

## Johannæisk filosofi?

Lektor, ph.d.

Jesper Tang Nielsen, Københavns Universitet

Troels Engberg-Pedersen, *John and Philosophy. A New Reading of the Fourth Gospel*, Oxford: Oxford University Press 2017. 417 s. £ 75.

*Abstract:* The article presents and discusses Troels Engberg-Pedersen's new book on the Fourth Gospel. Engberg-Pedersen argues that the gospel is a philosophical narrative in the way that it in its narrative about Jesus poses and answers philosophical questions about theology, epistemology, cosmology and ethics. One major argument in the book is that John adheres to a Stoic understanding of *pneuma*. The Stoic *pneuma* has both an ontological and a cognitive side. In the Fourth Gospel it is exclusively given to Jesus in his baptism and is present in his words. In his resurrection he is transformed into pure *pneuma* and returns to his disciples in order to convey the *pneuma* to them. This is what gives them eternal life. The article raises exegetical questions to this interpretation. It argues that the traditions behind the Johannine *pneuma* are more complex and the narrative is more complicated than Engberg-Pedersen allows for.

*Keywords:* The Fourth Gospel – *pneuma* – Stoicism – philosophy – Troels Engberg-Pedersen

Troels Engberg-Pedersen fratrådte sin stilling som professor i Det Nye Testaments eksegese ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, ved udgangen af januar 2016 efter en lang universitetskarriere. Han har publiceret videnskabelige artikler og monografier i 35 år og har erhvervet sig to doktorgrader undervejs. Emnerne for hans bøger har især været Aristoteles<sup>1</sup>, stoicismen<sup>2</sup> og Paulus<sup>3</sup>. Inden for den nytestamentlige forskning har han navnlig bidraget ved at

---

1. Fx *Aristotle's Theory of Moral Insight* (Oxford: Oxford University Press 1983), som var Engberg-Pedersens filosofiske doktordisputats. Dette er – i parentes bemærket – ud over Søren Kierkegaards værker den eneste danske bog, der nævnes i H.-G. Gadamer's *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1986), 327.

2. Fx *The Stoic Theory of Oikeiosis* (Aarhus: Aarhus University Press 1990).

3. Fx *Paul and the Stoics* (Louisville: Westminster John Knox Press 2000), som var Engberg-Pedersens teologiske doktordisputats.

placere paulinske tanker og forestillinger i en bestemt hellenistisk filosofisk kontekst: stoicismen (og ikke platonismen).<sup>4</sup> I sit sidste år som ansat udbredte Engberg-Pedersen denne tilgang til også at omfatte Johannesevangeliet. Ligesom Paulus skal det fjerde evangelium forstås på baggrund af stoisk (og ikke platonisk) filosofi. Det handler denne bog om.<sup>5</sup> Dermed viderefører Engberg-Pedersen på sin egen måde det projekt, som hans ph.d.-studerende Gitte Buch-Hansen gennemførte i sin afhandling<sup>6</sup> som et led i forskningsprojektet “Philosophy at the Roots of Christianity”, der var ledet af Engberg-Pedersen og Henrik Tronier.<sup>7</sup> Indsigterne fra dette projekt blev videreført i det såkaldte stjerneprogram “Naturalism and Christian Semantics” ledet af Engberg-Pedersen og Niels Henrik Gregersen.<sup>8</sup> Mindst et sted er den stoiske tolkning af de nytestamentlige skrifter blevet kaldt en “københavnerskole”.<sup>9</sup> Engberg-Pedersen vil formentlig betakke sig for den betegnelse, og den har heldigvis heller ikke vundet indpas. Men det ændrer ikke ved, at ideen om en hellenistisk filosofisk (gerne specifikt stoisk) baggrund for nytestamentlige og tidligt kristne skrifter står centralt i det eksegetiske miljø i København.<sup>10</sup> Det er

4. Ud over den teologiske disputats er bogen *Cosmology and Self in the Apostle Paul. The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010) et eksempel på dette. Det redigerede bind *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox Press 2001) indeholder på sin vis forudsætningerne for Engberg-Pedersens tilgang, for så vidt det er afgørende for hans tolkning, at der ikke skelnes skarpt mellem en jødisk og en græsk kontekst for Paulus. Det er ikke et enten-eller; ja, det er end ikke et både-og, for selve sondringen mellem jødisk og græsk bør ifølge Engberg-Pedersen og mange andre falde bort, idet jødedommen på Paulus' tid var gennemhelleniseret.

5. Forholdet mellem stoicisme og platonisme er endvidere emnet for Engberg-Pedersens seneste redigerede bind: *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE – 100 CE* (Cambridge: Cambridge University Press 2017).

6. Gitte Buch-Hansen, “It Is the Spirit that Gives Life”. *A Stoic Understanding of Pneuma in John’s Gospel*, BZNW 173 (Berlin: deGruyter 2010).

7. Finansieret af FKK og gennemført ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet i årene 2003-2007.

8. Finansieret af Københavns Universitet og gennemført ved Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet i årene 2008-2013.

9. A. Robinson, *God and the World of Signs. Trinity, Evolution and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce*, Philosophical Studies in Science and Religion 2 (Leiden, Boston: Brill 2010), 64 n. 12.

10. Ud over de nævnte og andre arbejder af Engberg-Pedersen og Buch-Hansen kan man nævne de andre ph.d.-afhandlinger, der er udgået fra de nævnte forskningsprojekter: S.N. Svendsen, *Allegory Transformed*, WUNT 2/269 (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), F. Damgaard, *Recasting Moses. The Memory of Moses in Biographical and Autobiographical Narratives in Ancient Judaism and 4th-Century Christianity*, Early Christianity in the Context of Antiquity 13 (Frankfurt a.M.: Peter Lang 2013); T.B. Halvgaard, *Linguistic Manifestations in the Trimorphic Protosnoa and the Thunder: Perfect Mind Analyzed Against the Background of Platonic and Stoic*

Engberg-Pedersens fortjeneste.<sup>11</sup> Trods ihærdige forsøg er tilgangen dog (endnu) ikke slået mærkbart igennem internationalt.<sup>12</sup> Om Engberg-Pedersens nye bog om Johannesevangeliet ændrer på dette, vil tiden vise.<sup>13</sup>

## 1. Bogens indhold

Bogens omslag bærer et maleri af Piero della Francesca. Det forestiller evangelisten Johannes, der holder sin bog frem. Bogen står i skarp rød i billedets centrum, så den uvægerligt tiltrækker sig beskuerens opmærksomhed. Engberg-Pedersen afslutter sin bog med at gøre dette til en pointe: *Bogen*, Johannesevangeliets tekst, skal læses, genlæses og genlæses igen for at komme frem til en forståelse af den. Hvis man gør det, vil man indse, at den er *a great text*. Når man forstår, hvilken rolle *pneuma* spiller i teksten, og at denne *pneuma* skal forstås inden for en stoisk filosofisk kontekst, vil man sande, at alt i Johannesevangeliet falder på plads. Man vil se tekstens skønhed og glæde sig over dens enkelhed og klarhed. Man vil begejstres over dens intellektuelle niveau og nyde at have den særlige indsigt, som personerne i bogen ikke har (se 366f). Denne overvættede fornøjelse kommer gennem Engberg-Pedersens læsning. Hvordan er han kommet frem til den?

