

# Åndsforestillinger og deres enhed i Johannesevangeliet

Lektor, *ph.d.*

Jesper Tang Nielsen, Københavns Universitet

*Abstract:* Inspired by recent developments in Johannine research in Denmark, this article investigates the coherence of the concept of *pneuma* and *paraklêtos* in the Johannine writings. On the basis of the clear difference between *pneuma* and *paraklêtos* in First John, it differentiates between three different concepts in the Fourth Gospel. The first concerns Jesus' possession of the *pneuma* from the incarnation to the death on the cross. It derives from the synoptic tradition, or more probably directly from the Gospel of Mark. The second does not have parallels in the synoptic gospels. It concerns the role of the *pneuma* for the believers. All instances are connected with the ritual praxis in the community and have remarkable relations to Paul. The third conception includes the *Paraclete*-sayings and is probably a genuine Johannine invention. It presents the *pneuma-paraclete* as an active figure that takes the place of the absent Jesus and in many ways authorizes the gospel writing. It is furthermore argued that the *logos* of the prologue can be understood in specific Stoic terms. The Stoic understanding of *logos* as being the cognitive side of the material *pneuma* is able to comprise all aspects of the Johannine *pneuma-paraclete* even if it is a combination of different ideas. Therefore, the prologue should be understood as a philosophical introduction that makes the reader incorporate all three Johannine *pneumata* into one conception.

*Keywords:* Gospel of John – spirit – *pneuma* – *paraclete* – *logos* – Stoicism – prologue

Det er ikke uden grund, at Johannesevangeliet tidligt i kirkens historie blev betegnet “det åndelige evangelium”. Enhver læser vil bemærke, at ånden og talsmanden, *pneuma* og *paraklêtos*, spiller en særlig rolle. To danske eksegeter har for nylig fremsat en vægtig tolkning af baggrunden for den johannæiske forestilling.<sup>1</sup> De mener, at den

---

1. Gitte Buch-Hansen, “It is the Spirit that Gives Life.” *A Stoic Understanding of Pneuma in John’s Gospel*, BZNW 173 (Berlin/New York: De Gruyter 2010); Troels Engberg-Pedersen, *John and Philosophy. A New Reading of the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press 2017). De to bøger er enige om meget, men der er også mange forskelle. Ikke mindst betoner Buch-Hansen *pneumas* fysikalitet mere end Engberg-Pedersen. Jeg har anmeldt Engberg-Pedersens monografi i *DTT* 80 (2017), 51-69. Engberg-Pedersen har repliceret i *DTT* 80 (2017), 300-310. Dette

johannæisk *pneuma* skal forstås på baggrund af stoisk filosofi. Særligt Troels Engberg-Pedersen har argumenteret for, at alle udsagn om *pneuma* og *paraklêtos* kan rummes inden for denne ene konception.

Ikke desto mindre finder jeg det værd at rejse spørgsmålet, hvordan denne enhed opstår. For mig at se bekræfter de johannæiske udsagn ikke umiddelbart, at der ligger én forestilling til grund. Jeg opfatter snarere den johannæiske *pneuma-paraklêtos* som et resultat af en fortolkningsproces, hvor Johannesevangeliet inddrager forskellige opfattelser af *pneuma* fra sin Kristus-troende sammenhæng og forsøger at samle dem under én forståelse.<sup>2</sup> Prologen kan skabe denne enhed, hvis *logos* forstås filosofisk, som de to nævnte eksegeter foreslår.

I det følgende vil jeg prøve at vise, at der er forskellige forestillinger i evangeliets korpus, og hvordan de kan opfattes sammenhængende, hvis de læses med prologen som vejledning.

## 1. *Pneuma* i menigheden: Første Johannesbrev

Det er rimeligt at begynde med Første Johannesbrev. Brevet er nært forbundet med Johannesevangeliet både med hensyn til sprog og forestillingsunivers. Det er utvivlsomt blevet til i samme miljø som evangeliet. De kronologiske forhold mellem brev og evangelium er ikke klare, men brugen af *pneuma* og *paraklêtos* forekommer mindre sofistikeret i brevet end i evangeliet.

### 1.1. *Paraklêtos*

Ordet *paraklêtos* optræder kun én gang i Det Nye Testamente uden for Johannesevangeliet. Det er i Første Johannesbrev 2,1. Verset indgår i det første afsnit af brevkorpus (1,5-2,2). Med udgangspunkt i den programmatisk beskrivelse af Gud som lys (1,5) indleder forfatteren et afsnit om synd (1,6-2,2). I første del af afsnittet (1,6-10) er

---

bidrag skal ikke fortsætte diskussionen, men præsentere nogle overvejelser, som er resultat af min læsning af Engberg-Pedersens bog. I meget kortere form blev de præsenteret ved *Collegium Biblicum's* Årsmøde 2018, København, d. 23. januar. Jeg takker Troels Engberg-Pedersen og resten af collegiet for diskussionen.

2. Mig bekendt er et sådant forsøg ikke gjort før. Selv om *pneuma* og *paraklêtos* selvsagt er centrale begreber i Johannesforskningen, kender jeg ikke til tolkninger, der tematiserer *pneuma*-forestillingernes forskellighed. I den nyeste litteratur er den johannæiske ånds-forståelse imidlertid ikke et hovedanliggende og slet ikke dens herkomst. Ud over de i note 1 nævnte danske bidrag er der ikke en aktuel diskussion om baggrunden for *pneuma* i Johannesevangeliet. Se Gary M. Burge, "The Gospel of John," *Biblical Theology of the Holy Spirit*, red. Trevor J. Burke & Keith Warrington (London: SPCK 2014).

hvert vers konstrueret med en konditionalsætning og en hovedsætning. Alle sætninger er formuleret i første person pluralis og inkluderer derfor principielt brevskriveren og hele menigheden, om end der tydeligvis ligger en polemik bag.<sup>3</sup> Nogle konditionalsætninger (v. 6.8.10) udtrykker således en position, som brevskriveren tilskriver sine modstandere. De har ifølge forfatteren benægtet syndens realitet (Klauck 1991, 92). De mener hverken at have synd (v. 8) eller at have syndet (v. 10). I forfatterens øjne forkaster de dermed selve frelseshandlingen, der ifølge ham renser for synd og uretfærdighed (v. 7.9). Mens første del af afsnittet (1,6-10) handler om fortidige synder, behandler sidste del af afsnittet synd som en aktuel mulighed for de troende (2,1-2):

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

Eftersom forfatteren i det foregående både har betonet syndens realitet, bekendelsens nødvendighed og renselsens mulighed, finder han det nødvendigt at understrege, at dette ikke giver de kristne ret til at synde. Tværtimod. Men hvis nogen synder, optræder Jesus Kristus som *paraklêtos* hos Gud og kan i kraft af sit sonoffer formidle syndstilgivelse.<sup>4</sup>

I denne forestilling indsættes *paraklêtos* i en flerleddet relation: En suveræn magthaver (Faderen), en magtesløs undersåt (synderen) og *paraklêtos* (Jesus Kristus), der taler undersåttens sag over for suverænen, fordi forholdet til denne er brudt på grund af undersåttens fejltagelser (synd). D. Pastorelli har vist, at netop denne struktur er karakteristisk for antik jødiske anvendelser af termen *paraklêtos*, ikke mindst hos Filon.<sup>5</sup> Når man således ikke ser den direkte baggrund i

3. Om modstanderne se fx Hans-Josef Klauck, *Der erste Johannesbrief*, EKK 23/1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1991), 34-42.

4. Denne tolkning, der er den almindelige, forstår altså verset sådan, at det angår de kristnes synder (Klauck 1991, 102). Dermed opstår en direkte modsætning til den syndfrihed, som de kristne har ifølge 3,9. Problemet løses oftest ved at skelne mellem den ideale beskrivelse af den kristne som syndfri (jf. 3,9) og den realistiske karakteristik af de kristnes mulige synder (jf. 2,1). Man kan udbygge fortolkningen ved at sondre mellem den grundlæggende tvang til at synde, som de kristne ikke længere er underlagt, og de enkelte 'Tatsünden', som de endnu kan begå (smst.).

