

## ÅNDEN FØR, UNDER OG EFTER JESU VIRKE En diskussion med Troels Engberg-Pedersen om ånden i Johannesevangeliet<sup>1</sup>

JESPER TANG NIELSEN

Jeg er glad for at få lov til at diskutere Troels Engberg-Pedersens store bog om Johannesevangeliet (Engberg-Pedersen 2017a) ved dette års årsmøde.<sup>2</sup> Det er en fornøjelse, fordi bogen er en af den slags bøger, som det virkelig giver mening at diskutere. Den handler ikke om eksegetiske detaljer og er ikke en ny version af gammelkendte læsninger. Engberg-Pedersen har en mening om hele Johannesevangeliet. Han fremsætter faktisk en helt ny måde at forstå det på. Derfor er bogen sjov at læse og tale om. Selv har jeg allerede forholdt mig til den på skrift. Næmlig i min lange anmeldelse i Dansk Teologisk Tidsskrift (Nielsen 2017).<sup>3</sup> I den skriver jeg, at Engberg-Pedersens bog er skrevet i en amerikansk stil, hvor den innovative fortolkningshypotese står i centrum, og opgøret med andre læsninger glider i baggrunden. Det betyder faktisk, at radikaliteten i den nye læsemåde ikke helt kommer til sin ret. Det kommer jeg tilbage til. Omvendt kan man sige, at anmeldelsen er skrevet i en tysk stil, hvor der ikke er tradition for at pakke tingene ind, fx skrev en tysk anmelder engang, at min fortolkning af Joh 1,29 var ”gegen den Wortlaut des Textes” (Köppler 2012)! I overensstemmelse med den tradition lagde jeg ikke skjul på, hvor jeg er uenig med Engberg-Pedersen. Jeg skrev derimod ikke meget om, hvor mange interessante tanker, som bogen inspirerede mig til. Det skal dette oplæg råde bod på. For det følgende er resultat af, at jeg er blevet inspireret til at tænke over Johannesevangeliet igen og på nye måder. Jeg vil nemlig afprøve en ide, som er udsprunget af læsningen af Engberg-Pedersens bog. Af hensyn til diskussionen vil jeg formulere mig polemisk, selv om mit ærinde ikke er polemik. Mit grundlæggende spørgsmål er: Er Johannesevangeliets ånd én? Knyttet til det spørgsmål er det andet: Hvordan og hvornår opstår åndens enhed?

Der kommer nu to afsnit: I: Engberg-Pedersens opfattelse af Johannesevangeliet og dets *pneuma*; II: En alternativ læsning af *pneuma* i Johannesevangeliet.

### *I: Engberg-Pedersen om pneuma i Johannesevangeliet*

Alle og enhver ved, at der i Johannesforskningen har været et utal af forsøg på at forbedre evangeliet. Der har været en sky af vidner for at teksten var i uorden, fyldt med uløselige problemer og uoverstigelige ujævnheder. Det har Engberg-Pedersen intet til over for. Teksten er ifølge ham vævet i ét stykke uden sammensyninger ligesom Jesu kappe. Ganske vist, er der en apori i forholdet mellem kap. 21 og resten af evangeliet, som ifølge Engberg-Pedersen må løses litterærkritisk, dvs. kap. 21 (og 7,52-8,11) hører ikke med til Johannesevangeliet i dets originale udgave. Engberg-Pedersen følger imidlertid ikke denne tolkning op med den nærliggende konklusion, at Johannesevangeliets tekst har en historie. Det har kap. 1-20 nemlig ikke ifølge Engberg-Pedersen. Der er ingen lag, kilder eller redaktion i de kapitler. Johannes har skrevet alt i en sammenhængende fortælling. Det viser Engberg-Pedersens læsning, mener han, for det er en grundlæggende om end uudtalt hermeneutisk præmis i bogen, at en læsning, der skaber sammenhæng, er bedre end en, der ikke gør. Det betyder for Engberg-Pedersen, at de påståede aporier i evangeliet opløser sig, hvis en læsning kan vise, at de ikke forstyrrer evangeliets sammenhæng. Fx har Jesu tilsyneladende afslutning

---

<sup>1</sup> Er i udvidet og omarbejdet form sendt til *Dansk Teologisk Tidsskrift*. Engberg-Pedersen har indsendt en version af sin reaktion på mit oplæg til samme sted.

