

Četiri stadija objave: Sjedinjenje Svetog pisma, Isusove Riječi i Duha – prosvijetljeno sjećanje u četvrtom evanđelju

Gregory S. Thellman

Visoko evanđeosko teološko učilište, Osijek

greg.thellman@evtos.hr

UDK:27-246;27-27

Izvorni znanstveni članak

Primljeno: 9, 2017.

Prihvaćeno: 10, 2017.

Sažetak¹

Razmišljanja o formiranju novozavjetnog kanona često zanemaruju tvrdnje samih novozavjetnih tekstova, a sve u prilog usmjerenosti na njihove primatelje. Iako je posve jasno da kanonska evanđelja predstavljaju Isusovo učenje kao autoritativno, kritički proučavatelji Biblije, međutim, obično odbacuju ili zanemaruju predmnijevani autoritet samih pisanih tekstova Evanđelja. No takav se stav iznova propituje, a egzegeza pojedinih tekstova može potvrditi suprotstavljanje takvoj pretpostavki. Ovaj članak pretpostavlja da postoje četiri stadija objave, koji se impliciraju unutar četvrtog evanđelja. Autor evanđelja koristi odabrane pripovjedne umetke kako bi prenio postuskrsno sjećanje Isusovih učenika te njihovo razumijevanje i vjeru (2,22; 12,16; 20,9) kroz sjedinjenje starozavjetnih spisa (γραφή) i Isusovih riječi objave (λόγος), kao jedinstvenu božanski nadahnutu i autoritativnu poruku otkrivenu po Duhu Svetom (14,25-26). Stoga, samo autorovo pisanje evanđelja prenosi ovu objavu na svoje čitatelje (20,31) kako bi je mogli vjerovati i živjeti. Tako Ivanovo evanđelje, kao samo „Sveto pismo“, pruža, dakle, mogućnost čitateljima, kroz koju Isusovi kasniji čitatelji i učenici mogu iskusiti njegove znakove te stvarnost njegova života koja rezultira smrću i uskrснуćem, kao i samu njegovu prisutnost.

1 Članak je nastao na temelju izlaganja na Okruglom stolu o reformaciji “Krist svijetlo svijeta” u kolovozu 2017. u Vinkovcima u pastoralnom centru Crkve Božje u RH.

Uvod

U pogledu oblikovanja kanona Novog zavjeta, reformirano gledište inzistira na samopotvrđivanju ili samoautifikaciji svetih spisa.² U tom smislu, određivanje novozavjetnih knjiga kao autoritativnih nije bilo doneseno odlukom nekoga središnjeg tijela učenih ljudi u ranoj Crkvi, već sami spisi – knjige koje su kasnije postigle kanonski status – svjedoče o vlastitu autoritetu objave, pa ih je kao takve i prihvatila univerzalna Crkva u procesu koji nadzire Duh Sveti (Metzger 2003, 318–19; Kruger 2012, 88–122).³ Ne treba, međutim, misliti kako je riječ o novoj ideji reformatora. Umjesto toga, može se tvrditi da dokazi izneseni tijekom patrističkog razdoblja odražavaju proces koji je u skladu s postavkom samoautifikacije, u kojem su se knjige Novoga zavjeta, kasnije prepoznate kao „kanonske“, nametnule univerzalnoj Crkvi neovisno o odlukama bilo kojeg tijela Crkve (Metzger 2003, 318, Kruger 2012, 89 n4). To je očito za četiri kanonska evanđelja, koja se u patrističkim spisima vrlo rano počinju citirati kao autoritativni tekstovi (Hill 2010, 226–29; Massaux 1990).⁴

Ipak, teološka se ideja „samoautifikacije“ može činiti dvosmislenom ako nije popraćena jasnim objašnjenjem kako točno sveti spisi svjedoče sami za sebe.⁵ Ovaj se članak ne bavi širokim opsegom koncepta samoautifikacije, već srodnim konceptom koji mu zapravo pridonosi: unutarnjim tvrdnjama samih knjiga o vlastitu autoritetu objave (Kruger 2012, 90). Ali, iznose li novozavjetne knjige doista takve tvrdnje, to je već pitanje egzegetske analize.⁶ Međutim, su-

- 2 Calvin, *Institutes*, 1.7.1–5. Dok se Lutherove kanonske ideje teže mogu razumjeti, njegovo inzistiranje na kanonizmu onih knjiga koje „uče o Kristu“ podrazumijeva da je unutarnje teološko svjedočanstvo knjige Evanđelja upravo to što je učinilo kanonskom; vidjeti Metzger (1987, 243) i Bruce (1988, 243–44).
- 3 B. B. Warfield (1892) opisuje proces neposrednog prepoznavanja temeljenog na apostolskom nametanju spisa „kao zakona“, na isti način kao što su bile nametnute knjige Staroga zavjeta, tako da „spisi nisu bili zaključani, već je kanon *rastao*“ (kurziv originalan).
- 4 To je zato što raniji kršćanski pisci ne spominju niti bilježe autoritativno tijelo koje bi utvrdilo konačnu kanonsku listu, dok dokazi više upućuju na prihvaćanje i korištenje knjiga koje je velik broj crkava već prihvatio. Da je četverostruka zbirka evanđelja prihvaćena i korištena kao autoritativna prilično rano, dokazuje ne samo apologet iz 2. stoljeća (vidjeti Hill 2010) nego i rukopisni dokazi (vidjeti Stanton 1997). Naime, Matejevo i Ivanovo evanđelje bile su dvije najistaknutije knjige koje su se primjenjivale u patrističkim spisima. Za rano i široko prihvaćanje Evanđelja po Mateju, vidjeti Massaux (1990).
- 5 Za korisnu raspravu na temu „samoautifikacije“, kao teološkog i filozofskog problema, vidjeti Paul Helm (1973, 101–17).
- 6 Nije dovoljno reći da tekstovi za sebe tvrde da imaju autoritet bez navođenja vrste i opsega tog autoriteta. Jasno je da Pavao u svojim pismima tvrdi da je apostolski autoritet ograničen na lokalne zajednice kojima piše. Ali to nije tvrdnja univerzalnog autoriteta. Slično tomu, većina su-

vremeno kritičko biblijsko proučavanje uglavnom je odbacilo ovo pitanje ili pak pretpostavlja negativni odgovor.⁷ U svojem predsjedničkom obraćanju Društvu za biblijsku književnost 2000. godine, D. Moody Smith je preispitao ovu pretpostavku s obzirom na kanonska evanđelja, pri čemu je zaključio da doista navode unutarnje tvrdnje o svome svetopisamskom autoritetu.⁸

Iako je reakcija na Smithov prijedlog bila prilično suzdržana (Moloney 2005, 456 n10), drugi su znanstvenici počeli razmatrati mogućnost da autori evanđelja prezentiraju svoja djela kao svete spise.⁹ Evanđelje koje je u ovom smislu dobilo možda najviše pozornosti jest Evanđelje po Ivanu.¹⁰ Nedvojbeno prikazuje Isusa

vremenih biblijskih učenjaka prepoznaje evanđelja kao spise koji su pisani određenoj crkvenoj zajednici ili zajednicama, i kao takvi imaju određenu razinu autoriteta nad tim zajednicama. No to je opet sasvim drukčije od tvrdnje o univerzalnom autoritetu, u usporedbi s biblijskim knjigama iz prošlosti.