5. David Pastorelli, *Le Paraclét dans corpus johannique*, BZNW 142 (Berlin/New York: De Gruyter 2006), 102, om Filon se s. 66-86. Pastorelli kalder denne brug "composition dérivée" i modsætning til "composition paratactique" (se ndf.) og omtaler strukturen som en "triangle" (Pastorelli 2006, 102f). Det er selvfølgelig

den traditionelle juridiske brug, er der heller ingen modsætning mellem v. 1 og v. 2, som R. Bultmann påstod.<sup>6</sup> Tværtimod forekommer det på baggrund af Filons brug af *paraklêtos* i forbindelse med rituelle handlinger (Spec.Leg. 1.237; Praem. 166f) ikke underligt, at det kobles sammen med Jesu universelle soningsoffer (ἰλασμός). Det er netop dette offer, der sætter ham i stand til at være *paraklêtos*. Den ide har en nær indholdsmæssig parallel i Jesus Kristus' funktion som intercessor over for Gud (Rom 8,34).

### 1.2. *Pneuma*

Termen *pneuma* optræder i tre sammenhænge i Første Johannesbrev. Første gang er den bevis på den såkaldt reciprokke immanens mellem Gud og de troende. Det lyder, at Gud har givet et bud om at tro på Jesus Kristus og elske hinanden (3,23). Den, der overholder dette bud, bliver i Gud og Gud i ham (3,24a). At Gud bliver i dem, kan kendes "af *pneuma* (ἐκ πνεύματος), som han har givet os" (3,24b). Nøjagtig den samme brug af *pneuma* findes i 4,13. Guds tilstedeværelse i den troende er således identisk med *pneumaens* tilstedeværelse i ham. Man kan ikke forstå det anderledes, end at *pneuma* helt i overensstemmelse med paulinske forestillinger er til stede såvel i den individuelle troende (fx 1 Kor 3,16) som i menighedens kollektiv (fx 1 Kor 12,11).

Umiddelbart efter den tilkendegivelse af de troendes besiddelse af *pneuma* indfører forfatteren en sondring mellem forskellige *pneumata*, for ikke alle er fra Gud (4,1). Afsnittet 4,1-6 handler om bedømmelsen af disse *pneumata*. Forfatteren stiller to kriterier op. For det første bekender *pneuma* fra Gud Jesus Kristus kommet i kød (ἐν σαρκί) (4,2). En *pneuma*, der ikke bekender Jesus, er ikke fra Gud, men er antikrists *pneuma* (τὸ τοῦ ἀντιχρίστου) (4,3).

Man finder en parallel til dette kriterium for bedømmelse af *pneumata* hos Paulus. I Første Korintherbrev fremføres det netop, at man ikke ved Guds *pneuma* (ἐν πνεύματι θεοῦ) kan sige Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, og kun ved hellig *pneuma* (ἐν πνεύματι ἁγίῳ) kan sige Κύριος Ἰησοῦς (1 Kor 12,3). I den paulinske sammenhæng er der uenighed, om Paulus med forbandelsen af Jesus citerer et slogan, der har været anvendt af en gruppe i Korinth.<sup>7</sup> Men i Første Johannesbrev synes det oplagt, at kriteriet er rettet mod en modstandergruppe, der

rigtigt, for så vidt tre agenter (en overordnet, en underordnet og *paraklêtos*) deltager, men der er faktisk flere elementer involveret i relationen, bl.a. det brudte forhold.

6. Rudolf Bultmann, *Die Johannesbriefe*, KEK 14 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967), 29f. Af den grund tilskrev han den kirkelige redaktor v. 2.

7. Jf. fx Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians*, Anchor Bible 32 (New Haven/London: Yale University Press 2008), 455f.

tilsyneladende ikke bekender Jesus kommet i kød. Hvordan testen konkret har taget sig ud, er vanskeligt at vurdere. Det er muligt, at det er foregået som en bekendelseshandling i menigheden. I det tilfælde ville den enkeltes *pneuma* blive prøvet på, om vedkommende faktisk bekendte Jesus Kristus kommet i kød (jf. Klauck 1991, 234).

Næste kriterium tyder på, at noget sådant har foregået. For det er i virkeligheden en cirkelslutning (4,4-6): Forfatterens meningsfæller er af Gud; de har overvundet verden, fordi den Gud, der er i dem, er større end den Gud, der er i verden (4,4). Modstanderne derimod er fra verden og har succes i verden (4,5). Med eftersom de ikke er af Gud, hører de ikke på forfatteren og hans tilhængere, for de er jo af Gud. De har kun succes blandt dem, der kender Gud (4,6a). Altså afslører modstanderne sig som vildfarne, fordi de ikke tilslutter sig forfatterens mening om sandhed. Således kender man sandhedens *pneuma* og vildfarelsens *pneuma* (4,6b). Med andre ord afslører forholdet til forfatterens opfattelse, fx i bekendelseshandlingen, om man besidder vildfarelsens eller sandhedens *pneuma*.

I den sidste tekst optræder *pneuma* som vidne. Teksten indeholder to forskellige afsnit.

Han er den, der er kommet gennem vand og blod, Jesus Kristus. Han kom ikke med vandet, men med vandet og blodet; og det er *pneuma*, som vidner, fordi *pneuma* er sandheden (5,6).

For der er tre, som vidner: *Pneuma* og vandet og blodet, og de tre bliver til ét (εἰς τὸ ἓν εἶσιν) (5,7-8).

Bag det første afsnit kommer der atter en modposition til syne. Nogle mener, at Jesus Kristus kun kom med vand og ikke med blod. Sammenholder man den position med det billede af modstanderne, som er blevet præsenteret ovenfor, er det en nærliggende udlægning, at vandet refererer til Jesu dåb og blodet til hans død. Modstandersynspunktet skulle således være, at Jesus ved dåben fik ånden og således blev adopteret som Guds søn. For denne adoptianske kristologi skulle hans korsdød være uden betydning. Forfatteren understreger ved blodet det modsatte synspunkt: Døden, og det vil sige hans menneskelighed, har betydning (Klauck 1991, 295f). Det er det, som *pneuma* vidner om. Denne udlægning svarer til 4,2-3, al den stund *pneuma* i begge tilfælde er sandhed, fordi den vidner for Jesu Kristi menneskelighed.

I det andet afsnit bliver vandet og blodet gjort til vidner sammen med *pneuma*, og disse forbindes i en triade. I og med verset i modsætning til omtalen af Jesu komme i v. 6 taler i nutid, synes vandet og blodet at have en anden symbolsk værdi. Hvor de i v. 6 refererede

til Jesu historie, har de i v. 7-8 en aktuel vidnestatus sammen med *pneuma*. Det kan kun være dåb og nadver, der på den ene side udspringer af Jesu virke (jf. Joh 19,34) og på den anden side er aktuelle realiteter i menigheden (Klauck 1991, 301). Når de tre kan være ét, må det være, fordi *pneuma* er medvirkende i de to ritualer. Det svarer til den opfattelse af dåb og nadver, som findes hos Paulus. Også hos ham er dåb og nadver nært forbundet med *pneuma*. Ifølge ham modtages *pneuma* ved dåben, og nadverelementerne kan beskrives som en åndelig drik (fx 1 Kor 12,13).<sup>8</sup>

Første Johannesbrevs forståelse af *pneuma* er altså direkte forbundet med menighedens konkrete praksis. Derfor er der mange ligheder med Paulus. Begge forfattere forholder sig til den måde, hvorpå *pneuma* var nærværende i de tidligste kristne menigheder, herunder gennem ritualerne. På samme måde udtrykker de en opfattelse af den himmelske Jesus Kristus som intercessor over for Gud. Sandsynligvis har også dette været en almindelig forestilling, men kun i Første Johannesbrev bruges termen *paraklêtos*. Den er til gengæld ikke forbundet med *pneuma*, som den bliver i Johannesevangeliet.

