

# Det johannæiske problem

## – Johannesevangeliets indledningsspørgsmål

Lektor, ph.d. Jesper Tang Nielsen

*Abstract:* On the basis of Martin Hengel's work the article discusses the "Johannine question". I survey the arguments for Hengel's interpretation and present an alternative hypothesis about the historical setting of the Fourth Gospel. It is proposed that it derives from Alexandria and has later been connected to Ephesus because the author was identified with the author of Revelation. It is further argued that the gospel's main objective was to explain Jesus' absence. This question became relevant after the Christological struggles that came to the fore in 1 John. This interpretation is combined with the theory that the beloved disciple is a stereotype which legitimizes John's presentation of Jesus.

*Key words:* Martin Hengel – The Fourth Gospel – author – date – place – the Johannine question

### Indledning

Den 2. juli 2009 døde professor, Dr. Dr. h.c. mult. Martin Hengel. Hengel var professor i "Neues Testament und Antikes Judentum" ved Eberhard-Karls-Universität i Tübingen fra 1972 til sin selvvalgte pensionering i 1992. I mange år var han leder af "Institut für Antikes Judentum und hellenistische Religionsgeschichte", hvis genstandsområde han besad et suverænt overblik over.

Hengels væsentligste bidrag til studiet af Det Nye Testamente, den tidlige kristendom og den tidlige jødedom er i opgøret med en radikal sondring mellem jødedom og hellenisme. Jødedommen var en del af den overgribende græske kultur allerede før nytestamentlig tid. Derfor fandt han det stærkt problematisk at operere med en afgørende pagan påvirkning af kristendommen i dens møde med den græske verden uden for Palæstina, som det ellers havde været almindeligt i den religionshistoriske forskning. Dette er hovedpointen i Hengels Habilitationsschrift *Judentum und Hellenismus* i 1969.<sup>1</sup>

1. Hengels bibliografi er udarbejdet af hans elev Jörg Frey, "Schriftenverzeichnis Martin Hengel 1959-1995", red. H. Lichtenberger. FS M. Hengel, Vol. III: *Frü-*

Hengels interesser inden for den nytestamentlige eksegesi var af historisk art. Han betragtede den nytestamentlige forskning som en "Vermutungswissenschaft" og så det som sin opgave at rekonstruere historien bag skrifterne under inddragelse af alt relevant kildemateriale.<sup>2</sup> Resultaterne kan dog forekomme spekulative, for Hengel havde stor tillid til kildernes historiske værdi.

Disse generelle bemærkninger om Hengels arbejdsmetode gælder ikke mindst for hans Johannesstudier. De historiske spørgsmål omkring Johannesevangeliets affattelse samles gerne under den tyske betegnelse "die johanneische Frage". Gennem hele bibelforskningens historie har dette tema været stærkt omdiskuteret. En mængde modstridende teorier er blevet fremsat, og litteraturen er selvsagt endeløs. Man kunne fristes til helt at opgive at besvare spørgsmålene *hvem, hvor, hvornår* og *hvorfor* i forbindelse med Johannesevangeliet. Ikke desto mindre udgav Hengel i 1993 en stor bog med titlen "Die johanneische Frage" og den sigende undertitel "Ein Lösungsversuch".<sup>3</sup> Heri forsøger han at belyse alle tænkelige historiske aspekter ved den johannæiske litteratur. Karakteristisk for Hengel ender det næsten i en godtroende fantasi om forfatteren og forfatterskabet, men det sker på grundlag af en altomfattende gennemgang af de antikke kilder, hvis lige Johannesevangeliet ikke har set siden. Af den grund er bogen værd at (gen)læse.

I det følgende vil jeg på grundlag af Hengels studier gennemgå de væsentligste antikke tekster for de johannæiske indledningsspørgsmål. Mig bekendt har de ikke været samlet tidligere på dansk. Endvidere vil jeg præsentere nogle af de bidrag til spørgsmålene, der er kommet siden Hengels studie. Gennemgangen giver grund til en væsentlig anden tolkning, end den Hengel fremsatte.

*hes Christentum*; J. Frey, "Schriftenverzeichnis Martin Hengel 1996-1998", M. Hengel, *Judaica, Hellenistica et Christiana: Kleine Schriften II*, WUNT 109 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999): 391-97; J. Frey, "Schriftenverzeichnis Martin Hengel 1999-2002", M. Hengel, *Paulus und Jakobus: Kleine Schriften III*, WUNT 141 (Tübingen: Mohr Siebeck 2002): 583-87.

2. M. Hengel, "Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft", *NTS* 40 (1994), 321-357 (334).
3. M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey*, WUNT 67 (Tübingen: Mohr Siebeck) 1993. Bogen går tilbage til Hengels "Stone Lectures", der blev holdt på Princeton Theological Seminary i 1987 og udgivet i udvidet form i bogen *The Johannine Question* (London – Philadelphia: SCM Press – Trinity Press International 1989). Den tyske udgave er stærkt udvidet i forhold til den engelske, men rummer samme tolkning. Så vidt muligt, vil jeg i brødteksten henvise både til den tyske og den engelske version.

## Hengels løsningsforsøg

Et af de sidste afsnit i "Die johanneische Frage" hedder "Der Versuch einer eigenen Lösung: Der „Alte Johannes“ und sein Werk" (Hengel 1989, 102-108; 1993, 264-274). Med Hengels egne ord er dette naturligtvis ikke mere end et "Annäherungsversuch" (Hengel 1993, 264).

Johannesevangeliet har aldrig været kendt under andet navn end εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην, hvilket Hengel derfor accepterer som en pålidelig angivelse af forfatterens navn.<sup>4</sup> Imidlertid mener han i modsætning til den dominerende kirkelige tradition ikke, at forfatteren er disciplen Johannes Zebedæussøn, for denne led ifølge enkelte traditioner martyriet relativt tidligt. I fragmenterne fra Papias findes imidlertid en Johannes, som bærer betegnelsen ὁ πρεσβύτερος ligesom forfatteren til Johannesbrevene (2 Joh 1; 3 Joh 1). Denne må ifølge Hengel være evangelieforfatteren.

Om denne person formoder Hengel på grund af navnet Johannes (jf. fx Johannes Hyrkan og ypperstepræsten Johannes (Acta 4,15) samt Johannes Døberen (Luk 1,5)), at han stammer fra det præstelige aristokrati i det jødiske Palæstina. Det svarer til, at "den anden discipel" i Johannesevangeliet er kendt med ypperstepræsten (18,15), og at social-økonomiske problemer ingen rolle spiller i skriftet. Tænk bare på "luksus-underet" i Kana (2,1-10) (Hengel 1989, 124; 1993, 307).<sup>5</sup>

Som en ung mand (han kan være født omkring år 15) fulgte denne person med i begivenhederne i Jerusalem under den afgørende påske. Han tilhørte således ikke den inderste discipelkreds, men den større gruppe af tilhængere omkring Jesus. Spændingerne mellem de jødiske autoriteter og de kristustroende i Palæstina gennem halvtredserne og tresserne, hvorunder Jakob Zebedæussøn og andre blev anklaget og henrettet, fik Johannes til at emigrere til Lilleasien i begyndelsen af tresserne. I Efesus grundlagde han sin menighed, der blomstrede i de følgende ca. 35 år. Hovedsageligt bestod menigheden af hedningekristne, men Johannes' palæstinensisk jødiske baggrund afspejler sig flere steder i evangeliet, bl.a. i aramæiske udtryk, (fx 1,41; 4,25), et lokalkendskab til Jerusalem (fx 5,2) og kendskab til jødiske skikke

4. Jf. M. Hengel, *Die Evangelienüberschriften*, AHAW.PH 3/1984 (Heidelberg: Winter 1984).

5. J. Becker har dog påpeget, at man skulle forvente, at en person fra præsteskabet i Jerusalem vidste bedre besked med jødernes renhedsregler (2,6), embedsskifte for ypperstepræster (11,49; 18,13) og kunne give flere detaljer om templets indretning (2,14-17). J. Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick* (Tübingen: Mohr Siebeck 2004), 54.

(fx 2,6).<sup>6</sup> Johannes var alle årene menighedens leder og overhoved. I sine senere år blev han kendt under betegnelserne “presbyteren” (“den Ældste”), “Yndlingsdisciplen” og “Herrens discipel”.

Gennem årene prædikede og underviste Johannes i sin menighed, som kan sammenlignes med datidens filosofiske skoler, der også var samlet omkring en lærer. Johannesevangeliet er resultat af denne lærervirksomhed. Ifølge Hengel blev evangeliet dog ikke udgivet i Johannes’ levetid. Det har ligget næsten færdigt, da han i sin høje alder døde omkring år 100. Kort tid efter udgav hans disciple evangeliet. Udgivergruppen udgør det “vi”, der optræder i 21,24. Naturligvis kan eleverne også have tilføjet andre bemærkninger, ligesom de måtte indarbejde de udkast og noter, som manuskriptet sikkert var forsynet med.<sup>7</sup> Dette har givet anledning til en mængde litterærkritiske hypoteser (fx ang. rækkefølgen af kap. 5-7), men i det store hele lå et næsten færdigt produkt klar til udgivelse.

