

Kanoniseringen af Johannesevangeliet



HumBas hus 5.1, forår 2005
Af: Sine Maria Frimann, Susanne Baden Jensen, Nynne Pedersen Elholm, Charlotte Rosen, Mads Lykke
Andersen, Rasmus Kot, Christian Nielsen og Sander Andreas Schwartz

Kanoniseringen af Johannesevangeliet

Udarbejdet af:

**Sine Maria Frimann, Susanne Baden Jensen,
Nynne Pedersen Elholm, Charlotte Rosen, Mads
Lykke Andersen, Rasmus Kot, Christian Nielsen
og Sander Andreas Schwartz**

Vejleder: Sean Mac Manus

Indholdsfortegnelse

INDHOLDSFORTEGNELSE	1
INDLEDNING	5
PROBLEMFELT	8
METODE OG VIDENSKABSTEORETISKE OVERVEJELSER	9
<i>Metodologiske overvejelser</i>	10
LITTERATURKRITIK	14
DEN HISTORISKE KONTEKST	16
ROMERRIGET	17
<i>Republik og kejserdømme</i>	17
<i>Magten i provinserne</i>	19
<i>Jøderne og deres rolle i samfundet</i>	20
<i>De kristne i Romerriget</i>	23
HELLENISME.....	24
<i>Kristne i den hellenistisk-romerske verden</i>	28
DE KRISTNE MENIGHEDER	29
<i>Jesus-bevægelsen</i>	29
<i>Jesus-bevægelsens udgangspunkt</i>	31
<i>Indre strukturer i Jesus-bevægelsen</i>	33
<i>Magtforhold og udbredelse</i>	35
<i>Overleveringen</i>	36
JOHANNESSEVANGELIET	39
OPRINDELSE	39
<i>Forfatteren</i>	40
<i>Datering</i>	43
<i>Affattelsessted</i>	45
<i>Evangeliets adressater</i>	46
ESKATOLOGI.....	48
KRISTOLOGI.....	52
<i>Prologen</i>	52
<i>Johannes' vidnesbyrd</i>	57
<i>Lyset</i>	58
<i>Og Ordet blev kød</i>	61
TEGNEENE I JOHANNESSEVANGELIET	64

<i>Jesus som menneske eller guddom</i>	66
GNOSTICISMER OG DUALISMER.....	67
<i>Gnosticismer</i>	67
<i>Dualismer</i>	71
FORHOLDET TIL JØDERNE	76
<i>De udvalgte overfor universalisme</i>	79
KANONISERINGSPROCESSEN	81
<i>De fire evangeliers samling</i>	81
<i>Fremskyndelsen af en kanon</i>	83
ÅRSAGER TIL KANONISERINGEN AF JOHANNESVANGELIET	85
KONKLUSION.....	89
PERSPEKTIVERING.....	91
LITTERATURLISTE	94
HOVEDKILDE	94
PRIMÆR LITTERATUR	94
PRIMÆR ARTIKLER OG TIDSSKRIFTER	97
SEKUNDÆR LITTERATUR	97
SEKUNDÆRE ARTIKLER OG TIDSSKRIFTER	102
RESUMÉ.....	103
SUMMARY	103

Forsidebilledet forestiller Papyrus 52, som er et fragment af Johannesevangeliet 18,31-33 og 18,37-38. Papyrus 52 er fundet i øvre Egypten og er dateret til ca. 125-150 e.v.t.. Papyrus 52 kan findes på John Rylands Library i Manchester.

Indledning

ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[ς]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Skriveren lægger pennen fra sig og læner sig tilbage. Stille mumler han de sidste ord for sig selv, ”Men dette er skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I, når I tror, skal have liv i hans navn”. Han er veltilfreds. Det værker i ryggen, idet han retter sig op, og han må gnide sine øjne, der føles anstrengte af at fokusere i det tiltagende mørke. Sensommersolen er ved at gå ned, og lyset er indskrænket til en smal orange stribe, der changerer øverst på den østvendte væg. Han skutter sig og trækker kutten sammen omkring sine skuldre. Nakken føles stiv af den ubekvemme stilling, han har siddet i så længe. Mens han venter på, at blækket skal tørre, betragter han sit værk, der med afslutningen på det 20. og sidste kapitel nu synes fuldendt. Med en inderlig, nærmest kærlig bevægelse pakker han omhyggeligt lærredsstykket om de tætskrevne papyri og forlader rummet med en stille bøn om, at Herren vil billige værket. Skriverens fodtrin bliver svagere, idet han drejer ned af den lyse gang udenfor. Han går med lette skridt og tænker ikke over, at han netop har færdiggjort et skrift, hvis indflydelse han sandsynligvis aldrig vil komme til at ane betydningen af. Han har, idet han svinger ned igennem den overdækkede søjlegang, ingen anelse om, at dette skrift skal blive omformet, afskrevet og oversat til hundredvis af sprog, og siden, efter tusinder år, vil være genstand for stadig beundring, analyse, kritik og inspiration. Da døren smækker bag ham, er sollyset krøbet bort fra væggen, og rummet henligger i mørke ...

Ovenstående er et bud på, hvordan det kunne have set ud, da Johannesevangeliet blev færdigskrevet. Det er et faktum, at evangeliet under kanoniseringen blev optaget i Det Nye Testamente, men dette har ikke nødvendigvis været en selvfølge. Kanonisering

af Det Nye Testamente har fundet sted over en længere årrække og af flere omgange, hvor en lang række af både religiøse og politiske aktører har spillet en rolle i udvælgelsen af teksterne. Johannesevangeliet fremstår på flere områder anderledes end de synoptiske evangelier. En af de ydre forskelle ses ved at det sprog, der er brugt ved affattelsen af Johannesevangeliet fremstår langt mere intellektuelt og nærmest poetisk i forhold til det sprog, der er benyttet i Markus-, Lukas- og Matthæusevangeliet. Indholdsmæssigt er der også en umiddelbar forskel imellem synopsen og det fjerde evangelium. Synopsen skildrer Jesu virke ved en nærmest biografisk fortælling, der er meget forskellig fra Johannesevangeliet, som ved sin udtalte kristologi tilskynder en erkendelsesrejse mod troen på, at Jesus var og er Kristus. Denne markante forskel i Johannesevangeliet har vakt vores undren og nysgerrighed, og har rejst spørgsmålet om, hvordan et så anderledes evangelium passer sammen med synopsen.

I ethvert videnskabeligt arbejde må det vurderes, hvordan arbejdet finder sin berettigelse, og hvordan det kan have relevans for nutiden. Vi anser vores forskning som ny inden for vores meget specifikke problemfelt. I denne forbindelse er vi opmærksomme på, at kanoniseringen af Johannesevangeliet er blevet belyst i andre sammenhænge, men vi har ikke fundet eksempler på litteratur, hvor dette spørgsmål har været hovedfokus. Vores arbejde kan derfor bidrage til det samlede overblik over Johannesevangeliet kanonisering og kristendommens tilblivelse.

Men hvorfor er det vigtigt at undersøge et område som kristendommens begyndelse – og mere specifikt Johannesevangeliets plads i Det Nye Testamente? Kristendommen ligger til grund for en del af den danske kultur og verdensopfattelse. Vores moralopfattelse og etiske kodeks hviler på tekster fra Det Nye Testamente og hermed også på Johannesevangeliet, der meget tydeligt fremhæver kærlighedsbudet. Vi mener, at det er vigtigt, at man kan forholde sig kritisk overfor vort kulturelle ophav, og i den sammenhæng er det vigtigt at have en forståelse for, hvorfor de

afgørende tekster og skrifter er blevet udvalgt og udformet, som tilfældet er. Religionen gennemsyrrer alle samfundslag på alle planer. Det Nye Testaments påvirkning ses også i den nutidige samfundsstruktur, som stadig afspejler kirkelige traditioner. Vi mener, at en grundlæggende forståelse af disse traditioner fordrer et indblik i konstitueringen af samme. Derfor er det af interesse at undersøge, hvad der har ligget til grund for, at de tekster, der har så stor betydning for vores verden, er blevet udvalgt under kanoniseringsprocessen.

Udvælgelsen af Johannesevangeliet som omdrejningspunktet for vores projekt er sket efter en undren over, at et evangelium der er så forskelligt fra de tre øvrige har fundet sin plads i kanon på lige fod med synopsen. Fordi Johannesevangeliet er forskelligt fra de øvrige evangelier, har det også været genstand for mange diskussioner og overvejelser, og der er skrevet mange bøger om netop dette fjerde evangelium, hvis dobbeltydighed er blevet tolket gennem tiderne. Dette siger især noget om den enorme interesse, der har været og til stadighed er for Johannesevangeliet, og det viser også indirekte, hvor afgørende en betydning evangeliet har haft for kristne samfund over hele kloden. Vores interesse for Johannesevangeliet er på samme vis vakt ud fra en nysgerrighed over, at evangeliet på grund eller på trods af sit særlige indhold er blevet optaget i kanon. Ved gennemlæsningen af de fire evangelier vil man være opmærksom på flere, mere eller mindre i øjenfaldende sproglige og indholdsmæssige forskelle. Netop forskellene fra Johannesevangeliet til synopsen er interessant, idet de kan fortælle os, at opfattelsen af hvad kristendommen teologisk set skulle indebære, langt fra har været fuldstændig entydig, da evangelierne i sin tid blev affattet.

Problemfelt

I Det Nye Testamente består af fire evangelier, 13 breve, der tilskrives apostelen Paulus, et brev til Hebræerne, 7 breve, der tilskrives henholdsvis Jakob, Peter, Johannes og Judas, og slutteligt Johannes' Åbenbaring, hvor det er de fire evangelier, der konkret forkynder Jesu budskab, som har fanget vores interesse. Evangelierne er tilskrevet henholdsvis Markus, Lukas og Mattæus og kaldes for de synoptiske evangelier eller synopsen, da de har åbenlyse paralleller til hinanden. Vi har valgt at beskæftige os med det fjerde evangelium, Johannesevangeliet, da dette evangelium adskiller sig fra synopsen i en sådan grad, at man kan stille spørgsmålstegn ved, hvordan Johannesevangeliet finder sin plads imellem de øvrige evangelier. Vi har valgt at sætte udskillelsen af kristendommen fra jødedommen til ca. år 110. Dette er sat ud fra at første gang, man møder en kilde, som eksplicit bruger termerne kristendom og jødedom, er i Ignatius' breve til Magnesia i ca. år 110.¹

Johannesevangeliet adskiller sig fra synopsen, og vi ønsker at undersøge, hvordan dette evangelium er anderledes samt forskellenes betydning. Hvordan er Johannesevangeliet opbygget? Hvad er de centrale budskaber i teksten? Hvornår er teksten skrevet, og hvem er tekstens adressater? Hvem er forfatteren, og hvilken position har Johannesevangeliet haft i den tidlige kanoniseringsproces?

I forbindelse med de ovenstående spørgsmål rejser der sig nogle overvejelser omkring den kontekst, som Johannesevangeliet er skrevet i. Kanoniseringen af evangeliet kan ikke forklares og fortolkes ud fra hovedkilden alene, og derfor ønsker vi at nærme os en forståelse af den kontekst i hvilken, evangeliet er affattet. Hvad har været afgørende for kulturen? Hvad kunne samfundet bruge evangeliet til, og hvorfor var man interesseret i at optage det i kanon? Hvordan så magtstrukturen ud? Og hvilken position har de forskellige religioner haft i forhold til magthaverne? Yderligere rejser der sig spørgsmål om de kristnes forhold til Jødedommen. Hvordan

¹ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 435

har de kristnemenigheder fungeret indbyrdes? Hvem har haft indflydelse på kanoniseringsprocessen?

Ud fra de forskelle, som vi ser mellem Johannesevangeliet og de synoptiske evangelier, har vi udtaget flere hovedtemaer, som vi ønsker at analysere mere dybdegående. Temaerne ligger inde for Johannesevangeliets kristologi, eskatologi, dets fremstilling af jøderne, samt evangeliets brug af dualismer og forholdet til gnosticismen. De forskellige temaer undersøges ud fra en tese om, at Johannesevangeliet er kommet med *på grund af* eller *på trods af* disse forskelle. Hvornår og hvordan er kanoniseringen sket? Hvilken betydning har Johannesevangeliet indhold haft for kanoniseringen? Hvordan har evangeliet fundet vejen ind i Det Nye Testamente? Hvem har ønsket, at Johannesevangeliet kom med og hvorfor?

I nærværende rapport vil vi besvare ovenstående spørgsmål i det omfang, det har relevans for vores problemformulering. Vi mener, at vi kan nærme os en større forståelse for processen, perioden og bevæggrundene ved at arbejde ud fra ét overordnet spørgsmål. Rapportens hovedspørgsmål er:

Hvorfor kom Johannesevangeliet med i Det Nye Testamente?

Metode og videnskabsteoretiske overvejelser

Forhåndenværende rapport er inddelt i både historiske baggrundssøgende afsnit samt mere analyserende og religionsfilosofiske, der behandler selve hovedspørgsmålet. Vi har i undersøgelsen af Johannesevangeliets kanonisering været vidt omkring fra jødedommen over hellenisme og Romerrigets ekspansion til de tidligste kirkefædre. Vi har læst både historisk redegørende litteratur, religiøse tekster, breve, videnskabelige afhandlinger og religionsfilosofiske diskussioner. Den historiske

litteratur omhandler temaer inden for Romerriget, den hellenistiske kultur og de tidligste kristne menigheder, som sammen med kirkefædrenes skrifter er med til at skabe en baggrund for arbejdet med selve evangeliet.

Litteraturen om Johannesevangeliet har gjort os opmærksomme på nogle temaer, som vi finder nødvendige i en analyse af på hvilke punkter, det fjerde evangelium er afgørende anderledes fra synopsen. Vores intention er at skabe en vekselvirkning mellem en tekstnær analyse og et mere overordnet overblik over den tidlige kristendom og kanoniseringsprocessen.

Temaerne, som både blev valgt ud fra observationer, vi gjorde allerede ved første gennemlæsning og ud fra læsningen af sekundær litteratur, fungerer som analyser, der løbende tager diskussioner op gennem afsnittene. De forskelle, man ser i Johannesevangeliet i forhold til synopsen, forekommer især indenfor kristologi og eskatologi men også i selve kronologien og evangeliets sprog. Arbejdet med både en hovedtekst og sekundære kilder kan give os en helhedsforståelse af evangeliets fremstilling i forhold til samtid og teologi. Johannesevangeliet er blevet fortolket gnostisk, og derfor er en analyse af evangeliets forhold til gnosticismen også relevant for vores problemstilling, da det kan undre, at evangeliet på trods af den gnostiske fortolkning alligevel fik en plads i Det Nye Testamente. Temaerne altså valgt både ud fra en umiddelbar undren og grundlæggende nysgerrighed, der opstod på grund af evangeliets forskellighed, men også ud fra en selektiv og kritisk læsning af relevant forskning på området.

Metodologiske overvejelser

Når man bevæger sig inden for det historiske forskningsområde, er det vigtigt at huske at ved en analyse af andre samfund og kulturer fra fortiden, er det svært at erhverve sig og forstå nøjagtige detaljer omkring datidens menneskers handle- og tankemønstre. Problematikken tager for forskeren afsæt i en stræben efter

objektivitet. Der vil altid være en binding til den tid, man selv lever i, og da det er os, som er fortolkere af dem, der levede under Johannesevangeliets tilblivelse, skal vi være opmærksomme på den subjektive stillingtagen, der uundgåeligt opstår. Vi skal være påpasselige med egne nutidige holdninger til kilderne og være kritiske i arbejdet med historien, derfor må vi gøre os klart, at vi selv spiller en rolle i fortolkningen af vores kilder. Vi mener ikke, det er muligt at tilsidesætte vores subjektive syn, og derfor er objektivitet heller ikke fuldt ud opnåeligt. Dette kan ses som et problem, men ved at gøre brug af den hermeneutiske metode, som netop tager subjektet i betragtning, gør man sig bevidst om risikoen for fejltolkning. Man kan indvende mod den hermeneutiske metode, at den kan have en tendens til at være vag, og de resultater man kommer frem til i sine undersøgelser, kan forekomme arbitrære, idet den skønsmæssige vurdering altid kan kritiseres af andre forskere på, at resultatet er et vurderingsspørgsmål. For at undgå denne vage metode, kan man vælge at bruge en teori, som kategoriserer historien.

Lektor i historie Henrik Jensen opererer med en teori, som deler historien op i nomiske og anomiske perioder. Begrebet *nomi* stammer fra det oldgræske ord *nomos*, som dækker over en række begreber, som tradition, vane, norm og værdi. Det skal forstås som et sæt af principper, som eksisterer i et bestemt samfund i en given periode. Principperne er nedarvede fra tidligere generationer og formet efter de erfaringer, et samfund har inkorporeret over en længere periode.² Det bruges i forbindelse med et samfunds fasttømring af ritualer, love og kendte konventioner. Perioden er endvidere påvirket af en lav grad af social autonomi og dermed en stærk tiltro til autoriteter. *Anomi* er derimod et opbrud med kendte normer og værdier, hvor samfundet socialt, religiøst og politisk set er i kaos, og hvor der hersker autoritetssvækkelse, samt fornemmelser af individuel desorientering og dermed en

² Jensen, *Ofrets århundrede*, Roskilde, 2002, p. 65

forstærket individuel kreativitet.³ Teorien bygger på en idé om, at historien veksler mellem disse to perioder, således at en tidligere tids normbegreber bliver erstattet af andre og nye værdier. Ifølge teorien sker erstatningen ikke brat, men starter efter en tid præget af store omvæltninger og forandringer i et samfund. Af eksempler kan man nævne den franske revolution og tiden mellem de to verdenskrige.⁴ Ændringen skal ses som en bevægelse, der sker i bølger, og som ikke kan afgrænses fra et præcist start- og slutpunkt.

Havde vi i vores rapport benyttet denne teori, havde fordelene været, at den sætter nogle enkle retningslinjer for historiens udvikling, som kan give et overblik til at forstå kompleksiteten af den tid, som man oplevede i forbindelse med kristendommens tilblivelse.

Teorien kan dog have en tendens til at være for generaliserende. Man kan stille spørgsmålene; er der tale om en nomisk eller anomisk periode, og har det betydning for, hvilke tekster der kom med i Det Nye Testamente? Kunne man betegne den hellenistiske verden som anomisk og præget af stor individuel kreativitet, når der tilsyneladende opblomstrede et væld af religiøse minoriteter i et umiddelbart multi-etnisk samfund? Ligeledes kunne man spørge, om teorien ikke ville være i stand til at give os et mere nuanceret billede af datidens mennesker, når den fordrer, at der forefindes henholdsvis individuel autonomi i den nomiske periode og individuel kreativitet i en anomisk periode. Der er en fare for, at detaljer og nuancer i de respektive historiske perioder går tabt, da teorien inddeler historien i faste kategorier, som kun svært lader sig nuancere.

Vi har valgt den hermeneutiske tilgang til det historiske materiale, som Johannesevangeliet er, da man ikke kan fastslå om den hellenistisk-romerske verden var nomisk eller anomisk, idet der eksisterede mange forskellige kulturer, som hver for sig oplevede forskellige udviklinger i samme periode. Her kan for eksempel

³ Ibid., p. 72.

⁴ Ibid., p. 72ff.

nævnes de forskellige jødiske fornyelsesretninger, herunder de kristne grupper og de græske filosofiske strømninger, som hellenismen var præget af, samtidig med, at de traditionelle jødiske bevægelser styrkede sig indadtil og var præget af ortodokse og konservative holdninger (jf. afsnittet Jøderne og deres rolle i samfundet). Grundlæggende er vi i tvivl om, hvornår man skal opfatte en periode som nomisk eller anomisk, fordi tider med megen uro, som for eksempel republiktiden før kejser Augustus, kan virke som en tid med relative faste normer, mens den mere fredelige periode under kejser Augustus, kendetegnes som en periode, hvor nye ideer spirer, og normer og værdier ændres, og som derfor kan opfattes som anomisk (jf. afsnittet Romerriget). Men det kunne i princippet også opfattes som det modsatte; at en fredstid netop ville betyde, at faste værdier og normer kunne etableres, og at disse omvendt ville blive truet i en periode med krig og ustabilitet.

Teorien om *nomi* og *anomi* kan altså fordreje, forme og forenkle en periode, som man efterstræber at skildre. Vi erfarede, at den slags teoretiske konstruktioner ikke var fyldestgørende for det billede, vi ønskede at opnå af Johannesevangeliets kontekst. Deraf vores endelige valg af den hermeneutiske metode. I arbejdet med vores problemstilling har vi til dels også arbejdet med komparativ metode, men primært har omdrejningspunktet været den hermeneutiske metode.⁵ Vi starter med at redegøre for den historiske kontekst omkring Romerriget og den romersk-hellenistiske verden. Herefter indsnævrer vi vores fokus og undersøger de kristne menigheder i netop denne kontekst. Efterfølgende går vi videre med de forhåndenværende diskussioner af Johannesevangeliets ophav for at spore os ind på vor hovedkildes ydre fremtoning. Herefter indsnævrer vi yderligere ved at gå ned i selve evangeliet, hvor de udvalgte temaer skal bruges i belysningen af vores problemstilling. Afsluttende samler vi hovedpointerne fra temadiskussionerne i et færdigbehandlende afsnit, hvor diskussionerne færdiggøres og ledes over i en

⁵ Fink, *Universitet og videnskab*, København, 2003, p. 172

konklusion. Her løfter vi os altså igen op fra opgaven og får på den måde et samlet, nyt og bredere helhedsbillede af vores problemfelt. Under arbejdet med den hermeneutiske metode er vi opmærksomme på, at det kan være svært at vise, at én tolkning er bedre end en anden, og at resultaterne sommetider kan betragtes som vilkårlige, da det ikke er anført hvilken skala, der benyttes i fortolkningen af teksten.⁶ Yderligere er vi opmærksomme på vores egen forforståelse, der er betinget af vores samtid.⁷ Vi forventer, at metoden kan hjælpe os med at skabe et kontekstuel helhedsbillede omkring evangeliet, en forståelse for selve hovedkilden samt en meningsbærende behandling og fortolkning af grundene til evangeliets optagelse i Det Nye Testamente.

Ved brug af denne metode kan man som forskende ikke undgå en eller anden form for subjektivitet, da man hele tiden har et 'indre' helhedsbillede, som de forskellige dele af forskningen skal hjælpe til at udfordre og raffinere, så man ender med en bredere helhedsforståelse end den, man havde som udgangspunkt. Vi finder at den hermeneutiske metode som sådan, blot er en måde at teoretisere over at arbejde kritisk og reflekterende, både med hensyn til egen subjektivitet, til den erhvervede viden samt den eksisterende forskning på området.

Litteraturkritik

Rapporten bygger dels på en analyse og fortolkning af primære kilder, såsom Johannesevangeliet, de synoptiske evangelier, tekster af kirkefædre, og dels på sekundær litteratur. Grundet vores manglende evner inden for oldgræsk er vi ikke i stand til at lave en traditionel kildekritik, og vi har derfor i stedet valgt at lave en mere formel kildekritik af vores hovedkilde, samt vores primære litteratur.

⁶ Kot, Nielsen, Rosen, et al., *Den der har øre skal høre*, Roskilde, 2004, p. 9f.

⁷ Kjeldstadli, *Fortiden er ikke hvad den har været: En indføring i historiefaget*, Frederiksberg, 2001, p. 130ff.

Vi har valgt at bruge bibeloversættelsen fra 1992. Efter overvejelser har vi valgt denne oversættelse, som er skrevet i det mest moderne sprog, for at vi undgår misforståelser af ord, som for os ikke er alment kendte. Yderligere er bibeloversættelsen fra 1992 den nyeste autoriserede Bibel i Danmark, og vi finder det derfor naturligt at bruge denne udgave, da den må antages at være gennemarbejdet af førende forskere inden for dette felt, og at den nyeste viden således også er taget i betragtning i forhold til oversættelsen. I spørgsmålet om oversættelsen er det et problem for os, at vi ikke kan gå tilbage til de originale kilder og undersøge den eksakte tekst, men vi støtter os her til den nyere faglitteraturs overvejelser om oversættelser, når vi finder, at det kan have betydning for vores arbejde.

Resten af vores litteratur kan deles op i tre grupper; henholdsvis tekster som er skrevet i tiden omkring kristendommens begyndelse, nyere forskningslitteratur, som vi direkte har brugt i vores opgave, og endelig sekundærlitteratur, som vi har læst for at danne os en grundlæggende viden inden for vores problemfelt.

Vores overvejelser om vores primære tekst, Johannesevangeliet, gør sig også gældende for resten af de bibeltekster, som vi bruger, og vi vil derfor ikke gå dybere ind i en kritik af dem. Derimod bliver vi nødt til at se på teksterne af de apostolske fædre, som vi hovedsagligt har fundet i bogen af samme navn.

Igennem rapporten refererer vi til Flavius Josefus (år ca. 37-100) og hans værk, ”*Den jødiske krig*”. Josefus var historieskriver og skrev i perioden efter den romersk-jødiske krig, der varede fra år 66 til 70. Han var jøde, men under sine skriverier var han forsørget af Kejser Vespasian (år 69-79).⁸ Når vi bruger Josefus som kilde, har vi været bevidste om denne romerske påvirkning i de tekststeder, vi refererer til. Josefus’ værk er oversat af cand.mag. i græsk og latin, Erling Harsberg, og yderligere er værket blevet gennemgået af dr. theol., Per Bilde. Vi har valgt at bruge deres oversættelse og kommentarer, da vi ikke selv er i stand til at foretage oversættelserne.

⁸ Josefus, *Den jødiske krig*, København, 1997, p. XIII ff.

I forbindelse med vores projekt arbejder vi med en del litteratur, som er skrevet i samarbejde med det Det Danske Bibelselskab, hvis formål er at udbrede kendskabet til Biblen og dens budskab.⁹ I sig selv er dette ikke noget problem, men vi har været specielt opmærksomme på denne litteraturs agenda og udtalelser, som kan være med til at konsolidere nogle dogmatiske forestillinger. Det Danske Bibelselskabs oversættelse er ikke nødvendigvis den mest videnskabeligt korrekte, men den der tjener deres formål.

