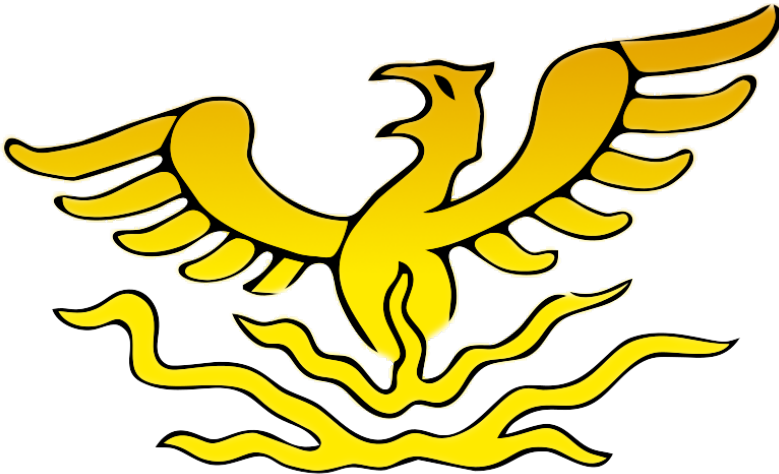


Mogens Müller  
*Dr. theol., professor*

Evangelierne som genskrevet Bibel?  
Omkring Richard B. Hays' nye bog *Echoes of Scripture in  
the Gospels*



*Tidsskriftet Fønix*

Årgang 2017  
s. 71–86

ISSN: 2446-175X

[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)



Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-  
IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.

## Evangelierne som genskrevet Bibel?

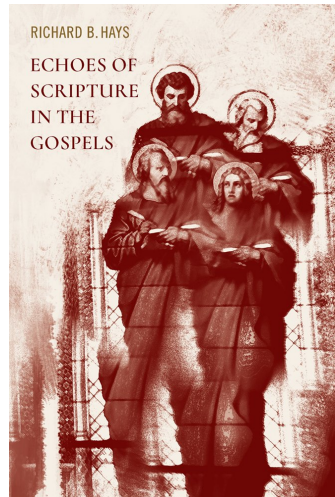
### Omkring Richard B. Hays' nye bog *Echoes of Scripture in the Gospels*

Richard B. Hays,  
*Echoes of Scripture in the Gospels*  
(Baylor University Press 2017)  
524 sider

#### *Indledning*

I 1989 udsendte Richard Hays sin *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, som siden har stået som et af de vigtigste bidrag til at forstå Paulus' skriftbrug. Nu foreligger så en tilsvarende behandling af skriftbrugen i de fire evangelier. Fælles for de to bøger er Hays' stærke vægtlægning på fænomenet *metalepse*, der som retorisk virkemiddel i hvert fald kan spores tilbage til Quintilian i det 1. årh. e.Kr. Det dækker over den forestillingsskabende

virkning, som et citat kan have ved i genlydsform at skabe et samspil af betydninger mellem den kontekst, citatet er hentet fra, og den nye tekst hvori det optræder. Med andre ord: Den citerede tekst vil som en vigtig del af sin mulige betydning også være en allusion til sin oprindelige sammenhæng og derigennem hos den skriftkyndige læser eller tilhører vække et mere omfattende betydningspotentiale til live, end den blotte ordlyd af citatet umid-



delbart lægger op til. Et klassisk eksempel er Jesu ord på korset i Mark 15,34 og Matt 27,46: ”Min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?” Skal udsagnet, der er et citat fra Salme 22,2, tages isole-ret som et udtryk for den yderste desperation, eller er sigtet, at salmens fortrøstningsfulde anden del (v. 20-32) skal klinge med i tilhørernes øren? Hos den, der fanger metalepsen, giver den altså adgang til ikke så meget en anden som en dybere forståelse.