<sup>2</sup> Engberg-Pedersens ”lille” bog om Johannesevangelier er Engberg-Pedersen 2017b.

<sup>3</sup> Engberg-Pedersen har repliceret på anmeldelsen (Engberg-Pedersen 2017c).

på sin tale "Rejs jer, lad os gå herfra" (14,31) fået mange eksegeter til at antage at afskedstalen (kap. 13-17) er sammensat af flere taler. Ifølge Engberg-Pedersen er det helt unødvendigt. 14,30-15,1 danner nemlig en fin overgang fra en til en anden del af afskedstalen (singularis!). Jesus taler ifølge Engberg-Pedersen nemlig ikke om at forlade det konkrete lokale, som han og disciplene befinder sig i, men om den verden, hvis fyrste kommer (14,30), hvilket disciplene kan, når de forener sig med Jesu vintræ (15,1). Således er der ingen apori, men en "if not smooth, at least highly suggestive" overgang (Engberg-Pedersen 2017a, 269). Denne læsning skaber sammenhæng og er derfor for Engberg-Pedersen at foretrække frem for læsninger, der ikke kan få kap. 14 og 15 til at hænge sammen. Ja, mere end det. Engberg-Pedersen mener, at hans læsning viser, at teksten hænger sammen.<sup>4</sup>

Nok har Johannes ikke anvendt kilder på en måde, så de kan isoleres og udsondres af evangeliet, men han har haft inspirationskilder ifølge Engberg-Pedersen. Han har kendt og anvendt Markusevangeliet. Selv om der er mange forskelle mellem det andet og fjerde evangelium har Johannes bl.a. overtaget den grundlæggende narrative struktur fra Markusevangeliet. Udover Markusevangeliet har Johannes haft kendskab til Paulus' breve. Men uanset inspiration er Johannes helt sin egen. Det er også et karakteristisk udtryk for Engberg-Pedersens opfattelse af Johannesevangeliet. Trods ligheder og inspiration er Johannes Johannes og ingen anden, når han skriver sin fortælling.

Johannes er filosofisk orienteret. Han er ikke filosof; det er han slet ikke tilstrækkeligt sofistikeret til.<sup>5</sup> Men han behandler filosofiske spørgsmål i sit evangelium. Filosofi skal i denne forbindelse ikke forstås i en streng teknisk betydning, som spørgsmålet om det værendes væren, men mere bredt som en rationel tilgang til abstrakte problemstillinger som etik, kosmologi, epistemologi, soteriologi og eskatologi. Men Johannes' filosofiske interesse giver sig ikke udslag i en filosofisk afhandling, en åbenbaringstale eller en dialog, men i fortællingen om Jesus. Det er i bogen ikke helt klart, hvorfor det må være sådan. Men for Engberg-Pedersen er det tydeligt, at den johannæiske fortælling om Jesus rummer behandling af filosofiske temaer i narrative sammenhænge. Derfor bliver det med Engberg-Pedersens neologisme et narrativ-filosofisk skrift. Faktisk er det sådan, at Johannesevangeliet ifølge Engberg-Pedersen er struktureret i otte afsnit (kap. 1; 2-4; 5-6; 7-8; 9-10; 11-12; 13-17; 18-20). Med undtagelse af sidste afsnit præsenterer alle afsnit indledningsvist et filosofisk problem, som besvares i løbet af den følgende fortælling. Således kan behandlingen af det overordnede filosofiske problem etablere en sammenhæng mellem tekstafsnit, hvor man ofte har set en diskrepans, fx mellem kap. 5 og 6 (i den rækkefølge), kap. 9 og 10 samt kap. 14 og 15). Eksempelvis hænger kap. 9 og 10 sammen, fordi det fælles tema er det filosofiske (epistemologiske) spørgsmål om, hvad der ses, når Jesu handlinger (*erga*) forstås som tegn (*sêmeia*).