Bogen indeholder 12 kapitler. Det første hænger direkte sammen med konklusionen, for det er et metodisk og forskningshistorisk argument for at vende tilbage til teksten og læse den uden litterærkritiske operationer eller religionshistoriske konstruktioner. I Engberg-Pedersens læsning ligger vægten på teksten selv, når han forsøger at artikulere den implicite forfatters budskab (28). Metoden til dette

---

*Dialectics* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 91; Leiden: Brill 2016). Fra samme projekter stammer R. Thorsteinsson, *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality* (Oxford: Oxford University Press 2010).

11. Nævnes skal dog også Henrik Tronier, hvis selvstændige og originale inddragelse af særligt Filon i tolkningen af Paulus og Markusevangeliet har været særdeles inspirerende for hele det københavnske miljø.

12. Jf. Gitte Buch-Hansen, "The Johannine Literature in a Greek Context," *The Oxford Handbook of Johannine Studies*, red. J.M. Lieu & M.C. de Boer (Oxford: Oxford University Press (under udgivelse)). Se dog *Stoicism in Early Christianity*, red. T. Engberg-Pedersen, T. Rasimus & I. Dunderberg (Grand Rapids: Baker 2010).

13. Engberg-Pedersen har fulgt sin internationale udgivelse op med en dansk bog: *Johannesevangeliets klarhed. En læsning for præster og andre interesserede* (København: Eksistensen 2017). Den tager udgangspunkt i tekstrækkernes Johannestekster og gennemfører i let tilgængelig form tolkningen uden det videnskabelige apparat og tilhørende forskningsdiskussioner.

kalder han “narrative philosophical” (28). Dels følger han den såkaldt litterære vending i eksegesen og læser evangeliet som én fortælling, der kan opdeles i mindre narrative enheder;<sup>14</sup> dels finder han i disse enheder filosofiske spørgsmål, som besvares gennem fortællingen. Af den grund er metoden både narrativ og filosofisk (29). At han kalder tilgangen filosofisk og ikke teologisk, rummer ikke en implicit modsætning mellem de to. Engberg-Pedersen foretrækker blot den mere omfattende term filosofi, fordi det ikke kun handler om teologiske spørgsmål angående Gud (og Kristus), men også om temaer som epistemologi, kosmologi og etik (29).<sup>15</sup>

Efter indledningskapitlet falder bogen i otte kapitler om de narrativ-filosofiske afsnit i evangeliet (Joh 1; 2-4; 5-6; 7-8; 9-10; 11-12; 13-17; 18-20). Undervejs er et kapitel (kapitel III) dedikeret til *logos* og *pneuma* i evangeliets korpus. Dette kapitel følger op på kapitel II, der omhandler *logos* og *pneuma* i Joh 1. Efter gennemgangen af Johannesevangeliets tyve kapitler følger to kapitler om overordnede temaer: Forholdet til Markus og Paulus samt spørgsmålet om evangeliets forhold til jøder (kap. XI); billedbrug og eskatologi (kap. XII).

De to første eksegetiske kapitler (kap. II-III) indtager en særstatus i bogen, da de indeholder argumentationen for dens hovedtese: *pneuma* spiller den altafgørende hovedrolle for evangeliets kristologi og soteriologi, og denne *pneuma* skal forstås i overensstemmelse med den stoiske forståelse af *pneuma*. Engberg-Pedersen finder i evangeliet en struktur, som udgøres af åndens transformationer: 1. Den er i himlen hos Gud og er Gud (1,1-3; 4,24); 2. Den kommer over Jesus og gør ham til Jesus Kristus, Guds Søn (1,14; 1,32); 3. Den er til stede i Jesus Kristus og udtrykkes i hans ord og gerninger (6,63; 11,33); 4. På korset giver han den tilbage til Gud (19,30); 5. Han får den igen i opstandelsen; 6. Han overgiver den til disciplene, som derved kommer til fuld erkendelse af Jesus Kristus, Guds Søn, og får evigt

14. R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press 1983) er stadig hovedværket på dette område.

15. På s. 115 udtrykker Engberg-Pedersen den opfattelse af evangelisten, som ligger bag hans metode: “... we will, by focusing on such philosophical questions and their implied answers, at a single stroke place and read John where he belongs: as a thinker and writer who in giving his *narrative* account of Jesus is *also* operating at an intellectual level that is genuinely theological, cosmological, and anthropological (in the sense of ancient philosophical anthropology) – in fact, genuinely *philosophical*. By approaching John in this way, we are freeing ourselves to *think* with John, instead of merely *celebrating* something that either cannot be understood (John’s mysteries) or else belongs to a quite separate sphere of human thought that is wholly its own (‘Christian theology’). Neither approach is in itself very satisfactory. We should give John the benefit of the doubt before placing him there.”

liv (20,22).<sup>16</sup> Kapitel 1 i Johannesevangeliet er selvsagt grundlæggende for denne tolkning. Prologens *logos* er ifølge Engberg-Pedersen identisk med det *logos*, som de stoiske filosoffer omtaler. I Engberg-Pedersens sammenfatning:

(a) The Stoic *logos* is present as the whole world's active power in everything that is, operating as it does in the whole world as an energy that guides and maintains it. (b) It is also present at the level of consciousness, in human beings as a power ('reason' or *nous*) that makes them capable of understanding the world's order, for which the *logos* was responsible in the first place. (c) That power, however, is insufficient in ordinary human beings. And so the Stoic *logos* is finally present in the world in its most powerful form in one being who may be as rare as the phoenix: the Stoic sage or 'wise man' (61).

I den stoiske monisme er der ingen radikal forskel mellem det guddommelige *logos* og verden. Derfor ligger det ikke uden for stoikernes filosofi, at dette *logos* kommer til stede i et konkret menneske. Det ville det derimod være inden for en platonisk filosofi, hvor der er et radikalt skel mellem det immaterielle guddommelige og den materielle verden. Af den grund kan Engberg-Pedersen ikke følge C.H. Dodd, når han finder baggrunden for det johannæiske *logos* "in Stoicism as modified by Philo".<sup>17</sup> Filon er nemlig platoniker og skelner mellem den sanselige verden af fænomener og den intelligible verden af ideer. Gud hører til i den sidste og er ikke direkte deltagende i den første. Tværtimod indsætter Filon et niveau mellem den transcendent Gud og den sanselige verden, når han placerer den intelligible ideverden, dvs. *logos*, mellem de to (se s. 56-60). Det er ifølge Engberg-Pedersen ikke tilfældet i Johannesevangeliet, hvor *logos* direkte forbinder Gud og verden (1,3). Derfor kan han konkludere, at den *stoiske* forestilling om et materielt *logos*, der som en konkret kraft findes i den materielle verden, er den mest oplysende parallel til det johannæiske *logos* (s. 62).