Ved også at analysere evangelierne under inddragelse af begrebet metalepse lykkes det Hays væsentligt at uddybe indfly-delsen fra jødedommens hellige skrifter på udformningen af de fire fortællinger om Jesus. Hays kan indlede med at henvise til Luthers billedlige læsning af Det Nye Testamente for at kunne forkynde en billedlig læsning af Det Gamle Testamente. For kun på den måde kan man få en mening ud af, at Skrifterne vidner om Kristus. Han er den skat, der metaforisk talt ligger svøbt i Det Gamle Testaments klude. Hays citerer i sin indledning følgende fra Luthers ”Fortale til Det Gamle Testamente” fra 1523:<sup>1</sup>

Nogle agter det gamle Testamente ringe, som om det var givet det jødiske folk alene, og nu ikke skulde gælde mere, men kun handler om forgangne Tider. ... Men Kristus siger dog i Johannes 5: Ransag Skriften, thi den bærer Vidnesbyrd om mig. ... Vi skal ikke agte det gamle Testamente ringe, men læse det med al Flid. ... Lad derfor kun din egen Skønnen og Menen fare, og hold Skriften for den allerhøjeste og ædlest Helligdom, den allerrigeste Bjerg-Grube, som aldrig kan graves tom – saa at du kan finde den guddommelige Visdom, som Gud har fremsat saa enfoldigt og simpelt, for at holde alt Hovmod nede. Her finder du det Svøb og den Krybbe, som Kristus ligger i. ... Simple og ringe

1 Jeg citerer her efter Gustav og Frede Brøndsteds oversættelse i *Luthers Skrifter i Udvalg* bd. 3 (Gads Forlag 1964), s. 13-14.

er Svøbekludene, men dyrebar er den Skat, Kristus, som ligger deri.

På spørgsmålet om, hvad der skal forstås ved billedlig fortolkning svarer Hays med et citat af Erich Auerbach som en klassisk definition:<sup>2</sup>

Figuraltolkningen frembringer en sammenhæng imellem to begivenheder eller personer, i hvilken den ene af dem ikke blot betyder sig selv, men også den anden, og den anden til gengæld indeslutter eller opfylder den første. Figurens to poler er skilt fra hinanden i tid, men ligger begge som virkelige hændelser eller skikkelser inden for tiden (eller timeligheden); de er begge ... indeholdt i den flydende strøm, som det historiske liv er, og kun forståelsen, *intellectus spiritualis*, er en åndelig handling.

I forlængelse heraf handler det for Hays om ”a process of *reading backwards* in light of new revelatory events (s. 5; Hays’ kursivering), så hvad han ønsker at udfolde i sin bog er:

An account of the narrative presentation of Israel, Jesus, and the church in the canonical Gospels, with particular attention to the ways in which the four Evangelists reread Israel’s Scripture – as well as the ways in which Israel’s Scripture refigures and illuminates the central character in the Gospel stories (s. 7; hos Hays står det hele i kursiv).

<sup>2</sup> Hays anfører det som et citat fra Auerbachs *Mimesis*, men i denne bog optræder det som et citat fra samme forfatters afhandling ”Figura” fra 1938. Her anført efter Anton Jørgensens oversættelse af 1938-artiklen i *Transfiguration. Nordisk Tidsskrift for Kunst & Kristendom* 1. årg. nr. 2 (1999), s. 129.

Derfor vil han heller ikke forstå evangeliernes fortællinger som simpelt hen kunstfærdigt opbyggelige fiktioner, men snarere som vidnesbyrd. For læseren gælder det derfor i første række om at lytte omhyggeligt til disse forfatteres vidnesbyrd og opdage "the ways in which *their testimony is the product of a catalytic fusion of Israel's Scripture and the story of Jesus*" (s. 8; Hays' kursiv). Sagt på en anden måde: Det Gamle Testamente bliver ifølge denne forståelse en kilde nærmest på linje med eventuelle historiske overleveringer til evangeliernes Jesus-fortællinger.