Treba također napomenuti da reći kako novozavjetna knjiga pretpostavlja unutarnji zahtjev kao autoritet Svetoga pisma nije baš isto kao kad pisac tvrdi da treba biti uključen u novoza-
vjetni kanon budući da u to doba nije postojao novozavjetni kanon. Bilo bi prikladnije takvu tvrdnju smatrati jednom od načina uključenosti u korpus židovskih spisa (Starog zavjeta) koje su koristili novozavjetni pisci. Bez obzira na to je li taj korpus bio službeno zaključan u 1. stoljeću, to je izvan opsega ovoga članka.

- 7 Opće mišljenje suvremenih biblijskih stručnjaka o tom pitanju sažeto je u izjavi Lee Martin McDonald (1995, 142) da „s iznimkom autora knjige Otkrivenja, autori nisu svjesno nastojali proizvesti kršćanske spise“. Također, korisne su izjave D. Moodyja Smitha i Francis J. Moloneyja, znanstvenika koji su nekoć odbijali ovu mogućnost, ali se sada nje drže. Moloney (2005, 467) otvoreno dovodi u pitanje da je ranije u svojoj karijeri „možda ismijavao bilo koji prijedlog da je autor Ivanova evanđelja mislio da piše Sveto pismo“. Sada, Moloney drži tu poziciju. Slično tomu, Smith (2000, 4) navodi da „autori novozavjetnih knjiga ... – pretpostavljamo – ne misle o sebi kao o autorima Svetih spisa“. Međutim, Smith nastavlja izvrtati ovu pretpostavku za kanonska evanđelja.
- 8 Kao dio svog argumenta da su evanđelja napisana kao Sveto pismo, Smith se također poziva na argument Richarda Bauckhama i dr. (1998) da nisu bila namijenjena samo lokalnim zajednicama već „svim kršćanima“ (Bauckham 2007a). Karakter evanđelja kao „Svetog pisma“ usko je povezan s karakterom ciljane publike.
- 9 Za novozavjetne spise općenito, vidjeti Petera Balla (2002, 373-75) i Michaela Krugera (2013, 119-54). Za sinoptička evanđelja, osim Smitha, vidjeti argument koji iznosi Armin Baum (2008). Hubert Frankemölle (1993) zaključuje da je Matej namijenio svoje evanđelje „als heilige Schrift u Kontinuität zur Schrift des früheren Bundes“ („kao Sveto pismo u kontinuitetu sa Starim zavjetom“). Za Mateja, vidjeti također Scaera (2004, 108-14) i Thellmana (2016, 304-9). Drugi tumači pojedinih evanđelja tvrde da su ili eksplicitna, ili da vrlo jasno sugeriraju svoj autoritet, ili da se predstavljaju kao nastavak starozavjetnih spisa (Davies i Allison 1988, 1, 187, Luz 2005, 15, G. Stanton 1993, 378, 383, Francuska 1998, 128, Wright 1992, 390, Pennington 2007, 345, Hengel 2000, 90, Kurz 1993, 11, Evans 1993, 201). Vidjeti također moj članak (Thellman 2017) u prethodnom broju ove publikacije.
- 10 Jasno je da je znanstvenik koji je najviše raspravljao o tome Francis J. Moloney (Moloney 2005, 2009, 2014). Moloney se slaže s D. Moodyjem Smithom (2000), potičući vlastito skretanje u

kao osobu božanske objave (Iv 3,12-13; 14,24-26; 16,12-15), ali osobno se nadam da ću egzegezom odabranih tekstova uspjeti dokazati da je četvrti evanđelist također tvrdio da njegovi pisani tekstovi imaju autoritet objave.¹¹

Sjećanje i vjerovanje

Na samom početku evanđelja, nakon izvješća o incidentu u jeruzalemskom hramu gdje je Isus rastjerao trgovce robom i novcem (Iv 2,14-16), četvrti evanđelist pripovijeda svojim čitateljima da su se Isusovi učenici *sjetili* (ἐμνήθησαν), da je bilo pisano (γεγραμμένον) „*Revnost me za kuću tvoju izjeda*“ (Iv 2,17; Ps 69,10). Poslije Isus odgovara na izazov svome autoritetu koji su mu uputili hramski vođe, govoreći im da unište „ovaj hram“, a da će ga on za tri dana iznova podići. Hramski su vođe nepovjerljivi jer znaju da za izgraditi hram treba četrdeset i šest godina rada. Pripovjedač ovdje ponovno upada u priču kako bi objasnio da je Isus tada govorio o svome tijelu te da iznova izvijesti o tome da se učenici *sjećaju*.¹² Ovaj je put predmet sjećanja ono što je Isus govorio, a za to sjećanje izričito se navodi da se dogodilo nakon Isusova uskrsnuća (2,21-22). Četvrti evanđelist nastavlja objašnjavati da je *sjećanje* u to vrijeme (tj. nakon uskrsnuća) potaknulo učenike da povjeruju u „Sveto pismo (γράφη) i u Riječ (λόγος) koju je Isus izgovorio“ (2,22).

Prije daljeg komentiranja važnosti ove konačne rečenice u 2,22 potrebno je razmotriti dva aspekta teksta. Prvo, iako se čini potpuno prirodnim razumjeti da se učenici sjećaju starozavjetnoga teksta u 2,17, kao da se događa unutar pripovjednog vremena, tj. u vrijeme čišćenja hrama, samo su još dva slučaja u

tom smjeru, kao što je slučaj s radom njemačkih učenjaka Obermanna (1996), Labahna (2004) i Scholtisseka (2004). Nadalje, M. J. J. Menken (2015) zalagao se za dokazivanje autoriteta Ivanova evanđelja. Drugi tumači, koji su se zalagali za sličnu tvrdnju, podrazumijevaju Krugera (2013, 135–38), Craig Keenera (2003, 2:1215), Judith Lieu (2005, 173–74; 2013, 251), Jean Zumstein (2003, 377) i Hermana Ridderbosa (1997, 671). Literarno-kritička studija objave četvrtog evanđelja autorice Gail R. O’Day’s (1986) tvrdi da Evanđelje po Ivanu ne sadrži dogmatske tvrdnje o Isusovoj objavi u evanđelju, već da je to „teološko tumačenje“ objave izraženo na „narativni način“. Znači da je „pozicija objave u samom biblijskom tekstu i u svijetu koji je stvoren riječima toga teksta“ (O’Day 1986, 47). To nije daleko od tvrdnje da se Ivanovo evanđelje predstavlja kao spis objave. Keener (2003, 1: 115–22) zaključuje da su „pisac i čitatelji četvrtog evanđelja nedvojbeno pretpostavljali njegovu nadahnutost i tako priznali autoritet dokumenta pošto su potvrdili da je Isus stajao iza njega i govorio o njemu“. Međutim, Keener je suzdržan o tome je li mu dodijeljen isti autoritet, kao i pisanom spisu (1:122 n320).

11 Menken (2015) uvodi sveobuhvatniji argument za Ivanovu tvrdnju, uključujući raznolikiji niz tekstova. Ovaj će se rad usredotočiti na Ivanovo evanđelje 2,13–22; 14,24–26; 20,9 i 20,30–31.