Under læsning af vores faglitterære tekster har vi været opmærksomme på tekstens alder, teoretikerens baggrund og inden for hvilket felt han/hun befinder sig, for derigennem at kunne forholde os kritisk til de udtalelser, som vedkommende er kommet med. Er der ting, som vi mener, man skal være særligt opmærksomme på i forhold til vores litteratur, nævner og diskuterer vi dette løbende gennem rapporten. Udtalelser som kan ses som kontroversielle, har vi sammenstillet med andre teoretikere for derigennem at undersøge udtalelsens validitet.

Den historiske kontekst

For at forstå Johannesevangeliets indhold finder vi det nødvendigt at redegøre for de sagforhold, der gjorde sig gældende i den kontekst, som evangeliet er forfattet i. Vi mener, det er vigtigt at kende den historiske baggrund for evangeliets tilblivelse, altså forholdene i den hellenistisk-romerske verden, hvor kristendommen voksede frem som en fornyelse af den eksisterende jødiske religion. For at kunne nærme os en forståelse af, hvorfor Johannesevangeliet blev en del af Det Nye Testamente, er det afgørende at vide, hvilke bevæggrunde der kunne have betydning i udvælgelsen af tekster til kanon. For at undersøge dette er vi nødt til at danne os et fundament, hvorfra vi kan gribe efter en dybere forståelse af førnævnte bevæggrunde. Hvordan

⁹ http://www.bibelselskabet.dk/information/omos_fmset.html

opfattede man egentlig kristendommen på tiden for kanoniseringen? Hvordan var magtfordelingen i det første og andet århundrede, og i hvilken grad har den kristne teologi været påvirket af den brogede mosaik, der udgjorde det samlede kulturlandskab under det romerske imperium?

Romerriget

Republik og kejserdømme

I år 49 f.v.t. indledte Julius Cæsar en borgerkrig, der førte til, at han kunne sætte sig på tronen som eneherkende kejser over Romerriget. Således var der sat et punktum for rigets tid som republik, og Romerriget påbegyndte en ny epoke, hvor det skulle styres som kejserdømme.¹⁰ Efter Cæsars korte regeringstid lykkedes det arvingen, Gajus Octavius, at sætte sig på tronen som den endelige kejser af Romerriget. Han skulle blive kendt under navnet Kejser Augustus. Republiktiden var kendt for urolige tider præget af konflikter og kampe, både internt imellem rigets magthavere i senatet og borgerne i folkeforsamlingerne, samt udadtil i form af krige og store slag. Idet de militære enheder var af enorm betydning i et rige, der ekspanderede i alle verdenshjørner, havde rigets konsuler stor militær magt og deltog i kraft af denne magt også i de interne stridigheder.¹¹ Med Augustus' magtovertagelse stoppede de interne konflikter, og perioden fra Augustus regeringstid, år 31 f.v.t. til 14 e.v.t., og tiden videre frem til ca. år 200 var præget af, at ekspansionen aftog, og at man i stedet fokuserede på at forsvare de allerede erobrede områder. Det medførte et imperium, der håndhævede lov og orden indenfor grænserne. Imperiet var sikret mod udefrakommende, men det handlede dog stadig med lande uden for riget og brugte

¹⁰ Christiansen, *Romersk historie*, Århus, 1989, p. 95

¹¹ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2001, p. 44

økonomien og overskuddet på reorganisering, genopbygning og administration.¹² Augustus' magtovertagelse blev starten på en periode præget af udvikling. Kommunikationen blev lettet af udbredelse af fællessproget græsk. Handel og spirende turisme blev resultatet af en forbedring af infrastrukturen, der stammede fra de mange krige under republiktiden, udbygning af vejanlæg, søfart og åbne grænser, blev muliggjort ved den nyvundne fred. Samtidig udvikledes kulturen og åndslivet videre med hellenismen, og Romerriget var således et multietnisk og multireligiøst samfund (jf. afsnittet Hellenisme).

Da Romerriget var størst, strakte det sig fra Nordafrika i syd til midten af England i nord. Dets vestlige grænse var Atlanterhavet, og i øst gik grænsen, fra det vi i dag kender som Belgien, skråt ned gennem Europa til floden Eufrat i nutidens Syrien. For at sikre det enorme rige var en velorganiseret hær en nødvendighed. Romerriget var grundlagt som en militærmagt, og derfor var det også vigtigt, at magthaveren havde erfaring med krigsførelse.

Augustus begyndte i realiteten som diktator i romerriget, men efter gentagne uroligheder erklærede han, at det nu var sikkert at genskabe republikken, og han gav magten tilbage til senatet.¹³ Senatet kunne dog ikke alene opretholde freden, og derfor blev Augustus snart udråbt til Pater Patrie, fædrelandets fader. Senatet og kejseren kom således til at indgå i et gensidigt afhængighedsforhold. Senatet bestod af rådgivere, der blev upeget indenfor aristokratiet, specielt i de senatoriale kredse, altså en form for nepotisme, og de skulle hjælpe kejseren med at regere det store Romerrige.¹⁴ Kejseren havde magt til at samle senatet, og han kunne til enhver tid nedlægge veto mod beslutninger, han var uenig i. Ved Augustus' død var magtstrukturen institutionaliseret i en sådan grad, at tanken om at gå tilbage til en republik var utænkelig. Selvom der i tiden der fulgte var muligheder for, at senatet

¹² Starr, *The Roman Empire 27 B.C. - A.D. 476*. New York, 1982, p.16

¹³ Freeman, *Egypt, Greece and Rome: Civilization of the Ancient Mediterranean*, New York, 2004, p. 452

¹⁴ Starr, *The Roman Empire 27 B.C. - A.D. 476*. New York, 1982, p. 54

kunne genskabe noget af dets magt, forblev senatets rolle at vejlede kejseren.¹⁵ Senatets sammensætning ændredes også gennem kejsertiden. Under Augustus var 98 procent af senatet fra Italien, mens dette tal under Trajan (år 98-117) var faldet til 55 procent. Dette betyder, at flere og flere senatorer kom fra andre egne af riget herunder også Lilleasien, og derfor kan kristendommen gennem påvirkning af de lokale senatorer have fået en stemme hos kejseren.¹⁶ Kristendommen voksede således frem i en tid, hvor magten var stærkt centeret hos kejseren, der dog var under indflydelse af senatet og aristokratiet.¹⁷

Freden blev mere eller mindre opretholdt under skiftende magthavere, men blev til sidst udfordret ved et voksende pres på grænserne, som tvang riget til at styrke dets militære forsvar. Dette førte i løbet af de næste knap 200 år til Romerrigets endelige deling i år 395 e.v.t.

Magten i provinserne

Når romerne havde erobret nye landområder, var magthaverne interesserede i, at disse områder hurtigst muligt blev organiseret og reetableret, det pågældende samfund hurtigst muligt kunne begynde at betale skat til kejseren. Udover at dette havde en økonomisk gevinst, så kan det også have medvirket til at øge loyaliteten overfor kejseren. Kejseren benyttede sig almindeligvis af at uddelegere magten til højtstående personer i de enkelte provinser og generelt samarbejde med den lokale elite i de enkelte lokalsamfund. Kontrollen med provinserne blev varetaget af en statholder, der var valgt og udsendt direkte af kejseren. Statholderens rolle var at holde ro og orden i den enkelte provins, samt at opkræve de skatter, der i høj grad blev brugt til at finansiere det romerske militær. Så længe en provins betalte til

¹⁵ Ibid., p. 59

¹⁶ Ibid., p. 60

¹⁷ Christiansen, *Romersk historie*, Århus, 1989, p. 106

kejseren, kunne de i de fleste tilfælde leve efter deres egne skikke og love, og dette gav mulighed for at forskellige etniske samfundsgrupper til stadighed kunne dyrke deres egen religion og kultur, selvom de var underlagt det romerske styre. Jøderne levede også under disse fordele, og kunne derfor få lov til at praktisere jødedommen i vid udstrækning.

For at sikre freden i provinserne udfyldte den lokale elite en vigtig funktion. Et afgørende middel i samarbejdet med eliten var den forskelsbehandling, som magthaverne bevidst valgte at opretholde imellem eliten og rigets øvrige borgere. Statholderen rådførte sig derfor ofte med de lokale ledere for i samarbejde med dem at træffe vigtige beslutninger. Ved at inddrage eliten og give dem indflydelse, status og ansvar sikrede man dem visse fordele, der gjorde eliten afhængig af Rom.¹⁸

Jøderne og deres rolle i samfundet

Jøderne levede som folkeslag under mange forskellige herskere i Palæstina og har en konfliktfyldt historie. Palæstina blev i år 63 f.v.t. en del af Romerriget som selvstændig stat, styret af et jødisk præsteskab, der var underlagt statholderen i Syrien. Dette styre varede indtil, Herodes Den Store i samarbejde med romerske soldater besejrede præstestyret og erobrede Jerusalem i år 37 f.v.t.. Kong Herodes var støttet af kejser Augustus, og i *"Den jødiske krig"* beskriver Josefus, hvorledes Augustus tildelte store landarealer til Herodes, hvilket stadfæstede Herodes magt.¹⁹ Efter Herodes død afsatte Augustus i år 6 e.v.t. Herodes søn, Arkelaos, som konge, og områderne i Palæstina blev omstruktureret til provinsen Judæa, der kom under direkte romersk styre. Augustus udråbte en statholder, som således fik magten over Judæa og dermed også over jøderne. Judæa var under statholderens magt indtil år 66,

¹⁸ Freeman, *Egypt, Greece and Rome: Civilization of the Ancient Mediterranean*, New York, 2004, p. 504

¹⁹ Josefus, *Den jødiske krig*, København, 1997, p. 62

hvor jøderne gjorde oprør.²⁰ Den jødisk-romerske krig sluttede i år 70 med ødelæggelsen af det hellige jødiske tempel i Jerusalem. Selvom jøderne i år 70 var blevet slået af romerne fortsatte deres oprør, og det kom til endnu en krig med romerne i år 132-135, hvor de led endnu et nederlag, der skulle vise sig at blive enden på deres kamp for selvstændighed under romerrikets herredømme.²¹ Konflikten udsprang på baggrund af forhold, som tidligere havde været problematiske men dog havde været under kontrol. Josefus giver os følgende eksempel på denne negative udvikling; først og fremmest herskede der en kejserkult, som bød, at indbyggere i Romerriket blandt andet var pålagt at ofre til kejseren samt at betale skatter og afgifter. Da jødedommen er en monoteistisk religion, der sværger til, at der kun kan findes én gud, hænger guddommeliggørelsen af Romerrikets magthavere ikke sammen med deres religion. Derfor opstod en stærk modstand mod at underlægge sig Roms love om ofringer til kejseren. Modstanden mod Rom blev forstærket, da kejser Gaius Caligula (år 37-41) ville have opstillet en statue af sig selv ved jødernes hellige tempel i Jerusalem.²²

Når jøderne blev presset udefra, søgte de indad imod deres kulturelle arv og fremstod således ofte mere fundamentale i deres tro. Religionen blev styrket i disse perioder. Der forekommer en sammensmeltning mellem religion og politik i den jødiske kultur i de urolige perioder, mens det omvendte gjorde sig gældende i de mere stille perioder. Dette handlingsmønster kan i øvrigt også tænkes at have været gældende for de kristne menigheder, hvilket bestyrkes af, at menighederne blev forstærket af kristenforfølgelserne ikke mindst på grund af, at de dømte kristne blev ophøjet til martyrer.²³

En tese bygger på, at presset på jøderne omkring kristendommens begyndelse gjorde, at kristendommen blev en erstatning for den generelle jødedom. Dette skal

²⁰ Jøderne gjorde oprør fra 41-44 e.v.t. hvorfor statholderen ikke fungerede.

²¹ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2001. p. 50ff.

²² Josefus, *Den jødiske krig*, København, 1997. p. 129

²³ Freeman, *Egypt, Greece and Rome: Civilization of the Ancient Mediterranean*, New York, 2004, p. 579

forstås således, at den kristne bevægelse gik ind og overtog jødernes moderate plads og derigennem appellerede til mennesker, som stadig var tilhængere af en mere moderat religion. En sådan opfattelse kræver dog, at kristendommen opfattes som værende moderat i forhold til datidens samfund, hvilket der kan opponeres imod med baggrund i kristendommens fortolkning af de ti bud. Disse radikaliseres kraftigt i Bjergprædikenen (Matt 5.1- 7.29), og således er det svært at sige noget om, hvordan kristendommen er blevet opfattet, og om det har været muligt for den at overtage den mere moderate plads, der stod tilbage. Ikke desto mindre kan dette godt have været kristendommens mål.

Når man beskæftiger sig med jøderne, er det vigtigt at holde sig for øje, at der ikke kun er tale om én gruppe, men faktisk et væld af forskellige undergrupper, der tilsammen kan betegnes som det jødiske folk. Undergrupperne var fragmenterede, og derfor er dele af det jødiske folks historie præget af konflikt og opsplittelse. De enkelte jødiske grupper er ikke af særlig betydning for vores projekt, og vi vil derfor ikke komme nærmere ind på dem her, men kun påpege, at der blandt de vigtigste jødiske bevægelser kan nævnes farisæerne, saddukkæerne, essenerne, qumran-sekten og Jesus-bevægelsen.²⁴

Der er stor forskel på kristne og jøder, og det er derfor naturligt, at der skete en differentiering imellem de to religiøse grene. Det kan diskuteres, om de kristnes udskillelse fra jøderne kun foregik på grund af religiøse forskelle, eller om der også lå politiske årsager bag. Spørgsmålet er, om de religiøse modsætninger bevidst blev tydeliggjort, så de kristne kunne fremstå som en modsætning til jøderne på et strategisk godt tidspunkt, hvor kristendommen i læ af jødedommen var vokset til en sådan størrelse, at de kristne selvstændigt kunne opnå støtte. Ofte har der været konflikt imellem jøderne og romerne, og derfor kan et rent historisk syn på de kristnes endelige brud med moderreligionen omkring år 110 være, at det ganske

²⁴ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 58

enkelt har været upraktisk for de kristne at blive set som en del af en gruppe, der lå i konflikt med romerne.

De kristne i Romerriget

De tidlige kristne havde det samme problem som jøderne, da de også var en monoteistisk religion. De kristne blev ofre for talrige forfølgelser, der startede fra midten af det første århundrede og fortsatte i de kommende århundreder.²⁵ De kristne blev ikke forfulgt i hele riget på engang, og der var ikke noget dekret fra kejsermagten om, at de kristne skulle bekæmpes. De kristne skulle forfølges, hvis de skabte problemer, og for det meste var det statholderen, der var aktiv i forfølgelserne, idet han skulle holde ro og orden i provinserne. Som udgangspunkt blev de kristne således ikke forfulgt, fordi de var kristne, men kun hvis de ikke overholdt reglerne, som var udstukket af romerne. Et eksempel er kirkefaderen Ignatius, som blev arresteret og ført til Rom for at blive henrettet, hvilket vi ved fra den række breve, han skrev til de menigheder, han kom igennem under sin rejse til sit martyrium i Rom i ca. år 107.²⁶

Påstanden om, at de kristne ikke blev forfulgt på grund af, at de var kristne, modsiges imidlertid af kirkefaderen Justin (ca. år 100-150), der beskrev, hvordan de kristne blev forfulgt og dømt udelukkende på grundlag af deres religiøse overbevisning. Under kejser Marcus Aurelius (år 161-180) blev givet besked om, at de kristne fanger skulle frigives, hvis de sværgede troskab til kejseren. Det var dog ikke en selvfølge, at de kristne tilstod deres forbrydelse imod kejseren, for under kristenforfølgelserne valgte mange kristne at dø martyrdøden, idet de mente at en

²⁵ Ibid., p. 508

²⁶ Der har været diskussion om, hvornår Ignatius blev henrettet i Rom. Kirkehistorikeren Eusebius, der menes at have haft adgang til de gamle bispelister fra Antiokia, fastsætter, at Ignatius var den anden biskop i Antiokia, og han fastsætter Ignatius martyrium til år 107. Dette årstal skal dog tages med stort forbehold, da Ignatius praktisk talt kan være blevet henrettet på ethvert tidspunkt imellem år 105 og 117. (Cappelørn, et al., *De apostolske fædre*, København, 1985, p. 111ff.)

sådan lidelse og død for Herren, kunne give dem evigt liv og frelse efter døden. Igennem teologien blev forfølgelserne altså tillagt en form for mening og berettigelse. Således skriver Ignatius i sit brev til menigheden i Rom, at han ligefrem glæder sig til at blive kastet for de vilde dyr. ”Det er bedre for mig at dø, så jeg kommer til Jesus Kristus, end at herske til verdens ende...”²⁷ og ”...giv mig lov til at efterligne min Guds lidelse...”²⁸. En så stærk konstituering af troen var svær at bekæmpe, for hvis romerne dræbte de kristne, så blev de døde hyllet og beundret for deres martyrium.

Det kan siges, at de kristne tilpassede deres religion til omstændighederne, hvilket underbygges af, at spørgsmålet om skat til kejseren i de synoptiske evangelier bliver imødekommet ved, at Jesus fortæller, at man skal give kejseren, hvad kejserens er og Gud, hvad Guds er.²⁹ På den måde blev det legitimt for de kristne at betale skat til kejseren på trods af deres monoteistiske religion.

I forbindelse med ovenstående er det værd at bemærke, at den samme passage ikke findes i Johannesevangeliet, og man kan derfor se det som oprørsk, hvilket kan have haft betydning for evangeliets status. Denne antagelse er dog meget spekulativ, fordi evangelierne er dateret til at være skrevet *før* forfølgelserne var på deres højeste i det tredje og fjerde århundrede. Alligevel kan forholdet godt have haft betydning for dem, der har kanoniseret evangelierne, og således kan Johannesevangeliets forskellighed have haft en betydning.

Hellenisme

Ordet hellenisme kommer af *hellas*, som betyder Grækenland, og henfører både til det græske magtherredømme og kulturpåvirkning men også til en konkret tidsperiode, hvor denne indflydelse var markant. Hellenismen som magt eksisterede fra

²⁷ Cappelørn, et al., *De apostolske fædre*, 1985, p. 138

²⁸ *Ibid.*, p. 138

²⁹ Matt 22,41-46; Mark 12,35-37; Luk 20,41-44

Aleksander den store (år 336-323 f.v.t.) til kejser Augustus, men kulturen levede længere. Nogle mener, at den stoppede i ca. år 330 e.v.t., da kejser Konstantin flyttede hovedstaden i Romerriget fra Rom til Konstantinopel.³⁰ Andre ser først hellenismens ende omkring år 750, da hellenistisk kultur fortsatte med at udvikle sig i det østromerske rige efter opdelingen af Romerriget.³¹ I forbindelse med undersøgelsen af Johannesevangeliets kanonisering er det interessant at se på perioden fra kejser Augustus til kejser Konstantin (306-337 e.v.t.), hvilket også betegnes som den hellenistisk-romerske verden.

I år 31 f.v.t., mens Rom stadig var i ekspansion, erobrede Augustus de sidste hellenistiske områder. Erobringen medførte flytninger af blandt andre græske krigsfanger, slaver og handlende, og folkespredningen var på denne måde medvirkende til, at den hellenistiske kultur blev udbredt. Ligesom med mange andre grupper havde også eliten i Grækenland dannet et fællesskab i de byer, de virkede i, og dermed forekom der mange grupper af højt uddannede, som havde mulighed for at påvirke Romerrigets syn på filosofi, kunst, og religion, og på mange områder fungerede hellenistisk og romersk kultur side om side i den hellenistisk-romerske verden. Som vi allerede har vist, respekterede romerne i vid udstrækning, at de forskellige kulturer og religioner blev dyrket uden unødvendig indblanding. Ser man specifikt på den hellenistiske kultur, havde den en relativt høj status hos romerne. Romerne havde slået grækerne og var dem således overlegne på det militære område, men teknologisk og 'intellektuelt' måtte romerne erkende grækernes fremmelighed. Derfor lod romerne sig inspirere af den hellenistiske kultur, og således blomstrede hellenismen stort set overalt i hele riget.³²

Det kan tænkes, at de kristne kan have draget stor fordel i at tilpasse kristendommen til de hellenistiske strømninger. Man kan stille spørgsmålstegn ved, om de kristne

³⁰ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 41

³¹ Hjort, *Det Nye Testaments omverden*, Århus, 2003, p. 136

³² Freeman, *Egypt, Greece and Rome: Civilization of the Ancient Mediterranean*, New York, 2004. p. 515 og Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 43

menigheder bevidst tilpassede deres teologi ved at inkorporere elementer af græsk filosofi, eksempelvis inddragelsen af logos-myten i Johannesevangeliets prolog (jf. afsnittet Kristologi). Omvendt kan denne overensstemmelse skyldes, at også de kristne var umærkeligt påvirket og inspireret af den hellenistiske åndsverden. Når man diskuterer fordelene for de kristne ved en tilpasning i forhold til eliten, skal man huske på, at de fordele der også kan have været for de kristne ved at appellere til de svage i samfundet. Blandt outsiders ville det muligvis være nemmere at finde støtter, og kristendommen kan også på en del punkter ses som værende udsprunget af disse.³³

Handelen, sproget og den forbedrede infrastruktur øgede også mobiliteten, og et stigende antal af folk flyttede fra deres hjemland til andre dele af den hellenistiske verden.³⁴ Et andet vigtigt kendetegn ved helleniseringen var bystaterne, de såkaldte poliser. Herfra havde befolkningen et selvstyre, selvom de var underlagt andre herskere. Disse poliser var også under det romerske styre, hvor de dog mere havde fungeret som proviser under kejsermagten, men på mange måder fungerede de som tidligere. I disse poliser blev uddannelse fremmet, og det er her, at mange af de tanker som påvirkede de kristne blev udviklet og videreført. Der er en stærk tradition for almen dannelse inden for hellenismen, og i takt med denne kan det have været vigtigt for de kristne menigheder at tilpasse sig det intellektuelle niveau, som denne dannelse medførte. Således har hellenismen, på grund af det fælles sprog og dens store mobilitet, på overfladen været med til at skabe en enhed mellem forskellige befolkningsgrupper. Hellenismen også udviklede store forskelle, og som en reaktion på den usikkerhed, det udvidede rige medførte, søgte mange tilbage til deres rødder. Dette sås ved, at folk, når de var flyttet til et nyt sted, ofte fandt sammen med folk fra deres hjemland og dannede en diaspora, hvor de dyrkede deres egen kultur og

³³ Theissen: *Jesus overleveringen og dens sociale baggrund. Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, København, 1979, p. 22

³⁴ Hjort, *Det Nye Testaments omverden*: Århus, 2003, p. 136

religion. I den forbindelse søgte mange til mysteriereligioner, hvor frelse og sjæleliv var mere i fokus end det politiske liv. Der skete en udveksling af forskellige ideer og tanker mellem kulturerne, og der har derfor været en ændring i de forskellige grundlæggende tanker, hvor religioner kan være blevet inspireret af hinanden. På grund af diasporaerne har der været mange forskellige religioner inden for den samme by, og ligeledes har der også grundet interaktionen mellem grupperne været en udvikling af nye grene af religioner. Det er i dette meget pluralistiske miljø, at man skal se og forstå kristendommens opståen.³⁵

De særlige kendetegn, som opstod med hellenismen, blev videreført i Romerriget. Gennem sikringen af grænserne og nedtrapningen af de militære udgifter, kom der orden i kejserriget. Ved at investere pengene fra militæret i handel og byggeri blev levestandarden generelt hævet for den almindelige befolkning, og da nervøsiteten, som de usikre grænser havde bragt med sig, var forsvundet, øgedes handelen. Om selve freden i Romerriget fremmede helleniseringen, er svært at sige, men det virker naturligt, at en roligere periode ville fremme handlen, hvilket ville medføre økonomisk vækst og give borgerne i samfundet større mulighed for at rejse. Omvendt er der ikke noget, der specifikt tyder på, at den mere rolige periode skulle have gavnet hellenismen. Det synes klart, at romerne havde interesse i at fortsætte den enhed, som hellenismen medførte, da netop dette umiddelbart ville gøre det nemmere at styre riget. Alligevel gør romerne ikke umiddelbart noget for at fjerne den værdipluralisme, som hellenismen også fremmede. Snarere tværtimod for en del af romernes politik var netop at respektere de lokale skikke og forskelle. Ud fra dette kan man selvfølgelig sige, at romerne fremmede ensretning ved at diktere, at alle grupper sammen med deres egne skikke skulle tilbede kejseren. Således er der ikke noget, der tyder på, at den romerske fred, som kejser Augustus sikrede, udviklede hellenismen specielt, snarere at freden har videreført den.

³⁵ Ibid., p. 142

Kristne i den hellenistisk-romerske verden

Ifølge cand. theol. ph.d. og sognepræst, Birgitte Graakjær Hjort, er der i nytestamentlig forskning en tendens til at se en forbindelse mellem de synoptiske evangelier og tilbage til den jødiske religion, mens Johannesevangeliet anses for at være mere påvirket af den hellenistisk-romerske verden.³⁶

Ser man på de fire evangelier, er der nogle tegn på, at disse er skrevet i en hellenistisk kultur. Først og fremmest er der det faktum, at alle de tekster som er kommet med i Det Nye Testamente er skrevet på græsk.³⁷ Dette er ikke umiddelbart underligt, da græsk var fællessproget dengang, men ikke desto mindre er Det Gamle Testamente skrevet på hebraisk, og man kunne derfor også forestille sig, at Det Nye Testamente ville blive skrevet på hebraisk.³⁸ Det Nye Testamente kan godt være skrevet først på hebraisk og så senere være skrevet på græsk, men den viden der er tilgængelig anser ikke dette for værende tilfældet. Spørgsmålet er, hvor udbredt hebraisk var på det tidspunkt, hvor evangelierne blev skrevet. Evangelierne blev ikke skrevet i Palæstina, og derfor kan det betvivles om dem, som har skrevet evangelierne, overhovedet har kunnet hebraisk. Så selvom kristendommen er en tidligere jødisk religiøs gruppe, og derfor har deres rødder i Palæstina, er det ikke underligt, at de har fundet græsk mest normalt at skrive på. Det skal i denne sammenhæng bemærkes, at det er meget belejligt for de kristne menigheder at skrive på det mest udbredte sprog for derved at få deres budskab ud til flest mennesker. Det kan selvfølgelig tænkes, at begge forhold er taget i betragtning ved nedskrivningen af evangelierne.