## 2. *Pneumata* i teksten: Johannesevangeliets korpus

Johannesevangeliet har en langt mere differentieret og kompliceret brug af såvel *paraklêtos* som *pneuma* end Første Johannesbrev. Man finder én gruppe udsagn, som har tydelige synoptiske paralleller. De omhandler alle Jesu besiddelse af *pneuma*. Desuden findes én gruppe, som ifølge ordlyden ikke har direkte paralleller i Det Nye Testamente. De har derimod alle relation til den religiøse praksis i menighederne og har derfor indholdsmæssig sammenhæng med bl.a. Paulus. Endelig er der én særlig johannæisk gruppe med *paraklêtos*-udsagn, som er direkte forbundet med *pneuma*. Den identificeres som hellig *pneuma* og sandhedens *pneuma*.

### 2.1. Jesus og *pneuma*

Johannesevangelisten har overtaget en narrativ struktur fra Markusevangeliet, hvor *pneuma* optræder på centrale steder, nemlig både ved

8. Det liturgiske led *epiklese*, hvor helligånden 'nedbedes' over brød og vin, er senest med Hippolyts kirkeordning fra tredje århundrede en integreret del af nadverliturgien. Bent Flemming Nielsen, *På den første dag. Kirkens liturgi: Oldtid og Middelalder* (København: Eksistensen 2017), 90.166.

indledningen af Jesu offentlige virksomhed og ved korsfæstelsen.<sup>9</sup> Hertil kommer to eksempler på, at *pneuma* optræder “antropologisk”, samt en omtale af Jesu besiddelse af Guds *pneuma*.

### 2.1.1. Jesu “dåb”

Markusevangeliet indledes med Johannes Døberens forkyndelse og dåben af Jesus (Mark 1,1-13). Markus’ version af Johannes Døberens forkyndelse lyder:

“Efter mig (ὀπίσω μου) kommer han, som er stærkere end jeg, og jeg er ikke værdig til at bøje mig ned og løse hans skorem (τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ). Jeg har døbt jer med vand (ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι), men han skal døbe jer med hellig *pneuma* (βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ)” (Mark 1,7f).

Derefter berettes det om Jesu dåb (Mark 1,9-11). Han kommer til Johannes og bliver døbt af Johannes i Jordan:

Straks da han steg op af vandet, så han himlene flænges og *pneumaen* (τὸ πνεῦμα) dale ned i ham (καταβαῖνον εἰς αὐτόν)<sup>10</sup> som en due (ὡς περιστερᾶν); og der lød en røst fra himlene: “Du er min elskede søn, i dig har jeg fundet velbehag” (Mark 1,10f).

Som bekendt er portrætteret af Johannes helt anderledes i Johannes-evangeliet, hvor han end ikke kaldes “Døberen”. Imidlertid er der også ligheder med det markinske billede. I Johannesevangeliet bliver Johannes spurgt, om han er Kristus eller Elias eller profeten (1,25). Han svarer:

“Jeg døber med vand (Ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι); midt iblandt jer står en, som I ikke kender, han som kommer efter mig (ὁ ὀπίσω μου), og hans skorem er jeg ikke værdig til at løse (τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος)” (1,26f).

Senere i perikopen vidner Johannes:

9. Opfattelsen af forholdet mellem Johannesevangeliet og synoptikerne har ændret sig ofte gennem forskningshistorien. I dag er der en vis konsensus om, at Johannesevangelisten har kendt Markusevangeliet og formodentlig Lukasevangeliet, se min “Johannes und Lukas. Szenen einer Beziehung.” *Rewriting and Reception in and of the Bible*, FS Mogens Müller, red. Jesper Høgenhaven, Jesper T. Nielsen & Heiko Omerzu, WUNT 396 (Tübingen: Mohr Siebeck 2018), 125-162.

10. Flere håndskrifter læser ἐπ’ αὐτόν. Ifølge Nestle-Aland er det på grund af påvirkning fra parallelstederne i Matthæus- og Lukasevangeliet.

“Jeg så *pneumaen* dale ned (καταβαῖνον) fra himlen som en due (ὡς περιστερᾶν), og den blev over ham (ἔμεινεν ἐπ’ αὐτόν). Jeg kendte ham ikke, men han, som har sendt mig for at døbe med vand, han sagde til mig: Det er ham, du ser *pneumaen* dale ned over og blive over (καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ’ αὐτόν), der døber med hellig *pneuma* (ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Jeg har set det, og jeg har aflagt det vidnesbyrd, at han er Guds søn” (1,32-34).

Johannesevangelisten har overtaget forestillinger og formuleringer fra Markusevangeliet, men samtidig er scenen helt omkalfatret. Den væsentligste ændring er, at det ikke fortælles, at Jesus døbes. Hvor dåben i Markusevangeliet er fortalt fra Jesu perspektiv og inkluderer en udnævnelse af ham som Guds søn, anlægges i Johannesevangeliet Johannes’ perspektiv. Johannes ser *pneumas* nedstigen over Jesus. Den fungerer som en udpegning, så Johannes kan vidne, at Jesus er Guds søn.

Johannesevangeliets version af mødet mellem Johannes og Jesus bevidner en gennemgående tendens i fremstillingen af Johannes. Evangeliet ønsker at nedtone hans rolle til vidnefunktionen alene. Det er allerede tilfældet i den første henvisning til Johannes i prologen (1,6-8), hvor det understreges positivt, at han er menneske, og at han kommer for at vidne, mens det pointeres negativt, at han ikke selv er lyset. Således følger det af hans vidnesbyrd, at der er et utvetydigt rangforhold mellem ham og Jesus (1,15.30). Han afviser eksplicit at være Kristus, Elias eller profeten (1,19-22). Han er blot stemmen af en, der råber i ørkenen (1,23), hvilket i sig selv er en nedskrivning af hans rolle i forhold til beskrivelsen i Markusevangeliet, hvor han faktisk er en forløber, der baner Herrens vej (Mark 1,2-4). Således er hans rolle ikke blot tydeligt underordnet Jesus, det er også gjort klart, at han ikke har nogen selvstændig funktion i forhold til ham. Det understreger han selv tydeligt, når han siger, at hans funktion er i forhold til Israel (1,30-32). Han vidner blot (1,6-8.15; 5,33.35). Tendensen kulminerer i Johannes’ bekendelse af sin underlegenhed (3,27-30). Nedskrivningen af Johannes er kristologisk begrundet. Den johannæiske Jesus har ikke brug for en menneskelig forløber eller mellemmand. Netop af den grund kan Johannesevangeliet ikke fortælle, at han døber Jesus. Det ville anfægte den kristologiske rolle som Guds søn, hvis han skulle gennem Johannes’ vanddåb. Derfor sker *pneumas* nedstigen ikke for hans skyld, men for Johannes’ skyld,



så han overfor Israel kan vidne, at Jesus døber med hellig *pneuma* og er Guds søn (1,33f).<sup>11</sup>

Det har også konsekvenser for *pneumas* rolle i perikopen. *Pneuma* stiger ned over Jesus (ἐφ' ὃν ... καταβαῖνον) og bliver over ham (μένον ἐπ' αὐτόν) (1,33). Man må formode, at Markusevangeliet fungerer som intertext for den johannæiske fortælling. Det vil sige, at den markinske beretning om Jesus og Johannes Døberen bliver aktiveret hos læseren gennem Johannesevangeliets tydelige referencer. Men intertexten fremhæver i dette tilfælde forskellene. Netop på baggrund af Markusevangeliet kan man se, at Johannesevangeliet fortier Jesu dåb, og at *pneumaen* ikke kommer over Jesus for hans skyld.<sup>12</sup>

### 2.1.2. Han giver *pneuma* uden mål

3,34b er et vanskeligt vers, fordi kommentatorerne er delte om, hvem der er subjektet. Det lyder "for han giver *pneumaen* uden mål."<sup>13</sup>

Spørgsmålet er, om det er Gud eller Jesus, der giver; og sammenhængende dermed om det er Jesus eller mennesker, der modtager. I første tilfælde er det en bekræftelse af, at Jesus bærer *pneuma*; i andet tilfælde bekræfter det, at han døber med *pneuma*. Sprogligt lader det sig ikke afgøre.<sup>14</sup> Imidlertid er det af tre grunde mest overbevisende, at Gud er subjektet. For det første indledes halvverset med konjunktionen γὰρ, hvorved det får karakter af en begrundelse for det foregående halvvers. Altså: "Den, Gud har sendt, taler Guds ord (ῥήματα), for han giver *pneuma* uden mål." Det svarer for det andet til 6,63b, at Jesu ord (ῥήματα) er *pneuma*. For det tredje fortsætter talen med endnu en sætning, hvor Gud er subjekt (3,35). Af den grund ville det være mærkeligt med et subjektskifte mellem 3,34a og 3,35.

