes referentialitet.

Evangelierne og den historiske Jesus

Forståelsen af de nytestamentlige evangeliers værdi som kilder til en bagved liggende historie har naturligvis i en historisk-kritisk horisont i høj grad været bestemt af opfattelsen af deres indbyrdes forhold. Således har Markus-hypotesen haft grundlæggende betydning ved at forudsætte, at dette evangelieskrift både er det ældste og hovedkilde til de to senere synoptiske evangelier, Matthæus- og Lukasevangeliet. Tidligt vandt det hævde at tale om en synoptisk tradition ud fra den antagelse, at de tre evangelier i en vis udstrækning øste af en fælles, anonym overlevering. Albert Schweitzer kunne i sin tid ligefrem glæde sig over, at Jesus her blev skildret af "litterært ubegavede Kristne", fordi han derved blev skildret langt mere umiddelbart.¹⁵ De uomtvistelige ligheder mellem de tre første evangelier førte ind imellem ligefrem til en nivellering af de forskelle, som der lige så uomtvisteligt er.¹⁶ Således blev Johannesevangeliet, som med den hyppigt brugte

¹⁵ Se Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1913, ⁶1951), 6, hvor det i forbindelse med en konstatering af det problematiske i, at Sokrates blev skildret af forfattere, der selv bidrog til billedet, hedder: "Jesus steht viel unmittelbarer da, weil er von literarisch unbegabten Christen dargestellt wird." Dette gælder selvfølgelig ikke Johannesevangeliet. Oversættelsen er fra Albert Schweitzer, *Jesu Liv. Af Jesu-Liv-Forskningens Historie*. Udvalg og Oversættelse ved Johs. Novrup (København: Det Danske Forlag 1955), 24.

¹⁶ Et eksempel på en nivellerende og harmoniserende brug af de synoptiske evangelier som kilder til den historiske Jesus, hvor historie og tyding glider over i hinanden, er Hans Kvalbein, *Jesus. Hva ville han? Hvem var han? En innføring i de tre første*

betegnelse ”Det Fjerde Evangelium” også kom til at fremstå som det yngste, skilt ud som repræsentant for en særlig, mere eller mindre uafhængig Jesus-tradition.¹⁷

Så længe det underliggende spørgsmål er det referentielle, dvs. i hvilken grad evangelieoverleveringen kan føre os tilbage til en historisk Jesus, er det naturligvis vigtigt at skelne mellem faktum og tydning. Men uden på nogen måde at ville benægte, at der har været en historisk Jesus, og at denne person var anledning til den tydning, hvis ældste skriftlige nedslag vi har i Paulus’ breve, så er det vigtigt at fastslå, at alle fire nytestamentlige evangelier ligeledes grundlæggende er tydning og altså i det højeste indirekte er kilder til det historiske udgangspunkt. Som William Wrede fastslog det i 1901, så hører selv Markusevangeliet hjemme i dogmehistorien.¹⁸ Således må der gøres op med den forestilling, der har været grundlæggende i megen Jesu-liv-forskning, at den synoptiske tradition med Markusevangeliet i spidsen består af Jesus-overleveringer, der så at sige går tilbage til den historiske Jesus *uden om* Paulus og hans teologi. For der kan anføres gode grunde for at se Markusevangeliet som udtryk for en paulinsk teologi, om ikke ligefrem som en narratisering af den.¹⁹

Allerede Wellhausen gjorde dog for 100 år siden opmærksom på, at man, hvis man vil forstå Jesus-skikkelsen, faktisk ikke kan skille den fra dens virkning. For denne virkning opfanger – og udvikler – det, som ikke kommer med i billedet, hvis det alene skal forestille den historiske Jesus, sådan som historikeren må re-

evangelienes budskap (Oslo: Luther Forlag 2008). Jf. min anmeldelse i *Tidsskrift for Teologi og Kirke* 81 (2010), 68-69.

¹⁷ Således herhjemme f.eks. Bent Noack, *Zur johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums*. Det Lærde Selskabs Skrifter. Teologiske Skrifter 3 (København: I kommission hos Rosenkilde og Bagger 1954).

¹⁸ Se *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1901, ³1963), 131.