Kristendommen har også rødder tilbage til oldtidens hellenistiske filosoffer. Platons idéer om bystaten blev forældede i takt med, at grækernes verdensbillede blev udvidet ved romernes erobring. Hellenistiske filosoffer blev mere interesserede i det

³⁶ Ibid., p. 168

³⁷ Andersen, *GBL a-k*, København, 1998, p. 261

³⁸ Ehrensverd, *GBL a-k*, København, 1998, p. 285

universelle og individets plads i relation til det universelle, og denne tendens kan man også se afspejlet i kristendommen. Tilhængere af stoicismen mente eksempelvis, at verden blev styret af en overordnet kraft, som bestod af sandheden og virkeligheden. Denne 'kraft' kaldte man for 'logos', og dette ord har også en central rolle i Johannesevangeliets prolog (jf. afsnittet Kristologi). Opnåelsen af den 'sande erkendelse', som stoikerne efterstræbte, var ikke forbeholdt ét folkeslag men skulle forstås universalistisk, ligesom Jesu lære om næstekærlighed og synder. Man kan se udviklingen fra Platon til stoicismen lidt i parallel med Jødedommens udvikling fra det mere lokalorienterede budskab og til den kristne universalisme. Ved at kristendommen ikke var målrettet til et specifikt folkeslag, som jødedommen eksempelvis var det, har den muligvis også haft en bredere appel i den stærkt ekspanderende hellenistisk-romerske verden.

Det kan diskuteres, om kristendommen alligevel var blevet udbredt uden hellenismens kulturelle påvirkning, men hellenismen fremmede mysteriereligionerne og skabte pluralisme inden for det religiøse liv, hvilket skabte grundlag og mulighed for mange forskellige religiøse retninger. Vi vil senere i opgaven komme ind på mere specifikke påvirkninger af hellenismen i Johannesevangeliet, og på hvilken betydning dette kan have haft for kanoniseringen af Johannesevangeliet.

De kristne menigheder

Jesus-bevægelsen

Det er begrænset, hvad man ved om den tidligste kristendom. Blandt de vigtigste kilder til at belyse denne tid, er de synoptiske evangelier og værker af historikeren Josefus, der bringer oplysninger om den jødiske omverden, samt skrifterne af De Apostolske Fædre.

Efter Jesu korsfæstelse og død omkring år 30 opstod urmenigheden i Jerusalem, bestående af en usikker og fortvivlet discipelkreds, der ifølge en af Paulus' medarbejdere, lægen Lukas, som udgangspunkt blev ledet af de tolv apostle.³⁹ Menigheden begyndte som en af Jesus fremkaldt indrejødisk fornyelsesbevægelse, og den spredte sig i det syrisk-palæstinensiske område mellem ca. år 30 og 70 e.v.t.. Jesus-bevægelsen i Jerusalem fungerede dog i den første tid som en slags centrum for disse tidlige kristne, hvorved den opnåede en særstatus. Det var der, apostelmødet omkring år 48 e.v.t. blev afholdt, og der Paulus drog til for at drøfte problemstillinger efter sine missionsrejser.⁴⁰

I år 62 e.v.t. led menighedens daværende leder, Jacob den Retfærdige en martyrdød. Kort tid efter brød oprøret med Rom ud, og inden det store og afgørende oprør endeligt fandt sted, forlod Jesus-bevægelsen Jerusalem. Menigheden vandrede til byen Pella i Østjordan, og den undgik derved at blive involveret i jødernes nederlag til Romerne i år 70, da Pella ikke var indblandet i konflikten, grundet sin status som hedensk.⁴¹

Det var på samme tid, årene efter år 70, at bevægelsen begyndte at udvikle sig til at blive en selvstændig religion. Som andre af fornyelsesbevægelserne indenfor jødedommen, herunder særligt der saddukæiske aristokrati, måtte Jesus-bevægelsen se sig udkonkurreret af den farisæiske bevægelse. Farisæerne gik ind for en klar opdeling mellem verdslig og gejstlig magt, hvorfor de blev begunstiget af politiske højtstående, der ønskede at adskille præstearistokratiet fra deres magt. Da den jødiske kong Herodes (37-4 f.v.t.) havde magten, men ikke selv kunne blive ypperstepræst, blev dette embede svækket som følge heraf. Herodes terroriserede det saddukæiske aristokrati, der var knyttet til ypperstepræsteembedet og favoriserede den farisæiske bevægelse. Ligeledes under det romerske direkte styre menes farisæerne yderligere at

³⁹ Hyldahl, *Den ældste kristendoms historie*, København, 1994, p. 163

⁴⁰ 1. missionsrejse til Cypern (år 44), derefter Lilleasien (år 45), 2. missionsrejse til Lilleasien (år 50), 3. missionsrejse til Efesus (år 54)

⁴¹ Falk, Lillelund, *Fra Moses til Paulus*, Gjellerup, 1966, p. 284

være blevet styrket, og Josefus beskriver, hvorledes saddukæerne offentligt måtte tilpasse sig farisæernes krav, hvis position blandt befolkningen var langt stærkere. I løbet af hundrede år var det lykkedes de farisæiske skriftkloge at stige til at blive jødedommens eneste repræsentanter, og højdepunktet for deres succes var efter katastrofen i år 70, da det lykkedes dem helt at få udkonkurreret deres modstandere. Farisæerne konstituerede jødedommen på ny og lukkede i samme ombæring alle konkurrerende bevægelser ude, herunder de kristne.⁴² Kristendommens hovedsæde rykkede efter år 70 mod vest til Efesus og Rom.⁴³

Jesus-bevægelsens udgangspunkt

Opblomstringen af store byer under den hellenistiske tid havde været med til at øge skellet mellem land og by, hvilket kom til at spille en vigtig rolle for den sociale udvikling. Jesus-bevægelsen havde oprindeligt sit tilhørsforhold i de tætbefolkede landområderne, og de synoptiske evangelier blev stadfæstet i små, anonyme galilæiske byer. De hellenistiske byrepublikker, Askalon, Ptolemais, Tyrus og Sidon i vest og Dekapolis-byerne i øst, alle grænsende op til det jødiske område med Jerusalem i midten, havde et jødiske mindretal, der oftest boede i omegnen af byerne.⁴⁴ På Jesu tid tog bevægelsen distance til de hellenistiske byer, og det berettes, hvorledes Jesus ikke var inde i de hellenistiske byer, men opholdt sig i yderområderne af dem (Mark 5,1; 7,24; 31; 8,27). Aktiviteterne var afgrænset til de jødiske områder, hvilket fremgår af Jesus ord om, at man ikke måtte følge vejen til hedningerne, ikke gik ind i samaritanernes by, samt at man ikke ville nå til ende i Israels byer, inden Menneskesønnen kom (Matt 10,5f; 10,23). Trods den distance

⁴² Theissen, *Jesus overleveringen og dens sociale baggrund: Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, København, 1979. p. 13ff

⁴³ Falk, Lillelund, *Fra Moses til Paulus*, Gjøellerup, 1966, p. 284

⁴⁴ Theissen, *Jesus overleveringen og dens sociale baggrund: Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, København, 1979, p. 54

bevægelsen havde til de hellenistiske byer, var man omvendt også overrasket over disse byers positive holdning. Jesus straffede de byer, der ikke havde omvendt sig, efter hans gerninger havde fundet sted, og føjede til, at "... hvis de mægtige gerninger (...) var sket i Tyrus eller Sidon, havde de for længst omvendt sig ..." (Matt 11,21). I dette tilfælde blev to hellenistiske byer brugt som en slags rettesnor for andre. Også Jerusalem havde Jesus-bevægelsen et ambivalent forhold til. På den ene side var det jødernes hovedstad siden Jesus-bevægelsens centrum, hvis hellighed blev anerkendt, omvendt blev byen også set på som, at denne hellighed var blevet forrådt. Templet, der var under genopførelse fra år ca. 19 f.v.t. til 64 e.v.t. og som var byens centrum, blev af bevægelsen afvist i dets daværende form, fordi det repræsenterede det bestående farisæiske sociale og religiøse system. Jesus profiterede dets ødelæggelse og opbyggelsen af et nyt, der ikke skulle bygges med hænderne. Dette var mod byens befolknings interesse, eftersom de direkte eller indirekte var afhængige af tempelbyggeriet, hvilket vanskeliggjorde Jesus-bevægelsen begyndelse i Jerusalem. Jesus-bevægelsens overordnede tanke var, at det nye tempel skulle følge ordene; "Mit hus skal kaldes et bedehus for alle folkeslagene" (Mark 11,17).

Herunder skulle det også være det hellige centrum for de hellenistiske menigheder og blive alle folkeslags eskatologiske vandremål – et universalistisk centrum for en jødedom, der var åben udadtil. Efter Jesus død dukkede der, trods forholdet mellem Jesus-bevægelsen og de hellenistiske byområder tidligere havde været præget af distance, kristne menigheder op i de store hellenistiske byer. Grunden til succesen i de hellenistiske byer var netop, at man her anså den omtalte åbenhed, som en løsning på konflikten mellem jøderne og hedningene. Fra oprindeligt at have opholdt sig i landområderne, rykkes bevægelsens tyngdepunkt sig mod de store byer.⁴⁵

⁴⁵ Ibid., p. 57ff.

Indre strukturer i Jesus-bevægelsen

Kredsen bestående af de tolv apostle forsvandt hurtigt fra den menighed, de selv havde været med til at stifte og lede i Jerusalem. Paulus beretter, hvorledes han tre år efter sin omvendelse besøgte Jerusalem og dér af menighedslederne kun traf Peter, der blev regnet som tolvkredsens overordnede leder. I en senere beretning fortæller Paulus, at han tilbagevendt til Jerusalem møder tre af apostlene, hvoraf Peter, der også ofte drog på vandring, var den ene.⁴⁶ Det fremgår heraf, at apostlene ikke så det som deres formål at blive i Jerusalem og lede menigheden. Som grund hertil er det nærliggende svar på, hvorfor tolvkredsen hurtigt blev spredt for alle vinde, at Jesus havde udvalgt dem, "...for at han kunne sende dem ud for at prædike og have magt til at uddrive dæmoner" (Mark 3,13ff). Altså grundlagde Jesus ikke fastboende menigheder men derimod en 'vandrende' bevægelse, hvor apostlene herunder havde som deres overordnede opgave at missionere og helbrede. Disse omvandrerere, bestående af apostle, profeter og disciple, anses som de vigtigste skikkelser i den tidlige kristendom. Om dem bruger Gerd Theissen betegnelsen 'karismatikere', det dækker, at man ikke ved egen beslutning kunne træde ind i deres ikke institutionaliserede livsform og socialrolle – man skulle blive 'kaldt'. De praktiserede en vandreradikalisme, der betød, at de levede under ekstreme og marginale livsbetingelser. Omvandrende profeter og lærere slog sig ned i menighederne for en tid, hvor de fungerede som afgørende autoriteter. Over dem rangerede 'apostlene', der levede efter 'evangeliets lære' og højst var tre dage samme sted.⁴⁷

En anden central brik i Jesus-bevægelsens indre struktur var de fastboende sympatisørgrupper, der støttede sig til vandreakarismatikerne og udgjorde disses fornødne sociale og materielle fundament. Som vandreakarismatikerne legitimerede disse menigheder deres liv gennem deres forhold til Jesus. De kristologiske titler

⁴⁶ Gal 1,18 og 2,9

⁴⁷ Cappelørn, *De apostolske Fædre*, København, 1985, p. 39

udtrykker deres forventninger til ham som åbenbarer og de religiøse etiske bud omvendt forventningerne til dem, der var troende. De sympatiserende gruppers mulighed for at virkeliggøre deres nye tilværelse var dog begrænset af, at de forblev organiseret indenfor jødedommens rammer og ikke gik med stiftelsen af en ny religionsretning i tankerne.⁴⁸

Som bærende for den senere udvikling af en selvstændig kristendom, regnes derfor de hjemløse vandreakarismatikere som særligt afgørende. De prægede på afgørende vis overleveringen af de synoptiske evangelier. Stærkest ses det i forbindelse med de etiske normer, de levede under. Som Jesus havde givet afkald på det fastboende liv, således gjorde karismatikernes, der frivilligt forlod hus og hjem for at følge ham. Dette indebar, at de gav afkald på deres familie, hvilket ledte til, at de blev beskyldt for at have en familiefjendsk ethos. En måde, de forsvarede sig mod dette, var ved at ændre opfattelsen af familiebegrebet, at de sande slægtninge ikke var éns kødelige familie, men "... dem, der hører Guds ord og handler efter det" (Luk 8,21). Den nye familie var altså Jesus-bevægelsens sympatisører. Et andet væsentligt kendetegn ved vandreakarismatikernes var deres frasigelse af materielle goder og ejendom. De forsynede sig kun med den mest nødvendige dagsration. Det var deres ubetingede tiltro til Gud, der var baggrunden for denne demonstrative fattigdom, hvilket endvidere højnede deres troværdighed. De urkristne vandreakarismatikernes livspraksis harmonerede med deres eskatologiske forventninger.⁴⁹ Vandreakarismatikernes indstilling havde ligeledes en forstærkende virkning på de sympatiserende grupper. I Markusevangeliet står skrevet, hvorledes de troende skal forlade husene, "Når I ser Ødelæggelsens Vederstyggelighed stå, hvor han ikke bør stå" (Mark 13, 14). Her fremgår det, at mentaliteten blandt menighederne var, at dommedag var nær, og at også de

⁴⁸ Theissen, *Jesus overleveringen og dens sociale baggrund: Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, København, 1979, p. 26ff.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 19ff.

forventede og på lige fod med vandrekarismatikerne var parate til at forlade deres hus og hjem.

Magtforhold og udbredelse

I de tidligste menigheder var det vandrekarismatikerne, der fungerede som ledende autoriteter. De fastboende havde ikke egentlige lokale ledere, og i tilfælde af problemer blev disse enten afgjort af menigheden som helhed eller af de vandrekarismatikerne, der var på gennemgang. Efterhånden som menighederne voksede, trådte lokale ledelsesstrukturer i kraft.⁵⁰

Der fandtes en menneskealder efter Jesu død et betydeligt antal kristne menigheder i byer fra den østlige del af Romerriget og vestpå til selve Rom. En generation eller to senere havde kristendommen frigjort sig fra sin lokale og nationale oprindelse, samtidig med at den havde opnået en sådan grad af idémæssig og organisatorisk udbygning, at den ikke længere var en fornyelsesreligion indenfor jødedommen, men kunne betragtes som en selvstændig. Blandt begrundelserne for den hurtige udbredelse menes støtten fra de jødiske menigheder udenfor Palæstina at have været mellem de afgørende. Uden for Palæstina eksisterede den jødiske tro og organisation, og herved var der mulighed for, at Jesu budskab i den kritiske begyndelsesfase kunne blive hørt og bragt videre i dets traditionelle skikkelse. De præmisser, som opstandelse og gudsrigebudskabet forkyndte ud fra, blev forstået ud fra rette tankegang og derved bevaret i de nye omgivelser. At det var muligt at nå ud til diasporajøderne, og siden få fortalt Jesu historie til ikke-jøder, skal ses i lyset af det romerske imperiums politiske, sociale og kulturelle enhedspræg samt religionspluralisme (jf. afsnittene Romerriget). Den romerske fred beskyttede de hellenistiske bystater, og det fik betydning for den første generation af

⁵⁰ Ibid., p. 28f.

kristendommen. Både fordi de kristne missionærer på kort tid kunne dække store afstande og gøre sig forståelig på samme græske sprog overalt, men også fordi middelhavsbyerne var tæt befolkede, og dets borgere effektivt kunne forkynde budskabet fra nabo til nabo.⁵¹

Overleveringen

De tidligste kristne menigheder byggede på den jødiske tradition, både den mundtlige og den skriftlige. Urmenigheden i Jerusalem var af den overbevisning, at Guds krav til dem var de samme som altid på trods af, at de var adskilte fra resten af jøderne grundet deres tro på, at Jesus ikke skulle forkastes, da han var opfyldelsen af Guds løfter.⁵² Derfor havde de urkristne menigheder yderligere en autoritet ved siden af de jødiske skrifter; Jesu talte ord. Disse ord blev fra starten af værdsat, citeret og blev ligestillet med lovene og profeterne eller ansås endog overlegne dem. Overleveringerne om Jesu lære skete i begyndelsen mundtligt, og efterhånden kom sideløbende hermed de apostolske tolkninger af betydningen af hans person og virke for de troendes liv. De Apostolske Fædre henviser til en kreds af mænd, som øjensynlig har haft personligt kendskab til nogle af apostlene. Betegnelsen om kredsen blev første gang brugt i 1672, hvor patrologen J. B. Cotelier samlede tekster henholdsvis af Barnabas, Klement af Rom, Hermas, Ignatius og Polykarp. Senere blev det sædvane også at inkludere Diognetbrevet og skriftet Didakè, De tolv apostles Lære.⁵³ Skrifternes forfattere hører til en anden eller tredje generation af kristne. Skrifterne går således ikke tilbage til aposteltiden, men skrifterne hører derimod hjemme i efterapostolsk tid, hvor de ældste menes affattet i slutningen af første århundrede og størstedelen fra midten af andet århundrede. På denne tid var bruddet

⁵¹ Balling, *Kristendommen*, Århus, 1996, p. 16f.

⁵² Balling, *Kristendommen*, Århus, 1996, p. 20

⁵³ Metzger, *The Canon of the New Testament*, New York, 1987, p. 39

mellem jødedommen og kristendommen fuldbyrdet. De spændinger, der havde været mellem jødekristerne og hedningekristerne under aposteltiden, var overstået, og det stod ikke længere til diskussion, at evangelierne skulle forkyndes for hedninge.⁵⁴ De kristne vakte irritation og blev genstand for statsmagternes opmærksomhed i kraft af deres kompromisløse forkyndelse af Jesu ord. Fra en brevveksling fra ca. år 112 mellem en romersk statholder og kejser Trajan ved man, at myndighederne opfattede det som en forbrydelse mod staten at bære navnet kristne. Dog greb man først ind, når man skønnede, at det var nødvendigt af hensyn til den religiøse ro og orden, da erfaringer viste, at henrettelser ligefrem var med til at øge antallet af kristne (jf. afsnittet om De kristne i Romerriget). Ikke kun ydre splittelser prægede kirken, men som før nævnt var der ligeledes indre splittelser inden for de kristne menigheder. Af samme grund fik særligt biskopembedet stor betydning. Biskopperne udtrykte den kirkelige ånd, vogtede mod falske lærere og var med til at videreføre den apostolske tradition.⁵⁵ Efterhånden blev der samlet en stor mængde kristen litteratur, som cirkulerede rundt mellem menighederne. De apostolske breve blev skrevet til et 'her og nu'-formål, og det fremstår ikke som, forfatterne bag har haft bevidsthed om, at deres breve for eftertiden ville blive betragtet som en doktrin for livet i den kristne kirke. Man tillagde det stor vægt hvor tæt på Jesu tid, teksterne er skrevet, hvilket ses som grund hertil, hvorfor eksempelvis Ignatius eller Klemens breve ikke blev optaget blandt de kanoniske skrifter, trods man regnede dem, som havende en vis autoritet.⁵⁶

Som udgangspunkt besad de lokale menigheder kopier af et par af de apostolske breve og måske af et eller to af evangelierne. Justin Martyr referer til en slags offentlige læsninger af kristne dokumenter omkring år 150, hvor man på søndage læste; "the memoirs of the Apostles [i.e. the Gospels] or the writings of the Prophets".⁵⁷ De mundtlige oplæsninger, der lagde ud med teksten på græsk og efterfølgende med

⁵⁴ Cappelørn, *De apostolske Fædre*, København, 1985, p. 10ff.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 16ff.

⁵⁶ Metzger, *The Canon of the New Testament*, New York, 1987, p. 4f.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 6

tekststykket oversat til den pågældende befolkningens sprog, blev med tiden overgivet som skriftlige kopier. De oversatte bøger formede en kollektion af skrifter i de lokale distrikter. I visse tilfælde kunne disse samlinger indeholde skrifter ikke anerkendt andre steder, såsom i Syrien og i Armenien, hvor menighederne inkluderede Paulus tredje brev til menigheden i Korinth. Selvom det blev kendt, at de kristne menigheder betragtede de apostolske skrifter lige med de ældre jødiske, hvilket dog har varieret i de forskellige menigheder, satte de et mærke ved visse evangelier og breve som værende af særlig karakter og derfor værd at tillægge særlig opmærksomhed.⁵⁸ Udvælgelsen og anerkendelsen af den kanoniske status bøgerne i Det Nye Testamente blev tildelt, ved man skete på baggrund af en lang og gradvis proces, hvor disse autoritative skrifter blev adskilt fra den store mængde af tidlig kristen litteratur. De inkluderede bøger er udvalgt ud fra, om de opfyldte følgende forskellige inspirationsprincipper:

- De var skrevet af enten en apostel eller en person tæt knyttet til en apostel. Her menes de tidlige apostle, som var sat af Gud til at være søjler for den første menighed. Blandt de tolv apostle inkluderes Mattias, indsat i Judas' sted, samt Paulus og Jakob, der også var kaldet og blev regnet blandt menigheden som værende søjler. Alle med en autoritet til at skrive på Jesu vegne, inspireret af Helligånden.
- Budskabet centres om Jesus.
- Budskabet var universelt.

Men endnu inden der var tale om et nyt testamente, udsprang der, side om side med den jødiske kanon og uden at underkende denne, en ny kristen kanon. Det var således ikke en kirkeforsamling eller værket af et individ, der skabte den kristne kanon, men en lang vedvarende proces, hvor der blev dels indsamlet, frasigtet og afvist skrifter. Disse forhold skete på forskellige tidspunkter, på forskellige steder, nogle var

⁵⁸ Ibid., p. 6

konstante, andre over perioder, nogle fandt sted lokalt, andre skete hvor end menighederne havde sit virke.⁵⁹ Hvor vandreakarismatikerne havde været den afgørende autoritet i den palæstinensiske urkristendom, var det efterfølgende de hellenistiske menigheder og snart de lokale menighedsledere, der havde det bestemmende ord. De blev afgørende autoriteter i urkristendommen, først i form af kollektive organer, fra det andet århundredes begyndelse som enevældige biskopper.⁶⁰

Johannesevangeliet

Oprindelse

De fire evangelier om Jesus anses som selve kernepunktet i den kristne tro, og evangelierne er på hver deres måde og med forskellig forudsætninger med til at give fire forskellige biografier af Jesus. Mattæus skildrer Jesus som konge. Markus viser et billede af ham som tjener, Lukas ham som menneske, og Johannes ham som Guds søn. Både Lukas og Matthæus har lånt fra Markus, hvilket smitter af på opbygningen og i ord og vendinger, der går igen. En teori der forklarer, at Matthæus og Lukas har lånt fra Markus og alligevel er forskellige, er tokildehypotesen. Den fremsætter den tese, at Lukas og Matthæus skulle have brugt Markusevangeliet og Q som kilde. Q er en hypotetisk kilde, som menes at være overleveret mundtligt eller være gået tabt. Grundet de mange, ofte ordrette, sammenfald i de synoptiske evangelier, synes det meget sandsynligt, at denne eksisterede. Q skulle være en samling af Jesus ord uden reference til Jesu lidelseshistorie og skulle være blevet til omkring Markusevangeliets affattelsestidspunkt.⁶¹ Johannes beretning er mere lig de synoptiske evangelier end

⁵⁹ Crossan, *The Birth of Christianity*, New York, 1998, p. 17

⁶⁰ Theissen, *Jesus overleveringen og dens sociale baggrund: Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, København, 1979, p. 121f.

⁶¹ Kot, Nielsen, Rosen, et. al., *Den der har ører skal høre*, Roskilde, 2004, p. 21ff.

gnostiske (jf. afsnittet Gnosticismer og Dualismer) og apokryfe tekster⁶², men samtidig skiller den sig ud fra de synoptiske evangelier på flere måder, som vi vil behandle efterfølgende.

Forfatteren

Disciplen Johannes var bror til Jakob Zebedæussøn og oplært som fisker. Ifølge kirkelig tradition udvalgte Jesus ham til apostel, og gjorde ham, sammen med Jakob og Simon Peter⁶³, til en af sine nærmeste disciple. Efter Jesu død blev Johannes, medlem af menigheden i Jerusalem sammen med de øvrige i inderkredsen.⁶⁴ Han deltog apostelmødet omkring år 49 e.v.t. i Jerusalem.⁶⁵

Et problem med Johannesevangeliets oprindelse er at finde i forfatterspørgsmålet. Tvivlspørgsmålet omhandler, hvorvidt forfatteren, som evangeliet angiver, var øjenvidne til de begivenheder, han nedskrev. Altså om det var skrevet af Johannes Zebedæussøn, en opfattelse som nogle teoretikere mener, at både interne og eksterne vidnesbyrd tyder på. Eller om det, som kritikerne hævder, er skrevet senere, omkring år 100 e.v.t., altså antageligt efter Johannes Zebedæussøns død.

Ifølge kirkefaderen Irenæus (år 130-200) levede Johannes Zebedæussøn på kejser Trajans (år 98-117) tid, hvor han i sin alderdom skulle have affattet evangeliet og tre breve, som er tilskrevet ham i Det Nye Testamente. De skulle være skrevet i Efesus i Lilleasien, hvor han omkring år 70 skulle være blevet biskop.⁶⁶ Disse oplysninger har Irenæus fra kirkefaderen Polykarp (ca. år 70-155), som han stod i lære hos, og som han hævdede havde omgædet Johannes Zebedæussøn. Endvidere skulle vidnesbyrd

⁶² Apokryfe tekster: Betegnelsen for en række skrifter som i form og indhold minder om tekster i Det Nye Testamente, men som ikke fandt optagelse i kanon. (Bilde, *GBL a-k*, København, 1998, p. 285)

⁶³ Luk 8,51; Matt 17,1

⁶⁴ Nisse, *GBL a-k*, København, 1998, p. 380

⁶⁵ Gal 2,9

⁶⁶ Thomsen, *Se Guds lam: bibelstudie over Johannesevangeliet 1-6*, Fredericia, 2003, p. 9

fra Papias, biskop af Hierapolis,⁶⁷ ifølge Irenæus, også tale for, at *han* kendte apostlen Johannes. Imidlertid findes der ikke kilder til at understøtte Irenæus påstande.⁶⁸

”...Hun sagde til ham: ”Sig, at mine to brødre her må få sæde i det rige, den ene ved din højre, den anden ved din venstre hånd.” Jesus svarede: ”I ved ikke, hvad I beder om. Kan I drikke det bæger, jeg skal drikke?” ”Ja, det kan vi,” svarede de.” (Matt 20,21-22)

Dette citat er fortolket på den måde, at to Zebedæussønner skulle ’drikke det samme bæger’ som Jesus, og dermed lide samme skæbne som han. Man kan spørge sig selv, hvorfor evangelisterne medskrev denne forudsigelse i Det Nye Testamente, hvis den ikke blev opfyldt? Det ville betyde, at Zebedæussønnerne Johannes og Jakob døde før Matthæusevangeliets affattelse, hvilket udelukker, at Johannes er forfatter til evangeliet, som man mener ligger færdigt ca. år 100.⁶⁹

Den dogmatiske opfattelse var og er indenfor den kristne kirke, at Johannesevangeliet er skrevet af Johannes Zebedæussøn.⁷⁰ Dog taler flere argumenter for, at forfatteren Johannes ikke nødvendigvis er disciplen Johannes, men derimod en presbyter ved navn Johannes. I Eusebs (død omkring år 340 e.v.t.) kirkehistorie findes en bemærkning, som skulle være udtalt af Papias:

”Hvis der kom en, der havde fulgt de ældste, spurgte jeg dem ud om de ældstes ord, hvad Andreas eller Peter eller Fillip eller Thomas eller Jakob eller Johannes eller Matthæus eller nogen anden af Herrens disciple sagde, eller hvad Ariston eller presbyteren Johannes, Herrens disciple, siger.”⁷¹

Navnet Johannes nævnes to gange her, og det kan tolkes på to måder. Den første tolkning sværger til, at der her er tale om den samme Johannes, som tidligt havde sit virke side om side med de øvrige 11 apostle, og som nu går under navnet Presbyteren Johannes. Denne forklaring indebærer, at Johannes skulle være blevet meget gammel,

⁶⁷ Müller, *GBL I-å*, København, 1998, p. 156

⁶⁸ Noack, Bent, *Det Nye Testamente og de første kristne årtier*, København, 1964, p. 122

⁶⁹ *Ibid.*, p. 122

⁷⁰ *Ibid.*, p. 121ff.

⁷¹ *Ibid.*, p. 122

idet han tidligt skulle have været en del af tolvkredsen og siden have levet på Papias tid ca. 120 år senere. Dette virker umiddelbart ikke sandsynligt, men dog kan det ikke udelukkes fuldstændigt, at Johannes døde efter år 100 e.v.t.

En alternativ forklaring antager, at Papias henviser til to forskellige mænd af samme navn. Svaret på forfatterspørgsmålet kunne da muligvis være, at evangeliet er blevet til i en kreds af disciple, der var tilhængere af apostlen Johannes. I denne kreds af tilhængere skulle der have været en discipel, som var leder af kirken i Efesus og var af samme navn som apostlen. Han skulle have vandret med en eller flere af Jesu apostle og var muligvis discipel og skriver for Johannes.⁷² Hvis det fjerde evangelium således er blevet til i kredsen af Johannes Zebedæus tilhængere, så taler meget for, at fortællingen trods dette sandsynligvis kan bygge på apostlens mundtligt overleverede øjenvidneberetning. I tiden omkring det første århundrede var det udbredt at skrive sine tekster under sin læremesters navn, idet skrifterne skulle være en afspejling af læremesterens overbevisninger og lære.⁷³

I vurderingen af denne uoverensstemmelse må man tage i betragtning, var fordelagtigt for kirken at tillægge Johannesevangeliet til apostlen Johannes, idet et så fornemt forfatterskab ville give evangeliet autoritet og status til at blive kanoniseret i Det Nye Testamente. Derfor havde Irenæus og de senere kirkefædre en interesse i at modarbejde opfattelsen af, at Johannes led martyrdøden og fremme påstanden om, at Johannes døde i Efesos i en påfaldende høj alder. Måske er det også derfor, at kirkelige traditioner daterer evangeliet tidligt til omkring år 60-70.⁷⁴ Men det er dog højest tvivlsomt, om Johannes Zebedæussøn er forfatter til evangeliet, da en så høj levealder synes usandsynlig.

⁷² Ibid., p. 121 ff.

⁷³ For videre discussion se: Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003, p. 115

⁷⁴ Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003, p. 142

Den kirkelige tradition hævder at Johannes Zebedæussøn er den samme som den discipel, Jesus elskede,⁷⁵ og som har en central plads i evangeliet. Den elskede nævnes fire gange i Joh 13,23; 19,26; 20,2, og i evangeliets sidste kapitel Joh 21,24, hvor denne påstand ekspliceres, og Johannesevangeliet tillægges en afsender. Dette argument er et af de vigtigste i spørgsmålet om evangeliets oprindelse, men argumentet bliver udfordret, idet den gængse accepterede opfattelse er, at kap. 21 er en senere tilføjelse til det fjerde evangelium og muligvis er blevet tilføjet for netop at knytte evangeliet til den elskede discipel. Ofte nævnes de tre disciple Simon Peter, Jakob og Johannes også i sammenhæng i Johannesevangeliet og synopsen, selvom man, ifølge dr. theol. Bent Noack, ikke fra synopsen får indtrykket af, at Johannes skulle have en ophøjet status i forhold til de andre. Til trods for denne tolkning, taler den oldkristne kirke, med Irenæus i front for, at netop disciplen Johannes var Jesu yndling.⁷⁶

På grund af overbevisningen om at kapitel 21 er en senere tilføjelse⁷⁷, som for de tidlige kristne menigheder har været særlig favorabel, da forfatterskabet tillægges en apostel, samt kirkefædrenes iver for at slette sporene fra Johannes' martyrdød. Vi støtter os op af teorien om, at Johannesevangeliet sandsynligvis er skrevet af et medlem af en kreds af tidlige kristne, der havde Johannes Zebedæussøn som deres forbillede og tilskrevet ham evangeliet som et eksempel på hans overbevisning og lære.

Datering

Tidligere var den traditionelle opfattelse, at Johannesevangeliet var skrevet så sent som i midten af det 2. århundrede.⁷⁸ Denne opfattelse byggede på den detaljerede kristologi, der hersker i evangeliet. Desuden synes man at kunne påvise, at forfatteren

⁷⁵ Noack, *Det Nye Testamente og de første kristne årtier*, København, 1964, p. 121

⁷⁶ *Ibid.*, p. 121

⁷⁷ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 407

⁷⁸ *Ibid.*, p. 405

var inspireret af et eller flere af de synoptiske evangelier. Disse må således have været udbredte og kendte af forfatteren eller forfatterne på affattelsestidspunktet. Det udelukker dog ikke, at Johannesevangeliet kan være skrevet tidligere, blot sandsynliggør det en forholdsvis sen datering. Antagelserne blev imidlertid udfordret i starten af det 20. århundrede, da fragmentet 'Papyrus 52'⁷⁹ af Joh kapitel 18,31–33 blev fundet nær Nag Hammadi i Øvre Egypten. Papyruset er det ældste fund af noget kendt nytestamentlig skrift, idet det blev dateret til år 125. Hermed var det endeligt påvist, at Johannesevangeliet måtte være ældre end først antaget. Dette gjorde at evangeliets oprindelse blev omdateret til ca. år 90-110.⁸⁰ Der hersker dog stadig tvivl om affattelsestidspunktet, som udspringer af spørgsmålet om, hvem der affattede evangeliet. Går man ud fra den dogmatiske kirkelige opfattelse af, at skriftet er affattet af disciplen Johannes Zebedæussøn, dateres originalteksten til ca. år 70.⁸¹ En anden teori taler dog for, at evangeliet blev skrevet så sent som i år 100 eller senere, da man i evangeliet flere steder møder ordet *aposynagogos*, som betyder udstødt af synagogen. Denne oplysning hænger sammen med kristendommens adskillelse fra jødedommen som, ifølge Bilde, skete omkring år 110, hvor kristendommen blev en selvstændig religion.⁸²

Joh 20,30–31 minder om en afslutning på Johannesevangeliet, og derfor kan det undre, at evangeliet herefter fortsætter.

”Jesus gjorde også mange andre tegn, som hans disciple så; dem er der ikke skrevet om i denne bog. Men dette er skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn, for at I, når I tror, skal have liv i hans navn. (Joh 21,30-31)

Kapitel 21 regnes af denne grund for en senere tilføjelse til den originale tekst, og det konsolideres i Joh 21,24 ved sætningen, ”Vi ved, at hans [forfatterens] vidnesbyrd er sandt..”. Flere steder i evangeliet er der tvivl om, hvorvidt teksten stemmer overens

⁷⁹ Forelæsning om Johannesevangeliet ved Søren Giversen d. 14. Marts 2005. Københavns Universitet.

⁸⁰ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003. p. 405

⁸¹ Thomsen, *Se Guds lam*, Fredericia 2003, p. 9

⁸² Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 405

med originalen, og flere steder formodes det, at der er tilføjet senere indskudte uddybende sætninger. Disse tilføjelser ændrer tilsyneladende ikke evangeliet afgørende, men det er værd at holde sig for øje, at det ikke er den tidligste udgave af evangeliet, som findes i Det Nye Testamente. Og derfor dateres den redigerede udgave af Johannesevangeliet til ca. år 100.⁸³ Hvad der er senere tilføjelser, og hvad der er oprindeligt i Johannesevangeliet, vil vi ikke komme yderligere ind på i denne rapport. Derimod er vi interesserede i, på hvilken baggrund den kanoniserede udgave af Johannesevangeliet blev udvalgt til det, vi i dag kender som Det Nye Testamente.

Affattelsessted

I Romerriget i det første århundrede fandtes udbredte hellenistiske strømninger, der prægede også Johannesevangeliet både i form af græske begreber og religiøse ideer. Det ses eksempelvis i evangeliets kristologi og eskatologi, som vi vil berøre i senere afsnit. Den kirkelige tradition har fra Eusebius og Irenæus oplysninger, som hævder, at Johannesevangeliet skulle være affattet i Efesus i Lilleasien. Byen var et mødested for mange af tidens strømninger, eksempelvis døberbevægelsen,⁸⁴ og det er desuden dokumenteret, at der har levet en presbyter ved navn Johannes her.⁸⁵ Hvilket ville stemme overens med teorien om, at det skulle være et medlem af en Johannes-kreds, der affattede evangeliet.

Jesus og hans disciple færdedes i Palæstina, hvor græsk var fællessproget. Således afspejler også Johannesevangeliet denne græske påvirkning. Grundet det endnu ældste fundne papyrus i Egypten af netop Johannesevangeliet, kunne man spørge, om evangeliet var affattet her. Det skulle i så fald have foregået i den jødiske diaspora i Alexandria. Men at skriftet er udfærdiget i Efesus i Lilleasien kan dog heller ikke

⁸³ Eksempler på indskudte forklaringer finder man ifølge Bent Noack i Joh 1,24; 4,2; 11,2. (Noack, *Det Nye Testamente*, København, 1964, p. 126 ff.)

⁸⁴ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p.105ff.

⁸⁵ Noack, *Det Nye Testamente og de første kristne årtier*, København, 1964, p. 123

afvises, idet man fandt de samme filosofiske og religiøse strømninger her, som i Egypten.⁸⁶

Evangeliets adressater

Igennem arbejdet med evangeliets oprindelse har det undret os, at der ikke er flere af vore teoretikere, som beskæftiger sig mere indgående med tekstens adressater. Det er ikke et emne, der berøres i ret stort omfang, men vi er stødt på enkelte forholdsvis overensstemmende teorier om, hvem Johannesevangeliet retter sig til. Bilde er inde på, at evangeliets formål er at konsolidere troen på Jesus hvilket kan ses i Joh 20,31. Derfor har det en missionerende karakter, men er dog ikke skrevet som en slags ny lære om en ny religion, men skal nærmere betragtes som en tekst der styrker troen på det evige liv. På den måde er det henvendt indad mod i forvejen omvendte troende, men som muligvis er nyankomne til kristendommen.⁸⁷ Cand. Theol. og præst Johannes Værge er inde på, at formålet med evangeliet er at befæste den kristne tro, da teksten bærer præg af, at man allerede kender de synoptiske evangelier. Forstået således at det med Johannesevangeliet var tid til at trænge dybere ned i sin tro, og forstå meningen med de bibliografiske udsagn fra synopsen.⁸⁸

Synopsen rettede sig udad imod de ikke-kristne, for at omvende dem til kristendommen ved at forkynde Jesu gerninger igennem en biografisk fremstilling. Det var særligt de ikke-kristne fra lavere samfundslag, de såkaldte outsiders, de synoptiske med deres vanderradikalisme henvendte sig til.⁸⁹ Med Johannesevangeliet ønskede man at konsolidere troen og definere kristologien af hensyn til de allerede omvendte og eliten. I øvrigt fortæller evangeliet ikke biografisk

⁸⁶ Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003, p. 80-115

⁸⁷ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p.406ff.

⁸⁸ Værge, *Johannesevangeliet fortolket*, København, 1996, p. 9ff.

⁸⁹ Theissen, *Jesus overleveringen og dens sociale baggrund. Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, København, 1979, p. 22ff.

om Jesu virke. Vi får ikke i samme grad som i synopsen en introduktion og præsentation af Jesus, og derfor virker det umiddelbart som om Johannesevangeliet forudsætter, at læseren allerede har et kendskab til de synoptiske evangelier – eller i hvert fald et kendskab til Jesus-traditionen.⁹⁰

Craig S. Keener, ph.d. i Det Nye Testamente og kristen oprindelse, foreslår, at de tidligste kristne opfattede sig selv som jødedommens logisk højeste udviklingsstade. Ifølge Keener er den negative diskurs omkring jøderne i Johannesevangeliet ikke opstået ud af uvilje imod jøderne, men ud fra en opfattelse af, at de jøder der ikke anerkendte Jesus som messias svigtede den sande jødedom (jf. afsnittet Forholdet til Jøderne). Dette kunne være et argument for, at Johannesevangeliet adresseres til de jøder, der *ikke* anerkendte Jesus som messias. At Johannesevangeliet specifikt skulle henvende sig til jøderne må dog tages med det forbehold, at de kristne, alt efter hvornår evangeliet er affattet, allerede på dette tidspunkt havde skilt sig så meget ud fra jøderne, at de ikke længere definerede sig selv som traditionelle jøder men i højere grad forsøgte at konstituere sig som selvstændig religion.

”Da soldaterne havde korsfæstet Jesus, tog de hans klæder og delte dem i fire dele, én del til hver soldat. (...) For sådan skulle det skriftord gå i opfyldelse: De delte mine klæder imellem sig, de kastede lod om min klædning.” (Joh 19,23 – 19,24)

Delingen af Jesu klæder opfylder en forudsigelse, der forekommer i Det Gamle Testamente, og derfor kan man argumentere for, at Johannesevangeliet skulle være adresseret til jøderne, der netop kendte Det Gamle Testamente indgående, og som havde kendskab til de profetier og forudsigelser, der forekommer heri. Når dette er sagt, er det forholdsvis indlysende, at Johannesevangeliet har visse paralleller til Det Gamle Testamente, idet kristendommen er opstået som en nyfortolkning af jødedommen, og derfor naturligt tager sit oprindelige afsæt i Det Gamle Testamente. Johannesevangeliet er mange steder dobbelttydigt og fremstår frit for fortolkning. I

⁹⁰ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 407

muligheden for, at evangeliet kan fortolkes, ligger også en mulighed for at ramme en bred skare af læsere. Evangelisten søger at ramme mange forskellige grupper i samfundet ved at henvende sig bredt til de forskellige eliter indenfor både jødedommen, kristendommen og romerne. At henvende sig til eliten gav mulighed for, at evangeliets budskab kunne vinde indpas i de højere samfundslag. Det lykkedes i år 325, at vinde kejser Konstantins begejstring, og dette førte til, at kristendommen blev statsreligion i Romerriget.⁹¹

Eskatologi

Eskatologi betyder oprindelig læren om de sidste ting. I moderne religionsvidenskab bruges eskatologi om et bredt spektrum af forhold, som betegner de samlede overbevisninger om en gennemgribende verdensforandring. I den kristne eskatologi ses de eskatologiske hændelser som nært forestående eller som allerede indtrufne.⁹²

De synoptiske evangelier har både en opfattelse af læren om de sidste tider, som noget futuristisk mennesket vil møde på en fremtidig dommedag, hvor regnskabet mellem Gud og menneske gøres op⁹³ og som noget nutidigt, hvilket man eksempelvis ser i Matt. 9,22, hvor den blotte tro allerede har frelst synagogeforstanderens datter.

Der er i Johannesevangeliet lagt vægt på den nutidige eller realiserede eskatologi, som både Keener og professor i teologi Francis J. Moloney betegner Johannesevangeliets eskatologi.⁹⁴

”Men alle dem, der tog i mod ham, gav han ret til at blive Guds børn, dem, der tror på hans navn” (Joh 1,12) kan ses som den første antydning af den realiserede eskatologi i Johannesevangeliet. De som tror på Kristus får retten til at blive børn af Gud. Det

⁹¹ Ibid., p. 329

⁹² Græsholt, *GBL A-K*, København, 1998, p. 180-181

⁹³ Matt 10,22; 12,36; Mark 10,15; Luk 14,14

⁹⁴ Moloney, *Sacra Pagina*, Minnesota, 1998, p. 38 og Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003, p. 320

betyder, at frelsen kommer med troen på Jesus og findes derfor ”nu” i modsætning til den synoptiske forståelse af eskatologi, hvor frelsen kommer ved dommedag. Keener mener ikke, at 1,12 skal forstås eskatologisk, da han anfører, at græsk-romerske filosoffer kunne omtale gode mennesker som ”Guds børn”, uden at disse nødvendigvis er blevet guddommelige i eskatologisk forstand.⁹⁵ I Johannesevangeliet 4,23, ”Men der kommer en time, ja, den er nu, da de sande tilbedere skal tilbede Faderen i ånd og sandhed.” (Joh 4,23) er der, ifølge Moloney, den første eksplicitte ytring om den realiserede eskatologi.⁹⁶ Johannesevangeliet afviser ikke de synoptiske evangeliers opfattelse af eskatologi som noget fremtidigt. Dette kan ses i Joh 5,25 og 5,28;

”Sandelig, sandelig siger jeg jer: Den time kommer, ja, den er nu, da de døde skal høre Guds søns røst, og de, der hører den, skal leve.” (Joh 5,25)

Og

”I skal ikke undre jer over dette, for den time kommer, da alle de, der er i gravene, skal høre hans røst og gå ud af den.” (Joh 5,28)

hvor den tilsyneladende selvmodsigelse dækker over en både- og tankegang, som både indbefatter den realiserede og den futuristiske eskatologi.

Keener er inde på, at selvom det ikke er Johannes’ hensigt at gengive de synoptiske evangeliers futuristiske eskatologi, bliver den ikke afvist.⁹⁷ Evangeliet vælger at lægge hovedvægten på den nutidige eskatologi, så mennesket allerede bare ved at tro, kan være sikre på en form for frelse. Denne præsensiske frelse tilbydes sammen med en fremtidig dom, hvor en endelig evig frelse venter forude.

Den præsensiske eskatologi fremhæves i Joh 3,17-18.

”For Gud sendte ikke sin søn til verden for at dømme verden, men for at verden skal frelses ved ham. Den, der tror på ham, dømmes ikke; den der ikke tror, er allerede dømt, fordi han ikke har troet på Guds enbårne søns navn.” (Joh 3,17-18)

⁹⁵ Ibid., p. 401

⁹⁶ Moloney, *Sacra Pagina*, Minnesota, 1998, p. 133

⁹⁷ Keener, *Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003, p. 322

Ideen om, at man allerede er dømt ved ikke at tro forkaster den fremtidige dom, der ventes på i synopserne. Den der gør det rette og erkender troen skal ikke vente på dommedag.⁹⁸ Moloney nævner, at ovenstående citatet henviser til, at man ikke behøver vente på frelsen, på menneskesønnens tilbagevendelse og den kendte verdens endeligt som i de synoptiske evangelier. Mennesket er selv herre over valget om at acceptere eller forkaste Gud, og deres svar afhænger helt af dem selv. Nogle vælger lyset, troen på Jesus, andre bliver i mørket.⁹⁹

Set i lyset af vers 5,24 er det afsnit, man i traditionen hævder, er det oprindelige sidste vers af evangeliet, vers 20,31, også et udtryk for den præsentiske eskatologi.¹⁰⁰

Eskatologi behandles også i Johannesevangeliet i forbindelse med parusiudeblivelsens problem. Parusiudeblivelsens problem finder man hovedsageligt i de synoptiske evangelier, hvor en forventning om Messias' genkomst på dommedag og en ny verdens fremkomst er dominerende. Parusien opfattedes som noget nært forestående. En generel opfattelse er, at det skulle ske umiddelbart efter Jesu død. Denne opfattelse af den nært forestående parusi kan ses i Matt.10,23. "...I når ikke til ende med Israels byer, før Menneskesønnen kommer." (Matt 10,23) Lukasevangeliet hælder begge veje i dette spørgsmål. Parusi er både præsentisk men også futuristisk. I Luk 17,20-21 er den præsentiske opfattelse tydelig: "... For Guds rige er midt iblandt jer." (Luk 17,20).¹⁰¹ Kapitel 21 i samme evangelium vidner om den futuristiske parusi. Problemet med parusiudeblivelsen i de synoptiske evangelier skal forklares ved, at nærforventningen om et nyt Jerusalem, Guds rige på jorden som man forestillede sig, ikke kom som synopsen forudsagde det. Messias vendte ikke tilbage til verden og Johannesevangeliets præsentiske eskatologi kan ses som et forsøg på at forklare dette problem.¹⁰² Ved at lægge vægt på den nutidige eskatologi, kan Johannesevangeliet

⁹⁸ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 410

⁹⁹ Moloney, *Sacra Pagina*, Minnesota, 1998, p. 95 og p.102

¹⁰⁰ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 410

¹⁰¹ Verset kan også oversættes til "Guds rige er inden i jer."

¹⁰² Theissen, *The New Testament*, London, 2003, p. 149f.

ses som et indlæg i konflikten med jøderne. Jøderne var ganske vist ikke afvisende overfor en fremtidig frelse, men de afviste, at frelsen var indstiftet i Jesus.¹⁰³ Ved at udskyde nærforventningen om Jesu genkomst omfortolkedes de synoptiske evangeliers parusi-opfattelse, som havde skabt et forklaringsproblem, da det nye rige ikke kom med Messias. Johannesevangeliet var medvirkende til løsningen på dette problem, da det tog forbehold for den manglende genkomst. Johannesevangeliet præsenterede en eskatologisk tankegang, som kan have været medvirkende til, at evangeliet blev kanoniseret. Hovedvægten lagdes på den præsenteriske del af eskatologien, hvilket gav den troende en fordel her og nu, samtidig med at den eskatologiske opfattelse var distinkt anderledes end den traditionelle jødiske opfattelse, som de synoptiske evangelier kan ses som eksempler på. Det kan ses sådan, at Johannesevangeliet mener, at de eskatologiske hændelser indtraf med Jesus, og at frelsen derfor skal findes her og nu. Endvidere kan Johannesevangeliets forskellighed fra den traditionelt jødiske tankegang være et bevidst forsøg på at adskille sig yderligere fra moderreligionen. Johannesevangeliets forhold til jøderne og de jødiske traditioner og opfattelser, samt den jødiske arv i kristendommen, vil blive nærmere behandlet i afsnittet Forholdet til jøderne.

Det kan dog diskuteres, hvorvidt man overhovedet kan snakke om en præsenterisk eller realiseret eskatologi. Hvis man forstår begrebet 'eskatologi' i den oprindelige forstand, altså som en slags dommedag, er det svært at tale om en realiseret eskatologi, idet der ikke med Jesus kom nogen grundlæggende verdensforandring. Der er også, som nævnt i Johannesevangeliet, henvisninger til en kommende dom over verden. I lyset af dette kan det anføres, at den præsenteriske eskatologi er af mere soteriologisk karakter, da de steder det nævnes omhandler frelse mere end dommen. Men den realiserede eskatologi kan forsvares, da talen om frelse i evangeliet ofte omhandler, hvornår frelsen kan opnås. Da soteriologi omhandler 'hvorfra, hvortil og

¹⁰³ Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003, p. 323

hvorledes', kan man forstå tidsbestemmelsen af frelsens indtræden som eskatologisk.¹⁰⁴ I Johannesevangeliet kommer Jesus med tilbuddet om umiddelbar og nutidig frelse, ved den blotte tro på hans guddommelighed. Dermed kan det argumenteres, at med Jesu komme på jorden, er de sidste tider indtruffet. Derved er dommen over jorden kommet og den eskatologi som præsenteres i Johannesevangeliet realiseret, fordi Jesus blev til kød og med dette er Guds rige kommet til jorden.

Kristologi

Prologen.

For at forstå Johannesevangeliet formål som skrift må vi se på, hvilken betydning og karakter Jesus bliver pålagt af forfatteren. Denne og Jesu rolle i forhold til frelsen betegnes som kristologi.¹⁰⁵ For at finde frem til kristologien i Johannesevangeliet skal vi ikke lede længere end til prologen (Joh 1,1-18). Johannesevangeliet er det eneste af evangelierne, der direkte har en prolog.