12 Za potrebe ovoga rada, koristim izraz „pripovjedač“ i „autor“, kao sinonime, kako bih ukazao na „idealnog autora“, bez tvrdnji o povijesnom autoru. Vidjeti bilješku 20 u nastavku.

evanđelju gdje se navodi da se učenici sjećaju (2,22; 12,16), a to sjećanje događa se nakon Isusova uskrsnuća (ili proslavljenja). Štoviše, u oprostajnom diskursu Isus objašnjava da će *paraclet* – Duh Sveti ubuduće donijeti učenicima sjećanje o svemu čemu ih je poučio (14,25-26).¹³ Dakle, poželjno je razumjeti da se sjećanje u 2,17 dogodilo nakon uskrsnuća (Lincoln 2005, 138). U najmanju ruku, u svjetlu 2,22 (vidjeti dolje), čak i ako se o tome razmišlja u vrijeme samog događaja, učenici bi se nakon uskrsnuća ponovno vratili na taj tekst vezan uz događaj i Isusove riječi.¹⁴

Druga je točka razmatranja upućivanje na Sveto pismo (*γραφή*) u 2,22. Moloney (2005, 363, 2009, 464) tumači *καὶ ἐπίστευσαν τραπεῖ καὶ τῷ λόγῳ* epegzegetski, tako da Sveto pismo (*γραφή*) predstavlja sinonim za poruku (*λόγος*) koji je Isus izrekao i stoga je prijevod ovdje nešto poput: „Pismo koje je poruka što ju je Isus izgovorio“. To, međutim, nije najprirodniji mogući način čitanja pošto se obično uzima da *γραφή* znači pisani spis, zapravo starozavjetni tekst. Drugi tumači sugeriraju da se ovdje radi o općenitom referiranju na cjelokupne svete spise, ili na neki drugi specifični tekst koji se odnosi na uskrsnuće.¹⁵ Doista, upućivanje na *γραφή* u 20,9 često se povezuje s 2,22 jer nema poznatih spisa čije bi riječi odgovarale tome retku (vidjeti raspravu u nastavku). Međutim, jednina *γραφή* s članom, kako je koristi Ivan, navodi na to da autor misli na barem jedan primarni singularni tekst, a ne na cjelokupne svete spise,¹⁶ dok se u vezi s 2,22 starozavjetni tekst (Ps 69,10) izričito navodi samo nekoliko stihova prije toga (2,17) u vezi s događajem o kojem se pripovijeda. Nadalje, budući da opisi dvaju sjećanja koriste potpuno jednak izričaj, mogu se paralelno promatrati s riječima na kraju retka 2,22, gdje služe kao sažetak (Hays 2016, 311):

2,17: ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι γεγραμμένον ἐστὶν . . .

2,22: ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν . . .

2,22: καὶ ἐπίστευσεν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ . . .

- 13 Samo u 15,20 sjećanje je učenika usmjereno na sadašnjost, a ne na budućnost, kada ih Isus potiče da upamte njegove prethodne riječi kojima ih je poučio.
- 14 Kerr (2002, 82–83) na sličan način vidi izjavu u 2,17, kao „namjerno neodređenu“, i tvrdi da postoji „sadašnje i buduće sjećanje“ (str. 82 n35).
- 15 Noviji prijedlog (Kubiš 2012) identificira Zah 6,12-13 kao referiranje na 2,22 i 20,9. Međutim, čitatelj bi mogao napraviti niz pomalo složenih poveznica kako bi razumio ovaj tekst kao pozadinu Isusove smrti i uskrsnuća.
- 16 Osim dvaju navedenih stihova (2,22; 20,9), za *γραφή* u jednini s članom čini se kako se odnosi na pojedinačni tekst u Ivanovu evanđelju (7,38, 42; 10,35; 13,18; 17,12; 19,24; 19,28-29; 19,36; 19,37) iako se u nekim od tih odlomaka ne upućuje na tekst Pisma. Međutim, drugdje gdje se isti pojam koristi u pripovjedačevu govoru (19,24, 28, 29, 36, 37), lako je prepoznatljiv tekst u jednini. Tamo gdje se evanđelje izričito odnosi na cjelokupno Sveto pismo (5,39), koristi se množina. Općenito uzevši, isti se obrazac koristi kroz cijeli Novi zavjet iako Gal 3,22 može biti jasna iznimka, gdje se *γραφή* u jednini s članom odnosi na Sveto pismo kao cjelinu (2 Tim 3,16 iako bez člana).

Stoga, bolje je razumjeti da se tekst 2,22 odnosi na *dvije* stvari: na pisani starozavjetni tekst na koji se referira u 2,17, a kojeg se učenici sjećaju (Ps 69,9), te na Isusove riječi o rušenju i podizanju hrama. Za oboje se u 2,22 pretpostavlja isti autoritativni status (Keener 2003, 1: 530; Lincoln 2005, 141). Slično tomu, u tekstu Ivanovo evanđelje 12,15-16 Duh Sveti podsjeća učenike – implicirajući iz 14,26 – na *dvije* stvari: na ono što je pisano o Isusu u starozavjetnom spisu (Zah 9,9) i na ono što se dogodilo Isusu u sklopu događaja o kojem se pripovijeda (τότε ἐμνήσθησαν ὅτι ταῦτα ἦν ἐπ' αὐτῷ γεγραμμένα καὶ ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ), a te su *dvije stvari* ujedinjene u vremenu sjećanja. To znači da se u 2,22 i 12,16 ni Sveto pismo ni sam događaj ne mogu samostalno ispravno razumjeti, već samo zajedno, nakon uskrsnuća i prema uputi Duha Svetoga (Keener 2003, 1:531).

Ali, na koji su način učenici „povjerovali“ u Psalam 69,9 nakon uskrsnuća? pisci Novoga zavjeta nedvojbeno su se koristili Psalmima na izrazito kristološki način, što posebice vrijedi za četvrto evanđelje (Hays 2016, 286-87; Witherington III 2017, 153), a u novozavjetnim navodima i aluzijama na psalme, Psalma 69 navodi se manje samo od Psalma 22 (Witherington III 2017, 151). Osim navoda u 2,17, Psalm 69 se unutar Ivanova evanđelja citira u 15,25 (Ps 69,4) i 19,28-29 (Ps 69,21). Ova tri teksta na početku, na sredini i na kraju Ivanova evanđelja imaju zajedničku funkciju prikazivanja Isusa kao paradigmatškoga pravednog patnika, što kulminira u raspeću. No ovdje se u drugom poglavlju također pojavljuje veza s hramom, što Psalam 69,10 čini toliko primjerenim. Hays (2016, 312) smatra da ovaj navod:

... među ostalim, otkriva da je *sam Isus onaj koji izgovara Ps 69,9*. On je molitveni glas koji objavljuje: „Revnost me za tvoju kuću izjeda.“ A taj uvid za uzvrat otvara mogućnost novoga razumijevanja cijeloga psalma – možda i cijeloga Psaltira – kao proleptično zastrto otkrivenje Isusova identiteta (kurziv odgovara originalu).¹⁷

17 Kao što tvrdi Lindars (1972, 144), citat je „fragment“ većeg psalma koji se često koristio kao tekst koji upućuje na raspeće. C.H. Dodd (1952, 97), koji tvrdi za Psalam 69 da je u svjetlu njegove široke primjene, „jasna namjera novozavjetnih pisaca da ga u cjelini primjene na patnju i konačni Kristov trijumf“. Witherington III (2017, 155) s pravom smiruje ovu primjedbu podsjećajući čitatelje da...