Det er det *logos*, der tager bolig i et menneske (1,14). Det sker ifølge Engberg-Pedersen ved Jesu dåb, hvor *pneuma* kommer over ham (1,32). Med andre ord er 1,14 og 1,32 forskellige udtryk for den samme begivenhed. Hvis det skal være rigtigt, må *logos* og *pneuma* også være det samme. Det er netop, hvad de er i stoicismen:

16. Det er stort set den samme struktur, som Gitte Buch-Hansen kalder "the metastory of pneumatic transformations", Buch-Hanse (2010), 28-34.

17. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1953), 280. Citeret af Engberg-Pedersen på s. 56.

Stoic *logos* and Stoic *pneuma* are two sides of the same coin, seen in one respect as a cognitive entity and in another as a bodily one. The point, therefore, of speaking of it as *logos* is to emphasize that it has a rational content, is part of a plan, and indeed is such that it may be understood by human beings, who may come to grasp the content and see the plan. The point of speaking of it as *pneuma* is to emphasize that it is a material power that is active in things in many different ways, including *enabling* human beings to grasp the rational content and see the plan (63).<sup>18</sup>

Hermed har Engberg-Pedersen etableret første del af sin struktur: Det stoiske kognitive *logos* tog bolig i Jesus, da den materielle *pneuma* kom over ham i dåben (69). Hermed er grunden lagt for resten af evangeliet, der handler om, at Jesus skal forstås som det *logos*, som prologen har fremstillet. Det har nemlig en både epistemologisk og normativ effekt:

It has to do, both with the normative side of creation itself – that its point lies in life and light – and also with an epistemological dimension of the same side: that the normative point of creation must be *understood* by human beings, that the light that shone in the created world (1:5) and fell upon human beings so as to ‘enlighten’ them (1:9) was meant to be seen *by* them. Only then would they become able to gain the life that was the whole point of creation (73).

Som *logos* er den johannæiske Jesus udtryk for den guddommelige plan for verden. Menneskers erkendelse af den plan gennem ham medfører, at den lykkes, idet de modtager det evige liv, som skabelsen var anlagt til. Imidlertid kan denne erkendelse først ske efter modtagelsen af ånden, hvilket samtidig er planens gennemførelse, da ånden gør levende (6,63). Men som Engberg-Pedersen ville sige, “I am getting ahead of myself here.” Spørgsmålet om erkendelsen af Jesus tages først op i næste kapitel.

Kap. III omhandler *logos* og *pneuma* i resten af evangeliet (kap. 2-20). Udgangspunktet er den stoiske teori om det universelle og guddommelige *logos* og *pneuma*, men Engberg-Pedersen introducerer endnu et stoisk begrebspar: *logos endiathetos* og *logos prophorikos*. Det sidste er den udtrykte tale, mens det første er den tanke, som udtrykkes. For den stoiske vismand er *logos endiathetos* derfor en refleks af Guds universelle *logos* og *pneuma*. I sin *logos prophorikos*, kan vismanden i kraft af *pneuma*, som ifølge den stoiske fysiologi helt konkret

18. Forholdet mellem *logos* og *pneuma* i Johannesevangeliet svarer ifølge Engberg-Pedersen til forholdet mellem *sophia* og *pneuma* i Salomos Visdom, som anvender stoiske strukturer og terminologi i sin fremstilling af visdommen (64f).

bærer talens kognitive indhold, udtrykke den universelle *logos* (81). Bevæbnet med denne teori ser Engberg-Pedersen på de steder i Johannesevangeliet, der omhandler Jesu ord eller tale (*logos, lalia, rhêmata*). Han konkluderer, at det guddommelige *logos* er Guds plan med skabningen, som den er udtrykt i prologen. Det er Jesu *logos endiathetos*, som han udtrykker i sin *logos prophorikos*. Imidlertid er den nært forbundet med *pneuma*, idet den guddommelige *pneuma* er årsagen til alt, hvad Jesus siger og gør (111). Ifølge Engberg-Pedersen kan *logos* og *pneuma* slet ikke adskilles i Johannesevangeliet. De optræder i visse vers nært forbundne.<sup>19</sup> Det viser sig, at *pneuma* er forudsætning for at modtage og forstå Jesu *logos*. Det er først, da *pneuma* gives til disciplene, at de kommer til fuld erkendelse (111).

På denne baggrund kan Engberg-Pedersen opstille den johannæiske teori om *logos* og *pneuma*. Han kan endda sammenfatte den i én sætning:

it is Jesus' *pneuma*-driven *prophorikos logos* – reflecting (backwardly) his *pneuma*-shaped *endiathetos logos* that contains (even further back) the whole truth about God's plan for creation – and the extent to which it influences and is understood (forwardly) by human beings, thereby dynamically generating a change in them, that together constitute the conceptual nucleus of the Fourth Gospel (112).

Det er den grundlæggende teori, som ligger bag Engberg-Pedersens læsning af Joh 2-20 (kap. IV-X). Tilgangen er hans narrative filosofiske læsning, der lokaliserer filosofiske spørgsmål og deres svar i de johannæiske fortællinger. Eksempelvis i udlægningen af 5,19-47. Her finder Engberg-Pedersen det filosofiske spørgsmål i 5,19-30, da den perikope opstiller et spørgsmål om forholdet mellem Jesu selvsikkerhed (5,23) og hans selvudslettelse (5,30) (147). Ifølge Engberg-Pedersen leveres svaret i den følgende perikope (5,31-47), da denne udfolder, hvordan Gud selv vil blive fuldt ud æret gennem Jesus, hvorved mennesker vil få evigt liv (s. 152). Denne fortolkningsstrategi bringer mange indsigter med sig, der ikke er gængse i Johannesforskningen. Når evangeliet stiller filosofiske spørgsmål, er det nemlig den stoiske filosofiske teori, som leverer svarene. Hver gang evangeliet omtaler sendelsen af Jesus, modtagelsen af hans ord, erkendelse af faderen, det evige liv eller lignende, udlægger Engberg-Pedersen det som en reference til *pneuma*. Han mener nemlig, at evangeliet kan referere til *pneuma* uden at nævne den. Engberg-Pedersen konkluderer således

19. Engberg-Pedersen nævner 3,34; 6,63; 6,68 som eksempler (s. 110). For det sidste vers' vedkommende gælder det dog ikke *expressis verbis*, og jeg kan ikke finde andre eksempler i evangeliet.

angående 5,19-47, hvor *pneuma* ikke nævnes, at det handler om Jesus og hans forhold til mennesker. Jesus er nemlig *stand-in* for Gud.