11. I Matthæus- og Lukasevangeliet spores den samme forlegenhed ved Jesu dåb hos Johannes Døberen. Matthæusevangeliet løser det ved at lade Johannes Døberen sige eksplicit, at han selv har brug for at blive døbt af Jesus – ikke omvendt (Matt 3,14), hvorefter Jesus overtaler ham til at "opfylde al retfærdighed" (3,15). Dåben selv er omstruktureret til en proklamation, idet stemmen fra himlen siger "Denne er min søn, den elskede, i ham har jeg velbehag" (Matt 3,17). Lukasevangeliet beholder den markinske version med en tiltale til Jesus, men fortæller om Johannes Døberens fængsling før dåben (3,18-20) og gengiver selve dåbshandlingen i en absolut genitiv (3,21), så det ikke eksplicit fremgår, at Johannes Døberen døbte Jesus.

12. En tilsvarende kritisk relation til den markinske intertext findes eksplicit tre andre steder i Johannesevangeliet (3,25; 12,27; 18,11).

13. Udtrykket οὐ ... ἐκ μέτρου er en litote. Hans-Christian Kammler oversætter det endnu mere pointeret 'i utømmelig fylde', Kammler, "Jesus Christus und der Geistparaklet. Eine Studie zur johanneischen Verhältnisbestimmung von Pneumatologie und Christologie." Otfried Hofius & Hans-Christian Kammler, *Johannesstudien. Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums*, WUNT 88 (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)) 1996, 87-211 (170).

14. Mod Kammler (1996), 171-173.

I den fortolkning er verset simpelt hen en forklaring på, at Jesus taler Guds ord. Det gør han, fordi han har *pneuma*. Af den grund er hans ord *pneuma*, som det vil fremgå af 6,63b.

### 2.1.3. Jesu død

I Johannesevangeliet overgiver (παρέδωκεν) Jesus *pneumaen* på korset (19,30). I Markusevangeliet udånder (ἐξέπνευσεν) han (Mark 15,37; jf. Luk 23,46). Ligesom i forbindelse med dåbsscenen kan man i kors-scenen spore en kristologisk udvikling. Hos Markus skal verbet formentlig blot markere hans død. Hos Johannes understreges Jesu suverænitet.<sup>15</sup> Verbet omformes til en aktiv handling: Jesus overgiver selv *pneuma* i dødsøjeblikket.

Ikke desto mindre markerer udsagnet netop hans død ligesom den markinske udånding. På baggrund af den markinske intertext bliver det derfor tydeligt, at den johannæiske Jesus ikke blot udånder, men selv er autoritet over sit liv og død og suverænt overgiver *pneumaen* til Gud og derfor dør.

### 2.1.4. Jesu indre liv

To steder virker *pneumaen* i Jesus; først da han bevægedes i *pneumaen* (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι) ved Lazarus' grav (11,33), og siden da han rystedes i *pneumaen* (ἐταράχθη τῷ πνεύματι) på grund af Judas' forræderi (13,21). I Markusevangeliet, men interessant nok ikke i de synoptiske paralleller, er der to tilsvarende udtryk: Da Jesus kendte de skriftkloges tanker i sin *pneuma* (ἐπιγινούς ... τῷ πνεύματι αὐτοῦ) (Mark 2,8; jf. Matt 9,4; Luk 5,22), og da han sukkede i sin *pneuma* (ἀναστενάξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ) over farisæernes tegnkrav (Mark 8,12; jf. Matt 16,2).

Naturligvis kan man ikke tale om direkte paralleller mellem de markinske og johannæiske udsagn. Men de markinske rummer en "antropologisk" forståelse af *pneuma*, som betegnelse for menneskets indre liv.<sup>16</sup> Denne forståelse er parallel med den johannæiske forståelse af *pneuma* som det, der driver Jesu reaktioner på død og forræderi. Det er ikke usandsynligt, at Johannesevangelisten fra Markusevangeliets "antropologiske" udsagn har antaget den opfattelse, at *pneuma* kan udvirke indre aktivitet i Jesus.

15. Hos de to andre synoptikere opgiver (ἀφήκεν) han *pneumaen* (Matt 27,50) eller overlader (παράτιθεμαι) den (Luk 23,46). Disse fortolkninger af Markus' version fremviser en tendens til at præsentere Jesus som mere suveræn på korset, end han er i Markusevangeliet. Tendensen kulminerer i Johannesevangeliet.

16. Jf. fx Joel Marcus, *Mark 1-7*, Anchor Bible 27 (New York et al.: Doubleday 1999), 217.

## 2.2. *Pneuma* hos de troende

Ud over Jesu besiddelse af *pneuma* er der en række udsagn i Johannesevangeliet, der omhandler de troende og *pneuma*. Deres relation til *pneuma* bliver i Johannesevangeliet fremstillet som en konsekvens af Jesu virke. Man finder ingen paralleller i de andre evangelier, men saglige sammenhænge med paulinske forestillinger.

### 2.2.1. Fødsel med vand og *pneuma*

I dialogen med Nikodemus udspiller sig følgende ordveksling:

Jesus svarede ham: "Sandelig, sandelig siger jeg dig: Den, der ikke bliver født på ny (ἄνωθεν), kan ikke se Guds rige." Nikodemus sagde til ham: "Hvordan kan et menneske fødes, når det er gammelt? Det kan da ikke for anden gang komme ind i sin mors liv og fødes?" Jesus svarede: "Sandelig, sandelig siger jeg dig: Den, der ikke bliver født af vand og *pneuma* (ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος), kan ikke komme ind i Guds rige. Det, der er født af kødet, er kød, og det, der er født af *pneuma*, er *pneuma*. Du skal ikke undre dig over, at jeg sagde til dig: I må fødes på ny (ἄνωθεν). Vinden blæser, hvorhen den vil, og du hører den suse, men du ved ikke, hvor den kommer fra, og hvor den farer hen. Sådan er det med enhver, som er født af *pneuma*" (3,3-8).

Der er almindelig enighed i forskningen om, at den johannæiske fødsel af vand og *pneuma* er en reference til dåben. Det bedste bevis er næsten, at R. Bultmann mente, at ordene *ex hydatos* stammede fra den kirkelige redaktor, som ville bringe teksten i overensstemmelse med kirkens praksis.<sup>17</sup> Foretager man ikke den slags litterærkritiske operationer, finder fødslen *anôthen* sted i dåben.<sup>18</sup> Men det er et spørgsmål, hvordan den skal forstås.

Inden for nyere kønshermeneutisk eksegese har flere eksegeter understreget fysikaliteten i de johannæiske udsagn om fødsel.<sup>19</sup> Særligt på baggrund af antikke filosofiske og medicinske teorier argumenteret imod en symbolsk forståelse og i stedet hævdede, at de troendes fødsel som Guds børn er en konkret fødsel. Aristoteles og andre opfatter mandens sæd som en opløsning af vand og *pneuma* (Gen.

17. Rudolf Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, KEK 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1941), 98 n. 2.

18. Ordspillet på *anôthen* bruges til at vise, at Nikodemus ikke forstår Jesus. Han opfatter det som en ny kødelig fødsel fra en moder, mens det ifølge Jesus betyder en ny åndelig fødsel uden moder, da den er fra oven.

19. Adele Reinhartz, "And the Word Was Begotten": Divine *epigenesis* in the Gospel of John," *Semeia* 85 (1999), 83-103; Turid K. Seim, "Descent and Divine Paternity in the Gospel of John: Does the Mother Matter?" *NTS* 51 (2005), 361-375; Buch-Hansen (2010), 177-216.

An. 735b35). *Pneuma* var det stof, der var i stand til at skabe barnet. Moderen bidrog blot med materien, mens faderens *pneuma* var det egentlige liv- og formgivende princip. Jo stærkere *pneumaen* var, jo mere fuldendt blev barnet. Derfor er fødslen ved Guds *pneuma* fra oven uden deltagelse af moderlig materie naturligvis den perfekte fødsel som skaber Guds børn.