... se u Ivanu psalme ne samo citira, ili se na njih aludira, već pružaju pozadinske priče, osobito aspekte priča o pravednom patniku; preuzimaju se i koriste za prikazivanje Isusova života, a posebno smrti. Isus ispunjava ulogu i priču pravednoga patnika, ali to uopće ne znači da su novozavjetni pisci mislili kako se *sve* što stoji u određenom psalmu odnosi na Isusa. Oni su *selektivni* u tome što koriste kada su u pitanju jezik, pozadinska priča, citiranje, aluzija i jeka.

To je široko rasprostranjeno korištenje Psalma i holistički obrazac pravednoga patnika koji ukazuje na to da ne treba značiti da su novozavjetni pisci mislili da je Isus ispunio Psalm 69,5 niti da kršćani trebaju primjenjivati u molitvi retke 22-28 (Longman III 1988, 139, Witherin-

Navođenje Psalma 69 ne samo što poistovjećuje Isusa kao utjelovljenje psalmskoga pravednog patnika nego povezuje patnju s govornikovom revnošću za hram, kao prebivalište Boga na Zemlji. Kao što kaže Longman (1988, 141), „dok je čistio hram, identificirao se s revnošću psalmista, koja je dovela do njegova progona“. „Konzumiranje“ treba razumjeti ne samo kao neku vrstu unutarnje strasti nego kao činjenicu da će ga ta revnost za hram i njegovu svetost konačno odvesti u smrt.¹⁸ Tako su Isusove riječi u 2,19 povezane s navođenjem Pisma svezi – kao što pojašnjava pripovjedač – njegove smrti; Isus je bio „hram“ koji će biti srušen samo da bi se ponovno uzdigao. Isus je predstavljen kao mjesto Božje prisutnosti, kao „mjesto posredovanja između Boga i čovjeka“ (Hays 2016, 312). Već prije drugoga poglavlja, autor evanđelja dva puta identificira Isusa s hramom kao mjestom božanske nazočnosti i poveznice neba i zemlje (1,14, 51), pa je to očito središnja tema ovog evanđelja (Perrin 2010, 53; Hays 2016, 313).¹⁹

Postoje, dakle, dvije stvari u 2,22 koje se pamte i stoga vjeruju: spis (γραφή) Psalma 69 koji govori o Isusovoj revnosti za hram i koji predviđa njegovu žrtvenu smrt; te Isusovu izgovorenu poruku (λόγος) da će u tri dana srušiti „hram“ i iznova ga podići. Ipak, tu je i pojašnjavajući komentar pripovjedača u 2,21 da „je govorio o hramu svoga tijela“, što sjedinjuje γραφή iz 2,17 i λόγος iz 2,19 u koherentnu i smislenu cjelinu koja predviđa vrhunac pripovjedne linije evanđelja – Isusovu smrt i uskrsnuće – u koju učenici mogu „povjerovati“ (2:22). Kako onda autor može oblikovati tvrdnju koja učinkovito sjedinjuje Isusov autoritativni γραφή i autoritativni λόγος i koja im daje primjereno značenje? Ili je pripovjedač putem rasvjetljavajućeg djelovanja Duha Svetoga sudjelovao u iskustvu sjećanja i vjerovanja učenika, ili je bio primatelj njihova svjedočenja. Budući da samo evanđelje navodi da je onaj koji se zvao „ljubljeni učenik“ taj koji je svjedočio Isusovu životu i „napisao sve ovo“ (Iv 21,20-24), čini se da je također i među onima koji su se sjećali i povjerovali.

gton III 2017, 150) budući da Isus zapravo nije na taj način odgovorio na križ. Bolje je shvatiti ovu primjenu kao tipološki obrazac u kojem Isus ispunjava značenje istinskoga pravednog patnika u svome punom potencijalu, a da pritom ne gubi pogled na načine na koje je dolazak Mesije preoblikovao odnos Božjega naroda prema njihovim neprijateljima.

18 Isto vrijedi za mnoge tumače (Wohlgemut 1993, 89, Ridderbos 1997, 117, Kerr 2002, 85-86, Keener 2003, 1: 527, Köstenberger 2004, 107, Lincoln 2005, 138, Brant 2011, 71). Adaptacija riječi za „konzumirati“ u Ivanovu tekstu dolazi od hebrejskog Qal perfekta קָנַחְתִּי ili grčkog aorista κατέφαγεν, a u budućnosti κατεφάγεται može poslužiti da pokaže kako će se Isusova „konzumacija“ ove revnosti ispuniti na križu, kao budući događaj iz perspektive čišćenja hrama unutar pripovijesti. Ovi pojmovi također mogu označavati konzumaciju hramskog žrtvovanja, što daje sjecište između teme hrama i teme Isusove smrti, kao konačne žrtve pravednoga patnika (cf. John 1:29); vidjeti Kerr (2002, 84–86).

19 Vidjeti također Coloe (2009) za važnost koju je hram imao u Ivanovu evanđelju.

Duh Sveti i Isusova riječ (Λόγος)

Kao jedan od Isusovih učenika, „ljubljeni učenik“ (13,22; 19,26; 20,2, 8; 21,7; 21,20-24)²⁰, prikazan je u evanđelju kao svjedok događaja o kojima se pripovijeda (19,35; 21,24) (Bauckham 2007b), čime je uvršten među učenike koji su se sjećali i povjerovali. Nadalje, voljeni učenik može se shvatiti kao idealni autor evanđelja.²¹ To je važno kada se u obzir uzmu priroda Isusova λόγος i obećana uloga Duha Svetoga u njegovu rasvjetljavanju. U Ivanovom evanđelju 14,25 Isus kaže svojim učenicima da njegova poruka (λόγος) nije njegova, već da dolazi od onoga koji ga je poslao (14,24). Ona ima božansko podrijetlo i božanski autoritet; riječ je, dakle, o božanskoj objavi. Nadalje, Isus je uvjeravao učenike da će ih nakon njegova odlaska Duh Sveti poučiti o svemu i *omogućiti im sjećanje* (ὀπομνήσει) svega što ih je naučio (14,26). Tako se za Isusovo učenje (λόγος), koji je već u 2,22 uspoređeno sa starozavjetnim spisima (γραφῆ), ovdje potvrđuje da je božanskog podrijetla i autoriteta te da će se pamti na poticaj Duha Svetoga, nakon što Isus uskrsne i ode k Ocu (14,27).