¹⁹ For fortolkningshistorie: William R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*. New Testament Theology (Cambridge: Cambridge University Press 1999), 164-169. Desuden Mogens Müller, ‘The Place of Mark and Matthew in Canonical Theology: A Historical Perspective’, som forhåbentlig en dag udkommer. Spændende tanker i denne retning findes i Henrik Tronier, ‘Markusevangeliets Jesus som biografiseret erkendelsesfigur. ”Ny skabelse” fra Paulus til Markus’, *Frelsens biografisering*, red. Thomas L. Thompson & Henrik Tronier, Forum for Bibelsk Eksegese 13 (København: Museum Tusculanum 2004), 237-271. Genskrevet engelsk version som ‘Philonic Allegory in Mark’, *Philosophy at the Roots of Christianity*, red. Troels Engberg-Pedersen & H. Tronier. Working Papers 2 (Copenhagen: The Faculty of Theology Biblical Studies Section, 2006), 9-48. Se også Anne Vig Skovens artikel i dette bind.

konstruere denne skikkelse.²⁰ På den anden side kunne Ernst Käsemann i 1953 indlede den såkaldte anden jagt på den historiske Jesus med at konstatere, at selve den kendsgerning, at menigheden producerede evangelier, godtgjorde den historiske Jesus' plads i og interesse for teologien. Som det hedder: "Hvor stærkt end deres anskuelse af Jesu historie adskiller sig fra hinanden, og hvor meget end Jesu virkelige historie må være skjult under deres egen forkyndelse, så er det alene interessen i denne historie, som vi overhovedet kan takke for deres fremkomst og for den skikkelse, der på en så egenartet måde adskiller sig fra det øvrige Nye Testamente og den samtidige litteratur."²¹

Der er i forståelsen af de fire evangeliers forhold til den historiske Jesus desuden to spørgsmål, hvis betydning i lyset af kendskabet til fænomenet "bibelske genskrivninger" må vurderes ganske anderledes, end det hidtil almindeligvis har været tilfældet. Det ene spørgsmål gælder det såkaldte Q-stof, altså det stof, som Matthæus- og Lukasevangeliet er fælles om at bringe, men som de ikke har fra deres fælles kilde Markusevangeliet. Når dette "Q-stof" af store dele af evangelieforskningen er blevet forklaret ud fra den såkaldte to-kildehypotese, dvs. forestillingen om, at det stammer fra en yderligere fælles kilde, der imidlertid siden gik tabt, er det en nærliggende tanke, at denne hypotese kom til verden for at redde den mulige historicitet af i hvert fald dele af dette stof. Som vi skal se det, gør inddragelsen af "bibelske genskrivninger" det nok så nærliggende, at det såkaldte Q-stof skyldes, at forfatteren til Lukasevangeliet blandt sine kilder også havde Matthæusevangeliet.

Det andet spørgsmål, der må revurderes, er forestillingen om en særlig johanneisk tradition, der skulle have eksisteret mere eller mindre uafhængigt af den såkaldte synoptiske tradition.²² Selv om det skulle være tilfældet, vidner Johan-

²⁰ Se Julius Wellhausen, *Einleitung in den drei ersten Evangelien* (Berlin: Georg Reimer 1911 [1905]), 104, hvor det endvidere med en problematisk formulering hedder: "Ohne das Evangelium und ohne Paulus bleibt doch auch das Judentum an Jesus haften, an dem er festhielt, obwohl er ihm entwachsen war."

²¹ 'Das Problem des historischen Jesus'. *ZThK* 51 (1954), 125-153. Opretrykt i og her anført efter samme, *Exegetische Versuche und Besinnungen* 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960), 187-214 (195).

²² Der er dog her en voksende tendens til at forudsætte, at forfatteren/forfatterne til Johannesevangeliet har kendt et eller flere af de synoptiske evangelier. Se f.eks. Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium*. HNT 6 (Tübingen: Mohr Siebeck 2005), 4, der ligeud erklærer, at det synes ham "wahrscheinlicher, daß Johannes außer der jüdischen Bibel nicht nur eine anonyme, ihm womöglich nur *mündlich* überlieferte, den Synoptikern ähnliche *Tradition* kennt und sie als Quelle benutzt hätte, sondern daß er vielmehr

nesevangeliet under alle omstændigheder om en påfaldende frihed i sin fortolkning af Jesus-skikkelsen i forhold til den, der optræder i de tre andre evangelier. Denne vidtgående forskellige skildring gør dog tilsyneladende ikke mindre krav på "referentialitet", dvs. på at være en tegning af en historisk Jesus, end de tre andre evangelier. Alligevel har det været den helt fremherskende opfattelse i fortolkningen, at hvor det er muligt at finde historisk fodfæste i den synoptiske tradition, er det langt vanskeligere i Johannesevangeliet, en konstatering der går helt tilbage til David Friedrich Strauss.²³

