

CFA

København
Dansk Bibelinstitut

Undertegnede

Lisbeth Thomsen

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

Johs 2. 1-11 med varig henblik på begyndelse
i johannus-evangeliet

af hvilket et eksemplar arkiveres på Dansk Bibel Institut

A) X 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.

Lisbeth Thomsen den 30 / 11 1985 Lisbeth Thomsen
Underskrift

Evt. kontaktadresse:

.....

Emneopgave i Ny Testamente

Johs. 2,1 - 11 med særlig henblik på tegnene i Johs - evangeliet

Disposition:

1. Indledning og afgrænsning
2. Eksegese
 - 2.1. Detaileksegese
 - 2.2. Inddeling og parafrase
 - 2.3. Kontekstanalyse
 - 2.4. Oversættelse
3. Alternative tolkninger
 - 3.1. Den sakramentale tolkning
 - 3.2. Den religionshistoriske tolkning
4. σημεια
 - 4.1. σημεια og εργον i GT
 - 4.2. Underne i synopsen og i Johs - evangeliet
 - 4.3. Brugen af σημεια og εργον i Johs - evangeliet
 - 4.4. Hensigten med brugen af σημεια
5. Afslutning og konklusion

1. Indledning og afgrænsning

Hensigten med nærværende opgave er at give en eksegetisk gennemgang af Johs. 2,1 - 11 og endvidere gøre rede for forskellige interpretationer, som teksten har været genstand for. Ydermere undersøges termen σημεια, som den forekommer i Johs - evangeliet som helhed og specielt i 2,11.

Teksten udgør en afgrænset perikope og betegnes af evangelisten som det første af Jesu tegn, hvorfor den egner sig godt til en gennemgang med netop den hensigt at redegøre for forståelsen af tegnene i Johs - evangeliet.

2. Eksegese

2.1. Detaileksegese

V.1 και: Konjunktionen kæder begivenheden i Kana sammen med det foregående.

τη ημερα τη τριτη: Tidsangivelsen kan iflg. Brown tolkes som en betegnelse for 1) tredjedagen efter dåbsscenen i 1,29 - 34, 2) tredjedagen efter Filips og Nathanaels kaldelse. Den sandsynligste tolkning er sidstnævnte, idet de enkelte dage er tydeligt markeret med de dertilhørende begivenheder i 1,28 - 2,12.¹ Iflg. Rissi er markeringen af de enkelte dage også et middel til at binde de tre perikoper sammen, som beskriver disciplenes første oplevelser.²

γαμος: Bryllupsfesten varede som regel syv dage og selve vielsen foregik på en onsdag iflg. Mishna.³ Pluralisformen er mere almindelig i NT.⁴

Κανα της Γαλιλαιας: Den korografiske (partitive) genitiv står som altid med artikel.⁵ Kana nævnes ikke i synopsen, men et Kana er nævnt hos Josefus, hvilket sandsynligvis er Khirbet Qana, det bibelske Kana, beliggende 15 km. nord for Nazareth.⁶ En evt. symbolbrug af navnet Kana (ejendom)⁷ må afvises p.g.a. Josefus - parallellen og fordi evangelisten ikke gør brug af stednavnet på samme måde som i 9,7 (Siloa).

V.2 Ιησους και οι μαθηται αυτου εις τον γαμον: Baggrunden for Jesu og hans disciples tilstedeværelse er ligegyldig for evangelisten, da den kun beretter det ubetinget vigtige. Indbydelsen til bryllup kan enten skyldes Nathanael, som kom fra Galilæa, eller Jesu egen familie kan have været indbudt.⁸ Marias rolle tyder på det sidste (se senere i eksegesen).

οι μαθηται: Disse kan enten være de disciple Jesus har kaldet i 1,35 - 51 eller også de 12.⁹ Sprogligt er det vanskeligt at afgøre, idet Schmollers konkordanz viser, at benævnelsen dækker over de 12, nogle af de 12 (Matt. 17,6) og også den store discipelflok, der fulgte Jesus. Schnackenburg nævner, at " Epistula Apostolorum " har " brødre " i st. f. " disciple ", men da benævnelsen i v.11 er vigtig, må teksten i Novum Testamentum Graece anses for oprindelig.¹⁰

V.3 υστερησαντος οινου: Den absolutte genitiv læses af K* som οινου ουκ εικον, οτι συντελεσθη ο οινος του γαμου ειτα. Omskrivningen er forklarende og parafraserende og dækker over det samme indhold, men er en sproglig forenkling og derfor sandsynligvis sekundær. Ændringen skyl-

des muligvis en kopists ønske om at udelade verbet ὑστερεῖν, som først i senere græsk bliver hyppig i den betydning.¹¹

οἶνον οὐκ ἔχουσιν læses af κ* som οἶνον οὐκ ἐστίν, hvilket skyldes κ*'s læsemåde fra før - en gentagelse af οἶνον οὐκ εἶκον ønskes ikke.¹²

Sætningen udtrykker Marias bøn om hjælp,¹³ formet som en redegørelse for den øjeblikkelige situation.

Gaechter har i sin artikel en meget grundig undersøgelse af Marias bøn, hvilke forventninger hun stiller til Jesus og hvilken baggrund, hun har for sine forventninger, og udfra denne må han konkludere, at den historiske beretning ikke giver grund til at tro, at Maria skulle have bedt om et under.¹⁴ Iflg. Schnackenburg beder Maria om hjælp i sin nød, men arten af hjælp lader hun Jesus afgøre. Argumentet for udformningen af bønnen og dens hensigt henter Schnackenburg i 11,20 - 27, hvor det samme udtryk om hjælp er at finde.¹⁵ Grammatisk er formen dog ikke den samme. οτι αν λεγη (2,3) kommer af οστις, hvorimod οσα αν αιπηση (11, 22) kommer af οσος. I øvrigt er der større sandsynlighed for, at Marthas bøn indebærer noget overnaturligt αλλα και νυν.....

Brown peger på, at bøn om et under ville være besynderligt, da tidligere undere ikke har fundet sted og intet i GT peger frem på undere over for enkeltpersoner.¹⁶ Rissi fremhæver ligeledes som argument mod bøn om et under, at de johannæiske underberetningers egenart netop er, at underne ikke forventes, men indtræffer overraskende.¹⁷

Haenchen og Bultman taler begge for bøn om et under, men argumenterer ikke.¹⁸ Det må derfor konkluderes, at Maria ikke beder om et under, men slet og ret redegør for situationen i håb om, at Jesus på sin egen måde vil afhjælpe nøden. Marias bøn til tjenerne viser, at hun regner med Jesu hjælp og indgriben.

V.4 τι εμοι και σοι : Udtryksformen findes på hebraisk הלא-לנו såvel som på græsk og latin, quid mihi tecum. Den oprindelige form er den hebraiske (aramæiske) og kan evt. oversættes: " hvad har vi, du og jeg, med denne sag at gøre ? ". Formen dækker over et positivt retorisk spørgsmål, der kræver et negativt svar, smlg. 2. Sam.16,7 - 10, 2. Kong.3,13, hvor der er tale om en vis afstand mellem de implicerede parter.¹⁹ I NT findes udtrykket brugt af dømonerne i deres afvisende råb til Jesus, .eks. Mk.1,24 og 5,7, hvor der er tale om et forskrækket udråb og hvor ethvert fællesskab parterne imellem fornægtes.²⁰