Derfor må man følge G. Buch-Hansens udlægning af 3,8. Verset omhandler de troende som genfødte af *pneuma*. Det er gennem deres stemme (φωνή), at *pneuma* kommer til udtryk. Og det er oprindel- sen og formålet i dette fænomen, der er ukendt (Buch-Hansen 2010, 307). Det tydeliggøres ved, at det netop er for Nikodemus, der personificerer den ikke-troende jøde, at *pneumas* virke er mysteriøst (jf. 2. pers. sing.: ἀκούεις, οἴδας). De troende selv ved hvorfra *pneuma* kommer, og hvor den går hen.

I denne læsning er den johannæiske Jesu udsagn en udlægning af dåben, som den foregår i menigheden. Vand og *pneuma* er forbundet i dåbsritualet (jf. 1 Joh 5,8). Dåbsvandet skal opfattes som den opløsning af vand og *pneuma*, hvorigennem Guds børn avles, der har Guds *sperma* i sig (1 Joh 3,9). Om end den konkrete fysikalitet ikke er så eksplicit hos Paulus, er det klart, at han også bevidner, at menighedernes dåbsritualer blev anset for at gøre de døbte til Guds børn ved overgivelsen af *pneuma* (jf. sammenhængen Gal 3,14; 3,26-29; 4,5-7) (Engberg-Pedersen 2017, 323). Endvidere kan man se en parallel mellem det forhold, at *pneuma* giver sig udtryk i de *pneuma*-fødtes stemme, og de *pneumatiske* gudsdyrkelsesformer i de paulinske menigheder (jf. fx 1 Kor 12,1-11 og omtalen af de uforstående ikke-troende i 1 Kor 14,23).

### 2.2.2. Tilbedelse i *pneuma* og sandhed

I sin dialog med den samaritanske kvinde bliver den johannæiske Jesus spurgt om det rette sted for gudsdyrkelse, Garizim eller Jerusalem (4,20). Han svarer: Ingen af stederne, for den rette gudsdyrkelse sker i *pneuma* og sandhed (4,23) og tilføjer:

“Gud er *pneuma* (πνεῦμα ὁ θεός), og de, der tilbeder ham, skal tilbede ham i *pneuma* og sandhed” (4,24).

I Johannesevangeliet skal dette udsagn selvfølgelig først og fremmest markere, at den rette gudsdyrkelse ikke er bundet til en lokalitet. Det afgørende for gudsdyrkelsen er, at den er står i forbindelse med Gud.<sup>20</sup>

20. Buch-Hansen betoner med rette sammenhængen til fødslen af vand og *pneuma*. Den skal nemlig generere sønner, der svarer til gudsdyrkelsen i *pneuma* (Buch-Hansen 2010, 426).

Dét er den, når den foregår i *pneuma*, for Gud er *pneuma*. På den ene side er forbindelsen mellem gudsdyrkelse og *pneuma* formentlig helt i overensstemmelse med menighedernes opfattelse af deres tilbedelsesform. Således er det gennemgående træk i Paulus' beskrivelse af korinternes forskellige gaver, at de foregår i den samme ånd (1 Kor 12,4-11). Det er helt ukontroversielt at sige, at de tidligste kristne menighedssammenkomster oplevede *pneumas* konkrete nærvær. På den anden side bevidner beskrivelsen af Gud som *pneuma* det mest filosofiske gudsbillede i Det Nye Testamente. Det svarer fuldstændig til stoikernes opfattelse af *pneuma* som det guddommelige stof, der gennemstrømmer alting og er identisk med Gud i den forstand, at Gud er den komplette koncentration af ren *pneuma*. Så filosofisk er Johannesevangeliets udsagn, at Origenes i sin kommentar til Johannesevangeliet måtte argumentere imod netop forståelsen af en materiel *pneuma* (13.123-153).

### 2.2.3. *Pneuma* gør levende

Johannesevangeliets sjette kapitel er den johannæiske version af beispningsunderet og vandringen på søen (jf. Mark 6,35-52). Brødunderet følges op af en lang tale, hvor den johannæiske Jesus identificerer brødet med sig selv og til slut med sit kød og blod (6,52-58). Atter er der ingen tvivl om, at den sidste perikope refererer til nadveren. Netop af den grund tilhørte den ifølge Bultmann den kirkelige redaktion (Bultmann 1941, 174-177). Efter perikopen følger endnu en tale af Jesus. I den siger han:

“*pneumaen* er den, der gør levende. Kødet (σὰρξ) gavner intet. De ord (ῥήματα), som jeg har talt til jer, er *pneuma* og liv” (6,63)

Der er flere mulige tolkninger. Enten handler verset om kristologi og angår Jesu identitet. Det er således det direkte svar på Jesu spørgsmål i foregående vers: “Forarger dette jer. Hvad så, hvis I ser menneskesønnen stige op, hvor han var før?” (6,61f). Udsagnet skulle i så fald være en tilkendegivelse af, at Jesu fysiske fravær ikke burde forarge disciplene, fordi de har fået den livgivende *pneuma* gennem hans ord (jf. 6,68). En anden tolkning trækker forbindelsen til brødtalen. I så fald er det oplagt at se en sammenhæng med nadveren. Jesus siger så, at under hans fravær vil de have adgang til *pneuma* gennem nadveren, for den er ikke blot *sarx*, men *pneuma* i kraft af hans ord. Denne

udlægning svarer til Paulus' opfattelse af nadveren som et *pneumatisk* måltid (1 Kor 12,13; jf. 1 Joh 5,8).<sup>21</sup>

Samtidig er formuleringen τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ ζῶοποιεῖν (6,63) en ligeså filosofisk beskrivelse af *pneuma* som πνεῦμα ὁ θεός (4,24). Som beskrevet er *pneuma* i stoikernes tanke det livgivende princip, der gennemstrømmer alt levende. Uden den livgivende, guddommelige *pneuma* er der slet intet liv. Uanset om man finder den "kristologiske" eller "sakramentale" forståelse af 6,63 mest overbevisende, er meningen, at *pneuma* formidles gennem Jesu ord. *Sarx*, hvad enten det er Jesu eller nadverens *sarx*, gavner intet i sig selv. Har *sarx* værdi er det kun, for så vidt den er forenet med den livgivende *pneuma*.

#### 2.2.4. *Pneuma* fra hans indre

En af de problemfyldte perikoper i Johannesevangeliet er 7,37-39. Det foregår under løvhyttefesten (jf. 7,2) på dens sidste dag. Her råber Jesus op og siger:

"Hvis nogen tørster, skal han komme til mig; og den, der tror på mig, skal drikke. Ligesom skriften siger: "Fra hans indre skal der rinde strømme af levende vand".” Dette sagde han om *pneumaen*, som de, der kom til tro på ham, stod i begreb med at modtage. For *pneuma* var der endnu ikke, da Jesu endnu ikke var herliggjort (7,38f)

En vanskelighed ved perikopen er delingen mellem versene. I Nestle-Aland 28 har man valgt at sætte punktum ved slutningen af v. 38 og dermed lade participialkonstruktionen i begyndelsen af v. 39 høre sammen med dette vers. På den måde kommer skriftcitatet i v. 39 til at omhandle den troende: Fra hans indre skal der rinde strømme af levende vand. I min oversættelse har jeg valgt modsat. Jeg har placeret punktum efter participialkonstruktionen i begyndelsen af v. 39, hvorved det hører sammen med v. 38. Dermed bliver det eksplicit den troende, som skal drikke af Jesu vand i v. 38 (jf. 4,10.14). Skriftcitatet i v. 39 handler i så fald om Jesus: Fra hans indre skal der rinde strømme af levende vand (jf. 19,34). Denne løsning forekommer mig bedst, ikke mindst fordi skriften i Johannesevangeliet handler om Jesus (jf. 5,39).