The way this concretely came to be was when God gave his *pneuma* to Jesus – and to Jesus alone – in his earthly life. In doing so, God aimed to make himself (indirectly) visible on earth so that God’s own aim for human beings, namely, eternal life, might at long last be realized when they reacted positively to Jesus and through him to God. Then they, too, might come to receive the *pneuma* and so eternal life (s. 153).

Om end det er bogens hovedsag at gennemføre denne tolkning i de eksegetiske kapitler, er der også mange andre detaileksegetiske pointer, særligt angående evangeliets struktur og sammenhæng, som det ikke er muligt at referere her. Men læseren er naturligvis spændt på udlægningen af afskedstalen (Engberg-Pedersen insisterer på, at der kun er én) i kap. 13-17, som jo traditionelt har været fremhævet for deres udsagn om *pneuma* og *paraklêtos*. Engberg-Pedersen behandler afsnittet i sit kap. IX (255-284). Han udlægger hele afskedstalen (13,31-17,26) som (paulinsk) *paraklêsis*, hvilket bedst kan oversættes ‘opmuntring’ (*encouragement*).<sup>20</sup> Teksten er opmuntring både som trøst (*comfort*) og formaning (*exhortation*) med henblik på tiden efter Jesu bortgang. Netop i den sammenhæng kan den stoiske forståelse af *pneuma* passe ind. For *pneuma* er jo både kognitiv og materiel, dvs. disciplene loves *pneuma*, der både giver dem den fulde indsigt i Jesus, herunder at han måtte forlade dem, og sætter dem i stand til at forblive *i* ham, så de kan bære megen frugt og realisere kærlighedsbuddet: “When the *pneuma* has been infused into and taken over their bodies, they *cannot but* act on their knowledge” (274). Eftersom *paraklêsis* er selve formålet med løftet om *pneuma*, er det ikke underligt, at den omtales som *paraklêtos*. I afskedstalen er Jesus selv *paraklêtos*, fordi han opmuntrer sine disciple. Når *pneuma* overtager denne funktion efter Jesu bortgang, er det selvfølgelig som en anden *paraklêtos* (14,16) (280f.).

I de to afsluttende kapitler behandler Engberg-Pedersen en række kontroversielle emner fra Johannesforskningen: a) forholdet til Markus og Paulus, b) fremstillingen af jøderne (kap. XI), c) billedsprog (*imagery*) og d) eskatologi (kap. XII). Meget kort gengivet er Engberg-Pedersens holdning: a) Johannesevangelisten har kendt Markus-

20. Jf. T. Engberg-Pedersen, “The Concept of Paraenesis,” *Early Christian Paraenesis in Context*, red. J.M. Starr & T. Engberg-Pedersen, BZNW 125 (Berlin: de Gruyter 2004), 47-72.



evangeliet og Paulus<sup>21</sup>; b) han anvender begrebet 'jøderne' om de jøder, der afviser den johannæiske Jesus. Samtidig opfatter han troen på Jesus Kristus i kontinuitet med jødedommen, ja som jødedommens opfyldelse. Derfor er evangeliet ikke anti-jødisk; c) Johannes-evangeliet anvender billedsprog for at skabe en forbindelse mellem Jesus i fortællingen og læseren af fortællingen, der i modsætning til figurerne i fortællingen forstår billedsprogets symbolik. Denne teknik kalder Engberg-Pedersen *triangularity* (fx 357); d) i modsætning til de fleste tolkninger mener Engberg-Pedersen ikke, at der findes *realized eschatology* (Dodd) eller *präsentische Eschatologie* (Bultmann) i Johannesevangeliet. De såkaldt præsentiske eskatologiske udsagn skal retteligt forstås som *proleptisk eskatologi*, da de troende i kraft af *pneuma* har et pant på det evige liv, der først kommer ved den futuriske opstandelse til et himmelsk liv, som sker ved *pneuma*. Det er helt i overensstemmelse med Paulus, om end Johannes *måske* understreger det præsentiske en smule mere (s. 362f). Selv om de troende i kraft af deres besiddelse af *pneuma* er forvisset om deres futuriske frelse, er det langt fra realiseret eller præsentisk eskatologi. Sagen er nemlig, at de troende ifølge Engberg-Pedersen befinder sig i en *interim* periode, hvor det væsentlige, opstandelsen ved *pneuma*, endnu ligger i fremtiden (364).

Med sin stoiske teori og den narrativ-filosofiske læsemåde har Engberg-Pedersen fremstillet Johannesevangeliet som et filosofisk skrift. Det omhandler en filosofisk ånd og giver svar på filosofiske spørgsmål. Det er selvfølgelig meget kontroversielt. Det er der meget i bogen, der er. Den giver stof til eftertanke, for man skal stå tidligt op for at bevare sin (mere) traditionelle læsning af Johannesevangeliet i diskussion med Engberg-Pedersen. Jeg vil alligevel forsøge.

## 2. Kritik

Engberg-Pedersens bog er skrevet i en amerikansk tradition, hvor den innovative tese står i centrum. Der bruges ikke mange kræfter på at diskutere andre fortolkninger eller tage højde for mulige indvendinger. Bevisførelsen består i at læse evangeliet på grundlag af tesen. Kriteriet er, om den virker (jf. 22f). Den tilgang gør bogen lettere og mere fornøjelig at læse end megen klassisk (tysk) eksegese, men den er også vanskelig at diskutere. På sine egne præmisser er hovedtesen en

21. Engberg-Pedersen siger faktisk "John knew and understood Paul" (325). Det betyder (selvfølgelig) Paulus' breve.

succes. Engberg-Pedersen viser det, han ville. Johannesevangeliet kan læses som en narrativ-filosofisk tekst på baggrund af et stoisk begreb om *pneuma*, og teksten bliver faktisk klar derved.<sup>22</sup> Problemet er for mig at se, at den bliver *for* klar. I sin læsning reducerer Engberg-Pedersen tekstens kompleksitet og underordner en lang række forskellige udtryk under én struktur. Tekstens egne formuleringer tolkes, så de *refererer* til noget andet, end de *nævner*. Det vil jeg eksemplificere ved nogle konkrete eksegetiske spørgsmål til hovedpunkterne i Engberg-Pedersens udlægning.