Det er vigtigt, at man ikke ved τι εμοι και σοι benægter ethvert fællesskab imellem Maria og Jesus, da der nemlig er tale om et sådan.²¹ Det ses alene ud fra, at Maria henvender sig til Jesus. Allerede kirke-

fædrene var af den opfattelse, at Jesu svar er skarpt og afvisende, men snarere må svaret ses som en belæring om, at Jesus ikke behøver Marias henstilling nu.²² Barrett gør opmærksom på, at Jesus i svaret til Maria giver udtryk for, at Jesus er afhængig af Faderens vilje.²³ Iflg. Haenchen viser Jesu handlemåde, at han ikke er afhængig af mennesker og ikke lader sig bestemme af menneskers ønsker, men dette er klart i strid med, hvad man møder i evangelierne, når mennesker i nød henvender sig til Jesus.²⁴ Brown mener, at Jesu ord benægter, at han eller Maria skulle have noget med sagen at gøre²⁵, men resten af Jesu svar modbeviser dette. Cooper forklarer ud fra Matt.15,21 - 28, at Jesu svar kun er et pro - forma svar og dybest set er en udfordring til Maria om at se nærmere på deres indbyrdes forhold.²⁶ Olsson griber fat i samme tanke og mener, at svaret er et pro - forma svar, der gives - ikke fordi Jesus ikke vil afhjælpe nøden, men fordi han ønsker at give sagen nyt perspektiv, d.v.s. flytte blikket fra det materielle eller fysiske til det åndelige. Jesu hensigt skulle så være at rette alles blik mod Gud og hans ære.²⁷

Det må hermed konkluderes, at τὸ ἐμοὶ καὶ σοὶ er et retorisk spørgsmål, hvori der iflg. tilsvarende eksempler fra GT og NT udtrykkes en vis afstand mellem de implicerede parter. Grunden til Jesu afstandstagen fra den bøn, der ligger i Marias udtalelse, er altså, som Olsson siger det, at Maria ser for snævert på situationen, idet hun beder om afhjælpning af den materielle nød, mens det for Jesus drejer sig om, at mennesker må se Guds δόξα og komme til tro.(v.11).

γυναι: Umiddelbart opfattes denne tiltaleform som hård, men iflg. Gächter og Michl er der her tale om en gængs tiltale over for kvinder, smlg. 4,21 8,10 20,13 Matt.15,28 Luk.13,12. Tiltalen bruges såvel på hebraisk som på græsk, men er på ingen måde almindelig i forholdet søn : mor.²⁸ Intet sted i Johs - evangeliet nævner evangelisten Maria ved navn, men karakteriserer hende udelukkende ved betegnelsen " Jesuomor ". Udtryksformen er en æresbetegnelse hos araberne og kan have samme betydning her, iflg.Brown.²⁹ Også Michl går ind for at betegnelsen er ærefuld, idet han argumenterer ud fra brugen i såvel latin som klassisk græsk.³⁰ Den parallelle udtryksmåde i 19,26 kan bruges som argument for den ærefulde tiltale, men i sammenhæng med τὸ ἐμοὶ καὶ σοὶ og οὐπω ἦκεν ἡ ὥρα μου kan det være vanskeligt at betragte γυναι i 2,4 som udelukkende ærefuld, idet konteksten viser, at der lægges en vis afstand.

Konklusionen bliver således, at γυναι nok er ærefuld, men samtidig påmindelse Jesus om, at der er en afstand. Gächter mener, at der i udtrykket ligger, at Jesus fra nu af er unddraget Marias indflydelse som mor.³¹

υστερησαντος ολβου er bestemmende for, på hvilket område, der intet fællesskab er mellem Jesus og Maria, nemlig i Jesu gerning som Messias. Marias autoritet som mor er ikke længere gældende. Det er kun Guds autoritet, hvilket udtrykkes i η ώρα μου, der er bestemt af Faderen. ουπω ηκει η ώρα μου : η ώρα μου er et udtryk, som er gennemgående i Johs - evangeliet. Sætningen her kan iflg. Olsson have to betydninger, 1) " a statement about the opportune moment for Jesus to intervene ", 2) " a statement of the hour of Jesus ", som er en johannæisk term, der dækker over Jesu lidelse og død. Muligvis kan sætningen betragtes som et retorisk spørgsmål, ligesom allerede kirkefædrene gjorde det, men p.g.a. ουπω som aldrig bruges i denne betydning i Johs - evangeliet (ουπω forekommer i 7,6,8,30 8,20 20,17 i forb. m. Jesu time, men hver gang i negativ betydning) må dette forslag afvises. Som spørgsmål vil le udtrykket korrespondere med " the opportune moment ", hvilket iflg. Olsson vil være meget lidt sandsynligt, da timen må ses i forbindelse med Jesu lidelse og død, fordi Jesus ofte nævner - ikke den konkrete situation - men sin gerning generelt.³² Argumentet for timen som pegende hen på Jesu lidelse og død er svagt, og da det er dette som underbygger afvisningen af udtrykket som spørgsmål, mener jeg at dette stadig må stå åbent.

Gächter nævner også muligheden af et retorisk spørgsmål, bl.a. fordi der ofte i NT er spørgesætninger uden spørgeord. Ydermere er der ofte to retoriske spørgsmål i følge af hinanden, hvor det andet spørgsmål forklarer det første. Endvidere kan ουπω iflg. Matt. og Mk. (hvad også Olsson nævner) indlede et retorisk spørgsmål. Grammatisk set vil et spørgsmål altså være muligt, men eksegetisk bliver det vanskeligt, hvorfor det iflg. Gächter må afvises.³³

Michl imødegår Olssons påstand om timen som den tekniske term for Jesu lidelse og død, idet der så i Jesu svar til Maria må underforståes flg.: " tiden for min lidelse og død er endnu ikke kommet, men når jeg går til min far, skal jeg høre din bøn." Denne interpretation af η ώρα μου må altså være umulig. Der må altså drages den konklusion, at skønt tiden til underet endnu ikke er inde, opfylder Jesus alligevel Marias indirekte bøn. - Dette såfremt Jesu svar er en negation.³⁴ Opfattes sætningen derimod som et spørgsmål, der kræver et positivt svar, er Jesu time for hans messianske virke hermed inde, iflg. Michl. Disciplenes tro og Jesu åbenbarede herlighed (v.11) understreger, at timen er det tidspunkt, hvor Jesu selvåbenbaring som Messias tager sin begyndelse ved undergerninger.³⁵

Til fordel for Michl's opfattelse taler det faktum, at Jesus, såfremt

η ωρα μου er en negation, i det ene øjeblik hævder, at hans time endnu ikke er kommet og i næste øjeblik viser det sig, at den alligevel er der omtrent samtidig. (Af teksten fremgår det, at tidsintervallet er meget kort.) Denne uoverensstemmelse hæves, såfremt udtalelsen er et spørgsmål. Michl selv giver et kriterium for at der kan være tale om et spørgsmål, nemlig det at den foregående del af svaret til Maria ikke opfattes som en afstandstagen. Gächter gør meget klart rede for, at מה-ליך ikke kan forståes positivt, så hvis Michl har ret, må hans antagelse afvises. Såfremt sætningen opfattes som et spørgsmål, kræver den et positivt svar og Jesu time for hans messianske virke er hermed inde. Disciplenes tro og Jesu åbenbarede herlighed i v.11 understreger, at denne time er den time, hvor Jesu messianske virke tager sin begyndelse.³⁶

For mig at se afhænger denne forståelse ikke af, om ytringen læses som et spørgsmål. Som udsagn kan der ligeså vel være tale om, at Jesu time for hans messianske virke endnu ikke er inde - at den så er det kort tid efter ændrer ikke noget. Jesu afvisning af Marias indirekte bøn peger jo netop på, at underet ikke skyldes hendes bøn, men derimod Guds vilje, som går ud på, at Jesus nu skal indtræde i sit messianske virke. Marias rolle bliver så, at hun bliver mellemlid mellem situationen og hjælperen, idet Jesus så på naturlig måde introduceres til vinmangelen.

Hvis Michl's kriterium ikke er nødvendigt, vil Marias bøn alligevel ikke blive den udslaggivende faktor, som medfører Jesu handling. - Hendes bøn og Faderens time falder bare sammen. Jesu affærdigelse af Maria skal så som nævnt opfattes som en understregning af, at hun intet har at gøre med hans messianske virksomhed. Det er således muligt at opfatte ωρα som et spørgsmål.

Sluttelig må det nævnes, at 7,6 har den samme " uoverensstemmelse " som teksten her - blot er der brugt καιρος i st. f. ωρα, men meningen er den samme. Dette taler for, at svaret kan opfattes som en negation. Ud fra at det er grammatisk korrekt, og at der er overensstemmelse i teksten, er det forsvarligt at opfatte η ωρα som et spørgsmål, men da så meget taler for begge måder at opfatte teksten på, må begge tolkningsmuligheder stå åbne.