Kao što tvrdi Williams (2013, 104) „ovo ‘sjećanje’ nije samo uvid u prošle događaje; djeluje kao most prema novoj percepciji koja je neodvojiva od perspektive koju imaju učenici nakon uskrsnuća“. Nadalje, ovo sjećanje u svjetlu 14,25-26 treba razumjeti kao rezultat poučavajućeg djelovanja Duha Svetoga, čak iako se Duh izričito ne spominje u 2,21-22 (O’Day 1991, 161; Williams 2013, 104).²² Duh osvjetljava Isusovu objavu (Cartledge 1996, 122, George R. Beasley-Murray 1987, 261, Carson 1991, 505) iako je važno upamtiti da je u tom rasvjetljavanju i u novoj perspektivi zadržana „dosljednost“ s Isusovim riječima objave (Cartledge 1996, 122). Stoga, u 2,13-22 čitatelji mogu zaključiti da je nakon uskrsnuća Duh Sveti podsjećao učenike, što uključuje i voljenog učenika očevica, na Psalm 69, kao i na Isusove tajanstvene riječi o uništenju i podizanju hrama u tri dana, pri čemu su dobili novo razumijevanje značenja događaja te pripadajućih γραφή i λόγος, a sve to je potaknulo njihovu vjeru. Ovo je novo razumijevanje, međutim,

20 Ivanovo evanđelje 18,15 možda također predstavlja referiranje na istoga ljubljenog učenika. Također, Bauckham (2007b, 77) razumije da je voljeni učenik bio jedna od osoba iz anonimnog para učenika koji se pojavljuju u 21,2 (cf. 1,35-42), što je jedan od njegovih razloga da ovu osobu ne identificira s Ivanom, sinom Zebedeja, koji je već uvršten u popis 21,2, kao jedan od „Zebedejevih sinova“.

21 U ovome članku nije svrha razmatrati pitanja povijesnog autorstva ili historiciteta događaja o kojima se pripovijeda. Stoga, za potrebe ovoga članka želim samo ustvrditi da je, u skladu s Bauckhamom (2007b), „ljubljeni učenik“ ujedno „idealni autor“ evanđelja (tj. „autor“, kao što je prikazan u samome tekstu), a za kojega tekst tvrdi da je očevidac među drugim Isusovim učenicima, ali ostaje anonimni.

22 O ovome postoji opće slaganje među komentatorima.

sam autor napisao u obliku pojašnjenja „ali on je govorio o hramu svoga tijela“.

Prema Williamsu (2013, 105), a slijedeći misao Johna Ashtona (2009, 310), Ivanovo evanđelje dakle odražava dvostupanjski proces objave: početnu Isusovu objavu koja nije potpuno shvaćena prije uskrsnuća te novu jasnu perspektivu nakon uskrsnuća, koja dobiva značenje putem učenja Duha Svetoga i njegova poticaja na sjećanje.²³ Međutim, ova studija teksta Ivanova evanđelja 2,13-22 sugerira da četvrti evanđelist prepoznaje dvije dodatne faze objave: jednu koja se događa prije Isusove izgovorene objave i drugu koja se događa nakon što Duh Sveti potakne učenike na sjećanje.

Početna faza objave se, prema autorovu svjetonazoru, treba dogoditi putem starozavjetnih spisa. Osim brojnih aluzija i bogate uporabe svetopisamskog simbolizma, koji su posebno blisko povezani sa židovskim blagdanima, četvrto evanđelje u četrnaest slučajeva izričito citira tekst Staroga zavjeta (Köstenberger 2007, 415). Ovi navodi u svojim uvodnim formulama ukazuju na jasno prepoznatljiv obrazac. Do sredine dvanaestog poglavlja, sedam citata uvodi se formulom „Pismo (γραφῆ) kaže“ (7,38, 42) ili „pisano je (γεγραμμενον)“ (2,17; 6,31; 6,45; 10,34; 12,14).²⁴ Moloney (2009, 358) primjećuje da je svaki od tih citata „povezan s trenutkom objave ‘Židovima’ ... tijekom Isusove javne službe“. Ali na početku retka 12,38 Ivan koristi formulu ispunjenja, kako bi uveo sljedećih sedam tekstova (12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24; 19,28; 19,36). Izgleda da je poveznica između dva odjeljka izjava u 12,23, da je došao Isusov „čas ... kada će se proslaviti“ (Moloney 2009, 358).

Ovakav obrazac korištenja starozavjetnih tekstova pokazuje, ne samo da je autor cijenio spise Staroga zavjeta i smatrao ih autoritativnom objavom već da je shvatio kako je Isusov život, nauk, smrt i uskrsnuće omogućilo njihovo puno značenje. Međutim, ovo puno značenje nije bilo moguće utvrditi prije nego što se dovrši Isusovo proslavljenje (smrt i uskrsnuće), niti se to može dogoditi bez rasvjetljavajućeg djelovanja Duha. Ivanovo evanđelje 2,13-22 ilustrira taj višestupanjski proces objave za cjelokupno evanđelje, u svjetlu Isusova učenja o ulozi Duha u 14,25-26.

Razumijevanje teksta Ivanovo evanđelje 20,9

U ovom su trenutku identificirana tri stadija otkrivenja u Ivanovu evanđelju 2,13-22: Stari zavjet, Isusova objaviteljska poruka i Duhom potaknuto sjećanje

23 Na taj način Williams i Ashton povezuju Ivanovo evanđelje sa židovskom apokaliptičkom perspektivom.

24 Dva dodatna citata iz Staroga zavjeta u ovom odjeljku ne koriste uvodnu formulu (1,23; 12,13), ali oba se pojavljuju u glasu likova unutar pripovijesti: Ivan Krstitelj i mnoštvo.

Isusovih učenika. Važno je podsjetiti da se u 2,22 vjerovanje u prve dvije objave (Stari zavjet i poruka) odvija tek na trećem stadiju objave. To, naravno, ne znači da učenici i drugi ne vjeruju u Isusa prije trećeg stadija objave; naravno, vjeruju (2,11; 4,39, 41; 7,31; 9,38; 10,42; 11,27, 45; 17,8) ali je u 2,22 to vjerovanje specifično povezano s Duhom potaknutim sjećanjem na Sveto pismo i Isusovu riječ, koja se odnosi na njegovu smrt i uskrsnuće.

Da bismo potvrdili četvrtu fazu objave i pojasnili narav ovog razumijevanja i vjere, potrebno je prvo pogledati tekst o uskrsnuću (20,1-9). Nakon izvještaja Marije Magdalene o praznom grobu u Ivanovu evanđelju 20,2 pripovjedač obavještava čitatelje da su Petar i „drugi učenik kojega je Isus osobito ljubio“ otrčali da pregledaju grob (20,3-8). U Ivanovoj pripovijesti o uskrsnuću kaže se da je „drugi učenik“ povjerovao (20,9), ali pripovjedač nadalje pojašnjava da „još nisu razumjeli Pisma (γραφῆ) jer je trebalo da Isus ustane od mrtvih“. U svjetlu teksta 2,13-22; 12,15-16 i 14,25-26 čitatelji mogu opaziti da se prosvjetljenje Duha Svetoga, koje bi učenicima omogućilo da se s razumijevanjem sjećaju, još nije dogodilo (Smith 1999, 375; Koester 1991, 90-91). To implicira da će Petar i drugi učenik doći do znanja ili razumijevanja Svetoga pisma u nekom budućem trenutku – izvan pripovijesti – ali u tome trenutku pripovijesti to se još nije dogodilo. Njihovo odsustvo znanja je ovdje implicitno povezano s ranijim tekstovima o učeničkom sjećanju nakon uskrsnuća. Zato je upućivanje na γραφή u 20,9 blisko povezano s onom u 2,22. Osim toga, baš kao što je to slučaj u 2,22, teško je utvrditi referiranje na γραφή u 20,9.²⁵

Nijedan se tekst ne može usmeno povezati s izjavom o uskrsnuću iako komentatori predlažu niz starozavjetnih spisa koje se može konceptualno shvatiti, kao da se odnose na uskrsnuće. Najčešće se u tom kontekstu navodi Psalm 16,10 (Lincoln 2005, 491; Morris 1995, 737). Većina je tumača, međutim, ambivalentna ili preferiraju razumjeti 20,9 kao referiranje na mnoge spise (Brant 2011, 268), na Sveto pismo u cjelini ili na „opći ton“ starozavjetnih spisa, na sličan način kao u tekstovima Lukino evanđelje 24,27, 32, 45 i 1. Korinćanima 15,3-4 (George R. Beasley-Murray 1987, 373; Ridderbos 1997, 634-35). Međutim, u tim je tekstovima pojam u množini, dok se u Ivanovu evanđelju 20,9 i 2,22 γραφή pojavljuje u jednini.²⁶

Moloney je ponudio hrabar prijedlog da γραφή u 20,9 predstavlja samonavođenje Ivanova evanđelja (1998, 520, 523, 2005, 2009, 2014). Prvo, Moloney vidi Isusovo učenje kao referencu na γραφή, kako u 2,22 (vidjeti prethodno), tako i u 17,12, tako da već u evanđelju γραφή označava još nešto osim starozavjetnih spisa. Drugo, tvrdi da Ivanovi navodi Staroga zavjeta pokazuju da su spisi dovedeni

25 Bultmann (1971, 685) i raniji kritičari izvora pribjegavali su redateljskim teorijama za stih 9.

26 Vidjeti bilješku 14.

do njihova završetka u ispunjenju Pisma na križu, što se signalizira pomakom u Ivanovim citatima ispunjenja od korištenja izraza πληρώω („ispuniti“ u 12,38; 15,25; 13,18; 17,12; 19,24) do τελειώω („dovršiti“ u 19,28) (2009). Treće, uključuje narativni argument za Ivanovo evanđelje, 20. poglavlje, koje povezuje izvještaj o uskrsnuću sa samonavođenjem kompozicije evanđelja u 20,30-31 tako da čitatelji također mogu uočiti referencu na γραφή 20,9, kao referiranje na evanđelje koje Petar i voljeni učenik još nisu mogli poznavati, pošto još nije bilo napisano (2014, 101-2).

Već sam odgovorio o prvoj točki u raspravi o γραφή u 2,22. Druga točka predstavlja zanimljivu opservaciju, ali ne slijedi postavku da od toga trenutka nadalje γραφή više ne označava tekst Staroga zavjeta.²⁷ Konačno, poveznice sa 2,22 i 20,30-31 od velikog su značaja te ću se ovdje na to osvrnuti. Iako se slažem s Moloneyevim općim zaključkom o Ivanovu samoprezentiranju svoga spisa, ipak se ne slažem s njegovim tumačenjem 20,9 i pokušat ću dokazati drugačije.

Prvo, važno je prepoznati cjelokupni kontekst Ivanova korištenja izraza γραφή u evanđelju. Dok komentatori povezuju 2,22 sa 20,9 zbog koncepta sjećanja nakon uskrsnuća i zbog toga što referiranje na γραφή nije odmah posve jasno, također je vrijedno napomenuti da ta dva retka predstavljaju prvo i posljednje korištenje izraza γραφή u evanđelju i oba se izraza pojavljuju u glasu pripovjedača. To je važno jer pripovjedač ovaj pojam koristi drugdje isključivo u redcima koji se odnose na Isusovo raspeće (19,24, 28, 36, 37). Nakon Ivanova evanđelja 2,22 i prije 19. poglavlja, γραφή se pojavljuje isključivo u Isusovu glasu (7,38, 42; 10,35; 13,18; 17,12) ili u glasu mnoštva (7,42). To znači da je pripovjedačevo bavljenje izrazom γραφή prije svega vezano uz Isusovu smrt i uskrsnuće, a to ne čudi s obzirom na činjenicu u kojoj mjeri ovo evanđelje ukazuje na Isusov „trenutak“ (Bauckham 2015, 63).

Već sam pokazao da je γραφή u 2,22 najbolje razumjeti kao da se odnosi na Psalm 69 preko navoda u 2,17 te da taj navod upućuje na Isusov identitet ultimativnoga pravednog patnika, a nakon Isusova tajanstvenoga govora i pripovjedačevog pojašnjenja, na njegov identitet istinskoga hrama, čije će tijelo biti usmrćeno, ali i ponovo uzdignuto. Budući da se pripovjedač samo u 2,22 posebno referira na postuskrsno sjećanje i vjerovanje u γραφή i λόγος, to ovaj odlomak čini iznimno značajnim, što ne bi trebalo iznenaditi jer Isusove prateće riječi prožimaju značenje citata jezikom koji anticipira oboje, smrt i uskrsnuće. Stoga tvrdim da izraz γραφή u 20,9 jednak onome koji se navodi u 2,22 (Psalm 69 preko Ivanovo evanđelje 2,17), ali mu se daje potpunije značenje kroz Isusove riječi koje, sve do nakon uskrsnuća (ali još uvijek ne potpuno u narativnom vremenu 20,9), učenici

27 Doista, postoji još jedan citat na temu ispunjenja nakon 19,28 u kojem Ivan ponovno koristi πληρώω (19,36).

još nisu bili u stanju potpuno razumjeti.

Iako se Psalam 69,9, a to se, međutim, ne odnosi na cjelokupni Psalam 69, ne odnosi izričito na uskrsnuće,²⁸ jasno je da se primjenjuje u svrhu pojašnjenja aspekata Isusova raspeća, a cijeli bi se psalam mogao čitati kao opis smrti (posebice vidjeti retke 13-18). Ali kao psalam tužaljka, također se vrlo brzo kreće od žalosti do radosti (redak 29) (Longman III 1988, 140) i pretpostavlja spasonosno oslobođenje (posebice vidjeti redak 29). Kao govornik psalma, Isus se, dakle, može razumjeti kao paradigmatski pravedni patnik čija ga je žrtvena smrt učinila „jaganjcem Božjim“ (Iv 1,29) te kao onaj koji će uskrsnućem od mrtvih biti konačno izbačvan i uzdignut kao novi hram koji će predstavljati mjesto Božje prisutnosti među svojim narodom (Iv 1,14).

Razlog zašto obojica učenika još nisu mogla „znati“ Sveto pismo u 20,9 je zato što se postuskrsno sjećanje na Isusov $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$ i $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ još nije dogodilo. Tek tada, objavom Duha Svetoga, bit će moguće razumjeti Isusovu smrt i uskrsnuće, prisjećajući se Isusovih tajanstvenih riječi u 2,21 u kombinaciji sa starozavjetnim tekstom Psalma 69,9. Vjerojatno je, međutim, također točno da pošto se $\acute{\eta}$ $\gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$ u 2,22 i 20,9 prije svega odnose na ovaj psalam u svjetlu vrlo važnog događaja iz 2,13-22 i Isusovih riječi koje ga povezuju s hramom i predviđaju njegovu smrt i uskrsnuće, i drugi starozavjetni spisi, koji odgovaraju ovom tipološkom obrascu, također odjekuju u pozadini.

Svrha četvrtog evanđelja

Treba podsjetiti da je plod postuskrsnuća, Svetim Duhom potaknuto sjećanje učenika u 2,22 rezultirao *vjеровanjem* u starozavjetne svete spise i u Isusovu Riječ objave. Možda samo izuzev voljenog učenika,²⁹ učenici u Ivanovu evanđelju 20 vjeruju zato što su vidjeli uskrslog Isusa (Iv 20,11-29).³⁰ Tekst, dakle, implicira da je u nekom trenutku izvan linije pripovijedanja, Duhom potaknuto učenje i sjećanje omogućilo učenicima duboki uvid i sposobnost da konkretno razumiju i povjeruju u značenje i ulogu Svetoga pisma i u Isusovu riječ objave, kao što je to izneseno u tekstu evanđelja.

28 Međutim, predlažem da se Psalm 69 (vidjeti posebno retke 13-18, 29) ipak može čitati kao da sam po sebi implicira smrt i barem očekivanje spasonosnog oslobođenja.

29 Iako je mnogo toga napravljeno vjerom ljubljenog učenika, a da nije vidio uskrslog Isusa, ne čini se da je to naglasak teksta. Umjesto toga, 20,9 izričito kaže: „On je vidio i povjerovao“. Sve dok nije vidio uskrslog Isusa, zapravo je bio očevidac rezultata uskrsnuća.

30 Bauckham (2015, 70) ima pravo tvrditi da Isusova izreka u 20,29 ne znači da bi bilo bolje da Toma (i ostali) nije vidio. Njihovo viđenje i svjedočenje očevidaca omogućuje čitateljima da zaista povjeruju.

Ipak, presudno je to da je prosvijetljeno sjećanje učenika na Isusove znakove dostupno samo kroz autorov pisani rad i njegovo pojašnjenje. Autorova svrha, koju izriče u Ivanovu evanđelju 20,31, otkriva da njegovo vlastito pisanje sada obavlja ulogu uvođenja čitatelja u vjerovanje:

Ali ti (znakovi) su zapisani (ταῦτα δὲ γέγραπται) da biste mogli vjerovati da je Isus Krist, Sin Božji, i da biste vjerovanjem imali život u njegovu imenu.

Na taj način, Ivan tvrdi da njegovo pisanje obavlja istu funkciju koju je autoritativni starozavjetni *γραφὴ* u kombinaciji s božanskom Isusovim *λόγος* po prosvijetljenju Duhom imao za učenike (2,22). Samo Ivanovo pisanje trećeg stadija objave predstavlja, dakle, četvrti stadij objave u evanđelju, a namijenjeno je čitateljima koji nisu imali prilike sami iskusiti zemaljskog Isusa ili ga vidjeti nakon uskrsnuća.³¹ O'Brien (2005, 285) stoga naziva evanđelje „zamjenskim doživljajem za čitatelja“, a O'Day (1991, 165) smatra da „jedan od središnjih ciljeva četvrtog evanđelja jest uvjeriti čitatelje u svim budućim generacijama da mogu imati isto iskustvo Isusa, kao i likovi u pripovijesti“. Tekst evanđelja po Ivanu ima, dakle, svrhu da doista predstavi Isusa svim čitateljima kroz samu riječ teksta, tako da čitatelji sudjeluju „u narativnom iskustvu i iskustvu tako prenesene objave“ (O'Day 1986, 89). Ivanovo evanđelje ne samo da pretpostavlja autoritet već svojim riječima posreduje čitateljima Isusovo prisustvo, božanski *λόγος* i novi Božji hram, s krajnjom svrhom vjerovanja i življenja.

Bibliografija

- Ashton, John. 2009. *Understanding the Fourth Gospel*. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Balla, Peter. 2002. "Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)." In *The Canon Debate*, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 372–85. Peabody, MA: Hendrickson.
- Bauckham, Richard, ed. 1998. *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans.
- . 2007a. "The Audience of the Gospel of John." In *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, 113–23. Grand Rapids: Baker Academic.

31 Na sličan način Menken (2015, 80) uspoređuje Ivanovo evanđelje 5,24 s 20,31, da bi pokazao kako funkcioniranje pisanog evanđelja paralelno funkcionira s Isusovim božanskim *λόγος* unutar evanđelja da bi slušatelje / čitatelje doveo do vjere.

- . 2007b. "The Beloved Disciple as Ideal Author." In *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, 73–91. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2015. "Cross, Resurrection and Exaltation." In *Gospel of Glory: Major Themes in Johannine Theology*, 63–76. Grand Rapids: Baker.
- Baum, Armin. 2008. "The Anonymity of the New Testament History Books: A Stylistic Device in the Context of Greco-Roman and Ancient Near Eastern Literature." *NovT* 50: 120–42.
- Beasley-Murray, George R. 1987. *John*. WBC 36. Waco: Word.
- Brant, Jo-Ann A. 2011. *John*. Paideia. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bruce, F. F. 1988. *The Canon of Scripture*. Grand Rapids: IVP Academic.
- Bultmann, Rudolf. 1971. *The Gospel of John: A Commentary*. Translated by G. R. Beasley-Murray. Oxford: Basil Blackwell.
- Carson, D. A. 1991. *The Gospel According to John*. PNTC. Grand Rapids: Eerdmans.
- Cartledge, Mark J. 1996. "Empirical Theology: Towards an Evangelical-Charismatic Hermeneutic." *Journal of Pentecostal Theology* 4 (9): 115–26.
- Coloe, Mary. 2009. "Temple Imagery in John." *Interpretation* 63: 368–81.
- Davies, W. D., and D. C. Allison. 1988. *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*. 3 vols. ICC. Edinburgh: T&T Clark.
- Dodd, C. H. 1952. *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*. London: Nisbet.
- Evans, Craig A. 1993. "Luke and the Rewritten Bible: Aspects of Lukan Hagiology." In *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, edited by James H. Charlesworth and Craig A. Evans, 170–201. Sheffield, England: JSOT Press.
- France, R. T. 1998. *Matthew: Evangelist and Teacher*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Frankemölle, Hubert. 1993. "Das Matthäusevangelium Als Heilige Schrift Und Die Heilige Schrift Des Früheren Bundes: Von Der Zwei-Quellen-Zur Drei-Quellen-Theorie." In *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism*, edited by Camille Focant, 281–310. BETL 110. Leuven: Leuven University Press.
- Hays, Richard B. 2016. *Echoes of Scripture in the Gospels*. Waco: Baylor University Press.
- Hengel, Martin. 2000. *The Four Gospels and the One Gospel of Jesus Christ: An Investigation of the Collection and Origin of the Canonical Gospels*. Transla-

- ted by John Bowden. London: SCM Press.
- Hill, Charles E. 2010. *Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Keener, Craig S. 2003. *The Gospel of John: A Commentary*. 2 vols. Peabody, MA: Hendrickson.
- Kerr, Alan R. 2002. *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*. JSNTSup 220. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Koester, Craig R. 1991. "The Passion and Resurrection According to John." *Word & World* 11: 84–91.
- Köstenberger, Andreas J. 2004. *John*. BECNT. Grand Rapids: Baker Academic.
- . 2007. "John." In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, edited by G. K. Beale and D. A. Carson, 415–512. Grand Rapids: Baker Academic.
- Kruger, Michael J. 2012. *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*. Wheaton, IL: Crossway.
- . 2013. *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate*. Downer's Grove, IL: IVP Academic.
- Kubiš, Adam. 2012. "Zechariah 6:12-13 as the Referent of *γραφῆ* in John 2:22 and 20:9: A Contribution to Johannine Temple-Christology." *Biblical Annals* 2: 153–94.
- Kurz, William S. 1993. *Reading Luke-Acts: Dynamics of Biblical Narrative*. Louisville: Westminster John Knox.
- Labahn, Michael. 2004. "Jesus und die Autorität der Schrift im Johannesevangelium: Überlegungen zu einem spannungsreichen Verhältnis." In *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium: Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, edited by Michael Labahn, Klaus Scholtissek, and Angelika Strotmann, 185–206. Paderborn: Schöningh.
- Lieu, Judith. 2005. "How John Writes." In *The Written Gospel*, edited by Markus Bockmuehl and Donald A. Hagner, 171–83. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2013. "Text and Authority in John and Apocalyptic." In *John's Gospel and Intimations of Apocalyptic*, edited by Catrin H. Williams and Christopher Rowland, 235–53. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Lincoln, Andrew T. 2005. *The Gospel according to Saint John*. Black's New Testament Commentary. London: Continuum.
- Lindars, Barnabas. 1972. *The Gospel of John*. New Century Bible. London: Oliphants.

- Longman III, Tremper. 1988. *How to Read the Psalms*. Downer's Grove, IL: IVP Academic.
- Luz, Ulrich. 2005. *Matthew 21-28: A Commentary*. Augsburg Fortress Publishers.
- Massaux, Edouard. 1990. *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature before Saint Irenaeus*. Edited by Arthur J. Bellinzoni. Translated by Norman J. Belval and Suzanne Hecht. 3 vols. New Gospel Studies 5/1-3. Macon, GA: Mercer University Press.
- McDonald, Lee Martin. 1995. *The Formation of Christian Biblical Canon: Revised and Expanded Edition*. Peabody, MA: Hendrickson.
- Menken, Maarten J. J. 2015. "What Authority Does the Fourth Evangelist Claim for His Book?" In *Studies in John's Gospel and Epistles: Collected Essays*, 73-90. Leuven: Peeters.
- Metzger, Bruce M. 1987. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2003. *The New Testament: Its Background, Growth, and Content*. 3rd ed. Nashville: Abingdon Press.
- Moloney, Francis J. 1998. *The Gospel of John*. Sacra Pagina. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- . 2005. "The Gospel of John as Scripture." *Catholic Biblical Quarterly* 67: 454-68.
- . 2009. "The Gospel of John: The 'End' of Scripture." *Interpretation* 63: 356-66.
- . 2014. "'For As Yet They Did Not Know the Scripture' (John 20:9): A Study in Narrative Time." *Irish Theological Quarterly* 79: 97-111.
- Morris, Leon. 1995. *The Gospel according to John*. Revised. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
- Obermann, Andreas. 1996. *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannevangelium: eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- O'Brien, Kelli S. 2005. "Written That You May Believe: John 20 and Narrative Rhetoric." *Catholic Biblical Quarterly* 67: 284-302.
- O'Day, Gail R. 1986. *Revelation in the Fourth Gospel: Narrative Mode and Theological Claim*. Philadelphia: Fortress.
- . 1991. "'I Have Overcome the World' (John 16:33): Narrative Time in John 13-17." *Semeia* 53: 153-66.
- Paul, Helm. 1973. *Varieties of Belief. Morehead Library of Philosophy*. London: George Allen & Unwin.

- Pennington, Jonathan T. 2007. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*. Nov-TSup 126. Leiden: Brill.
- Perrin, Nicholas. 2010. *Jesus the Temple*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Ridderbos, Herman. 1997. *The Gospel of John: A Theological Commentary*. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Eerdmans.
- Scaer, David P. 2004. *Discourses in Matthew*. St. Louis: Concordia.
- Scholtissek, Klaus. 2004. "Geschrieben in diesen Buch' (Joh 20,30)—Beobachtungen zum kanonischen Anspruch des Johannesevangeliums." In *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium: Festgabe für Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag*, edited by Michael Labahn, Klaus Scholtissek, and Angelika Strotmann, 140-57. Paderborn: Schöningh.
- Smith, D. Moody. 1999. *John*. Abingdon New Testament Commentaries. Nashville: Abingdon Press.
- . 2000. "When Did the Gospels Become Scripture?" *Journal of Biblical Literature* 119: 3-20.
- Stanton, Graham. 1993. *A Gospel for a New People*. Louisville: Westminster John Knox.
- Stanton, Graham N. 1997. "The Fourfold Gospel." *New Testament Studies* 43: 317-46.
- Thellman, Gregory S. 2016. "Revealing the Past and Envisioning the Future: Matthew's Apocalyptic Frame." Ph.D. diss., Wheaton, IL: Wheaton College.
- . 2017. "The Incorporation of Jesus and His Emmissaries in a Tripartite Canonical Framework (Luke 11:45-53)." *Kairos Evangelical Journal of Theology* 11: 7-27.
- Warfield, Benjamin Breckinridge. 1892. *The Canon of the New Testament: How and When Formed*. Philadelphia: American Sunday-school Union.
- Williams, Catrin H. 2013. "Unveiling Revelation: The Spirit-Paraclete and Apocalyptic Disclosure in the Gospel of John." In *John's Gospel and Intimations of Apocalyptic*, edited by Catrin H. Williams and Christopher Rowland, 104-27. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Witherington III, Ben. 2017. *Psalms Old and New: Exegesis, Intertextuality and Hermeneutics*. Minneapolis: Fortress.
- Wohlgemut, Joel R. 1993. "Where Does God Dwell? A Commentary on John 2:13-22." *Direction* 22: 87-93.
- Wright, N. T. 1992. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress.
- Zumstein, Jean. 2003. "La Naissance de La Notion d'Écriture Dans La Littérature

re Johannique.” In *The Biblical Canons*, edited by J.-M Auwers and H. J. de Jonge, 371–94. Leuven: Leuven University Press.

Gregory S. Thellman

Four Stages of Revelation: The Uniting of Scripture, Jesus’ Word and Spirit- Illumined Remembrance in the Fourth Gospel

Abstract

Reflection on the formation of the NT canon often neglects the internal claims of the NT texts themselves in favor of a focus on their reception. However, while it is clear the canonical Gospels present the teaching of Jesus as authoritative, the intended authority of the written Gospel texts themselves has mostly been dismissed or even ignored by critical biblical scholars. However, this position is now being reconsidered, and the exegesis of particular texts may prove to counter the former assumption. The present article argues that there are four stages of revelation implicit within the Fourth Gospel. The author uses select narratorial insertions to convey the disciples’ post-resurrection remembrance, understanding and belief (2:22; 12:16; 20:9) as the uniting of the OT scripture (γραφή) and the revelatory word (λόγος) of Jesus as one divinely inspired and authoritative message revealed by the Holy Spirit (14:25–26). Consequently, the evangelist’s very writing of the Gospel transcribes this revelation for his readers (20:31) in order that they may believe and have life. John’s Gospel thus presents an internal claim for itself to its readers as “scripture,” through which the signs of Jesus, the reality of his life giving death and resurrection and his very presence can be experienced by later readers and disciples.