Hays kommer i denne forbindelse ikke ind på frugtbarheden af at inddrage den fortolkningsstrategi, som vi først har fået kendskab til gennem fundet af Dødehavsskrifterne, nemlig den såkaldte *peshar*-kommentar, der har kunnet hjælpe os bort fra den ofte nærmest besværgende tale om skriftbeviser.<sup>3</sup> For skriftbeviset forlanger en meget konkret og bogstavelig forståelse af forudsigelsen, for at det skal give nogen mening at tale om en opfyldelse. Og et sådant skriftbevis møder vi i Det Nye Testamente først i Lukasskrifterne og siden hos de oldkirkelige apologeter med Justin i spidsen. *Peshar*-kommentaren, derimod, går ud fra, at først opfyldelsen åbenbarer skriftordets egentlige betydning – som så i øvrigt som regel ligger langt fra en bogstavelig forståelse.<sup>4</sup>

Selv om Hays' projekt godt kunne lægge op til det, tematiserer han ikke spørgsmålet om evangeliernes mulige indbyrdes afhængighed, som i givet fald også er en del af intertekstualiteten. Hays erklærer sig dog som tilhænger af den såkaldte Markus-hypotese, nemlig at Markusevangeliet er det ældste af de fire kanoniske

3 Det skal dog retfærdigvis nævnes, at Hays om udlægningen af Sl 2 i ApG 4,24-30 skriver, at forfatteren her "produce an exegesis of Psalm 2:1-2, in virtual *peshar* style", s. 268.

4 Se hertil fx Mogens Müller, "Peshar Commentary and Its Afterlife in the New Testament", i *The Mermaid and the Partridge. Essays from the Copenhagen Conference on Revising Texts from Cave Four*, red. George Brooke & Jesper Høgenhaven, Studies on the Texts of the Desert of Judah 96 (Brill 2011), s. 279-287.

evangelieskrifter, og han er sundt skeptisk over for tanken om, at det stof, som Matthæus- og Lukasevangeliet er fælles om at bringe ud over det, som de har fra Markusevangeliet, skulle stamme fra en nu tabt kilde, den såkaldte Q- eller to-kildehypotese. Og hvad angår et muligt afhængighedsforhold mellem Matthæus- og Lukas-evangeliet, mener Hays, at Lukasevangeliet er det senere af de to, og at dets forfatter må formodes at have kendt Matthæusevangeliet. Men i øvrigt er det ikke kronologien, der optager ham.

### *Markusevangeliet*

En af virkningerne af hypotesen om, at Markusevangeliet er det tidligste af de fire, var, at det dermed også ofte blev regnet for det historisk mest pålidelige. Men optagetheden af mulighederne for at kunne afdække ”den historiske Jesus” i dette evangelieskrift har haft den bivirkning, at det trak opmærksomheden væk fra dets forfatter som teologisk skabende og som skriftfortolker. Selv om William Wredes bog om messiashemmeligheden i evangelierne fra 1901 havde vist, at Markusevangeliet grundlæggende var en teologisk tilrettelæggelse af Jesus-fortællingen uden megen værdi som historisk kilde, blev det historiske aspekt i mangel af bedre ved med at spøge. Men overgangen fra redaktionshistorien, der vendte blikket bagud mod de mulige kilder, til redaktionskritikkens interesse for den foreliggende tekst forbundet med den literære vending har siden 1970’erne blændet så meget ned for det eventuelle historiske aspekt, at det blandt andet er blevet muligt at få øje på den bibelske stjernehimmel, der lyser op over Markus-evangeliets fortælling. Dette poetiske billede er så meget mere berettiget, som det fordrer fornemmelse for denne indfældethed i jødedommens hellige bøger at kunne afkode betydningen af ræk-

kevidden af de forskellige citater og især allusioner. Og på dette felt har Hays ført fortolkningen et afgørende stykke fremad.

Således lyder underoverskriften til kapitlet om Markusevangeliet "Herald of Mystery", og hans grundlæggende tanke er, at dette evangelieskrift er en hemmelighedsfuld fortælling, der er indhyllet i en apokalyptisk uopsættelighed, som utrætteligt peger på korset og munder ud i et gådefuldt håb. I denne sammenhæng er mange af nøglebillederne hentet fra Israels Skrift og knap til at forstå uden kendskab til disse. Således forfølger Hays tre spørgsmål for at kortlægge denne forfatters skriftbrug. Det første er, hvordan han benytter Skriften i en genfortælling af Israels historie, det andet hvordan Skriften inddrages i bestemmelsen af Jesus' identitet, og endelig for det tredje hvordan denne forfatter påkalder Skriften i en skildring af kirkens rolle i forhold til verden.