Denne narrativ-filosofiske måde at læse på er helt ny. Og her er det punkt, hvor jeg synes, at Engberg-Pedersens tolkning ikke får lov at fremstå i sin fulde radikalitet. For det er jo væsentligt, hvad teksten ikke

<sup>4</sup> Jeg må indrømme, at jeg har fået mine tvivl angående dette kriterium. I hvert fald kan det ikke gælde for enhver læsning af alle tekster. En tekst kan være så usammenhængende og indeholde så tydelige brud, at det ikke giver mening at læse den som umiddelbart sammenhængende (fx Esajas' Bog), medmindre formålet er at skabe sammenhæng på trods af brudfladerne. I det tilfælde ligger sammenhængen i læsningen på trods af teksten. Det mener jeg – og Engberg-Pedersen antager jeg – gælder for de læsninger, der skaber sammenhæng mellem Joh 1-20 og 21. Modsat mener jeg, at netop kap. 21's tilstedeværelse i alle relevante bevidnelser af Johannesevangeliet (samt 7,52-8,11 i mange håndskrifter) gør det nærliggende, at også de første tyve kapitler har en historie. Derfor mener jeg ikke, at man i udgangspunktet kan sige, at en læsning, der skaber sammenhæng, gør teksten mere ret, end andre. I visse tilfælde kan der være brud i teksten, som bedst forklares som brud.

<sup>5</sup> Jf. Engberg-Pedersens vurdering: "So, John is John and not a Stoic – and definitely not a Philonic Platonist either. With regard to the latter, Philo comes out as being much too sophisticated for John, who is much more direct, simple and Stoic-like" (Engberg-Pedersen 2017a, 62).

er, hvis den er narrativ-filosofisk. Helt i overensstemmelse med den klassiske narrative eksegesi lader Engberg-Pedersen alle historiske, socialhistoriske såvel som begivenhedshistoriske, forhold fare (jf. Culpepper 1983). Men mens det for R. Culpepper og andre var et metodisk valg, ligger det ifølge Engberg-Pedersen i teksten selv, at den skal forstås filosofisk. Problemerne, som Johannes behandler, når han skal forvise læserne om troen på Kristus (20,30f), er abstrakt filosofiske – ikke konkret historiske. Engberg-Pedersen er tydelig og radikal: Johannesevangeliet er en filosofisk gennemtænkning af spørgsmål, der rejser sig i forbindelse med Kristus-troen. Det tilfredsstillende således et intellektuelt behov hos læserne. Det bliver helt tydeligt i Engberg-Pedersens afsluttende lovprisning af selve læsningen af Johannesevangeliet.

Til evangeliets filosofiske orientering hører, at det ifølge Engberg-Pedersen hylder en specifik filosofisk, nemlig stoisk, forståelse af *pneuma*. Det betyder, at *pneuma* er guddommelig, at den er materiel og monistisk, og at den både har en korporlig og en kognitiv side. Den bevirker såvel en kropslig transformation som et særligt erkendelsesniveau. Johannesevangeliets narrative struktur er ifølge Engberg-Pedersen bestemt af *pneumaens* forvandlinger.<sup>6</sup> Først er den i himlen hos Gud; derefter gives den til Jesus i dåben og gør ham til Jesus Kristus; i hans jordeliv er den til stede i hans ord og handlinger; ved korsdøden giver han den tilbage til Gud; men kun for at få den igen umiddelbart efter i opstandelsen, hvorefter han i sit pneumatisk legeme kommer til disciplene og indblæser dem *pneuma*. Hermed har evangeliet nået sin kulmination, for det handler om at *pneumaen* overbringes de troende, så de kan etablere et særligt fællesskab med en særlig indsigt og tilsvarende praksis samt formodentlig en særlig fysisk identitet. I kraft af *pneumaen* kan de troende derfor foregribe den fremtidige eskatologiske eksistens, om end den endnu ikke reelt er indtrådt. Således har – sådan går jeg ud fra, at det skal forstås – Johannesevangeliet etableret menighedens åndsbesiddelse som en direkte konsekvens af Jesu virke, samtidig med at *pneumaens* tilstedeværelse i menigheden ofte er en del af løsningen på de filosofiske spørgsmål.