Så vidt Hengels hypotetiske tilnærmelsesforsøg. I det følgende skal grundlaget for tolkningen præsenteres. Naturligvis er Johannesevangeliet selv den vigtigste kilde, men det skal vise sig, at der i evangeliet ikke findes entydige svar på de historiske spørgsmål. Man må spørge, om de kan findes andre steder.

### Primær bevidnelse

Da Hengel skrev sin bog, fandtes ca. 20 papyrushåndskrifter fra tiden før Konstantin. Af disse indeholdt 11 tekst fra Johannesevangeliet (Hengel 1989, 6; 1993, 31). Siden er antallet af tidlige manuskripter blevet væsentligt udvidet.<sup>8</sup> I alt er 14 manuskripter tilføjet listen af

6. Jf. M. Hengel, “Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums”, M. Hengel, *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109 (Tübingen: Mohr Siebeck 1999), 293-334.
7. Hengel veg ikke tilbage for personlige argumenter i sin fremstilling. Når han eksempelvis skal argumentere for tilforladeligheden af Polykrates af Efesus’ overlevering, skrev han, at det ville svare til, at han selv kan gengive beretninger fra omkring 1900, som han har hørt fra sine forældre, der har hørt dem fra ældre familiemedlemmer. Det kan han godt (Hengel 1989, 144 note 30; 1993, 34 note 68)! Det er derfor i overensstemmelse med Hengels metode på dette sted at oplyse, at han skrev sine manuskripter i hånden og havde assistenter til at skrive dem rent. Det er svært ikke at forbinde Hengels arbejdsmåde med hans hypotese om Johannes’ manuskript.
8. Det drejer sig om følgende papyri: P<sup>101</sup>, P<sup>103</sup>, P<sup>104</sup>, P<sup>106</sup>, P<sup>107</sup>, P<sup>108</sup>, P<sup>109</sup>, P<sup>111</sup>, P<sup>113</sup>, P<sup>114</sup>, P<sup>118</sup>, P<sup>119</sup>, P<sup>121</sup> (hfv. P. Oxy. 4401.4403.4404.4445-4448.4495.4497-4498. Köln Seminar für Ägyptologie, Inv. Nr. 10311. P. Oxy. 4803.4805). Fundene fra Oxyrynchus er udgivet i *The Oxyrynchus Papyri* vol. 64-66 (London: The British Academy 1997. 1998. 1999).

nytestamentlige tekstfund fra andet og tredje århundrede.<sup>9</sup> Af de i alt ca. 34 nytestamentlige fragmenter fra andet og tredje århundrede indeholder langt de fleste, nemlig 17, tekst fra Johannesevangeliet. Hertil kommer majuskelhåndskriftet 0162 (P.Oxy. 847), der dateres til mellem tredje og fjerde århundrede.<sup>10</sup> Fra det andet århundrede optræder Johannesevangeliet på fragmenterne P<sup>52</sup> og P<sup>90</sup>, mens der er 15 fragmenter fra tredje århundrede med tekst fra Johannesevangeliet.<sup>11</sup> To af papyrushåndskrifterne indeholder også fragmenter fra andre evangelier: P<sup>75</sup> har brudstykker af Lukasevangeliet, mens P<sup>45</sup> bevidner alle fire evangelier og Acta. Disse forhold bekræfter Hengels konklusion, at Johannesevangeliet i sammenligning med synoptikerne er endog særdeles godt bevidnet på de tidligste papyrusfragmenter. Til sammenligning er Matthæus repræsenteret på 12, Lukas på 7 og Markus på 1 papyrus.<sup>12</sup>

På grund af de klimatiske forhold er det måske ikke overraskende, at alle de ældste papyri er fundet i Ægypten. Kun tre tidlige papyri er fundet andetsteds: P<sup>84</sup> i Judæa, P<sup>59</sup> og P<sup>60</sup> i Nessena (ʿAuja el-Hafir i Negev). Alligevel må tekstoverleveringen siges at være ikke blot omfangsrig og tidlig, men tillige geografisk koncentreret.

Intet papyrus har bevaret hele evangeliets tekst. Oftest er kun ganske få vers eller mindre brudstykker fra forskellige kapitler læselige. Imidlertid er alle dele af evangeliet inklusiv kapitel 21 (P<sup>66</sup>, P<sup>109</sup>),

9. En opdateret liste over nytestamentlige manuskripter med datering findes på [www.uni-muenster.de/NTTextforschung/KgLSGII09\\_09\\_08.pdf](http://www.uni-muenster.de/NTTextforschung/KgLSGII09_09_08.pdf) (21.12.2009), der supplerer Nestle-Alands oversigt (NA<sup>27</sup>, 684-718). Oplysningerne om papyrusfund og datering stammer herfra. Hjemmesiden [www.uni-muenster.de/NT-Textforschung](http://www.uni-muenster.de/NT-Textforschung) er en særdeles anvendelig ressource til den nytestamentlige tekst-historie. Se også *The New Testament Greek IV. The Gospel According to John. Volume Two: The Papyri*, red. W.J. Elliott og D.C. Parker, New Testament Tools, Studies and Documents 20 (Leiden – New York – Köln: E.J. Brill 1995), 14-18.
10. *The New Testament Greek IV. The Gospel According to John. Volume Two: The Majuscles*, red. U.B. Schmid, W.J. Elliott og D.C. Parker, New Testament Tools, Studies and Documents 37 (Leiden – Boston: Brill 2007), 34.
11. P<sup>5</sup>, P<sup>22</sup>, P<sup>28</sup>, P<sup>39</sup>, P<sup>45</sup>, P<sup>66</sup>, P<sup>75</sup>, P<sup>80</sup>, P<sup>95</sup>, P<sup>106</sup>, P<sup>107</sup>, P<sup>108</sup>, P<sup>109</sup>, P<sup>119</sup>, P<sup>121</sup>. Om enkelte håndskrifterns egenart (P<sup>45</sup>, P<sup>46</sup>, P<sup>47</sup>, P<sup>66</sup>, P<sup>72</sup>, P<sup>75</sup>), J.R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, New Testament Tools, Studies and Documents 36 (Leiden – Boston: Brill 2008).
12. S. Petersen, "Die Evangelienüberschriften und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons", *ZNW* 97 (2006), 250-275 (255f). I en samlet opgørelse over det komplette antal papyrusfund er Johannesevangeliet repræsenteret i 30 manuskripter. 19 af disse er fra fjerde århundrede eller tidligere. Til sammenligning er tallene for de andre evangelier som følger: Matt 23/11; Mark 3/1; Luk 10/6. Bevidnelse af de andre dele af Corpus Johanneum er derimod sparsom: Johannesåbenbaring: 7/4 (P<sup>18</sup>, P<sup>24</sup>, P<sup>98</sup>, P<sup>115</sup>); 1 Joh: 2/1 (P<sup>9</sup>); 2 Joh: 1/0; 3 Joh: 1/0.

men eksklusiv 7,53-8,11, repræsenteret blandt håndskrifterne.<sup>13</sup> De tidligste manuskripter med hele Johannesevangeliets tekst er bibelhåndskrifterne Codex Sinaiticus (Ⲁ) og Codex Vaticanus (B). Begge majuskelhåndskrifter er på pergament og skrevet i det fjerde århundrede.

Det er særdeles bemærkelsesværdigt, at to af de nævnte papyri fra andet og tredje århundrede (hhv. P<sup>66</sup> og P<sup>75</sup>) indeholder en superscriptio med evangeliets titel: P<sup>66</sup>: EΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ; P<sup>75</sup>: EΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΗΝ. Majusklerne Ⲁ og B bevidner kortformen ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ. Så langt det er muligt at gå tilbage, har Johannesevangeliet altså været kendt under netop dette navn.

### Sekundær bevidnelse

I første halvdel af andet århundrede er der bemærkelsesværdigt stille omkring Johannesevangeliet. Der er så godt som ingen citater eller eksplicitte referencer til evangeliet. Det tidligste relativt sikre vidnesbyrd om Johannesevangeliets eksistens er Epistola Apostolorum fra midten af andet århundrede (fx Ep.Ap. 3 (Joh 1,13); 5 (Joh 2,1); 14 (Joh 1,14); 18 (Joh 13,34); 29 (Joh 20,29))<sup>14</sup> Allusionerne hos Ignatius (død 117) fra begyndelsen af andet århundrede er omdiskuterede (Ign. Rom 7,3 (Joh 6,51); Ign. Mag 8,2 (Joh 1,1.14); Ign. Phil 7,1 (Joh 3,8); 9,1 (Joh 10,7.9)); ligeledes er det usikkert om Polykarps (død 155) brev til filipperne (senest 140) bevidner Johannesevangeliet, mens det efter al sandsynlighed citerer 1 Johannesbrev (Pol. Phil 7,1 (1 Joh 4,2f; jf. 3,8; 2 Joh 7)). På samme måde er det omstridt, om Johannesevangeliet er baggrund for Justins (død 165) logos-kristologi, og om han refererer til evangeliet (Apol 1.61.4 (Joh 3,3)).<sup>15</sup> I

13. I denne forbindelse skal det nævnes, at et koptisk håndskrift (MS. Copt.e.150 (P)) fra Bodleian Library i Oxford, som dateres til det fjerde århundrede, indeholder Joh 20,19-31. Efter denne tekst er der en stor ubeskrevet plads på papyruset. Kapitel 21 synes altså ikke at have været en del af teksten. G. Schenke, "Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas. Johannes 20,19-31", *Coptica – Gnostica – Manichaica, Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, red. L. Painchaud og P.-H. Poiries, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section "Études" 7 (Quebec: Les Presses de l'Université Laval 2006), 893-904.