Evangelierne som gudstjenesteskrifter

Der er imidlertid endnu et aspekt, der må tages med i betragtning, når det gælder forståelsen af evangelierne som kilder. For som det er blevet fremhævet af Lars Hartman specielt med henblik på Markusevangeliet,²⁴ er der gode grunde til at antage, at de fire nytestamentlige evangelier alle er skrevet med henblik på gudstjenestebrug, dvs. for en indforstået læser/tilhørerkreds. De vil således uddybe og udlægge Jesus-begivenhedens betydning for en forsamling af i forvejen troende, ikke argumentere for kristendommens sandhed over for folk, der står udenfor. Dette meget vigtige aspekt indfanges ikke ved at konstatere, at evangelielitteraturen har meget til fælles med antikkens biografien.

Michael Goulder har for de tre synoptiske evangeliers vedkommende desuden argumenteret for den såkaldte lektionarhypotese, der går ud på, at disse skrifter er skabt med henblik på at forsyne menighederne med tekstrækker, for Markusevangeliet til 6½ måned, for Matthæus- og Lukasevangeliet for et helt "kirkeår".²⁵ Denne hypotese har i den konkrete udformning ikke fået mange tilhænge-

intertextuell mit den alttestamentlichen Texten ebenso wie mit den synoptischen Evangelien in ihren überlieferten redaktionellen Gestalten spielt; und zwar nicht allein mit dem Markusevangelium, sondern auch mit den Evangelien nach Matthäus und Lukas. Dieses Spiel setzt Leser voraus, die diese Evangelien ebenfalls kennen ..."

²³ Jf. Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (München: Karl Alber²1970), 152.

²⁴ Se Lars Hartman, "Das Markusevangelium, "für die lectio solemnis im Gottesdienst abgefasst"?", *Geschichte – Tradition – Reflexion*. FS Martin Hengel vol. 1, red H. Cancik, H. Lichtenberger & P. Schäfer (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1996), 147-171; optrykt i Hartman, *Text-Centered New Testament Studies*, red. David Hellholm. WUNT 102 (Tübingen: Mohr Siebeck 1997), 25-51.

²⁵ Se for de synoptiske evangelier hhv. *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK 1974, ²1979) og *The Evangelists' Calendar. A Lectionary Explanation of the Development of Scripture* (London: SPCK 1978).

re, men indfanger ikke desto mindre karakteren af evangeliesskrifterne som gudstjenesteskriver. Og også dette gør det nærliggende at forstå dem som skrifter, der er blevet til med henblik på at blive brugt ligesom og på linje med jødedommens hellige bøger.

Markusevangeliet som bibelsk genskrivning af Jesus-overleveringen

Det giver i denne kontekst god mening at tale om Markusevangeliet som en bibelsk genskrivning af Jesus-overleveringen. Jeg tænker ikke her på en overlevering om "den historiske Jesus". I den forstand har efter alt at dømme al Jesus-overlevering fra først af overlevet ved at være forkyndelse, der udsprang af troen på Jesus som den opstandne. Dogmehistorien satte ikke først ind med affattelsen af Markusevangeliet. Den er allerede temmelig fremskreden i de ældste skriftlige vidnesbyrd, vi besidder om Kristus-troen, nemlig Paulus' breve. Tanken om, at den Jesus-overlevering, der indarbejdes i Markusevangeliet, på en eller anden måde har overlevet i et selvstændigt rum ved siden af Paulus og hans indflydelse, er især tiltrækkende for den, der ønsker at skabe et alternativ mellem Paulus og Jesus, hvor Jesus-skikkelsen kan få lov til at repræsentere en "kristendom", der ikke er påvirket af Paulus. Ikke mindst Paulus' grundlæggende betydning i den ældste menigheds historie taler dog imod denne tanke. Selvfølgelig har forfatteren til det ældste evangeliesskrift herunder inddraget adskillige af de Jesus-overleveringer, der må have været i omløb fra først af, og som også kan have bevaret historiske erindringer om Jesus fra Nazaret, overleveringer der ifølge sagens natur har været aramaisksprogede i deres oprindelige form.²⁶ Men det er også nærliggende at forestille sig, at Paulus' "evangelium" afspejler Jesu undervisning og forkyndelse og det gudsbillede, som opstod i forlængelse heraf.²⁷ Det forudsætter naturligvis en kontinuitet fra historiens Jesus over Paulus til Markusevangeliet – og de efterfølgende evangelier. Tredje sammenligningspunkt er her det nye liv, som de forskellige stationer i traditionsprocessen sigtede mod at af-