Det var almindeligt på affattelsestidspunktet, at man indledte tekster med en slags tale eller billede over, hvad det var, man i det efterfølgende ville fortælle. Man kunne også, som vi ser det i Mattæus, tegne et billede over slægten. Johannesevangeliets prolog adskiller sig fra synopsen ved, at det allerede her løfter sløret for hovedbudskabet. Alt hvad der følger efter prologen er uddybninger af det allerede sagte. Derudover er prologen skrevet i et højtideligt næsten poetisk sprog. Den adskiller sig også fra resten af teksten ved, at den har karakter af hymneform i forhold til resten af evangeliet, der nærmere har karakter af en fortællerform.¹⁰⁶ I kristologisk

¹⁰⁴ Kot, Nielsen, Rosen, et.al., *Den der har ører skal høre*, Roskilde, 2004, p. 17ff.

¹⁰⁵ Müller, *GBL A-K*, København, 1998, p. 437ff.

¹⁰⁶ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 405-410

forstand er prologen et af de vigtigste steder i evangeliet, derfor vil vi lægge meget vægt på den i vores forsøg på at afdække Jesus rolle i Johannesevangeliet.

I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud.

Han (Det) var i begyndelsen hos Gud. Alt blev til ved ham (det), og uden ham blev intet til af det, som er. I ham var liv, og menneskers lys. Og lyset skinner i mørket, og mørket greb det ikke. (Joh 1,1-5)

Denne start i Johannesevangeliet er helt speciel i sin konstruktion, idet den leder tankerne hen på første Mosebog, der starter med, "I begyndelsen skabte Gud..."(1. Mos 1,1-2) Forfatteren har altså fra start af ville skabe en forbindelse mellem den gamle lærdom fra Det Gamle Testamente, og det nye Johannesevangeliet vil fortælle. Derved bliver der skabt en forbindelse mellem skabelsen og frelsen. Det er muligt, at denne begyndelse vidner om, at Johannesevangeliet er skrevet som et slags bestillingsarbejde, der skal afslutte evangelierne og danne en bro mellem Det Gamle og Det Nye Testamente (jf. afsnittet Årsager til kanoniseringen af Johannesevangeliet). Forskellen på første Mosebog og Johannesevangeliets prolog ligger i at evangeliet går tilbage til før skabelsen.

Pronominerne *han* og *ham* i anden linie kan også oversættes til *det*. Der er tale om en fortolkning, når man oversætter med *han* og *ham* i stedet for det neutrale *det*. Hvis man tager udgangspunkt i *det*, kan det forstås på den måde, at det er Ordet det tilbageviser til og ikke Jesus, hvilket ligger ekstra vægt på Ordet. Ordet har en stor betydning for prologen. For at undersøge betydningen af dette må vi se på det græske ord for Ordet nemlig *logos*.

I den romersk-hellenistiske verden var brugen af ordet *logos* ikke ualmindeligt. *Logos* havde igennem tiden haft tillagt flere betydninger. Heraklit (535-475 f.v.t.) var en af de første græske filosoffer, der anvendte ordet *logos*. I hans terminologi var *logos* billedet på en verdensorden, der byggede på fornuft.¹⁰⁷ Heraklit beskæftigede

¹⁰⁷ Næss, *Filosofiens historie 1*, København, 1963, p. 71ff.

sig med verdens modsætninger, og han så logos som verdens fornuft, der går ind og forklarer disse.¹⁰⁸

En filosofisk retning, som kaldte sig stoikerne, beskæftigede sig senere med logos. Det stoiske logos er universalistisk og iboende i verden. Det er abstrakt og metafysisk.¹⁰⁹ Stoicismen ser verden som værende fornuftig og hensigtsmæssig. Som hos Heraklit er logos en betegnelse for den fornuft, der holder verden sammen¹¹⁰ (Jf. afsnittet Kristne i den hellenistisk-romerske verden). Professor i Det Nye Testamente, C.K. Barrett, mener at der i tiden omkring affattelsen af Johannesevangeliet, er sket en sammensmeltning mellem stoicismens guddommelige rationaleprincip og platonismes transcendent Gud. Denne syntese, mener Barrett, stemmer overens med, hvad logos skal repræsentere i Johannesevangeliet.¹¹¹

I den jødiske visdomslitteratur¹¹² tilskrives visdommen mange af de samme egenskaber, som vi finder hos logos i Johannesevangeliet. ”Hos dig er Visdommen, hun som kender dine gerninger, som var til stede da du skabte verden” (Visd 9,9). Visdommen er her personificeret ved *hun*, som logos er det med *han* i Johannesevangeliet ligesom Visdommen også er til stede ved verdens skabelse, og logos er det i Johannesevangeliet.¹¹³ Senere i Visdommens Bog bliver Visdommen, som logos hos Joh., sat i forbindelse med Lyset (Visd 7,29) I Ordsprogenes bog fra Det Gamle Testamente er der også ligheder mellem logos og Visdommen, ”Som begyndelse på sine handlinger skabte Herren mig” (Ordsp 8,22). Visdommen bliver i Ordsprogenes Bog 1,20-33 afvist af mange, som også logos bliver i Johannesevangeliets prolog, ”Han kom til sit eget, og hans egne tog ikke imod ham” (Joh 1,11). Den personificering der er i

¹⁰⁸ [http://fokus.modkraft.dk/fd-skrifter/hvad%20er%20dialektik%20\(nfh\).htm](http://fokus.modkraft.dk/fd-skrifter/hvad%20er%20dialektik%20(nfh).htm)

¹⁰⁹ Keener, *The Gospel of John a commentary*, Massachusetts, 2003, p. 341ff.

¹¹⁰ Jensen, *GBL, L-Å*, København, 1998, p. 23

¹¹¹ Barrett, *The Gospel According to St. John*, London, 1960, p. 29 og p. 130-131

¹¹² Visdomslitteraturen er en række skrifter, hvor Det Gamle Testamente indeholder Ordsprogenes Bog, Jobs Bog og Prædikernes Bog, og den apokryfe litteratur indbefatter Siraks bog og Visdommens Bog

¹¹³ Jensen, *GBL L-Å*, København, 1998, p. 23 og 427-428

Visdomslitteraturen og i Det Gamle Testamente er mere billedlig og poetisk end i Johannesevangeliet, hvor logosbegrebet bliver en bestemt person med ordene;¹¹⁴

”Og Ordet blev kød og tog bolig iblandt os, og vi så hans herlighed, en herlighed, som den Enbårne har den fra Faderen, fuld af nåde og Sandhed (...) nåden og sandheden kom med Jesus Kristus” (Joh 1,14-18)

Også Jøden Filon fra Alexandria bruger begrebet logos. Filon levede fra år 20-25 f.v.t. til år 40 e.v.t. Han var fra en velstående jødisk familie og var opvokset i Alexandria. Mange af hans tekster er bevaret i Egypten, hvor han blev uddannet. Filon fastholder sin tro på jødedommen men er dog meget inspireret af græsk filosofi.¹¹⁵ Hos Filon er logos personligt og fungerer som bro mellem Gud og mennesker.¹¹⁶ Hans logos er lige under Gud og lige over magterne, der styrer Guds værk. Disse magter skal ses som engle eller som platoniske ideer. Logos fungerer som ærkeenglen, og er den der separerer skaberen fra skabelsen.¹¹⁷

Både Noack og Keener mener ikke, at prologen direkte benytter Filon, men nærmere er influeret af en tankestrøm, der florerede i den hellenistisk-romerske verden.¹¹⁸ Det er plausibelt, at Johannesevangeliet er inspireret af en almindelig ’logostanke’, som forhenværende præst og antroposof Richard Damm mener, har været et ”halvpopulært” udtryk i tiden, hvilken der har været bred konsensus om forståelsen af.¹¹⁹ Johannesevangeliet er altså ikke kun direkte knyttet til Filon. Tanken om Johannesevangeliets afhængighed af Filon er yderligere dementeret med fundet af Dødehavsskrifterne, da de også havde stærke hellenistisk træk uden dog at have nogen direkte forbindelse til Filon.

Værge mener, at det ikke er tilfældigt, at forfatteren til Johannesevangeliet har valgt at bruge logos, idet det i betydning som livsprincip i den græske filosofi stemmer

¹¹⁴ Ibid., p. 23

¹¹⁵ Noack, *Det Nye Testamente og de første Kristne Årtier*, København 1970, p. 70

¹¹⁶ Keener, *The Gospel of John a commentary*, Massachusetts, 2003, p. 344

¹¹⁷ Ibid., p. 345

¹¹⁸ Ibid., p. 347 og Noack, *Det Nye Testamente og de første Kristne Årtier*, København, 1970, p. 70

¹¹⁹ Damm, *Johannes-Evangeliet: En kommentar*, Gjellerup, 1973, p. 20

overens med, at Jesus i Johannesevangeliet også skal ses som værende en form for livsprincip.¹²⁰ ”Alt blev til ved ham, og uden ham blev intet til af det som er.” (Joh 1,2). Forfatterens valg af logos virker som en slags bro mellem den hellenistiske og den jødiske forståelse af begrebet. Han får skabt en konstruktion, der favner og forklarer, hvordan Jesus både kan være guddommelig og menneske på samme tid. Han får skabt en sfære, som både er en del af Gud og dog uden for ham. Det er starten på treenigheden, da dette ikke går i modsætning til monoteismen, idet logos skal opfattes som værende en del af Gud og ikke som selvstændigt princip, ”...og Ordet [logos] var hos Gud og Ordet [logos] var Gud.” (Joh 1,1-2). Logos og Gud skal altså ikke opfattes som væsensidentiske, men som værende to sider af samme sag, idet logos både er hos Gud og er Gud.¹²¹

Diskussionen om logos i Johannesevangeliets prolog, som vi har skitseret den ovenfor, er dog langt fra slut med dette. Dr. Theol. Edward L. Miller mener, at forskerne har lavet en fejl i deres søgen efter logos’ betydning ved ikke at tage udgangspunkt i hele Johannesevangeliet men nærmere søgt den i hellenistiske verden. Han mener, at man, for at forstå logos i Johannesevangeliets prolog, må se det i sammenhæng med resten af den Johannæiske litteratur. Han finder det forkert at tro, at de Johannæiske epistler ikke er skrevet af den samme som selve evangeliet, og bygger sin tese op over, at forfatteren først skrev selve evangeliet uden prologen og kapitel 21. I dette bliver ordet ”logos” brugt mange gange, men dog i en mindre kristologisk og nærmere bogstavelig forstand. Herefter mener han, at forfatteren skrev 1. Johannesbrev, hvori der også findes en art prolog:

”Det, som var i begyndelsen, det, som vi har hørt, det, som vi har set, med vore øjne, det, som vi betragtede og vores hænder rørte ved: livets ord – og livet blev åbenbaret, og vi har set det og vidner om det og forkynder jer det evige liv, som var hos Faderen og blev åbenbaret for os...” (1 Joh 1,1-3)

¹²⁰ Væрге, *Johannes evangeliet fortolket*, København, 1996, p. 20

¹²¹ *Ibid.*, p. 19

Her bliver Ordet brugt som *livets ord*, og han mener, at der her er sket en udvikling fra Ordets betydning i selve Johannesevangeliet til denne om end ikke kristologiske betydning så i hvert fald en udvikling hen imod, hvad vi derefter ser i Johannesevangeliets prolog. Hans tese er altså i modsætning til de fleste andre, at man ikke skal finde svaret på logos i den hellenistiske åndsverden men snarere i Johanneslitteraturen selv.¹²² Millers kritik er bestemt relevant, dog forudsætter den, at man som udgangspunkt ser hele Johanneslitteraturen som skrevet af den samme og i Millers bestemte rækkefølge. Det er selvfølgelig muligt men som i forhold til andre synspunkter, må vi forholde os kritisk hertil. I tilfælde af, at tesen om, at Johannesevangeliet er blevet til i Efesus, mener vi dog, at det er plausibelt, at Johannesforfatteren må have været påvirket af de hellenistiske åndsstrømninger. Afslutningsvis kan vi slå fast, at logos i Johannesprologen har en klar funktion som kristologisk titel. Dette gør også, at Ordet i resten af evangeliet får en kristologisk betydning.

Johannes' vidnesbyrd

”Der kom et menneske, udsendt af Gud, hans navn var Johannes. Han kom for at aflægge vidnesbyrd, han skulle vidne om lyset, for at alle skulle komme til at tro ved ham. Selv var han ikke lyset, men han skulle vidne om lyset.” (Joh 1,6-8)

Vi får her præsenteret en mand ved navn Johannes, som skal vidne om lyset. Damm og Væрге mener, at det er den samme Johannes, som præsenteres senere, som ham der døber Jesus, altså Johannes Døberen.¹²³ Vi finder det dog diskutabelt, om det er Johannes Døberen. I Joh 1,6-8 præsenteres han blot ved fornavn og ikke med titlen 'Døberen'. Det kunne også være, at det var den Johannes, som har lagt navn til

¹²² Miller, *The Johannine Origins of the Johannine Logos*, Colorado, I Journal Of Biblical Literature 112/3, 1993, p. 445-447

¹²³ Damm, *Johannes-evangeliet: En kommentar*, København, 1973, p. 23 og Væрге, *Johannesevangeliet fortolket*, København, 1996, p. 22

evangeliet, der tales om, og vidnesbyrdet han skal aflægge er selve evangeliet. Senere i prologen møder vi igen en Johannes som aflægger vidnesbyrd.

”Johannes vidner om ham og råber: ”Det er om ham jeg sagde: Han, som kommer efter mig, har været der forud for mig, for han var til før mig.”” (Joh 1,15)

Den Johannes, vi møder her, har en funktion som logos skal overtage. Vi finder det plausibelt, at det er funktionen som døber, logos skal overtage. Så her finder vi bedre grundlag for at sige, at denne Johannes er den samme som Johannes Døberen. Senere i evangeliet hører vi også Johannes Døberen sige: ”Efter mig kommer der en mand, som er kommet forud for mig, for han var til før mig” (Joh 1,30-31)

Den Johannes, vi møder i Joh 1,15, er altså identisk med Johannes Døberen. Eftersom Johannes i Joh 1,15 også kun omtales ved fornavn, tilslutter vi os Damms og Værges opfattelse af Johannes i prologen er Johannes Døberen.¹²⁴ Men hvad får vi at vide om denne Johannes, og hvad er hans funktion? Vi får af vide, at han er menneske, og at han er sendt af Gud. Hans placering i prologen giver ham en meget høj status, selvom han ”kun” er et menneske. Men trods hans høje status er han dog langt under Kristus, idet han ikke engang er værdig til at løsne hans sandalrem som det ses i Joh 1,27. Dette er igen med til at ophøje Jesus endnu mere, idet at selv ikke den største blandt kvindefødte er værdig i forhold til Jesus.¹²⁵ Ydermere skal denne Johannes vidne om, at Jesus er det sande lys som kommer fra Gud. I og med, at han skal vidne om lyset, må han have set lyset. Det lys som skinner i mørket vidner Johannes om, og med hans vidnesbyrd skal folk komme til at tro og derved opnå det evige liv. Allerede her i prologen bliver vi informeret om, at *troen* er vejen til frelsen.

Lyset

”Lyset, det sande lys som oplyser ethvert menneske, var ved at komme til verden. Han var i verden, og verden var blevet til ved ham, og verden kendte ham ikke.” (Joh 1,9-11)

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Damm, *Johannes-evangeliet: En kommentar*, København, 1973, p. 23

Her er der ikke længere tale om logos men en anden titel; *lyset*. Det bliver gjort klart, at der har været andre profeter før Jesus, men at de ikke selv har været en del af det guddommelige. Professor i religion Elaine Pagels taler i forbindelse med Thomasevangeliet om, at der i første Mosebog, før alt andet er lys. I første Mosebog kan vi finde to forskellige slags lys. Disse finder vi dels i 1 Mos 1,3 og 1,14. Det første *lys* er det, der bliver skilt fra mørket, og det andet, *lyset* på himmelhvælvingen.¹²⁶ I Johannesevangeliet bliver vi første gang præsenteret for lyset i Joh 1,5, hvor lyset bliver præsenteret som menneskers liv. Senere møder vi Johannes og får at vide, at han ikke er lyset men skal vidne om det. Først skal lyset altså ses som noget alle mennesker har med livet, dernæst er lyset noget, der skal komme i form af en person. Vi kan tale om to slags lys, og næste gang vi hører om lyset er disse to samlet; ”Lyset, det sande lys, som oplyser ethvert menneske, var ved at komme til verden.” (Joh 1,9-10)

Ideen om at lyset er i alle mennesker opstår ikke med Johannesevangeliet. Tanken er også fremtrædende inden for gnostiske retninger, hvor man tror på en slags guddommelig ’lysgnist’ i alle mennesker. Hvis man erkender eller finder (gnosis) denne gnist, kan man opnå frelsen jf. afsnittet Gnosticismer og Dualismer. Det giver mening, at tanker som disse er opstået i den hellenistiske verden, hvor græske filosofers tanker var en del af kulturen. Professor i filosofi, Hans Jonas, mener, at tanken kan spores tilbage til Platons idé- og fænomenverden.¹²⁷ I Johannesevangeliet er lyset både i mennesker men er også en selvstændig størrelse, som er ved at komme til verden men som dog var til fra begyndelsen (Joh 1,1-5). Her er altså en opdeling mellem verden som den menneskerne er i, og en transcendent sfære som Gud, lyset og Ordet (logos) befinder sig i. Der er altså tale om et lys som eksisterer, før den mondæne verden blev til.

¹²⁶ Kot, Nielsen, Rosen, et al., *Den der har ører skal høre*, Roskilde, 2004, p. 45

¹²⁷ Jonas, *The Gnostic Religion*, Massachusetts, 2001, p. 33

”Man skal altså gå tilbage, til før man blev født, tilbage til før mennesket blev skabt. Pagels giver et bud på, at dette føreksisterende lys var en prototype af Adam; en slags Lys-Adam. På trods af, at denne Lys-Adam er i menneskelig form, er den på mystisk vis også guddommelig (...) Overordnet er der tale om en forestilling om at; før skabelsen eksisterede der en form for føreksisterende lys, hvori Gud er. I billedet af dette lys blev en menneskelignende skabning skabt, evt. en engel i hvis billede mennesket er skabt.”¹²⁸

Det føreksisterende lys bliver i Johannesevangeliets prolog personificeret igennem ham, der skal komme efter Johannes Døberen. Lyset, som vi finder det i første Mosebog, skal i Johannesevangeliet ned på jorden til menneskene. Det kan undre, at forfatteren i prologen først taler om logos for derefter at tale om lys og så igen om logos. Filon taler om Gud som lyset, og udfra ham kommer alt lys.¹²⁹ I den jødiske visdomslitteratur bliver visdom sammenstillet med lys, og det var almindeligt i jødiske kredse at kalde religiøse figurer for lys som for eksempel Moses, Abraham og ikke mindst Messias.¹³⁰ ”Jesus as God’s Word, Wisdom, and Torah is light to en lighten God’s people”.¹³¹ Logos og lyset er altså på sin vis to sider af samme sag. De var der begge i begyndelsen, og de er begge en del af Gud, og skal begge komme med Jesus (lyset Joh 1,9-10 og logos 1,14).

Grunden til at forfatteren har valgt at skelne mellem logos og lyset kan være, at lyset også har en anden funktion, nemlig den at lyset står i modsætning til mørket. Her kommer den første dualisme ind i evangeliet. Den tidligste kristendom brugte denne dualisme til at påpege, at Jesu vej var lys og djævlens vej var mørke. Begge dele er altså både i den transcendenten verden og i den mondæne (jf. afsnittet gnosticismer og dualismer).

Overordnet kan man sige, at brugen af lyset og logos i Johannesevangeliet vidner om en tilknytning og inspiration fra den helleniserede verden, uden at forfatteren har

¹²⁸ Kot, Nielsen, Rosen, et al., *Den der har øre skal høre*, Roskilde, 2004, p. 45

¹²⁹ Keener, *The Gospel of John a commentary*, Massachusetts, 2003, p. 382

¹³⁰ Ibid., p. 384ff.

¹³¹ Ibid., p. 385

været afhængig af specifikke hellenistiske tænkere, men nærmere at det har ligget i tiden og åndskulturen. Dermed kan Johannesevangeliet ses som en slags link mellem den tidlige kristendom, der på flere områder var afhængig af jødedommen, og den mere frigjorte kristendom, der mere var inspireret af den hellenistiske verden.

Og Ordet blev kød

”Og Ordet blev kød og tog bolig iblandt os, og vi så hans herlighed, en herlighed, som den Enbårne har den fra Faderen, fuld af nåde og sandhed.

Johannes vidner om ham og råber: ”det var om ham, jeg sagde: han, som kommer efter mig, har været der forud for mig, for han var til før mig.” Af hans fylde har vi alle modtaget og det nåde over nåde; for loven blev givet ved Moses nåden og sandheden kom ved Jesus Kristus. Ingen har nogen sinde set Gud; den Enbårne som selv er Gud, og som er i Faderen, han er blevet hans tolk.” (Joh 1,14-18)

I de sidste vers af prologen kommer vi tilbage til Ordet. Nu er Ordet ikke bare hos Gud men kommer ned på jorden i form af kød. Det er her, Jesus bliver til den Enbårne, og dermed bliver Ordet personificeret i Jesus Kristus. Her får vi for første gang titlen Kristus.

Ordet Kristus kan spores tilbage til det græske ord *christos*, som betyder salvet, det vil sige den, der har Helligånden i sig i nytestamentlig forstand og i gammeltestamentlig forstand den, der er udrustet med Guds ånd. På hebraisk bruges ordet *mashiach*, som betyder Messias. Messias er den skikkelse, som jøderne venter på skal komme og genoprette et uafhængigt jødisk kongerige i Palæstina.¹³²

Det er her, hele prologen bliver bundet sammen. Vi møder igen Johannesdøberen og får igen at vide, at han blot var et vidne om den præeksisterende Jesus. Hermed er kristologien fuldendt. Vi har et billede af Ordet (logos), der som en del af Gud har eksisteret siden begyndelsen. Dette Ord var en del af lyset, og dette Ord/lys kom ned på jorden i kød i form af Jesus, som er den enbårne søn af Faderen. Jesus er altså en

¹³² Kot, Nielsen, Rosen, et al., *Den der har ører skal høre*, Roskilde, 2004, p. 32ff.

del af Gud fra begyndelsen af. Dette er i modsætning til de synoptiske evangelier, hvor Jesus får det guddommelige efter sin dåb ved Johannesdøberen, hvor en due stiger ned.

”...Og han så Guds ånd dale ned ligesom en due og komme over sig; og der lød en røst fra himlene: ”Det er min elskede søn, i ham har jeg fundet velbehag!” (Matt 3,16-17)

Jesus gennemgår en proces og ser først sig selv fuldt ud som en del af Gud ved opstandelsen. Dette kan vi se i Markusevangeliet, da Jesus hængende på korset siger;

”Og ved den niende time råbte Jesus med høj røst: ”Eloí, Eloí lamá sabaktáni?” – det betyder: ”Min Gud, min Gud! Hvorfor har du forladt mig?” (Mark 15,34)

Jesu status som Kristus i synopsen bliver betegnet som adoptionskristologien, hvor det guddommelige adopteres ved dåben. I Johannesevangeliet er Jesus en del af Gud fra begyndelsen, og som vi vil vise i det følgende, er han selv klar over det. Denne forståelse betegnes som inkarnationskristologien. Jesus er en repræsentation af Gud på jorden, hvilket vi finder allerede i prologen, men det er et tema gennem hele evangeliet, således; ”Da Jesus havde fået eddiken, sagde han: ”Det er fuldbragt.” Og han bøjede hovedet og opgav ånden.” (Joh 19,30)

Jesu udtryk vidner om, at han i Johannesevangeliet er klar over sin egen rolle, og at han her har fuldbragt den. Dette indikerer, at han i Johannesevangeliet er alvidende, hvilket gør, at han også altid vil være klar over konsekvenserne af sine ord og gerninger. Denne viden sætter alle hans gerninger i evangeliet i et andet perspektiv end i de synoptiske. Betydningen af dette vil vi komme mere ind på i afsnittet om Tegnene i Johannesevangeliet.

Udover prologen er Johannesevangeliet fyldt med kristologiske udtryk. Det mest brugte udtryk, der går igennem hele evangeliet, er Menneskesønnen.¹³³ Som vist, er det allerede i prologen blevet gjort klart, at Jesus er en del af den guddommelige magt, der bliver gjort til kød og kommer ned på jorden. Ordet menneskesønnen, kan

¹³³ Joh 1,51; 3,13,15; 5,28; 6,53, 62; 8,28; 9,35; 12,24; 12,34-35; 13,31

vi derfor konkludere, tilbageviser til det guddommelige kød. Dog er denne konklusion ved nærmere eftersyn mere nuanceret. I jødisk litteratur finder vi således i Daniels Bog 7,13 tale om en guddommelig skikkelse, der skulle komme ned på jorden i form af en menneskesøn. Der er dog en dobbelthed i ordet, da det reelt også blot kan oversættes til *ben-adam* eller søn af Adam, det vil sige søn af et menneske. I Johannesevangeliet mener vi dog godt, at vi kan konkludere, at det er den guddommelige betegnelse ordet dækker over. Dette fordi Jesus i prologen er blevet ophøjet til et alvidende væsen og dermed ikke blot er et menneske. Et andet argument for denne tolkning er brugen af betegnelsen Guds søn, (Joh 1,34; 1,50), som vi finder allerede tidligt i evangeliet. Idet vi drager denne konklusion, kan vi sige det samme om betegnelsen 'søn', som også går igen igennem hele evangeliet. Udover disse betegnelser som har en meget fremtrædende rolle, kan vi nævne betegnelser som Guds lam (Joh 1,29; 1,37), Israels konge (Joh 1,50; 12,13), verdens frelser (Joh 4,42) og Guds hellige (Joh 6,69). Keener påpeger, at det er vigtigt at se brugen af Guds søn i Johannesevangeliet i sammenhæng med, at det fjerde evangelium bygger på en 60årig kristen tradition, og at betegnelsen dermed er en videreudvikling af termen.¹³⁴ Vi vil mene, at dette gælder for alle de kristologiske termer som helhed. Overordnet kan vi sige, at kristologien i Johannesevangeliet er meget udviklet og ophøjet. Jesus bliver sammenstillet med Gud og Kristus allerede i prologen, og det går igennem hele evangeliet. Det er plausibelt at tro, at kristologien i Johannesevangeliet netop er så sikkert og ophøjet i forhold til synopsen, fordi kristendommen på evangeliets affattelsestidspunkt i højere grad var blevet en adskilt religion fra jødedommen.

Jesu høje status giver hans ord en større magt. Det kan tænkes, at Johannesevangeliet, netop på grund af dette, fokuserer mere på at ophøje Jesus. Den flittige brug af kristologiske termer er med til konstant at minde læseren om Jesu autoritet. Brugen af logos er med til at give Jesu ord en markant større autoritet.

¹³⁴ Keener, *The Gospel of John a commentary*, Massachusetts, 2003, p. 297

Samtidig var det hensigtsmæssigt at bruge netop logos, som i den græske filosofi var blevet tillagt en række positive, magtfulde og guddommelige egenskaber. Romerne, som beundrede den græske kultur og herunder filosofien, har formodentlig været modtagelige overfor brugen af hellenistisk filosofi i Johannesevangeliet. Dette kan have gjort, at modtagelsen af evangeliet i Rom har været lettere. Logos er med de egenskaber, det er blevet tillagt af den græske filosofi, med til at højne evangeliets kristologi. Den høje kristologi kan have været med til at lette det fjerde evangeliums vej til kanon, da det kan tjene det formål at fremme troen på Jesus som Kristus.

Tegnene i Johannesevangeliet

I Johannesevangeliet gør Jesus syv tegn, der vidner om hans guddommelighed.¹³⁵ Dog skal det nævnes, at der i Joh 20,30 og Joh 21,25 berettes, at Jesus gjorde mange andre undere. Tegnene skal være med til at bevise Jesu sande væren og til at vække troen, både hos læseren og hos fortællingens observatører. De fleste af undergerningerne, som Jesus gør, udrettes ved hans blotte udtalelse af hans ord. Dette er med til at manifestere Jesus som Guds logos. Der lægges i evangeliet stor vægt på Jesu ord som værende kraftfuldt; ”Han blev der i to dage, og på grund af hans ord kom mange til at tro.” (Joh 4,41). Endvidere findes i evangeliet saligprisning af de, som tror uden at have set.¹³⁶ Denne saligprisning er efterfulgt af en henvendelse til læserne, ”Men dette er skrevet, for at I skal tro, at Jesus er Kristus, Guds søn, og for at I, når I tror, skal have liv i hans navn” (Joh 20,31). I evangeliet er Jesus alvidende, hvilket vi kan se i, at han er bevidst om sin egen status som Kristus og sin præeksistens. Det kommer især til udtryk i ”Jeg er” ordene, hvor Jesus selv bevidner sin guddommelige status.¹³⁷ Det kan ses på den måde, at Jesus er et tegn i sig selv. Disse ”Jeg er” ord forekommer kun sjældent i

¹³⁵ Joh 2,1-12; 4,46-54; 5,1-9; 6,1-13; 6,16-21; 9,1-7; 11,1-44

¹³⁶ Joh 20,29

¹³⁷ Joh 6,35; 8,12; 10,7; 9,11; 11,25; 14,6; 15,1

andre tekster end Johannesevangeliet.¹³⁸ At Jesus er alvidende har den konsekvens, at han kender sin egen skæbne. Han ved, at han skal dø på korset for menneskenes skyld, men også at han skal genopstå og derved fuldende herliggørelsen af sig selv og Faderen. Dette kunne være argument for, at korsfæstelsen og opstandelsen kan ses som det ottende tegn i Johannesevangeliet. Jesu modstandere i evangeliet forsøger at modbevise, at Jesus skulle være Kristus ved at korsfæste ham. Men med opstandelsen bliver denne prøvelse til en bekræftelse af Jesu status som Kristus. Jesu død gøres i Johannesevangeliet til en nødvendighed for at fuldende herliggørelsen.¹³⁹ Troen på herliggørelsen er det, der står på spil i det fjerde evangelium. For at tro på herliggørelsen må man først og fremmest tro på, at dét skriftet fortæller er sandt. Evangeliet kan altså også ses som et tegn i sig selv.

”Det er den discipel [som Jesus elskede], som vidner om dette, og som har skrevet dette, og vi ved, at hans vidnesbyrd er sandt” (Joh 21,24)

Forfatteren, eller forfatterne, forsøger at højne sandhedsværdien af evangeliet ved både at placere sig som en alvidende fortæller og som en af aktørerne. Det vil sige, som øjenvidne til beretningerne, hvilket også allerede bliver antydnet i prologen, hvor der står, ”...og vi så hans herlighed, ...” (Joh 1,14). Der kan altså i Johannesevangeliet ses syv tegn, som Jesus gør, før han dør. Opstandelsen kan ses som det ottende tegn, Jesus kan ses som et tegn i sig selv, og det samme gør sig gældende for evangeliet.

I de synoptiske evangelier og især i Markusevangeliet, findes det som kan betegnes som ”Messiashemmeligheden”¹⁴⁰. I Johannesevangeliet er messiashemmeligheden helt fraværende, dog kan Joh 2,23-25 tolkes som en form for hemmeligholdelse af Jesu guddommelighed.

”Mens han var i Jerusalem under påskefesten, kom mange til at tro på hans navn ved at se de tegn, han gjorde. Men selv betroede Jesus sig ikke til dem, fordi han kendte

¹³⁸ Larsen, *Viden og erkendelse i Johannesevangeliet*, I Dansk teologisk tidsskrift 66. årg., 2003, p. 90

¹³⁹ Ibid., p. 99

¹⁴⁰ Hallbäck, *GBL, A-L*, København, 1998, p. 71

alle, og fordi han ikke havde behov for, at nogen skulle vidne om mennesket; for han vidste selv, hvad der gemmer sig i mennesket.” (Joh 2,23-25)

At disse vers skulle være en hemmeligholdelse af Jesu guddommelighed, stemmer ikke overens med resten af evangeliet, da det flere steder mere eksplicit bliver sagt at Jesus er Kristus. Det synes mere plausibelt at tolke versene som en udtalelse fra forfatteren om, at det ikke er tilstrækkeligt at tro på Jesus på grund af de tegn, han gjorde. Man skulle ligeledes følge Jesus og leve som discipel af ham for at være sand troende.¹⁴¹ Dersom denne fortolkning tages for gode varer, er der ikke i Johannesevangeliet nogen messiashemmelighed, og derved adskiller evangeliet sig også ved dette fra synopsen.

Jesus som menneske eller guddom

Ser Johannesevangeliet Jesus som guddom eller menneske? Den høje kristologi i Johannesevangeliet, Jesu sidste ord på korset, ”Det er fuldbragt” (Joh 19,30) samt Jesu alvidenhed kan indikere, at Jesus er et guddommeligt væsen som ikke kan såres af mennesker og derfor ikke fortvivler og føler sig forladt af gud, som han gør i de synoptiske evangelier.¹⁴² Gennem hele det fjerde evangelium synes Jesus at være hævet over menneskeheden. ”...Jeg er ikke af denne verden”(Joh 8,24 og 17,14). Dog er der alligevel indikationer på, at Jesus i Johannesevangeliet også er et menneske. I historien om opvækkelsen af Lazarus bliver Jesus vred og oprørt to gange (Joh 11,33 og 11,38), mens han en enkelt gang græder over Lazarus (Joh 11,36). Disse træk virker menneskelige og kan være taget med for, at Jesus ikke skal være en usårlig guddom men også et menneske.¹⁴³ Dette kan hænge sammen med, at der i

¹⁴¹ Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003. p. 531

¹⁴² I Matt 27,46; Mark 15,34 siger Jesus, ”Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?”, mens han I Luk 23,46 siger, ”Fader, i dine hænder betror jeg min ånd.”

¹⁴³ Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003, p. 846, anfører, at det kan være Jesu lidenskabelige guddommeligheds nature at han viser disse menneskelige træk. Det synes dog ikke at stemme overens

lidelseshistorien skal være noget på spil. Hvis Jesus blot var en usårlig guddom, ville der ikke være noget formål med hans lidelse og død. I Joh 19,33 ses det, at Jesus er død. Hvis han ikke var menneske, kunne han have valgt ikke at dø og ikke at blive såret. I alle fire evangelier leder fortællingen op til Jesu lidelse og død som højdepunktet i skrifterne; at Jesus ofrer sig selv på korset for at tage verdens synder på sig.¹⁴⁴ Hvis ikke Jesus var menneske, kunne han ikke ved sin lidelse tage al verdens synd på sine skuldre. I Q og i Thomasevangeliet¹⁴⁵ er Jesu lidelseshistorie fraværende, og da Q og Thomasevangeliet kan dateres tidligere end de synoptiske evangelier, kan det indikere, at de tidlige evangelier var mere interesserede i Jesu lære end i Jesu gerninger og lidelse.¹⁴⁶ Man kan derfor se de synoptiske evangelier som værende nogle af de første, måske inspireret af Paulus, som lægger meget stor vægt på Jesu lidelse og død,¹⁴⁷ til at lægge vægten på Jesu lidelse og død som værende det centrale ved Jesu liv, og at Johannesevangeliet har fuldendt dette ved, at alt hvad der berettes om i evangeliet skal ses i lyset af, at Jesus ender med at dø på korset. I senere eksegesis og apologetik ses det, at Jesu lidelse og død har været anset som det vigtigste ved fortællingerne om Jesus netop er hans sonoffer på korset.¹⁴⁸ Kanoniseringen af Johannesevangeliet kan være blevet lettere ved, at lidelsen kommer til at spille en central rolle i evangeliet.

Gnosticismer og dualismer

Gnosticismer

Der fandtes nogle kristne grupper, som adskilte sig fra flertallet af kristne. Det var

med det billede der gives i prologen, hvor Jesus før verdens skabelse er Logos som efter alt at dømme skal forstås i den hellenistiske filosofis forståelse som Guds fornuft og det rationelle princip.

¹⁴⁴ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 132

¹⁴⁵ Et af de apokryfe skrifter som blev fundet ved Nag Hammadi i Egypten i 1945

¹⁴⁶ Kot, Nielsen, Rosen, et al., *Den der har ører skal høre*, Roskilde, 2004, p.21ff.

¹⁴⁷ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 362-366. Bilde daterer Paulus' breve til ca. 48-56

¹⁴⁸ 2. Klem 1,1

blandt andre gnostikerne, som af de gængse kristne blev betegnet som kættere.¹⁴⁹ Vi vil i det følgende afsnit kort opridse hovedtrækkene blandt de største gnostiske retninger, og derefter lave en analyse af de mulige gnostiske træk i Johannesevangeliet.

Gnosis er græsk og betyder ”forståelse”, ”indsigt” og ”erkendelse.” De mest kendte gnostiske retninger er Valentinus, Markion, Basilides og Mani.¹⁵⁰ Det ville være forkert at sige, at retningerne indenfor gnosticisismen er ens, men her vil vi ikke gå afgørende ned i forskellene på dem, da det kan argumenteres, at de har en række fællestræk, som de alle er bygget op om. Robert McLachlan Wilson har opstillet fem kendetegn ved de gnostiske systemer, der består af følgende punkter:

1. En radikal kosmisk dualisme.
2. Skellet mellem den transcendent gud og demiurgen.
3. Troen på en gnist af guddommeligt lys i mennesket.
4. En myte der forklarer menneskets nuværende tilstand gennem et fald forud for verden.
5. Overbevisningen om en frelsende gnosis.¹⁵¹

Gnostikerne er grundlæggende enige om, at der eksisterede en gud, som var den øverste, og hos ham var menneskenes sjæle, og her levede de det fuldendte liv. Før verdens skabelse var der sammen med den øverste gud også en Demiurg, som betegnes som verdens skaber. Der findes derfor i gnosticisismen en guddommelig transcendent verden og en materiel verden.

Med hensyn til 1. og 2. punkt i Wilsons model går den radikale kosmiske dualisme ud på, at der skelnes skarpt mellem de to verdener; den guddommelige verden, pleroma, og den mondæne verden, kosmos. Den øverste gud er uerkendelig, agnostos theos, transcendent og distinkt forskellig fra verdens skaber, som er Demiurgen, der

¹⁴⁹ Dette kan blandt andet ses i Irenæus, *Mod kætterne*.

¹⁵⁰ Walker, *Gnostikerne: Deres lære og mission*, England, 2004, overs. Olsen, Kren Herold, p 148ff

¹⁵¹ Theissen, *De første kristnes religion*, Gylling, 2004, overs. Knud Rendtorff, p. 247

skabte den mondæne verden. Det blev gjort enten ved ond vilje eller på grund af fejlbarlighed og uvidenhed, og ved den hændelse blev menneskets guddommelige sjæl fanget i kroppen. Denne menneskelige guddommelighed skal forstås sådan, at mennesket kom fra Gud og derfor besad en guddommelig gnist herfra, som de havde med sig i den verden Demiurgen skabte. Den øverste gud kunne på grund af sin ufejlbarlighed ikke være skaber af den materielle verden, der som regel fremstilles som negativ. Dette kunne være gnostikernes grund til at erkende Gud som absolut god og kunne også være et svar på, hvorfor det onde findes i verden. Hvis Gud var ufejlbarlig og absolut god, ville han ikke skabe noget ondt. Det havde altid været jødernes og de kristnes akilleshæl at løse problemet med det onde i verden, hvis Gud var absolut god, men gnostikerne syntes at have et svar herpå. Gnostikerne troede, at mennesket var kommet fra noget guddommeligt, men da jorden skabtes, blev det spredt, og sjælen glemte sin guddommelighed, da den blev kropsliggjort. Den øverste gud var ikke kendt for mennesket, forstået på den måde, at man ikke kunne erkende og forstå Gud. Det kunne først lade sig gøre, hvis mennesket selv erkendte sin guddommelige gnist, samt den plads, det havde i verden. Visse gnostiske retninger opererede med, at mennesket for at nå Gud skulle rejse gennem et antal verdener og overvinde de arkhonter¹⁵², som vogtede over opstigningen til Gud.¹⁵³ I en Nazaræisk¹⁵⁴ tekst tilskrives Jesus udsagnet, ”All the worlds shall I journey through, all the mysteries unlock”¹⁵⁵, derfor skulle mennesket også igennem og forbi de forhindringer, som de forskellige verdener besad for at opnå frelse. Gnostikerne havde soteriologiske ideer om, at mennesket skulle kende sin fremmedhed i og overfor verden og også overfor kødet og legemet. Blev denne viden fuldbragt, kunne man som menneske begynde at længes efter det sted, man var kommet fra og bebrejde

¹⁵² Arkhonterne var vogtere over de verdener eller sfærer som mennesket skulle gå igennem før det nåede Gud. Arkhonterne var demiurgens håndlangere, og søgte at hindre menneskets opstigning til Gud. Kun hvis mennesket var værdigt til at gå gennem den verden eller sfære kunne det overvinde arkhonten og komme videre til den næste.

¹⁵³ Walker, *Gnostikerne: Deres lære og mission*, England, 2004, overs. Kren Herold Olsen, p. 44-45

¹⁵⁴ Nazaræer er en betegnelse for de jødekristne som kom fra Syrien. (Hyldahl, *GBL L-Å*, København, 1998, p. 111)

¹⁵⁵ Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 2001, p. 53

Demiurgen for at have styrtet én ind i det kødelige legeme og væk fra den øverste gud. Menneskets plads i gnosticismen lå altså derfor imellem den materielle og den transcendentе verden. Det forstås sådan, at kroppen tilhørte den materielle, og sjælen hørte til den transcendentе verden. Gnosis bestod i erkendelsen af, at det transcendentе i mennesket er identisk i væsen med den transcendentе gud. Det virkelige liv er at finde hos den transcendentе gud og ikke i den materielle verden. Det handler om at opnå den sande erkendelse:

What liberates is the knowledge of who we were, what we became; where we were, whereinto we have been thrown; whereto we speed, wherefrom we are redeemed; what birth is, and what rebirth.¹⁵⁶

Men det så imidlertid ikke ud til, at mennesket kunne klare at erhverve sig denne viden alene. Derfor havde gnostikerne en forventning om, at der ville komme en forløser som skulle lede mennesket på rette vej mod Gud. Denne budbringer og hjælper ville komme fra lysets verden og havde opholdt sig der fra før, verden blev til. Jesus var menneskenes vejleder, og han var nødsaget til at hjælpe dem på vej, da man anså kroppen for værende ignorant. Denne uvidenhed startede, da menneskets sjæl fik plads i legemet, og da det kødelige overvandt det meste af den guddommelighed, der havde eksisteret i mennesket før sjælens ankomst til jorden. De gnostiske retninger opererede med en forløser, hvis opgave det var at give menneskene nøglen til at finde sandheden. Mennesket skulle herigennem selv erkende denne gnist og da genforenes med gud.¹⁵⁷

Johannesevangeliet har på flere måder været sat i forbindelse med gnosticisme. Heraklion, som var valentiner, og nazaræerne har fortolket det fjerde evangelium gnostisk, og det blev således brugt af disse gnostiske bevægelser. Nogle forskere mener, at gnosticismen allerede eksisterede, da kristendommen kom til. Denne opfattelse udspringer af, at man i de paulinske og johannæiske skrifter har fundet

¹⁵⁶ Ibid., p. 45

¹⁵⁷ Walker, *Gnostikerne: Deres lære og mission*, England, 2004, overs. Kren Herold Olsen, p. 39

gnostiske tilsnit, men dette kan også betyde, at der for tiden for affattelsen af disse, har været en begyndende gnosticisme. Derfor er andre af den modsatte opfattelse, altså at en endelig gnosticisme først blev konstitueret efter kristendommen.¹⁵⁸ En endelig diskussion af dette vil vi ikke berøre her, men vi vil komme ind på, hvorfor Johannesevangeliet er blevet fortolket gnostisk.

Dualismer

Der findes i Johannesevangeliet en gennemgående dualistisk tankegang. Allerede i prologen kan det læses, at der tales om, at alt blev til ved Jesus (logos). I de 3 første vers bliver alting placeret i forhold til hinanden og gøres dermed forskellige fra hinanden og skellet mellem det guddommelige og den mondæne verden skabes her. ”I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud...”(Joh 1,1). Det viser, at Gud har et sted at være, som er hinsides og forskellig fra den materielle verden. Det kan ses ved skabelsen af en anden verden, kosmos, hvor mennesket har sin plads. ”Alt blev til ved ham, og uden ham blev intet til af det, som er.” (Joh 1,3). En ny dualisme ses ved videre læsning af Johannesevangeliets prolog; ”I ham var liv, og livet var menneskers lys. Og lyset skinner i mørket, og mørket greb det ikke.” (Joh 1,4-5). Her er de to modsætninger mørket og lyset. Lyset sammenlignes med den guddommelige verden, og det kan ses, fordi det er i *ham*, der var liv og heri findes lyset, og *han* hører den guddommelige verden til, da han i begyndelsen var hos Gud. Livet er derfor det samme som lyset, og da mørket er det modsatte af lyset, må døden være sammenligneligt med mørket, da døden er det modsatte af livet. Der ses faktisk tre dualismer, som tilsammen interagerer og sammensmelter til en stor dualisme. De hænger uløseligt sammen, da lyset er livet, som tilhører den guddommelige verden, og mørket er døden og tilhører den materielle verden. Her nærmer man sig den gnostiske opfattelse, som før nævnt, hvor

¹⁵⁸ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 422

den skarpe adskillelse af den guddommelige og mondæne verden er at finde. På jorden fandtes i den gnostiske opfattelse kun mørket og synden, og mennesket foranledigedes i synd af demiurgens arkhonger. I Joh 1,9 skrives, at det sande lys oplyser ethvert menneske. Dette og udtalelsen om, at livet var menneskers lys, korrelerer med den gnostiske overbevisning om, at der i alle mennesker findes en gnist af det guddommelige lys. Dog findes der gnostiske retninger, som ikke anser *alle* mennesker som besiddende den guddommelige gnist. Blandt andet kritiserer Origenes Heraklion for at have en deterministisk tilgang til frelsen, som uundgåeligt vil afskære nogle mennesker vejen til frelsen.¹⁵⁹ Men alligevel adskiller Johannesevangeliet sig fra gnosticisken, da lyset kommer til jorden ved Jesu ankomst. I det guddommelige, hvor man finder lyset, og i lyset som er livet, er Jesus. Jesus er lyset og dermed livet. Det guddommelige er derfor tilstedeværende i den mondæne verden i det fjerde evangelium. Det ses ikke hos gnostikerne. Her er den demiurgskabte verden altid syndig, og mennesket tilværelse her vil altid indebære en kamp for at komme til den sande erkendelse og dermed til den øverste gud.

”Jeg skal ikke tale mere med jer mere, for denne verdens fyrste kommer; og mig kan han intet gøre...” (Joh 14,30-31). Her er der en indikation af, at verden ikke er skabt af Gud men af en anden magt. Dette kunne fortolkes som værende gnostikernes ide om, at verden blev skabt ved et fald, af Demiurgen, der har sit virke i den mondæne verden. Denne verdens fyrste kunne også fortolkes som værende kejseren, der i form af romerne kommer for at arrestere Jesus.

Der findes flere steder som minder om en gnostisk tankegang, ”Han kom til sit eget, og hans egne tog ikke imod ham.” (Joh 1,11). Her kunne man argumentere for et gnostisk træk, da menneskene ikke tog imod ham, og dermed at mennesket valgte mørket, og verden da sås som det sted, mørket overtog. På den anden side bliver det omvendt mere kristent beskrevet, at han kom til sit eget, og hermed antydes det, at lyset hører

¹⁵⁹ Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, Atlanta, 1989, p. 47

til på jorden. Da han er lyset og kommer til sit eget, må han derfor være kommet til lyset og dermed livet, som derfor, i modsætning til den gnostiske opfattelse, findes i verden i form af ham.

Den gnostiske tanke om en forløser ser man ofte ved ”Jeg er” ordene i Johannesevangeliet, hvor Jesus kan ses som den gnostiske forløser, der skal give nøglen til opstigningen til Gud (jf. afsnittet Kristologi). Dermed også i de nævnte citater, hvor Jesus optræder som lyset og livet. ”Jeg er verdens lys. Den, der følger mig, skal aldrig vandre i mørket men have livets lys.”(Joh 8,12). Igen i Joh 8,23-24 ses adskillelsen mellem de, som er af denne verden, og Jesus som er af en anden verden. ”Han sagde til dem: ”I er nedefra, jeg er ovenfra; I er af denne verden, jeg er ikke af denne verden.” (Joh 8.23-24) Der er som i gnosticismen tale om to forskellige steder. En guddommelig verden oppe og en materiel verden nede. Målet er frelsen, men for at opnå den, må mennesket vedkende sig tro i både kristendommen og gnosticismen. Dog er det i gnosticismen også af betydning, at mennesket erkender, at den verden kroppen befinder sig i er skabt af negativ vilje, og det leder os til en yderligere forskel mellem Johannesevangeliet og de gnostiske tanker. I evangeliet er frelsen allerede mulig i den mondæne verden ved tro, hvor man i de gnostiske retninger først får frelse ved døden og i genforeningen med Gud, og dette kræver, at man går igennem de jordiske, syndige og kødelige verdener (jf. afsnittet Eskatologi). Men alligevel bliver dualismen guddommelig overfor den materielle verden tydelig i Johannesevangeliet det ses videre;

”Jeg har givet dem mit ord; og verden har hadet dem, fordi de ikke er af denne verden, ligesom jeg ikke er af denne verden. Jeg beder ikke om, at du skal tage dem ud af verden, men at du vil bevare dem fra det onde. De er ikke af verden, ligesom jeg ikke er af verden.”
(Joh 17,14-16)

Den første og sidste sætning i ovenstående citat minder en del om den gnostiske overbevisning om, at mennesket fra starten af var hos Gud og dermed ikke af den demiurgskabte verden. De kommer fra samme sted som forløseren og den øverste

Gud. Sætningen i midten kan tolkes på flere måder, for gnostikernes mål var at komme væk fra kroppen og den materielle verden, men forløseren ønsker ikke at faderen skal tage dem væk, blot at han vil skåne dem fra ondskab. Det kan tolkes kristent som en måde til at forstå, at allerede på jorden kommer frelsen, men anderledes kan det også ses som et udtryk for, at forløseren mener, at den øverste gud ikke skal slå mennesket ihjel. De skal ikke fjernes helt, da de endnu ikke har erkendt den gnist af guddommelighed, de har i sig. Jesus siger i Joh 17,14, at han har givet menneskene sine ord, dermed en nøgle til en startende erkendelse af deres plads imellem de to verdener og en begyndende forståelse for, at de må kæmpe for at komme til den bedste verden og til den øverste gud.

Den tydeligste dualisme omhandlende liv og død ses i historien om opvækkelsen af Lazarus, hvor den døde vækkes til live. Det kan tolkes i den retning, at Guds rige kommer til jorden, for det er her, de døde skal genopstå. Et af de Jesuord i Johannesevangeliet som bærer dualismen liv/død er:

”Jesus sagde til hende: ”Jeg er opstandelsen og livet; den, der tror på mig, skal leve, om end han dør. Og enhver, som lever og tror på mig, skal aldrig i evighed dø.” (Joh 11,25-26)

Udover de dualismer som har en forbindelse til gnosticisismen, findes der i Johannesevangeliet også andre dualismer, som gør evangeliet unikt. Man kan inddele dem i en grundlæggende dualisme, som man i filosofisk forstand kunne kalde det himmelske gode over for det jordiske onde. I det jordiske finder man mørket, døden, hadet, løgnet og det forgængelige. Mens man i det himmelske finder lyset, livet, kærligheden, sandheden og det uforgængelige.

Kærlighedsbudet der er det eneste bud, man finder i Johannesevangeliet, sættes op overfor det at hade. Det vigtigste er at elske hinanden, som Jesus også elsker menneskene.¹⁶⁰ Ydermere findes sandheden i Jesus, og man skal følge ham for at

¹⁶⁰ Joh15,12 ; 15,18- 19

undgå at praktisere løgn. Det er ofte jøderne som sættes i forbindelse med løgneren.¹⁶¹ Det jordiske er forgængeligt over for det uforgængelige himmelske. Igennem Jesus har man adgang til det uforgængelige, det evige liv og den evige kilde.¹⁶²

Vi har vist, at der i Johannesevangeliet er en række andre temaer, som kan tolkes ud fra en gnostisk forståelsesramme. Det som adskiller den gnostiske forståelse fra den almindelige kristne opfattelse er, at gnostikerne mener, at evangeliet skal opfattes som et symbolsk skrift, og at fortællingerne om Jesus er en allegori, som indeholder en gemt viden som, når de bliver tydet, giver nøglen til en større sandhed.¹⁶³ Nogle gnostiske retninger har taget Johannesevangeliet til sig på grund af Johannesevangeliets ”mystiske” Jesus-figur. Endog har de brugt det fjerde evangelium som hovedkilde.¹⁶⁴ Det ses også ved, at valentinerne har brugt Johannesevangeliet i en sådan grad, at Irenæus og Origenes så sig nødsaget til at lave en kontrafortolkning, som afviste den gnostiske fortolkning.¹⁶⁵ Man var ganske enkelt bange for, at det ville falde i hænderne på de forkerte, og man anså i høj grad gnostikerne for at være kættere, og på trods af alle de symboler og tvetydige sætninger der findes i Johannesevangeliet, kæmpede kirkefædrene altså en kamp for at sikre, at den kristne fortolkning af evangeliet sejrede.

Det kunne være en indikation af, at man valgte at kanonisere evangeliet, da erfaringen viste, at gnostiske grupper fandt evangeliet interessant på grund af skriftets dualismer.¹⁶⁶ Det kan være, at nogle af kirkefædrene var bange for, at det ville blive brugt af de forkerte og dermed også mistolket. Hvis det er tilfældet må Johannesevangeliet og dets forfatter have haft et godt ry blandt kirkefædrene. At optage Johannesevangeliet i kanon ville også give de gnostiske bevægelser problemer i og med, at man tillagde evangeliet en speciel fortolkning og udover det sagde, at dét

¹⁶¹ Joh 8,44-45; 17,17

¹⁶² Joh 4,14-15

¹⁶³ Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, Atlanta, 1989, p. 12ff.

¹⁶⁴ Walker, *Gnostikerne: Deres lære og mission*, England, 2004, overs. Kren Herold Olsen, p. 97

¹⁶⁵ Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, Atlanta, 1989, p.16ff.

¹⁶⁶ Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 2001, p. 57

var sandheden. Det ville besværliggøre det for gnostikerne at give evangeliet en anden betydning. Dog kan det undre, at man vælger at kanonisere evangeliet, når det er så dobbeltydigt.

Forholdet til jøderne

”Han kom til sit eget, og hans egne tog ikke imod ham.” (Joh 1,11). Allerede i prologen i Johannesevangeliet får vi et indtryk af det forhold, der hersker imellem Jesus og jøderne. Her bliver det antydnet, hvad vi senere skal få udpenslet igennem evangeliet, at Jesus var jødisk og kom til jøderne for at frelse sit folk og blev afvist af dem. De skulle endda ende med at forråde ham til døden.

Et særkende ved Johannesevangeliet er det tilsyneladende meget korpulente sprog, som benyttes imod jøder. Hvor de synoptiske evangelier bruger mange specifikke betegnelser for forskellige jødiske grupper som Farisæerne, Saddukæerne, skriftkloge og præster samles disse grupper i Johannesevangeliet, ofte under fællesbetegnelsen ’jøderne’.

Ordet jøder forekommer 71 gange i Johannesevangeliet, mens det i de synoptiske evangelier kun bruges som fællesbetegnelse fem til seks gange.¹⁶⁷ Dette kan ses som et udtryk for, at Johannesevangeliet ikke i så vid grad beskæftiger sig med de uoverensstemmelser og uenigheder, der fandtes internt imellem jødiske grupper og forskellige grene af Jesus-kulten, men i højere grad er interesseret i at opstille en forskel mellem dem, som på ægte vis videreførte jødedommen, og dem som blev i den gamle tro, altså jøderne. Johannesevangeliet kan ses som fremmede for udskillelsen af Jesus-kulten og kan derfor fungere som et værktøj til at fremme dette. Således kan det også forestilles at Johannesevangeliets særpræg på dette punkt har spillet en rolle i dets kanon. Man har måske ville slå bruddet fast. Omtalen af jøderne

¹⁶⁷ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 312

som en enhed kan også komme af, at Johannesevangeliet muligvis er skrevet efter Jesus-bevægelsens brud med jøderne, og at det således har været naturligt at se jøderne som en samlet enhed.

Jøde-betegnelsen blev omkring Jesu tid brugt som en neutral betegnelse,¹⁶⁸ også af israllitterne selv, når de skulle kategorisere sig i forhold til andre fremmede folkeslag, ud fra geografiske, etniske eller religiøse forhold.¹⁶⁹ Det interessante ved Johannesevangeliet er, at forfatteren i overvejende grad bruger betegnelsen 'jøde' i en negativ diskurs. Selvom han også benytter ordet i en neutral eller ligefrem positiv kontekst, er denne brug rensset helt for teologisk indhold.¹⁷⁰ ”Og mange jøder var kommet ud til Martha og Maria for at trøste dem i sorgen over deres bror” (Joh 11,19). I Johannesevangeliet bliver jøderne meget ofte fremstillet i direkte modsætning til Jesus, og flere gange i evangeliet bliver det sagt om jøderne, at de bestræber sig på at slå Jesus ihjel.¹⁷¹ Således bliver jøderne fremstillet som udspekulerede og hadefulde, og i deres modsætning til Jesus, som det gode, bliver de synonyme med ondskab og dårlighed.¹⁷²

Det er ikke jøderne som folkeslag, der fremstilles negativt i evangeliet men i højere grad den tradition, som jøderne repræsenterer. I Johannesevangeliet ses jøderne som en gruppe, der ikke tror på rette måde. Jesus mener selv, at han er jødedommens messias, men jøderne bliver fremstillet som uforstående over for dette, og dermed demonstreres det, at jøderne ikke har den rette tro. Jesus ser sig selv og kristendommen som den virkelige videreførelse af jødedommen og de jøder, der ikke tror på Jesus er dermed ikke er rigtige jøder. Dette kan blandt andet ses i Johannesevangeliet i følgende citat;

¹⁶⁸ 'Jøde' kan blot betyde en som kommer fra Judæa

¹⁶⁹ Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003, p. 216

¹⁷⁰ Joh. 11,19; 11,31; 11,33; 11,36

¹⁷¹ Eksempler på at jøderne stræber efter af slå Jesus ihjel finder vi i Joh. 5,16 – 18; 7,1.13.19.30.44; 8,37.40.59; 10,31.39; 11,47-53; 14,57

¹⁷² Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, Massachusetts, 2003, p. 215

”De svarede: Vores fader er Abraham. Jesus sagde til dem: ”Hvis I var Abrahams børn, ville I gøre Abrahams gerninger. Men nu vil I have mig slået ihjel, et menneske, der har sagt jer sandheden, som jeg har hørt fra Gud. Sådan gjorde Abraham ikke. I gør jeres faders gerninger.” Da sagde de til ham: ”Vi er ikke uægte børn; vi har kun én fader, og det er Gud.” Jesus sagde til dem: ”Hvis Gud var jeres fader, ville I elske mig, for det er fra Gud, jeg er udgået og kommet. Jeg er ikke kommet af mig selv, men det er ham, der har udsendt mig. Hvorfor forstår I ikke hvad jeg siger? Fordi I ikke kan høre mit ord. I har djævelen til fader, og I er villige til at gøre, hvad jeres fader lyster...” Joh (8,39-44)

Det kan altså ses, at Jesus mener, at jøderne ikke følger deres egen traditionelle religion, for da ville de tro på Jesus som Guds udsending.

Flere gange i Johannesevangeliet accepterer Jesus stiltiende, at andre bruger betegnelsen ’jøde’ om ham (Joh 1,45; 4,9; 18,35). Det er i øvrigt også påfaldende, at det kun er andre ikke-jøder, der bruger denne betegnelse om ham, mens jøderne selv betegner Jesus som ikke-jøde. Et eksempel på dette får vi i Joh 8,48;

”Jøderne sagde til ham: ”Har vi ikke ret i at sige, at du er en samaritaner og besat af en dæmon?” Jesus svarede: ”Jeg er ikke besat af en dæmon, jeg ærer derimod min egen fader, men I vanærer mig.” Jøderne tager altså afstand fra at anerkende Jesus som jøde, mens ikke-jøder i evangeliet netop kategoriserer ham som jøde, mens Jesus selv ikke protesterer imod nogle af disse betegnelser.” (Joh 8,48)

Keener påpeger, at der forekommer en uoverensstemmelse imellem, at jøderne på den ene side fremstilles i en meget negativ diskurs, og at evangeliets forfatter samtidig fremstiller Jesus som jøde. Denne modsætning forklarer Keener med, at evangelisten udelukkende bruger fællesbetegnelsen ’jøder’ ironisk.¹⁷³

I det første århundrede opstod der, ifølge Keener, en konflikt imellem de kristne, som så sig selv som jødedommens logiske højdepunkt, og på den anden side synagogens embedsmænd, der ikke anerkendte Jesus som messias. Ifølge Keener, så de kristne deres konflikt med synagogens elitære jøder som en loyalitet overfor den

¹⁷³ Ibid., p. 225ff.

rette jødiske tro. Johannesevangeliet fremstiller de traditionelle jøder under den ironiske betegnelse, fordi det beskriver, at de faktisk svigter den jødiske tro ved ikke at anerkende Jesus. Når forfatteren til Johannesevangeliet bruger betegnelsen 'jøder' i evangeliet, er det ifølge Keener, en måde at udtrykke ironien ved, at disse elitære grupper selv betegner sig som jøder, når de samtidig ikke anerkender de 'sande' jøder – altså de jøder, der tror på Jesus Kristus som messias. Evangeliet skriver således den tidlige konflikt imellem Jesustroende jøder og de traditionelle jøder ind i evangeliets sprog.¹⁷⁴

De udvalgte overfor universalisme

Ifølge jødedommen var det kun det udvalgte folk, Abrahams efterkommere, der kunne opnå frelsen. Overbevisningen om at Jahve var jødernes særlige gud, fik med kristendommen en ny betydning. Kristne prædikede snart, at troen og muligheden for frelse ikke blot var en mulighed, der forelå lokalt for det udvalgte folk, men derimod var for hele menneskeheden. Dette medførte, at alle folk uanset sociale og etniske tilhørsforhold kunne opnå frelsen igennem troen på Gud. Den kristne soteriologi får således en universal karakter, der underkender det eksklusive forhold imellem Jahve og jøderne som det udvalgte folk. Med denne universalisme fik også den jødiske messianologi en ny vægt. De kristne forkyndte Jesus som Messias, hvis rolle og opgaver ikke længere primært var orienteret mod det jødiske folk. Messias skulle, ifølge de kristne, indsættes ikke i Jerusalem men i himmelen ved Guds højre hånd, hvorfra den jesuanske Messias først og fremmest skulle bekæmpe Satan, samt synden og døden.¹⁷⁵ Den Messianske kamp var således ikke længere en politisk og militær kamp imod Rom og jødernes hedenske fjender men blev pludselig omlagt til et universelt og overjordisk plan. Kampen skulle foregå på et kosmisk plan, men blev

¹⁷⁴ Ibid., p. 227

¹⁷⁵ Bilde, *En religion bliver til*, København, 2003, p. 460

også ført at den historiske Jesus, der helbredte og uddrev dæmoner. Desuden blev denne kamp i høj grad ført igennem Jesu lidelse og død. Med denne omtolkning af jødedommen, bragte kristendommen flere nye elementer ind i den hellenistisk-romerske verden.¹⁷⁶

Men de væsentlige ændringer stoppede ikke her. De kristne påstod, at Gudsriget ikke længere skulle opfattes som det rige, der skal oprettes i Israel med centrum i Jerusalem. Jesus-bevægelsens eskatologi var derimod sigtet mod opstandelse til et himmelsk liv i Jesus' kosmiske herredømme og en paradistilstand, som skulle indtræffe efter dommedag, samt et genoprettet paradys hvor de frelste i evighed skal leve sammen med herren og sønnen. På dette grundlag sker desuden en mere praktisk omdannelse af en række jødiske institutioner. Sabatten samt de jødiske fester bliver til søndag, og de beslægtede kristne fester, og templet, omskærelsen og renhedsreglerne underkendes. De hellige Jødiske skrifter, herunder Det Gamle Testamente, tolkes herefter ikke længere udelukkende eskatologisk og aktualiserende, men også kristologisk.¹⁷⁷

Omtalen af jøderne i Johannesevangeliet kan således have haft betydning for kanoniseringen af netop dette evangelium ved, at det pointerer de kristne som de retmæssige arvtagere af jødedommen, hvilket kan have spillet en rolle i målet om at udbrede kristendommen også til jøder. Det kan altså fungere som et værktøj, der ligger i tråd med ideen om universalisme. De kristnes kamp for at vise sig som de sande aftagere af jødedommen kan også ses hos den apostolske fader Barnabas,¹⁷⁸ som gennem sit brev vender jødernes fortolkning af Det Gamle Testamente til de kristnes fordel. Derved bruger han Det Gamle Testamente og viser, at kristendommens grundlag er dette skrift, og at de derved har de sande rødder og er

¹⁷⁶ Ibid., p. 355

¹⁷⁷ Ibid., p. 460

¹⁷⁸ Brevet var oprindeligt anonymt, men fik hæftet Barnabas på som forfatter. Brevet menes at være affattet mellem 130 og 140 e.v.t..

arvtagere af jødedommen.¹⁷⁹ Omtalen af jøderne hos Barnabas vidner om, at der har været en diskussion om forholdet mellem jøderne og de kristne, hvilket kan bestyrke betydningen af Johannesevangeliet i den samlede kanon af Det Nye Testamente.

Kanoniseringsprocessen

De fire evangeliers samling

Den endelige kanonisering er svær at sætte dato på, fordi Det Nye Testamente har gennemgået så mange forskellige faser, før det kom til at indeholde de tekster, som vi kender i dag. Theissen mener, at det første sted Det Nye Testamente bekræftes, som det ser ud i dag, er i 'The 29. Easterfestal Letter of Metropolitan Athanasius of Alexandria', der er dateret til 367 e.v.t.¹⁸⁰ Vores fokus kredser dog omkring den periode, hvor de fire evangelier blev udvalgt og bekræftet, fordi det er i denne periode, at Johannesevangeliet er blevet selekteret som et kanonisk evangelium.

Den endelige kanonisering kan ikke dateres til et bestemt årstal, hvilket hænger sammen med, at denne proces har været en flydende overgang. Det menes dog, at den endelige kanonisering af de fire evangelier har fundet sted i tidsrummet fra år 140 til år 180. Professor i Det Nye Testamente, Martin Hengel, mener ikke, at der er tale om en enkelt begivenhed, hvor det officielt er blevet besluttet, at disse fire evangelier skal repræsentere den kristne trosretning.¹⁸¹ I stedet er der fundet breve og skrifter, der tyder på, at kanoniseringen i denne periode har været under debat og derved manifesteret sig over en længere periode. Hengel mener ikke, at kristendommen i perioden havde magt til at træffe en sådan beslutning, fordi der ikke på dette tidspunkt eksisterede en autoritet, der kunne samle de forskellige kristne samfund. Tidligere troede man, at den kristne kirke var godt organiseret omkring hundrede år

¹⁷⁹ Cappelørn, *De Apostolske fædre*, København, 1985, p. 199ff.

¹⁸⁰ Theissen, *The New Testament*, London, 2003, p. 180

¹⁸¹ Hengel, Martin, *The Four Gospels and the one Gospel of Jesus Christ*, London, 2000, p. 53

e.v.t., men meget tyder på, at der i denne periode har været mange mindre samfund med hver deres fortolkning af det kristne budskab.¹⁸² Vi kan læse i breve fra forskellige kirkefædre, som forfatteren af første Klemens brev, at de ihærdigt prøvede at undgå splittelse og oprør indenfor egne rækker i en tid, hvor sammenholdet var afgørende for kristendommens overlevelse og videreførelse.¹⁸³ Kristendommen havde ikke manifesteret sig selv som et velorganiseret samfund, men var derimod bestående af mange mindre samfund, hvilket har gjort beslutninger af denne størrelse svære at få gennemført. Der er derfor ingen grund til at betvivle Hengels påstand om, at kanoniseringen af de fire evangelier ikke kan tidsfæstes til en nøjagtig dato men i stedet har været en længerevarende proces.

Første gang man har en skriftlig henvisning til de fire evangelier er i Justins ”*Apologier*”, som kan dateres tilbage til omkring år 152-155 e.v.t..¹⁸⁴ Her benytter Justin sig af flertalsformen ’evangelier’¹⁸⁵, og teksten er hermed den første skriftlige dokumentation på de kanoniske evangelier set som en helhed. Vi ved, at der henføres til Det Nye Testaments fire evangelier, fordi der henvises til dem i brevet. Hengel skriver dog, at det er bemærkelsesværdigt, at denne betegnelse kun bliver brugt én gang i hele teksten. Dette kan være et tegn på forsigtighed fra Justins side, fordi denne opfattelse endnu ikke var udbredt og derfor i mange kredse blev set som upassende og provokerende.¹⁸⁶ Det var i denne periode meget normalt, at menigheder tilsluttede sig et enkelt af de fire evangelier, og man har ikke tidligere fundet skrifter, der henfører til de fire evangelier som en enhed.

¹⁸² For videre diskussion se Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Mifflintown, 1996

¹⁸³ Klemens skriver bl.a.: ”Vi er jo på den samme kamplads, og den samme kamp påligger os”, *1. Klemens Brev 7:1* fundet i Cappelørn et al., *De Apostolske Fædre*, Skive, 1985. p. 59. Med ’kamp’ henføres nok til kampen for overlevelsen og videreførelsen af den kristne tro.

¹⁸⁴ Thyssen, *Justins Apologier*, Århus, 1996, p. 30

¹⁸⁵ *Ibid.*, Apol 66.3

¹⁸⁶ Hengel, Martin, *The Four Gospels and the one Gospel of Jesus Christ*, London, 2000, p. 4

Fremskyndelsen af en kanon

I midten af det andet århundrede begyndte Markion, som var en af datidens større kristne autoriteter, på sin egen kanon. Denne kanon blev foretaget ud fra det synspunkt, at den kristne Gud og den jødiske Gud ikke repræsenterede den samme. Markion mente ydermere, at kun apostlen Paulus forstod betydningen af Jesus Kristus som budbringer fra den gode, kærlige og nådige Gud. Derfor anerkendte Markions kanon ni breve af Paulus sendt til syv menigheder såvel som et brev til Filemon, undtaget var Pastoralbrevene. Paulus mestrede at skelne korrekt mellem nåde og lov, og disse ti breve forestod som kilde til og normen for den sande doktrin. Blandt evangelisterne betragtede Markion kun Lukas som værende troværdig, og et 'renset' Lukas-evangelium blev af den grund anset som værende autoritativt og derfor medtaget i kanonen. Hvorfor det lige var Lukas og ikke en af de tre andre evangelister, Markion satte sin lid til, vides ikke bestemt, men det antages, at det var fordi Paulus eftersigende skulle have en tilknytning til evangelisten Lukas, og at han som følge deraf blev betragtet som mere loyal overfor traditionen og derved gav den mest troværdige overlevering om Jesus.¹⁸⁷

Der er uenighed om, hvorvidt Markion har påskyndet en kristen kanon eller måske ligefrem været direkte katalysator for denne proces. Theissen mener, at den kristne menighed følte sig nødsaget til at lave et modstykke til Markions kanon. De fire evangeliers pluralistiske kanon blev altså, ifølge Theissen, skabt som modpol til Markions monistiske kanon, og yderligere er flere breve fra for eksempel Johannes og Jakob medtaget for, at Paulus breve ikke skulle stå egenrådigt.¹⁸⁸ Som sagt tidligere mener Hengel dog ikke, at der eksisterede en autoritetsmagt, som kunne træffe disse beslutninger og bestemme over de forskellige mindre menigheder. Han mener, at det fungerede den anden vej rundt, at Markion foretog sin kanon som

¹⁸⁷ Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, New York, 1987, p. 92

¹⁸⁸ Theissen, *The New Testament*, London, 2003, p. 177

protest mod de fire evangeliens sammenføring under et. Hvem der kom først er svært endeligt at konkludere, men vi ved fra tekster skrevet af kirkefædre som eksempelvis Justin, at Markion har påvirket den kristne menighed, og er blevet set som en trussel for den kristne trosretning.¹⁸⁹ Ligeegyldigt hvilken side man er på i denne diskussion, kan vi læse i breve fra kirkefædre og andre kirkeautoriteter fra midten af det 2. århundrede, at Markion blev set som en trussel for den kristne tro, og deraf kan man måske overveje, om han har været med til at presse de kristne menigheder til at få vedtaget at tilslutte sig de fire evangelier for at undgå en splittelse.

Som beskrevet tidligere vurderes kanoniseringen at have foregået mellem år 140 og år 180. Denne tidslinje bliver afsluttet, da Irenæus som biskop af Lyon i tidsrummet 180-200 e.v.t. skriver værket ”*Mod kætterne*”.¹⁹⁰ Med kættere henfører han blandt andet til de gnostiske bevægelser og Markionitterne, som på dette tidspunkt har dannet deres egen menighed. Brevet er et forsvar af de fire evangeliens berettigelse, som Theissen henfører til som den tidligste ’Theory of the Canon.’¹⁹¹ Irenæus mener, at tallet fire i sig selv er det eneste logiske antal. Ligesom der er fire vinde og fire verdenshjørner, kan der kun være fire evangelier ikke færre og ikke flere.¹⁹²

Selve kanoniseringen, mener man, har foregået hovedsageligt i Rom og Lilleasien. Theissen mener derfor, at det kan have været afgørende for en tekst eller et brev, hvor det er blevet nedskrevet, og i hvilket område det har floreret. Denne teori kan man dog ikke stole på, fordi vi ikke er sikre på de forskellige evangeliens ophav. I bogen ”*The New Testament*” ser Theissen en sammenhæng mellem, at alle tekster eller evangelier medtagne i Det Nye Testamente typisk har et tilhørsforhold til enten Rom eller Lilleasien. Her går han ud fra at Johannesevangeliet er nedskrevet i Efesus, der lå i Lilleasien, men dette er endnu ikke bevist.

¹⁸⁹ Justin skriver bl.a. i sin Første Apologi ”Ham er mange blevet overbevist af som en, der kender sandheden, og de lær af os” Thyssen, *Justins Apologier*, Århus, 1996, Apol 58.2

¹⁹⁰ ‘*Adversus Haereses*’ på Latin

¹⁹¹ Theissen, *The New Testament*, London, 2003, p. 179

¹⁹² Hengel, Martin, *The Four Gospels and the one Gospel of Jesus Christ*, London, 2000, p. 9

Årsager til kanoniseringen af Johannesevangeliet

Dette afsnit er tænkt som en sammenfatning af de foregående afsnits diskussioner, både for at få sammenholdt de forskellige afsnit, men også for at vurdere deres betydning for kanoniseringen af evangeliet.

Kristologiens brug af logos har klare paralleller til den hellenistiske filosofi, og det har eventuelt været medvirkende til at Johannesevangeliet blev optaget i kanon, da ordet havde en vigtig betydning i samtiden. Vi finder det mest sandsynligt, at evangeliet er affattet i Efesus cirka år 90-110. Som tidligere nævnt havde skrifter fra udvalgte magtcentre, såsom Rom eller Lilleasien, herunder Efesus, lettere ved at opnå anerkendelse. Hvis Johannesevangeliet er skrevet i Efesus, har det givet været medvirkende til, at skriftet blev kanoniseret.

Evangeliet er skrevet på græsk og er påvirket af et sprog som henvender sig til eliten. Dette kan være et mere eller mindre bevidst valg, men hvis man kan få de intellektuelle til at konvertere til kristendommen, vil det også være lettere af sprede budskabet til de lavere klasser. Det kunne tyde på, at Johannesevangeliet var bestilt arbejde. Hvis det er bestilt arbejde, har det været bestemt og skrevet til at indgå i kanon. Det er ikke muligt med sikkerhed at sige, hvorvidt Johannesevangeliet er bestillingsarbejde. De mange dobbelttydigheder som vi har påvist igennem rapporten, taler imod at Johannesevangeliet skulle være bestillingsarbejde. Vi forestiller os, at hvis man bestilte et evangelium til at konsolidere kristendommen, ville budskabet formodentligt træde meget mere entydigt frem. Tekstens tvetydighed kan muligvis have været intenderet for at få skriftet til at fremstå mystisk og dermed drage modtageren. Ydermere giver tvetydigheden en mulighed for at evangeliet kan tolkes på flere måder, og dermed bliver det op til den enkelte at opnå en erkendelse af evangeliets budskab. Således bevarer evangeliet sin relevans uafhængigt af de ændringer, der måtte ske i det omkringliggende samfund, og kirken vil kunne henvise til evangeliet under mange forskellige – måske endda modstridende omstændigheder.

En så velovervejet fremsynethed virker umiddelbart usandsynlig, idet man må formode, at evangelisten havde en konsolideret og præsent religiøs overbevisning, der for ham var universel og derfor kan det virke søgt, at han skulle gå på kompromis med denne overbevisning.

En anden indikation på, at det fjerde evangelium ikke er bestillingsarbejde fra de kristne menigheder, er, at det er blevet tolket gnostisk af blandt andre markionitterne og valentinerne. Det ville efter alt at dømme ikke have været tilfældet, at et sådan bestillingsarbejde ville have været udført således, at det kunne tolkes på en måde, som i den mest udbredte kristne fortolkning, ansås for at være kættersk.

Den høje kristologi, som man angiveligt har ønsket at fremhæve for at give det kristne budskab større autoritet, har sandsynligvis været en af de vigtigste grunde til at både Irenæus og Origenes har fundet det nødvendigt at skrive imod de gnostiske fortolkninger af evangeliet for at fastholde Johannesevangeliet i den - i deres øjne - sande fortolkning.

Implicit i evangeliet synes der at ligge en videreførelse af en mere end 60 år gammel kristen tradition. Det kan ses ved bispisningen af de 5000 i Joh 6,1-15, hvor Jesus takkede inden han brød brødet. Ordet "takkede" er en oversættelse af et verbum, hvis tilsvarende substantiv er ordet for den tidlige kirkes nadver; "eukrasti".¹⁹³ Det betyder, at læserne har kendt til ordet og har set et budskab om, at Jesus har bragt Guds rige til de 5000 mennesker, som blev bispist. Det store antal mennesker kan betyde, at der var plads til alle i Guds rige i modsætning til jødedommen, hvor det er forbeholdt det udvalgte folk, som man skal være født ind i, at kunne opnå frelsen. Når Johannesevangeliet fastslår, at riget er for alle, kan det være en indikation af, at man har taget evangeliet med i kanon, da frelsen på den måde er opnåelig for alle og derved henvender sig til et større publikum.

¹⁹³ Damm, *Johannes-evangeliet: En kommentar*, København, 1973, p. 89

I det hele taget er adskillelsen fra jødedommen et centralt tema i evangeliet. De gængse jøder ses i evangeliet som ignoranter der ikke har indset at Jesus er Messias. Det ses i Joh 8,39-44 hvor Jesus siger til jøderne, at hvis de gjorde Abrahams gerninger, det vil sige var rettroende jøder, ville de også tro på ham som Messias. Derudaf kan man lede at kristendommen i Johannesevangeliet ses som jødedommen sande arvtager.

Videre synes den kristne tradition at skinne igennem i brugen af Johannes Døber. Han har en meget central plads i evangeliet, og optræder allerede i prologen, hvilket giver ham en høj status, men stadig placeret under Jesus i evangeliets hierarki, idet det eksplicit siges, at han ikke er Kristus, men blot skal bære vidnesbyrd om Kristi komme. Johannes Døbers placering kan ses som værende en form for bindeled til synopsen og dermed til den kristne tradition.

Den johannæiske eskatologi er hovedsagelig præsentisk. I forbindelse med kristenforfølgelserne i andet og tredje århundrede kan det have været med til, at de troende holdt stærkere fast i deres tro, idet de allerede var garanteret at blive frelst, hvilket Ignatius' breve vidner om, da han bad om ikke at blive reddet fra martyrdøden.¹⁹⁴ Da de kristne på denne måde frimodigt gik martyrdøden i møde og dermed udstillede deres stærke tro, kan det have medvirket til, at flere mennesker valgte at tilslutte sig de kristne menigheder. Den præsentiske eskatologi har sandsynligvis haft en indvirkning på at tilslutningen til skriftet er steget, og at evangeliets indtræden i kanon øjensynligt har været lettere. Johannesevangeliet udlægning af Jesu status som Kristus hænger sammen med eskatologien på den måde, at han i kraft af sin status som værende guddommelig har magt til at ændre på det traditionelle jødiske syn på eskatologi, som en kommende dommedag, til at frelsen allerede kan opnås nu og her, samtidig med en forestilling om en kommende frelse.

¹⁹⁴ Cappelørn, et.al., *De Apostolske Fædre*, København, 1985, p. 137

Underne i Johannesevangeliet er tegn på Jesu guddommelighed, og en af de grundlæggende tanker i evangeliet er, at ingen har set Gud. For at erkende Gud må man tro på Jesus som Kristus, da han er Guds repræsentation på jorden i Johannesevangeliet. På samme måde har læsere af evangeliet heller ikke set Jesus, og Johannesevangeliet fungerer som repræsentation af Jesu ord, som skal få læseren til at tro på ham som Kristus, og derved erkende Gud. Som tidligere nævnt gør fortælleren sig selv til aktør i sin fortælling, hvilket er med til at give evangeliet en høj sandhedsværdi, da fortælleren gør sig selv til øjenvidne, samtidig med at man bliver gjort opmærksom på at de som tror uden at have set Jesus er salige. Det kan højne anerkendelsen af skriftet som et brugbart skrift i udbredelsen af kristendommen.

Som vi har vist, var de første kristne vandreakarismatikere, og deres levevis præger på afgørende vis de synoptiske evangelier, hvilket kan ses ved, at Jesus sender sine disciple ud for at forkynde det kristne budskab og påbyder dem at leve yderst spartansk. Johannesevangeliet kan ses som et udtryk for udviklingen i kristendommen, da der på intet tidspunkt henvises til nogen form for vandreradikalisme. Derimod synes evangeliet blandt andet at henvende sig til eliten, som må formodes ikke at leve som vandreakarismatikere, men snarere levede bedre end gennemsnittet.

Eliten havde indflydelse på magthaverne, og derfor var det en fordel at skrive evangeliet med henblik på dem. Hvis man kunne få eliten til at fatte interesse for ens skrift, var adgangen til magthaverne betydeligt lettere. Det kunne være en bevæggrund for, at de kristne i første og andet århundrede inkorporerede Johannesevangeliet i deres kanon.

Konklusion

Alt i alt er der mange grunde til at Johannesevangeliet kom med i den kristne kanon. En af de vigtigste årsager er skriftets høje kristologi, som bidrager til den kristne tros autoritet. Jesus er Guds logos, og hans ord bliver derigennem til sandheder. Det er et af evangeliets hovedbudskaber, at frelsen kommer med troen på Jesus som Kristus. På den måde er eskatologien præsentisk, og det har højst sandsynligt været med til at kristne ledere har gået martyrdøden i møde med oprejst pande. Den stærke tro har efter alt at dømme fået mange til at slutte op om de tidlige kristne grupper, hvilket har lettet evangeliets vej til kanon. En grund til at Johannesevangeliet ikke skulle have været med i kanon er, at det på mange måder adskiller sig fra synopsen. Det kan forklares ved, at der fra de synoptiske evangeliers affattelse til Johannesevangeliets samme er sket en udvikling i den kristne tro. Synopsen er præget af Jesu opfordring til vandreradikalisme, mens Johannesevangeliet nærmere henvender sig til en elite i den hellenistisk-romerske verden, som ikke har været vandrekarakteristikere, og til menigheder som i forvejen er kristne. Henvendelsen til eliten i den hellenistisk-romerske verden, gøres ved brug af græske filosofiske tanker. Med evangeliets universalistiske budskab om en individuel tro, som er gældende for alle mennesker, skabes en klar parallel til det stoiske logos, samtidig med at evangeliet skaber afstand til jødedommen, som kun er for det udvalgte folk. Ved på denne måde at henvende sig til eliten har Johannesevangeliet haft mulighed for at øve indflydelse på magthaverne og derigennem få en vis status blandt de kristne skrifter, i modsætning til apokryfe skrifter som i mange tilfælde er svært tilgængelige. Samtidig fungerer eliten i et samfund som meningsdannere for den brede befolkning. Evangeliet kan i mange tilfælde tolkes på flere måder. På den led synes evangeliet ikke at være et skrift, som er bestilt til at indgå i kanon, men snarere et der har været udarbejdet i en urkristen menighed, der har haft disciplen Johannes som sit forbillede. Flertydigheden kan være intenderet, da evangeliet således har et mystisk præg, som

på mange mennesker kan virke dragende, og på den måde kan evangeliet have fået en større tilslutning. Et tegn på udviklingen i kristendommen er omtalen af jøderne i evangeliet. De forskellige jødiske gruppers omtale i Johannesevangeliet er nu under ét. Budskabet i evangeliet er at fortælle, at kristendommen er jødedommens sande arvtagere, og at hvis jøderne var ægte jøder, ville de hengive sig til troen på Jesus som Kristus.

Johannesevangeliet er blevet tolket gnostisk, og dette kan både have været en hæmsko og en fordel for evangeliets kanonisering. Det kunne være en hæmsko forstået på måde, at de fleste kristne, som anså gnostikere for at være kættere, ikke ville godtage et skrift, som kættere har taget til sig. På den anden side kan det have været en fordel for evangeliet, idet skriftets høje kristologi har ansporet kirkefædre til at ville have skriftet i egne rækker, og på den måde ikke ville lade evangeliet falde i hænderne på gnostikerne, der i de tidlige kristnes øjne fejlfortolkede og misbrugte evangeliet. Evangeliets affattelsessted kan også have spillet en afgørende rolle for kanoniseringen. Hvis evangeliet, som vi antager, er blevet affattet i Efesus, har vejen til kanon været kortere, idet et skrift affattet i Efesus havde lettere adgang til resten af Romerriget, end hvis det var blevet skrevet i eksempelvis Palæstina eller Syrien. Spørgsmålet om evangeliets forfatter spiller også en central rolle i forhold til kanoniseringen. Evangeliet selv giver indtryk af at være skrevet af disciplen Johannes og påberåber sig derved en stor autoritet, i og med forfatteren skulle være øjenvidne til de beskrevne begivenheder i evangeliet. Denne autoritet er fordrende for en kanonisering af evangeliet. Det synes dog at være højst usandsynligt, at disciplen Johannes skulle være forfatteren. Vi mener, at en menighed som havde disciplen som forbillede, er det mest sandsynlige svar på spørgsmålet om forfatterskabet.

Det ser altså ud til at Johannesevangeliet har haft en forholdsvis let indgang i kanon. Evangeliets forfatter, eller forfattere, synes bevidst at benytte sig af den række af virkemidler, vi har beskrevet rapporten igennem, måske for at udbrede den måde at

tro på, som de anså at være den rigtige og gennem evangeliet at give muligheden for frelse til så mange mennesker som muligt.

Perspektivering

I dette afsnit vil vi spekulere over, hvordan kristendommen ville have set ud, hvis Johannesevangeliet ikke var blevet kanoniseret. Ville kristendommen være blevet en verdensreligion? Ville kristendommen være blevet en fuldt ud selvstændig religion? Kunne kristendommen i det hele taget have overlevet som selvstændig religion?

Johannesevangeliet er det eneste evangelium, som sidestiller Jesus med Gud, og hvis Johannesevangeliet ikke var blevet optaget i kanon, tvivler vi på, om Jesusfiguren ville have opnået samme guddommelige status. Han ville sandsynligvis i højere grad være blevet anset som menneske, og adoptionskristologien ville være den fremtrædende. Det ville hermed være svært at bibeholde en tilbedelse af ham som Messias, da problemet med parusi-udeblivelsen ville trænge sig mere og mere på, og vi forestiller os, at det havde været sværere at opretholde en kult omkring Jesus, hvis han hovedsageligt blev anset som menneske. Som vi kan se i Matt 10,23, fandtes på synopsens tid en forestilling om, at Jesus som Messias døde på korset for at kunne komme igen og bringe Guds rige ned på Jorden. Hvis ikke idéen om denne præsensiske eskatologi var blevet præsenteret med Johannesevangeliet, ville der sandsynligvis være blevet skabt tvivl om, hvorvidt Jesus i det hele taget var Messias. Dette kunne have haft store konsekvenser for tilslutningen til den tidlige kristendom og ville dermed udgøre en trussel for kristendommens overlevelse. Lukasevangeliet opererer også med en præsensisk eskatologi, men her ligger hovedvægten på den fremtidige eskatologi. Dette kunne være med til at holde liv i kristendommen, da man kunne argumentere for, at Guds rige på en eller anden måde var kommet til jorden. Luk 17,20 kan oversættes således, at Guds rige findes inden i mennesket. Menneskene skal altså tilstræbe at opnå et erkende Guds rige i sig. Det er interessant

at bemærke, at denne fremstilling leder tankerne hen på gnosticismen. Hvis Johannesevangeliet ikke var blevet en del af kanon, kunne det tænkes at gnostikere ville have vundet større indpas blandt de tidligere kristne, fordi gnostikere ofte opererer med, at menneskets sjæl kommer fra Gud, og at mennesket netop skal erkende dette for at blive frelst. I øvrigt ville adskillelsen fra jøderne øjensynligt heller ikke have været så markant. I Johannesevangeliet fortælles det ganske vist, at der var kristne, der var blevet udelukket af synagogen, og således afspejles det, at der allerede ved affattelsen af evangeliet var en udskillelse i gang. På den anden side er der ikke, i de synoptiske evangelier, en afstandtagen til jøderne benævnt som én samlet gruppe, som man ser i Johannesevangeliet. Derimod er de synoptiske evangelier mere orienterede mod at tage afstand fra farisæerne, der fremstilles som de mest anti-jesuianske. Det kan tænkes, at en kristendom uden Johannesevangeliet ville være fortsat som en jødisk fornyelsesgruppe, som adskilte sig fra flertallet af jøder på grundlag af messiasspørgsmålet. Sammenholdt med parusiudeblivelsen, finder vi det nærliggende at tro, at Jesus-tilhængerne efterhånden ville forsvinde fra det jødiske miljø, hvorved den europæiske verden ikke ville komme til at eksistere, som vi kender den.

Hvis Johannesevangeliet ikke var blevet optaget i kanon, kan man spekulere på, om der ville være konstrueret eller optaget et andet skrift, som fastslog den kristne tro på Jesus som Messias. Øjensynligt har Johannesevangeliet opfyldt et behov hos de tidlige kristne, som tilsyneladende har ønsket at slå fast, at Jesus vitterligt var Messias, og at frelsen kunne opnås her og nu, således at problemet med parusiudeblivelsen blev imødegået. Samtidig kunne noget tyde på, at man følte sig nødsaget til at sprede budskabet til den dominerende magt. Det er nærliggende at tænke sig, at en kristen gruppe under pres udefra har fundet det nødvendigt både at fastslå sin overbevisning indadtil samt at præsentere og til dels modificere sit budskab således, at det var lettere antageligt for magthaverne.

De tidlige kristne var stærke i troen, sandsynligvis på grund af nærforventningen om Jesu genkomst, men ikke mindst på grund af fortællingerne om Jesu opstandelse, som skulle bevidne hans status som Messias. Denne overbevisning havde eksisteret i to generationer før Johannesevangeliets affattelse. Man må formode, at et andet skrift var blevet forfattet til at konsolidere den kristne tro, hvis ikke Johannesevangeliet var kommet med i den kristne kanon. På den led må man formode, at kristendommen havde haft stort set samme indhold, som det var og er tilfældet.

Centralt i Johannesevangeliet er opfattelsen af at Jesus er Messias. Hvis man forestiller sig, at Johannesevangeliet ikke var en del af Det Nye Testamente, så ville Jesus messianske status svækkes, og det ville muligvis være lettere at så tvivl. Den traditionelle jødedom ville formodentlig have presset de kristne i deres tro, og idet der ikke indtraf den forventede parusi, ville det have været vanskeligt at opretholde troen på Jesu guddommelighed. Hvis man forfølger den tanke, at Johannesevangeliet ikke var kommet med i kanon, og ikke var erstattet af et andet skrift, taler meget for, at kristendommen ikke havde overlevet som vi kender den. I stedet kunne det tænkes, at kristendommen ville være blevet borte imellem andre mysteriereligioner, som for eksempel gnosticismen. Det er også tvivlsomt om kristendommen havde vundet indpas i så store dele af den hellenistisk-romerske verden, da Johannesevangeliet, mere end de synoptiske evangelier, henvender sig til den hellenistisk-romerske elite. Den mest sandsynlige konsekvens ved at Johannesevangeliet ikke var blevet kanoniseret, synes dog at være, at et andet skrift var blevet indsat i Johannesevangeliets sted.

Litteraturliste

Hovedkilde

Det Danske Bibelselskab, *Bibelen*, København, 2003 (Oversættelse fra 1992)

Primær Litteratur

Balling, Jakob, *Kristendommen*, Viborg, 1996

Barrett, C. K., *The Gospel According to St. John: An Introduction With Commentary And Notes On the Greek Text*, London, 1960

Bauer, Walter, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Mifflintown, 1996

Bilde, Per, *En Religion Bliver Til*, København, 2003

Bækgaard Thomsen, Jørgen, *Se Guds lam: Bibelstudie over Johannesevangeliet 1-6*, Fredericia, 2003

Cappelørn, Niels Jørgen; Hyldahl, Niels; Wiberg, Bertil, *De Apostolske Fædre*, København, 1985

Christiansen, Erik, *Romersk Historie*, Århus, 1989

Crossan, John D., *The Birth of Christianity*, Edinburgh, 1999

Damm, Richard, *Johannes-evangeliet en kommentar*, København, 1973

Falk, H. J.; Lillelund, B. B., *Fra Moses til Paulus: Bibeltekster med noter i kulturhistorisk sammenhæng*, Gjellerup, 1966

Fink, Hans, m.fl., *Universitet og Videnskab: Universitetets idéhistorie, videnskabsteori og etik*, København, 2003

Freeman, Charles, *Egypt, Grece and Rome: Civilization of the Ancient Mediterranean*, New York, 2004

Hallbäck, Geert; Jensen, Hans Jørgen Lundager, *Gads Bibelleksikon A-K*, København, 1998

Hallbäck, Geert; Jensen, Hans Jørgen Lundager, *Gads Bibelleksikon L-Å*, København, 1998

Hengel, Martin, *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ*, London, 2000

Hjort, Birgitte G., *Det Nye Testamentes omverden*, Århus, 2003

Hyldahl, Niels, *Den Ældste Kristendoms Historie*, København, 1994

Irenæus, *Mod Kætter*, Oversat af Ulla Kiel, København, 1999

Jensen, Henrik, *Ofrets Århundrede*, Roskilde, 2002

Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Boston, 2001

Josefus, Flavius, *Den Jødiske Krig*, oversat af Erling Harsberg, København, 1997

Keener, Craig S., *The Gospel of John – A commentary Vol I/II*, Massachusetts, 2003

Kjeldstad, Knut, *Fortiden er ikke hvad den har været: En indføring i historiefaget*, Frederiksberg, 2001

Kot, Nielsen, Rosen, et al., *Den der har øre skal høre*, Roskilde, 2004

Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament*, New York, 1997

Moloney, Francis J., *The Gospel of John*, Minnesota, 1998

Noack, Bent, *Det Nye Testamente- og de første kristne årtier*, København, 1970

Næss, Arne, *Filosofiens Historie: Bind 1*, Vejle, 1963

Pagels, Elaine, *Beyond Belief: the secret gospel of Thomas*, New York, 2003

Pagels, Elaine, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, Atlanta, 1989, p. 47

Starr, Chester G., *The Roman Empire- 27 B.C.-A.D. 476*, New York, 1982

Theissen, Gerd, *Jesus overleveringen og dens sociale baggrund: Et sociologisk bidrag til den tidligste kristendoms historie*, oversat af Geert Hallbbäck, København, 1979

Theissen, Gerd, *The New Testament*, London og New York, 2003

Thomsen, Jørgen B., *Se Guds lam: Bibelstudie over Johannesevangeliet 1-6*, Fredericia, 2003.

Thyssen, Henrik P., *Justins Apologier*, Århus, 1996

Væрге, Johannes, *Johannesevangeliet- fortolket*, København, 1996

Walker, Benjamin, *Gnostikerne- deres lære og mission*, England, 2004

Primær Artikler og Tidsskrifter

Miller, ED. L., *The Johannine Origins of teh Johannine Logos*, Journal of Biblical Literature, 1993 s. 445-457

Sekundær Litteratur

Abrahamowitz, Finn, *Jesus- en biografi*, København, 2002

Aichele, George, *The Control of Biblical Meaning*, Harrisburg, Pennsylvania, 2001

Augustinus, Aurelius, *Augustin*, oversat af Jørgen Pedersen, Viborg, 2000

Barnard, L. W., *Justin Martyr: His Life and Thought*, Cambridge, 1967

Beckwith, Roger, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London, 1985

Bellinzoni, A.J., *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, Leiden, 1967

Bernstein, Alan E., *The Formation of Hell*, London 1993

Bettenson, Henry, *The Early Christian Fathers*, London, 1978

Bilde, Per, *Den hellenistisk-romerske verden*, København, 1998

Brenneman, James E., *Canons in Conflict*, New York, Oxford, 1997

Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament*, New York, 1996

Brown, Raymond E., *An Introduction to the New Testament Christology*, New York, 1994

Carroll, John T. og Green, Joel B., *The Death of Jesus in Early Christianity*, Peabody, Massachusetts, 1995

Chesnut, Glenn F., *The First Christian Histories*, Macon, 1986

Childs, Brevard S., *The New Testament As Canon: An Introduction*, Philadelphia, 1985

Clements, Ronald E., *Old Testament Prophecy*, Louisville, 1996

Crossan, Dominic, John, *Jesus- En Revolutionær Biografi*, København, 1999

Det Danske Bibelselskab, *Det Gamle Testaments Apokryfe Tekster*, København, 1998

Ehrman, Bart D., Homes, Michael W., *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Grand Rapids, 1995

Ejrnæs, Bodil og Søren Hols og Mogens Müller, *Dødehavsrullerne- og de antikke kilder om essæerne*, København, 2003

Engberg-Pedersen, Troels, *Den Historiske Jesus og Hans Betydning*, København, 1998

Farmer, William R., *Jesus and the Gospel*, Philadelphia, 1982

Fuglsang, Lars og Olsen, Poul Bitsch, *Vidneskabsteori i Samfundvidenskaberne: på tærds af fagkulturer og paradigmer*, København, 2004

Gräs, Mette Marie Ladekær, *Kønshermeneutik*, Viborg, 1994

Hartnak, Justus og Sløk, Johannes, *Platon*, København, 1991

Hollerich, M. J., *Eusebius of Caesarea's commentary on Isaiah*, New York, 1999

Jensen, Bernard Eric, *Historie: Livsverden og fag*, København, 2003

Jensen, Peter West, *Se Hans Herlighed*, Tolstrup, 1992

Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford, 1981

Marcus, Aage, *Kristelig Mystik*, København, 1953

Mckenzie, Peter, *Kristendom- praksis og tro*, oversat af Poul Aage Fogde, København, 1994

Metzger, Bruce M., *The Text of the New Testament*, New York, Oxford, 1992

McDonald, Lee M.; Sanders, James A., *The Canon Debate*, Peabody, Massachusetts, 2002

McGrath, Alister E., *Christian Theology- An Introduction*, Massachusetts, 1997

Mogensen, Kaj, *Således Elskede Gud Verden*, København, 1942

Nationalmuseet, *Grækenland, Italien og Romerriget*, Odense, 1968

Nicol, W., *The Semeia in the Fourth Gospel*, Leiden, 1972

Origen, *Commentary on the Gospel According to John books 13-22*, oversat af Ronald E. Heine, Washington, 1993

Otzen, Benedikt, *Jødisk Litteratur på Jesu Tid*, København, 2001

Pedersen, S., *Den Nytestamentelige Tidshistorie*, Århus, 1994

Sanders, J. N., *The Fourth Gospel in the Early Church*, England, 1943

Seitz, Christopher og Kathryn Greene-McCreight, *Theological Exegesis- Essays in Honor of Brevard S. Childs*, Michigan, 1999

Story, Cullen I. K., *The Nature of Truth in "The Gospel of Truth"*, Leiden, 1970

Studies in John – Presented to Dr. J. N. Sevenster, Leiden, 1970

Sørensen, Villy, *Jesus og Kristus*, Haslev, 1992

Theissen, Gerd, *Social Reality and the Early Christians*, Edinburgh, 1993

Theissen, Gerd, *The Religion of the Earliest Churches*, Minneapolis, 1999

Thompson, Marianne Meye, *The God of the Gospel of John*, Michigan, 2001

Thiedecke, Johnny, *Hellinisme- jordiske og himmelske tekster*, København, 1987

Van der Kooij; van der Toorn (ed.), *Canonization and Decanonization*, Leiden, Boston, Köln, 1998

Wucherpennig, Ansgar, *Heracleon Philologus*, Tübingen, 2002

Sekundære artikler og tidsskrifter

Davies, Stevan, *The Christology and Protology of the Gospel of Thomas*, *Journal of Biblical Literature*, 1992 s. 663-682

Hyldahl, Jesper, *Gnosticisme eller Gnosis*, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 64. årgang, 2001 s. 111-129

Larsen, Kasper Bro, *Viden og Erkendelse i Johannesevangeliet*, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 66. årgang, 2003 s. 81-106

Nielsen, Jesper Tang, *Den Johannæiske Eskatologi*, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 64. årgang 2001 s. 63-73

Petersen, Anders Klostergaard, *Fønix mellem Tradition og Nybrud*, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 64. årgang, 2001 s. 189-212

Pettersen, Chrisitina, *Johannesevangeliets Identitetskonstruktion*, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 65. årgang, 2002 s. 184-194

Poulsen, Hartvig, *En Exegese af Johs. 17, 1-5 særlig med henblik på herlighedsbegrebet*, Årgang 7 nr. 4, 1988, s. 166-177

Romer, F. E., *Another Incarnation of the Phoenix*, *Classica Et Mediaevalia- Rerve danoise de philologie et d'histoire*, vol. 54, 2003

Zimmer-Krause, Hella, *Johannesproblemet*, *Das Goetheanem* nr. 16, 12/04, 1987

Resumé

I denne rapport stilles spørgsmålet om, på hvilket grundlag Johannesevangeliet blev kanoniseret. Det bliver diskuteret hvilke teologiske, filosofiske og historiske faktorer som har gjort sig gældende i kanoniseringen af det fjerde evangelium. Diskussionen er delt op i en række temaer startende med Johannesevangeliets historiske kontekst omhandlende romerriget og den romersk-hellenistiske verden og dennes tænkning og de tidligste kristne menigheders opfattelse af kristendommen. Disses influeren på Johannesevangeliet, samt evangeliets ophav, affattelsessted, forfatter og datering. Herefter vil Johannesevangeliets kristologi, eskatologi, attitude overfor jøderne og det generelt indholdsmæssige, som kunne have betydning for kanoniseringen blive behandlet.

Summary

In this thesis the question is asked on what grounds the Gospel of John was canonized. It will be discussed what theological, philosophical and historical factors have had an impact on the canonization of the fourth gospel. The discussion is divided into an array of topics starting with the historical context of the Gospel of John, concerning the Roman Empire, the Greco-roman world and its thinking and the earliest Christian congregations and their view on the true Christian beliefs. After

that, the Christology, eschatology, attitude towards Jews and the general content in the Gospel of John which could have an influence on its canonization.