Allerede den korte indledning til Markusevangeliet gør det klart, at Jesus kommer til et magtesløst og forvildet Israel. Det er et klassisk profetisk motiv. Det hele begynder nu med Johannes Døbers domsprædiken, men også med at himlen splittes og Guds ånd kommer ned over Jesus ved hans dåb. Det betyder, at de sidste tider er i frembrud. Og her gælder det ifølge Hays, at

Mark re-narrates the story of Israel by seeking to show that, in the events of Jesus' life and death, God has at last torn open the heavens and come down and that in Jesus Christ both judgment and restoration have come upon Israel in a way prefigured in Scripture (s. 19; hos Hays i kursiv)

Hays afdækker de citater og den lange række allusioner, der kan bekræfte denne læsning. Fx ser han baggrunden for brugen af glosen "evangelium" i Septuagintas anvendelse af det tilsvarende

verbum i gengivelsen af Es 52,7.<sup>5</sup> Mens motivet med det fornyede gudsfolk er til stede i udvælgelsen af de tolv, og pagtmotivet selvfølgelig kommer til syne i nadverindstiftelsens allusion til Moses' pagtslutning i Ex 24,8, og forhærdelsestanken finder sit udtryk i talen om formålet med Jesus' lignelser, hvor også glosen "hemmelighed" dukker op, får vi endelig en regelret genfortælling af Israels historie i lignelsen om de onde vinbønder (Mark 12,1-9); her peger betegnelsen "elsket" for vingårdsejerens søn både tilbage på tilsagnet i dåben og ved forklarelsen på bjerget og på denne gloses brug om Isak i forbindelse med befalingen til Abraham om at bringe ham som offer – det såkaldte *akedah*-motiv.

Hvad angår Markusevangeliets kristologi, så er den alt andet end lav-kristologi, når ellers den direkte og indirekte skriftbrug bliver inddraget. For så bliver det klart, at denne forfatter i virkeligheden "depicts the man Jesus as *the embodied presence of the God of Israel*" (s. 46; Hays kursiv). Derfor er Davids søn-titlen i sig selv utilstrækkelig, og inddragelsen af udtrykket "menneskesønnen" skal hele vejen igennem på en skjult måde alludere til den eskatologiske intronisation ved Guds side (Dan 7,13-14), hvad Jesus også selv siger i svaret til ypperstepræsten i 14,62. Forkyndelsen af Jesus som Israels Gud sker hele vejen igennem indirekte og kan naturligvis som en skildring af et menneskes levnedsløb ikke ske anderledes end i signaler. Et godt eksempel er fortællingen om stormen på søen i Mark 4,35-41, der munder ud i disciplenes forundrede spørgsmål: "Hvem er dog han, siden både storm og sø adlyder ham?" Ifølge Hays ligner det meget "a mi-

<sup>5</sup>Der kunne her også henvises til Paulus som et mellemed ud fra den forestilling, at forfatteren til Markusevangeliet også er præget af paulinsk teologi.

Det er dog ikke noget, som Hays går ind på. Jf. også Mogens Müller, "Septuagintas betydning for udfoldelsen af nytestamentlig teologi. Anden del: Udvalgte eksempler på skriftsteder og enkeltord", *Dansk Teologisk Tidsskrift* 79 (2016), s. 169-171.



drashic narrative based on the psalm”, nemlig Sl 107,23-32, hvor det i v. 29 blandt andet siges om Jahve: ”Han fik stormen til at stilne, og havets bølger lagde sig.” Mindst lige så tydelig er tegningen af Jesus i Jahves farver i fortællingen om vandringen på søen i Mark 6,45-52, hvor Septuagintas gengivelse af Job 9,8 må stå i baggrunden med sit: ”Han alene strakte himlen ud og vandrede på havet som på fast grund”, idet også det gådefulde motiv med, at han ville gå forbi dem, kan have sit udspring i samme kapitel i Jobs Bog, nemlig i v. 11: ”Han kan gå forbi mig, uden at jeg ser ham, han kan fare forbi, uden at jeg mærker det.” I det sidste udsagn er det i Septuaginta det samme græske udsagnsord, der bruges.<sup>6</sup>