Denne forståelse forbinder alle Johannesevangeliets udsagn om *pneuma* og *parakleten* samt alle udsagn om *logos*. Det er nemlig en forudsætning for tolkningen, at Johannes i lighed med stoikerne forstår *logos* og *pneuma* som to sider af samme sag. Men Johannes er naturligvis Johannes og ikke stoisk filosof, også når det handler om *pneuma*. I modsætning til stoikerne adskiller han *kosmos* og *pneuma*, men ikke *kosmos* og *logos*. For nok er *kosmos* ved *logos* lagt an på lys og liv, men *kosmos* kan ikke modtage *pneuma* og derfor er de troende i *kosmos*, men ikke af *kosmos*. Måske er det derfor, at det kun er den kognitive side af *pneuma*, kaldet *logos*, der er med ved skabelsen. Den materielle side, kaldet *pneuma*, er forbeholdt Gud, Jesus Kristus og de troende. Sådan udlægger jeg forholdet mellem *kosmos* og *pneuma/logos* i Engberg-Pedersens tolkning, for det behandles ikke som en selvstændig problematik i bogen.

Mit spørgsmålet om Johannesevangeliet kan besvares præcist ud fra Engberg-Pedersens perspektiv. Johannesevangeliet er én sammenhængende filosofisk tekst i narrativ form. Den indeholder én forestilling om *pneuma*, nemlig en stoisk. Dens enhed stammer fra evangelisten. Engberg-Pedersens læsning er den adækvate tilgang til en sådan tekst, for den er narrativ-filosofisk og informeret af samtidens filosofiske opfattelser af *pneuma*.

## II: En alternativ opfattelse af *pneuma* i Johannesevangeliet

Det er denne opfattelse af enheden i Johannesevangeliets *pneuma*, jeg gerne vil opholde mig ved. Jeg begynder et helt andet sted end Engberg-Pedersen, nemlig i Første Johannesbrev. Uanset vanskelighederne ved at bestemme dets forhold til evangeliet er det den nærmeste parallel til Johannesevangeliet, som vi er i besiddelse af. Meget taler i øvrigt for at overtage J. Freys opfattelse af, at Første Johannesbrev er tidligere

<sup>6</sup> I denne forståelse er der mange lighedspunkter med Engberg-Pedersens ph.d.-stipendiat G. Buch-Hansens læsning i hendes afhandling (Buch-Hansen 2010).

end Johannesevangeliet, al den stund Johannesevangeliet synes at udfolde nogle af de tanker, som findes i brevet (Frey 2000, 53-60). I denne sammenhæng gælder det *pneuma*. *Pneuma* er i Første Johannesbrev et bevis på og et udtryk for, at de troende er i Gud, og Gud er i dem (3,24; 4,13). Forfatteren opfordrer til at prøve enhver *pneuma* for at kende forskel på Guds *pneuma* og Antikrists *pneuma*. Prøvestenen er, om *pneumaen* bekender Jesus kommet i kød (4,2), således kendes sandhedens *pneuma* og vildfarelsens *pneuma* (4,6).

Endvidere bliver *pneuma* i Første Johannesbrev sat i relation til de rituelle elementer vand og blod. Selv om hovedanliggendet er kristologi, er det vanskeligt ikke at tænke på dåb og nadver i 5,6-8:

”Han er den, der er kommet gennem vand og blod, Jesus Kristus. Han kom ikke kun med vandet, men med vandet og blodet; og det er *pneuma*, som vidner, fordi *pneuma* er sandheden. For der er tre, som vidner: *Pneuma* og vandet og blodet, og de tre bliver til ét” (5,6-8).

