

København
Dansk Bibel-Institut

Undertegnede

Harvig Poulsen
.....

der har forfattet nærværende emneopgave / ~~speciale~~ (streg over)

*En krog af Johs. 17, 1-5, særligt med henblik
på hellighedsbegrebet*
.....
.....

af hvilket et eksemplar arkiveres på Dansk Bibel-Institut

- A) ☒ giver hermed min tilladelse til at ...; eller
B) ☐ ønsker at blive kontaktet før ...

der citeres i opgaver / publikationer, dog under den
forudsætning, at forfatterens navn samt afhandlingens
titel og årstal opgives.

Der er derimod ikke med denne erklæring givet tilladelse
til at afhandlingen - eller dele deraf - gengives på tryk.

- C) ☐ ønsker ikke at der citeres fra afhandlingen.

I øvrigt finder lov nr. 158 af 31/5-1961 om ophavsretten til
litterære og kunstneriske værker anvendelse.

København den *1 / 19* 19*89* *Harvig Poulsen*
Underskrift

Evt. kontaktadresse:

.....

EMNEOPGAVE I NT.

En exegese af Johs. 17,1-5
særligt med henblik på
herlighedsbegrebet

Af: Hartvig Poulsen
Vejleder: Geert Hallbæk
Januar 1989

Exegese af Johs. 17,1-5.

INDHOLDSFORTEGNELSE

	side
1. Indledning	1
2. Kapitel 15-17's placering i Johs	1
3. Exegese af Johs 17,1-5	4
3.1. Kapitel 17 i sin helhed	4
3.2. Oversættelse	5
3.3. Parafrase	5
3.4. Kapitel 17,1-5	6
3.4.1. Vers 1	6
3.4.2. Vers 2	9
3.4.3. Vers 3	11
3.4.4. Vers 4	15
3.4.5. Vers 5	17
4. Ekskurs: δοξά og δοξαζω i Johannesevan- geliet	19
5. Konklusion	23
6. Noter	25
7. Literatur	26

1. INDLEDNING

Herlighedsbegrebet er et centralt begreb i Johannesevangeliet. Det optræder første gang i prologen (1,14), men det er først i den sidste halvdel af evangeliet, at begrebet uddybes.

Jeg har valgt at fortolke en tekst (Johs 17,1-5), hvor herliggørelsen (og dermed også herlighedsbegrebet) er centralt. Jesus beder her om at blive herliggjort. Formålet med exegesen har primært været at bestemme herliggørelsens indhold, dels ud fra teksten selv, og dels i lyset af konteksten. Sidste del af opgaven er en ekskurs, der indeholder en mere generel behandling af herlighedsbegrebet i Johannesevangeliet. Resultatet af dette har jeg i konklusionen sammenholdt med det, jeg nåede frem til i exegesen af Johs 17,1-5.

2. KAPITEL 15-17'S PLACERING I JOHANNESVANGELIET

Der er to faktorer, som gør, at Johannesevangeliet (Johs) umiddelbart adskiller sig fra synoptikerne. For det første at der er brugt så meget plads til Jesu taler og samtaler, og for det andet at passionen (afskedstalerne iberegnet) har en endnu større plads i Johs end hos synoptikerne. Evangeliet kan opdeles i tre hovedafsnit: 1. Kap. 1-12: Jesu offentlige virke. 2. Kap. 13-17: Afskedstalerne til disciplene. 3. Kap. 18-21: Korsfæstelsen og opstandelsen.

Inden der skal tages hul på selve exegesen, som er hovedopgaven, vil jeg først kort skitsere nogle teorier om kap. 15-17's placering i Johannesevangeliet. Disse teorier vil delvist komme til udtryk og afspejle sig i detailexegesen og vil derfor være en nødvendig forudsætning for forståelsen af de resultater, som fortolkeren når frem til.

Det iøjnefaldende i afsnittet kap. 13-17 er, at kap. 15-17 er placeret efter Jesu ord i 14,31, *ἐπεὶ ἔγραψα*, som synes at være et indicium på, at Jesu afskedstaler var afsluttet, og at den umiddelbare fortsættelse deraf skulle være 18,1ff, hvor Jesus tages til fange.

Bultmann stiller i den forbindelse spørgsmålet, "...ob der Text der Kap. 13-17 in richtiger Ordnung vorliegt."¹ Han mener, at den forstyrrelse af kronologien, som kap. 15-17 er udtryk for, (sammen med en række andre eksempler) peger på, at Johs oprindeligt var skrevet i en helt anden rækkefølge end i det foreliggende evangelium, men at denne oprindelige rækkefølge af en eller anden grund blev ødelagt. Dette forsøgte en senere redaktør at råde bod på, med det resultat at Johs nu er et ufuldstændigt og sammenstykket evangelium.

På baggrund af dette søger Bultmann nu at rekonstruere kap. 13-17. Han mener, at kap. 15-17 er tæt knyttet til kap. 13-14. Det samlede tema for kap. 13-17 er: "Der Abschied des Offenbarers vor den Seinen."² Kapitlerne bliver altså båret af "einer ennerin Einheit".³ Kapitel 15-17 er enten ved et tilfælde eller som et forlegenhedsforsøg⁴ placeret efter 14,31. Ud fra bønnens indhold finder Bultmann frem til stedet, hvor bønnerne hører hjemme.⁵ For det første beder Jesus for sine egne, derfor skal bønnerne placeres efter at Judas forlader disciplene i 13,30. For det andet kan 13,31 anses for at være et svar på Jesu bøn om herliggørelse. Således kan ifølge Bultmann kap. 17 føjes ind mellem 13,30 og 13,31. (15,1-16,33 ses som en kommentar til 13,34 og 36, og indføjes mellem 13,35 og 36). Desuden omformes 13,1 og 17,1 til en fælles indledning til bønnerne, idet den nuværende tekst anses for at være umulig.⁶

Bultmann bryder altså sammenhængen mellem 13,30 og 31 og peger på den modsætning, der er mellem Judas (ἡν δὲ vuῒ) og Jesus, som var lys i mørket.⁷ Lenski derimod ser netop en sammenhæng mellem 13,30 og 31, idet Judas's forræderi er indledning til passionen og dermed herliggørelsen.⁸

Barrett peger på, at den omrokering, som Bultmann har lavet, løste nogle problemer, men har skabt en del nye, fx. mht. 14,5, hvor disciplene siger, at de ikke vidste, hvor Jesus gik hen. Kap. 16,17 og 28 er jo et tydeligt svar på dette, og det er således utænkeligt, at disse vers skulle være placeret før 14,5.⁹

Han behandler et par andre løsningsforslag til spændingen mellem 14,31 og 15,1. For det første at kap. 15-17 skulle være talt på gaden eller i nabolaget, hvad han anser for at være "incredible". For det andet afviser han også nye forsøg på oversættelse af 14,31 "ἐγὼ ὑπομένω, ὥστε ὑμεῖς ἵνα ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου" (såsom: Arise, let us go to the Father/Arise, let us go to face the Prince of this world) som eksegetisk umulig.¹⁰

Barretts egen løsning er denne, at kap. 13-14 og 15-17 er alternative versioner af Jesu taler, idet afsnittene indeholder samme temaer. Forholdet til Faderen i 14,6f,28 er parallelt med 15,10,23f; 17,1f,4f,8,10,21-26. Himmelfart og genkomst i 14,2f,18-20,22f,28 er parallel med 16,5-7,16-22,28; 17,11,13. Åbenbaringen af Faderen i 14,9 er parallel med 17,6,26. Bøn i 14,13f er parallel med 16,23f,26; 15,7. Budene i 14,15,21,23 er parallelle med 15,10,12-14,17. Helligånden i 14,16f,26 er parallel med 15,26; 16,7-15. Fred i 14,27 er parallel med 16,33. Dom i 14,30 er parallel med 16,11,33.¹¹

Det sammenfald af temaer, som Barrett har påvist, der er, kan ikke afvises, men svagheden ved synspunktet er, at disse temaer optræder i vidt forskellige kontekster i de nævnte paralleltekster. Fx. forholdet til Faderen: 14,6-7 fungerer som svar på Thomas's spørgsmål i v.5. 14,28 er en trøst i forlængelse af 14,27. Parallellen, som Barrett henviser til, er 15,10. Det handler om at blive i kærligheden, og i 15,23 er temaet had til Sønnen og Faderen, og 17,1,4f,8,10,21-26 er dele af Jesu bøn. Altså: Fælles for alle henvisningerne er, at de hver for sig understreger Jesu unikke forhold til sin Far. Men ellers er det forskellige emner, versene behandler. Dette gælder også de øvrige paralleller, som Barrett henviser til.

Argumentet for alternative versioner må hvile i mere, end blot at enkeltstående sætninger er parallelle til hinanden. Hvis det ikke i stedet drejer sig om større eller mindre tekstafsnit, ender man der, hvor man kan få helt vilkårlige tekster til at optræde som alternative versioner af samme tekst.