Endelig gælder det også, at Markusevangeliets skildring af kirkes vilkår i verden er tegnet med træk fra Skriften, også hvad angår forkyndelsen af evangeliet for folkeslagene. ”The story of Jesus, when understood within its proper scriptural matrix, opens up the eschatological hope for all nations to join with Jesus’ first Jewish followers in prayer, confession, and service to the crucified king” (s. 96; kursiveret hos Hays). Så alt i alt udskriver Markusevangeliet den skjulte betydning i Skriften, men kommer derved

6 At der med vandringen på søen er tale om en forfatters teologiske forsøg på ud fra Skriften at tegne et billede af Jesus som Guds legemliggørelse i verden og derfor ikke om et stedfundet mirakel, er der desværre kun alt for god grund til at understrege. Hvor det i min studietid var en vittighed, at denne gåen på søen skyldtes, at Jesus vidste, hvor bundgarnspælene stod, har ”underet” i dag fået nye ”videnskabelige” bortforklaringer, fx at der ved særlige vejforhold kan blæse en så iskold vind ned fra bjergene, at det kommer til isdannelser (amerikansk videnskabsmand i TV-avisen i 2006), eller at ekstremt lavvande de seneste år har afsløret holme i Genezaret Sø, som Jesus kan have gået på (Weekendavisens børnetillæg engang i marts i år, men det var vist alvorligt ment). På den anden side kunne en af nyfundamentalismens talsmænd i en kronik i Kristeligt Dagblad engang sidste efterår slippe følgende visdom løs, at man kan finde et eksempel på en akademiker, ”som tror, Guds søn ikke kunne gå på vandet, fordi professor Diller-Daller ikke selv kan.” Tonedøvhed kan have mange former.

selv til at rumme den Guds riges hemmelighed, som Jesus' sande identitet er. For der er her noget, der ikke kan siges ligeud på grund af åbenbaringens karakter af paradoks. Hays ser sin forståelse som en bekræftelse af den græsk-ortodokse kirkes liturgi på Markus' dag, hvor han hyldes som "herold for den himmelske mystagogi", altså som den, der forkynder et budskab, som indfører i hemmeligheden.

### *Matthæusevangeliet*

I Matthæusevangeliet er jødedommens hellige skrifter langt mere synlige end i Markusevangeliet, både hvad citater og allusioner angår. Således ekspliciterer denne forfatter flere gange sin forgængers implicitte skriftbrug, som fx i indføjelsen af Es 62,11 og Zak 9,9 som opfyldelsescitat i fortællingen om indtoget i Jerusalem (Matt 21,5; jf. Mark 11,4-7). Et grundlæggende motiv er her ifølge Hays, at med Jesus er folkets eksil bragt til ophør. Gennem de to opfyldelsescitater i 2,15 (Hos 11,1) og 2,17-18 (Jer 31,15), "Matthew connects both the history and future destiny of Israel to the figure of Jesus, and he hints that in Jesus the restoration of Israel is at hand" (s. 116; kursiveret hos Hays). Til det metaleptiske medhør til Jeremias-citatet om Rama-skriget inkluderer Hays forjættelsen om slutningen af en ny pagt længere henne i samme kapitel (Jer 31,31), og han ser desuden i dåben i Jordan en symbolsk identifikation med det syndefulde Israel, som Jesus ifølge sit navn er kommet for at frelse fra deres synder (Matt 1,21).