14. Jf. R.A. Culpepper, *John. The Son of Zebedee. The Life of a Legend* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press 1994), 119-120. Culpeppers bog følger udviklingen af Johannestraktionerne fra Johannes Zebedæussøn i de synoptiske evangelier gennem kirkehistorien til den moderne litteratur- og kunsthistorie for at ende med forskningshistorien i det tyvende århundrede.

15. Se diskussion hos Culpepper (1994), 113.

anden halvdel af andet århundrede er evangeliet dog bredt reciperet i den kristne litteratur. Det fremgår af Hengels undersøgelser og er siden blevet bekræftet fra flere sider.<sup>16</sup>

Når det drejer sig om bevidnelsen af Johannes som forfatter til Johannesevangeliet samler interessen sig om en anden række tekster, der på forskellig vis omhandler en eller flere Johannes'er. Omkring år 180 bliver forfatterspørgsmålet entydigt afgjort af Irenæus (ca. 130-ca. 200). I en sammenhæng, hvor han argumenterer for evangeliernes pålidelighed og derfor forbinder hvert evangelium med en apostel, slår han fast, at forfatteren til Johannesevangeliet er disciplen Johannes, dvs. Johannes Zebedæussøn (Matt 4,21; Mark 1,20), som identificeres med Yndlingsdisciplen:

Således har Matthæus udgivet et evangeliesskrift hos hebræerne på deres sprog, mens Peter og Paulus forkyndte evangeliet i Rom og grundlagde kirken dér. Efter deres død har også Markus, Peters discipel og tolk, selv overleveret os i skriftlig form, hvad Peter har forkyndt. Og Lukas, Paulus' rejseselsager, har skrevet en bog med det evangelium, som Paulus prædikede. Endelig har også Johannes, Herrens discipel, som endog lå ved hans bryst, for sin del udgivet et evangelium, mens han opholdt sig i Efesos i Asien (adv. haer. 3,1,1 (= Eus. h.e. 5.8.1-4)).<sup>17</sup>

Irenæus' fremstilling af de fire kanoniske evangeliers særstatus er ikke hans egen opfindelse. I al væsentlighed stadfæster han blot, hvad der var den almindelige opfattelse.<sup>18</sup> For Irenæus er det en selvfølge, at disciplen Johannes er identisk med Yndlingsdisciplen og forfatter til Johannesevangeliet (fx adv. haer. 3,3,3; 3,23,4) og 1 Johannesbrev (fx adv. haer. 3,16,5), men han forbinder ham tillige med forfatteren til Johannes' Åbenbaring. Irenæus fortæller bl.a. om Johannes' syner:

Johannes kunne ikke udholde synet – han siger nemlig: “Jeg faldt ned for hans fødder som død” (jf. Åb. 1,17), for at det skulle ske, som der er skrevet: “Ingen kan se Gud og leve” (jf. Ex 33,20) – og ordet lavede ham op og mindede ham om, at det selv er det, ved hvis bryst han lå under måltidet, dengang han spurgte, hvem det var, der skulle forråde ham, og det sagde: “Jeg er den første og den sidste, og den, der lever. Og jeg var død, og se jeg lever i evighedernes evighed og har nøglerne til døden og dødsriget” (jf. Åb. 1,17) (adv. haer. 4,20,11).

16. T. Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums in 2. Jahrhundert*, ABG 2 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2000); C.E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press 2004).

17. Her og i det følgende er oversættelserne mine egne.

18. Jf. Geert Hallböck, “Kanondannelse og kætteri”, *Den hemmelige Jesus*, red. L. Fatum, G. Hallböck og J.T. Nielsen (København: Forlaget Alfa 2008), 19-44 (20-23).

I andre samtidige skrifter finder man ligeledes disciplen Johannes angivet som forfatteren til Johannesevangeliet. Det gælder fx Theophilus af Antiokia (død ca. 185):

Således lærer de hellige skrifter og alle de åndsbærende mænd os, blandt hvilke Johannes siger: "I begyndelsen var ordet, og ordet var hos Gud", idet han viser, at i begyndelsen var Gud alene, og ordet var i ham (ad Autolyicum 2,22).

Man finder tillige en reference til en Johannes i Efesus hos Polykrates af Efesus (ca. 125-ca. 196), der i diskussionen om den rette dag at fejre påske ifølge Euseb siger:

Vi holder den sande dag, idet vi hverken lægger til eller trækker fra. For også i Asien er store stjerner (στοιχεῖα) hensovet, som skal opstå på dagen for Herrens tilsynekomst, når han kommer med herlighed fra himlen og skal opøge alle de hellige: Filip, en af de tolv apostle, som hensov i Hierapolis. Og hans to døtre, der er gammeljomfruer. Og en anden datter, som efter at have levet i Helligånden hviler i Efesus. Dernæst også Johannes, der lå ved Herrens bryst, som blev præst iklædt metalpladen, både vidne (μάρτυς) og lærer (διδάσκαλος). Denne er hensovet i Efesus. [...] Alle disse holdt påskens fjortende dag i overensstemmelse med evangeliet, idet de ikke fraveg noget, men fulgte troens regel (h.e. 5,24,2-6).

Polykrates nævner ikke, at denne Johannes er forfatter til et evangelium. Hengel mener, at forfatterskabet tages for givet (Hengel 1989, 7; 1993, 35). Men det er påfaldende, at der ingen direkte forbindelse drages mellem Johannes og det evangelium, som er grundlaget for placeringen af påskefejringen på d. 14. nisan.

Mens Theophilus og Polykrates begge er omtrent jævnaldrende med Irenæus og skriver i sidste fjerdedel af andet århundrede, findes der i såkaldt gnostiske skrifter vidnesbyrd om disciplen Johannes' forfatterskab til Johannesevangeliet, som utvivlsomt er tidligere end Irenæus, i hvis skrifter nogle af de overleverede fragmenter findes. Irenæus citerer således Ptolomæus (2. årh.):

Endvidere lærer de, at Johannes, Herrens discipel, har omtalt den første Ogdoad, idet de siger det med disse ord: Da Johannes, Herrens discipel, ville fortælle om altings tilblivelse, ifølge hvilken Faderen frembragte alt, fremsatte han en begyndelse (ἀρχήν), den først fødte af Gud, som han kaldte både Søn og Gud Monogenes, i hvilken Gud frembragte alt gennem sæd (σπερματικῶς) (adv. haer. 1,8,5).



Og i brevet til Flora, som det er citeret af Epiphanius, siger samme Ptolomæus:

For at den skabte verden er hans, da alt er blevet til gennem ham og uden ham er intet blevet til, det siger apostlen (Panarion 33,3,6).<sup>19</sup>

For denne forfatter, der skriver i midten af andet århundrede, er der ingen tvivl om, at Johannes Zebedæussøn er forfatteren til Johannes-evangeliet. Det samme gælder Origenes' (ca. 185-ca. 254) modstander Herakleon (2. årh.). Origenes skriver følgende om Herakleon:

Usundt fortolker Herakleon "Ingen har nogensinde set Gud" (Joh 1,18) og det følgende, idet han mener, at det ikke er sagt af Døberen, men af disciplen (Frag. 3 = Comm. in Io. 6,3,13 (til Joh 1,18)).

Selv om de er uenige om tolkningen af 1,18, er Origenes og Herakleon enige om, at disciplen Johannes er forfatter til Johannesevangeliet.<sup>20</sup> Havde Herakleon ment, at den omtalte discipel var nogen anden end Johannes Zebedæussøn, havde Origenes selvfølgelig kommenteret og gendrevet det. Herakleons kommentar til Johannesevangeliet stammer sikkert fra den tredje fjerdedel af andet århundrede og er således også tidligere end Irenæus.<sup>21</sup>

Det eneste Nag Hammadiskrift, der antyder noget om Johannesevangeliets forfatterskab, er "Peters og de 12 apostles gerninger". I dette skrift taler Peter med Jesus, der åbenbarer sig for disciplene som en læge:

Peter var bange for at svare ham for anden gang. Han gjorde tegn til ham, som var ved hans side. Det var Johannes. "Tal du denne gang!" (NHC VI, 1,11).<sup>22</sup>

19. Citatet fra Joh 1,3 er ikke ordret, men referencen er tydelig nok. Jf. M. Müller, *Gnostikerne og Bibelen. Ptolomæus og hans brev til Flora*, Tekst og tolkning 9 (København: Akademisk Forlag 1991), 42.