Imidlertid er der en mængde andre problemer med skriftcitatet, al den stund det ikke findes ordret i nogen versioner af Det Gamle Testamente. For mig at se er den bedste løsning, at det refererer til skriftsteder fra Ezekiel 47,1-10, da denne tekst om strømmende floder

21. Jf. Engberg-Pedersen (2017), 101 med n. 32. Det er dog de færreste, der forstår 6,63 i relation til den eukaristiske del af brødtalen (6,51c-58). De fleste ser en modsætning mellem perikoperne.

fra det eskatologiske tempel indgår i fejringen af løvhyttefesten ifølge rabbiniske traditioner (M.Suk. 4,9f; T.Suk. 3,3-10). Dermed bliver versene endnu et eksempel på, at den johannæiske Jesus overtager templets rolle (2,21).<sup>22</sup>

Der synes ikke at være tvivl om, at udsagnet om *pneuma* i 7,39 både narrativt og tematisk er bundet sammen med gudsdyrkelse. Tolkningen ligger lige for, at *pneuma* er til stede ved menighedens rituelle sammenkomster, hvor den i kraft af sit udspring hos den herliggjorte Jesus sikrer en gudsdyrkelse, der er kongruent med dens objekt (jf. 4,23f).

### 2.2.5. *Pneuma* til syndsforladelse

Det sidste udsagn i denne gruppe falder ved den første opstandelsestilsynekomst, hvor den opstandne Jesus kommer til disciplene, mens dørene er lukkede (20,19-23). Da de har set hans korsmærker og af den grund er blevet glade, sender Jesus dem, som han selv er blevet sendt (20,21; jf. 17,17-19).

Da han havde sagt dette, indblæste (ἐνεφύσησεν) han og siger til dem:

Modtag *pneuma bagion*. Forlader I nogen deres synder, er de dem forladt, nægter I at forlade nogen deres synder, er de ikke forladt (20,22-23)

Det er åbenlyst, at *pneuma* her er forbundet med menighedslivet, for så vidt den umiddelbart forbindes med syndsforladelse.<sup>23</sup> Selv om denne praksis ikke andre steder i Det Nye Testamente er eksplisit forbundet med *pneumas* tilstedeværelse i menigheden, ligger det snublende nær i Første Johannesbrev, hvor Jesus som *paraklétos* forbindes med syndstilgivelse (1 Joh 1,8-2,2). Det forekommer derfor utvetydigt, at disciplenes *pneuma*-besiddelse giver dem kompetence til syndstilgivelse i Jesu sted (jf. 1 Joh 2,12).

Anette Weissenrieder har på grundlag af antik medicinsk litteratur tolket dette vers inden for den omtalte retning, der betoner fysikali-

22. Jf. Mary L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville: The Liturgical Press 2001). Christina Petterson viser, at det er Jesus som nærværende i Johannesevangeliets tekst, der overtager templets funktion. Petterson, *From Tomb to Text. The Body of Jesus in the Book of John* (London & New York: T&T Clark 2017), 97-113.

23. Jf. Michael Theobald, "Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch" (Joh 20,21). Missionarische Gestalten im Johannesevangelium", *Studien zum Corpus Iohanneum*, WUNT 267 (Tübingen: Mohr Siebeck 2010), 472-489 (488). Ifølge Theobald har hele scenen 20,19-23 karakter af gudstjeneste. Derfor er disciplene repræsentanter for menigheden, der i kraft af *pneuma* gives fuldmagt til initiation (smst.).

teten i de troendes fødsel som Guds børn. Hun har påvist, at *emphy-san* er forbundet til antik embryologi. Verbet anvendes i medicinsk litteratur gerne i forbindelse med *pneuma* og betegner en afgørende indblæsning af luft til fosteret.<sup>24</sup> Hertil kommer, at det også anvendes af LXX i Gen 2,7, hvor Gud indblæser livsånde (πνοή) i mennesket. I den filosofisk orienterede Salomos Visdom refereres der til denne formulering i 15,11, hvor *pnoê* erstattes af *pneuma*. Man kan sige, at Johannesevangeliet følger samme filosofiske udlægning i sin reference til Gen 2,7. Johannesevangeliet spiller i 20,22f på skabelsesberetningen, men gør det på en måde, der understreger den konkrete medicinske forestilling om avling af afkom (Weissenrieder 2015, 150f.). Ved at indblæse *pneuma* gør Jesus disciplene til Guds børn og sætter dem dermed i stand til at tilgive synder. Dermed bliver også denne konkrete menighedspraksis funderet i *pneumas* tilstedeværelse.

### 2.3. Paraklêtos

Betegnelsen *paraklêtos* optræder i fem sammenhænge i Johannesevangeliet.<sup>25</sup> De befinder sig alle inden for afskedstalekomplekset (14,16f.26; 15,26; 16,7-11.13). Det er ikke svært at se, at *paraklêtos* skal være garant for fortsættelsen af Jesu virke på en sådan måde, at det kommer til sin fulde udfoldelse.

#### 2.3.1. En anden *paraklêtos*, sandheds *pneuma* (14,16f)

Den johannæiske Jesus lover at bede faderen, så han skal sende en anden *paraklêtos* til dem, som skal være med dem til evig tid (14,16). Betegnelsen “en anden” (ἄλλον) viser, at *paraklêtos* skal træde i Jesu sted. Den er sendt fra faderen, som Jesus er sendt (fx 10,36); men i modsætning til ham vil den ikke forlade dem. Næste vers giver en nærmere bestemmelse:

“Sandheds *pneuma*, som verden (κόσμος) ikke kan modtage, for den hverken ser den eller kender den. I kender den, for den bliver hos jer (παρ’ ὑμῶν μένει) og skal være i jer (καὶ ἐν ὑμῶν ἔσται)” (14,17)

24. Annette Weissenrieder, “The Infusion of the Spirit: The meaning of ἐμφυσᾶω in John 20:22-23.” *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity. Multidisciplinary Perspectives*, red. Jörg Frey & John Levison, Ekstasis: Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 5 (New York/Berlin: De Gruyter 2014), 119-151 (134).

25. Pastorelli opfatter brugen af *paraklêtos* i evangeliet anderledes end i brevet. I evangeliet er baggrunden “composition paratactique”, dvs. betegnelsens ordrette betydning af “tilkaldt” er i fokus, så det kan antage betydning af “en tilforordnet”, “en budbringer” eller “en repræsentant”. Pastorelli finder særligt denne brug i den antikke græske litteratur, ofte er den forbundet med en moralsk kvalificering. Pastorelli (2006), 103f.



Fordi der ikke er en hovedsætning, må udsagnet opfattes som en apposition til *paraklêtos* i det foregående vers. Samtidig fortsættes parallellen til Jesus, idet *kosmos* ikke kan modtage den, ligesom *kosmos* er i opposition til den johannæiske Jesus (fx 8,23), mens disciplene kan modtage den.

### 2.3.2. *Paraklêtos*, hellig *pneuma*, skal lære og minde (14,26)

I dette vers knyttes appositionen *pneuma hagion* til *paraklêtos*, som endvidere tilskrives aktive verber. Den får en selvstændig og aktiv rolle over for disciplene. Det viderefører parallellen til Jesus, hvilket understreges af, at den skal sendes i hans navn. Dens funktion er:

“Denne skal lære jer alt, den skal nemlig (καὶ) minde jer om alt, hvad jeg har sagt til jer” (14,26)

*Paraklêtos* skal optræde som læremester. Dens objekt er i første del “alt” (πάντα). Jeg vælger at opfatte det efterfølgende *kai* epexegetisk (BDR §442,9), så det ikke tilføjer noget, men definerer, hvad dette “alt” er, og hvordan undervisningen skal finde sted. Det skal nemlig ske, når den minder (ὑπομνήσκειν) dem om alt, hvad Jesus har sagt. Ved termen *hypomnêskein* indgår verset i det johannæiske tema om erindring (μυμήσκειν/μνημονεύειν). Gennem evangeliet er der flere udsagn om en erindring, der skal foregå efter Jesu død og opstandelse (2,17.22; 12,16; 15,20; 16,4; 16,21). I hvert tilfælde er der tale om, at der vil være en erkendelsesmæssig gevinst i erindringen. Når noget erindres, forstås det på en måde, som ikke var mulig, da det skete. Ifølge dette vers er det *paraklêtos*' rolle at bibringe den ekstra erkendelse om Jesu ord, som ikke var til stede, da han udtalte dem.<sup>26</sup>

### 2.3.3. *Paraklêtos*, sandheds *pneuma*, vil vidne (15,26)

Verset fortsætter de foregående udsagn om *paraklêtos*, der i dette vers atter defineres som sandheds *pneuma*. Den udgår fra faderen, hvilket svarer til, at han sender den. Og den skal vidne (μαρτυρεῖν) om Jesus. Ligesom disciplene skal vidne (15,27). Vidnetemaet er gennemgående i Johannesevangeliet (fx 5,31-40). Vidner viser hen til Jesus for at lede til tro på ham. Således viderefører *paraklêtos* vidnefunktionen, idet den som de andre vidner peger på Jesus og fører til tro på ham.