²⁶ Et spændende forsøg på rekonstruktion af nogle af disse overleveringer er Maurice Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, SNTSMS 102 (Cambridge: Cambridge University Press 1998); *An Aramaic Approach to Q. Sources for the Gospel of Matthew and Luke*, SNTSMS 122 (Cambridge: Cambridge University Press 2002) og, bl.a. i forlængelse deraf, samme forfatters store *Jesus of Nazareth. An independent historian's account of his life and teaching* (London: T. & T. Clark 2010).

²⁷ Jf. Mogens Müller, 'Paul – the oldest witness to the historical Jesus'. *Is This the Carpenter? Examinations on the Historicity of the Figure of Jesus*, red. Thomas L. Thompson & Thomas Verenna. Copenhagen International Seminar (London: Equinox Publishing Ltd 2012; under udgivelse).

føde, idet historiens Jesus i denne sammenhæng forstås som en fortolker af jødedommen.

Markusevangeliet manifesterer sig derved som et "bibelsk" skrift også i den forstand, at det med sin Jesus-fortælling forstår sig som en fortsættelse af den bibelske historie, som er indeholdt i jødedommens hellige bøger. Det mest nærliggende litterære forbillede for dette evangelieskrift og dets efterfølgere er således ikke mindst Samuels- og Kongebøgerne som udtryk for deuteronomistisk ideologi i fortællingens form. Der er dog det rigtige ved desuden at inddrage biografifgenren, som denne så ud i antikken,²⁸ at den tillod stor frihed med hensyn til at skabe hændelser, der kunne være med til at fremkalde den biograferedes sande betydning.²⁹

Det bindeled, som forfatteren til Markusevangeliet etablerer til den forudgående del af historien ved sit indledende Esajas-citat, udfoldes jo stærkt i de senere evangelier. Den "bibelske" fortællings eller genskrivnings "referentialitet" ligger i forkyndelsen, ikke i en "historisk virkelighed". Dette perspektiv indtegnes over for læseren ikke mindst gennem de tre punkter, hvor det himmelske bryder ind i fortællingen, nemlig i gudsrøsten ved henholdsvis Jesu dåb og forklarelsen på bjerget samt i beretningen om den tomme grav. De udgør så at sige en mytologisk indramning om Markusevangeliets billede af Jesus-skikkelsen, hvor gudsrige-prædiken, underfulde helbredelser og myndig undervisning i, hvad der er Guds vilje, i virkeligheden skildrer den opstandne og ophøjede Kristus foregrebet i en jordisk Jesus, det, der indfanges af begrebet "messiashemmeligheden", hvordan det så nærmere skal forstås.

Matthäusevangeliet som genskrevet Markusevangelium

Netop denne tilsigtede kristologiske grundtone kan forklare, at forfatteren til det næste skrift i rækken af evangelier, Matthäusevangeliet, arbejder inden for rammerne af genren "rewritten Bible". For ganske som forfatteren til Markusevangeliet iscenesætter en paulinsk Jesus Kristus i en jordisk skikkelse, iscenesætter forfatteren til Matthäusevangeliet en mere jødekristen Jesus Kristus. Noget kunne tyde på, at dets forfatter har fundet ideen med en fortælling om Jesu lev-

²⁸ Grundlæggende er her Richard A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, SNTSMS 70 (Cambridge: Cambridge University Press 1992).

²⁹ Et godt eksempel er Filon, *De vita Mosis*. Se hertil Finn Damgaard, *Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity*. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 17 (København 2010), 50-92.

nedsløb fortrinlig, men ikke har været tilfreds med dens udførelse i Markusevangeliet. Man kan forestille sig, at han har fundet det alt for "paulinsk". Derfor har han foranstaltet en "bibelsk genskrivning" af det, hvor der har fundet en tydelig "rejudaisering" sted. Det er dog øjensynlig ikke sket ved så at sige at gå bag om Markusevangeliet, men netop ved at "genskrive" det.

Michael Goulder har med stor selvstændighed været med til at vise nye veje for forståelsen af Matthæusevangeliets forhold til Markusevangeliet. Det sker ikke mindst i hans *Midrash and Lection in Matthew* fra 1974. Således vil Goulder forstå Matthæusevangeliet som "a midrashic expansion of Mark", der for denne forfatter var "an authoritative book". Faktisk indoptager han 606 af sit forlægs i alt 661 vers.³⁰ Nu er termen "midrash" alt andet end entydig. Goulder selv sammenfatter fire genrer under denne betegnelse, nemlig 1) versioner som Septuaginta og targumer, hvor udvidelser begrænses af naturlige grunde; 2) genskrivninger som i Krønikebøgerne eller Jubilæerbogen, hvor forfatteren har betydelig mere frihed; 3) juridiske kommentarer som Mekilta og Sifre, hvor den bibelske tekst så at sige står over linjen; og 4) homiletiske tekster som vi finder dem i testamentelitteraturen eller sammentrængt i Midrash Rabbah. Her er det nu tydeligt, at Matthæusevangeliet har mest til fælles med den anden af disse genrer: Det er hverken en fri parafrase af Markusevangeliet eller en kommentar, men "a re-writing, a second edition".³¹ Derfor vil Goulder især sammenligne dette evangelieskrift med Krønikebøgerne.

I denne proces med at genskrive Markusevangeliet har forfatteren til Matthæusevangeliet imidlertid i høj grad også selv været skabende.³² Ifølge Goulder er Matthæusevangeliet således grundlæggende langt mere en fri bearbejdelse af Markusevangeliet, end det er et kompendium af foreliggende traditioner, sådan

³⁰ Se Michael D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, kap. 2: "The Midrashic Method", 28-46 (32). Goulder har selvfølgelig forgængere i denne henseende, f.eks. F.C. Burkitt, der i *The Earliest Sources for the Life of Jesus* (2. udgave) (London: Constable 1922), 97, skrev: "Matthew is a fresh edition of Mark, revised, rearranged, and enriched with new material." Versoptællingen er overtaget fra B.H. Streeter, *The Four Gospels* (London: MacMillan 1924), 152, 159.

³¹ Goulder, *Midrash and Lection*, 33-34.

³² Goulder, *Midrash and Lection*, 4: "Or, to put it in other words, I shall consider the grounds for thinking that Matthew was writing a midrashic expansion of Mark: that the new teaching is his teaching, that the new poetry is his poetry, that the new parables are his parables."

som det almindeligvis er antaget.³³ Hvor langt man vil gå med ad denne vej, er måske til syvende og sidst et temperamentsspørgsmål. For der er – ud over Markusevangeliet – ikke andre kilder end dem, som man selv hypotetisk antager. Og her spiller et subjektivt moment uvilkårligt ind, nemlig graden af vilje til at flytte balancepunktet mellem faktum og tydning længere i tydningens retning, end de fleste hidtil har gjort det. I den anden vægtskål vejer behovet for kunne regne med et historisk grundlag eller i hvert fald foreliggende kilder.³⁴ At forfatteren til Matthæusevangeliet faktisk selv har skabt meget af det stof, som ikke stammer fra Markusevangeliet, sandsynliggøres af dets umiskendelige matthæiske særpræg. Men en sådan forståelse vil selvfølgelig desuden afhænge stærkt af, om man overhovedet vil forstå Matthæusevangeliet som en 'bibelsk genskrivning'.

Som også siden Lukasevangeliet fastholder forfatteren til Matthæusevangeliet den mytologiske indramning med tre gennembrudspunkter for det guddommelige. Men i dette evangelieskrift bliver Jesus, i langt højere grad end i Markusevangeliet, læreren og lovudlæggeren, hvad der ikke mindst kommer til udtryk i de fem store taler, der præger det. Hvor Moseloven ikke udtrykkeligt er nævnt i Markusevangeliet, bliver den et hovedtema i Matthæusevangeliet. I det hele taget optræder den matthæiske Jesus på en helt anden måde end i Markusevangeliet som den, der udlægger de hellige skrifter, både i sin forkyndelse og undervisning og i sit levnedsløb, og hans gerning bliver væsentligt anskuet som den at muliggøre et liv i overensstemmelse med Guds vilje.