20. A. Wucherpennig, *Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert* (Tübingen: Mohr Siebeck 2002), 174.

21. Herakleons kommentar er alene kendt gennem Origenes' kritik i sin Johanneskommentar. Den påbegyndte han sikkert i 218/219 og havde afsluttet den inden 232. Wucherpennig (2002), 14.

22. Det koptiske ord for "ved siden af" (εἰ τοῦ), der her er oversat "ved hans side", er dannet af ordet for "bryst" (τοῦω). Dette kan indeholde en reference til Joh 13,23. Men det er ikke det ord, der bruges i den senere sahidiske oversættelse af Det Nye Testamente.

Om end Johannes her befinder sig ved Peters side, kan dette næsten kun være reference til Joh 13,23-25, hvorved yndlingsdisciplen og disciplen Johannes Zebedæussøn identificeres.

Allusionerne til Johannesevangeliet i en lang række yngre skrifter nævner, som sagt, ikke evangeliet ved navn og indeholder ikke yderligere oplysninger om forfatterspørgsmålet. Tilbage står fragmenterne af Papias af Hierapolis' skrifter, som er citeret hos både Irenæus og Euseb.

Biskoppen af Hierapolis (død ca. 155) levede ifølge kirkehistorikeren Filip af Side (ca. 380-efter 431) i kejser Hadrians tid (117-138), hvilket stemmer med oplysningen hos Irenæus, at Papias var kollega og velsagtens jævnaldrende med Polykarp (adv. haer. 5,33,4 = Eus. h.e. 3,39,1). Hans fembinds værk "Udlægning af Herrens Ord" (λόγιων κυριακων ἐξηγήσεως) er derfor formentlig skrevet i anden fjerdedel af andet århundrede. Euseb, der i øvrigt ikke har meget til overs for Papias på grund af hans kiliastiske eskatologi (h.e. 3,39,12f), citerer følgende fra forordet til Papias' værk for at vise, at han ikke har været i direkte kontakt med apostlene:

Hvis der da kom nogen, der havde fulgt de ældste (τοῖς πρεσβυτέροις), spurgte jeg dem ud om de ældstes lære (τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ... λόγους), hvad Andreas eller hvad Peter sagde (εἶπεν), eller hvad Filip eller hvad Thomas, eller hvad Jakob, eller hvad Johannes, eller Matthæus eller nogen anden af Herrens disciple, og hvad Aristion og den ældste (ὁ πρεσβύτερος) Johannes, Herrens disciple, siger (λέγουσιν). For jeg mente, at det fra bøgerne ikke ville gavne mig så meget, som det fra en levende og blivende stemme (h.e. 3,39,4).

Som Euseb rigtigt påpeger, optræder der to personer ved navn Johannes i denne tekst, disciplen Johannes og presbyteren Johannes. Af disse tager Euseb det for givet, at Papias med den første refererer til evangelisten (h.e. 3,39,5), mens den anden kan være ophav til Johannes' Åbenbaring (h.e. 3,39,6). I samme sammenhæng nævner Euseb, at Papias med sin benævnelse af to personer ved navn Johannes bevidner tilstedeværelsen af to Johannes-grave i Efesus.

Den nævnte Filip af Side og den lidt ældre Hieronymus (ca. 340-420) referer også til denne tekst og tilføjer, at presbyteren Johannes af nogle anses for at være forfatteren til de to små katolske breve, der går under hans navn (Hieronymus vir. ill. 18). Herudover refererer Filip af Side i modsætning til Euseb følgende om Papias' vidnesbyrd:

Papias siger i den anden bog, at Johannes, teologen, og Jakob, hans broder, blev dræbt af jøderne (Frag. 16).<sup>23</sup>

At Johannes Zebedæussøn sammen med sin broder skulle være blevet martyr for jødernes hånd står imidlertid i modsætning til stort set den samlede oldkirkelige tradition, ifølge hvilken Johannes overlevede mindst et martyrium og døde som en gammel mand i Efesus (jf. Culpepper 1994, 187-250). I Johannesakterne fortælles det, at han selv lod sin grav grave og lagde sig i den, før han opgav ånden (Acta Joh 111-115). Yngre traditioner fortæller endda om forskellige ekstraordinære hændelser ved graven, fx at liget var forsvundet den næste dag, at den tomme grav producerede manna eller at jorden over graven bevægede sig, som om den begravede blot sov (Culpepper 1994, 201).

Ikke desto mindre findes enkelte tekster om Zebedæussønnernes martyrdød, som ifølge Hengel kan have plausibilitet i forhold til den dominerende tradition. Efter hans opfattelse blev disse traditioner fortrængt til fordel for forestillingen om Johannes Zebedæussøns tilstedeværelse i Efesus, om end det var Johannes den Ældste, der havde hjemme i Lilleasien. I slutningen af 2. årh. blev traditionerne om Johannes Zebedæussøn udvidet med forestillingen om et oliemartyrium i Rom, som han mirakuløst overlevede (Tertullian de praescr. haer. 36). Hans forvisning til Patmos var tilsyneladende ikke tilstrækkelig til at afføde den fornødne veneration (Hengel 1989, 21f; 1993, 89-91).

### Hvem: Forfatteren

Den kristne litteratur fra andet århundrede forbinder entydigt Johannevangeliet og Johannes Zebedæussøn. Trods de spredte bemærkninger om hans martyrium, bliver han i den kirkelige tradition identificeret med Yndlingsdisciplen og evangeliets forfatter. Når man på den baggrund skal genbehandle Johannevangeliets forfatterspørgsmål, må udgangspunktet tages i evangeliet selv. Det udpeger ganske vist Yndlingsdisciplen som sin forfatter eller i det mindste som autoriteten bag skriftet (19,35; 21,24), men forskningshistorien viser, at det ikke er så enkelt. Alle disciplene og en hel del andre har hos forskellige forskere kandideret som Yndlingsdisciplen, uden der er fremkommet afgørende argumenter.<sup>24</sup>

23. J. Kürzinger, *Papias von Hierapolis und die Evangelien des Neuen Testaments* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1983), 116.

24. J.H. Charlesworth har samlet 23 forskellige forsøg på at bestemme Yndlingsdisciplens identitet, J.H. Charlesworth, *The Beloved Disciple: Whose Witness Validates the Gospel of John* (Valley Forge, PA: Trinity Press 1995).

Hengel finder, at Yndlingsdisciplen har en dobbelt identitet i evangeliet. Den omfatter både Johannes Zebedæussøn, hvis autoritet skriftet påkalder sig, og presbyteren Johannes, der er forfatter til evangeliet. Hengel kalder selv løsningen "fantastisk" (Hengel 1989, 130; 1993, 318). Under alle omstændigheder må man på forhånd vide, at Johannesevangeliet er forfattet af en Johannes. Anser man ikke titlen for at være en del af det oprindelige evangelium, forbliver Yndlingsdisciplen ubestemt.

En nyere tolkning af Yndlingsdisciplen anser denne ubestemthed som hovedsagen i den johannæiske Yndlingsdiscipel. Harold Attridge mener, at det er en bevidst strategi, at Yndlingsdisciplen ikke skal kunne identificeres. Derved henvises læseren til genlæsning af evangeliet, hvori Yndlingsdisciplens sande vidnesbyrd ligger (19,35), for teksten formidler mødet med Jesus, der er sandheden (14,6).<sup>25</sup>

Imidlertid overser begge tolkninger Yndlingsdisciplens stereotype karakter.<sup>26</sup> Hans rolle er at begrunde en alternativ udlægning af Jesu historie. Evangelieskriftet påberåber sig en særlig intim forbindelse til Jesus for at forsvare sin afvigende version af hans historie. Yndlingsdisciplen etablerer en privilegeret adgang til ham og er derved en autoritetsfigur. Samtidig personificeres den korrekte forståelse af Jesus, hvilket skaber en idealfigur for læserne.<sup>27</sup>

Uanset hvorledes man fortolker Yndlingsdisciplen er det dog klart, at figuren ikke giver spor til en bestemmelse af forfatteren. Enhver teori om forfatterens identitet vil bestemme Yndlingsdisciplen i overensstemmelse med denne, men forskningshistorien viser, at dette ikke begrænser mulighederne. Det må altså være den eksterne bevidnelse, der danner grundlag for teorier om forfatterskabet.