Udover dette bliver der taget en række emner op, som Barrett ikke kommer ind på. Fodvaskningen i 13,1-20, Jesu tale om Judas i 13,21-30 og Peters fornægtelse i 13,36-38 behandles ikke i kap. 15-17. Og Jesu tale om vintræet i 15,1-8, om verdens had og forfølgelse i 15,18-25 og 16,1-4 samt dette, at Jesus beder til sin Far, har heller ingen paralleller i kap. 13-14. På trods af de nævnte sammenfald må hypotesen (som Barrett også selv benævner den) afvises. Der skal skæres og klippes meget i afsnittene, inden man kan begynde at tale om alternative versioner. Men Barretts kritik af Bullmann, mener jeg, er berettiget, jfr. ovenstående.

Derimod anser både Morris og Lenski den nuværende rækkefølge i kap. 13-17 for at være oprindelig.¹² Morris mener, at der i 14,31 udmærket kan være et tidsinterval mellem, at Jesus opfordrer til opbrud, og at gruppen forlader lokalet. Hypoteser om at Jesus har talt videre på vej over Kedron, anser han for at være unødvendige. Desuden har Morris en meget fin pointe, nemlig den, at alle teorier om fejlplaceringer og gendannelser støder imod dette, at den sidste redaktør må have set betydningen af ordene i 14,31 ligeså klart som vi.¹³

De synspunkter, som her er skitseret, illustrerer, hvor vidt forskellige udgangspunkterne for fortolkningen af Johs. 17,1-5 er. Desuden er der også det problem, at en umiddelbar sammenligning og diskussion besværliggøres (eller måske ligefrem umuliggøres), fordi den ofte vil føre tilbage til en diskussion om udgangspositionen og derfor være

for vidtfavnende.

Men denne diskussion har jeg ikke ønsket at gå ind i, fordi jeg primært ønsker at forholde mig til den foreliggende tekst, som vi finder den i NA 26. udg.

3. EXEGESE AF 17,1-5

3.1. Kapitel 17 i sin helhed

Den tekst, vi har foran os, er en del af den bøn, Jesus bad til sin Far i Himlen før sin død og opstandelse, og som står som afslutning på afskedstalerne til disciplene. Således er teksten afgrænset i Johs.

Der er af de forskellige fortolkere givet mange forslag til en inddeling af bønnen. Men det, der har vores interesse, er inddelingen af de første vers. Og her er der tre hovedtyper: 1. Vers 1-8 er indledningsafsnittet, fordi det handler om, hvad Jesus har gjort og vil give, og v.9ff. ses på den baggrund som den egentlige bøn for disciplene, se J. H. Bernard.¹⁴ 2. Vers 1-2 ses som indledningsafsnittet. Det angiver temaet, som bliver udviklet i bønnen, bl.a. i v.4-5, se Becker, s.66ff. 3. V.1-5 er bønnens indledning, fordi Jesus i disse vers koncentrerer sin bøn om sig selv, mens han i v.6ff taler om sit forhold til disciplene. Jeg har valgt den sidste inddeling, fordi talen om, at Jesus har åbenbaret sit navn, ikke kan siges at være en tematisk videreførelse af Jesu bøn om herliggørelse. På den anden side kan indledningsafsnittet ikke indskrænkes til v.1-2, fordi "καὶ νῦν" genoptager temaet fra v.1 og sammenknytter v.4 og 5 med v.1-2 (dog ikke forstået således, at v.4-5 er en "Entfaltung"¹⁵ af v.1-2 pga. divergenserne i konteksten til bønnen om herliggørelse, men i stedet skal v.1-2 fortolkes i lyset af v.4-5).

Barrett har gjort sig nogle tanker om bønnens karakter. Han mener, at bønnen fungerer som en fortolkning af korset og opstandelsen. Dens placering er helt parallel med Jesu bøn i Getsemane hos synoptikerne, men modsat der er det ikke sorg, der præger Jesus, noget, som også Morris peger på.¹⁶

Når det gælder bønnens herkomst, er der umiddelbart tre muligheder: 1)Jesus. 2)Johs. 3)En johannæisk kreds. Schnackenburg mener ikke, at bønnen er skrevet af Johs, fordi kap. 15-17 pga. 14,31 er en senere tilføjelse. I stedet er den skrevet af en johannæisk kreds, men han kan ikke finde nogen begrundelse for, at "Ein solches Redestücke" er medtaget i Johs.¹⁷

For Bultmann er 14,31 ikke et argument imod, at bønnen oprindeligt har hørt med til evangeliet, men kun at den er fejlplaceret. Bultmann går ud fra, at evangelisten er forfatter til bønnen.

Den tredje mulighed er, at Jesus selv har bedt bønnen. Dette tager både Lenski og Morris for givet, fordi det er sådan, den optræder i teksten. De kommer ikke nærmere ind på diskussionen om bønnens herkomst. Men i forbindelse med 14,31 afviser Morris, at der skulle være problemer med at se 15,1 som en direkte følge af 14,31 - se nedenfor.¹⁸

Mht. en stilmæssig bestemmelse af bønnen er problemet, at det er Jesus som Guds Søn, der beder til sin Far i Himlen, hvis vilje han er eet med, som Lenski skriver.¹⁹ Schnackenburg afviser, at bønnen har nogen kultisk "Sitz im Leben",²⁰ og pga. Far-Søn forholdet finder han det svært at give nogen stilmæssig bestemmelse af bønnen. Lenski kalder bønnen for en samtale mellem to guddommelige personer.²¹

3.2. Oversættelse af Johs. 17,1-5

(1) Dette har Jesus sagt, og idet han løftede sine øjne op imod Himlen, sagde han: "Far, timen er kommet. Herligggør din Søn, for at Sønnen kan herligggøre dig, (2) på samme måde som du gav ham magt over alt kød, for at alle, som du gav ham, dem kan han give evigt liv. (3) Deri består det evige liv, at de kender dig, den ene sande Gud, og ham, du sendte, Jesus Kristus. (4) Jeg har herliggjort dig på jorden, idet jeg har fuldført den gerning, som du gav mig at udføre. (5) Og nu, herligggør du mig, Far, hos dig med den herlighed, jeg havde hos dig, før verden blev til."

3.3. Parafrase

Jesus havde nu afsluttet sin tale, og han løftede sine øjne op imod Himlen for at bede til sin Far. Han indledte bønnen med at sige, at timen var kommet. Han bad om at måtte blive herliggjort, så at han kunne herligggøre sin Far. Begrundelsen var, at Gud havde givet ham magt til at give alle Guds udvalgte evigt liv, et liv, som bestod i at kende den eneste sande Gud og hans udsending, Jesus Kristus.

Jesus sagde videre, at han havde herliggjort sin Far ved at fuldføre sin jordiske gerning, og derfor bad han nu om at blive herliggjort med den herlighed, han havde, før verden blev til.

Følgende struktur kan man finde i teksten: I v.1 beder Jesus om at blive herliggjort (=A₁), v.2 er begrundelsen, som her består i Jesu

bemyndigelse til sin jordiske gerning - ($=B_1$), dette består i at kende Gud - v.3 ($=C_1$), som er en uddybende begrundelse. V.4 står som begrundelse for bønnen i v.5 ($=B_2$), og i v.5 beder Jesus nu om at blive herliggjort hos Gud - ($=A_2$). Dermed får vi en struktur der ser sådan ud: $A_1 B_1 C_1 B_2 A_2$. Men man må tage nogle forbehold heroverfor, fordi indholdet af B_1 og B_2 ikke er parallelle (kun i deres funktion i forhold til henholdsvis v.1 og v.5), og v.1c falder helt uden for systemet.

3.4. Kapitel 17,1-5

3.4.1. Vers 1

V.1 består af to led. Verset indleder med en beskrivelse om, hvorledes Jesus bad, nemlig med øjnene løftet imod Himlen. Det andet led er begyndelsen på bønnen. Exegesen vil udelukkende koncentrere sig om det andet led i verset. Her er det forståelsen af $\omega\rho\alpha$ og $\acute{\alpha}\nu\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$, der skal fastlægges.

Bønnen indledes med " $\epsilon\lambda\eta\lambda\upsilon\theta\epsilon\upsilon \eta \omega\rho\alpha$ ". Morris redegør for, hvorledes $\omega\rho\alpha$ er et tilbagevendende tema i Johs. I 2,4 og 8,20 er der tale om, at hans time endnu ikke er kommet, modsat 12,23,27, 13,1 og 16,32 som taler om, at timen er kommet. De sidstnævnte står i umiddelbar forbindelse med korset. Dette er for Morris det afgørende. Timen er korsfæstelsens time og peger dermed på Jesu messianske funktion.²²

Også 16,32 taler om timen, men her står det i forbindelse med, at Jesus forudsiger sine disciples flugt. Ud fra dette drager han den overordnede dogmatiske konklusion, at kirken alene er afhængig af, hvad Gud har gjort og ikke af, hvad disciplene formåede. $\omega\rho\alpha$ er altså timen for Jesu korsfæstelse.²³

For Bullmann er $\omega\rho\alpha$ også korsfæstelsen, men han tolker det som skellets time. Bullmann skriver, at skellets time er herliggørelsens time. Denne time indeholder en eskatologisk begivenhed (korsfæstelse og himmelfart)²⁴, som betyder historiens afslutning på den måde, at alle skal tage stilling til den begivenhed i den time. Skellet går altså ikke mellem fortid og nutid, men går gennem menneskeheden, idet den eskatologiske begivenhed indeholder muligheden for tro/vantro og liv/død.²⁵ At Jesu død og himmelfart vil sætte skel, dvs. skabe tro/vantro, mener jeg er rigtigt, men når fortolkningen af teksten ender med, at $\omega\rho\alpha$ kaldes for skellets time må den afvises, fordi der ikke er noget grundlag for det i teksten.