Første del af perikopen angår tydeligt forståelse af Jesus Kristus. Han kom ikke blot i vand, dvs. i kraft af hans dåb; men også i blod, dvs. gennem hans død. Man ser en modstanderposition bag dette udsagn, nemlig at Jesu død ikke skulle have betydning, men alene hans ’adoption’ som Guds søn gennem dåben. Det taler forfatteren imod (Klauck 1991, 295f). I sidste del af perikopen kobles både dåben og døden sammen med *pneuma*. De er alle tre vidner. Når deres vidnestatus omtales i nutid, må det være forbundet med modtagerne konkrete oplevelser. Derfor kan referencen til vand og blod kun omhandle dåb og nadver. De udspringer på den ene side af Jesu virke (jf. Joh 19,34), og på den anden side er de aktuelle realiteter i menigheden. Når de tre kan være ét, må det være, fordi *pneuma* er medvirkende i de to ritualer (Klauck 1991, 301).

For mig at se minder Første Johannesbrevs beskrivelser af *pneuma* meget om noget man fx kunne finde i Første Korinterbrev. Det gælder både angående den såkaldte reciprokke immanens (1 Kor 3,16; 6,19; jf. Rom 5,5; 8,9), henvisningen til de forskellige ånder (1 Kor 12,3) og forbindelsen til rituelle elementer i dåb og nadver (1 Kor 12,13; 10,1-5; jf. Gal 3,14 med 3,26-29 og Gal 4,5-7; Rom 6 med 8). I hvert fald er det næppe forkert, at vi i Første Johannesbrevs forståelse af *pneuma* har at gøre med en forståelse af *pneuma*, der er nært forbundet med *pneumas* rolle i menighedens konkrete praksis.

Desuden er der i Første Johannesbrev et enkelt vers om en *paraklet*. Det lyder i brevs-kribentens sødladne stil:

”Mine børn, dette skriver jeg til jer, for at I ikke skal synde. Men hvis nogen synder, har vi en *paraklet* hos Faderen, Jesus Kristus, den retfærdige; han er et sonoffer for vore synder, og ikke blot for vore, men for hele verdens synder” (2,1f).

Den nærmeste, ikke-johannæiske parallel til dette vers er Rom 8,34, hvor ordet *paraklet* dog ikke optræder: ”Hvem vil fordømme? Kristus Jesus er død, ja endnu mere, han er opstået og sidder ved Guds højre hånd og går i forbøn for os.” Men ellers må man sige, at brevs-kriverens brug af *paraklet* svarer til den almindelige brug af ordet som et udtryk for enhver, der optræder til gavn for en person, der står i en brudt relation til en overordnet (Pastorelli 2006, 102). Navnlig er der en parallel til Filons brug af ordet, hvor eksempelvis optræder i forbindelse med ypperstepræstens intercession for folket over for Gud. Der er ingen forbindelse mellem *paraklet* og *pneuma* i Første Johannesbrev.

Når Johannes – uanset om han eller en anden har skrevet brevet først – skal skrive evangeliet, sker der selvfølgelig noget. For det første overtager han et synoptisk narrativ fra Markusevangeliet. Ifølge dette udtaler Johannes Døber, at der skal komme en efter ham og døbe med hellig *pneuma* (Matt 3,11 parr.). Han døber Jesus, og Jesus ser *pneumaen* komme over sig i form af en due (Matt 3,16 parr.). Ved korsfæstelsen udånder (*ekpneuein*) han, opgiver *pneumaen* eller overlader den (Matt 27,50 parr.). Desuden er der i Markusevangeliet, men interessant nok ikke i de synoptiske paralleller, to steder, hvor *pneuma* optræder ’antropologisk’, nemlig da Jesus kender de skriftkloges tanker i sin *pneuma* (Mark 2,8), og da han sukker i sin