Selv om Matthæusevangeliet fastholder gyldigheden af hele loven (5,17-19), sker der dog i Jesus' lovforkyndelse en transformation, hvor den kærlighed og barmhjertighed, som Jesus selv personificerer, bliver omdrejningspunkt. I forbindelse med det virkningshistorisk skæbnesvangre udsagn i 27,25, hvor folket nedkalder Jesus' blod over sig selv og dets børn, finder Hays tilmed

en betydning, som øjensynlig også går ud over forfatterintentionen: "Even if the actual author of 27:25 was unaware of a possible double sense in the crowd's words, he has placed their self-incriminating sentence in a larger narrative matrix that almost inescapably intimates that Jesus' blood is redemptive for Israel" (s. 136). Det er en fortolkning, som man – som det hedder – nok må tænke nærmere over. At Hays udfolder Immanuel-, Gud med os-motivet, overrasker ikke, og at han i forbindelse med visdoms-tænkningen i fx Matt 11,28-30 kan citere W.D. Davies og Dale Allison's tale om Jesus som "the functional equivalent of Torah"<sup>7</sup> næppe heller. Flere har også påpeget dette skrifts Jesus-billede som et stykke hen ad vejen bestemt som en Moses-typologi, men det er ifølge Hays kun én af mange komponenter: "It is precisely Matthew's narrative genius to fuse these elements together into a new story that evokes aspects of these and many other precursor texts in Israel's Scripture (s. 145; kursiveret hos Hays). Og ligesom i Markusevangeliet bliver Jesus i Matthæusevangeliet i overensstemmelse med navnet Immanuel en legemliggørelse af Gud, dvs. åbenbarer hans væsen.

Hays' gennemgang af de ekkoer af Skriften, som han finder i Matthæusevangeliet, bliver til en overbevisende påvisning af, i hvor stor en udstrækning den samme Skrift har været en ikke blot illustrerende, men i høj grad formativ kilde til denne forfatters Jesus-fremstilling, hvor han ikke blot bygger videre på sin forgænger, men på en selvstændig måde delvis afmonterer hemmelighedsaspektet. Samtidig har Hays en god fornemmelse for, at der ikke engang med de karakteristiske opfyldelsescitater er tale om skriftbeviser, men at der langt snarere er tale om udfoldelse, der inddrager en langt større kontekst. Endelig lykkes det ham at

<sup>7</sup> *The Gospel According to Saint Matthew II* (T. & T. Clark 1991) 290.

fremanalysere det store betydningstilskud, som en metaleptisk læsning tilføjer for den, der læser med Skriften i bagehovedet.

### *Lukasevangeliet*

I sin behandling af Lukasevangeliet fastslår Hays til indledning, at dette skrift af de fire evangelier er det, hvor hensigten om at skabe en fortsættelse til Israels historie er tydeligst – han citerer her Nils Alstrup Dahls nu over 50 år gamle ord om, at denne forfatter ønsker at skrive ”a continuation of biblical history”.<sup>8</sup> Denne ”fortsættelse” består imidlertid også af det andet bind, Apostlenes Geringer, og nogle af de forventninger, der opstår i Jesus-delen, får også først her deres indfrielse. Hele vejen er der en høj grad af intertekstualitet i skikkelse af ekkøer og allusioner til Skriften og i dette forfatterskabs særlige måde at opfange og transformere dens forjættelse om en anderledes fremtid på. Det kommer ikke mindst til udtryk i de mange forjættelser i den såkaldte barndomshistorie. Som skriffortolker har denne forfatter helt sin egen profil, ligesom han i højere grad end de andre evangelieforfattere skriver i bibelsk stil. Selv om formålet langt hen ad vejen er det samme, er måden det nås på markant forskellig. Således har han ikke et programmatisk udsagn om Loven som Matt 5,17-20, men eksemplificerer hellere lovens rolle som i beskrivelsen Zakarias og Elisabeth (Luk 1,6) og i lignelsen om den rige mand og Lazarus (16,19-31). Lovopfyldelsen står centralt.