26. Dette er afgørende for Jörg Freys Johannesfortolkning. Det “post-paskale” blik på den jordiske Jesus, der er garanteret ved *paraklêtos-pneumas* tilstedeværelse i menigheden, begrundes og berettiger den særlige johannæiske version af hans historie. I Freys Shaffer lectures er denne pointe konsekvent gennemført, jf. <https://livestream.com/accounts/565116/events/8008919> (tilgået 05.02.2018). Forelæsningerne publiceres senere i år i udvidet form.

#### 2.3.4. *Paraklêtos* vil fælde dom over verden (16,7-11)

Særligt i denne perikope bliver det tydeligt, at *paraklêtos* er en fortsættelse af Jesu virke. Endda på en sådan måde, at situationen efter Jesu bortgang og *paraklêtos*' komme er bedre end situationen under Jesu nærvær. Ja, *paraklêtos* kunne slet ikke komme, hvis ikke Jesus gik bort (16,7). Det hænger naturligvis sammen med, at Jesu gerning skal fuldbringes (jf. 19,30), så hans frelseshandling foreligger som et afsluttet hele. Det er den situation, *paraklêtos* skal forholde sig til, når den skal

“overbevise verden (κόσμος) om retfærdighed, synd og dom” (16,8)

De tre begreber defineres

“om synd: at de ikke tror på mig;  
om retfærdighed: at jeg går til Faderen, og I ser mig ikke længere;  
om dom: at denne verdens fyrste er dømt” (16,9-11)

I denne forbindelse er det ikke afgørende at udlægge beskrivelsen af *paraklêtos*' virke detaileksetisk. I al væsentlighed viderefører den Jesu egen funktion på grundlag af det fuldbragte virke. Det væsentlige er at konstatere, at den antager en selvstændig og aktiv funktion over for verden.

#### 2.3.5. Sandheds *pneuma* skal vise vej i al sandhed (16,13-15)

I det sidste udsagn om *paraklêtos* optræder betegnelsen ikke eksplicit, men pronominet “denne” (ἐκεῖνος) peger utvetydigt tilbage til den. Som i 14,17 og 15,26 defineres den som “sandheds *pneuma*”. Tilnavnet svarer til opgaven. Den skal “vise vej i al sandhed”. Hvordan det fremgår, fremgår af det følgende:

“for han skal ikke tale af sig selv, men alt, hvad han hører, skal han tale, og hvad der kommer, skal han forkynde for jer. Han skal herliggøre mig, for han skal tage af mit og forkynde det for jer. Alt, hvad Faderen har, er mit; derfor sagde jeg, at han skal tage af mit og forkynde det for jer” (16,13-15)

Sandheden, som sandheds *pneuma* skal vise vej i, er altså det, der kommer fra Jesus og derfor fra Gud. *Paraklêtos*' vejleder- og forkyn-derfunktion er videreførelsen af Jesu forkyndelse, derfor kommer det ikke fra *paraklêtos* selv, men fra Jesus. Dette er en herliggørelse af Jesus, fordi *paraklêtos* fortsætter hans forkyndelse på baggrund af hans fuldbagte virke. I denne sammenhæng skal det imidlertid blot kon-

stateres, at *paraklêtos* indtager en selvstændig, aktiv funktion. Den vejleder, hører, taler og forkynder.

#### 2.4. Sammenfatning: *Pneuma-paraklêtos* i Johannesevangeliets korpus

Som sædvanlig kan jeg ikke få alting til at gå uproblematisk op i Johannesevangeliet. De tre forestillingskomplekser er ikke umiddelbart forenelige, for de stammer fra tre forskellige sammenhænge. Et omhandler Jesu besiddelse af *pneuma*, hvor de centrale udsagn har direkte paralleller i Markusevangeliet. Disse udsagn markerer *pneumas* forbindelse til Gud. Guds *pneuma* er over Jesus, fordi han er den udsendte, der skal døbe med hellig *pneuma*. Et andet kompleks handler om *pneumas* rolle for de troende. Langt de fleste af disse steder refererer til menighedspraksis og gudsdyrkelse. Den afgørende pointe er, at gudsdyrkelsen skal være kongruent med den Gud, de dyrker. Disse udsagn rummer en konkret fysisk opfattelse af *pneuma*, som det fremgår af forbindelsen til antik filosofi og medicin. Gennem *pneuma* avles de troende som Guds børn, hvorfor de kan dyrke Gud i *pneuma* og sandhed. Dette kompleks svarer til brugen af *pneuma* i Første Johannesbrev. Endelig er der *paraklêtos*-komplekset, som angår en personificeret figur, der antager en selvstændig og aktiv rolle efter Jesu bortgang. Den skal først og fremmest være den hermeneutiske garant for Johannesevangeliets sandhed. Det er meget let at følge Pastorelli og andre i konklusionen, at den pneumatologiske refleksion, som *paraklêtos*-udsagnene vidner om, har sin *Sitz-im-Leben* i en læresammenhæng i den johannæiske menighed (Pastorelli 2006, 298).

Johannesevangelisten har tydeligvis intenderet en forbindelse mellem *paraklêtos* og udsagnene om *pneuma*, idet han anvender betegnelserne "sandheds *pneuma*" og "hellig *pneuma*" som karakteristika af *paraklêtos*. Netop udtrykket *pneuma hagion* forbinder på et niveau alle tre grupper (1,33; 14,26; 20,22). Men man kan ikke se bort fra, at den personificerede fremstilling af *paraklêtos* ikke svarer direkte til den materielle *pneuma*, der er til stede i menighedens ritualer og gudsdyrkelse. Og ingen af dem er direkte sammenhængende med den *pneuma*, som daler ned over Jesus som en due. Hvis der er andet end en sporadisk leksikalisk forbindelse mellem dem, konstrueres den et andet sted. Her opstår spørgsmålet om prologens rolle.

### 3. Afslutning i begyndelsen: Johannesprologen

I den stoiske tolkning af prologen kan man finde et grundlag for den sammenhæng i den johannæiske forståelse af *pneuma* og *paraklêtos*, der efter min mening ikke findes i evangeliets korpus. Det pointeres af navnlig af Engberg-Pedersen, at *logos* og *pneuma* ifølge stoikerne er to sider af samme sag. *Logos* er den kognitive side, der bevirker forståelse og erkendelse; *pneuma* er den fysiske side, der transformerer kødelige kroppe. De to hænger uløseligt sammen.<sup>27</sup>

En kendt definition af den stoiske *pneuma* stammer fra Aetius:

The Stoics declare that God is an intelligent, designing (lit. "artistic," Gr. τεχνικόν) fire which methodically proceeds towards creation of the world and encompasses all the seminal principles according to which everything comes about according to fate, and a breath (πνεῦμα) pervading the whole world, which takes on different names owing to the alterations of the matter through which it passes.<sup>28</sup>

Den pneumatiske sammenhæng mellem Gud, universet og mennesket giver sig også til kende i menneskets moralske fornuft, der netop består i at være i overensstemmelse med de universelle, guddommelige love, der findes i alting:

Living according to virtue equals living according to one's experience of the things that occur naturally, as Chrysippus says in his *On Ends*. For our natures are parts of the nature of the whole. That is why the end consists in living in accordance with nature, that is to say, both according to one's own [sc. nature] and to that of the whole, while doing none of the things prohibited by the common law, which is the right reason (ὀρθὸς λόγος) pervading all things and which is identical with Zeus, who presides over the government of all reality. [He holds that] this is precisely the virtue of the happy person (εὐδαιμόνοϋς) and the smooth flow of life, namely when everything is done in harmony between the divine spirit (δαίμονος) in each individual and the will of the ruler of the universe.<sup>29</sup>

Det forekommer åbenlyst, at en stoisk filosof ville se sammenhængen mellem *pneuma* og *logos*, idet *logos'* mange betydninger alle er

27. Engberg-Pedersen (2017), 62f. Vedr. den stoiske *pneuma*, se Teun Tieleman, "The Spirit of Stoicism," Frey & Levison (2014), 39-62.