Umiddelbart virker Morris's tolkning mere indlysende. Han ser selve korsfæstelsen som det centrale ved $\omega\rho\alpha$, parallelt med Barrett.²⁶

Lenski har den samme holdning, men han har en speciel tolkning af $\omega\pi\alpha$'s relation til herliggørelsen. Han adskiller $\omega\pi\alpha$ fra bønnen $\delta\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$..., sådan at bønnen om herliggørelse sker på baggrund af $\omega\pi\alpha$ og ikke bliver en specificering deraf. Der er ikke tale om en "herliggørelsens time", men om at herliggørelsen må ske efter $\omega\pi\alpha$.²⁷

I lyset af v.5 (som ifølge tekstens struktur - se afsn. 3.3 - er parallel med v.1) er denne adskillelse ikke holdbar, fordi $\nu\upsilon\upsilon$ der er knyttet sammen med $\delta\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$, således at herliggørelsen skal ske i timen. Men Lenski er konsekvent på det punkt: $\nu\upsilon\upsilon$ er ikke $\omega\pi\alpha$, men skal forstås konsekutivt i forlængelse af v.4.

Konklusionen er denne, at $\omega\pi\alpha$ her er knyttet til det, der nu skal ske med Jesus. Alle er enige i, at timen er korsfæstelsens time, men begrundelserne er forskellige. Nogle ser den specificeret i herliggørelsen, andre som oplagt dertil. Jeg afviste Lenskis forsøg på at skille $\omega\pi\alpha$ fra herliggørelsen. Jeg mener ikke, at man kommer uden om, at herliggørelsen er en specification deraf. Til gengæld mener jeg, at Lenski har ret i sin forståelse af indholdet af herliggørelsen her i teksten. Tilbage bliver altså, at $\omega\pi\alpha$ er herliggørelsens time, og herliggørelsen er ifølge v.5 himmelfarten.

Efter indledningen af bønnen følger derpå det første, Jesus beder sin Far om: $\delta\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ σου τον υιον ινα ο υιος δόξῃ σε. Bønnen indeholder to led, dels at Faderen skal herliggøre Sønnen, dels at Sønnen skal herliggøre Faderen som en konsekvens af det første. Det spørgsmål, som her skal besvares, er, hvad Jesus beder om, hvad han sigter til i sin bøn: " $\delta\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ σου τον υιον".

Morris tolker indholdet af $\delta\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ i lyset af korset. At Jesus beder om at blive herliggjort, er det samme som at bede om at blive korsfæstet. Korset var ikke nogen skam for Jesus, men en ære. De to led i bønnen peger på, at Faderens og Sønnens ære er tæt sammenknyttet. Denne sammenhæng bliver dog ikke forklaret nærmere. Dette, at Jesus beder om korsfæstelse, gør, at Morris mener, at afsnittet v.1-5 ikke er en bøn for Jesus selv, men en bøn for disciplene og alle troende, en bøn om deres frelse ved ham selv. En yderligere bekræftelse for sin tolkning finder Morris i 12,23-24.²⁸ Frøet skal dø for at bære frugt, en sætning placeret i umiddelbar forlængelse af talen om $\omega\pi\alpha$ og $\delta\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$. Jesu død til frelse for mennesket er Jesu herlighed.²⁹

Også Barrett knytter $\delta\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ sammen med Jesu lidelse, idet han skriver, at Sønnen modtager ære som konsekvens af sin lydighed gennem korsdøden.³⁰

Derimod mener Lenski, at ἀφ'αυτοῦ først og fremmest peger på opstandelsen og himmelfarten som det, der herliggør Sønnen, forstået således at Sønnen som menneske forenes med Gud efter sin død og opstandelse. Sønnen modtager forøgelse af ære ved det, han gør i menneskelig skikkelse og natur. Faderen derimod modtager ikke nogen herlighed, idet han har herlighed.³¹

I forhold til v.1c giver det udmærket mening, at korsfæstelsen er en herliggørelse, fordi det er Jesu frelsesgerning. v.4-sætningen viser, at Jesus vil ære sin Far derigennem. Men i lyset af v.5 mener jeg ikke, det er muligt at fastholde denne tolkning.

Men også med den tolkning at herliggørelsen er himmelfarten, er sammenhængen til v.4-sætningen klar. Himmelfarten er afslutningen og fuldendelsen af Jesu værk, men også af Faderens værk. Han har udsendt sin Søn, og derfor er det også hans herliggørelse, som hele frelsesværket sigter til. .1h8

EKSKURS: LENSKI OG BULTMANN

v.4 er den konjunktion, der forbinder de to led i bønne. For Lenski peger det på, at de to herliggørelser, der er tale om, ikke er identiske. Sønnen modtager forøgelse af ære, men Faderens herlighed bliver åbenbaret. Sønnen herliggøres i sig selv, mens Faderen herliggøres med henblik på verden. ἀφ'αυτοῦ har altså to forskellige betydninger i verset. Desuden mener Lenski, at Jesu brug af 3. person (din Søn) peger på hans evige forhold til Faderen, mens ἀφ'αυτοῦ peger på hans menneskelige natur. Tonaturslæren, som Lenski her i teksten finder støtte for, er afgørende for ham, fordi frelsen drejer sig om menneskets genforening med Gud.

At inddrage tonaturslæren i den sammenhæng her, finder jeg ikke noget grundlag for i teksten, selv om tankegangen er logisk nok. Men herliggørelsen indbefatter Jesus som både Gud og menneske, og en inddragelse af tonaturslæren bliver således meningsløs.

Afstanden til Bultmann er her stor. Bultmann behandler overhovedet ikke tonaturslæren, men mener, at Jesus, parallelt med gnostisk forløverskik-

kelse, er steget ned til jorden. I centrum står her Jesu virke som åbenbarere af Gud. Jesu ære fuldbyrdes i hans virke som åbenbarere, det er som sådan, at Faderen herliggør ham, og når Faderen åbenbares, da herliggøres han, skriver Bultmann.³²

3.4.2. Vers 2

I v.2 begrundet Jesus sin bøn om at blive herliggjort. Følgende emner skal her uddybes nærmere: Forståelsen af καὶ, af ἐξουσίαν, og af "anakoluthi"-en: καὶ οὐ δέδοκα.

καὶ er konjunktionen, der forbinder v. 1 og 2. Den indfører rent indholdsmæssigt en begrundelse for Jesu bøn i v.1, men ud fra en syntaktisk synsvinkel fungerer καὶ som en sammenlignende konjunktion mellem to sideordnede hovedsætninger.

V.2 begrundet v.1 derved, at Gud har samlet sin frelseshandling i Jesus og givet ham myndighed over alle mennesker. Det er på baggrund af denne bemyndigelse, at bønne om herliggørelse skal ses.

Begrundelsen er denne: "δέδοκα αὐτῷ ἐξουσίαν παντὶ ὄντι." Spørgsmålet er her, hvad ἐξουσία er, og hvad det indebærer. Ud fra 3,35; 5,19,27 og 13,3 ser vi, at Johs indeholder en tanke om, at Faderen overgiver alt i Jesu hånd og giver ham magt til at holde dom. Bultmann nævner, at ἐξουσία i 5,27 er knyttet til κτίειν καὶ ζῆναι. 17,2 omtaler kun den positive side, idet der kun tales om at skænke evigt liv til dem, som Gud har givet Jesus. Men alligevel ligger den negative side i baggrunden, idet dommen således må komme over den del af alt kød, som ikke er givet Sønnen.³³

ἐξουσία skal altså tolkes i lyset af udtrykket δῶκεν αὐτῷ ζῆναι καὶ ζῆναι således, at den magt, Jesus blev givet, var en magt til at give evigt liv, som Lenski skriver.

EKSKURS: TIDSPUNKTET FOR "δέδοκα αὐτῷ ἐξουσίαν"

Emnet har ikke direkte relation til resultatet af exegesen, men er afgørende, fordi svaret derpå er bestemmende for Kristologien.

Der er to muligheder, som også Barrett skriver. Der kan enten være tale om, at bemyndigelsen kan være fra evighed af, eller at ἐξουσία er givet Kristus med henblik på hans jordiske gerning. Barrett mener, at det sidste er tilfældet ud fra en sammenligning med bl.a. 1,32. Her modtager Sønnen Anden, for at han skal døbe med Anden. Tankegangen er, at Sønnen modtager ἐξουσία hhv. Anden på det tidspunkt, han har brug for det. Og følgen af det, Barrett skriver, er, at der har været en periode, hvor Sønnen ikke havde ἐξουσία hhv. Anden.