*pneuma* over farisæernes tegnkrav (Mark 8,12). Man kan finde johannæiske versioner af alle disse synoptiske *pneuma*-udsagn: Johannes, der som bekendt ikke kaldes Døberen i Johannesevangeliet, forudsiger ankomsten af en der skal døbe med hellig *pneuma* (1,33). Johannes ser *pneumaen* kommer over Jesus i form af en due (1,31). Jesus overgiver *pneumaen* på korset (19,30) og *pneumaen* virker to gange i ham, først da han bevæges i *pneumaen* først ved Lazarus' grav (11,33) og siden på grund af Judas' forræderi (13,21). Når man med rette anser Markusevangeliet (og Lukasevangeliet) for en af inspirationskilderne til Johannesevangeliet, kan man ikke se bort fra, at det motiv, der handler om Jesu besiddelse af *pneuma* under sit jordeliv stammer fra de synoptiske evangelier.

Der er mange andre udsagn om *pneuma* i Johannesevangeliet. En del af dem synes at være nært forbundet med ritualer og menighedspraksis. Det gælder fødslen fra oven med vand og *pneuma* (3,5-8). Det gælder tilbedelsen i *pneuma* og sandhed, der er kongruent med Gud, fordi han er *pneuma* (4,23f). Det gælder, når Jesus i synagogen i Kapernaum først udlægger brødunderet med henblik på indtagelse af sit kød og blod (6,51c-58) og derefter siger, at ”*pneumaen* gør levende, kødet gør ingen gavn. De ord (*rhêmata*), jeg har talt til jer, er *pneuma* og liv” (6,63). Endelig gælder det syndstilgivelse, da den opstandne Jesus udsender disciplene, indblæser den hellige *pneuma* i dem og giver dem magt til at forlade synder (20,21-23). Til samme forestillingskompleks hører også 7,39, hvis forbindelse mellem vand og *pneuma* samt referencer til løvhyttefestens traditioner om vandstrømme fra det eskatologiske tempel forbinder det med gudstjenestepraksis. Første Johannesbrev synes at understrege forbindelsen mellem disse *pneuma*-udsagn og den aktuelle praksis i menighederne. Samtidig indeholder de de tydeligste paralleller til paulinske forestillinger. Det er også her forbindelsen til hellenistisk filosofi, herunder stoicismen, findes, særligt selvfølgelig ”Gud er *pneuma*” i 4,24 og ”*pneuma* gør levende” i 6,63.

Endelig er der komplekset angående *Parakleten*, *Sandheds pneuma*, *Hellig pneuma* (14,16f.26; 15,26; 16,7-11.13). Det vil næppe komme bag på nogen, at den personificerede figur, *parakleten*, optræder som Jesu nærvær i hans fravær. Den skal være hos dem til evig tid, så de efterladte ikke bliver faderløse, mens *kosmos* kan ikke modtage den (14,16f). Den skal sendes fra faderen i Jesu navn for at lære dem alting og minde om, hvad Jesus har sagt (14,26). Jesus vil sende den fra faderen, så den kan vidne om ham, Jesus (15,26). Det er nødvendigt, at Jesus går bort for at den kan komme og overbevise om synd, retfærdighed og dom (16,7-11). Den skal nemlig vejlede i hele sandheden (16,13). Det er ukontroversielt indtil det banale at sige, at *parakleten* i sin lærevirksomhed fortsætter Jesu virke på en sådan måde, at dets fulde betydning kommer til udfoldelse. Derfor må det (Jesu liv og virke) være afsluttet, inden *parakleten* kan komme (fx Frey 1998, 294). Jeg kender ingen rigtig oplysende paralleller til denne brug af *paraklet* og sandheds- hhv. hellig-*pneuma*. Måske er det en videreudvikling af den opfattelse af *paraklet*, der findes i Første Johannesbrev. I hvert fald tenderer jeg mod at betragte dette motivkompleks som mere originalt johannæisk end de to andre uden dermed at erklære dem for ujoannæiske.