28. Aetius 1.7.33 = SVF 2.1027; LS 46A. Citeret efter Tieleman (2014), 41.

29. Diog. Laert. 7.87-88 = SVF 3.4. Citeret efter Tieleman (2014), 53f.

forbundet med den guddommelige *pneuma*. Origenes tilkendegiver eksplicit, at stoikerne mener

the *logos* of God, which descends (καταβαίνειν) as far as human beings, even the lowest ones, is nothing other than material spirit (πνεῦμα σωματικόν).<sup>30</sup>

Læser man Johannesprologen på denne baggrund, vil det johannæiske *logos* helt naturligt blive forstået i overensstemmelse med den stoiske *pneuma*.<sup>31</sup> Prologens udsagn om *logos*' evighed og guddommelighed (1,1f), dens skabelsesaktivitet (1,3.10), og at den er livgivende og oplysende (1,4f.9) falder helt i tråd med den stoiske *pneuma*.<sup>32</sup> *Logos* er den altgennemstrømmende rationalitet, der er identisk med Gud. Derfor sætter *logos* mennesket i stand til at leve i henhold til Guds mening. Det *logos* er identisk med den materielle *pneuma*.

Med denne læsning af prologen giver udsagnene om *logos* vejledning i, hvordan *pneuma*-udsagnene i evangeliets korpus kan forstås i sammenhæng. Inkarnationsverset (1,14) er grundlag for Jesu besiddelse af *pneuma*. Som det inkarnerede *logos* har den johannæiske Jesus også *pneuma*. For de to dele forstås som et og det samme.<sup>33</sup> Han er *logos/pneuma*. Mennesket Jesus er altså den guddommelige rationalitet og materialitet, som gennemstrømmer hele skabelsen, men som mennesker ikke forstår og ikke modtager (1,10f). Havde de gjort det, ville de være i en radikalt anden eksistensform. De ville ikke være i mørket (1,5) eller i verden (johannæisk forstået, jf. fx 15,18f; 17,14-16) (1,10), men i overensstemmelse med Gud. Det udtrykker prologen således, at de, der faktisk tager imod *logos/pneuma* i men-

30. *Contra Celsum* VI, 71 = SVF 2.1051. Citeret efter Engberg-Pedersen (2017), 62 n. 29.

31. Spørgsmålet om den religionshistoriske baggrund for det johannæiske *logos*-begreb er naturligvis stærkt omdiskuteret. U. Schnelle har formentlig ret i, at der ikke findes en monokausal forklaring. Udo Schnelle, *Das Evangelium des Johannes*, ThHK 4 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1998), 32. Det betyder også, at *logos*-begrebet vil være åbent for en række forskellige læsninger, jf. Jörg Frey, "Between Torah and Stoa: How Could Readers Have Understood the Johannine Logos", *The Prologue of the Gospel of John. Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013*, red. Jan G. van der Watt, R. Alan Culpepper & Udo Schnelle, WUNT 359 (Tübingen: Mohr Siebeck 2016), 189-234.

32. I Salomos Visdom findes en lignende overtagelse af stoiske forestillinger i forbindelse med fremstillingen af *sophia*. Engberg-Pedersen (2017), 63-65.

33. Men dermed ikke være sagt, at *pneumas* inkarnation finder sted i Jesu dåb. Jeg har svært ved at forstå Johannesevangeliets omfortolkning af Johannes (Døbers) rolle og omkalfatring af dåbsscenen, hvis ikke den johannæiske Jesus allerede har en anden karakter, da han kommer til Johannes (jf. min udlægning ovenf.).

nesket Jesus, bliver Guds børn (1,12).<sup>34</sup> Således forbindes de troendes forhold til *logos/pneuma* med deres egen identitet, som den bliver til gennem menighedens praksis. Det er gennem fødslen i *pneuma*, at de troende bliver Guds børn. De er netop ikke født kødeligt af kvinder og mænd, men af Gud (1,13). Således bliver de troendes genfødsel ved den materielle *pneuma* i menighedens ritualer en konsekvens af Jesus som *logos/pneuma*. Endelig er *paraklêtos*' funktion som formidler af den uddybede erkendelse og sande forståelse af Jesus et udtryk for *logos/pneumas* kognitive side. Fordi *pneuma/logos* er den guddommelige rationalitet, er *pneuma* sandhedens *pneuma*, hvis tilstedeværelse medfører den fuldstændige forståelse. Det er *paraklêtos* udtryk for, idet den personificerer *pneumas* rationelle del. Det er gennem denne *pneuma*, at den rette forståelse af Jesus og hans forkyndelse fremstår. I prologen kommer den rationelle del af *pneuma* til udtryk, når det inkarnerede *logos* "udlægger" (ἐξηγεῖσθαι) Gud, fordi det er hans enbårne søn (μονογενής) (1,18). På samme måde kan *paraklêtos* belære om Jesus, fordi den er et udtryk for den rationelle del af *pneuma*, som er i menigheden.

Læses prologen på denne måde, kan den betegnes med A. von Harnacks udtryk: en indledning til hellenistiske læsere.<sup>35</sup> For den læser, der kender forholdet mellem *logos* og *pneuma*,<sup>36</sup> vil prologen fungere som en læsevejledning, der skaber sammenhæng i udsagnene om *pneuma*.<sup>37</sup> Evangelisten har på den måde forsøgt at etablere en enhed af de forskellige forestillinger fra forskellige sammenhænge. I evangeliets korpus hænger de ikke organisk sammen, men prologen giver den filosofiske læser en ramme for at forstå dem inden for én konception.

Prologen er således en indledning. Den skal styre læsningen af evangeliets korpus, så dets fortælling om Jesus forstås i overensstemmelse med den præsentation af *logos*, som læseren møder indlednings-

34. Se Engberg-Pedersens læsning af Joh 1,1-5 som normativ kosmologi, Engberg-Pedersen (2017), 51-53.

35. Adolf von Harnack, "Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk," *ZThK* 2 (1892), 189-231 (230). Bortset fra den formelle opfattelse af forholdet mellem prologen og evangeliet, at prologen skal forberede den hellenistiske læser til evangeliet, bidrager Harnacks læsning dog ikke med noget i denne sammenhæng.

36. Jeg holder altså fast i, at netop denne meget vigtige identificering af *logos* og *pneuma* ikke finder sted i Johannesevangeliet, men er en præmis for læsningen, som den filosofisk oplyste læser deler, jf. Nielsen, "Johannæisk filosofi," *DTT* 80 (2017), 51-69 (69).

37. Udtrykket 'læsevejledning' er taget fra Michael Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Job*, NA 20 (Münster: Aschendorff 1988) uden at overtage hans litterær- og teologihistoriske konklusioner.

vist. Som det er tilfældet med de fleste indledninger, kan man bedst forestille sig, at den er blevet til efter korpus. Forfatteren vil dermed sikre sig en bestemt læsning af sit værk. Det er formentlig også tilfældet i Johannesevangeliet. Det er ikke nødvendigvis sådan, at prologen er en reaktion på en bestemt læsning af evangeliets korpus.<sup>38</sup> Der er ikke diskrepans mellem prolog og korpus. Tværtimod har evangelisten forsøgt at skabe entydighed ved at introducere et filosofisk begreb om Jesus, der for den filosofisk orienterede læser sammenfatter ellers adskilte forestillinger.

Man kan sige, at forsøget på at skabe enhed og entydighed ikke er lykkedes i overvældende grad. Men man kan også sige, at Johannes-evangeliets tekst trods dets forsøg på ensretning er åben for forskellige læsninger. De uendeligt mange modstridende læsninger er bevis på begge dele.

---

38. Det er Theobalds pointe, at prologen er en reaktion mod de johannæiske modstanderes dualistiske dåbskristologi (jf. 1 Joh), som de fandt i evangeliets korpus. Theobald (1998), 477-489.