### 2.1. Om den narrativ-filosofiske læsning

Det er ret vanskeligt at drøfte denne tilgang, eftersom det simpelt hen er Engberg-Pedersens grundlæggende forståelse af tekstens struktur og ærinde, der er spørgsmålet. Det er jo ikke et modargument, at man personligt ikke kan følge alle de enkelte analyser. Spørgsmålet er, om det er overbevisende, at evangelisten har skrevet sin tekst på denne måde. Her synes det relevant at stille T. Onukis simple spørgsmål:

Jede Interpretation muss der Tatsache Rechnung tragen, dass die johanneische Christologie in Form eines Evangeliums dargestellt wird. Keine Interpretation kann als sachgemäss bezeichnet werden, die nicht zugleich beantworten kann, warum das so sein muss.<sup>23</sup>

Altså: Hvorfor anvender Johannes evangeliegenren og skriver en fortælling om Jesus? Han kunne jo have valgt så mange andre genrer, fx en filosofisk traktat eller en åbenbaringstale. Engberg-Pedersen vil formentlig svare, at evangelisten netop ønsker at indskrive svarene på de filosofiske spørgsmål i fortællingen om Jesu jordeliv, således at han bliver som en stoisk vismand. Det svarer på sin vis til den

22. Denne tilgang kan siges at være på højde med forskningssituationen. Gitte Buch-Hansen beskriver det således: "Whereas the cultivation of a Stoic perspective will allow us to identify some patterns in the Fourth Gospel, a Platonist outlook will, of course, reconfigure the Gospel differently. However, it is no longer an either-or, because the truth (without inverted commas) is now perceived as conditional on the method/perspective applied. Consequently, scholars, in general, appear more open towards readings that differ from their own interpretation." Buch-Hansen, "The Johannine Literature in a Greek Context." Engberg-Pedersen vil være enig i, at intet materiale skal udelukkes fra undersøgelsen (s. 23). Men jeg er ikke helt sikker på, at han vil acceptere Buch-Hansens postmoderne afvisning af sandhedskriteriet. En af Engberg-Pedersens pointer er netop, at den stoiske læsning er at foretrække frem for den platoniske i den forstand, fordi den forklarer teksten bedre.

23. T. Onuki, *Gemeinde und Welt im Johannesevangelium. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen "Dualismus"*, WMANT 56 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1984), 193.

*reinscription of reality*, som D. Dawson finder i Filons allegoriske fortolkninger.<sup>24</sup> Imod Engberg-Pedersens tolkning taler det dog, at filosofiske spørgsmål er skjulte i fortællingen. De fremgår som regel af uklarheder eller spændinger i Jesu udsagn eller fortællerens bemærkninger, men fremføres sjældent direkte af de fortalte personer. Det ville ellers have været oplagt, al den stund Johannesevangelisten gerne indfører spørgende personer i sin fortælling (fx Nikodemus og den samaritanske kvinde). Derfor undrer det, at det ikke er deres spørgsmål, som udtrykker de filosofiske problemer, som evangeliet behandler. Eksempelvis er det ultimative filosofiske problem i Joh 3, hvordan Jesu udtalelser om sig selv i 3,10-15 og hans udtalelser om Gud i 3,16-21 forklarer hans bemærkning om nødvendigheden af at blive født fra oven i 3,3-8 (125). I Joh 4 er det forholdet mellem Jesu uklare udtalelser og den måde, som han bliver forstået på, der rejser det filosofiske spørgsmål, hvad forfatteren vil sige ved at kombinere de to ting (133). Når nu Engberg-Pedersen insisterer på, at Johannesevangeliet er klart, skulle man tro, at de filosofiske spørgsmål var udtrykt klarere.

Måske er det ikke en gyldig indvending. Godtager man, at Johannesevangeliet er en filosofisk tekst, der opererer narrativt-filosofisk, kan man også se de problemer, som den rejser og behandler. Men jeg tror, at man skal acceptere, at teksten er filosofisk på forhånd for at kunne det.

## 2.2. Om Jesus Kristus

Engberg-Pedersens tolkning af *pneumas* transformationer har tre hoveddele. Den første er dåben, hvor Guds *pneuma* kommer over Jesus og gør ham til Jesus Kristus, Guds søn (1,32), hvilket er lig den såkaldte inkarnation (1,14). Det ville passe glimrende til den "adoptioniske" dåbsbegivenhed i Markusevangeliet, som antageligvis har været Johannes' forlæg. Men hvorfor har han så ændret dåbsscenen så radikalt, som han har? I Johannesevangeliet fortælles der faktisk ikke om en konkret dåb, hvor *pneuma* kom over Jesus. I stedet er hele scenen konstrueret ud fra Johannes Døberens (der netop ikke kaldes Døberen i Johannesevangeliet) perspektiv, så *pneuma* i form af en due fungerer som udpegning af Jesus for ham. Formentlig skal man forstå Engberg-Pedersens tolkning således, at Johannesevangeliets version er en tolkning af det synoptiske forlæg, der forsøger at opnå flere ting. Den vil både fortælle den kendte fortælling om, at *pneuma* kom over Jesus ved dåben, og samtidig nedskrive Johannes Døberens rolle.

24. D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley: University of California Press 1992).

Derfor er han reduceret til et vidne, der ikke har en selvstændig rolle ved dåben. Den forbliver en sag mellem Gud og Jesus. Men hvorfor det underlige *menein ep'auton* i 1,32? Hvorfor har Johannes ikke bevaret det markinske *katabainen eis auton* (Mk 1,10)?<sup>25</sup> For Engberg-Pedersen forestiller sig jo netop, at *pneuma* kom i Jesus og gjorde ham til Jesus Kristus. Den svævede ikke blot over ham for at vise Johannes, hvem han var. Hvis man derimod ikke som Engberg-Pedersen identificerer 1,14 og 1,32, ville det passe udmærket, at dåbsscenen omstruktureres til en udpegningsscene, som den faktisk er i henhold til ordlyden.

Det næste led i strukturen er *pneumas* tilstedeværelse i Jesus Kristus under hans jordiske virke. Det skulle give sig udtryk i hans formidling af *pneuma* gennem sine ord og handlinger. Man spørger sig, hvad der i evangeliet giver grund til denne påstand. To steder i evangeliet nævnes det, at Jesus bevæges ved *pneuma* (11,33; 13,21). Det tolkes meget ofte i henhold til 11,38 som en antropologisk bestemmelse i lighed med Mk 2,8 og 8,12. Det er således ikke nødvendigvis den guddommelige ånd, som Jesus har til forskel fra alle andre mennesker, men en almindelig bestemmelse, som principielt kan siges om alle mennesker. *Pneuma* og *heautos* optræder derfor parallelt i 11,33 og 11,38. Et andet vers er imidlertid et stærkt argument for Engberg-Pedersens tolkning: 6,63. I det vers stilles "de ord (*hrêmata*), jeg har talt" lig med "*pneuma* og liv", efter at *pneuma* er blevet defineret som den, der gør levende. For Engberg-Pedersen er det selvfølgelig bevis på, at Jesus gennem sin tale formidler den livgivende *pneuma* til dem, der tror ham (hvilket først sker efter hans opstandelse). Men denne tolkning må vurderes i forhold til de vers, der fremstiller Jesu ord alene som det afgørende. Om dette bruges *hrêmata* i 3,34; 5,47; 6,68; 8,47; 12,47.48; 14,10; 15,7; 17,8 og *logos* i 5,24.38; 8,31.37.43.51.52.55; 12,48; 14,24; 15,3; 17,14.17. Ingen af disse tekster nævner *pneuma*. Kun 3,34 og 6,63 forbinder *hrêmata* og *pneuma*.<sup>26</sup> Det sker aldrig vedrørende *logos*. For Engberg-Pedersen er der imidlertid ingen modsætning. Jesu *logos* kan give evigt liv, fordi det ikke blot er kognitivt, men også den materielle *pneuma*. De pågældende tekster refererer for ham at se til *pneuma*, selv om de ikke nævner den (s. 91). Men faktum er, at der ingen steder i Johannesevangeliet står, at *logos* er *pneuma*. Det er rigtigt, at *hrêmata* de to steder kan tolkes som det ydre udtryk for den *pneuma*, som Jesus besidder. Hvis *pneuma* skulle være det afgørende, forekommer underligt, at det ikke sker oftere. På samme måde skulle man tro, at forbindelsen til *logos* ville være eksplicit.