Løser min tredeling af *pneuma*-udsagnene noget? Næppe! Hvis den har nogen forklaringsværdi, er det alene af problemerne med at skabe en sammenhæng i Johannesevangeliets *pneuma*-forståelse. I evangeliets korpus er der tre forskellige opfattelser af *pneuma/paraklet*. De hænger sammen gennem betegnelsen *pneuma*, men beskrives ellers forskelligt og har helt forskellige funktioner. Hvis man accepterer, at der har været forskellige inspirationskilder for Johannesevangelisten, er det oplagt, at forestillingerne om *pneuma* har forskellig baggrund.

Men set i forhold til Engberg-Pedersens læsning mangler der en tekst i min gennemgang: Prologen. I den fremstilles *logos* på en måde, der har mange paralleller til den filosofiske *pneuma*-forestilling. Måske endda særligt som det er reciperet i den jødiske visdomslitteratur. Her er et *logos*, der er guddommeligt, er liv og lys og deltager i skabelsen. Det bliver kød og dem, der tror på ham, får magt til at blive Guds børn. Hvis man ved, at *logos* og *pneuma* er et og det samme, kan prologen få meget til at falde på plads, som Engberg-Pedersen viser. I så fald er inkarnationen svarer til Jesu *pneuma*-besiddelse, og det ligger lige for,

at det også er *pneuma*, der forvandler ham i opstandelsen.<sup>7</sup> Fødslen som Guds børn sker gennem fødslen ved vand og *pneuma* i dåben, og det er den *pneuma*, der giver (evigt) liv. Det er *pneumas* materielle side. Samtidig giver den som *paraklet* en særlig erkendelse; den skal vise vej i sandheden. Det er *pneumas* kognitive side. Med denne forståelse af prologen som fortolkningsnøgle til evangeliets korpus kommer der enhed i Johannesevangeliet og alt bliver klart.

Jeg synes på mange måder, at det bliver alt for klart. Jeg kan ikke se rettere, end at kompleksiteten i evangeliets korpus reduceres. Nogle eksempler: Johannesevangeliets særlige version af 'dåbsscenen' underkendes; brugen af *doxazein* om Jesu transformation negligeres; *pneumas* funktion i forbindelse med specifikke menighedspraksisser overses; koblingen mellem evigt liv og tro, der er den absolut dominerende i evangeliet, underordnes den enestående karakteristik af *pneuma* som livgørende; som følge heraf underordnes den såkaldt præsentiske eskatologi under den futuriske til trods for de johannæiske formuleringer; den personificerede fremstilling af *parakleten* og dens specifikke funktion i Jesu fravær nedtones. Men det er muligt at læse evangeliet på denne måde. Men spørgsmålet er, om prologen forstået som en hellenistisk filosofisk, evt. specifik stoisk, tekst bestemmer denne reduktionistiske læsning af evangeliets korpus, så de ret forskelligartede opfattelser af *pneuma* kommer til at hænge sammen. Det kunne passe med M. Theobalds opfattelse af prologen som en læsevejledning til evangeliet, selv om man ikke behøver at overtage hans opfattelse af evangeliets redaktions- og teologihistorie (Theobald 1988). Prologen er på den måde simpelt hen en sammenfatning af evangeliet, der reducerer kompleksiteten og udjævner forskelle, som sammenfatninger gør.