Hengels teori er afgørende bestemt af to forhold: Dels evangeliets titel, dels de to omtalte personer med navnet Johannes i Papiasfragmentet. Imidlertid kommer han herved til at overse endnu en Johannes. Ganske vist understreger Hengel kraftigt, at Johannes' Åbenbaring tilhører corpus johannaicum. Han antyder endog, at det kunne være samme forfatter som Johannesevangeliet (Hengel 1989, 126f;

25. H.W. Attridge, "The Restless Quest for the Beloved Disciple", *Early Christian Voices. In Texts, Traditions, and Symbols. Essays in Honor of Francois Bovon*, red. D.H. Warren, A.G. Brock og D.W. Pao, Biblical Interpretation Series 66 (Leiden: Brill 2003), 71-80.

26. Om "yndlingsdisciple" i andre skrifter: A. Marjanen, "Mary Magdalene, a Beloved Disciple", *Mariam, the Magdalen, and the Mother* red. D. Good (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2005), 49-61; I. Dunderberg, *The Beloved Disciple in Conflict? Revisiting the Gospels of John and Thomas* (Oxford: Oxford University Press 2006).

27. J.T. Nielsen, "Yndlingsdisciplen og Johannesevangeliet", *FBE* 16, red. L. Fatum og B. Ejrnæs (København: Museum Tusulanums Forlag) [in press].

1993, 220f). På grund af Jörg Freys appendix om det sproglige forhold mellem Johannes' Åbenbaring og Johannesevangeliet (Hengel 1993, 326-429) ender han dog med blot at foreslå, at forfatteren til apokalypsen har stået Johannes nær, og fremlægger muligheden, at dens forfatternavn er et pseudonym (Hengel 1993, 312f).

Men det forekommer bagvendt at erklære et skrift med navngiven forfatter pseudonymt på baggrund af en anonym tekst. Johannes' Åbenbaring er ifølge skriftet selv forfattet af en person ved navn Johannes (1,1.4.9; 22,8). Denne blev allerede hos Justin identificeret med Johannes Zebedæussøn:

Og endvidere var der også hos os en mand ved navn Johannes, en af Kristi apostle. I en åbenbaring, som kom til ham, profeterede han, at de, der tror på vores Kristus, skal være tusind år i Jerusalem, og derefter kommer den almindelige og, kort sagt, evige opstandelse og dom for alle uden forskel (Dial. 81,4; jf. Eus. h.e. 4,18,8).

Denne holdning blev almindelig i det andet århundrede. Hos Irenæus står det fast, at Herrens discipel Johannes er forfatteren til Johannes' Åbenbaring:

Men også da Johannes, Herrens discipel, i Åbenbaringen så hans riges herlige og præstelige komme, sagde han: "Jeg vendte mig om for at se den røst, der talte til mig ..." (Åb. 1,12-16). (adv.haer. 4,20,11).

Hos Euseb findes samme opfattelse:

Det siges, at apostlen og tillige evangelisten Johannes, der stadig var i live, blev dømt til at bo på øen Patmos på grund af hans vidnesbyrd til det guddommelige ord (h.e. 3,18,1).

Lidt senere i skriftet knytter Euseb denne Johannes sammen med Yndlingsdisciplen:

Under disse ting i Asien, mens han endnu var i live, kommunikerede han, som Jesus elskede, apostlen og samtidig evangelisten Johannes, med menighederne dér, idet han var rejst til øen på grund af forfølgelsen, der var iværksat af Domitian (h.e. 3,23,1)

I den forbindelse henviser Euseb både til Irenæus (adv. haer. 2,22,5; 3,3,4) og Clement af Alexandria (ca. 150-ca. 215) (Quis dives 42). Endvidere kan man finde samme opfattelse hos eksempelvis Tertulian (ca. 160-ca. 225) (adv. haer. 3,14,3; 3,25,4) og Hippolyt af Rom

(ca. 170-ca. 236) (de antichristo 36). Euseb anfører ganske vist i forbindelse med Papias-citatet (h.e. 3,39,4), at visse tilskriver presbyteren Johannes forfatterskabet til apokalypsen, mens disciplen Johannes anses for at være forfatter til evangeliet (h.e. 3,39,6). Euseb citerer Dionysius af Alexandria (ca. 190-264):

Efter at have afsluttet alt, hvad profetien sagde, velsigner profeten dem, der bevarer den, og sandelig også sig selv. For han siger: "Velsignet er den, der bevarer profetiens ord i denne bog. Og det er mig, Johannes, der har set og hørt dette" (Åb. 22,7f). Jeg vil altså ikke benægte, at han kaldes Johannes, og at dette skrift er af en Johannes. Jeg indrømmer også, at det er af en hellig og guddommeligt inspireret mand. Men jeg er ikke villig til at medgive, at denne er apostlen, Zebedæus' søn, Jakobs broder, af hvem Johannesevangeliet og det katolske brev er skrevet. Thi jeg vurderer både ud fra begges karakter og fra udtryksformen og fra bogens sproglige udførelse, at det ikke er den samme. For evangelisten skriver intet sted sit navn eller forkynder sig selv, hverken i evangeliet eller i brevet. (h.e. 7,25,6-8)

Imidlertid synes denne indvending og navnlig den grundighed, hvormed den underbygges, at vise, at det gængse synspunkt var det modsatte. Såvel apokalypsen som evangeliet og brevene, har man ment, var forfattet af Johannes Zebedæussøn.

Apokalyptikeren Johannes, forfatteren til Johannesevangeliet og Johannes Zebedæussøn er smeltet sammen til én person. Det er et kendt fænomen i den kristne litteraturhistorie. Maria-figures historie er et klassisk eksempel herpå.<sup>28</sup> Det er derfor ikke en fjern tanke, at en ellers ukendt forfatter har skrevet Johannesevangeliet under navnet Johannes. Måske påkalder han sig derved autoritet fra Johannes Zebedæussøn, men måske er det blot forfatterens eget navn. Denne Johannes er senere blevet identificeret med apokalyptikeren Johannes, og evangeliet er derved blevet knyttet til Lilleasien og til traditionerne om de forskellige Johannes'er dér. Hermed er diskussionen af det næste indledningsspørgsmål indledt.

### Hvor: Affattelsessted

Den tidlige kristne tradition, som er afspejlet i de ovenfor citerede tekster, peger entydigt på Efesus som Johannes' tilhørssted og derfor

28. Jf. L. Fatum, "Maria Magdalene. Frelserens kæreste – skøge eller åndelig idealfigur", Fatum et al., 2008, 113-157.

som Johannesevangeliets affattelsessted. Ingen andre muligheder nævnes. Alligevel taler noget imod Efesus som hjemsted for Johannesevangeliet.

Det er påfaldende, at de kristne forfattere, fra hvem man vil forvente henvisninger til Efesus, ikke nævner byen i sammenhæng med Johannesevangeliet.<sup>29</sup> Ignatius skriver til menigheden i Efesus, men nævner hverken Johannes eller Johannesevangeliet. Papias bor i Hierapolis i nærheden af Efesus, men refererer ikke selv til byen. Justin, der selv havde opholdt sig i Efesus (Dial. 2; Eus. h.e. 4.18.6), har heller ingen direkte henvisninger til evangeliet eller dets forfatter, hvori- mod han mener at vide, at apostlen Johannes har skrevet Johannes' Åbenbaring (Dial. 81). Først Irenæus placerer Johannes i Efesus, da han refererer Polykarp for legenden om Johannes' møde med Kerinth i badet (adv. haer. 3.3.4).

Fra flere sider er det blevet påstået, at placeringen af Johannesevan- geliet i Efesus stammer fra en fejlagtig identificering af forfatteren til Johannesevangeliet og Johannes' Åbenbaring, som Justin har ansvar- ret for, fordi han sammenkæder apostlen Johannes med forfatteren til Johannes' Åbenbaring.<sup>30</sup> At Johannes' Åbenbaring hører til i Lilleasi- en er nemlig på grund af eksilet på Patmos ukontroversielt, hvorfor Johannesevangeliet naturligt placeres samme sted, hvis forfatterne til de to skrifter identificeres.

Også angående affattelsesstedet kan evangeliet levere argumenter for vidt forskellige svar: Efesus foreslås på grund af forholdet til Jo- hannes Døber og dennes disciple (jf. Acta 19,1-7),<sup>31</sup> den nordlige del af Østjordan på grund af det fjendtlige forhold til jøderne,<sup>32</sup> Samaria på grund af dets fremtrædende position i evangeliet,<sup>33</sup> Antiokia på grund af en mulig relation til Paulus (Becker 1999, 441f) og Alexan-

29. Culpepper (1994), 112 med note 21, der refererer til T.W. Manson, "The Fourth Gospel", *Studies in the Gospels and Epistles*, red. M. Black (Manchester: The University Press 1962), 111.

30. J. Becker, „Geisterfahrung und Christologie – Ein Vergleich zwischen Paulus und Johannes“, *Antikes Judentum und Frühes Christentum. FS Hartmut Stegemann*, red. B. Kollmann, W. Reinbold og A. Steudel, BZNW 97 (Berlin – New York: Walter de Gruyter 1999), 428-442 (440f); Becker (2004), 51; M. Frenschkowski, "Τὰ βαῖα τῶν φουνίκων" (Joh 12,13) und andere Indizien für einen ägyptischen Ursprung des Johannesevangeliums", *ZNW* 91 (2000), 212-229 (214).