Ellers ser Hays Lukasevangeliets Jesus-fortælling som styret af løftet om Israels befrielse, hvad der understreger kontinuiteten med den forud gående historie, og Jesus bliver anskuet som den, der forløser Israel. Også i Lukasevangeliet udfoldes kumulativt Jesus’ betydning som Guds Søn og den, der er Guds legemliggø-

<sup>8</sup> Oprindelig i ”The Story of Abraham in Luke-Acts” i *Studies in Luke-Acts* (Abingdon Press 1966), s. 152-153.

relse på jorden – dette evangelieskrift er således det eneste, som gennemgående om Jesus bruger titlen ”Herre” (*kyrios*), som er Septuagintas gengivelse af *Jahve*. Hays mener derfor helt at kunne afvise, at Lukasevangeliet skulle repræsentere en lav-kristologi. Det kan man kun mene, hvis man ser bort fra ”the hermeneutical relevance of the wider canonical witness, particularly the Old Testament allusions in Luke’s story. It is therefore precisely by attending more fully the Old Testament allusions in Luke’s Gospel that we gain a deeper and firmer grasp of the theological coherence between Luke’s testimony and what the church’s dogmatic tradition has classically affirmed about the identity of Jesus” (s. 262; kursiveret hos Hays). Med sit ekko-medhør når Hays også til at kunne benægte, at Lukasskrifterne skulle rumme en apologetisk afvisning af, at kirken er farlig for det romerske samfund. Tværtimod finder han en fremtid skildret, hvor dommen vil komme over alle på denne jord. Samtidig udvikler denne forfatter tanken om en sendelse til alle folkeslag.

Afslutningsvis kan Hays fastslå, at ”Luke is above all a storyteller” (s. 275). Det er karakteristisk, at hvor mange gammeltestamentlige citater i Matthæusevangeliet findes i redaktionelle bemærkninger, optræder de i Lukasskrifterne gennemgående i munden på de forskellige aktører. De skal tjene til at fremkalde en bevidsthed om en sammenhæng med tidligere begivenheder, som læseren forventes at erkende, selv om fortælleren ikke giver sig tid til at forklare eller genfortælle disse tidligere historier. ”They are treated as *déjà lu*, already read” (s. 276). Forfatteren til Lukasskrifterne kan på nærmeste siges at ”overskrive” dele af bibelhistorien, forsyne den med den ”rigtige” udlægning (jf. Luk 24,44; jf. v. 25-27) og dermed fremstille Jesus som Guds lovede frelseshandling.

### *Johannesevangeliet*

I Johannesevangeliet finder Hays ikke alene, at Skriften optræder som den helt nødvendige forståelsesbaggrund for denne forfatters Jesus-fremstilling, men også at skriftbenyttelsen i høj grad ligner Lukasskrifternes ved at indbyde til ”a retrospective rereading of Israel’s Scripture, a *reading backwards* that reinterprets Scripture in the light of a new revelation imparted *by* Jesus and focused *on* the person of Jesus himself” (s. 283; Hays’ kursiveringer). Alle andre forskelle ufortalt, fx Johannesevangeliets stærkt polemiske indramning af en række citater, er deres hermeneutiske understøttelsesstrukturer ens, og afstanden mellem Luk 24,27 og Joh 5,46 (”Havde I troet Moses, ville I have troet mig; for det var mig, han skrev om”) er indholdsmæssigt mindre end den fysiske på de fem kapitler, der adskiller dem i kanon. Så når Johannesevangeliet kun har 27 direkte citater og allusioner (mod Matthæus’ 124, Markus’ 70 og Lukas’ 109), er det ikke dækkende for den faktiske indflydelse, som Skriften har i dette evangelieskrift.

De færre citater optræder også med større tyngde. ”If Luke is the master of deft, fleeting allusion, John is the master of carefully framed, luminous image that shines brilliantly against the dark canvas and lingers in the imagination” (s. 284; kursiveret hos Hays). Det er da også i Johannesevangeliet, at vi hører, at frelsen kommer fra jøderne (4,22). En række af bibelhistoriens store – Abraham, Jakob, Moses, Elias, Esajas, David – optræder da som vidner, og det gælder også loven. Indflettet i fortællingen i en helt anden grad end i de tre andre evangelieskrifter er desuden jødernes fester, ligesom identifikationen af Jesus som templet er mere udtalt. Ligeledes inddrages visdomsspekulationen i skildringen af Jesus som den, der kom til sit eget, der dog ikke tog imod ham. Hays hævder ligefrem, at prologen bedst forstås som en midrash over Genesis 1. Særligt for Johannesevangeliet er endelig en ræk-

ke steder, hvor det siges, at betydningen af Skriftens ord først blev klar efter Jesus' opstandelse fra de døde (fx 2,22).