V.5 τοις διακονοις: En mere almindelig glose ville iflg. Schmollers konkordanz være δουλοι, men διακονοις kan være brugt, fordi tjenerne bærer vinen ind til gæsterne ved festen og derved " recall the activity of deacons in pagan and Christian cultus ".³⁷

οτι αν λεγη ποιησατε : Er en konditional relativsætning, som iflg.

Gächter indeholder muligheden af og forventningen om, at Jesus vil gøre noget.³⁸ Maria lægger sagen i Jesu hænder og underordner sig fuldstændig hans vilje.³⁹

V.6 λιθιναι υδρια εξ: Beskrivelsen her i v.6 er forudsætningen for det kommende under.⁴⁰ Noack bemærker at oplysningen i v.6 kan være en senere tilføjelse, men anser dette for usandsynligt, da omtale af jødernes skik og adfærd er meget ejendommelig for evangelisten.⁴¹ En evt. symbolsk forståelse af de 6 stenkar må iflg. Olsson og Brown udelukkes. Der er udelukkende tale om en størrelsesangivelse, hvis andet var tilsigtet fra evangelisten, ville dette være antydnet i teksten.⁴² De omtalte kar, som har været delvist nedgravede i jorden kan påvises arkæologisk. Karrene rummede o. 500 - 700 liter. De kunne være af sten, men var ellers af ler.⁴³

κατα τον καθαρισμον των Ιουδαιων κειμεναι: Renselsesproblematikken er gennemgående i Johs - evangeliet og oplysningerne her må derfor ikke skulle forstås blot som en historisk note.⁴⁴

V.8 νυν: Betegner at underet er sket.⁴⁵ Ingen ser underet ske - som Bultman siger det: " Das Göttliche Handeln bleibt Geheimnis." ⁴⁶

τω αρχιτρικλινω: Er på klassisk græsk en slave, som er ansvarlig for måltidet. Han står over de andre slaver og er muligvis valgt blandt gæsterne.⁴⁷

V.10 πας ανθρωπος πρωτον τον καλον οινον τιθηναι και οταν μεθυσθωσιν τον ελασσω: Denne ordsprogsagtige sætning - die johannäische Weinregel - har iflg. Noack ingen rod i virkeligheden. Reglen kendes slet ikke fra samtidens overlevering eller litteratur. Når den er lagt overtjeneren i munden, er det for at begivenhedem skal fremhæves og huskes.⁴⁸ Haenchen er meget kritisk og hævder, at reglen ikke går tilbage til evangelisten og ydermere eksisterer den forudsatte situation heller ikke, fordi brylluppet er af lang varighed og gæsterne kommer og går. Nogen løsning giver han ikke. Barrett tolker ordene som brugt af Johannes for at angive vinens overvældende kvalitet.⁴⁹

Olsson hævder modsat Haenchen, at denne type korte sentenser er almindelige hos evangelisten. (Smlg. 4,35 - 37 3,8,29 5,19f 8,35 m.fl.) " The general statement are almost always incorporated into an argument where the apparently self - evident general rule, often culled from everydaylife, is an essential part of the evidence ". Som argument for reglens oprindelighed nævner Olsson, at en sådan fremgangsmåde er almindelig for den menneskelige natur. Han henviser til Brown og slutter

sig i øvrigt til Barretts forståelse.⁵⁰

Konklusionen bliver, p.g.a. Olssons grundige undersøgelser, at reglen fra evangelistens hånd har rod i virkeligheden og dækker over almindelig menneskelig handlemåde.

v.11 αρχην των σημειων: For evangelisten er 2,1 - 11 af speciel betydning som det første tegn.⁵¹ αρχην kan betyde såvel det første i rækken som det primære.⁵² Forstået som det første er argumentet, at Jesu herlighed her for første gang åbenbares for disciplene. Som det første tegn peger det hen på de følgende. Et yderligere argument for denne tolkning er 4,54 δευτερον σημειον. Som Schnackenburg skriver: "er will damit auf den Beginn der Selbstoffenbarung Jesu vor der Welt, in aller Öffentlichkeit Aufmerksamkeit machen".⁵³

Med hensyn til tekstkritikken kan det nævnes, at $\mathcal{N}^*$ og flere andre indsætter et την mellem εποιησεν og αρχην, hvilket er med til at gøre teksten lettere tilgængelig og er derfor sandsynligvis indføjet. En anden læsemåde er πρωτην αρχην εποιησεν som P 66* har. Haenchen anser denne læsemåde for oprindelig.⁵⁴ Imidlertid er teksten så godt bevidnet, at den sandsynligvis er den oprindelige.

την δοξαν: Bemærkningen om, at Jesus her åbenbarer sin herlighed og at disciplene herved kommer til tro, viser evangelistens syn på vinunderet som guddommeligt og fremhævende Jesu messianitet. I teksten åbenbarer Jesus sin herlighed for disciplene alene, idet det at se Jesu herlighed kun er muligt, såfremt man tror, jvf. 11,40.

Jesu δοξα hører altid sammen med Guds δοξα. I GT viser Guds δοξα sig i synlig og magtfuld manifestation, nemlig i hans gerninger. Olsson henviser til Schnackenburg, som siger, at Jesu magt er "zunächst seine schöpferische göttliche Macht, die ihm eigene göttliche δυναμις". Iflg. 1,14 har Jesus denne herlighed fra Faderen. Den, som ser Jesu herlighed, ser dermed Guds herlighed. Ofte nævnes Jesu δοξα sammen med η ωρα (12, 23, 28 13,1 m.fl.).⁵⁵ δοξα er altså den nåde og sandhed, som Jesus har fra Faderen. Den herlighed, som åbenbares i 2,1 - 11 er altså Messias - herligheden, der kommer frem ved underet.

I 17,1 og 5 taler Jesus om sin herlighed som noget fremtidigt, men også som noget han havde før verdens grundlæggelse, mens han i 17,22 taler om en herlighed, som han har. Jesu herlighed er altså en herlighed, han har i sit jordiske liv, men som han i endnu højere grad skal få ved sin ophøjelse. Først efter Jesu ophøjelse forstod disciplene til fulde Jesu herlighed.⁵⁶

Efter denne sammenligning med 17 kan det konkluderes, at Jesu herlig-

hed ved vinunderet er hans messianske herlighed, som for ham selv er den samme før og efter ophøjelsen, men som for disciplene er en herlighed, der først bliver fuldkommen i lyset af ophøjelsen. Glimtvis får de dog lov at erkende ham som Messias, jvf. Matt.16,15 - 17.

ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ : Er en typisk johannæisk glose, fulgt af et objekt - enten Jesus eller Gud. Iflg. Schnackenburg indeholder disciplenes tro her : " prinzipielle oder wenigsten potentiel den vollen christologischen Glaube ". Iflg. Brown(ligeledes referet i Olsson) er troen " an active commitment to a person, particular to Jesus. An acceptance of him and what he claims to be. A willingness to follow all his commandments ". Høre, se og kende er gloser, som er nært tilknyttet glosen tro. (Smlg. 12,47 4,42 6,45 12,37,44 - 45 17,3). Haenchen nævner 1,50 - her i Kana viser noget af denne storhed sig.⁵⁷

Med Cooper kan det konkluderes, at δοξα og ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ hører sammen. (Jvf. 1,12 - 14 11,40 - 44 og 17). Hensigten med Jesu gerning er iflg. 17 at Jesu herlighed skal åbenbares for at disciplene derved skal komme til tro, Faderen og Sønnen herliggøres og nye komme til tro ved disciplene. Vinunderet er med til at åbenbare Jesu herlighed og føre til tro på ham. Samme hensigt har de øvrige tegn. (Jvf.20,30 - 31).⁵⁸

2.2. Inddeling og Parafrase

V.1 - 2 : En indledende generel beskrivelse af situationen.

Fortælleren informerer om, hvornår og hvor brylluppet fandt sted, nemlig på tredjedagen i Kana i Galilæa.

Ligeledes informeres læseren om de gæster, som fortælleren specielt ønsker at introducere, nemlig Jesu mor, Jesus og disciplene.

V.3 - 4 : En kort, men væsentlig redegørelse for den specifikke situation.

Vinen slipper op og deraf følger en samtale mellem Jesus og hans mor - Maria vender sig til Jesus og former sin bøn som en klar og enkel redegørelse for situationen. (3).

Jesus svarer hende ærbødigt, men utvetydigt - hun og han har intet tilfælles i denne situation. Han vil selv gribe ind, når hans time kommer. (4).

V.5 - 8 : Marias og Jesu introduktion til tjenerne samt en beskrivelse af vandkarene og en redegørelse for, at tjenerne gør, hvad de får besked på.

Maria bøjer sig for Jesu ord, men forbereder dog tjenerne på,

at de skal adlyde Jesus, såfremt han beder dem om noget. (5).
En beskrivelse af stenkarene, som har været i brug ved jøder-
nes renselse og som rummer omkring 500 - 700 liter.(6).

Jesus henvender sig til tjenerne og beder dem fylde stenkarene med vand, hvilket de gør. (7).

Dernæst giver han dem besked på at bringe vandet til overtjeneren, hvad de også gør. (8).

V.9 - 10: Overtjenerens irettesættelse af brudgommen efter at han har smagt på vinen, samt information om vinens oprindelse, overtjenerens overraskelse og tjenernes indsigt.

Overtjeneren smager på vandet, som er blevet til vin, og kalder dernæst på brudgommen (9) for at gøre ham opmærksom på, at den gode vin plejer at serveres først, dernæst den ringere, men han (brudgommen) har handlet lige modsat.(10).

V.11 : Forfatterens kommentar til begivenheden.

Ved Jesu første tegn, som fandt sted i Kana i Galilæa, åbenbares Jesu herlighed og disciplene kom derved til tro på Jesus.

2.3. Kontekstanalyse

Johs - evangeliet falder naturligt i to dele, 1,1 - 12,50 og 13,1 - 21,25. Første del skildrer Jesu liv på jorden, anden del hans lidelses- og opstandelseshistorie. Såvel Bultmanns som Grundmann går ind for, at prologen er bestemmende for evangeliets komposition, således at 1,11 går på 1,19 - 12,50 og 1,12 - 18 går på 13,1 - 20,31.

Johs.2,1 - 11 er det første af de 7 tegn i Johs - evangeliet, som alle hører til i evangeliets første del.

2.4. Oversættelse

1. Og på den tredje dag var der bryllup i Kana i Galilæa og Jesu mor var med der.
2. Men også Jesus og hans disciple var inviteret med til brylluppet.
3. Og da vinen slap op, siger Jesu mor til ham: " De har ingen vin ".
4. Jesus siger til hende : " Hvad har du og jeg til fælles i denne sag, kvinde? Er min time måske ikke kommet? " (Jvf. eksegeseen).
5. Hans mor siger til tjenerne : " Hvad han end måtte sige til jer, skal I gøre."
6. Der stod seks stekar med henblik på jødernes renselse. De rummede

hver to eller tre mål.

7. Jesus siger til dem : " Fyld karene med vand ", og de fyldte dem til randen.
8. Og han siger til dem : " Øs det nu op og bring det til overtjeneren ". Og de bragte det.
9. Da overtjeneren smagte på vandet, der var blevet til vin og ikke vidste, hvorfra det var, men tjenerne, de som havde trukket vandet op vidste det - kalder overtjeneren på brudgommen
10. og siger til ham : " Man serverer først den gode vin, og når de har drukket frit, så den ringere. Du har tilbageholdt den gode vin indtil nu ".
11. Dette, det første af tegnene, gjorde Jesus i Kana i Galilæa og åbenbarede sin herlighed og hans disciple troede på ham.

3. Alternative tolkninger

3.1. Den sakramentale tolkning.

Cullmann er eksponent for denne tolkning, som går ud på, at sakramenterne har en meget stor plads i Johs - evangeliet, dog ikke åbenlyst - der er ikke som i synopsen fortalt om indstiftelsen af nadveren - men skjult. ¹ Omtalen af sakramenterne skal tjene til at trække linjen fra den historiske Jesus til menighedens Kristus og sikre menigheden, at de to er identiske. Cullmann mener at kunne benytte Johs - evangeliet til en skildring af oldkirkens gudstjeneste, i hvilken dåb og nadver er en uundværlig del. Iflg. Noack er eksemplerne, som Cullmann tager frem i 4,5 og 9 tvivlsomme som beviser for en sakramental forståelse. - De peger på Jesu død og dens betydning, men behøver ikke dermed pege på sakramenterne. ²

Cullmann opfatter mange af de johannæiske termer og udtryk som dobbelttydige (eks. 11,50 19,30). ³ Ud fra denne tanke om dobbelttydighed er det muligt for ham at opfatte brødet i 6 som både materielt og også som Jesu legeme i nadveren. 6 er dermed modstykke til vinunderet, der bliver et tegn på Jesu blod. Denne tolkning af 2,1 - 11 medfører, at Cullmann opfatter η ώρα som Jesu dødstime : " meine Stunde ist noch nicht gekommen, wo das Wasser in Wein verwandelt wird, nämlich die Todesstunde, wo am Kreuz der Grund zum Eucharistie gelegt wird ". Vandet i vandkarene, som har været brugt til den jødiske renselse, bliver nu erstattet af vinen, Jesu blod. Tegnet er imidlertid ikke sakramentet selv, men kun en henvisning dertil. ⁴ " so werden hier die jüdischen Reinigungsvorschriften ersetzt durch die Reinigung die Chris-

tus am Kreuz vollbracht hat und im Wein das Sakrament den Gläubigen anbietet ". Ydermere ligger i 2,1 - 11 tanken om det messianske måltid : " Das Hochzeitsmahl zu Kana ist Hinweis auf das eucharistische Mahl, dass seinerseits Vorwegnahme des messianisches Mahles ist " .⁵

Cullmanns forståelse er en reaktion på Bultmanns opfattelse af sakramenternes plads i Johs - evangeliet. Bultmann hævder bl. a., at blodet næppe spiller nogen rolle hos evangelisten.⁶ Det oprindelige Johs - evangelium er kult - polemisk og har så at sige ikke brug for sakramenterne i sin forkyndelse. I 6,51b - 58b finder Bultmann ubestridelige allusioner til eucharistien, men opfatter ikke disse som evangelistens sakramentsyn - for Bultmann er det en grund til at bestride evangeliets enhed, i modsætning til Cullmann, der netop ser den tekst som værende en del af det udelelige Johs - evangelium. Afsnittet er for Bultmann den kirkelige redaktions forsøg på at kirkeliggøre evangeliet ved at indføre den gængse sakramentlære og eskatologi.⁷

Noack gennemdrøfter i sin artikel Bultmanns og Cullmanns syn og mener, at de begge forskanser sig bag deres litterær - kritiske analyser.⁸ En stor svaghed hos Bultmann er endvidere, at hans argumenter, iflg. Noack, stort set hviler på de tekstafsnit, som udtrykkeligt taler om dåb og nadver, eller påstås at gøre det. Disse tekster kan forstås som redaktionelle tilføjelser, iflg. Bultmann, og det oprindelige Johs - evangelium må derfor have en tendens, som går imod redaktionen.

- Noack kritiserer herefter med rette Bultmann for ikke at overveje muligheden af, at redaktionen kunne have understreget en tendens, som i forvejen var tilstede i evangeliet. Svagheden hos Bultmann er endvidere, at han ikke tager konsekvensen af sin egen kildeundersøgelse og dermed ikke læser det oprindelige evangelium ud fra dets egne forudsætninger, men ser det i lyset af de langt senere tilføjelser.⁹

Herefter konkluderer Noack, at evangeliet ikke, således som Cullmann mener, er skrevet for at forkynde sakramenterne eller skildre den kristne gudstjeneste, men derimod er en kristologi, der har til hensigt at fremstille hvad og hvem Jesus er og vække til tro på ham (2,11 og 20,30). Noacks egen kristologiske forståelse udelukker Cullmanns: Man kan ikke forvente at finde henvisninger til sakramenterne for sakramenternes egen skyld, men kun for kristologiens skyld.¹⁰

En eucharistisk forståelse af 2,1 - 11 mener jeg er tvivlsom, da der ikke er et eneste ord af evangelisten, der skulle muliggøre en sådan tolkning. 6,51b - 58b er det derimod muligt at tolke eucharistisk, fordi Jesu egne ord peger hen på en sådan tolkning, der er indlysende set i lyset

af hans død og opstandelse.¹¹

3.2. Den religionshistoriske tolkning

Bultmann opfatter 2,1 - 11 som en overtagelse af den hedenske Dionysos-legende. Et af argumenterne herfor er bl. a. , at datoen for Dionysos-festen, natten mellem den 5. og 6. januar, falder sammen med den af kirken fastlagte dato for brylluppet i Kana, 6. januar.¹²

Bultmanns opfattelse har mødt modstand fra bl. a. Noetzel, der i en artikel gør rede for på hvilke punkter Bultmanns forståelse må imødegåes. Denne artikel tager Eta Linnemann op og forsvarer her Dionysoskulten som baggrund for teksten.

Iflg. Linnemann fremdrager Noetzel bl. a. datoen 6. januar som værende et dårligt argument. Ydermere kan der iflg. Noetzel ikke eftervises noget motiv for vinforvandlingen i Dionysoskulten, ligesom det heller ingen steder omtales, at Dionysos forvandler vand til vin.¹³

I sin kritik af Noetzel peger Linnemann på, at han gør sig skyld i fejlagtigt at identificere Dionysos og Jesus. Såfremt Linnemann her støtter sig til Bultmann, mener jeg, at hun gør sig skyldig i en fejltagelse. Bultmann skriver nemlig: "...aus heidnische Legende übernommen und auf Jesus übertragen worden".¹⁴ Bultmanns ordvalg tyder, som Noetzel ganske rigtig hævder, på identifikation.

Linnemann fremfører sammenhængen mellem Dionysoskulten og 2,1 - 11 som følger: " Wir bleiben deshalb dabei, dass zwischen dem Weinwunder von Kana und Dionysos ein Beziehung besteht.....Die Wundergeschichte ist.....integrierender Bestandteil des Dialogs zwischen Christengemeinde und Dionysosmysten und allein als solche voll verständlich. Indem sie Jesus wie Dionysos als Weinspender darstellt (identifikation!) macht sie den Anspruch deutlich, dass allein bei dem Gekreuzigten die Fülle des Lebens ist."¹⁵ Linnemann postulerer ganske enkelt her og nogen klar og overbevisende argumentation for Dionysoskulten som baggrund for 2,1 - 11 forekommer ikke.

Schnackenburg ser, bortset fra datoen 6. januar, ingen sammenhæng overhovedet mellem Dionysoskulten og vinunderet, men hævder at beretningen udelukkende er en åbenbaring af Jesu guddommelige δοξα.¹⁶

Der er, som Williams skriver, ingen reel sammenhæng mellem Dionysoskulten og 2,1 - 11.¹⁷ Den af Linnemann omtalte hensigt med at associationen til Dionysos som " Weinspender " skulle fremhæve, at livets fylde er hos den korsfæstede, må siges at være fejlagtig. Den som ønsker at fremstille Jesus som Messias, vil aldrig kunne benytte sig af en Dio-

nysoskult, hvis kultiske udskejelser er en diametral modsætning til Jesu liv og lære.

En del forskere er enig med Noetzel i hans afvisning af Dionysos-kulten som baggrund for 2,1 - 11 og en sammenhæng imellem disse to må derfor afvises.

4. σημεια

Ved undersøgelsen af den johannæiske brug af σημεια og hensigten hermed er det nødvendigt at redegøre for, hvorfra evangelisten har dette begreb. Det må ligeledes nævnes, at glosen εργον forekommer i Johs - evangeliet. εργον er på linje med σημεια særegen for evangelisten i forbindelse med tegnene, hvorfor en undersøgelse af denne gløse vil være på sin plads. Også en undersøgelse af synopsens og Johs - evangeliets brug af undere vil være klargørende for forståelsen af den johannæiske anvendelse af σημεια, nærmere bestemt anvendelsen i 2,1 - 11.

4.1. σημεια og εργον i GT

" The two johanine terms for miracles, " works " and " signs " share as a background The Old Testament description of God who acts on behalf of man ". Således konkluderer Brown efter at have redegjort for ligheden mellem Johs - evangeliet og GT, nærmere bestemt Exodus, hvor både gloserne εργον og σημεια forekommer. (Den hebraiske form af σημεια er $\text{אוֹתוֹת וּמוֹפְתִים}$).¹ Et yderligere argument for en sammenhæng er de allusioner til Exodus, der findes i Johs - evangeliet.² Med hensyn til εργον er der muligvis tale om en sammenhæng mellem Exodus og Johs - evangeliet, men i valg af skriftsteder i hvilke Brown ser en tilknytning, mener jeg, at Brown lægger sin egen opfattelse ind. De få steder, som muligvis kan komme på tale er 1,29 6,31ff og 19,36. Ved en gennemlæsning af disse viser det sig, at 1,29 er Johannes - Døberens vidnesbyrd om Jesus som frelser. Udtalelsen bærer tydeligt præg af Exodus 12. I 6,31 udløser jødernes omtale af manaen (Exodus 16,4) Jesu omtale af sig selv som livets brød - allusionen til Exodus er altså ikke evangelistens eget valg, medmindre man anser ham for redaktor og dermed tillægger det hans teologiske sigte.³ 19,36 er evangelistens egen bemærkning efter Jesu død. Der henvises til Exodus 12 og Jesus ses altså igen som soningslammet. I 19,37 er der en henvisning til Zakarias, hvorfor det må antages, at evangelistens hensigt er at vise Jesus som opfylder af GT's forjættelser om Messias. Browns argumentation er her-

med afsvækket lidt, men en vis bevidst brug af Exodus fra evangelistens side må afgjort fastholdes, omend den ikke er så gennemgribende, som Brown giver udtryk for.

Schnackenburg arbejder med en johannæisk tilknytning til både Exodus og de profetiske symbolhandlinger. Han udelukker ikke en vis afhængighed af Jahves under i Exodus, men mener ikke at hele forklaringen kan være at finde her. De profetiske symbolhandlinger kan nemlig ses, ikke bare som symbolhandlinger eller fremtidsdydende orakler, men som " ein gegenwärtiges und wirksames Enthüllen von Gott verfügt, für die Zukunft anstehender Geschehnisse ". - " Eine schöpferische Präfiguration des Kommenden ". Videre skriver han, at såfremt dette er sandt, har de profetiske symbolhandlinger en enestående betydning for den guddommelige åbenbaring. " Wenn es war ist, dass " das prophetische Zeichen nicht anderes ist als eine erhöhte Form prophetischen Sprechens " wird die Analogie zu den johannäischen $\sigma\eta\mu\epsilon\lambda\alpha$ im Rahmen der eschatologischen Offenbarung Jesu gewiss ". Det må ved en overførelse af symbolbrugen til den johannæiske teologi huskes, at Jesus ikke er en profet, men er den guddommelige åbenbarer selv, der i sit virke gør frelsen nutidig og som ved sine $\sigma\eta\mu\epsilon\lambda\alpha$ åbenbarer - ikke den kommende herlighed - men den allerede i ham tilstedeværende og for de troende samtidige guddommelige herlighed. Der er altså tale om afhængighed af de profetiske symbolhandlinger, hvis form evangelisten har opdaget og udviklet.⁴

Iflg. Dodd er $\sigma\eta\mu\epsilon\lambda\alpha$ knyttet til de profetiske symbolhandlinger. Han skriver om disse : " It is a significant act, which corresponds with something divinely ordained to happen in the real world ". Det er for Dodd at se let at trække en linje fra de profetiske symbolhandlinger til Jesu under i Johs - evangeliet, og muligvis er der her tale om en af kilderne til brugen af $\sigma\eta\mu\epsilon\lambda\alpha$ i evangeliet.⁵

Det må hermed konkluderes at specielt $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ forekommer i Exodus og at Johs - evangeliet i brugen af denne glose sandsynligvis er inspireret heraf.⁶ I så fald er der en sammenhæng mellem Guds $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ i Exodus og Jesu $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$ i Johs - evangeliet, nemlig som 11,41 - 42 5,19 og 5,30 udtrykker det : Jesu magt kommer fra Faderen og er den samme som Faderens. Der er således tale om lighed i gerninger Faderen og Sønnen imellem. Ligeledes må det anses for værende sandsynligt at evangelisten i sin brug af $\sigma\eta\mu\epsilon\lambda\alpha$ har ladet sig inspirere af de profetiske symbolhandlinger.

4.2. Underne i synopsen og i Johs - evangeliet

De fleste forskere mener, at der er en forskel mellem de i synopsen beskrevne underne og Johs - evangeliets, enkelte hævder det modsatte. Af mindre forskelle kan nævnes, at flere af tegnene i Johs - evangeliet er fortalt mere udførligt end synopsens underne (9 og 11) og ydermere er underne i synopsen afsluttet i og med at begivenheden er sket, hvorimod der i Johs - evangeliet er knyttet en længere tale til (5 og 6). Dette sidste tyder på, at tegnene i Johs - evangeliet er indarbejdet i evangeliets opbygning på en særlig måde. Det som imidlertid specielt adskiller underne i synopsen fra underne i Johs - evangeliet er betegnelsen σημεια.⁷

Glosen σημεια forekommer 17 gange i Johs - evangeliet, heraf de 11 i forb. m. tegnene. Glosen findes også i synopsen omend i mindre antal, men aldrig i forb. m. underne. Her er i stedet som oftest brugt δυναμις, få gange τερος, der aldrig optræder uden σημεια. δυναμις findes ikke i Johs - evangeliet. Glosen εργον er hyppig som udtryk for underne i Johs - evangeliet, men bruges kun 2 gange i forb. m. underne i synopsen. Det er hermed tydeliggjort, at evangelisten har valgt såvel εργον som σημεια ud fra en ganske bestemt hensigt.

σημεια i synopsen kan opdeles i to kategorier a) de futurisk - eskatologiske (Matt.24,3,24,30), b) de vantro, som kræver tegn for at kunne tro (Matt.12,38 - 39 16,1 - 4 Luk.23,8). Den johannæiske brug af b) findes i 2,18 og 6,30. Til denne gruppe hører også eksempler på mennesker, som kommer til tro p.g.a. tegnene (2,23 - 25 4,48 og 6,26). Den futurisk - eskatologiske brug forekommer ikke i Johs - evangeliet.⁸ I forb. m. b) nævner Noack, at folket kræver et tegn, " der ikke er flertydigt, alt efter om man møder dette med tro eller med vantro ". En sådan bøn affærdiger Jesus (Mark.8,12 Matt.12,39 16,4). Havde han opfyldt en sådan bøn, ville han have været faldet i fristelse (Matt.4) og iflg. Noack have forskrevet sig til Djævelen.⁹

Schnackenburg skriver : " Zwischen diesen ganz negativen " Zeichen - Begriff " und dem positiven theologischen σημεια - Verständnis des 4. Ev. gibt es keine Brücke, die joh. σημεια in vollen und tiefen Sinn gehen ganz und gar von Jesus aus, sind untrennbar an sein Offenbarwirken im Auftrag des Vaters gebunden und können nur im Glauben aufgenommen und verstanden werden ".¹⁰ Der er altså ikke tale om nogen sammenhæng mellem det, som synopsen betegner som σημεια, nemlig et under, som utvetydigt skal pege på Jesus som Messias, og de johannæiske tegn, der for den troende yderligere er en manifestation af

Jesu messianitet, når man ser bort fra 2,18 og 6,30, hvor jøderne kræver et tegn.

Underne (δυνάμεις, kraftige gerninger) skal iflg. Noack forstås som beviser for, at Guds Rige er kommet til mennesker og ikke som beviser for, at Jesus er Messias. - Som Brown skriver: "Acts by which Jesus establishes Gods reign and defeats the reign of Satan".¹¹ Underne er udslag og virkninger af, at Jesus er den, han er, og de fører enten til tro eller vantro.¹² Noacks udtalelse om, at Jesu under ikke skal bevise, at han er Messias, mener jeg, bør overvejes: idet underne beviser, at Guds Rige er kommet nær, beviser de indirekte, at den, som bringer Guds Rige nær, er Messias.

4.3. Brugen af σημεια og εργον

εργον og σημεια er som nævnt de to begreber, som i Johs - evangeliet er brugt om Jesu gerninger. σημεια findes i 1.- 11,37 med 20,30 undtaget og εργον bruges i 4,34 og herefter, iflg. Schmollers konkordanz. εργον er Jesu egen betegnelse for hans gerninger, således bruger han kun σημεια to gange, hvorimod σημεια er evangelistens benævnelse for Jesu tegn.

Iflg. Schnackenburg er εργον og σημεια bevidst brugt af evangelisten, og de dækker hver især over bestemte tanker og aspekter. Han skriver: "Auf verschiedene Quellen oder sonstige litterarkritische Gründe kann man die Differenz nicht zurückführen, da beide Begriffe ohne ersichtlichen Grund in einzelnen Kapiteln miteinander wechseln. (7,3 : 31 9,3f : 16 10,25;32 37f : 41 12,37 : 15,24). Um Variation des Ausdrucks kann es sich auch nicht handeln, da die beiden Wörter widerum nicht nahe zusammenrücken und je für sich einzelnen Zusammenhängen vorbehalten ".¹³

εργον vil ofte være at finde i en vidnefunktion, hvor Jesus bevidnes som den af Gud sendte (5,36 10,25 - 37f 14,11 15,24). Jesus gør sine gerninger i Faderens navn, og der er her tale om et gensidigt samspil mellem Faderen og Sønnen (14,10).¹⁴ Jesu ord er her identiske med Faderens gerninger, for så vidt Faderen fuldbyrder sit værk i Jesu ord. Ved brugen af εργον identificerer Jesus sig med Faderen i hans skabelses - og frelsesgerninger (Ex.34,10 Ps.66,5 77,12 Deut.3,24 og 11,3).¹⁵ Wilkens sammenfatter: " So sind also Jesu εργον, in denen der Vater sich kundtut, seine Worte... Die Tat darf auf keinen Fall vom Wort her abgewendet werden. Tat und Wort stehen im 4. Evangelium im Verhältnis einer echten Zuordnung ".¹⁶

εργον er med til at vise hen til, hvorfra Jesu gerninger er og bevidner Jesu som åbenbarer, igennem hvem Gud selv virker.¹⁷ εργον kulminerer i det værk, som ender i Jesu korsdød (17,4 og 19,30).¹⁸ Der er tale om en større teologisk nuancering end ved begrebet σημεια, hvilket viser sig ved den kvalitative genitiv, der som oftest knytter sig til εργον (5,20,36 9,4 10,2532,37 14,12 15,24). Iflg. Schmollers konkordanz er εργον fortrinsvis at finde i den betydning, hvor Jesu relation til Gud omtales. εργον er messiansk orienteret og har til hensigt at åbenbare Faderen i Sønnen.¹⁹

σημεια går helt og holdent på det kristologiske og har til hensigt at vise den virkelig troende den herlighed, som Kristus har, mens han virker på jorden. Endvidere indskrænker σημεια sig til Jesu jordiske virksomhed (12,37 sidste gang, bortset fra 20,30) og er udtryk for Jesu åbenbarede gerning, således som han som den inkarnerede udøvede den på jorden. Ydermere er σημεια selv en samtidigtalende åbenbaring af Jesus - tegnene begynder dog først at tale til den troende, når tegnet begribes og bliver blot tydeliggjort i sin karakter ved et selvåbenbarelsens ord af Jesus (6,35,48,51 9,5 11,25ff).²⁰

σημεια er udtryk for det, som åbenbarer Jesu herlighed, men som ikke umiddelbart i sig selv kan føre til tro.²¹ Tegnet kan aldrig være mulighedsbetingelsen for tro. - Som Morris skriver : " Rightly considered it points men to God and to God's provision in Jesus. If men will only view the miracles as they should they would be led into an ever deeper faith ".²² σημεια har altså betydning som uddyber af den allerede tilstedeværende tro, og evangelisten benytter sig derfor af tegnet til at forklare den åndelige sandhed. σημεια skal frem for alt pege på Gud i hvem det har sin oprindelse (3,2 9,16), og resulterer enten i tro (2,11 2,23 20,30) eller i vantro (12,37).²³

Iflg. Noack vækker Jesus troen ved i tegnet at åbenbare sin herlighed (2,11 4,48). Det er altså tegnene troen er knyttet til, selvom der ofte er tale om at tro på Jesu ord. Først efter herliggørelsen vækkes og skabes troen af Jesus selv. Tegnene giver troen dens virkelige grundlag og sande indhold.²⁴ Noacks antagelse er imidlertid ikke nødvendigvis rigtig. - Ganske vist vækker Jesus troen ved at åbenbare sin herlighed, men spørgsmålet er, hvilken tro, der er tale om. - De som kommer til tro i 2,11 er disciplene, og de har yderligere forudsætninger, idet de kender Jesus og har hørt ham. I 9,35 - 38 kommer den blinde til tro på Jesus, da han åbenbarer sig som Menneskesønnen - underet alene skaber ikke troen. Troen på Jesus som Messias bliver først disciplene helt og fuldt til del efter opstandelsen, forstået på den måde at de da får

opstandelsens bevis for, at Jesus er Kristus - det er en synlig manifestation på, at det de troede uden reelt at kunne se det, var sandt. Indimellem havde de en forståelse af, at Jesus var Messias, men ofte præges det billede, der gives af disciplene, af deres uforstand.

Noack forstår opfyldelsen af tegnet/ tegnene som det øjeblik, da Jesu herlighed er tilstede, hvilket sker ved hans død og ophøjelse. Argumentationen herfor er flg. : med 2,11 og 20,30 er tegnene rammen om Jesu virksomhed. De mellemliggende kapitler, i hvilke Jesu lidelse, død og opstandelse er fortalt, indeholder ingen tegn. Det kunne tyde på, at evangelisten ^{muligvis} har betragtet indholdet af disse kapitler som det sidste og største tegn. Imidlertid er tegnene tegn på noget større, der skal komme, og de gives i den tid, da Jesus vandrer omkring. Ofte kædes de sammen med η ωρα, der går på Jesu lidelse og død, iflg. Noack. De må derfor pege frem på Jesu ophøjelse, hvorfor de sluttet i 13, idet sagen selv er tilstede i det følgende.²⁵ Tegnene peger altså sammen med Jesu ord og gerninger frem mod Jesu lidelse og død.²⁶ Hele Jesu jordeliv kan opfattes som et tegn, og som sådant peger det frem mod hans ophøjelse og er forudsætningen for den og for herliggørelsen, som giver ham den herlighed, han havde hos Gud før verden blev til (17,5).²⁷

4.4. Hensigten med brugen af σημεια

σημεια har til hensigt, ikke at gøre rede for Jesu frelseshistorie, men at vække tro (20,30), d.v.s. pege hen på den frelsesbetydning, Jesu person har.²⁸ Johs - evangeliet er på en særlig måde en tydning af Jesu liv og gerning, hvilket især kommer frem ved brugen af tegnene.²⁹ Denne tydning er mulig, fordi evangeliets læsere på forhånd har været vidende om, hvad kristendommen indebærer og hvad Jesu liv og forkyndelse går ud på. Evangeliet giver selv udtryk for dette, når Jesus gang på gang fremstilles som den, han efter sin ophøjelse er - guddomsmanden.³⁰

Dette syn på evangelistens teologiske hensigt er tydeligvis rigtigt, blot kan det bemærkes, at en teologisk hensigt ikke nødvendigvis behøver at medføre, at de historiske begivenheder ikke er refererede i overensstemmelse med sandheden som man kan få indtryk af det hos Noack, Wilkens m. fl. i bl.a. deres omtale af redaktion, σημεια - kilde o.l.. Et uddrag ad Dodd i forbindelse hermed: " To a writer with the philosophical presuppositions of the evangelist there is no reason why a narrative should not be at the same time true and symbolic of a deeper truth.....".³¹

2,11 giver udtryk for, at tegnet er en åbenbarelse af Jesu herlighed, som ved tro bliver synlig for disciplene. I 11,40 er talen om Guds herlighed, som den troende skal få at se og herudfra konkluderer Schnackenburg : "dass Gottes Macht in Jesus anwesend ist und wirkt, dass Gott Ursprung und Ziel aller Jesu eigenden Herrlichkeit ist ". I Jesu virke fremtræder Guds og Jesu herlighed, når tegnene ses med troens blik.³² 2,11 er altså en åbenbarelse af Jesu herlighed og dermed også af Faderens, selvom det på dette tidspunkt kun er Jesu selv, der er vidende herom. Der er tale om en klar og tydelig manifestation af Guds $\delta\omicron\lambda\alpha$, og intentionen er, at mennesker skal komme til tro.³³

Det må hermed konkluderes, at $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ i Johs - evangeliet er udtryk for evangelistens kristologiske sigte. Tegnet skal pege hen på Jesus som den af Gud sendte Messias. I og med at det er et tegn, kan den tro, som vækkes ved tegnet ikke være den tro, som klynger sig til Jesus som frelser, men kun en foreløbig tro. I tegnet åbenbarer Jesus sin herlighed, men kun den, som ser tegnet med troens øje, ser denne $\delta\omicron\lambda\alpha$.

Jesu undere i synopsen og i Johs - evangeliet er ikke væsensforskellige. Sidstnævnte fremstiller underne som tegn og bruger her sin baggrundsviden om Jesu ophøjelse til at fremstille Jesus som Messias, hvorimod synopsen fremstiller Jesu undervirksomhed som historisk fakta, der skal vise, at Guds Rige er kommet nær - og dermed at Jesus er Messias. Undere og tegn udtrykker altså for begges vedkommende, at Jesus er den af Gud sendte Messias.

5. Afslutning og konklusion

Ud fra ovenstående gennemgang må det hermed konkluderes, at betegnelsen $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha$ i 2,1 - 11 med flere steder er brugt af evangelisten for at tilkendegive, at Jesu undere indeholder en dobbelthed, idet der ud over den rent historiske tildragelse er tale om det, som underet viser hen til, nemlig en åbenbaring af Jesu herlighed som den af Gud sendte Messias. - En herlighed, der kun kan erkendes af den, som ser underet med troens øje. Evangelisten har Jesu liv, død og opstandelse som baggrund for at skrive sit evangelium og lægger denne sin teologiske erkendelse ind i underberetningerne, hvorved de får karakter af tegn.

Noter til eksegesen

1) Brown p. 97. Med hensyn til tredjedagen som opstandelsesdag se Noack p. 43 (Tegn. i Johs.) og Brown p. 106. 2) Rissi p. 82. 3) Brown p. 97-98. 4) Barrett p. 190. 5) Blass/ Debrunner/ Rekopf § 164,7. 6) Schnackenburg p.331, Brown p. 98, Geyser p.13. 7) Olsson p. 27 + 109-110. 8) Haenchen p. 187-188. 9) Barrett p. 190. 10) Schnackenburg p. 331. 11) Schnackenburg p. 332 note 3, Olsson p. 33-34. 12) Schnackenburg p. 332. 13) Olsson p. 35, Barrett p. 190. 14) Gaechter p. 352-360. 15) Schnackenburg p. 332. 16) Brown p. 98. 17) Rissi p. 85. 18) Haenchen p. 188, Bultmann p. 80. 19) Michl p. 493 (Yderligere eks.), Gaechter p. 364-370, Olsson p.36. 20) Michl p. 494, Olsson p. 37-38. 21) Michl p. 494-495. 22) Michl p. 498. 23) Barrett p. 191. 24) Haenchen p. 188. 25) Brown p. 99. 26) Cooper p. 367-369. 27) Olsson p.38-39. 28) Gaechter p. 374-375, Michl p. 498, Olsson p. 40, Brown p. 99. 29) Brown p. 98. 30) Michl p. 498-499. 31) Gaechter p. 376. 32) Olsson p. 43-44, se også Meyer p. 197, Rissi p. 87, Cullmann p. 67-68, Bultmann p.87 om η ώρα μου som Jesu dødstime. 33) Gaechter p. 377, smlg. Ceroke p. 326-327. 34) Michl p. 501-502, smlg. Ceroke's diskussion p. 329 ang. η ώρα μου). 35) Michl p. 505-506. 36) Michl p. 509. 37) Olsson p. 45-46, Barrett p. 191. 38) Gaechter p. 389. 39) Cooper p. 372. 40) Haenchen p. 189. 41) Noack p. 33 (Tegn. i Johs.) 42) Olsson p. 49-50, Brown p. 100. Med hensyn til symbolbrug og talmagi se Riss p. 88-89. 43) Schnackenburg p. 336. 44) Olsson p. 50-52. 45) Olsson p. 55 linje 8-9+note 36+ p. 58 U 21. 46) Bultmann p. 82, Schnackenburg p. 337, Cooper p. 373-374 (smlg. 4,46,54 5,2 - 9 6,16 - 21). 47) Olsson p.56, Barrett p. 192-193. 48) Noack p. 34-35, Haenchen p. 190, Schnackenburg p. 337, Meyer p. 193ff. 49) Haenchen p. 190, Barrett p. 193. 50) Olsson p. 61-63. 51) Noack p. 38. 52) Olsson p. 67-68, Barrett p. 193. 53) Schnackenburg p. 339. 54) Haenchen p. 191. 55) Olsson p. 69-71, Noack p. 40, Bultmann p. 83. 56) Olsson p. 72. 57) Olsson p. 73-76, Bultmann p.83, Wilkens p. 32, Cullmann p. 40-46. 58) Cooper p. 375-376, Bultmann p.83 note 7.

Noter til alternative tolkninger

1) Tekster i hvilke sakramenterne er at finde: 2,1 - 11 2,12 - 22 3,1 - 21 4,1 - 30 4,30 - 34 6 9,1 - 39 13,1 - 20. 2) Cullmann p. 38, Noack p. 173 (Døb og nadver). 3) Cullmann p.54. 4) Cullmann p. 69-71. 5) Cullmann p. 71-72. 6) Bultmann p. 84 note 1. 7) Noack p. 167-168. 8) Noack p. 174. 9) Noack p. 175-176. 10) Noack p. 186. 11) Ang. en sakramental tolkning se endvidere Rissi p. 91, Dodd p. 298, Brown p. 110. 12) Bultmann p. 83 (Kirken fastlagde denne dato i sidste halvdel af 4. årh.). 13) Linnemann p. 409. 14) Bultmann p. 83. 15) Linnemann

p. 418. 16) Schnackenburg p. 343-344, smlg. Haenchen p. 195, der ligesom Wilkens p. 32 og Rissi p. 79 støtter sig til Noetzel. 17) Williams p. 312 note 1.

Noter til

1) Noack p. 16. 2) Brown p. 529, tekster: 1,14 1,29 3,14 1,17+45-47 6,31ff 7,38 - 39 19,36. Også Olsson går ind for 2,1 - 11's afhængighed ad Ex., nærmere bestemt 19 - 24. Hans undersøgelse bærer dog præg af, at han på forhånd er bestemt af resultatet. 3) Noack p. 26 - 27, 32, 147, Schnackenburg p. 345 - 346. 4) Schnackenburg p. 356. 5) Dodd p. 141. 6) Se også Noack p. 14 - 19 om ἐργον i GT. 7) Noack p. 11 - 12. 8) Brown p. 527 - 528. 9) Noack p. 23, smlg. p. 118 - 121 om flere tegn hos Johs. end de alm. anerkendte syv. 10) Schnackenburg p. 346 - 347. 11) Brown p. 526 - 527. 12) Noack p. 21 - 22. 13) Schnackenburg p. 347 - 349, smlg. Wilkens p. 83. 14) Schnackenburg p. 347 - 349. 15) Brown p. 527, smlg. Noack p. 132 - 133. 16) Wilkens p. 86 - 87. 17) Wilkens p. 86 + 143, Noack p. 135. 18) Schnackenburg p. 349. 19) Wilkens p. 85. 20) Schnackenburg p. 349. 21) Morris p. 687. 22) Morris p. 687. 23) Morris p. 686, smlg. Brown's fire reaktioner på tegnene p. 530 - 531, smlg. Noack p. 154 - 155. 24) Noack p. 138 - 139. 25) Noack p. 124 - 127. 26) Noack p. 136, smlg. Haenchen p. 196. 27) Noack p. 144. 28) Schnackenburg p. 353. 29) Noack p. 153. 30) Noack p. 146 - 148. 31) Dodd p. 142 - 143. 32) Schnackenburg p. 350 - 351. 33) Barrett p. 193, smlg. Schnackenburg p. 153 og Rissi p. 90.

LITTERATURLISTE

TEKST

Novum Testamente Graece, Nestle Aland 26, Stuttgart 1979 3/4

KOMMENTARER

Barrett, C.K., The Gospel According to St. John,
Second Edition, London 1978, p.188 - 194 7

Brown, R.E., The Gospel According to St. John,
The Anchor Bible 1.b.d., New York 1966, p.97 - 111
+ 525 - 531 21

Bultman, R., Das Evangelium Johannes,
Göttingen 1941, p.78 - 85 8

Haerchen, E., Das Johannesevangelium .Ein Kommentar.
Tübingen 1980, p.186 - 197 12

Morris, L., The Gospel According to John. The International
Commentary on the New Testament, Grand Rapids,
Michigan 1971, p.174 - 186 + 684 - 691 21

Schnackenburg, R., Das Johannesevangelium. 1. Teil. Herders theologischer
Kommentar zum Neuen Testament, p.328 - 356 29

MONOGRAFIER OG ARTIKLER

Ceroke, C.P., The Problem of Ambiguity in John 2,4, CBQ 21
(1959), New York 1965, p.316 - 340 25

Cooper, K.T., The Best wine: John 2,1 - 11, WTJ, Vol XLI,
Spring 1979 No.2, p.364 - 380 17

Cullmann, O., Urchristentum und Gottesdienst, Abh.z.Theol.A.u.N.T.
Zwingli Verlag Zürich 1950, p.39 - 58 + 67 - 72 26

Dillon, R.J., Wisdom Tradition and Sacramental Retrospect in the
Cana Account (Jn 2,1 - 11), CBQ 24 (1962)
p. 268 - 296 29

Dodd, C.H., The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge
University Press 1953, p.133 - 143 + 297 - 317 31

Gaechter,P.,	Maria in Kana, ZKTh 55 (1931), p. 351 - 402	53
Geyser,A.,	The Semeion at Cana in Galilee, Studies in John, FS. J.Sevenster, Leiden 1970, p.12 - 21	10
Lindars,B.,	Two Parables in John, NTS 16, Oct. 1969, p.318 - 329	12
Linneman,E.,	Die Hochzeit zu Kana und Dionysos, NTS 20, 1974 p. 408 - 418	11
Meyer,P.W.,	John 2,10, JBL 86, 1967, p.191 - 197	7
Michl,J.,	Bemerkungen zu Joh. 12,4, Bib. 36, 1955, p.492 - 509	8
Noack,B.,	Dåb og nadver i Johannesevangeliet, DTT 13, 1950, p. 162 - 186	25
Noack,B.,	Tegnene i Johannesevangeliet, G.E.C.Gads forlag 1979, p.9 - 43 + 117 - 157	76
Olsson,B.,	Structure and meaning in the Fourth Gospel, Coniect. Bibl.New Test. Ser.6, Lund 1974, p.1 - 114	115
Rissi,M.,	Die Hochzeit zu Kana. Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie. Oscar Cullmann FS,Hamburg 1967, p. 76 - 92	17
Williams,F.E.,	The Fourth Gospel and the Synoptic tradition.Two Jo- hanine Passages. JBL 86, 1967, p.311 - 319	9
Wilkins,W.,	Zeichen und Werke, Abh.z.Theol.A.u.N.T. 55, 1969, p.1 - 171	172