31. U.B. Müller, "Die Heimat des Johannesevangeliums", *ZNW* 97 (2006), 44-63.

32. K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus. Ein Versuch über das Johannesevangelium* (München: Chr. Kaiser 1992).

33. Fx W. Buchanan, "The Samaritan Origin of St John's Gospel", *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough*, red. J. Neusner (Leiden: Brill 1968), 149-175.

dria på grund indflydelsen fra hellenistisk filosofi.<sup>34</sup> Eventuelt kan mulighederne kombineres.<sup>35</sup>

For nylig har en ægyptisk placering fået støtte af en undersøgelse af vendingen τὰ βᾶτα τῶν φοινίκων (12,13). M. Frenschkowski argumenterer for, at ordet βᾶτον er et koptisk låneord (koptisk: βα (βαε, βαει, βαι)), der var almindeligt i ægyptisk-græske dagligsprog, men ikke alment forståeligt uden for Ægypten (Frenschkowski 2000, 226). Brugen af netop dette ord tyder altså på, at evangeliet stammer fra Ægypten, om end ikke nødvendigvis Alexandria.

For en ægyptisk lokalisering af evangeliets affattelse taler tillige en række andre forhold. Den sociale sammensætning i Alexandria synes at kunne begrunde en række johannæiske særtræk. I byen fandtes ikke alene en stor jødisk diasporamenighed, men tillige samaritanere. Josefus beretter endda, at de alexandrinske jøder og samaritanere engang bragte stridsspørgsmålet om det rette sted for gudsdyrkelsen (Jerusalem eller Gerizim (jf. Joh 4,20)) for den ægyptiske konge Ptolomæus VI Philometor (regeringstid: ca. 186-145 f.Kr.) (Ant. 13.3.4).<sup>36</sup> Ingen af delene er uvæsentlige i forhold til Johannesevangeliets hadefulde forhold til jøderne (fx kap. 8) og dets særlige forhold til samaritanerne (fx kap. 4).

Endvidere må den store koncentration af tidlige papyrusfragmenter i Ægypten nævnes i denne forbindelse. Også det enlige manuskript fra 3. årh. med 1 Johannesbrev (P<sup>9</sup>) er fra Ægypten.<sup>37</sup>

Endelig er der inden for de seneste år blevet argumenteret indgående for en idehistorisk forbindelse mellem Johannesevangeliet og middelplatonismen, som den ikke mindst kom til udtryk hos jøden Filon af Alexandria.<sup>38</sup> Argumentet lyder, at Johannesevangeliet er præget

34. Fx J.J. Gunther, "The Alexandrian Gospel", *CBQ* 41 (1979), 581-603.

35. Hengel mente som sagt, at forfatteren var fra Jerusalem, men udvandrede til Efesus. En særlig spekulativ kombination fremføres af Klaus Berger, der mener, at forfatteren oprindeligt var fra Alexandria, men vandrede gennem Palæstina til Lilleasien. På vejen fik han, muligvis i Damaskus, kontakt med Paulus, og i Lilleasien havde han forbindelse til Efesus. Mod afslutningen af sit liv vendte han tilbage til Alexandria. K. Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des Vierten Evangeliums* (Stuttgart: Quell 1997), 54-64.

36. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, Vol. III, (3. rev. udg.) (Edinburg: T & T Clark 1986), 38-60 (59f).

37. H.-J. Klauck, *Die Johannesbriefe*, Erträge der Forschung 276 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995), 4; jf. Frenschkowski (2000), 220.

38. G. Buch-Hansen, "His disciples came and they marvelled that He talked with a woman" (John 4:27). An Intertextual Reading of the Fourth Gospel from the Perspective of Eve in Philo's *Legum Allegoriae*", *Gender and Body in the Gospel of John*, red. G. Buch-Hansen, T. Engberg-Pedersen og L. Fatum (København: Det Teologiske Fakultet 2006), 23-41; G. Buch-Hansen, "A Stoic Understanding of pneuma in John", *Philosophy at the Roots of Christianity*, red. T. Engberg-Peder-



det monistiske verdensbillede, som stoikerne udviklede, og som samtidige filosoffer videreudviklede. Filons bibelfortolkning er en særlig jødisk variant af denne filosofiske strømning og det jødiske skrift Salomos Visdom er en tilsvarende filosofisk influeret tolkning af den jødiske visdomstænkning. Begge forfattere, Filon og forfatteren til Salomos Visdom, stammer fra Alexandria. Johannesevangeliets reception af filosofiske termer og begreber har strukturelle lighedstræk med de jødiske versioner af middelplatonisk filosofi. Johannesprologens reception af det filosofiske centrale *logos*-begreb er naturligvis eksemplet par excellence på denne indflydelse.<sup>39</sup> Men det johannæiske *pneuma*-begreb er også blevet tolket inden for rammerne af en middelplatonisk tradition (Buch-Hansen 2007), ligesom det for længst er påpeget, at skriftbrugen visse steder har lighedstræk med Filons eksegese.<sup>40</sup>

Flere nyere danske bidrag om Johannesevangeliet placerer evangeliet inden for den græsk-hellenistiske kultur. Således sættes det i nær forbindelse med de hellenistiske litterære genrer.<sup>41</sup> Det ses som influeret af den hellenistiske venskabsetik.<sup>42</sup> Eller det sættes i sammenhæng med den filosofiske religionskritik.<sup>43</sup>

Sådanne idehistoriske lighedstræk er naturligvis ikke et afgørende argument for en affattelse i Alexandria. Principielt kunne den filosofiske inspiration være foregået hvor som helst i den hellenistiske mediterrane verden. Men i sammenhæng med de sproglige, sociale og papyrologiske argumenter underbygger det tesen om en ægyptisk oprindelse.

sen og H. Tronier (København: Det Teologiske Fakultet 2007), 75-99; G. Buch-Hansen, "It is the Spirit that Gives Life": A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel, BZNW 173 (Berlin etc.: De Gruyter 2010); G. Buch-Hansen, "Et stoisk blik på Johannesevangeliets åbenbaring. Himmelfarten i antikkens naturfilosofi", *Hvad er sandhed? Nye læsninger af Johannesevangeliet*, red. G. Buch-Hansen og C. Petterson (København: Alfa 2009), 103-124.

39. Klassisk hos C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: The University Press 1970), 263-285. Se også H. Pontoppidan Thyssen, *Præeksistens og metafysik. Studier i Johannesprologens filosofiske baggrund*, ph.d.-afhandling (København: Det Teologiske Fakultet 1998).
40. P. Borgen, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, N.T.S 10 (Leiden: Brill 1965).
41. K.B. Larsen, *Recognizing the Stranger. Recognition Scenes in the Gospel of John*, Biblical Interpretation Series 93 (Leiden: Brill 2008); K.B. Larsen, "At sige ret farvel. Jesu afskedstale i genreteoretisk belysning (Joh 13-17)", Buch-Hansen og Petterson 2009, 85-102.
42. A. Gusa, *Excentriske venner. Om venskabet i Johannesevangeliet* (ph.d.-afhandling), (København: Det Teologiske Fakultet 2005).
43. A. Gusa, "Tro uden overtro: Den religionskritiske impuls i Johannesevangeliet. Overvejelser over Joh 4,19-24", Buch-Hansen og Petterson 2009, 59-83.

Ved denne tese adskilles Johannesevangeliet fra Johannes' Åbenbaring, hvilket omvendt åbner for ideen om, at traditionen om Efesus i Lilleasien som hjemsted for Johannesevangeliet er opstået ved en fejlagtig identifikation af Johannes Zebedæussøn, apokalyptikeren Johannes og forfatteren til Johannesevangeliet (Frenschkowski 2000; Becker 1999, 440f).

### Hvornår: Affattelsestid

Datering af nytestamentlige skrifter i almindelighed og Johannesevangeliet i særdeleshed er et bundløst problemfelt, hvor næsten alt er muligt. For Johannesevangeliets vedkommende er der i nyere tid blevet foreslået datoer fra sidst i tresserne (Berger 1997, 11) til sidste halvdel af andet århundrede.<sup>44</sup> Den almindelige, men ikke altid begrundede opfattelse, er et sted mellem 90 og 100. Hengel foreslår omkring 100 for den posthume udgivelse.

Eftersom feltet er så usikkert, drejer det sig om at sætte nogle grænser for mulighederne. Grænsen, før hvilken Johannesevangeliet må have været skrevet (*terminus ad quem*), sættes ved dets første bevidnelse. P<sup>52</sup> blev indtil for nylig anvendt som *terminus ad quem* ved Johannesevangeliets datering. Ifølge en artikel af Kurt Aland skulle håndskriftet dateres omkring 125, hvilket umuliggjorde en ekstrem sendatering af evangeliet.<sup>45</sup> Dette tilslutter Hengel sig (Hengel 1989,6; 1993, 31f).