Lenski mener også, at tidspunktet for bemyndigelsen må knyttes til Kristi inkarnation. Men Lenskis begrundelse herfor er på et helt andet plan, nemlig at det er Jesu menneskelige natur, der får $\epsilon\beta\epsilon\upsilon\omicron\iota\alpha$. Dette var Faderens gave til den menneskelige natur. Lenskis argumentation må afvises, fordi det ikke er Jesu menneskelige natur, som $\alpha\upsilon\tau\omega$ i v.2 står som pronomen for, men i stedet $\alpha\upsilon\tau\omega$ i v.1. Og $\alpha\upsilon\tau\omega$'s anvendelse i v.1 ser Lenski selv som en henvisning til Jesu guddommelige natur. Ifølge denne tankegang er det altså Jesus som Gud, der modtager autoritet, og dermed falder Lenskis argumentation.³⁴

Den anden mulighed er, at bemyndigelsen er fra evighed af, eller som Barrett udtrykker det, at der refereres til "a pre-temporal act."³⁵ Barrett mener, at det som sådan er en konstituering af Sønnens guddommelighed. Denne tanke afviser han uden videre (jfr. "The former view, however, is to be preferred").³⁶

Men "a pretemporal act" kan kun afvises, hvis man som Lenski tolker v.2 i lyset af tonaturslæren. Det gør Barrett imidlertid ikke. Og derfor står det tilbage ifølge Barrett, at der har været en periode, hvor Sønnen ikke havde $\epsilon\beta\epsilon\upsilon\omicron\iota\alpha$. Dermed anfægter han den johannæiske proklamation af Jesu guddommelighed, at han er et med Faderen, 10,30. Derfor må han afvises. Der er derfor kun den mulighed, at bemyndigelsen er sket fra evighed af. At Jesus blev givet magt, er en henvisning til Jesu forhold til sin Fader på den måde, at han står under sin Fader.

Sønnen kan altså give evigt liv pga. den autoritet og magt, han har modtaget. De, som får evigt liv, er $\pi\alpha\upsilon\sigma\alpha\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega$. $\pi\alpha\upsilon\sigma\alpha\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omega$ er en anakoluthi (en foranstillet konstruktionsløs kasus, der bliver genoptaget via et pronomen i en anden kasus, BDR.466) og betegner det samme som $\alpha\upsilon\tau\omega$ i den følgende sætning og skal forstås som et kollektivt begreb.³⁷ Der tales ikke om troende, men om dem, der er givet, parallelt med 6,37,39, hvilket for Schnackenburg peger i retning af hyrdebilledet, 10,29. Schnackenburg nævner også, at udvælgelsesbevidstheden er stærkt i kapitel 17, fx. v.6,9,14 og 25. (I sin ekskurs om emnet mener Schnackenburg dog, at Johs er tvetydig i dette spørgsmål.³⁸ Han mener, at Johs har to linjer, dels prædestinationens linje, dels valgets linje).

Vers 2 er altså en begrundelse for v.1. Jesus er skænket magt over alle mennesker, en magt, som Johs ikke antyder, at han på noget tidspunkt mister, men tværtimod en magt som sigter på at give de udvalgte evigt liv. Derfor beder Jesus i v.1 om at blive herliggjort, hvormed han som nævnt sigter til himmelfarten. Sammenhængen med v.1 er den,

at himmelfarten baner vej for en endegyldig realisering af Jesu be-
myndigelse.

3.4.2. Vers 3

I v.3 uddyber Jesus, hvorledes ζῶντι αἰώντιον skal forstås. Det evige liv består i at kende den ene sande Gud og hans udsending, Jesus Kris-
tus. Ud over nogle indledende bemærkninger om versets karakter er det
begreberne ζῶντι αἰώντιον γινώσκει og κληθῆναι, jeg vil behandle.

Problemet med at karakterisere v.3 ligger deri, at Jesus i dette
vers ikke henvender sig til Gud på samme måde som fx. i v.1 og 5, men
i stedet giver en definition af, hvad det evige liv er. (Dette har
fået en række fortolkere til at spekulere på, hvorvidt v.3 oprindeligt
har hørt med til evangeliet (Bultmann, Becker, Schnackenburg m.fl.),
og deres begrundelse herfor er netop stilbruddet).

Med de rammer, der indledningsvis blev givet for opgaven, er pro-
blemet at se på v.3's stil og funktion i v.1-5. For det første må vi
spørge, om der er mulighed for en anden stilbestemmelse. Lenski ser
ikke verset som en definition, men som en beskrivelse af hvad det vil
sige at modtage og eje det evige liv. Men om v.3 er en beskrivelse
eller en definition er af mindre betydning her, fordi problemet sta-
dig væk står der, nemlig at v.3 er et stilbrud, en typisk definitions-
sætning, som Bultmann skriver. Når vi altså kan konstatere dette, må
vi på baggrund deraf spørge, hvilken funktion i teksten verset da har?

Temaet for v.3 er evigt liv. Dette begreb er centralt i Johs, det
er endda med henblik på det evige liv, at Johs er skrevet, 20,31. Det-
te er også hovedsigtet med Jesu bøn. V.3 fungerer som sådan som en
udvidende og uddybende begrundelse for Jesu bøn om herliggørelse. Selv
om v.3 bryder stilen i afsnittet med sin definerende udtryksmåde, så
er linjen både til v.2, som v.3 uddyber, og v.1, som den begrundet
(sammen med v.2), alligevel klar.

ζῶντι αἰώντιον, evigt liv, er et afgørende begreb i Johs. I 20,21
nævner Johs, at det var for at læserne skulle få evigt liv, at evange-
liet blev affattet, altså hovedmotivet for evangeliet.

Spørgsmålet er: Hvornår begynder det, og hvad består det i. Dodd
behandler dette særskilt. Han nævner, at ζῶν er nævnt 36 gange i Johs,
hvoraf "evigt" er knyttet til 17 gange, dog uden nogen indholdsfor-
skel. Et afgørende forhold i forståelsen af evigt liv i Johs er dette,
at det evige liv allerede begynder i det "endelige" liv. Det evige liv
begynder altså i det jordiske liv og fortsætter på den anden side dø-

den.³⁹

Morris behandler også ζωήν αιώνιον mere indgående. Han understreger, at evigt liv ikke eksisterer i sig selv men kun i Jesus, idet han henviser til 10,10,28 og 5,26, som taler om, at Sønnen har liv i sig selv. I sin fortolkning af 3,15⁴⁰ nævner Morris, at det er ved sin død, at Jesus kan skænke evigt liv, og denne sammenhæng finder han netop i 17,1 og 2, hvor passionen er knyttet sammen med magt til at give evigt liv.⁴¹

Barrett nævner, at i kapitel 14-17 er evigt liv kun brugt to gange, nemlig i 17,2,3. Begrundelsen for det er, at kapitel 14-17 taler til dem, som har evigt liv, mens kapitel 1-13 er evangeliets budskab til verden om evigt liv.

Det evige liv består i at kende Gud og Kristus. ζωοοικτιν er et hyppigt anvendt ord, hvis indhold her skal uddybes. Problemet er her, hvorledes ζωοοικτιν skal forstås i forhold til gnostisk mytologi, om man evt. kan aflede betydningen i lyset deraf.

I afsnittet "Knowlegde af Gud" nævner Dodd, at LXX oversætter γν med ζωοοικτιν, men dette gengiver ikke den fulde hebraiske betydning. For ham at se er vejen åben for mange fortolkninger, dels den gnostiske, dvs. væren som Gud, dels den mystiske, dvs. forening med Gud, dels den hermetiske, dvs. aktiv kontakt med Gud, dels den hebraiske, dvs. oplevelse af Gud. Dette, at det guddommelige liv fås gennem gnosis,⁴² kunne pege på en stærk hellenistisk påvirkning, men han konkluderer, at GT-paralleller er mest oplysende om sagen.⁴³

I sine henvisninger til GT viser Dodd for det første, at det, ikke at kende Gud, bringer fordømmelse over mennesker, Es.1,3 og Jer.9. Modsætningen til dette er at kende Gud, men det findes der kun få eksempler på, fx. Hos.6,2-3. Det samme gælder Johs, men han anvender det samtidig i præsens i fx. 8,32,28, 10,38, hvor GT næsten udelukkende anvender det i futurum. Dodd mener, at Johs knytter kendskab til og vision af Gud sammen i 14,7 - ζωοοικτιν - εἰδέναι. Kendskab til Jesus er den virkelige vision af Gud.

I jødedommen hører "den virkelige vision" af Gud fremtiden (age to come) til, men i Johs er det evige liv integreret i det jordiske liv. Det betyder for Dodd, at kvaliteten af visionen er bestemt af hellenistisk mystik mere end af GT. Og parallelt hermed skal ζωοοικτιν også forstås. Forskellen mellem Johs og hellenistisk mystik er, at Johs ikke har noget abstrakt objekt men en levende person. Men dermed er Johs også stærkt påvirket af gnostisk mystik. Man må på den baggrund

undre sig over, at Dodd mener, at GT er mest oplysende om sagen.⁴⁴

Aalen behandler emnet nærmere i afsnittet "Begrepet kjenne hos Johannes".⁴⁵ Han fremhæver ligesom Dodd paralleliteten mellem at se og at kende i Johs. Desuden henviser han også til Johs. 6,69, hvor tro og erkendelse - πιστεύω καὶ γινώσκω - står parallelt. Denne sammenligning og henvisning, der savnes hos de øvrige fortolkere, kaster et afgørende lys over Johs's forståelse af γινώσκω. Aalen påpeger nemlig, at erkendelsens indhold er Jesus som Guds søn og dermed Jesus som vejen til Gud. Men denne erkendelse kan ikke adskilles fra troen, fordi det kun er i troen, at mennesker når denne erkendelse. Erkendelsen kan derfor ikke løfte sig ud over troen.

For mig at se er der ikke overbevisende grunde til, at Johs skulle have været påvirket af en hellenistisk eller gnostisk brug af γινώσκω. De henvisninger, Dodd har til gnostisk mystik, kaster kun lys over samme, men hjælper ikke til en forståelse af Johs. Men forfatterens jødiske baggrund og skriftets stærke tilknytning til GT i øvrigt, jfr. Morris s.60f, peger i langt højere grad på, at nøglen til forståelsen af Johs's brug af γινώσκω ligger i GT's ΠΤ. Desuden er Aalens analyse af γινώσκω i Johs mere givende, fordi han tolker indholdet deraf i lyset af Johs i det hele taget og således forøger forståelsen af Johs.

γινώσκω har to objekter: οὐ τὸν πῶτον ἀληθινὸν θεὸν og οὐ καὶ σὺν αὐτῷ Ἰησοῦν Χριστόν. Der er ikke nogen modsætning mellem Gud og Jesus, men Jesus nævner sig selv side om side med Gud som den livgivende.

ἀληθινὸν er sammen med ἀληθής og ἀληθεια et vigtigt begreb i Johs, og det er det næste, der skal undersøges. Allerede i prologen møder vi udtrykket, knyttet sammen med δοῦναι, i 1,14: δοῦναι... ἀληθὴς χάρις καὶ ἀληθεια. Spørgsmålet er igen, om Johs's forståelse deraf er afledt af GT eller gnosticismen.

Dodd opfatter ἀληθής som modsætning til det tilsyneladende, dvs. billedet af ideen, altså en platonisk opfattelse, mens ἀληθεια betyder sand, reel, dvs. overensstemmende med de faktiske forhold. Men GT's sandhedsbegreb, ΠΝ, er bestemt af moralsk kategori og er forskellig fra grundbetydning af det græske ἀληθεια, som er mere intellektuelt bestemt. Dog sker der også for Dodd at se nogle overlapninger af disses betydninger fx. i betydningen troværdig.⁴⁶

Aalen imødegår Dodds opfattelse af, at Johs's sandhedsbegreb delvist skulle være bestemt af græsk intellektuel betydning. Så langt er

de enige, at sandhed i GT betyder troværdighed og er således en etisk bestemmelse. Aalen går videre med, at sandhedsbegrebet er knyttet til det ord, hvormed Gud har henvendt sig til mennesker. Denne tanke finder vi i Johs i 17,17, men også i 5,3lf, 8,13f,16 - Guds ord er sandhed, og Aalen henviser i den forbindelse også til 1.Johs.2,2lf og 4,6. Han mener, at Johs yderligere afgrænser sandhedsbegrebet, nemlig ved udelukkende at knytte den sandhed, som 1,14 omtaler, til Jesus Kristus i 1,17. Således kommer Moses og loven, som dog er sandhed, til at stå som det utilstrækkelige og foreløbige. Sandhedsbegrebet er altså knyttet til Jesus og Guds ord, og det afgørende her er Guds sanddrøhed, altså at Gud er troværdig.⁴⁷

ἀληθής og ἀληθινός bruges ifølge Aalen forskelligt. ἀληθινός, som vi har i vores tekst, bruges om det ægte, virkelige (som Dodd også skriver). Og i forbindelse med 17,3 står ἀληθινόν som modsætning til falske guder. τὸν πονὸν θεὸν er således her brugt polemisk. Aalen afviser Dodd, der hvor Dodd anvender en platonisk tolkning af Johs. Han mener ikke, at Johs bevæger sig på noget ontologisk og kosmologisk plan, men på et konkret historisk plan. Jeg mener, at det er et vigtigt moment, som Aalen her fremfører.⁴⁸

Schnackenburg har den samme sondring mellem ἀληθής og ἀληθινός. ἀληθής oversætter han med troværdig og ἀληθινός med ægte, virkelig. Men denne forskel findes kun i profan græsk. Derimod finder han det ikke muligt at fastholde denne forskel i Johs, men mener dog, at ἀληθινός står i sammenhæng med åbenbaringen og Jesu frelsesværk. Schnackenburg argumenterer stærkt for originaliteten i Johs's sandhedsbegreb. I anvendelsen af sandhedsbegrebet havde Johannes et tilknytningspunkt til omverdenen, men han gav det et nyt indhold. Indholdet af sandhed er alene knyttet til Jesus Kristus, som er vejen til frelse. Begrebet er fleksibelt anvendt, men stærkt afgrænset overfor datidens gangse opfattelse deraf.⁴⁹

Aalens og Schnackenburgs afvisning af Dodd, mener jeg, er berettiget. At Johs udelukkende knytter sandhed til Jesus Kristus og frelsen i ham, er en tanke, som vi ikke finder hos andre. En platonisk tanke om billede og ide er for mig at se svær at finde i Johs. Schnackenburgs afvisning af forskellen mellem ἀληθής og ἀληθινός i Johs er vanskelig at tage stilling til, dels fordi han behandler det meget kortfattet, og dels fordi både Dodd og Aalen, som begge fastholder forskellen, heller ikke behandler de enkelte steder, hvor ordet forekommer. Men både betydningerne ægte, virkelig og troværdig er i Johs 17,3

mulige.

Det andet objekt til γινώσκωσιν er τὸ ἀπεσταλτὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ. Her skal kort bemærkes, at brugen af Jesus Kristus giver mulighed for to grammatiske løsninger, enten Jesus Kristus eller Jesus som Kristus, som Lenski skriver, men pga. den konfessionelle styrke imod jøderne, som den sidste løsning har, foretrækker han denne.⁵⁰

Til dette indvender Morris, at dette er "spændt græsk", så at Lenski derved presser en mening ud af teksten. Morris afviser ikke, at det sprogligt er en mulig tolkning, men foretrækker den anden, Jesus Kristus. Han nævner i øvrigt, at Johs kun to gange har de to navne, Jesus Kristus, sat sammen, nemlig i 1,17 og 17,3. I 1,17 anvendes de som en højtidelig betegnelse, men til anvendelse deraf i 17,3 har Morris ikke nogen kommentar.

Ἰησοῦ Χριστοῦ er knyttet til τὸ ἀπεσταλτὸς. At være sendt betyder ifølge Bultmann at have kald og legitimation fra den sendende, ofte anvendt om et sendebud med guddommeligt budskab og specielt brugt om åbenbareren af gnosis. Gennem hele Johs er det et tilbagevendende begreb.

V.3 giver en beskrivelse af, hvori det evige liv består. Det evige liv er i troen at kende Gud som den eneste og sande og at kende ham, som er udsendt fra Gud og er Guds lige, nemlig Jesus Kristus.

V.1-3 kan ifølge Lenski sammenfattes til at handle om, hvad Jesus vil gøre efter sin herliggørelse, mens v.4-5 handler om, hvad Jesus har gjort. For så vidt kunne denne opdeling fastholdes også med Morris's forståelse af ἀφ' ἑαυτοῦ, men dens svaghed er, at v.1 er parallelt med v.5, hvor teksten tager det samme emne op igen.

3.4.4. Vers 4

Der sker et spring fra v.3 til v.4. Verset er en oplagt til og baggrund for Jesu bøn i v.5 om herliggørelse. Vi finder her verbet ἀφ' ἑαυτοῦ i aorist-formen, og vil se på anvendelsen og betydningen af aorist (og perfektum) i kap. 13-17. Og desuden skal indholdet af ἐργον diskuteres og verbet ἐλπίσωμεν; uddybes.

ἐργον betegner iflg. Lenski og Morris Jesu mission på jorden. Dens hensigt var menneskets frælse, men involverer også en højere hensigt, nemlig Guds δόξα. Den mission er fuldført, men idet højdepunktet er den sonende død, som endnu ikke har fundet sted, tolker Lenski det således, at Jesus nu lægger sit liv i Guds hånd. Missionen omtales yderligere som givet af Faderen. Lenski slutter deraf, at for Jesus er

det en gave at dø og frelse, samtidig med at det også er Faderens påbud, jfr. 10,8; 12,50.⁵¹

Morris lader også anvendelsen af ἐργον i IXX kaste lys over emnet. Han finder, at ἐργον anvendes om to forhold, nemlig om skabelsen (Gen.2,2f, Sl.8,3, 104,24) og om udfrielsen af Ægypten, dvs. frelsen (Sl.44,1, 95,9). Det er også i dette lys, at Johs's ἐργον skal forstås.

το ἐργον τελειώας er ifølge Morris det livsværk, Jesus har fuldført. Han skriver: "Udtrykket peger selvfølgelig frem mod korset." Morris viser i den forbindelse, at Johs allerede i 4,34 har været inde på det samme: τελειώσω αὐτὸν το ἐργον. Desuden finder han også en forbindelse til 19,30, hvor Jesus siger: "τετελειωται", som dog ikke er af samme verbum som τελειώας, men beslægtet dermed. Således peger både ἐργον og τελειώας frem mod korset. Morris mener, at ἐσθῆτα (i aor.) er en fuldkommen afsluttet gerning ud fra anvendelsen af aorist, men det kommer dermed i modstrid med hans egen tolkning af både ἐργον og τελειώας, som netop peger fremad mod korsfæstelsen, som ikke var afsluttet.⁵²

Men med denne forståelse ses der helt bort fra, at aorist og perfektum ofte anvendes på en særlig måde i kap. 13-17. I 16,33 siger Jesus før sin korsdød: "Jeg har overvundet verden..." - med anvendelse af perfektum. Strengt taget overvandt Jesus først verden gennem sin død og opstandelse. I 13,1 står der: "...hans time var kommet..." - her står verbet i aorist. Men igen gælder det, at korsfæstelsens time faktisk først kom senere (jfr. også 12,23, 17,1, 16,32). Rent tidsmæssigt sker der altså en glidning, således at perf. og aor. anvendes om fremtidige begivenheder, og det er vigtigt også at fortolke v.4 i dette lys. Jesus ser så at sige "tilbage" på hele sit jordiske liv (inkl. korsfæstelsen) og siger: "εἰς τὴν ἐσθῆτα". Dette medfører videre, at der i v.4 er plads til en fuldstændig og ubegrænset forståelse af både ἐργον og τελειώας.

ἐργον får hos Bullmann et lidt andet indhold. Han skriver, at herliggørelsen af Faderen (εἰς ἐσθῆτα) er fuldbyrdet i Sønnens værk (netop det værk, som Faderen gav ham), som består i χρίσιν og ζωοποιεῖν.⁵³ ἐργον er pålagt Jesus af Gud, og Bullmann ser den som den samlede åbenbaring af Gud. ἐργον er ikke entydig, ikke nogen direkte meddelelse. Den vidner om Jesus, men kræver en bedømmelse, idet den kun ses i troen.⁵⁴

Bullmanns tolkning af Johs i lyset af gnostisk mytologi kommer

tydeligt til udtryk i hans kommentar til v.4. Bullmann ophæver enheden mellem Faderen og Sønnen, når han skriver, at *ἐγὼν* ikke er virkel af Faderen. I gnostisk mytologi er forløseren en udsending fra Gud og ikke eet med Gud, men i Johs er dette en allafgørende tanke. Denne tanke kommer endda klart til udtryk i bønner her i v.10,21,22,23 og i det hele taget, jfr. fx. 1,1; 10,30.

ἐγὼν ser Barrett som en manifestation af Jesu *ἀϊός*. Der er altså et åbenbaringsaspekt i *ἐγὼν*, som Bullman nævnte. Men modsat denne understreger han ud fra 5,36, 9,3, 10,32,37f, 14,10, 12,49, at det er et tegn på, at Gud er aktiv i Kristus på en unik måde.⁵⁵

I modsætning til v.1 er v.4 forlidd. Her er en anden herliggørelse i tanke, nemlig *τὸ ἐγὼν τελειώσω*, som Barrett oversætter: "... by finishing the work." Hermed ses tilbage på Jesu fuldkomne liv og død, jfr. 19,30. Ved at åbne muligheden for at også døden er en del af *ἐγὼν*, bevæger Barrett sig nærmere den tolkning, som Lenski og Moris giver udtryk for.

Forholdet til v.1c skal yderligere uddybes. I v.1c beder Jesus om en herliggørelse, som v.4 synes at fortælle allerede er fuldbyrdet. Men udsagnene skal ikke stilles op som hinandens modsætninger. Når man tolker dem i lyset af 12,28 (- Jeg har allerede herliggjort det, og, jeg vil atter herliggøre det), giver det udmærket mening. Herliggørelsen i v.4 sigter til den gerning, Jesus indtil dette tidspunkt har gjort, mens v.1 peger på Jesu herliggørelse af Gud gennem det sidste fuldendende trin (opstandelsen og himmelfarten), som endnu venter i Jesu fresesværk.

V.4 står som begrundelse og motivering for Jesu bøn i v.5. Verset peger på herliggørelse af Gud på jorden gennem fuldførelsen af den gerning, Gud har givet Jesus, en gerning, der omfatter inkarnationen, Jesu jordiske liv og hans korsfæstelse.

3.4.5. Vers 5

Jesus beder nu om, på baggrund af fuldendt gerning, at Gud vil herliggøre ham hos sig og give ham den herlighed, han havde hos Gud, før verden blev til. Problemet i v.5 er, om Jesus i sin bøn om herliggørelse beder om at blive korsfæstet, eller om bønner sigter til himmelfarten, eller om den gælder både korset og himmelfarten. Det medfører, at der i det følgende vil være en større vægtlægning på at udrede v.5's relationer til den øvrige tekst end på detallexegese.

Tolkningen af "καὶ νῦν" er afgørende for forståelsen af teksten i sin helhed. Udmiddelbart står det som en videreførelse af bønne i v.4, men samtidig henleder det også opmærksomheden på ὡς i v.1 og paralleliserer dermed bønne i v.5 med v.1.

Schnackenburg mener, at v.4 står som optakt til v.5, og den naturlige følge deraf er, at Jesus beder om at måtte vende tilbage til sin Far. Og helt parallelt hermed ser han en sammenhæng mellem v.1 og v.5. V.1 tolkes således, at Jesus i ὡς beder om at få sin oprindelige herlighed tilbage.⁵⁶

I forlængelse heraf argumenterer Lenski endvidere for, at v.5 peger på himmelfarten. Han mener, at ὡς αὐτὸν peger fremad mod Jesu plads hos Faderen i Himlen. ὁμοῦς og ἡ δόξα specificerer sammen med det efterfølgende, hvilken δόξα Jesus har i tanke, nemlig hans δόξα i præksistensen hos Faderen - ὡς αὐτὸν. Det er altså en tilsvarende δόξα, Jesus nu ønsker at blive ophøjet til.⁵⁷

I modsætning til Schnackenburg og Lenski leverer Morris den "modsatte" tolkning. Morris er den, som stærkest giver udtryk for, hvorledes korsfæstelsen er den bærende tanke i v.1-5. Og ligesom han tolkede v.1 som en bøn om korsfæstelse, således tolker han også v.5. Jesu bøn: "ὁμοῦς με" er en bøn om δόξα på korset, som er Jesu sidste plads. Jesu ære på korset kædes sammen med hans ære i præksistensen. Hans ære var enestående hos Faderen, og den samme ære ønsker han igen, nu, hvor korset venter. ὡς αὐτὸν skal som følge deraf også være på korset og ikke i Himlen - selv om Morris ikke selv nævner dette. Hvorledes v.5 skal forstås i forhold til v.4, undlader han at komme ind på. For mig at se er der ingen løsning på det i Morris's model.⁵⁸

Man må give Schnackenburg og Lenski ret i, at Jesu bøn om herliggørelse i v.5 er en bøn om herliggørelse hos Gud i Himlen. Den dobbelthenvielse, der er til Gud i "ὡς αὐτὸν - ὡς αὐτὸν", kan kun gælde som en henvisning til Gud i Himlen, fordi der trækkes en parallel fra målet for Jesu bøn til Jesu herlighed i præksistensen. Han beder altså om at blive ophøjet og igen at få den herlighed, han tidligere havde.

I og med at ὡς αὐτὸν og ὡς αὐτὸν er utvetydige størrelser, der retter opmærksomheden mod Jesu herliggørelse hos Gud i Himlen, må både νῦν og ὁμοῦς nødvendigvis tolkes i lyset deraf. Det betyder for det første at νῦν (parallelt med ὡς) er tiden for himmelfarten og for herliggørelsen i Himlen. (Det medfører bla. at νῦν her i v.5 kommer til at stå i et modsætningsforhold til 16,32, hvor disciplene i tiden

vil gå hver til sit, mens de i 17,5 er samlet om Jesus. Til gengæld harmonerer det udmærket med både 12,16 og 13,1). Og for det andet betyder ἀφ' αὐτοῦ dermed ophøjelse til og herliggørelse i Himlen.

Denne konklusion af exegesen af v.5 skal herefter ses i relation til konteksten. Her skal i første omgang forholdet til v.4 tages frem. Her er der ikke umiddelbart nogle problemer. καὶ νῦν i v.5 står som en naturlig forlængelse af v.4. V.4 er jo netop Jesu henvisning til sin fuldendte jordiske gerning (dvs. korsdøden), og dermed står Jesus i v.5 på tærsklen til himmelfarten. ἐργον og τελευτῶν er de to begreber, som, sammen med εἰς τὴν γῆν, leverer hovedargumentet for, at v.4 drejer sig om Jesu gerning på jorden i sin helhed. Tolkningen af v.5 går dermed udmærket i spænd med v.4.

Men spørgsmålet er, om 17,1 kan tolkes som en bøn om himmelfart. Som ovenfor nævnt harmonerer det dårligt med 16,32, og en sammenligning med 12,23 (hvor Jesus taler om frøet, der skal lægges i jorden for at dø) taler også for at tolke 17,1 i lyset af korsfæstelsen. Desuden peger bønnens placering umiddelbart før korsfæstelsen også på, at den må tolkes i lyset deraf.

Men på trods af dette mener jeg alligevel, at det ikke er holdbart. For det første omtales timen i Johs ikke bare som korsfæstelsens time, men også som himmelfartens time, jfr. 13,1: "...ἡ ὥρα ἣν παρ᾿ αὐτῆν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦτου..." Ligeledes også herliggørelsen, som foruden i 17,5 også i 12,16 sigter til himmelfarten: "...ἀλλ' οὐκ ἐδοξάζῃ ἱεροῦς τοῦ ἐννοήσαντος..." Følgen deraf må være, at både ὥρα og ἀφ' αὐτοῦ i 17,1 med lige så fuld ret kan tolkes i lyset af himmelfarten.

EKSKURS: Ἀρχαί I JOHANNES-EVANGELIET

Formålet med ekskursen er at se nærmere på ἀρχαί's etymologi og se, i hvilket lys ἀρχαί skal bestemmes. Er det udelukkende bestemt af gnosticismen, er det delvist bestemt deraf, men senere omformet gennem kontakt med kristendommen, er det i forlegenhed over korsets skandale et forsøg på at rette op derpå ved at knytte ἀρχαί dertil, eller er det et GT'ligt begreb, som Johs videreudvikler i sit evangelium.

Inden disse spørgsmål besvares skal det først nævnes, at der ikke er nogen kontroversielle elementer i ἀρχαί-ἀφ' αὐτοῦ's etymologi. Ἀρχαί kommer iflg. Aalen af ἀρχαῖο, som betyder mene. Dette bruges i to betydninger, dels en mening man selv har, dels andres mening om een selv. Den sidste betydning udvikles senere til betydningen anseelse,

ære, ry.⁵⁹

Bultmann ser gnosticisismen som een blandt flere baggrunde for Johs, som tidligere nævnt. Han mener, at der ikke blot er anvendt et mytologisk sprog i Johs, men selve Jesu frelsesgerning ses som en parallel til gnostisk mytologi. Jesus er forløseren, den fuldkomne gnostiker,⁶⁰ der er sendt af Gud for at give mennesket den rette gnosis, som kan forløse det fra livet i legemet. Forsoningen spiller ingen rolle her.

Inden for denne ramme skal Αἰῶνες forstås. Det betegner, at Jesus vil gå bort fra verden. 13,1 er et klart udtryk herfor, mener Bultmann (παράβη ἕκ του κοίτου τουτου), og ses således som en fuldendelse af Jesu værk.⁶¹ Også i exegesen af 17,1⁶² defineres det klart, hvad indholdet af herligggørelsen er: "Sønnens herligggørelse består (fortolket i lyset af myten) deri, at Jesus forlader jorden for at vende tilbage til herligheden i Himlen."

Men dermed har Bultmann ikke overset den forbindelse, som 12,23 knytter mellem Αἰῶνες og korsfæstelsen. Der er nemlig også et andet aspekt i herligggørelsen. Det er dette, at Jesus åbenbarer sin Far. Og Jesu død tjener også den åbenbaringshensigt, derfor har Jesus optaget døden i sin tjeneste.⁶³ Og i dødens time åbenbarer Jesus sin magt, nemlig ved dommen over denne verdens fyrste. I det lys er korsfæstelsen også herligggørelse. Men tilbage står, at når herligggørelse skal forstås som ophøjelse, da er myten ikke tvetydig, så at både kors og himmelfart kunne inddrages, men det sigter alene til herligggørelsen i Himlen.⁶⁴ Det medfører hos Bultmann, at når korset også skal fortolkes i forlængelse af dette, så mener han, at korsfæstelsen skal identificeres med himmelfarten.

Svagheden ved Bultmanns forståelse af Αἰῶνες er for det første den enkle kendsgerning, at den gnosticisme, som Bultmann mener har præget Johs, er yngre end Johs. Dermed falder hans sammenligning til jorden.

For det andet må det også efterprøves, om Αἰῶνες i Johs betyder ophøjelse til Himlen. Det er delvist rigtigt, men der er mere at sige. Bultmanns henvisning til 13,1 er et klart argument for hans synspunkt, men Johs peger også på, at korsfæstelsen er en herligggørelse, ikke blot som en åbenbaring – som et middel, noget der er indoptaget i programmet, men i stedet som en herligggørelse i sig selv. 12,23, 16,32 og 17,1 er et klart indicium på dette. Selve korsfæstelsen, den stedfortrædende, sonende død, er også herligggørelse af Jesus, og dette kommer Bultmann ikke ind på.

En anderledes, men alligevel gnostisk forståelse, møder vi hos Kä-

seman. Hans tese er, at Jesu vej ikke er en proces, der fører fra fornedrelse til højhed. "Vi så hans herlighed" er et udsagn, der overskygger alle andre udsagn om Jesus. Jesus er eet med Faderen.⁶⁵ Jesus har aldrig ændret sig, men han har ændret sin øjeblikkelige plads, og som følge deraf er der heller ikke tale om nogen udvikling. Fornedrelsen muliggør kun en åbenbaring og nærhed af højheden.⁶⁶

Hvorledes forstår Käsemann da herliggørelsen? Han mener også, at passionen er den egentlige time for herliggørelsen.⁶⁷ Passionen sker som en konsekvens af inkarnationen og jordelivet. Men disse ses ikke som fornedrelse, men som en projektion af præeksistens-herligheden, altså et pladsskifte. Herliggørelsen bliver på baggrund af dette en hjemvenden i denne.⁶⁸ Den gængse kirkelige tradition, som markerer en forandring i Kristi væsen, afvises, men inkarnationen er: "Hinabsteigen und Auffahren".⁶⁹ Også Käsemann identificerer således korsfæstelsen med himmelfarten.

Käsemann imødegår Bullmanns tanker om en "radikal kødblivelse", men indrømmer også selv, at faren i hans fremstilling er doketismen. Jeg mener, at det ikke blot er en fare, men at han er doketisk i sin kristologi. Han viger udenom at sige, at Gud blev menneske, men det forkynder Johs klart.

Følgen deraf bliver, at herliggørelsen reelt tømmes for indhold. Det bliver blot en hjemvenden i den herlighed, han allerede befinder sig i. Når inkarnationen reduceres til et pladsskifte, udtømmes den for sit soteriologiske indhold. Selve frelsen, at Jesus som menneske led straffen for menneskehedens synd, er der ikke plads til i Käsemanns system. Det er der til gengæld i Johs's: 1,14, 1,29, 10,11.

Et mellemstandpunkt mellem den gnostiske og GT'lige møder vi hos Dodd. Han behandler herlighedsbegrebet i Johs særskilt i afsnittet "Light, Glory and Judgment." Som afsnittets overskrift antyder, knytter Dodd Αἰσῶα sammen med lys og dom. I GT hører φως og Αἰσῶα sammen i manifestationen af Guds magt, men denne tanke kommer dog ikke så tydeligt frem i Johs. Dodd skriver, at 1,14 ikke har nogen tanke om synligt, blændende lys hos Kristus på jorden, kun gennem sine tegn kunne Kristus erkendes, men i fx. 8,12-16 taler Jesus om verdens lys. I den forbindelse kommer han også ind på, at hvis Kristi gerninger skal ligeslilles med det blændende lys, som Gud åbenbarede sig i (i GT), så er Kristi død, for så vidt at den stærkest udtrykker Jesu hensigt med sit liv, den konkluderende manifestation af den guddommelige herlighed. Der er altså stadig væk tale om lys, som kun troen ser, men idet

Dodd sammenligner lys i GT med gerninger i Johs, kommer han frem til det resultat, at Jesu herlighed er at finde i hans frelseshandling, altså i hans død.⁷⁰

Ikke bare lys, men også dom (κρίσις), knytter Dodd sammen med Jesu herlighed. Han skriver, at hele Jesu gerning er dom (først og fremmest dom over denne verdens fyrste), kulminerende i døden, 12,23. Det specielle for Dodd er her, at den "hellenistiske mystik"⁷¹ ikke har nogen parallel til, at dom er en uvurderlig ledsager af åbenbaring af lys og liv. Dodd konkluderer, at Johs har brugt den almindelige hellenisme, men at den er radikalt transformeret.

At Johs har brugt Λόγος som grækerne, nøjes Dodd blot med at konstatere uden at uddybe det yderligere. Dodd tager det for givet. Han har nemlig i de øvrige afsnit om diverse begreber i Johs. først behandlet den hellenistiske, derefter GT's og Qumrans brug af begreberne, for derefter at lade dette kaste lys over Johs's brug af dem. Og hans konklusion har nærmest været slavisk, nemlig den, at Johs delvis har haft en hellenistisk brug af begreberne, men gennem påvirkning af GT og Qumran-menigheden har ordene fået en ny betydning, mere eller mindre radikalt. Men mht. hans forståelse af Λόγος tager han udelukkende udgangspunkt i GT, og på den måde kommer han til at ligge tæt op ad Aalens synspunkt, derved at indholdet af Jesu Λόγος er hans frelsesgerning.

Og hermed er vi nået frem til den tolkning, der primært lader forståelsen af Λόγος bestemmes af GT. Og her er det i første omgang Aalen, der skal refereres til. Han kommer nærmere ind på LXX's anvendelse af Λόγος. Λόγος er her en oversættelse af λόγος, og det får dermed et nyt indhold, uden at sprænge den profan/græske betydning. LXX's primære påvirkning er, at Λόγος også får betydningen pragt, magt og majestæt (Aalen henviser til Es.17,4, 35,2⁷²), som dog også går på det ydre indtryk.

Noget helt afgørende ved Aalens forståelse er dette, at han mener, at Λόγος ikke sigter til Guds væsen, men til Guds handling og er dermed knyttet til frelseshistorien. Herfra drager Aalen en parallel til Johs. Herlighed i Johs er et metafysisk begreb, som kombineres med at skue/tro, og det, man skuer, er historiske begivenheder, dvs. Guds frelseshandlinger.⁷³ Λόγος er altså ikke knyttet til Guds væsen, men begrebet er bestemt ud fra tanken om Guds aktivitet, hvorigennem Guds ære manifesteres.

Det medfører, at Λόγος ikke udelukkende er futurisk, så at det kun

sigter til indgangen i Himlen, jfr. Lk.24,26, skriver Aalen. Det er noget, der er ved at ske, og himmelfarten er kronen på værket. Aalen henviser til 17,1,5, 13,31,32 og 12,28, som peger på både det futuriske og præsenteriske aspekt i herliggørelsen. Λόγος er en himmelsk virkelighed, men virkeliggørelsen af Λόγος er frelsesværket. Λόγος er Jesu død og opstandelse og skal således ses i en soteriologisk sammenhæng.⁷⁴

Selv om Dodd, som vi så ovenfor, også tog sit udgangspunkt i GT, er Aalen dog uenig med ham i den sammenhæng, han finder mellem lys og herlighed. Aalen mener, at lys er en sfære, som mennesket skal lade sig bestemme af, og som står i kontrast til mørket. Ud fra sådan et dualistisk forhold kan Λόγος ikke bestemmes.⁷⁵ Herlighed er et metafysisk begreb, en himmelsk virkelighed, hvis indhold er frelsesværket, mens lys er et soteriologisk begreb, refererende til menneskets frelsesbehov. Begrundelserne er følgende. Herlighed kan skues, 1,14 m.fl., det kan lys ikke - herlighed forbindes ikke med tanken om vandring, det gør lys (og mørke) - herlighed forbindes ikke ligesom lys med nogen etisk sfære - og endelig, som nævnt, står herlighed ikke som modsætning til mørke, som lys i udpræget grad gør. Ud fra dette mener jeg også, at en afvisning af sammenhængen mellem lys og herlighed, som Dodd hævder det, er berettiget.

Konklusionen er, at Aalen er den, som mest præcist gengiver indholdet af Λόγος. Det sigter ikke til Guds væsen eller ophøjede tilstand, men til hans handling gennem Jesus. Λόγος er Jesu død og opstandelse, og kronen derpå er himmelfarten.

5. KONKLUSION

I konklusionen vil jeg samle resultaterne af exegesen og ekskursen. Jesus indleder sin bøn med at bede om at blive herliggjort. Umiddelbart var det nærliggende at tolke dette som en bøn om korsfæstelse, men ved en sammenligning med v.5 viste det sig uholdbart. Årsagen til Jesu bøn ligger i, at Gud har givet ham myndighed til at give evigt liv. Og det evige liv består i at kende Gud og hans udsending, Jesus Kristus. Herefter sker der et spring i teksten. V.4 står som optakt til Jesu bøn om herliggørelse. Her henviser Jesus til sin jordiske gerning, som er fuldendt, og hvorigennem han har herliggjort Gud, og derfor beder han om at blive herliggjort hos Gud, dvs. ophøjet til Himlen. Sagt med andre ord: På baggrund af, at Gud har givet Jesus myndighed til at give evigt liv, og på baggrund af, at Jesus har fuld-

endtl sin gerning på jorden, beder Jesus om at blive optaget i Himlen som afslutning på frelsesgerningen.

Det vil sige, at 17,1-5 afgrænser indholdet af herliggørelsen til kun at omfatte himmelfarten, men som det fremgår af ekskursen, er den johannæiske forståelse deraf langt bredere. Men i de konkrete afsnit er det konteksten, der er bestemmende for, hvilke aspekter af herliggørelsen, der sigtes til.

6. NOTER

1. Bultmann 349	26. Barrett 501	50. Lenski 1122
2. - 348	27. Lenski 1115f.	51. Lenski 1124
3. - 348	28. Morris 529f.	52. Morris 721
4. - 350	29. - 18	53. Bultmann 379, 519f.
5. - 351	30. Barrett 501	54. - 275, 199f.
6. - 351	31. Lenski 1116	55. Barrett 75-78
7. - 368	32. Bultmann 375	56. Schnackenburg 3, 197
8. Lenski 955	33. - 377	57. Lenski 1124f.
9. Barrett 454	34. Lenski 1118	58. Morris 721
10. - 454	35. Barrett 502	59. Aalen 127f.
11. - 454f.	36. - 502	60. Bultmann 371
12. Morris 661	37. Schnackenburg 3, 194	61. - 352
13. - 661	38. - 2, 328-346	62. - 375
14. Bernard 559	39. Dodd 149	63. - 328, note 1
15. Becker 67	40. Morris 224ff.	64. - 331
16. Barrett 500	41. - 718	65. Käsemann 23
17. Schnackenburg 3, 189	42. Dodd 157	66. - 28-29
18. Morris 53f., 661	43. - 151-169	67. - 36
19. Lenski 1118	44. - 169	68. - 37-38
20. Schnackenburg 3, 230	45. Aalen 170ff.	69. - 41
21. Lenski 1118	46. Dodd 173	70. Dodd 211
22. Morris 718, 592-3	47. Aalen 182f.	71. - 212
23. - 713	48. - 187	72. Aalen 133
24. Bultmann 376	49. Schnackenburg 3, 265-	73. - 140
25. - 376	281	74. - 156
		75. - 139

Litteraturliste

Kilder:

Nestle-Aland (Red): Novum Testamentum Graece
 Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart,
 26. udg., 4. rev. tryk. S. 304-305 1 s.

Sekundær litteratur:

1. Barrett, C. K: The Gospel According to John
 London, SPCK, 2. udg. 1978
 S. 67-100, 499-515 49 s.

2. Becker, Jürgen: Aufbau, Schichtung und theologisches
 Stellung des Gebetes in Johannes
 ZNW nr. 60, 1969 s.56-83 17 s.

3. Bernard, J. H: A Critical and Exegetical Commentary on
 the Gospel according to St. John, Vol II,
 The International Critical Commentary,
 Edinburgh 1928-1963, s.559 1 s.

4. Bultmann, Rudolf: Das Evangelium des Johannes
 Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht 1950
 S. 348-489, 328-331 144 s.

5. Dodd, C. H: The Interpretation of the Fourth Gospel
 Cambridge, At the University Press, 1953
 S. 133-291, 390-403, 417-423 157 s.

6. Käsemann, Ernst: Jesu letzte Wille nach Johannes
 Tübinger, 1967, 2.opl.
 S.6-53 47 s.

7. Lenski, R. C. H: The Interpretation of St. John's Gospel
 Augsburg Publishing House, 1961
 S. 70-83, 174-182, 861-863, 868-871,
 955-958, 1114-1125 30 s.

8. Morris, Leon: The Gospel According to John
Marshall, Morgan and Scott, London 1972
S. 7-71, 102-106, 224-227, 397-399,
592-594, 610-739 204 s.
9. Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium
Herder - Freiburg-Basel-Wien
1. Teil: 290-302, 508-524
2. Teil: 265-281, 328-346,
498-512
3. Teil: 189-231, 1-4
4. Teil: 173-183 131 s.
10. Aalen, Sverre: Johanneisk teologi
Skrivastua, Menighetsfakultetet,
2. udg. 2. opl, 1982 193 s.

Hjælpemidler:

11. Blass/Debrunner/Rehkopf:
Grammatik des neutestamentlichen Griechisch
Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 15. opl. 1979
 12. Bauer, Walter: Wörterbuch zum Neuen Testament
Walter de Gruyter, Berlin, 1971,
15. opl.
- I alt 974 s.
=====