Johannesevangeliet og Lukasevangeliet

De to ældste evangelier skildrer ifølge sagens natur Jesu liv som fortidigt. Men de har også begge Jesu genkomst som den horisont, der så at sige suspenderer mellemtiden. Det har som nævnt været det helt almindelige at opfatte Johannesevangeliet som det senest tilkomne af Det Nye Testaments fire evangelier. Men der er omstændigheder, der gør det muligt at forstå det som tidligere end Lukasevangeliet og dets fortsættelse, Apostlenes Gerninger. Der er desuden flere gode argumenter for at sendatere Lukasskrifterne, dvs. betragte dem som blevet til på

³³ Goulder, *Midrash and Lection*, 5-6: "... to suggest that Matthew is much more a free reworking of Mark, and much less an edited compendium of traditions, than has been commonly supposed."

³⁴ Goulder lagde i et af sine første videnskabelige bidrag, 'The Composition of the Lord's Prayer', *JThS* 14 (1963), 32-45, ud med et forsøg på at vise, at Fadervor i virkeligheden er skabt af forfatteren til Matthæusevangeliet på grundlag af Markusevangeliets gengivelse af Jesu bøn i Getsemane Have og hans lære om tilgivelse.

et tidspunkt efter 115 e.Kr., måske endda i 120'erne eller 130'erne.³⁵ Og selv om det ikke helt kan udelukkes, at Johannesevangeliet er endnu senere, er det min arbejdshypotese, at også dette skrift hører hjemme blandt de mange forgængere, som forfatteren til Lukasevangeliet nævner i sit forord.³⁶ Således vil jeg forsøge at se Johannesevangeliet som en "bibelsk genskrivning" af Markus- og Matthæusevangeliet, Lukasevangeliet som en "bibelsk genskrivning" af dem alle tre.

Således kan Johannesevangeliet forstås som et gennemarbejdet forsøg på at løse det tidsproblem, som udeblivelsen af Jesu genkomst uvilkårligt måtte rejse. Og det gør forfatteren eller forfatterne bag dette skrift ved at lade den jordiske Jesus opluge helt af den himmelske åbenbarer og derved skabe en "samtidighe-dens situation". Læseren bliver her samtidig med åbenbareren, der kommer ham i møde i tekstens ord. På den måde er Jesus i evangeliets ord kommet igen. Det er det, der er blevet benævnt præsentisk eskatologi.

Forfatteren til Lukasskrifterne vælger en helt anden strategi. Han lader simpelt hen Jesus blive fortid ved at lade historien fortsætte, som det sker i Apostlenes Gerninger, der, så langt fra at være en tilfældig videreførelse, faktisk er en integreret del af én, samlet fortælling, der leder frem til den situation, som forfatteren og hans menigheder befinder sig i. Samtidig lader han i endnu højere grad end de andre evangelieforfattere Jesu historie fremstå som en fortsættelse af den, der er indeholdt i jødedommens hellige bøger. Prisen er blandt andet, at Jesus på en helt anden måde end i de to andre synoptiske evangelier – for nu slet ikke at tale om Johannesevangeliet – væsentligt kommer til at fremstå som en profet-skikkelse. I det hele taget giver selve eksistensen af Johannesevangeliet med dets helt anderledes tilrettelagte Jesus-fortælling anledning til at tro, at også de to andre senere evangelister *i princippet* har betjent sig af samme frihed til frit at skabe øjensynlig "referentielle" historier.

Forudsætningen for to-kildehypotesen er, at Matthæusevangeliet og Lukas-evangeliet er blevet til med så kort tidsinterval, at det senere af de to ikke har kendt det tidligere. Men bliver tidsintervallet 10, for ikke at sige 30-40 år, så er

³⁵ For udførlig argumentation: Mogens Müller, 'Lukasevangeliets iscenesættelse af en historisk Jesus. Om den fortidige fortid', *Historie og konstruktion*, FS Niels Peter Lemche, red. Mogens Müller og Thomas L. Thompson. Forum for Bibelsk Eksegese 14 (København: Museum Tusculanum 2005), 286-305.

³⁶ Wolfgang Schenk, *Das biographische Ich-Idiom 'Menschensohn' in den frühen Jesus-Biographien. Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeption in ihren Kontexten*. FRLANT 177 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997), 175, taler ligefrem om "[d]as "lukanische Doppelwerk", die älteste "Evangelien-Harmonie"".

det en umulig tanke, at – i dette tilfælde – forfatteren til Lukasskrifterne ikke skulle have kendt og brugt også Matthæusevangeliet, og at det er forklaringen på deres fællesstof. Igen er det Michael Goulder, der har lagt den udførligste dokumentation på bordet – og i hans tilfælde sker det endda uden at støtte sig til en sendatering af Lukasskrifterne.³⁷ Ofte er Goulders arbejder ikke blevet taget rigtigt alvorligt; det skyldes, dels at to-kildehypotesen har stået så stærkt i den meste hidtidige forskning, dels at hans egen sammenkobling af hypotesen om Lukasevangeliets afhængighed af Matthæusevangeliet med lektionarhypotesen, har stået i vejen. Men grundlæggende behøver de to hypoteser ikke at have noget med hinanden at gøre.³⁸

Sammenfatning

Der er altså gode grunde til at forstå de fire nytestamentlige evangelier som ”bibelske genskrivninger”. For Markusevangeliets vedkommende er der tale om en narratisering af Paulus’ evangelium. For de senere evangelieskrifters vedkommende er det sket som en teologisk korrigerende, uddybende og supplerende ”bibelsk” genskrivning af forgængererne ved hjælp af de virkemidler, som vi (gen)kender fra de skrifter, der er blevet rubriceret som ”rewritten Bible”. Derfor må fortolkeren være forberedt på, at en øjensynlig ”referentialitet” netop kun er øjensynlig. For fordi der ikke er tale om historieskrivning, refererer det fortalte ikke nødvendigvis til stedfundne hændelser, men fortællinger, herunder også taler og lignelser, kan udmærket være skabt som narrative udfoldelser af forkyndelse. Således har de lignelser, der er særstof for Matthæusevangeliet, også et umiskendeligt matthæisk præg, og helt det samme kan siges om de lignelser, der er særstof for Lukasevangeliet. Denne antagelse, at de enkelte evangelieforfattere i høj grad selv har været skabende i deres iscenesættelser af den jordiske Jesus, styrkes gennem erkendelsen af, at deres skrifter er skrevet til ”intern” brug, dvs. til brug i gudstjeneste – på linje med jødedommens hellige skrifter –

³⁷ Se, foruden *The Evangelists’ Calendar, Luke – A New Paradigm* I-II. JSNTSup 20 (Sheffield: Sheffield Academic Press 1989).

³⁸ Den eneste tyske ekseget, der – så vidt jeg ved – har taget Goulder alvorligt, når i kraft af en analyse af en række teksteksempler til at kunne bekræfte hans resultater om Lukasevangeliets litterære afhængighed af Matthæusevangeliet; se Werner Kahl, ’Vom Ende der Zweiquellentheorie oder Zur Klärung des synoptischen Problems’. *Kontexte der Schrift. Band II. Kultur, Politik, Religion, Sprache – Text*. FS Wolfgang Stegemann, red. Christian Strecker (Stuttgart: Kohlhammer 2005), 404-442.

og i undervisning af mennesker, der på forhånd var velvillige eller ligefrem troende (jf. Luk 1,4).

Erkendelsen af genren eller fortolkningsstrategien ”rewritten Bible”, eller altså bedre: ”Bibelske genskrivninger” som et udbredt fænomen i religiøs litteratur i antik jødedom åbner en ny vej til forståelse af, hvad der er på færde i de nytestamentlige evangelier. Der er i givet fald her tale om en overtagelse og videreførelse af en særlig antik-jødisk brug af fiktionen til at forkynde og formidle et religiøst budskab.

Ejendommeligt nok kom alle fire evangelieskrifter med i den samling af skrifter, der efterhånden også formelt blev kanoniseret. For det betød, at man tog alle de forskelligheder og modsigelser med i købet, som en Tatian omkring 170 søgte at komme til livs i sin evangelieharmonie, *Diatessaron*. Philip Alexanders tredje punkt, at eksemplerne på ”rewritten Bible” ikke var blevet til med henblik at erstatte eller fortrænge deres forlæg, synes ikke at holde for alle de senere nytestamentlige evangeliers vedkommende. Matthäusevangeliet ser ud til at være ment som en erstatning for Markusevangeliet, og forfatteren til Lukasevangeliet, som jo er den eneste, der træder frem med et ”jeg”, evaluerer jo sine forgængere som utilstrækkelige. Kun Johannesevangeliet kan opfattes som et supplement.³⁹

³⁹ Jf. den udførlige drøftelse i Theo K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zur viergestaltigen Evangelium*. WUNT 120 (Tübingen: Mohr/Siebeck 1999).