I det hele taget henter den højkristologi, der åbenlyst dominerer i Johannesevangeliet, sit materiale i Skriften. "John reads the entirety of the Old Testament as a web of symbols that must be understood as figural signifiers for Jesus and the life that he offers" (s. 344). Han er "logos", der er til stede før verdens skabelse, og hele skabningen ånder i kraft af hans liv. Han er Gud selv, sådan som han møder mennesker. Som det hedder i 10,30: "Jeg og Faderen er ét."

### *Slutning*

Det er svært at yde en så detaljerig fremstilling som Hays' bare nogenlunde retfærdighed. Det lykkes ham på den ene side at vise, at kristologien i de synoptiske evangelier i sine forskellige udformninger i kraft af sine allusioner til Skriften ikke er så forskellig fra Johannesevangeliets, som det almindeligvis er blevet antaget. Den er blot mere indirekte udtrykt. Samtidig er det vigtigt at understrege, at en sådan figural læsning af Det Gamle Testamente alene er mulig retrospektivt i lyset af Jesus' liv, død og opstandelse. Det giver derfor med dette hermeneutiske udgangspunkt ingen mening at læse Loven og Profeterne som bevidste forudsigelser om begivenheder i Jesus' liv. Men omvendt er det legitimt at læse baglæns og opdage et uventet skyggeomrids af den senere historie i de samme skrifter.

Undervejs lykkes det Hays at vise, både hvad der forener, og hvad der adskiller de fire evangelieskrifter i deres forhold til Det Gamle Testamente. For de relativt store forskelle til trods vil de alle skildre Jesus som en udfoldelse og fuldkommengørelse af Skriftens vidnesbyrd. Vi skal høre deres vidnesbyrd "as four distinctive voices singing in *polyphony*" (s. 349; Hays' kursivering).

Og i forlængelse af fx Irenæus betragter Hays denne firfoldighed som "a providential gift" (s. 356). For kanoniseringen af disse fire skrifter er også en kanonisering af den forskellighed, hvormed de afbalancerer hinanden: "the very variety within the fourfold Gospel canon creates a stimulus and encouragement for us to carry on the story in our own voices, working out our own fresh ways of engaging with Israel's Scripture" (s. 356; kursiveret hos Hays).

Derfor ser Hays det som en vigtig konklusion på sine undersøgelser, at de må føre til en afvisning af enhver naiv markionitisme og til en fornyet påskønnelse af enheden mellem Det Gamle og Det Nye Testamente, hvor det imidlertid er afgørende, at man læser baglæns, genlæser Det Gamle Testamente i lyset af Det Nye. Men at fjerne Det Gamle Testamente vil – for nu at bruge et billede, som ikke er Hays' – være som at fjerne violinkassen fra strenge og i stedet udspænde dem mellem to træpinde. De to dele af Bibelen er set fra Det Nye Testamente en organisk enhed. Det er således i denne sammenhæng afgørende, at det er den fortælling, der er indeholdt i Det Gamle Testamente, der finder sin fortsættelse og fuldendelse i Det Nye, dvs., at det virkelig er Abrahams, Isaks og Jakobs Gud, der har åbenbaret sig i Jesus. "The more deeply we probe the Jewish and Old Testament roots of the Gospel narrative, the more clearly we see that each of the four Evangelists, in their diverse portrayals, identifies Jesus as the embodiment of the God of Israel" (s. 363; kursiveret hos Hays).

Med sin undersøgelse har Hays for mig at se desuden leveret et betydningsfuldt bidrag til en forståelse af de fire evangelieskrifter som bibelske genskrivninger også i den forstand, at de igennem deres fortællinger hver især vil udgøre ikke alene en autoritativ afslutning på bibelhistorien i Det Gamle Testamente, men også vil være nøglen til at forstå den. For så vidt som forfatterne til evan-



gelierne undervejs også "overskriver" bibelhistorien, kommer de derved i nærheden af genren eller fortolkningsstrategien "genskrevet Bibel".