Siden er det blevet påvist, at den palæografiske datering af papyrus-håndskriftet indebærer en betragtelig usikkerhed og derfor ikke kan stå alene som argumentation for en datering af evangeliet. B. Nongbri har argumenteret overbevisende for, at P<sup>52</sup> kan dateres til perioden mellem anden halvdel af andet århundrede og begyndelsen af tredje århundrede. Derfor er det ikke et bevis for Johannesevangeliets eksistens i første halvdel af andet århundrede og kan ikke modbevise en sendatering af Johannesevangeliet.<sup>46</sup>

En anden *terminus ad quem* kan sættes ved den første bevidnelse af skriftet. Men som nævnt er det stærkt omdiskuteret, hvornår et andet skrift utvetydigt refererer til Johannesevangeliet. Først Epistula Apostolorum fra midten af andet århundrede står uanfægtet. Selv om man regner med, at evangeliet har været i omløb et par årtier inden

44. W. Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe. Forschungsgeschichte und Analyse*, BZNW 64 (Berlin, New York: Walther de Gruyter 1992), 14f.

45. K. Aland, "Neue neutestamentliche Papyri II", *NTS* 9 (1962-63), 303-316.

46. B. Nongbri, "The Use and Abuse of P52: Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel", *HTR* 98 (2005), 23-48

receptionen i Epistula Apostolorum, kan *terminus ad quem* ikke sættes tidligere end omkring 130.

Det tidligst mulige tidspunkt for Johannesevangeliets affattelse (*terminus a quo*), er mindst ligeså vanskelig at bestemme. Flere eksegeter har anført Johannesevangeliets brug af termen ἀποσυναγωγος (9,22; 12,42; 16,2) som kriterium. Ordet findes kun i Johannesevangeliet i Det Nye Testamente og afspejler, mener man, en fastlagt praksis blandt de jødiske menigheder. Af den grund måtte det stamme fra en tid efter den såkaldte synode i Jabne (o. år 90), hvor jødedommen med det farisæiske parti i spidsen rekonstituerede sig efter templets fald. Ved denne lejlighed skulle velsignelsen (dvs. forbandelsen) af kætterne (*birkat ha-minim* (ברכת המינים)) være blevet indført i den jødiske Attenbøn, der indgik i synagogetjenesten.<sup>47</sup>

Hengel modsætter sig denne tolkning. For det første mener han, at ἀποσυναγωγος blot er Johannesevangeliets måde at beskrive en praksis, der tog sin begyndelse med Stefanus' martyrium. For det andet påpeger han, at forholdene omkring den såkaldte synode i Jabne langt fra er klare, ligesom meningen med indførelsen af *birkat ha-minim* heller ikke er klar (Hengel 1989, 114-117; 1993, 288-290). Efter Hengels bog er dette blevet endnu mere tydeligt. Der har slet ikke været et "jødedommens konstituerende møde", men snarere en række beslutninger over længere tid, som resulterede i udviklingen af den rabbiniske jødedom.<sup>48</sup> Desuden er hele spørgsmålet om indførelsen af forbandelsen af kætterne i Attenbønnen kompleks. Den indgik sikkert først og fremmest i den jødiske selvdefinition og var vendt mod forskellige former for jødiske afvigergrupper. Meningen har ikke været at ekskludere kristustroende fra synagogerne, om end de jødekristne vel har været inkluderet blandt *minim*.<sup>49</sup> Således er det slet ikke bevist, at denne forbandelse ligger bag Johannesevangeliets brug af ordet ἀποσυναγωγος.<sup>50</sup>

Alligevel er der forhold i Johannesevangeliets fremstilling af jøderne, der kan pege på et tidspunkt sent i første århundrede som *termi-*

47. J.L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York: Harper & Row Publishers 1968), 18-41; Wengst (1990), 75-104.

48. D.E. Aune, "On the Origins of the "Council of Javneh" Myth", *JBL* 101 (1991), 491-493.

49. P.W. van der Horst, "The Birkat ha-minim in Recent Research", *ExpTim* 105 (1993-94), 363-368; D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004), 67-73. Se også J. Marcus, "Birkat Ha-Minim Revisited", *NTS* 55 (2009), 523-551, der argumenterer for den ældre opfattelse, at forbandelsen reelt fungerede som en eksklusion af kristustroende.

50. Adele Reinhartz argumenterer for, at referencen til udelukkelse fra synagogen er et led i Johannesevangeliets ideologiske polemik mod jøderne, som skulle forhindre

*nus a quo*. Jøderne fremstår i evangeliet som en samlet gruppering uden partidannelser (sammenlign fx med Matt 22,34 parr.). Det eneste jødiske parti, der nævnes, er farisæerne. De fremstilles ydermere som ledende i synagogerne (12,43). Selv om evangeliet kan afspejle forholdene i Alexandria, som kan have været anderledes end i Palæstina, peger fremstillingen af jøderne naturligvis på en tid efter tempellets fald (jf. ironien i 12,48), men det tyder også på en tid, hvor jødedommen har genetableret sig omkring den farisæiske jødedom. Sandsynligvis er det efter år 90.

Man kan dog ikke bestemme Johannesevangeliets affattelsestid præcisere end til tidsrummet fra det sidste årti i første århundrede til det tredje årti af andet århundrede.

### Hvorfor: Anledning

Johannesevangeliet angiver sit formål som afslutning på skriftet: "Dette er skrevet, for at I skal blive i troen på,<sup>51</sup> at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I, idet I tror, skal have liv i hans navn" (20,30). Dette formål er efter al sandsynlighed tæt forbundet med den johannæiske menigheds historie.

Som sagt mener Hengel, at forfatteren til Johannesbrevene og Johannesevangeliet er den samme person. Derfor må brevene være skrevet, før evangeliet kom i omløb, da dette jo skulle være udgivet posthumt. Brevene fremviser desuden intet kendskab til Johannesevangeliet. Således afspejler brevene og i særlig grad 1 Johannesbrev et tidlige stade i menighedens liv. Den konflikt brevet handler om, er primært af kristologisk karakter. Modstandergruppen, med hvem det er kommet til et brud (1 Joh 2,19), opløser enheden mellem Jesus og Kristus og benægter hans komme i kød (1 Joh 2,22; 4,1-3; 2 Joh 7).<sup>52</sup> For Hengel er denne kristologiske udvikling et resultat af en ensidig tolkning af Johannes' forkyndelse under indflydelse af græsk-hellenistisk populærfilosofi. På platonisk vis indføres et radikalt skel mellem det jordisk-menneskelige og det himmelsk-guddommelige.

dre medlemmerne af den johannæiske menighed i at vende tilbage til det jødiske fællesskab. A. Reinhartz, *Befriending the Beloved Disciple. A Jewish Reading of the Gospel of John* (New York, London: Continuum 2001), 52f.

51. Med bl.a. håndskrifterne A, C, D læses aorist konjunktiv: πιστεύοιτε.

52. Hengel læser med Irenæus, Clemens og Origenes λύει i 1 Joh 4,3. Hengel (1989), 57; (1993), 171 mod B. D. Ehrman, "1 Joh 4,3 and the Orthodox Corruption of Scripture", *ZNW* 79 (1988), 221-243. Ehrmans argumenter forekommer dog overbevisende, da fædrenes læsninger synes at indlæse en senere kristologisk problemstilling i 1 Joh; jf. Klauck (1995), 13f.

Derfor kan mennesket Jesus ikke være identisk med den åndelige Kristus. Hengel ser Kerinth som eksponent for denne 'gnosticerende' kristendomsform (jf. Ir. adv. haer. 1.26.1), som presbyteren vender sig kraftigt mod i brevene (Hengel 1989, 59; 1993, 176). I den tolkning får traditionerne om et sammenstød mellem Johannes og Kerinth en historisk baggrund (Ir. adv. haer. 3.3.4; jf. Eus. h.e. 4.14.5-7). Hengel mener, at evangeliet også refererer til denne konflikt (6,66) og anlægger et decideret anti-doketisk perspektiv ved flere understregninger af inkarnationens realitet. Dette skulle være et modtræk mod den kristologi, som modstanderne i 1 Johannesbrev synes at have advokeret (Hengel 1989, 72f; 1993, 201-203).

Der kan næppe være megen tvivl om, at en konflikt som den skitse-rede ligger bag 1 Johannesbrev, om end relationen til Kerinth er hypotetisk, og brugen af termen 'gnostisk' om modstandernes overbevisning kan være misvisende.<sup>53</sup> Men det er ikke usandsynligt, at Alexandria kan have været arnested for en filosofisk inspireret fortolkning af kristendommen. Nag Hammadi-fundet er bevis på, at en sådan såkaldt gnostisk kristendomstype senere havde tilhængere i Ægypten. Hvis den filosofiske fortolkning har givet anledning til en kristologisk konflikt i den johannæiske menighed, er det forståeligt, at Johannesevangeliet både overfører de centrale filosofiske begreber *logos* og *pneuma* til den johannæiske Jesus og samtidig insisterer på hans menneskelige identitet. Således kan Johannesevangeliet nemlig påberåbe sig den filosofiske tradition, men samtidig fastholde, at Jesus er Kristus kommet i kød.<sup>54</sup>

I 1 Joh kommer det tydeligt til udtryk, at menigheden er blevet splittet. Forfatteren fremstiller det således, at en gruppe er brudt ud af menigheden. Hans forklaring derpå svarer til evangeliets behandling af jøderne: Når modstanderne ikke længere vil være med i menigheden, er det, fordi de aldrig rigtig har tilhørt den; de er antikriste (1 Joh 2,18f). Forfatteren understreger stærkt, at Antikrist er den, der benægter, at Jesus er Kristus (1 Joh 2,22) ligesom enhver ånd, der bekender Jesus Kristus kommet i kød, er fra Gud, mens en-

53. Nyere gnosis-forskning har påpeget det problematiske i konstruktionen af en gnostisk religionsform, som i vidt omfang er bestemt af kirkefædrenes polemik imod deres modstandere. M.A. Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press 1996); jf. J. Hyldahl, "'Gnosticisme' eller 'Gnosis'. Overvejelser over en vanskelig forskningsterminologi", *DTT* 62 (2001), 111-129.

54. En helt anden tolkning af Johannesbrevene har Niels Hyldahl fremlagt. Han argumenterer for, at brevene skal forstås i en jødekræst kontekst, hvor modsætningen til jøderne og den hedenske omverden udgør den grundlæggende problematik. N. Hyldahl, *Om retfærdighed og syndfrihed. En fortolkning af de tre Johannesbreve* (København: Det Teologiske Fakultet 2007).

hver ånd, der ikke bekender Jesus, ikke er fra Gud. Det er derimod Antikrists ånd, der står bag fornægtelsen af Jesus (1 Joh 4,1-3).

Imidlertid synes andre konflikter og problematikker mere fremtrædende i evangeliet. Forholdet til jøderne får langt mere opmærksomhed. Det tyder på, at menigheden har oplevet et traumatisk brud med synagogen. Det afspejler sig ikke bare i forudsigelser af en aggressiv modstand fra jødernes side (16,1-4) og i henvisningerne til en eksklusionspraksis (9,22; 12,42; 16,2), men også i de bitre stridigheder, som den johannæiske Jesus geråder i (særligt kap. 8). Selv om bruddet med jøderne sikkert ligger et stykke tid tilbage i menighedens historie og konflikten med synagogen næppe er akut på evangeliets affattelsestidspunkt (jf. Hengel 1989, 117; 1993, 293), er evangeliets fremstilling af jøderne tydeligvis et forsøg på at forklare det problemfyldte forhold til dem. Det foregår efter samme strategi som behandlingen af den interne kristologiske konflikt i 1 Johannesbrev. Johannesevangeliet svarer blandt andet, at jøderne ikke er tro mod deres eget religiøse grundlag, ellers ville de være kommet til tro (5,46). Når de ikke kommer til tro er det ifølge evangeliet, fordi de ikke kan. De er af djævelen og ikke af Gud (8,44.47).

Uanset at begge konflikter utvivlsomt stammer fra den johannæiske menigheds historie, er det påfaldende, at Johannesevangeliets ikke bruger megen energi på dem, når Jesus holder sin afskedstale til disciplene (kap. 13-17). Umiddelbart lægger netop denne genre op til at behandle forhold, der vil være problematiske i menighedens situation. Forholdet til jøderne nævnes da også et enkelt sted (16,1-4), men ellers er konflikten udvidet til at omfatte hele verden (*kosmos*) (fx 15,18f; 17,14-18). Derimod er problemet om Jesu fravær det afgørende i talekomplekset.<sup>55</sup> Men det kan tillige siges at udgøre den grundlæggende problematik for hele evangeliets narrative struktur.<sup>56</sup> Som alle andre fortællinger indeholder Johannesevangeliet en udvikling, hvor nogle flyttes fra en position til en anden. Denne udvikling korresponderer med den effekt, som skriftet skal have på læserne. I Johannesevangeliets tilfælde flyttes disciplene fra uvidenhed og tvivl om Jesu identitet til vished om hans guddommelige status, hvilket kulminerer i Thomas' bekendelse (20,28). Hertil svarer imidlertid endnu en udvikling: Disciplene flyttes fra en tilstand af sorg over Jesu fravær til glæde, når han viser sig for dem i opstandelsen (16,20.22;

55. H.K. Nielsen, *Kommentar til Johannesevangeliet*, DKNT 4 (Århus: Aarhus Universitetsforlag 2007), 440-456.

56. J.T. Nielsen, "Resurrection, Recognition, Reassuring: The Function of Jesus' Resurrection in the Fourth Gospel" *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, red. C.R. Koester og R. Bieringer, WUNT 222 (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 177-208.

20,20). Pointen er, at læserne skal foretage den samme bevægelse fra sorg over Jesu fravær til glæde over hans tilstedeværelse som opstandne. Ganske vist har læserne ikke direkte adgang til den opstandne, men i stedet er evangeliet skrevet, for at de skal blive i troen (20,30f). Evangeliet overtager således den opstandnes rolle som fundament for troen på Jesu identitet.<sup>57</sup>

Hvis denne tolkning af evangeliets anliggende er rigtig, er det hverken konflikten med jøderne eller de interne stridigheder, der har foranlediget Johannesevangeliet. Det er derimod problematikken om Jesu fravær og modsætningen til verden. Begge dele løses, når læserne gennem evangeliet bekræftes i troen på Jesus Kristus som Guds søn og derved indgår i et guddommeligt fællesskab uden for verden (15,18; 17,14,20f). Man kan i overensstemmelse med Hengel bedst forestille sig, at denne problemstilling er opstået efter bruddet med synagogen og jødedommen, og at indre splid tillige er en del af menighedens historie (jf. 6,66). Faktisk forekommer det sandsynligt, at problemet om Jesu fravær netop er opstået, da hans fysiske realitet er blevet fremhævet over for modstanderne (1 Joh 4,1-3; 5,6). Ligeledes kan 1 Johannesbrevs pointering af sejren over verden (1 Joh 4,4; 5,5) have foranlediget det problematiske forhold til den fortsat fjendtlige verden, som behandles i evangeliet.

### Sammenfatning

Hengel mente selv, at hans løsningsforslag befandt sig på hypotesernes tynde is. Det havde han ret i. Imidlertid gælder det alle teorier om Johannesevangeliet. Ingen af de behandlede spørgsmål kan besvares med vished. Følgende tilspidsede sammenfatning af resultaterne er derfor ligeså hypotetisk som alle andre svar på det johannæiske problem.

Omkring århundredeskiftet er der i Alexandria blevet udgivet et skrift, der bar navnet "Evangeliet ifølge Johannes". Muligvis henviser overskriften simpelt hen til hovedforfatterens navn, men den også kan referere til Johannes Zebedæussøn som den apostolske autoritet, man påberåber sig. På et tidspunkt i evangeliets overleveringshistorie er dets forfatternavn blevet identificeret med forfatteren til Johannes' Åbenbaring, hvorved denne bestemmes som Johannes Zebedæussøn, og Johannesevangeliet forbindes med Efesus.

57. J.T. Nielsen, "Johannesevangeliets skriftforståelse og selvforståelse" *Kanon. Biblens tilblivelse og normative status. Festskrift til Mogens Müller*, red. T. Engberg-Pedersen, N.P. Lemche og H. Tronier, FBE 15 (København: Museum Tusulanums forlag 2006), 92-116.

Årsagen til udgivelsen var problematikken om Jesu fravær, hvilket var blevet aktuelt efter man havde haft et internt opgør med en gruppering, der ikke mente, at hans fysiske nærværelse havde haft nogen betydning. Ved understregningen af Jesu korporlige realitet blev også forholdet til resten af den fysiske virkelighed et problem. Også dette er baggrunden for evangeliets grundlæggende temaer.

Evangeliets løsning er en alternativ version af Jesu historie, hvilket Yndlingsdisciplen er den interne autoritet for. Gennem denne fremstilling af Jesu forkyndelse indsættes evangelietskriftet selv som grundlag for troen på Jesus som Kristus, Guds søn, uden at have direkte adgang til ham. Yndlingsdisciplen er ideal for denne tro uden syn. Yndlingsdisciplen er altså en litterær figur med et formål i Johannesevangeliets retoriske strategi. Lidt senere i evangeliets historie er man dog begyndt at spørge efter denne Yndlingsdiscipels tilstedeværelse, som om det var en historisk person. En senere redaktion har tilføjet kap. 21 som svar på hans fravær.

Længere på hypotesernes tynde is er det ikke voveligt at gå. Til syvende og sidst forbliver det johannæiske problem forbliver et mysterium, fordi dets løsning afhænger af Johannesevangeliet, der ikke selv er interesseret i historisk forhold.