25. Engberg-Pedersen ser problemet (90), men løser det ikke.

26. 3,34 er ikke helt entydig. *hrêmata* og *pneuma* identificeres ikke, men overgivelsen af *pneuma* bliver begrundelse for, at den udsendte taler Guds ord.

Det tredje led i den pneumatisk struktur er fremstillingen af Jesu Kristi død og opstandelse. Ved døden giver Jesus *pneuma* tilbage til Gud (19,30). Ifølge Engberg-Pedersen får han den imidlertid igen i opstandelsen, da den transformerer ham til fuldstændig *pneuma*. I opfarelsen til faderen er han ren *pneuma*. Således må han forstås, når han vender tilbage til disciplene og giver dem den hellige *pneuma* (20,22). Dette er noget spekulativt, som Engberg-Pedersen medgiver (s. 109), men har den fordel, at det redegør for den transformationsproces, som åbenlyst finder sted i den johannæiske fremstilling af opstandelsen (jf. 20,17). Men evangeliet siger ikke direkte noget om *pneumas* rolle i transformationen. Derimod anvender Johannes gerne termen *doxazein* til at betegne den. Den term optræder slet ikke i Engberg-Pedersens index (ej heller *glorification*, *glorify*, *glory* e.l.). Centrale vers som 12,23.28; 13,31f behandles ikke udførligt med henblik på betydningen af herliggørelse. Det identificeres blot som Jesu død – og opstandelse (233). Naturligvis er det ikke svært at gætte, hvad Engberg-Pedersen mener. Han vil sige, at Gud herliggør sønnen gennem korsdøden – og transformationen til ren *pneuma* i opstandelsen. Så passer det fint med den stoiske teori. Problemet er blot, at Johannes ikke siger det.

### 2.3. Om troen og det evige liv

I Engberg-Pedersens stoiske tolkning af Johannesevangeliet er det *pneuma*, der gør levende (6,63) og kun den. Det vil sige, at evangeliet handler om at overbringe den livgivende *pneuma* til mennesker, hvilket Jesus gør efter sin opstandelse (20,22). Selv om *pneuma* er til stede i Jesus og i hans ord og gerninger under hans jordiske virke, kan mennesker ikke forstå ham, før de selv modtager *pneuma*. Derfor sonder Engberg-Pedersen mellem to slags tro. Den ene er den nødvendige forudsætning for at modtage *pneuma*; den anden er den fulde erkendelse af Jesus, som *pneuma* foranlediger. Epistemologisk sætter *pneuma* mennesker i stand til at forstå *logos*; ontologisk giver *pneuma* evigt liv gennem opstandelsen til himlen (111). Således bliver den indledende tro en forudsætning for at modtage den *pneuma*, der giver den fulde tro og det evige liv.

Denne tolkning indeholder en stærk struktur. Engberg-Pedersen gør det ikke, men man kan sige, at Jesu jordiske virke, herunder hans korsdød<sup>27</sup> og opstandelse, sigter mod at fremtvinge tro, som er forud-

27. Det er lidt uklart, om Engberg-Pedersen fastholder en traditionel offerteologisk tolkning af Jesu korsdød (30.68). For mig at se passer det dårligt til hans forståelse af evangeliet i øvrigt.

sætningen for at få den *pneuma*, der medfører erkendelse og evigt liv.<sup>28</sup> Evangeliet indeholder faktisk et markant skel mellem tiden før Jesu opstandelse, ophøjelse eller herliggørelse og tiden efter. De to perioder er også kognitivt bestemt. Før kunne disciplene ikke forstå Jesus og hans *logos*, hvilket de kunne efter (2,22; 12,16; 20,9). Det er også rigtigt, at *pneuma* i form af *Parakleten* (14,26) bevirker en udvidet erkendelse, og *pneuma* er ikke til stede, før Jesus er herliggjort (7,39). Men ingen af disse steder optræder *pneuma* som en forudsætning for tro (*pisteuein*). Tværtimod optræder troen utvetydigt som forudsætning for at modtage *pneuma* (jf. fx aoristen *hoi pisteusantes* i 7,39), ligesom den er forudsætning for overgang fra død til liv (fx 3,15f. 36; 5,24; 11,25f), så det evige liv endog kan sættes lig med erkendelsen (*ginôskein*) af Gud og hans udsendte (17,4).<sup>29</sup> Insisterer man på, at *pneuma* skaber det evige liv, som følger troen og ikke er identisk med den, underordner man alle disse og andre tekster under 6,63.<sup>30</sup> Med andre ord er det en præmis for Engberg-Pedersens tolkning, at kun *pneuma* kan skabe evigt liv.

Af denne tolkning følger Engberg-Pedersens tolkning af eskatologien i Johannesevangeliet. Ifølge ham er den i en tidlig kristen sammenhæng helt traditionel, hvilket er en helt utraditionel tolkning. Engberg-Pedersen insisterer på, at den johannæiske eskatologi ligner den paulinske til forveksling. Fordi det evige liv skabes af *pneuma*, ligger den fuldstændige overgang til evigt liv i fremtiden, når *pneuma* i opstandelsen til himlen transformerer mennesket til fuldstændig *pneuma*. Præcist som det skete for Jesus i hans opstandelse og opfarelse til faderen. Derfor findes der ikke en 'realiseret' eller 'præsenteret' eskatologi. De troende har kun et forskud på den gennem besiddelsen af *pneuma*. Når Johannesevangeliet siger, at de troende er gået over fra død til liv, er det blot en foregribelse af frelsen. Eskatologien er

28. Den pointe er udfoldet narratologisk af M. Mohr og G. Buch-Hansen i "At spise eller ikke at spise... Et semiotisk blik på sakramenterne i Joh 6," i F. Damgaard, A.K. de Hemmer Gudme (red.), *Mad og drikke i bibelsk litteratur* (FBE 19), 186-213 (tilgængeligt på [http://teol.ku.dk/abe/publikationer/forum\\_for\\_bibelsk\\_eksegese/f19/](http://teol.ku.dk/abe/publikationer/forum_for_bibelsk_eksegese/f19/) tilgået 29.4.2017).

29. I Mia Mohr og Gitte Buch-Hansens artikel underkendes netop disse udsagn, hvorved fremkaldelsen af troen kan gøres til et narrativt hjælpeprogram for hovedprogrammet, som skulle være formidlingen af ånden og det evige liv, som den skaber, Mohr, Buch-Hansen, "At spise eller ikke at spise...", 208.

30. Dette er et af de steder, hvor jeg har gjort mig til talsmand for den modsatte holdning. Jeg mener, at den johannæiske Jesu anliggende er at formidle evigt liv, hvilket findes i troen på ham. Udsagnene, der utvetydigt identificerer tro og liv, er *legio*. Se min *Die kognitive Dimension des Kreuzes. Zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, WUNT 2/263 (Tübingen: Mohr Siebeck 2009), 66.

proleptisk ifølge Engberg-Pedersen; det væsentlige er endnu futurisk. Sådan er det også hos Paulus.

Når mange forskere i traditionen fra C.H. Dodd og R. Bultmann på forskellig vis er uenige med Engberg-Pedersen, er det, fordi de tager Johannesevangeliet på ordet. Når evangelisten fx skriver

Sandelig, sandelig siger jeg jer: Den, der hører mit ord (*logos*) og tror den, der har sendt mig, har (*echei*) evigt liv og kommer ikke til dom, men er gået over (*metabebêken*) fra døden til livet (5,24)

anser de det for at være hans klare mening, at de troende ikke længere er døde (som de åbenbart var før), men har evigt liv nu. Det er ikke nødvendigt, at der følger noget efter. Bultmann er mest konsekvent, når han anser de efterfølgende vers 5,28f for at være ujoannæiske.<sup>31</sup> Engberg-Pedersen mener sådan set ikke, at evangelisten udtrykker sig helt klart. Ifølge Engberg-Pedersen burde han have sagt, at de troende får *pneuma* og derfor i fremtiden får det evige liv. De har foregribet den fremtidige tilstand og er i den forstand (men faktisk endnu ikke helt) gået over fra døden til livet. De er i en *interim*-eksistens. Uenigheden handler om, hvor det afgørende punkt ligger. For Dodd og Bultmann sker den afgørende overgang i troen. Hvad der måtte følge efter (konkret fysisk eller materiel opstandelse), er en afledet biomstændighed og egentlig uvæsentligt for det evige liv, som de troende lever nu og her.<sup>32</sup> De mener nemlig, at evangelisten vil sige, at de troende faktisk er i den fuldkomne tilstand, uanset hvad der måtte følge. På grund af sin stoiske teori om *pneuma* må Engberg-Pedersen være uenig i det. Igen leder man forgæves efter et vers i Johannesevangeliet, der utvetydigt underbygger dette. Ingen af de perikoper, der almindeligvis opfattes som eskatologiske, nævner *pneuma*; og ingen perikoper om *pneuma* omhandler eskatologi. Det er altså en præmis for Engberg-Pedersens tolkning, at det evige liv kræver en transformation gennem *pneuma*.

#### 2.4. Om *pneuma*

Hermed rejser sig så det afgørende spørgsmål i denne forbindelse. Engberg-Pedersens hele tolkning hviler altså på den forudsætning, at den stoiske teori om *pneuma* er baggrund for Johannesevangeliet. Som vist, gælder det ikke blot de konkrete udsagn om *pneuma*, men

31. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1941), 196.

32. Engberg-Pedersen har naturligvis ret i den ukontroversielle påstand, at dette ikke sker i den johannæiske Jesu jordiske liv. Det er situationen efter påske i den troende menighed, der er i fokus.

teorien er styrende for udlægningen af alle centrale dele af evangeliet. Det er derfor det afgørende spørgsmål, om den opfattelse overbeviser.

Engberg-Pedersen diskuterer særligt spørgsmålet som et valg mellem en platonisk immateriel *pneuma* og en stoisk materiel *pneuma*. I den platoniske dualisme optræder *pneuma* i den noetiske sfære, der netop er radikalt adskilt fra den sanselige sfære. Stoicismen er monistisk. Der er ingen sfære, der ikke er materiel. Tværtimod hænger kosmos sammen i én materialitet. Stoikernes opfattelse af *pneuma* kan bestemmes således:

They conceived it as a very tenous form of air, partly a kin to fire, having its proper residence in the sphere remotest from the earth, but also diffused through the whole, and appearing in living being as the soul. (...) In any case this diffused, tenous kind of air has the property of thought (as indeed has the *psyché* in us, which is the same thing). To this 'living and thinking gas' (Scott's phrase) the Stoics gave the name God. 'The Stoics affirm an intelligent (*noeron*) God: an artificer (*pyr technikon*) proceeding to the originating of a universe, embracing all the seminal *logoi*, by virtue of which things come into being severally according to destiny (*heimarmenê*), and a *pneuma* pervading the whole universe, but receiving various appellations by reason of the mutations of matter through which it has passed.'<sup>33</sup> Clearly, the divine *pneuma* is not easily distinguishable from the *logos* in which all particular *logoi* are summed up.<sup>34</sup>

Når Engberg-Pedersen insisterer på en stoisk og ikke platonisk baggrund for den johannæiske *pneuma*, er det netop, fordi den platoniske *logos* aldrig kunne forbindes med den materielle verden, sådan som den stoiske kan (s. 61). Det stoiske begreb om *pneuma* indgår derimod allerede i en total sammenhængende kosmologi og teologi. Gud og *pneuma* er immanent i universet og til stede i alting og alle væsner. Det er selvfølgelig klart, at Engberg-Pedersen ikke hævder, at Johannesevangeliet er stoisk filosof. Johannes er ikke stoiker. Så sofistikeret er han slet ikke. Johannes er Johannes (62). Derfor er det måske ikke overraskende, at Johannesevangeliet ikke indeholder paralleller til de fleste af stoikernes forestillinger om *pneuma*. Der er ikke antydningen af et monistisk univers i den form, som stoikerne forestiller sig. Ingenting tyder på en gennemstrømmende materiel *pneuma* i ver-

33. Citat fra Aetius 1.7.33 (SVF 2.1027; LS 46A).

34. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1953), 213f. Engberg-Pedersen citerer ikke denne definition, men man kan se ham tilslutte sig den på youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=mR46zXFolog> [tilgået 21.4.2017]).



den. Tværtimod siges det, at *pneuma* ikke var før Jesu herliggørelse (7,39), at den ikke kan modtages af *kosmos* (14,17), og at Jesus sender den fra faderen (15,26). Der er heller ikke tegn på, at *pneuma* skulle findes i menneskets sjæl. De gange, Johannesevangeliet anvender ordet *psychê*, har det ingen teknisk betydning (10,11.15.17; 15,13). Man kan sige, at prologens *logos* til en vis grad lever op til den stoiske *pneuma*. *Logos* er hos Gud og er Gud. Alt blev til gennem (*dia*) det, og *logos* kom til sine egne. Men også i den sammenhæng er den eneste begrundelse for en specifik stoisk baggrund, at kun stoicismen er monistisk og kan forestille sig foreningen af det guddommelige *logos* og det menneskelige *sarx* (1,14). Umiddelbart spørger man sig, om det ikke er lige så utænkeligt inden for en monistisk stoisk kontekst, at den materielle *pneuma* skulle findes i én person alene, som det er inden for en dualistisk platonisk sammenhæng, at det immaterielle *logos* skulle blive *sarx*? Man får lyst til at citere Dodd, der som nævnt konkluderer, at den nærmeste baggrund for det johannæiske *logos* er stoicismen, som den er modificeret af platonikeren Filon med paralleler i den jødiske visdomslitteratur:

That there should be any more precise antecedents for the johannine expression is not to be expected, since the evangelist is, *ex hypothesi*, describing a unique and unprecedented fact (Dood 1953, 281).

Dette turde også gælde *pneuma*. Under alle omstændigheder tager det i Johannesevangeliet sig anderledes ud end i de filosofiske skrifter. Når Johannes taler direkte om *pneumas* komme, anvendes der ikke stoisk terminologi. *Pneuma* er ikke fremstillet som en tynd form for ildagtig luft. Tværtimod optræder den først som en due, dernæst nærmest som en person, nemlig *Parakleten* og endelig i Jesu ånde. Det er endvidere bemærkelsesværdigt, at den johannæiske Jesus ikke omtaler overgivelsen af *pneuma*, som et soteriologisk punkt. *Parakleten* er derimod primært forbundet med kognitive egenskaber. Den fortsætter og uddyber forståelsen af Jesus. Ifølge Engberg-Pedersen er dens funktion netop *parakalein* og deraf navnet. Den opmuntrer disciplene i situationen efter påske, hvor Jesus er fraværende, men de i kraft af *Parakleten* har en sand forståelse af ham. Selv om dette er en kognitiv funktion, og som sådan sammenlignelig med en del af den stoiske *pneuma*, forekommer det mig, at det ligger langt fra den stoiske *pneuma* at varetage en konkret kognitiv funktion som trøster og opmuntrer.<sup>35</sup> Selv om Engberg-Pedersen tolker den kogni-

35. Forskellen bliver endnu tydeligere, hvis man inddrager 1 Joh 2,1, hvor *paraklêtos* tydeligvis betyder "talsmand" i betydningen repræsentant, forsvarer eller *intercessor* og er identisk med den himmelske Jesus Kristus.

tive funktion som den ene del af *pneuma* (*logos*-delen), er den stoiske *pneumas* kognitive funktion ikke rettet mod en bestemt erkendelse. Tværtimod sætter den stoiske *pneuma* i stand til at forstå “the world’s order”. I det hele har *Parakleten* ikke stoiske træk.<sup>36</sup> Hvis den stoiske opfattelse af *pneuma* skal gælde for *Parakleten*, må man have den på forhånd.

### 3. Afslutning

Resultatet af disse detaileksegetiske kritikpunkter er, forekommer det mig, at man må acceptere præmisserne for Engberg-Pedersens tolkning forud for læsningen af Johannesevangeliet. Engberg-Pedersen vil sige, at de bekræftes af den meningsgivende læsning. Gevinsten er, vil han mene, at Johannesevangeliet kommer til at give mening inden for en samtidig filosofisk kontekst. Der er ikke tale om en særlig religiøs diskurs, som er hævet over almindelig fornuft. Tværtimod er Johannesevangeliet netop i overensstemmelse med den almindelige fornuft. Prisen for læsningen er, at tekstens kompleksitet reduceres i en grad, så mange centrale udsagn underordnes nogle få, enkeltstående vers. Tilspidset kan man sige, at alle evangeliets udsagn om *pneuma*, *logos*, *Paraklet*, liv etc. læses ud fra 6,63.<sup>37</sup>

For mig er den pris for høj. Jeg mener, at man må holde fast i, at Jesus i Johannesevangeliet tilbyder det evige liv gennem tro på ham. Overgangen fra død til liv finder sted i troen. *Pneuma* gives til de troende. Derfor er det ikke en soteriologisk begivenhed. I stedet er det et udtryk for den særlige kompetence, der bliver de troende til del og bl.a. sætter sig igennem i den særlige johannæiske forståelse af Jesus. Evangeliets struktur bliver mere kompliceret i den læsning. Det kommer til at indeholde en fortælling om etableringen af det evige liv og en om forleningen af *pneuma*. Det første sker i den troende modtagelse af det inkarnerede *logos*. Det andet i hans formidling af ånden til de troende. Efter min mening stemmer det med denne udlægning, at udsagnene om *pneuma* forbindes med praksis i menigheden: dåb (3,5-8), tilbedelse (4,23f), nadver (6,63 jf. 6,52-58), erindring og belæring (14,17.26; 15,26; 16,7-11.13) samt mission og syndsforladelse (20,21-23). Dermed ikke være sagt, at *pneuma* ikke skal opfattes langt

36. Det er et legitimt valg, men ikke desto mindre symptomatisk, at Gitte Buch-Hansen slet ikke behandler afskedstalekomplekset i Buch-Hansen (2010).

37. Jf. titlen på Gitte Buch-Hansens bog “*It Is the Spirit That Gives Life*”.

mere konkret og materielt, end man normalt har været tilbøjelig til.<sup>38</sup> Men dermed være sagt, at den fundamentale præmis for hele Engberg-Pedersens tolkning, nemlig identiteten mellem *logos* og *pneuma* ikke bekræftes af Johannesevangeliets tekst.

---

38. Men det er et spørgsmål, om det ikke skal forstås endnu mere konkret og materielt, nemlig kropsligt, end Engberg-Pedersen gør. Flere studier har påvist forudsætningerne i filosofiske forplantningsteorier for den johannæiske tale om fødslen af Guds børn. A. Reinhartz, "And the Word Was Begotten: Divine *epigenesis* in the Gospel of John," *Semeia* 85 (1999), 83-103; T.K. Seim, "Descent and Divine Paternity in the Gospel of John: Does the Mother Matter?" *NTS* 51 (2005), 361-375; Buch-Hansen (2010), 159-216; A. Weissenrieder, "The Infusion of the Spirit: The Meaning of *emfysaō* in John 20:22-23," *The Holy Spirit. Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives*, red. J. Frey & J. Levison, Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 5 (Berlin, Boston: Walter de Gruyter 2014), 119-151. Engberg-Pedersen nævner pligtskyldigt A. Reinhartz' artikel (51 n. 18), men den har ingen indflydelse på hans tolkning, der forbliver strengt filosofisk i nærmest platonisk forstand, for så vidt som læsningen uafvidende kommer til at bygge på en implicit modsætning mellem krop og ånd. Jeg takker Gitte Buch-Hansen for samtaler om dette.