Det vil i så fald sige, at prologen er Johannesevangelists filosofiske indledning, der anlægger den filosofiske ramme for forståelsen af evangeliet i almindelighed og dets *pneuma* i særdeleshed og således etablerer evangeliets enhed. Men det kræver, at læseren selv laver forbindelsen mellem *logos* og *pneuma*, for hverken i prologen eller noget andet sted i evangeliet fremstår den sammenhæng eksplicit. Så må det altså være sådan, at den filosofiske prolog skal aktivere et filosofisk register hos læseren, der identificerer *logos* og *pneuma* og derfor etablerer enheden i evangeliets *pneuma*-forståelse. Så ender vi noget nær A. von Harnacks forståelse af prologen som en indledning til hellenistiske læsere (Harnack 1892). Selvfølgelig er Harnacks sondring mellem det palæstinensisk-jødiske evangelium og den hellenistiske indledning helt forældet. Ligesom hans opfattelse, at prologen som en metafysisk lokkefugl skulle lede de filosofiske læsere bort fra filosofien og hen til mennesket Jesus, helt må afvises. Men kan man sige, at evangeliets prolog introducerer en filosofisk læsning af evangeliets korpus for den filosofiske læser?

Så har jeg leveret et andet svar på mine spørgsmål. Johannesevangeliet rummer på grund af forskellige inspirationskilder forskellige forestillinger om *pneuma*. For den filosofiske læser styrer prologen læsningen i retning af en specifik filosofisk forståelse af *pneuma*. I den læsning opstår enheden. Engberg-Pedersen realiserer denne læsning, som kan være i overensstemmelse med prologens anliggende, men ikke desto mindre reducerer evangeliets kompleksitet og potentiale.

---

<sup>7</sup> Jeg mener dog modsat Engberg-Pedersen ikke, at overgivelsen af *pneuma* sker i en 'dåb' ifølge Johannesevangeliet. 'Dåbsscenen' er helt omstruktureret i Johannesevangeliet, så *pneumas* nedstigen sker for at udpege Jesus for Johannes (Døberen). I modsætning til synoptikernes fortælling er al tale om en dåb af Jesus fjernet. Jeg kan ikke se, hvorfor Johannesevangelisten skulle have foretaget en så radikal omfortolkning af sit synoptiske forlæg, hvis han mente, at den afgørende kristologiske begivenhed, hvor Jesus kvalitativt ændrer væren, sker i denne scene. Jeg kan bedre forstå det således, at han vil modsige den markinske opfattelse. Således forholder Johannesevangelisten sig også kritisk til Markusevangeliet i 3,25; 12,27 og 18,11.

LITTERATUR

Buch-Hansen, Gitte

2010 "It is the Spirit that Gives Life." *A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, (BZBW 173; Berlin/New York: De Gruyter)

R.A. Culpepper, R. Allan

1983 *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press)

Engberg-Pedersen, Troels

2017a *John and Philosophy. A New Reading of the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press)

2017b *Johannesevangeliets klarhed. En læsning for præster og andre nysgerrige* (København: Eksistensen)

2017c "Om videnskabelighed og tradition i læsningen af Det Nye Testamente", *DTT* 80, 300-310

Frey, Jörg

1998 *Die johanneische Eschatologie II. Das johanneische Zeitverständnis* (WUNT 110; Tübingen: Mohr Siebeck)

2000 *Die johanneische Eschatologie III. Die eschatologische Verkündigung in den johanneischen Texten* (WUNT 117; Tübingen: Mohr Siebeck)

Harnack, Adolf von

1892 "Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk," *ZThK* 2, 189-231

Klauck, Hans-Josef

1991 *Der erste Johannesbrief* (EKK 23/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag)

Knöppler, Thomas

2012 Anmeldelse af J.T. Nielsen, *Die kognitive Dimension des Kreuzes. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium* (WUNT 2/263; Mohr Siebeck 2009), *Theologische Literaturzeitung*, 190-192.

Nielsen, Jesper Tang

2017 "Johannæisk filosofi?" *DTT* 80, 51-69

Pastorelli, David

2006 *Le Paraclet dans corpus johannique* (BZBW 142; Berlin/New York: De Gruyter)

Theobald, Michael

1998 *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh* (NA 20; Münster: Aschendorff)

Lektor, ph.d. Jesper Tang Nielsen, Afdeling for Bibelsk Eksegese  
Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet