

dansk teologisk tidsskrift

1
18

Red.: Bo Kristian Holm, Jesper Tang Nielsen, Nils Arne Pedersen, Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen og
Jesper Høgenhaven

Sårbarhetens mysterium

STURLA J. STÅLSETT

Åndsforestillinger og deres enhed i
Johannesevangeliet

JESPER TANG NIELSEN

Johannesevangeliets tilblivelse

TROELS ENGBERG-PEDERSEN

Det Gamle Testaments kanoniske status

MOGENS MÜLLER

Anmeldelser om kirkens liturgi, Matthæus-
evangeliet og offerbegrebet

Forord

Årets første artikel handler om sårbarhed. *Sturla J. Stålsett* skriver om sårbarhed som en grundbetingelse for menneskelivet. Det gode liv er også et sårbart liv. Det viser sig, at jo mere sårbart livet erfares, jo større tilslutning har religionerne. Imidlertid tilbyder disse religioner ofte kraft til at overvinde sårbarheden. Stålsett viser, at religiøsitet med udgangspunkt i økumeniske bevægelser og frihedsteologi indeholder ressourcer til at anerkende sårbarheden. Han mener, at Gud selv er sårbar, for så vidt kærlighed altid er sårbar, og Guds kærlighed viser sig i sårbarhed. Ja, Gud er kærlighed. Det skal indeholdes og udtrykkes i den liturgiske praksis. Kirkens liturgi skal minde om menneskelivets sårbarhed; den skal tydeliggøre kærlighedens frelsende kraft, som kommet gennem sårbarhed; og den skal fremstille sårbarhedens styrke og løfte.

Troels Engberg-Pedersen har skrevet et stor bog om Johannesevangeliet, hvori den johannæiske forståelse af ånden spiller en hovedrolle. Jeg anmeldte bogen sidste år i Dansk Teologisk Tidsskrift. Imidlertid har min læsning foranlediget en række overvejelser om ånden i Johannesevangeliet. Dem præsenterer jeg i den anden artikel i dette nummer. Jeg mener, at man kan lokalisere tre forskellige inspirationskilder for den johannæiske fremstilling af ånden. Tilsvarende er der tre forskellige grupper med ånds-udsagn i evangeliet. Prologens begrebsapparat kan foranledige en filosofisk læsning, der etablerer forbindelse mellem de forestillinger.

I den tredje artikel reagerer *Troels Engberg-Pedersen* på mit forslag. Han argumenterer for, at i det mindste to af de tre forskellige grupper er ubrydeligt sammenhængende i evangeliets fortælling og derfor tilhører en og samme forståelse af ånden. Videre afviser han, at prologen forholder sig til evangeliets korpus. Tværtimod er den altid forudsat i evangeliet, som er uforståeligt uden Johannesprologen. Endelig præsenterer Engberg-Pedersen sin opfattelse af Johannesevangeliets tilblivelse: På baggrund af menighedens praksis, Paulus og Markus skriver Johannesevangelisten sin opfattelse af kristendommen ud i én sammenhængende fortælling. Johannesevangeliet er derfor teologi, eller – det vil Engberg-Pedersen foretrække – kristen filosofi.

Den sidste artikel er *Mogens Müllers* præsentation af N. Slenczkas bog om Det Gamle Testaments plads i Bibelen og i kirken. Slenczka vakte megen furor i Tyskland, da han for et par år siden anførte, at Det Gamle Testamente ikke kan have samme kanoniske status som Det Nye Testamente. I en grundlæggende sympatisk indstilling til Slenczkas anliggende og argumentation jævnfører Müller diskussionen med danske debatter om Det Gamle Testaments rolle i gudstjenesten. God læselyst.

Jesper Tang Nielsen

Sårbarhetens mysterium

Liturgi, lidelse og livsmot i globaliseringens tidsalder

*Dr. theol., professor i diakoni, religion og samfunn,
MF – Det teologiske menighetsfakultet, Oslo
Sturla J. Stålsett*

Abstract: Globalization strengthens mutual interdependency between persons, nations and peoples. Such dependency implies exposed and experienced vulnerability. The significance of religion in people's lives seems to increase with their experience of insecurity. Whereas secularization continues where people enjoy a basic level of welfare and security, the perceived importance and impact of religion is generally increasing around the globe, due to globalized experiences of precariousness and vulnerability affecting the majority. This situation raises the question of how different forms of religiosity relate to people's sense of vulnerability. In this article I explore in what ways a Lutheran and ecumenical theological approach inspired by liberation and feminist theologies may provide resources that make it possible to see human vulnerability as a value and strength that should be protected, not removed. Might vulnerability even be perceived as sacred? Can God be seen as a *deus vulnerabilis*? I also ask in what ways liturgical practice may visualize and operationalize such a theology of vulnerability.

Keywords: Globalization – secularization – vulnerability – precariousness – religion – religiosity – God – Martin Luther – Norris & Inglehart – Guy Standing – Judith Butler – liberation theologies – feminist theologies – Elizabeth O'Donnell Gandolfo – liturgical theology.

Introduksjon: Liturgi, lidelse og livsmot

Livet utspiller seg i spennet mellom lidelsen og livsmotet. Det samme gjør liturgien, når den er livsnær og ikke en virkelighetsflukt. I vår tid og på våre ulike steder formes denne spenningen mellom lidelsen og livsmotet på avgjørende vis av globalisering. Globaliseringen kan her forstås som de motsetningsfylte prosessene som følger av de siste femti årenes unike kombinasjon av hyper-akselerert kommunikasjon og grenseløs kapitalisme. Det er en *ordo mundi* som hierarkiserer, sorterer og polariserer. De såkalte *Paradise Papers*' avsløringer av hvordan en global elite utnytter systemenes innebygde smutthull og gjemmesteder for dem som allerede har i overflod, får nærmest apokalyptiske

overtoner:¹ De avslører hvilke “makter og myndigheter” som herjer i “himmelrommet” (Ef. 6,12), “så og på jorden”. Det som avdekkes, er globaliseringens “option for the rich”.

I denne artikkelen vil jeg undersøke forholdet mellom globalisering, sårbarhet og liturgisk praksis. Sårbarheten er et menneskelig grunnvilkår som erfares på nye og intense måter i vår globaliserte tid. Sårbarheten er allestedsnærværende, ufrakommelig – og tvetydig: Den assosieres oftest med svakhet, og følgelig med noe uønsket, noe en vil ønske å bli kvitt, noe en vil beskyttes mot. Samfunnet er nesten manisk opptatt av sikkerhet. Det bygges murer, kontrollposter, sikkerhetsgjerd, overvåkningssystemer, droner og raketter. Hele modernitetens historie kan leses som en flukt fra sårbarheten. Og vi som har råd til det, forsikrer livene våre og eiendelene våre med stadig mer avanserte og dyrekjøpte systemer og produkter.

Men sårbarheten er som ufrakommelig menneskelig livsvilkår også *konstituerende* for det å være menneske. Ja, mer enn det: Den representerer en *styrke*. Den muliggjør etisk bevissthet og etisk handling. Og den er en hovedingrediens i kjærligheten. Uten sårbarhet finnes ingen kjærlighet. Bare den sårbare kan elske, og elskes. En usårbar person vil framstå som umenneskelig. Og det gode samfunnet vil derfor per definisjon være et samfunn der mennesker kan leve som sårbare mennesker – uten frykt. Et åpent og fritt samfunn vil med nødvendighet være sårbart. Et usårbart samfunn blir uvegerlig totalitært.

I denne tvetydigheten kan vi se den menneskelige sårbarheten også som en *verdi* som må vernes, ikke fjernes. Ved å anerkjenne sårbarheten som *felles*, og som en paradoksal *grunnbetingelse* for det gode liv og det gode samfunn, kan vi etter mitt syn bedre møte de utfordringene vi står overfor som samfunn, som enkeltmennesker – og som kirker. Men hvordan kan vi se, erfare og forstå sårbarheten slik?

Det er her liturgien kan komme inn i bildet. Kan våre liturgiske praksiser framstille og framføre vår felles menneskelige sårbarhet på måter som styrker livsmotet i møte med lidelsene, slik mennesker erfarer dem i dag? Jeg er vel vitende om en dobbelt risiko her. Det er for det første risikoen for å instrumentalisere liturgisk praksis. Der nest kan jeg komme i skade for å romantisere sårbarhetens verdi. Like fullt mener jeg dette er en nødvendig risiko å ta, når vi prøver å gi svar på det spørsmålet som det nordiske nettverket *Leitourgia* reiser: “Kan liturgi være med til både at forme og utfordre menneskelig

1. Se <https://www.icij.org/investigations/paradise-papers/> (sist åpnet 21. 11.17).

identitet i nutidens samfund – finde ressurser til at være menneske i en opbrudstid?”²

Globalisering: Polarisering og avhengighet

Globaliseringen er en mangetydig og motsetningsfylt prosess. Det kan argumenteres for at den har skapt velstand og vekst for mange mennesker. Men den har også økt usikkerheten på kloden, både den politiske og den økologiske. Det synes som en klar tendens at de økonomiske prosessene samler rikdom på få hender. I forbindelse med de nevnte paradispapirene ble det påpekt at de 8 rikeste enkeltpersonene på kloden eier like mye som den fattigste halvparten av jordens befolkning til sammen.³ Denne polariseringen til tross, gjør de globaliserende prosessene, ikke minst med tanke på de økologiske skadevirkningene de medfører, at den gjensidige avhengigheten øker. Også de rikeste er til syvende og sist avhengige av de fattiges kår og skjebne. De har – i hvert fall enn så lenge – ingen annen klode å flykte til.

Men sammenfallet av polarisering og økt gjensidig avhengighet synes ikke å ha ført til en etisk eller politisk bevissthet om at den intensiverte sårbarheten i globaliseringen er felles. Det er her en ny bevisstgjøring om sårbarheten som menneskelig grunnvilkår og politisk utfordring etter mitt syn er påkrevet.

Mange samfunnsvitere har satt søkelyset på den intensiverte sårbarheten som følger globaliseringen. Det slår ut i et sterkt fokus på sikkerhet. Ikke minst ble dette fokuset skjerpet etter terrorangrepene den 11. september 2001. Den eneste gjenværende supermakten viste seg likevel sårbar. Midt på Manhattan, i “hjemlandets hjerte”, kunne altså voldsmenn ramme. Etter at det første sjokket hadde lagt seg, valgte supermakten å slå tilbake mot den avdekkede sårbarheten med voldelig makt og styrke. Men de invasjonene som fulgte, av Afghanistan og Irak, reduserte verken den nasjonale eller den globale sårbarheten. De økte den. Her gikk en avgjørende mulighet tapt, skriver

2. Se <http://www.leitourgia.org/> (sist åpnet 21.11.17).

3. <https://www.nrk.no/urix/atte-milliardaerer-eier-mer-enn-halve-verden-1.13324217>. Konsentrasjonen av rikdom har gått raskt de senere årene; ved inngangen til 2014 var dette tallet 85: <https://www.vg.no/nyheter/utenriks/fn/verdens-85-rikeste-er-rikere-enn-halve-kloden/a/10120589/> (begge nettsteder sist åpnet 21.11.17).

den skarpe feministiske samfunnsfilosofen og etikeren Judith Butler.⁴ USA kunne brukte sin dyrekjøpte erfaring av overrumplende sårbarhet til å gjennomtenke og solidarisere seg med andre menneskers og nasjoners utsatthet og sårbarhet. Det skjedde ikke. Butler utforsker imidlertid denne erfaringen grundigere:

...if I turn to toward the question of precariousness and vulnerability, then it is precisely because I think a certain dislocation of perspective is necessary for the rethinking of global politics (Butler 2009, 47).

Butler konsentrerer seg ikke bare om termen “vulnerability”, som vi ser, men også “precariousness”. På norsk (også andre nordiske språk) har det “prekære” først og fremst betydningen noe akutt, noe som haster. Den engelske termen har mer i seg av det skjøre, det som er i risiko, det som er utlevert, det som er i ferd med å bryte sammen. “Precariousness implies living socially, that is, the fact that one’s life is always in some sense in the hand of the other”, skriver Butler.⁵ Og videre:

To say that life is precarious is to say that the possibility of being sustained relies fundamentally on social and political conditions, and not only on a postulated internal drive to live (Butler 2009, 21).

Det er altså en politisk grunn til å reflektere over den grunnleggende menneskelige sårbarheten, framholder hun. Dette handler ikke bare om individer og privatliv. Det handler om livsviktige globale spørsmål.

Den samme bruken av “precarious” finner vi også hos den britiske økonomen og professoren i utviklingsstudier Guy Standing, som har vakt oppsikt og debatter med sine bøker om “prekariatet”.⁶ Han benytter neologismen “prekariat”, som forener adjektivet “prekær” med substantivet “proletariat”, for å beskrive en globalt framvoksende klasse av mennesker som har et ustabilt og utrygt forhold til arbeidsliv.

4. Se Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (London & New York: Verso 2006); *Frames of War: When Is Life Grievable?* (London & New York: Verso 2009).

5. Butler 2009, 14. Butler definerer “precariousness” som “that life requires various social and economic conditions to be met in order to be sustained as life” (ibid.).

6. Se Guy Standing, *The Precariat the New Dangerous Class* (London: Bloomsbury Academic 2011); *A Precariat Charter : From Denizens to Citizens* (London ; New York: Bloomsbury Academic 2014). Kirkens Bymisjon beskriver nye utsatte grupper i Oslo med henvisning til denne termen, se Kirkens Bymisjon, *Utsatte migranter og prekære arbeids- og levekår i Oslo. En erfaringsrapport fra Kirkens Bymisjons arbeid med nye brukergrepper* (Oslo: Stiftelsen Kirkens Bymisjon Oslo 2016).

vet. Det dreier seg særlig om migranter og kvinner, men også om studenter og lavtlønnede på deltidskontrakter eller mennesker som står helt utenfor den formelle økonomien. Standing kaller prekariatet for “globaliseringens barn”. Globaliseringens tidsalder var for Standing kjennetegnet ved at “økonomien ‘løsrev’ seg fra samfunnet”.⁷ Nyliberalismen fikk globalt overtak og spredte en global markedsøkonomi bygget på konkurranse og individualisme. Prekariatet består av mennesker som er fullstendig utlevert til markedskreftene og lever under et konstant krav om å være uendelig tilpasningsdyktig, hevder Standing (2014, 63). Denne klassen trues på en spesiell måte av politisk likegyldighet, og/eller radikalisering: “Å være avskåret fra hovedveien mot økonomisk overflod og framgang gir grobunn for intoleranse” (2014, 65). Den politiske utviklingen er derfor urovekkende.

Men kan prekariatet som en ‘farlig’ klasse i emning skape forandring, for eksempel gjennom å gjøre opprør mot den destruktive utviklingen? Standing tror ikke det. Det som hindrer et slikt felles prosjekt er nettopp en manglende erkjennelse av at det prekære ved deres livssituasjon er noe de deler: “Spenninger innad i prekariatet setter folk opp mot hverandre og forhindrer dem i å innse at det er sosiale og økonomiske strukturer som produserer deres *felles* sårbarhet”, skriver Standing (2014, 65; min kursivering).

Sårbarhet som menneskelig grunnfenomen

Sårbarheten er kollektiv, men den er forankret i hvert enkelt menneske. Den er både politisk og privat. Sammenhengen mellom de to ligger i menneskekroppen. Kroppen er sosial, skriver Judith Butler, og den er per definisjon sårbar: “...the body is a social phenomenon: it is exposed to others, vulnerable by definition” (Butler 2009, 33). Den katolske feministiske teologen Elizabeth O'Donnell Gandolfo har nylig utviklet et teologisk antropologi i spennet mellom sårbarhet og makt, “vulnerability” og “power”. Med utgangspunkt i kvinners kroppslige og sosiale erfaringer knyttet til det å gi liv til, oppdra og ha ansvar for barn, beskriver Gandolfo den menneskelige sårbarhetens fundamenter. De er på den ene siden kroppsligheten (“embodiment”), og på den andre siden gjensidigheten (“interrelationality”).⁸ Disse to grunnfenomenene er konstante kilder til vår “inherent exposure to

7. Guy Standing, *Prekariatet: Den nye farlige klassen*, oversatt av Rune Salomonsen (Oslo: Res publica 2014), 66.

8. Elizabeth O'Donnell Gandolfo, *The Power and Vulnerability of Love. A Theological Anthropology* (Minneapolis: Fortress Press 2015), 33-66.

the ever-present possibility of harm”, altså vår sårbarhet (Gandolfo 2015, 35). Ikke minst kvinners kropp er konstant utsatt for fare, skade og overgrep. Kroppen er ikke bare truet utenfra. Også innenfra, fra kroppens egen livsutfoldelse, ligger muligheten for skade og lidelse. Ja, ikke bare muligheten; er det noe som er sikkert, er det at kroppen vil utsettes for skade, sykdom og lidelse. Den vil til slutt gå til grunne.

Men vår sårbarhet ligger også i at vi er utlevert til andre. Kroppen er, som Butler påpeker, sosial. Vi blir til i relasjoner. I relasjoner holdes vi oppe. I relasjoner, sterke eller brutte, påfører vi hverandre skade og smerte. Vi er fundamentalt avhengige; ikke bare av og til, ikke bare noen av oss. Avhengigheten rammer inn ethvert menneskeliv, til enhver tid. K.E. Løgstrup kalte som kjent denne tilstanden for interdependensen, og han utledet med rette både makt og den etiske fordring fra dette menneskelige grunnvilkåret.⁹ Sårbarheten følger av interdependensen. Den muliggjør etisk handling, men også overgrep og maktmisbruk. Gandolfo beskriver selve sårbarheten også som en kilde til voldelig overgrep:

...we often violate the vulnerability of others and ourselves in an attempt to deny, scapegoat, project, and protect ourselves from our own vulnerability to suffering (Gandolfo 2015, 37).

Jeg vil snarere si at det er vårt forsøk på å *unnslippe* vår egen sårbarhet som kan være kilden til å krenke andre. Her er det en sammenheng mellom det politiske og det personlige. En såret supermakt, eller person – oftest: mann – slår tilbake med voldelig motmakt. Sårbarheten er ikke i seg selv kilden til volden, men vår manglende evne og vilje til å akseptere den. I dette vil det for meg være, som jeg kommer tilbake til, en hjelp å skjelne mellom sårbarhet og såret-het. Sårbarheten bør vi ikke fjerne eller flykte fra. Den bør beskyttes, for den er kilde til kjærlighet og liv. Slik sett er den hellig. Men det å bli påført sår, og viljen og evnen til å krenke andres sårbarhet, er definitivt noe negativt. Den hurtig akselererende #metoo-kampanjen høsten 2017 minnet oss også om dette: Det er ikke kvinners (eller menns) sårbarhet som er problemet. Det er makten og viljen til å krenke den.

9. Knud E. Løgstrup, *Norm og spontaneitet. Etik og politik mellem teknokrati og diletantokrati* (København: Gyldendal 1972,1993), 322ff, jfr. *Den etiske fordring* (København: Gyldendal 1956).

Sårbarhet og religion

Forskning bekrefter en personlig og allmenn observasjon: At religiøsitetens betydning synes å øke med menneskers erfaring av utrygghet og utsatthet. I deres kritikk av både den klassiske sekulariseringstesen og den nyere anti-tesen om de-sekularisering eller re-sakralisering,¹⁰ framholder religionsforskerne Pippa Norris og Ronald Inglehart at verden som helhet blir mer religiøs samtidig som sekulariseringen fortsetter i enkelte land og regioner.¹¹ Forklaringen ligger i grad av menneskelig sikkerhet, hevder de. Gjennom grundige analyser av statistisk tallmateriale fra World Values Survey og European Values Survey (1981-2001) vedrørende religiøs deltakelse i en rekke land rundt om på kloden, koblet med data fra blant annet Human Development Index (HDI), viser de at det ikke er “modernisering” i og for seg som driver sekularisering, slik sosiologiens klassikere mente. Det er snarere graden av erfart eksistensiell, fysisk og materiell sikkerhet, slik denne kan måles gjennom HDI, som samsvarer med graden av sekularisering, forstått generelt som reduksjon av religiøsitetens offentlige og kollektive betydning. I deler av verden der mennesker erfarer høy grad av menneskelig sikkerhet, betyr religiøsiteten relativt sett lite, og stadig mindre. I deler av verden som erfarer økt usikkerhet, for eksempel som en følge av globalisering, øker religiøsitetens betydning. Denne siste befolkningsgruppen, den som lever i usikkerhet, øker raskest i omfang. Følgelig blir kloden som helhet stadig mer religiøs, hevder Norris og Inglehart.

Men hva slags respons er eller gir religiøsiteten på den erfarte sårbarheten som følger i globaliseringens fotspor? Dette spørsmålet reiser jeg i boka *Religion i urolige tider. Globalisering, religiøsitet og sårbarhet* (2017).¹² Jeg peker på at religiøsitetens respons på sårbarheten langt fra er entydig. Ulike religiøsitetsformer presenterer ulike svar på erfaringen av sårbarhet. Fundamentalistiske religiøsitetsformer synes å dels fornekte, dels bekjempe sårbarhet med religiøse så vel som politiske virkemidler. I ekstreme fundamentalismer utøves vold for nettopp å utrydde sårbarheten. Karismatiske religiøsitetsformer, som også har stor tilslutning under globaliseringen, anerkjenner sårbarhetserfaringen hos mennesker i dag. Den erfaringen danner grunnlaget for en forkynnelse og liturgisk praksis som vil drive sårbarheten

10. Se for eksempel Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center 1999).

11. Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, 2. utgave (New York: Cambridge University Press 2011).

12. Sturla J. Stålsett, *Religion i urolige tider. Globalisering, religiøsitet og sårbarhet* (Oslo: Cappelen Damm Akademisk 2017).

ut med overlegen åndsmakt. Ikke minst nypentekostale kirker har erfart stor vekst, spesielt i land og områder der den nyliberalistiske politikken som kjennetegner globaliseringen, har vært spesielt sterk (for eksempel Brasil, Sør-Korea, Sør-Afrika, Chile...)¹³ Disse kirkene legger stor vekt på demonutdrivelse, eksorsisme, i sin kultiske praksis. Karismatikken tilbyr religiøs kraft for å overvinne sårbarhetens erfaring av kraftløshet.

Økumeniske og frigjøringsteologiske inspirerte religiøsitetsformer – mange av mer liberal, det vil si åpen og endringsorientert, støpning – tilbyr derimot ressurser til å anerkjenne både sårbarhetens ufrakommelighet, dens verdi og dens potensielle styrke. Det er med utgangspunkt i denne siste religiøsitetsformen jeg nå etterspør hvordan våre liturgiske praksiser kan være eller bli uttrykk og redskap for en slik religiøs “håndtering” av sårbarheten.

Guds sårbarhet?

Mennesket er ufrakommelig sårbart. Sårbarheten er menneskelig. Er også Gud sårbar? Er sårbarheten også guddommelig? Det er i dag et påtrengende behov for en inter-religiøs teologi og praksis som etterspør hvordan ulike religiøse tradisjoner og konfesjoner tolker den menneskelige sårbarheten, og hvordan de relaterer den til det hellege eller Gud selv.¹⁴ Her kan jeg bare gi en kortfattet tydning av hvordan vår egen lutherske, folkekirkelige og samtidig økumenisk og frigjøringsteologisk-inspirerte tradisjon kan tilby ressurser for å tolke sårbarheten som et trekk ved Gud, og derved som (også) guddommelig.

En dominerende hovedstrøm i den kristne dogmehistorien holder Gud for å være usårbar. Innflytelsen fra gresk tenkning som definerer gud som *ens perfectissimum*, det mest perfekte vesen, fører til den logiske konsekvensen at en gud må være uforanderlig. For hvis gud kan forandre seg, betyr det at gud ikke var perfekt før endringen, eventuelt at gud etter endringen ikke lenger er perfekt. Følgelig kan gud heller ikke påføres noe utenfra, i særdeles ikke noe som rammer eller sårer gud. En gud kan per definisjon ikke lide; gud er *apathes*, uten evne til å lide.

13. Se for eksempel Sturla J. Stålsett, red., *Spirits of Globalisation. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age* (London: SCM Press 2006).

14. Jfr Sturla J. Stålsett, “From Dia-Logos to Dia-Pathos? Politics, Emotions, and Interreligious Dialogue”, *Studies in Interreligious Dialogue* 26 (2016), 20-36.

Hvordan forene et slikt gudsbegrep med den kristne bekjennelsen av den korsfestede Kristus som åpenbaringen av Guds vesen for oss mennesker? Dette grunnspørsmålet driver som kjent de oldkirkelige kristologiske stridighetene. Trinitetslæren åpner for muligheten å tenke at lidelsen bare rammer Sønnen, ikke Faderen. Patripassianisme, at Faderen lider, fordømmes som kjettersk lære. Læren om Kristi to naturer "uten atskillelse, uten sammenblanding" (Chalkedon) åpner en mulighet for å tenke korsfestelsens lidelse som noe som berører Kristi menneskelige natur, men ikke Kristi guddommelige natur. På hver sine måter, og tidvis i skarp uenighet med hverandre, tok teologer som J.B. Metz, D. Soelle, E. Jüngel, og J. Moltmann etter Den annen verdenskrig et oppgjør med et slikt a-patisk gudsbilde.¹⁵ Deres utgangspunkt var gudstalens u/mulighet etter Holocaust. Og de var inspirert av blant andre den lutherske teologen, motstandsmannen og martyren Dietrich Bonhoeffer. Frigjøringsteologer som L. Boff, I. Ellacuría og J. Sobrino fulgte opp, i lys av erfaringen av lidelsen fra det fattige folkeflertallet i Latin-Amerika.¹⁶ Elizabeth Johnson er en av mange feministteologer som gjennomfører en tilsvarende kritisk nylesning av det overleverte gudsbildet.¹⁷ Med samtidige lidelses- og fortelses-erfaringer som epistemologisk ståsted og hermeneutisk linse framfører de en fundamentalkritikk av bildet av den a-patistiske gud, og gjenoppdager spor av et annet gudsbilde i de kristne kildene og i tradisjonen. Det er korshendelsens åpenbaringskarakter så vel som dens soteriologiske betydning som da først og fremst kommer i sentrum. Gud er i det kristne vitnebyrdet også en *deus crucifixus*,

15. Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society. Toward a Practical Fundamental Theology* (London: Burns & Oates 1980); jf. også hans artikkel "Suffering Unto God", *Critical Inquiry* 20 (1994), 611-622; Dorothee Sölle, "Gott und das Leiden", *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 7 (1973), 358-372; jf. hennes bok *Leiden*, (Berlin: Kreuz-Verlag 1978); Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World. On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, overs. Darrell L. Guder (Edinburgh: T&T Clark 1983); Jürgen Moltmann, *The Crucified God. The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, overs. R. A. Wilson & John Bowden (London: SCM Press Ltd 1974).

16. Leonardo Boff, *Passion of Christ, Passion of the World. The Facts, Their Interpretation, and Their Meaning Yesterday and Today*, overs. Robert R. Barr (Maryknoll (NY): Orbis Books, 1987); Ignacio Ellacuría, "El pueblo crucificado. Ensayo de soteriología histórica," *Cruz y Resurrección. Presencia y anuncio de una Iglesia Nueva*, red. Hugo Assmann (México: CRT - Servir, 1978); Jon Sobrino, *Christology at the Crossroads. A Latin American Approach*, overs. John Drury, (Maryknoll, New York: Orbis Books 1978); *Jesus the Liberator. A Historical-Theological Reading of Jesus of Nazareth*, overs. Paul Burns og Francis McDonagh (Maryknoll New York: Orbis Books 1993).

17. Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad 1992).

en korsfestet Gud. Gud lider med sin skapning, i særdeleshett med alle mennesker som tvinges i kne av dødskrefter i verden i dag. Gud rammes selv av de kreftene som korsfester, både den gang på Golgata og i dagens "golgataer". Gud er en sårbar Gud, en *deus vulnerabilis*.¹⁸

Hos Luther finnes en særlig fruktbar historisk kilde til denne innsikten, når vi leser den i lys av slike samtidserfaringer av utsatthet og lidelse. Inspirert av Paulus sine ord om korsets dårskap som overgår denne verdens visdom, og om Guds svakhet, ("For Guds dårskap er visere enn menneskene, og Guds svakhet er sterkere enn menneskene" [1 Kor 1,25]), formulerer Luther i disputasjonen i Heidelberg i 1518 sterke utsagn om "Gud som den som er skjult i lidelser".¹⁹ Tesene handler om gudserkjennelse, og om hvem som rettmessig kan kalles en teolog. Luther kontrasterer herlighetsteologen med korsteologen. Korsteologen, den eneste som ifølge Luther fortjener navn av teolog, er den som "forstår Guds synlige og 'bakre' vesen ad den vei at han får innsikt i det gjennom lidelse og kors" (tese 20). For den Gud som kommer til syne "under sin motsatte skikkelse" (*sub contrario*), er Gud i "menneskelighet, svakhet og dårskap".²⁰ Sann gudserkjennelse må med andre ord, i lyset fra eller skyggen av korshendelsen, oppsøke erfaringen av sårbarhet for nettopp der å finne spor av Guds nærvær.

Denne erkjennelsen ut fra sårbarhet finner vi interessant nok igjen i et annet av Luthers skrifter, nemlig i "Skriftet om den verdslige øvrighet" fra 1523. Her, i en argumentasjon mot at verden kan styres av evangeliet og de dømte alene uten lov og rettsvesen, bryter Luther ut: "Men på sårene mine ville jeg nok føle hva det var!"²¹ Sentralt i reformasjonsarven finner vi med andre ord ansatser til en sårbarhets-epistemologi, så vel som en sårbarhetsteologi.

Det kan argumenteres for at dette oppgjøret med en usårbar Gud i nyere teologi har fått et såpass godt gjennomslag, i hvert fall blant fagteologer, men også i kirkelig og pastoral praksis, at det nå er dette som må kalles den nye ortodoksien.²² Derfor er det interessant at en feministisk og frigjøringsteologisk orientert tenker som den allerede

18. Se f. eks. Sturla Stålsett, "Gudsrike-praksis = moralisme? Svar til Peter Widmann", *NTT* 94 (1994), 185-190; "Towards a Political Theology of Vulnerability: Anthropological and Theological Propositions", *Political Theology* 16 (2015) 464-478.

19. Inge Lønning & Tarald Rasmussen, red., *Martin Luther. Verker i utvalg* bind 1 (Oslo: Gyldendal 1979), 291 (Kommentar til tese 21). WA 1, 365.

20. Ibid., Kommentar til tese 20, bind 1, s 290.

21. Ibid., bind 3, s. 172; WA 11, .

22. Slik argumenterer f.eks. Jeff B. Pool i *God's Wounds. Hermeneutic of the Christian Symbol of Divine Suffering. Volume One: Divine Vulnerability and Creation*, Princeton Theological Monograph Series (Eugene, Oregon: Pickwick Publications 2009), 12 o. a. st.; Bind 2: *Evil and Divine Suffering*, (2010).

nevnte Elizabeth O'Donnell Gandolfo likevel velger å ta til orde for guddommelig usårbarhet, forstått som Guds kjærlighets usårbarhet. I boka *The Power and Vulnerability of Love* fra 2015 gjør altså Gandolfo kvinners erfaringer som fødende og som mødre til hermeneutisk ståsted for å utvikle en teologisk antropologi som tar sårbarheten som menneskelig grunnerfaring på alvor. Fra dette ståstedet blir hun særlig oppmerksom på faren for å idyllisere sårbarheten. Selv om hun med Martha Nussbaum er fullt klar over at det gode livet bare er tilgjengelig som et liv *i og med* sårbarheten,²³ beskriver hun likevel sårbarhet først og fremst som menneskets *problem* (Gandolfo 2015, 5 o. a. st.).

Med dette utgangspunktet kan Gandolfo med rette spørre hvilket svar, hvilken støtte, utsatte og voldsrammede kvinner finner i en Gud som også er sårbar? Her skiller Gandolfo lag med Elizabeth Johnson, i hvert fall et stykke på vei. Johnson overser, mener hun, "...the foundational strength and stability that a theological anthropology grounded in a feminist retrieval of divine invulnerability can offer" (Gandolfo 2015, 189). For Gandolfo gir den guddommelige usårbarheten et stabilt ankerfeste for sårbare menneskers identitet som skapt i *imago dei*, Guds bilde. Guds uforanderlige og usårbare kjærlighet er en kilde som mennesker kan hente kraft til motstand og overlevelse fra.

Without a strong sense of divine invulnerability (reinterpreted as the invulnerability of love), it is difficult to imagine a conceptual (let alone ontological) ground for that which is inviolable in the human person – that is, the image of God (Gandolfo 2015, 189).

Dette anliggendet er viktig. I kampen mot de kreftene som sårer, fornedrer og piner, trenger mennesket et holdepunkt som ikke svikter, en absolutt motsats til egen prekær utsatthet. Guds kjærlighet svikter ikke, fastholder Gandolfo; ingenting kan skille oss fra Kristi kjærlighet, hevder Paulus i Rom 8, 35-39.

Guds kjærlighet svikter ikke, men er den av den grunn usårbar? Og består menneskets gudbilledlighet i noe usårbart? Er det ikke tvert imot slik at *homo vulnerabilis* bærer i seg bildet av *deus vulnerabilis*, og slik bekreftes som umistelig og uerstattelig nettopp i sin sårbarhet? Jeg kan ikke følge Gandolfo her: Kan en kjærlighet virkelig være usårbar? Ligger det ikke til dens vesen å utsette seg for risikoen av å bli skuffet, sviktet, såret? Gandolfo er imidlertid ikke entydig i sin argumentasjon for den guddommelige usårbarheten. Snarere framholder hun en dialektikk i gudsbildet:

23. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

While divine love invulnerably preserves the divine image in human flesh, divine love's incarnation in humanity (and, indeed, all of creation) also makes God inherently vulnerable. When we suffer, God suffers (Gandolfo 2015, 319).

Jeg mener vi gjør klokt i å fastholde at sårbarheten hører til Guds gode skapervilje, og til Gud selv. Det er fordi den er uløselig knyttet til kjærligheten. Eller sagt annerledes, kjærligheten vil alltid være sårbar. Guds kjærlighet viser seg nettopp i sårbarhet, både i inkarnasjonens krybbe og på frelsens kors. Og Gud *er* kjærlighet (1 Joh 4,8).

Samtidig er det som Gandolfo viser viktig å være på vakt mot tendenser til idyllisering og harmonisering som bagatelliserer den meningsløse og destruktive lidelsen i verden. Jeg mener det her kan være et poeng å skjelne mellom sårbarhet og såret-het, *vulner-ability* og *wounded-ness*. Gandolfo skjelner ikke slik, og står da i fare for å miste en avgjørende forskjell: Det er aldri godt å bli såret. Men bare et liv i risiko for å bli såret muliggjør og virkeliggjør menneskets dypeste mål og bestemmelse, kjærlighetens fellesskap med Gud og medmennsker. I denne paradoksale og motsetningsfylte tilstanden som vi kaller sårbarhet, ligger derfor ikke bare livets risiko og usikkerhet, men også betingelsen for dets fullbyrdelse.

I denne forstand kan vi snakke om sårbarheten som hellig og som et mysterium. Det sårbare er hellig. Og det hellige er sårbart. Det leder oss til liturgien.

Liturgien og sårbarhetens mysterium

Hvordan kan liturgisk praksis uttrykke, synliggjøre, tyde, feire, virkeliggjøre sårbarhetens hellige mysterium i menneskers liv i dag? Hvordan kan liturgisk praksis være det Gandolfo kaller en "asset", en styrkende ressurs for overlevelse, motstand og håp i møte med globaliseringens erfaringer av sårbarhet? Retningen er, som den liturgiske teologien framholder, tre-veis:²⁴ Den går uavbrutt fram og tilbake mellom livserfaring, liturgi og teologi. Mellom dem befinner vi oss i en hermeneutisk spiralbevegelse, hvor det aldri vil være avgjort hva som kommer først. Livserfaring skaper liturgi. Liturgi skaper, eller *er*,

24. Se for eksempel den nyttige oversiktsartikkelen Thomas H. Schattauer, "Liturgical Studies: Disciplines, Perspectives, Teaching", *International Journal of Practical Theology* 11 (2007), 106-137. Se også Kari Veiteberg, *Kunsten å framføre gudstenester. Om Dåp i Den norske kyrkja* (Oslo: Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo UniPub 2006).

teologi. Livserfaring skaper teologi. Teologi skaper liturgi. Og liturgi er også livserfaring.

Liturgi er praksis; den består i hellige *handling*er. De finner sted midt i livet. De er ikke atskilt fra det alminnelige, levde livet. Og de er ikke atskilt fra handlingene til beste for hverandre, for livet, for nesten – i diakoni eller politisk praksis. Men de er heller ikke helt sammenfallende med disse. Liturgien “står ut” fra alt dette andre. Den er noe særskilt, som gir egenartede erfaringer og kaster et eget lys over alt annet i livet. Den er særskilt innviet, avmerket. Den rammes inn av og etablerer grenser i tiden og rommet.

Det betyr ikke at alt annet uttømmes i liturgien, eller endegyldig tydes av den. Det betyr heller ikke at det egentlige skjer her – at gudstjeneste og gudsnærvær nødvendigvis skjer mer eller bedre her. Men den kristne menighet samles i liturgisk praksis i troen på at Guds nærvær på en spesiell måte er tilgjengelig for troens erfaring og tydning nettopp her. Hvordan kan dette spesielle ved den liturgiske feiringen kaste lys over og operasjonalisere sårbarhetens paradoksale mysterium i menneskelivet og i samfunnet?

Jeg vil kort framheve tre dimensjoner: For det første kan liturgien minne om menneskelivets ufrakommelige sårbarhet. For det andre kan liturgien tydeliggjøre at og hvordan kjærlighetens frelsende kraft når oss i og gjennom sårbarhet. For det tredje kan liturgien framkalle og framstille sårbarhetens paradoksale, om enn foreløpige og ufullendte, styrke og løfte. Til sammen kunne disse utgjøre elementer i en trinitarisk sårbarhetsliturgi, der Guds skapende, frelsende, og helende gjerninger feires i liturgiske praksiser som reflekterer og kan gi styrke i møte med de prekære livssituasjonene mange mennesker opplever under globaliseringen.

(1) Liturgisk praksis kan fungere som et *memento vulnerabilis*, en påminnelse om vår og alle menneskers ufrakommelige sårbarhet. Barnedåpen, slik den praktiseres i våre lutherske folkekirker i Norden, gir en god mulighet til å la dette komme til uttrykk. Vi er ufrakommelig sårbare. Vi takker for den gaven barnet er; vi feirer det nye livet; vi tiltaler og bekrefter det nye individet i menighetens og samfunnets midte. Samtidig ber vi for barnet. Vi ber om Guds beskyttelse; vi vet barnet allerede er truet av forgjengelighet, ondskap og nød. Vi fastholder at dette ikke er noe som skyldes dette enkelte menneskets handling eller skjebne, men er noe som tilhører oss *alle*, i kraft av å være mennesker. Dette kan være en tydning av “menneskeslektens synd og skyld”: Vi kommer til å bli såret, og kommer til å såre andre. Vi innlemmes i strukturer som undertrykker og marginaliserer, oss

selv og andre. Vi snur det døve øret til og verner om vår egen interesse. Det hører til vår menneskelighet.

Liturgien i enhver begravelse hjelper oss også til dette: Å se sårbarheten som et menneskelig, allmennmenneskelig, grunnfenomen. Og når vi i høymessen minnes de som er stedt til hvile sist uke, utfører vi liturgisk en praksis som forteller oss hvem vi er: Vi er *homo vulnerabilis*. "Lær oss å telle våre dager så vi kan få visdom i hjertet!" (Sal 90,12).

Det er imidlertid viktig å fastholde at selv når vi knytter sårbarheten til negative antropologiske og teologiske fenomener som forgjengelighet, synd, skyld og død, så er sårbarheten noe alle er skapt med. Ser vi de to skapelsesberetningene som er sammenføyde i de to første kapitlene av Første mosebok i sammenheng, er det mennesket Gud former av jorden og attesterer som "svært godt", et menneske av kjøtt og bein, et menneske som er skapt til fellesskap. Vårt kjøtt og bein, kroppen vår, er utenkelig som usårbar. Fellesskap er utenkelig uten mottakelighet. Mottakelighet vil alltid implisere sårbarhet. Den teologiske tradisjonen som tilskriver all menneskelig forgjengelighet og sårbarhet til syndefallet, fører i siste instans til en gnostisk kroppsfientlighet som står fjernt fra den jødisk-kristne skapertroen. Sårbarheten er gudgitt, og ikke noe som vi skal bekjempe eller frelses fra. Såret-heten derimot, og vår evne og vilje til å påføre andre sår, tilhører entydig de krefter og fenomener som står skaperviljen imot. Det er her frelsens nødvendighet melder seg.

(2) Teologien og troen kjemper alltid med det ondes problem. Vel så påtrengende er det godes problem: Hvorfor møter godheten slik motstand i vår verden? Hvor kommer motviljen mot å gjøre det som er rett og sant og godt fra? Hvorfor frykter vi det gode og søker tilflukt i avstanden, utestengelsen, avvisningen, volden? Guds kjærlighets inkarnasjon, kroppsliggjøring, i en verden styrt av egeninteresse og maktbegjær ender i sår, i dødelige sår. Å påstå, og minnes i liturgisk praksis, at korsfestelsens nagler gjennomborer Gud selv, er å fastholde at Gud er den sårbare Gud, *deus vulnerabilis*. Når denne hendelsen minnes, ikke bare som et destruksjonens og nederlagets øyeblikk, men som selve vendepunktet der Gud skaper nytt liv midt i dødens mørke, innebærer det å knytte frelsens mysterium til sårbarheten. Guds vilje i Kristus til å ikle seg sårbarheten, til å dele menneskets og skapningens sårbarhet, viser at kjærligheten er sterk. Guds kjærlighet er usvikelig. Ingenting kan skille oss fra den (Rom 8,35). For Gud viker *ikke* unna sårbarhetens risiko, men trosser den, for å gi mennesket liv og framtid sammen med Gud.

De liturgiske praksisene som feirer korshendelsen som den frelsende kjærlighetens sted er mange: Påskeliturgier, nattverdsfeiringen,

korsvandringer. Hvordan nattverdsfeiringen blir tegn på en alternativ globalisering, en motstand mot dagens globalisering, har blant andre William T. Cavanaugh kreativt analysert.²⁵ Hver Langfredag går en økumenisk korsvandring gjennom Oslos gater fram til maktens bygninger – Tinghuset, Stortinget, avisredaksjonene. Den tydeliggjør sammenhengen mellom tro, politikk og en radikal revurdering av menneskelig og global sårbarhet, som deltakerne ser uttrykt i korshendelsen.

Dette siste eksempelet viser godt behovet også for *nye og fornyede* liturgiske praksiser, som kanskje bare delvis, eller på nye måter, bygger videre på gamle. Den prekære livserfaringen i vår tid fordrer liturgisk kreativitet og fornyelse, ikke minst sammen med og for de mest utsatte, dem Standing kaller prekariatet. Midnattsliturgien for og med kvinner som selger sex i Oslo sentrum er et eksempel på slik fornyet radikal og modig praksis. Den feires på Møtestedet, som er en diakonal kafe for “gatefolk”, rusmiddelavhengige og tilreisende fattige, mange av dem roma, som er drevet av Kirkens Bymisjon. Her feires også en ukentlig ettermiddagsmesse. Det liturgiske høydepunktet målt ut fra deltakelse i den messen, er verken prekenen eller nattverdsfeiringen, men lystenningen. Når presten midt blant de små kafébordene inviterer til å tenne lys, reiser mange av gjestene, gudstjenestedeltakerne, seg. De kommer fram, på ustøe bein kanskje, men med et fast forsett: Å tenne ett eller flere lys. I stillhet.

Denne lystenningen kan være til *minne*. En mørk torsdagskveld i november ble det tent lys for en av cafeens gjester som var død i løpet av helgen, etter flere ukers sykeleie på 24SJU, et annet av Bymisjonens gatenære rustiltak. Men det å tenne lys som en liturgisk handling kan også, og da er vi ved det tredje og siste punktet, uttrykke *håp* og bønn om ny livskraft.

(3) Nettopp i det skjøre, det tause, det enkle uttrykker lystenningen en påkallelse av Åndens nærvær og utrustning. Den Hellige Ånd skaper hellig nærvær nettopp i erfaringen av fravær, som skaper helhet midt i sammenbruddet. Det er et nærvær som bare kommer til orde gjennom “lyden av skjør stillhet” (1 Kong 19,12).²⁶ Ånden formidler kraft og styrke midt i det prekære.

25. William T. Cavanaugh, “The World in a Wafer: A Geography of the Eucharist as Resistance to Globalization”, *Modern Theology* 15 (1999), 181-196; se også hans *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*, Challenges in Contemporary Theology (Oxford: Blackwell 1998).

26. Jfr. Sturla J. Stålsett, “Å tie rett om Gud. Taushet som teologisk kompetanse i pastoral og diakonal praksis – Refleksjoner etter 22. juli 2011,” *Teologisk Tidsskrift* 2 (2013), 62-77.

Lystenningen som fornyet liturgisk og diakonal praksis har fått økende betydning. Den erfares som meningsfylt og styrkende, i sitt beskjedne og tause, men likevel praktiske og konkrete uttrykk. I en kreativ og konstruktiv kritikk av Gordon Lathrops etablering av en presumptivt opprinnelig *ordo* som liturgiens norm,²⁷ påpeker den norske presten, teologen, poeten og performance-kunstneren Gyrid Gunnes at diakonale praksiser krever en slik utvidelse og fornyelse. Det er grunn til ikke bare å fylle den liturgiske verktøykassen, men også utvide hva som får telle som liturgi.²⁸ Lathrops påpekning av at liturgiens praksis og teologi uttrykkes i sammenstilling ('juxtaposition') og brutte symboler ('broken symbols') kan hun istemme.²⁹ Men hennes feltarbeid i Vår Frue kirke i Trondheim, som også er en åpen kirke drevet av Kirkens Bymisjon i byen, viser at det må gis rom – i bokstavelig forstand – for nye og annerledes sammenstillinger, og nye, brutte symboler, for å imøtekomme de rutinemessig utestengtes, prekariatets, behov.

I sårbarhetens tidsalder må liturgien selv være skjør og prekær. Dens *ordo* må være foreløpig, ufullendt, brutt og forstyrret. Slik kan den være åpen nok til å speile og favne nye behov, ny livserfaring, og koble denne erfaringen til de lange linjene i den kristne troens historie. Det er disse linjene som fører tilbake til og kan fornye kraften i den hellige sårbarhetens mysterium – i krybben og på korset, og foran den ukjente framtiden ved en åpen grav.

27. Jfr. Schattaue (2007), 11: "A romanticized picture of early Christian practice and its relative uniformity has contributed to what Bradshaw calls the 'homogenization' of worship in the present. From his perspective, the diversity of liturgical practice prior to the fourth century serves as an encouragement to diversity in the present and respect for it."

28. Gyrid Gunnes, "The Ordo of Care", *StTh* 70 (2016), 74-96.

29. Jfr. også Kari Veitebergs gjengivelse og kritikk av Lathrop, i Veiteberg (2006), 51.

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.¹ 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.² 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 brevsriveren og hele menigheden, om end der tydeligvis ligger en polemik bag.³ Nogle konditionalsætninger (v. 6.8.10) udtrykker således en position, som brevsriveren 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.⁴

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.⁵ 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 karakteristisk 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 Paraclet 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.⁶ 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 (ἱλασμός). 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.⁷ 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 redaktør 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 εἰσιν) (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).⁸

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 Markus-evangeliet, 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.⁹ 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)¹⁰ som en due (ὡς περιστέρην); og der lød en røst fra himlene: “Du er min elskede søn, i dig har jeg fundet velbehag” (Mark 1,10f).

Som bekendt er portrættet 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 (Εγὼ 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 Johannes-evangelisten 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 περιστερὰν), 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 omkalfaret. 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).¹¹

Det har også konsekvenser for *pneumas* rolle i perikopen. *Pneuma* stiger ned over Jesus (ἐφ' οὗ ... καταβαῖνον) og bliver over ham (μέγνον 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.¹²

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."¹³

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.¹⁴ 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 korsscenen spore en kristologisk udvikling. Hos Markus skal verbet formentlig blot markere hans død. Hos Johannes understreges Jesu suverænitet.¹⁵ 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* (ἐπιγνούς ... 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.¹⁶ 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 (ἀφῆκεν) 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.¹⁷ Foretager man ikke den slags litterærkritiske operationer, finder fødslen *anôthen* sted i dåben.¹⁸ 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.¹⁹ Særligt på baggrund af antikke filosofiske og medicinske teorier argumenteret imod en symbolsk forståelse og i stedet hævdet, 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. Modern 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 oprindelsen 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, οἶδας). 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 døpte 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.²⁰

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 beispisningsunderet og vandringeren på sønen (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. Kødets (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).²¹

Samtidig er formuleringen τὸ πνεῦμα ἐστὶν τὸ ζωοποιοῦν (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 skriftcitateret 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). Skriftcitateret 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 skriftcitateret, 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).²²

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 opstandelses-tilsynkomst, 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* *hagion*. 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.²³ 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 *paraklētos* 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 Johanneum*, 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 *emphysan* er forbundet til antik embryologi. Verbet anvendes i medicinsk litteratur gerne i forbindelse med *pneuma* og betegner en afgørende indblæsning af luft til fosteret.²⁴ 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 *pnoē* 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.²⁵ 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' ὑμῖν μένει) og skal være i jer (καὶ ἐν ὑμῖν 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 (ὕπομνήσκειν) 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.²⁶

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, begrunder 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 detailleksegetisk. 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 foregår, 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 forkynnerfunktion 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 fuldbragte 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 karakteristisk 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 leksikalsk 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.²⁷

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.²⁸

Den pneumatisk 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 (ὁρθὸς 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 (εὐδαίμωνος) and the smooth flow of life, namely when everything is done in harmony between the divine spirit (δαίμωνος) in each individual and the will of the ruler of the universe.²⁹

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).³⁰

Læser man Johannesprologen på denne baggrund, vil det johannæiske *logos* helt naturligt blive forstået i overensstemmelse med den stoiske *pneuma*.³¹ 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*.³² *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.³³ 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 und 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 ovf.).

nesket Jesus, bliver Guds børn (1,12).³⁴ 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.³⁵ For den læser, der kender forholdet mellem *logos* og *pneuma*,³⁶ vil prologen fungere som en læsevejledning, der skaber sammenhæng i udsagnene om *pneuma*.³⁷ 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 Joh*, 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 tilfælde i Johannesevangeliet. Det er ikke nødvendigvis sådan, at prologen er en reaktion på en bestemt læsning af evangeliets korpus.³⁸ 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.

Johannesevangeliets tilblivelse

Professor emeritus, dr.phil. et theol.

Troels Engberg-Pedersen, Københavns Universitet

Abstract: In discussion with a recent article by Jesper Tang Nielsen on “Åndsforestillinger og deres enhed i Johannesevangeliet” (“Conceptions of Spirit and their Unity in the Gospel of John”, *Dansk Teologisk Tidsskrift* 81, 2018, 18-40), this article addresses three issues: 1) Is it possible, and even necessary, to connect in thought what John says of the *pneuma* (“spirit”) in the three groups distinguished by Tang Nielsen (1. Jesus and the *pneuma*, with synoptic parallels; 2. the *pneuma* and believers, with parallels in Paul and the liturgical practice of the Johannine congregation; 3. the *pneuma*–“Paraclete”, with some parallels in Paul)? The article argues for a positive answer by analysing John 1,32-34 (in context) together with the whole of John ch. 3. 2) Is it possible, and even necessary, to find an important overlap in thought between the so-called “Prologue” of John and the rest of the Gospel? The article argues for a positive answer by analysing John 1,1-18 together with John 12,35-36 and 12,44-50. The “Prologue”, so it is claimed, is woven into the rest, and the rest could not have been written without it. 3) How should one imagine “John” setting about writing his Gospel? In the light of the answers given to the two previous questions, it is claimed that the best way of doing this is to see “John” as attempting to produce a single, coherent text (John 1,1-20,31) that would build upon and try to articulate the inner coherence of the practice and thought to be found in all its three “predecessors”: congregational practice, Paul and Mark.

Keywords: Fourth Gospel – *pneuma* – Synoptic Gospels – Paul – John 1.1-34, 12.35-36, 12.44-50 – origin of John.

Indledning

Jesper Tang Nielsen har i en fin og tankevækkende artikel, “Åndsforestillinger og deres enhed i Johannesevangeliet”, rejst spørgsmålet om enheden af de forskellige udsagn om *pneuma*’en (“ånden”) i Johannesevangeliet (herefter JE). Tang Nielsen sonderer mellem tre grupper (Tang Nielsen 2018, 23):

[Gr. 1. Jesus og *pneuma*:] Man finder én gruppe udsagn, som har tydelige synoptiske paralleller. De omhandler alle Jesu besiddelse af *pneuma*.

[Gr. 2. *Pneuma* hos de troende:] Desuden findes én gruppe, som ifølge ordlyden ikke har direkte paralleller i Det Nye Testamente. De har deri-

mod alle relation til den religiøse praksis i menighederne og har derfor indholdsmæssig sammenhæng med bl.a. Paulus. [Gr. 3. *Paraklêtos*:] Endelig er der én særlig johannæisk gruppe med *paraklêtos*-udsagn, som er direkte forbundet med *pneuma*. Den identificeres som hellig *pneuma* og sandhedens *pneuma*.

I lyset heraf konkluderer Tang Nielsen to ting (2018, 19, mine kursiver):

1) De johanneiske udsagn om *pneuma* og *paraklêtos* "bekræfter ... ikke umiddelbart, at der ligger én forestilling til grund". 2) Derimod (Tang Nielsen: "snarere") gælder det, at den johanneiske *pneuma-paraklêtos* må opfattes 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*. Prologen skaber denne enhed, hvis *logos* forstås filosofisk, som de to nævnte eksegeter [Gitte Buch-Hansen og Troels Engberg-Pedersen] foreslår".

Tang Nielsens artikel rummer en præcis og i det store og hele overbevisende gennemgang af de forskellige *pneuma*-steder i JE og deres sandsynlige "oprindelse", i betydningen af forestillinger i den tidlige kristendom forud for Johannes, som han kan antages at have kendt og brugt i udarbejdelsen af sin egen tekst.¹ Ikke mindst Tang Nielsens påvisning af links tilbage til Paulus og Markus er overbevisende – Paulus i forbindelse med både "gruppe 2"-teksterne (om *pneuma* hos de troende i menigheden efter Jesu død) og "gruppe 3"-teksterne (om "parakleten") og Markus i forbindelse med "gruppe 1"-teksterne. Ved at sondre på den måde mellem de tre grupper af tekster og samtidig rejse spørgsmålet om, hvorvidt der muligvis ligger én samlet forestilling til grund for dem, har Tang Nielsen brudt ny jord i den internationale forskning: Et tilsvarende forsøg er, så vidt jeg kan se, ikke gjort tidligere. Samtidig er det nok ikke forkert at sige, at Tang Nielsen her i sig selv udvikler den vægt, som to danske forskere, Gitte Buch-Hansen og jeg selv, fornylig har lagt på netop *pneuma*'en i JE.² Om selve denne tilgang gælder det også, at den (på hver sin forskel-

1. "I det store og hele": Enkelte tekster læser vi forskelligt, jf. senere. Det gælder ikke mindst "gruppe 1"-teksterne om Jesu dåb (1,32-34) og hans "indre liv" (11,33 og 13,21). Omvendt noterer jeg mig med glæde, at vi er helt enige om forståelsen af så centrale tekster som fx 3,34 og 7,37-39.

2. Se Gitte Buch-Hansen, »*It is the Spirit that Gives Life*«. *A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 173; Berlin: De Gruyter 2010) og min egen *John and Philosophy: A New Reading of the Fourth Gospel* (Oxford: Oxford University Press 2017). (Herefter forkortet: *JaP*.)

lige måde) er ny i den internationale forskning. Den kan være forkert eller rigtig. Men der er næppe tvivl om, at den vil blive diskuteret internationalt fremover.³ For den, der som jeg er overbevist om enheden i JEs omgang med *pneuma*'en, er opgaven i en videretænkning af Tang Nielsens læsning indlysende: 1) at vise, at en og den samme *pneuma*-forestilling ligger til grund på tværs af Tang Nielsens tre grupper, og 2) at vise, at JEs såkaldte "prolog" (1,1-18) ikke kun (muligvis) er skrevet til sidst, men at den er *forudsat* i hele resten af JE-teksten, og altså må være skrevet (i sin foreliggende udgave) *som* en indledning til hele resten.

Spørgsmålet om "prologens" forhold til resten er på ingen måde nyt.⁴ For at vise, hvilket felt vi befinder os i, citerer jeg fra tre fremragende eksperter i tiden efter Rudolf Bultmann, nærmere betegnet de seneste 65 år: C.H. Dodd (1953), R.E. Brown (1966) og C.K. Barrett (1978). Brown repræsenterer den periode, hvor man anså "prologen" for at være en oprindelig "hymne", hvortil der var foretaget tilføjelser (fx om Johannes Døberen i 1,6-8 og 1,15). Han siger (1966, 20):⁵

... it is perfectly reasonable to recognize that the evidence points to the composition of the Prologue as independent of that of the Gospel ...

Hymne-teorien er i det store og hele forladt, og med god grund, men tanken om "prologen" som en slags "tilføjelse" lever fortsat videre i bedste velgående – måske endda ligefrem hos Jesper Tang Nielsen? I hvert fald ligner hans (og Michael Theobalds) tanke om "prologen" som en "læsevejledning" en hel del, hvad man møder allerede hos C.H. Dodd (1953, 296):⁶

3. Min egen bog blev drøftet i "the Johannine Seminar group" ved British New Testament Conference i Maynooth, Irland, 31.8.-2.9.2017 (respondents: Cornelis Bennema og Elizabeth Corsar) og vil tilsvarende blive drøftet i en session under Corpus Hellenisticum in Novum Testamentum ved Society of Biblical Literature's Annual Meeting i Denver, Colorado, 17.-20.11.2018 (respondents: Harold Attridge, Jörg Frey, Judith Lieu og Margaret Mitchell).

4. Sml. Stan Harstine, *A History of the Two-Hundred-Year Scholarly Debate About the Purpose of the Prologue to the Gospel of John: How Does Our Understanding of the Prologue Affect Our Interpretation of the Subsequent Text?* (Lewiston, NY: Edwin Mellen 2015). Jeg har desværre ikke haft adgang til denne bog. Når jeg sætter "prologen" i "scare quotes", skyldes det moderne forskning om forholdet mellem 1,1-5; 1,1-18; og 1,19-34. Se herfor JaP 40-2.

5. R.E. Brown, S.S., *The Gospel According to John*, Anchor Bible 29 (New York: Doubleday 1966).

6. C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1953).

The Logos-doctrine is placed first, because, addressing a public nurtured in the higher religion of Hellenism, the writer wishes to offer the Logos-idea as the appropriate approach, for them, to the central purport of the Gospel, through which he may lead them to the historical actuality of its story, rooted as it is in Jewish tradition, ... ["for frelsen kommer fra jøderne"] (iv.22).

Dodds 1953-bog er efter min mening den bedste bog, man kan læse om JE, selv om man må tage grundlæggende afstand fra hans "platoniske" fortolkning.⁷ I det citerede er den implicitte modstilling mellem "Hellenism" (inkl. dens "higher religion") og "the historical actuality" af Jesus-historien, som er "Jewish", også dybt problematisk.⁸ Ikke desto mindre har Dodd set den umådelige betydning af netop "the Logos-doctrine" for hele resten, uanset om det så kun skulle være henvendt til "hellenister".

Til sidst kommer den efter min mening mest overbevisende forståelse – som så ofte formuleret af C.K. Barrett (1978, 151):⁹

The Evangelist may have drawn to some extent on existing material – what writer does not? But the Prologue stands before us as a prose introduction which has not been submitted to interpolation and was especially written (it must be supposed) to introduce the gospel – and, it may be added, to sum it up. Many Introductions and Prefaces serve this dual purpose.

Bedre kan det ikke siges: "the Prologue *stands before us* as" osv.

Alt dette kun til indledning. I det følgende vil jeg give et enkelt eksempel på, hvordan en og samme *pneuma*-forestilling kan ses at ligge til grund på tværs af i hvert fald to af Tang Nielsens tre grupper. Der-efter vil jeg give et enkelt eksempel på, hvordan "prologen" kan ses at være *forudsat* i hele resten. Og endelig vil jeg skitsere, hvilken forskel det gør, om man bliver stående ved Jesper Tang Nielsens billede af JE, eller om man tager det skridt videre, som jeg plæderer for her.

7. Jeg tænker her specielt på hans gennemgang af hele teksten fra A til Z på s. 292-443, hvor han i vidt omfang foregreb den senere "narrative" læsning af JE.

8. Bemærk også hos Dodd, at "the Logos-idea" er "the appropriate approach *for them*", dvs. kun for ikke-jøder. For jøder derimod gælder – "the historical actuality" af Jesus-historien. (Dodd var en fremragende forsker, men hans tro på den direkte historiske aktualitet af, hvad der fortælles om Jesus, var usvækket. Jf. hans senere bog, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press 1963).)

9. C.K. Barrett, *The Gospel According to St John* (London: SPCK 1978).

Jesu og de troendes dåb med pneuma (1,32-34; 3,3-8; 3,34)

Vi kan begynde med en central tekst fra gruppe 1: 1,32-34, "dåbs-scenen", hvor Johannes Døberen vidner om Jesu modtagelse af *pneuma*'en. Denne tekst er af afgørende betydning. Tang Nielsen viser overbevisende, hvordan Johannes her trækker på Markus.¹⁰ Han gør meget ud af, at Døberen i JE (modsat hos Markus: Mk 1,9) ikke døber Jesus, men kun vidner om ham. At Døberen skal vidne om Jesus ifølge Johannes, er ganske klart. Men hvad skal han vidne om? Svaret er ikke svært at finde, da det gentages i forskellige udformninger et antal gange i 1,1-34. For det første (1,7-8): Han skal vidne om "lyset", det lys, der ifølge 1,1-5 indgik i den *logos*, der fra begyndelsen var hos Gud. Samtidig understreges det i 1,8-9, at Døberen ikke selv var det lys, men at han gik forud for det. For det andet (1,15): Efter at vi har hørt, at *logos*'en "blev kød" (1,14), vidner Døberen igen om Jesus (1,15):

Det var ham her, om hvem jeg sagde: Han, som skal komme efter mig, er blevet til forud for mig, for han eksisterede før mig.¹¹

Her vidner Døberen altså om Jesus (af kød og blod): at *han* var den, der skulle komme *efter* Døberen – men som også var *forud* for Døberen selv, fordi han eksisterede før ham, nemlig som "lyset" og *logos*'en. Det er klart, at 1,15 her tjener til at identificere Jesus (som "Jesus lyset" eller "Jesus *logos*'en" – eller selvfølgelig som "Jesus Kristus", som det bliver til i 1,17) *efter* "inkarnationen" (1,14), dvs. efter at *logos*'en blev kød. Hvor 1,6-8 skildrede Døberens vidnesbyrd før Jesu komme (jf. 1,9), dér genoptager og viderefører 1,15 Døberens vidnesbyrd efter hans komme: Det var *ham her*, jeg talte om. Hvordan skete da det sidste: Hvordan *blev logos*'en kød?

Det har JE-læserne selvfølgelig brudt deres hoveder med at forstå. Men når man forstår, at det, der følger umiddelbart på "prologen" (1,19-34), hører snævert sammen med "prologen" selv (1,1-18), kan man uden vanskelighed finde svaret.¹² Her *gentages* nemlig Døberens vidnesbyrd fra "prologen". Og det sker helt eksplicit (1,19):

10. Sml. allerede Dodd 1953, 292-3.

11. Hvor jeg ikke markerer oversættelsen med et "DO", er alle oversættelser mine egne.

12. For sammenhængen mellem 1,1-18 og 1,19-34 sml. diskussionen (med referencer) i *JaP* 40-2.

Følgende er altså¹³ Johannes' vidnesbyrd, da jøderne i Jerusalem havde sendt nogle præster og levitter til ham for at spørge: "Hvem er du?".

I det følgende gentager Døberen i 1,19-24 eksplicit selv, hvad der i 1,6-8 var blevet sagt *om* ham : at han selv ikke var Kristus, Elias eller "profeten". Da der så i 1,24-28 kommer nogle farisæere og udspørger ham, går han et skridt videre. Farisæerne har spurgt ham om, hvorfor han så *døber*, når han nu hverken er Kristus, Elias eller "profeten" (1,25). Her bringes altså dåbsmotivet ind i billedet for første gang, hvilket skal vise sig at være meget vigtigt. Døberens svar holder det da også i live (1,26-27):

Jeg (ἐγώ) døber med vand, (men) midt iblandt jer står han, som I ikke kender, han, som skal komme efter mig ...

Dette peger tydeligvis fremad. Dels er der en implicit modsætning mellem, at Døberen døber med vand, og at "han, som skal komme," formodentlig vil døbe på en anden måde. Det må man så forvente at høre nærmere om. Dels er "han, som skal komme," åbenbart kun *skjult* til stede. Man må så forvente, at han senere vil blive åbenbaret.

Begge dele bliver så faktisk opklaret i 1,29-34. "Dagen efter" ser Døberen nemlig Jesus "komme hen imod sig". Her kommer altså den, der skal komme. Og Døberen identificerer (eller om man vil: bevidner) Jesus som "Guds lam" osv. (1,29). Hvad mere er: Døberen gentager i 1,30 lige ud ad landevejen identifikationen af Jesus fra 1,15:

Det er ham her, om hvem jeg sagde: Efter mig skal der komme en mand, som er blevet til forud for mig, for han eksisterede før mig.

Hvornår sagde Døberen det? Svar: i 1,26-27. Thi: 1,30 forholder sig til 1,26-27, ligesom 1,15 (som 1,30 jo ordret gentager) forholder sig til 1,6-8. 1,19-34 er nemlig *en udskrift* af 1,6-15 om Døberens vidnesbyrd.¹⁴

Nuvel, hvordan kan Døberen i 1,29-30 nu identificere Jesus på den måde? Nok har han profetiske evner (jf. 1,26-27), og nok er han "udsendt fra Gud" (1,6), men alligevel! Det forklarer Døberen så heldigvis selv med uhørt præcision i 1,31-34. For at forstå gangen i det må

13. Sådan mener jeg det indledende Καί (egtl. "og") skal oversættes.

14. Sml. for dette Udo Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 4 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1998), 47: "Das indirekte Zeugnis des Täufers über Jesus in Joh. 1,19-28 knüpft an 1,6-8 an, das positive Zeugnis in Joh. 1,29-34 nimmt 1,15 auf".

vi have med, at Johannes i 1,28 helt eksplicit har tids- og stedfæstet, hvad der skete i 1,24-27 (farisæernes ankomst og spørgsmål):

Dette skete i Betania på den anden side af hinsides Jordan, *hvor Johannes døbte*.

Nu er vi altså inde i et konkret, narrativt forløb. Dette videreføres direkte i 1,29, når Johannes skriver "Dagen efter". Kald dette tidspunkt "t4", den narrative nutid. I 1,31ff griber Døberen nemlig tilbage i tid. 1,31: Han "kendte" ham ikke – altså Jesus som "ham, som skal komme"; men han, Døberen, døbte med vand, for at den anden kunne blive *åbenbaret* for Israel. Dette skete på tidspunktet t1, der klart nok går forud for denne narrative nutid. Her holder man virkelig vejret. Hvad skulle dette vand-døberi dog gøre godt for? Hvordan skulle *det* kunne bevirke, at "han, som skulle komme," kunne blive åbenbaret for Israel? Men det er så det, Døberen nu kan bevidne (på t4): Han har (på et tidligere tidspunkt: t3) *set pneuma*'en dale ned som en due fra himlen og forblive over Jesus (1,32). Hvad det betød, forstod han godt, for Gud selv – "han, som har sendt mig for at døbe med vand" – havde *forud* derfor (ved t2) fortalt ham følgende (1,33):

Han, over hvem du vil se *ånden dale ned* og forblive over ham, han er den, der døber *med hellig ånd*.

Døberen kan derfor nu ved t4 bevidne og erklære, at han har *set*, at "han her er Guds søn" (1,34).

Vi kan opsummere: Døberen var i gang med at døbe – "i Betania, hinsides Jordanfloden" (1,28) – og han var sendt ud (af Gud) for at døbe med vand, for at "han, som skulle komme," kunne blive åbenbaret. På det tidspunkt (t1) kendte Døberen ikke Jesus, men han døbte alligevel. *Under* dette vand-døberi fortalte Gud så (ved t2) Døberen noget om den person, over hvem *pneuma*'en ville svæve ned (1,33). Og det *skete* så (ved t3). *Herefter* (ved t4) kunne Døberen da i den narrative nutid erklære alt det, han siger om Jesus: "*Se her* Guds lam osv. (1,29)", "*Han her* er den, jeg talte om osv. (1,30)", "*Han her* er den, der døber med hellig ånd (1,33)", "*Han her* er Guds søn (1,34)". Vi er altså i gang med et omhyggeligt tilrettelagt narrativt forløb. t1: Døberen står og døber (1,28-29), *for at Jesus kan blive åbenbaret for Israel* (1,31). t2: Gud fortæller Døberen, at *pneuma*'en skal komme ned over en konkret person, som så er den, der døber med hellig *pneuma*. t3: Gud sender *pneuma*'en ned over Jesus. t4: Døberen *bevidner* nu, at disse ting er sket.

Så kommer der et væsentligt spørgsmål: Det står fast, at Jesus modtager *pneuma*'en ved denne bestemte lejlighed (nemlig ved t3). Det står også fast, at de nævnte begivenheder sker, mens Døberen står og døber. Giver det hele så nogen som helst mening, hvis det *ikke* skal betyde følgende? Døberen døber, for at Jesus skal blive åbenbaret som "den, der skulle komme," osv. Og Jesus *blev* åbenbaret, *ved at han blev døbt* – selvfølgelig ikke af Døberen (som i øvrigt stod og døbte), men af Gud selv, da han sendte sin *pneuma* ned over ham, den *pneuma*, som så også gør Jesus i stand til at *døbe* "med hellig *pneuma*". Det er i sidste ende *dette*, Døberen kan "vidne" om. For han har jo selv set det. Altså: Giver det hele nogen mening, hvis det *ikke* skulle betyde dette – at Jesus blev døbt med *pneuma* sendt ned over ham direkte fra Gud?¹⁵

Man kan så spørge: Spiller det nu virkelig nogen rolle, om Jesu modtagelse af *pneuma*'en sker i form af en *dåb*? Hertil er svaret, at det gør det sådan set ikke, hvis spørgsmålet er, hvordan "*logos* blev kød". For i betragtning af, hvordan 1,30 direkte gentager 1,15, og hvordan 1,19-34 som helhed er en udskrift af, hvad der er sagt om Døberen i 1,1-18, er det klart, at "*logos* blev kød", *da* og *ved at* Jesus modtog *pneuma*'en fra oven.¹⁶ Men stiller man et andet spørgsmål, spiller det faktisk en rolle, om Jesu *pneuma*-modtagelse skete i form af en *dåb*. Der er to betragtninger her. Jesper Tang Nielsen ser med rette Jhs 1,29-34 i sammenhæng med skildringen af det samme forløb i Mk 1,9-11. Dér døber Døberen Jesus (1,9), hvorefter himlen åbner sig for Jesus, og der lyder en stemme fra oven til ham (1,10-11). Svarer

15. Kommentatorerne mener gennemgående én af to ting om Jesu dåb: 1) Jesus blev ikke døbt af Døberen. Således fx Andrew Lincoln (Black's New Testament Commentaries 4; Peabody, Mass.: Hendrickson 2005), 113-14: "That Jesus was baptized by John is suppressed ...". 2) Jesus *blev* døbt af Døberen (skal læseren forstå), men det er ikke det, der er det centrale. Således fx Francis J. Moloney (Sacra Pagina 4; Collegeville, Minnesota: Liturgical Press 1998), 53: "The unreported baptism of Jesus by John, motivated by the Baptist's mission to enable the revelation of Jesus to Israel (v. 31), gives substance to the Baptist's witness. ... This revelation has taken place in the unreported event of the baptism of Jesus". Således også Hartwig Thyen (Handbuch zum Neuen Testament 6; 2. udg.; Tübingen: Mohr Siebeck 2015), 122: "Nur als er [der Tauffer] Jesus mit Wasser taufte, kann Johannes nach V. 33 gesehen ... haben ..., wie der Geist ... vom Himmel herabschwebte". Så vidt jeg kan se, står jeg ret alene med tanken om, at Jesus skam blev døbt – men af Gud selv. Dette er hverken "unreported" eller "suppressed", men tværtimod bevidnet af Døberen selv.

16. Det følger heraf, at Jesus ikke var hos Gud ved skabelsen (jf. 1,1-2). *Logos*'en og *pneuma*'en var det. Og man kan også godt sige, at Jesus *Kristus* var det (jf. 8,58: "Jeg er, før Abraham blev født", nemlig "jeg", Jesus, *som* Jesus *Kristus*). Hele denne læsning af JE kap. 1 udfoldes og begrundes i interaktion med forskningen i JaP kap. 2, "The Unity of *Logos* and *Pneuma* in John 1".

det så ikke fremragende til Johannes' gennemgående "stramning" af Markus, hvis han flytter Jesu dåb over til at ske ved Guds egen indgriben, og så lader Døberen nøjes med at have en "vidne"funktion (som rigtignok er yderst vigtig: Det er jo på den måde, at Jesus faktisk bliver "åbenbaret for Israel")?¹⁷ Sagt på en anden måde: Hos Johannes griber Gud endnu mere direkte ind i forhold til Jesus end hos Markus (hvor man i høj grad kan spørge om, præcis hvilken funktion Jesu åndsmodtagelse og Guds "tilsagn" til ham har). Hos Johannes døber Gud direkte Jesus til hans nye opgave.

At det er sådan, det må forstås, støttes af en central begivenhed senere i JE. I 12,27-28, som er Johannes' gengivelse af Jesu Getsemaneoplevelse, siger Jesus følgende:

»Nu er min sjæl i oprør, og hvad skal jeg sige? Fader, frels mig fra denne time? Nej, det er derfor, jeg er nået til denne time. / Fader, herliggør dit navn!« Da lød der en røst fra himlen: »Jeg *har* herliggjort det, og jeg vil *atter* herliggøre det.« (DO, mine kursiver)

Hvor har Gud herliggjort sit navn? Da han "herliggjorde" *Jesus*. Og hvor og hvordan gjorde han så det? Da han døbte ham med *pneuma*'en. Det var så at sige begyndelsen, som nu vil blive fuldbåret med en ny herliggørelse, som er Jesu opstandelse (og igen, må man tro, foranstaltet af Gud ved *pneuma*'ens kraft) efter hans død. Fra pneumatisk dåb *fra* oven til opstandelse *til* himlen (og igen ved *pneuma*'ens kraft): Det er forløbet i JE.

Så vidt den første betragtning. Den anden betragtning vedrører hele kap. 3 af JE. Hermed bringer vi også noget stof ind, som hører til Jesper Tang Nielsens gruppe 2.

Første halvdel (3,1-22) af kap. 3 af JE handler om, hvordan mennesker kan komme til at "se Guds rige" (3,3) og "gå ind i Guds rige" (3,5). Svaret er, at man må blive "født på ny/ovenfra" (3,3) eller "født af vand og ånd (*pneuma*, 3,5)". Det er almindeligt anerkendt, at dette handler om den kristne dåb – uden at det jo altså siges eksplicit.¹⁸ Hvad mere er: Der tænkes på den kristne dåb, sådan som den blev praktiseret af Kristustroende i menighederne efter Jesu død. Jesu død og opstandelse skildres nemlig i 3,13-21 som forudsætning for, at mennesker kan få den "tro", som igen er en forudsætning for, at de kan "få evigt liv" (3,15-16), jf. at "se og gå ind i Guds rige". Alt dette fordrer altså, at de Kristustroende selv modtager *pneuma*'en i dåben,

17. For forholdet mellem JE og Markusevangeliet se *JaP* 310-20.

18. Bemærk dette: Der *er* altså tale om en *dåb*, hvor *pneuma*'en modtages, men det siges ikke eksplicit. På samme måde i Jesu tilfælde i 1,32-33. Skyldes "tavsheden" om dåben mon – at det så at sige gav sig selv, at *pneuma*-modtagelse skete i en dåb?

ligesom Jesus gjorde det (i en dåb) ifølge kap. 1. Det er svært at se andet, end at Johannes her forudsætter den snævrere tænkelige sammenhæng mellem, hvad han sagde om Jesus i kap. 1, og hvad han nu i kap. 3 siger om såvel de Kristustroende efter Jesu død som om Jesus selv. Det er, fordi Jesus selv blev døbt med *pneuma*'en og efter sin død vil genopstå (og igen ved *pneuma*'ens hjælp), at han tillige efter sin egen død og opstandelse kan *døbe* de Kristustroende til opstandelse og evigt liv. Samtidig gælder det uden tvivl, at kap. 3 som helhed lige præcis afspejler menighedens dåbspraksis og dåbsforståelse i tiden efter Jesu død. Hvad Johannes altså har gjort i kap. 3, er at skildre en (helt usædvanligt fiktiv?) begivenhed, som vi ellers intet kender til, nemlig Nikodemus' natlige møde med Jesus, på en måde, som forudsætter menighedens dåbspraksis, og som så også indskriver den i Jes overordnede forståelse af Jesu egen identitet, skæbne og betydning.

Med henblik på vores senere tema om sammenhængen mellem "prologen" og resten af evangeliet, er det på sin plads lige at nævne, at talen i kap. 3 om at blive "genfødt med vand og *pneuma*" direkte viderefører, hvad der allerede blev sagt i "prologen" (1,12-13):

Men alle dem, der tog imod ham, gav han kraft (ἐξουσία)¹⁹ til at blive Guds børn, dem, der tror på hans navn; / de er ikke født af blod, ikke af køds vilje, ej heller af mands vilje, men af Gud.

Hvordan gav Gud de Kristustroende denne "kraft"? I dåben, jf. kap. 3. Bemærk også, at "prologens" omtale (1,14 og 18) af Jesus som den "enbårne" (μονογενής) genfindes i 3,16 og 18 (og ellers ikke i JE). Også det peger i retning af, at disse to tekster ("prologen" og 3,1-22) er vævet snævert ind i hinanden.

Men nu videre i kap. 3. I 3,23-36 indføres så igen ... Johannes Døberen. Han var fortsat i gang med sin dåbsvirksomhed (3,23), da han endnu ikke var kastet i fængsel (3,24). Det sidste hører vi ikke mere om i JE. Men vi kender det jo fra Markusevangeliet (6,14-29). Hos Johannes hører vi så, at Døberens disciple strider "med en jøde" om "renselse" (3,25) og derpå henvender sig til Døberen selv med besked om, at "han, som var hos dig på den anden side af Jordan, han, som du har vidnet om, han døber nu selv" (3,26). Dette er på den ene side en helt klar reference tilbage til 1,1-34 (dels til 1,28, dels til al talen om Døberens "vidnesbyrd" i 1,1-34). På den anden side er det sammen med omtalen af "renselse" i 3,25 er klart vidnesbyrd om, at det hele handler om dåb, men nu altså *kristen* dåb, som jo også var emnet

19. Den "kraft" (som ikke bare er DOs "ret") er uden tvivl *pneuma*'en. Det er jo også *pneuma*'en, der ligger bag resten af de to vers.

i kapitlets første halvdel (3,1-22). Hvad er det så, Johannes vil sige ved at lade Døberen "vidne" om Jesus endnu en gang?²⁰

Svaret fremgår af 3,31-36. Jesus er kommet ovenfra (3,31). Han vidner om, hvad han har set og hørt dér (3,32). Det vidnesbyrd skal man tage imod (3,33). For Jesus er sendt af Gud og taler Guds ord, da Gud ikke giver (= har givet ham) *pneuma*'en "efter mål" (3,34). Tværtimod har Gud givet *alt* i sin søns hånd (3,35), hvilket så betyder evigt liv for den, der tror på sønnen (3,36).²¹ Hvad alt dette betyder, er hverken mere eller mindre, end at den opgave for Jesus, som skildres så uforglemmeligt i det berømte stykke 3,16-21, blev givet til Jesus, *da han modtog pneuma*'en.²² Med andre ord udfolder kap. 3 i både 3,11-21 og 3,31-36, hvad der var *indholdet* af Jesu *pneuma*-modtagelse tilbage i 1,32-34: den *opgave*, der dermed blev stillet ham.

Men nu så vi også, at kap. 3 hele vejen igennem også handler om *dåb*: menighedens dåb i 3,3-8 og (må man tro) den *kristne* dåb (som selvfølgelig også er menighedens) i 3,31-36 modsat jødernes "renselse" og Døberens dåb i 3,25 og 26-30. Dermed bliver det klart, at 3,31-36, som i Døberens egen mund udskriver, hvad han allerede havde sagt i 1,32-34, også handler om, hvordan *Jesus* (da han fik *pneuma*'en, 3,34) blev *døbt* af Gud – nemlig som baggrund (2. halvdel af kap. 3) for den *menighedsdåb*, der er temaet i kapitlets 1. halvdel (og som der også spilles på i 3,33 og 36). Kort sagt: Formålet med at bringe Døberen ind igen i 2. halvdel af kap. 3 er at *begrunde* den særlige *pneuma*-karakter af den kristne menighedsdåb, der har været skildret i kapitlets 1. halvdel, ved at lade Døberen erklære (endnu en gang, jf. 1,24-34), at *Jesus* har den særlige "kompetence", der skildres i 3,31-32, fordi *han* blev døbt med *pneuma*'en af Gud selv (3,34-35). Den kristne menighedsdåb føres dermed tilbage til Jesu egen dåb, den dåb, hvormed Gud både gav Jesus hans helt særlige kompetence og også den opgave, der fulgte med den: at bringe menneskene til en dåbsbaseret tro og dermed give dem evigt liv (jf. 3,33 og 36 og 3,3-8).

Så vidt den anden betragtning til at begrunde vigtigheden af, at Jesu *pneuma*-modtagelse som skildret i 1,32-34 er at forstå som en regelret dåb fra oven. Betragtningen er følgende: Kun når man for-

20. Bemærk her, at jeg – med langt de fleste nye fortolkere – læser hele 3,27-36 sammen som Døberens tale. (Tidligere har man adskilt mellem 3,27-30 og resten.) Jf. *JaP* 128-31.

21. (Bemærk i en parentes, hvordan 3,31-36 i virkeligheden stemmer snævert indholdsmæssigt overens med 12,44-50, som vi vender tilbage til. Disse tekster, som dels siger noget centralt om Jesu identitet og skæbne, dels formulerer hele formålet med denne skæbne, udtrykker essensen af JEs budskab.)

22. Det er også som *pneuma*-modtager, at Jesus "er kommet ovenfra" (3,31), kan vidne om, "hvad han har set og hørt dér" (3,32) og "er sendt af Gud" (3,34). *Logos*'en blev jo kød, *da* Jesus blev døbt med *pneuma*'en.

står det på denne måde, giver den megen understregning af dåb i *bele* kap. 3 sammenhængende mening. *Jesu* dåb *begrunder* den kristne menighedsdåb.

Med denne læsning af kap. 3 i sammenhæng med kap. 1 (1,1-34) har jeg forsøgt at vise, at der er en meget tættere sammenhæng mellem stof, der hører til i Jesper Tang Nielsens to grupper 1 og 2, end han umiddelbart lader skinne igennem. En passant har vi også allerede set, at kap. 3 tydeligvis forudsætter "prologen". 1,12-13 i "prologen" foregriber 3,3-8 (som i sig selv hører intimt sammen med resten af kap. 3). Omvendt er 3,3-8 en udskrift af 1,12-13 i "prologen".

Herfra kunne man gå videre til fx følgende tekster for at vise sammenhængen mellem, hvad der siges om Jesus og om menigheden (de Kristustroende): 4,23-24 (om at tilbede Gud, som selv er *pneuma*, "i *pneuma* og sandhed"), 6,63 (om *pneuma*'en, der "levendegør" – både Jesus og de Kristustroende) og 7,38-39 (om, hvordan de Kristustroende efter Jesu død vil modtage *pneuma*'en). Men ét eksempel på sammenhængen mellem i det mindste to af Tang Nielsens tre grupper må være nok her.²³

Sammenhængen mellem "prologen" og resten

Vi har allerede set, at store dele af kap. 3 (3,3-8, 3,16-21, 3,25-36) forudsætter både "prologen" og 1,19-34. Jeg ville selv være parat til at argumentere for noget lignende for følgende passager i Joh kap. 2-12: 5,33; 5,37-38; 5,43; 6,46; 7,29; 7,33; 8,12-19; 8,21-29; 8,31-47; 8,48-58; 9,35-38; 10,10; 10,1-21; 10,22-30; 10,31-18; 11,25-26; 11,52; 12,27-33; 12,35-36 og 12,44-50. Tag blot ét eksempel: 8,12 "Jeg er verdens lys" giver ingen mening uden "prologen". Men lad os som et sidste eksempel se på afslutningen af kap. 12: 12,35-36 og 12,44-50, hvor der igen tales om Jesus som "lyset".

I 12,27-32 har vi hørt om Jesu "omvendte" Getsemane-oplevelse (jf. ovf.: Hos Johannes *omfavner* Jesus sin forestående død), om Guds

23. For Tang Nielsens tredje gruppe, "paraklet"-teksterne, må jeg her desværre nøjes med at henvise til min behandling i *Johannesevangeliets klarhed* (København: Eksistensen 2017), kapitlet "Johannes 13-17", og *JaP*, kap. 9, "The Farewell Discourse as Paraklesis (John 13-17)". En hovedpointe er her, at 13,33-35 udgør en "propositio" (tema-angivelse) for hele talen, som binder a) "parakletens" komme som trøst ved Jesu bortgang (jf. 13,33) sammen med b) en forestilling om *pneuma*'en som den forudsatte kraft, der hjælper de Kristustroende efter Jesu død til at efterleve det nye kærlighedsbud (jf. 13,34-35). Jeg hævder også, at man i lyset af denne dobbelthed kan se den indre sammenhæng mellem afskedstalens fire hovedafsnit: i) 13,36-14,31, ii) 15,1-16,15, iii) 16,16-33 og iv) 17,1-26.

svar direkte til Jesus, som de omkringstående opfatter som enten et tordenskrald eller en engels stemme – og så om Jesu eksplicitte konstatering, at det er *nu*, at verden dømmes, og at dens hersker (Satan) skal blive jaget ud (12,31). Når Jesus så er blevet “ophøjet fra jorden” (12,32) – og dermed mente han: “er blevet løftet op på korset” (jf. 12,33) – vil han “trække alle mennesker til sig” (12,32).²⁴ Disse forudsigelser reagerer så “skaren” på – og faktisk med stor indsigt (jf. 12,34): Kristus skal jo blive til evig tid! Hvad mener du med, at Menneskesønnen skal ophøjes? Hvem *er* overhovedet denne Menneskesøn? Når skaren pludselig begynder at tale om “Menneskesønnen”, skyldes det, at Jesus indledte sin tale i 12,23 med at sige, at “Timen er kommet, da Menneskesønnen skal herliggøres”. Skaren er altså slet ikke dum.

Hvad svarer Jesus da i 12,35-36? Her er teksten:

(35) Jesus sagde til dem: »En kort tid endnu er lyset hos jer. I skal vandre, mens I har lyset, for at ikke mørket skal gribe jer. Den, der vandrer i mørket, ved ikke, hvor han går. (36) Tro på lyset, mens I har lyset, så I kan blive lysets børn.«

Hvordan besvarer det nu skarens forskellige spørgsmål? Det gør det kun ved at forudsætte “prologen”. Den “Menneskesøn”, der skal “ophøjes”, og den “Kristus”, der *ikke* skal “forblive til evig tid” (begge dele fra skarens spørgsmål), *er* det “lys”, hvis færden blev skildret i “prologen”. Men det er der altså kun “en kort tid endnu” – underforstået: så skal “Menneskesønnen” “ophøjes” på korset (og videre op i himlen til Gud, i hvis favn han så vil være, jf. 1,18). Dermed er skarens spørgsmål de facto besvaret (selv om de ikke forstod det sagte, jf. 12,37-43). Men Jesus går så i 12,35-36 videre med at fortælle dem, hvordan de skal forholde sig her og nu, mens de har “lyset” hos sig: De skal “vandre” (= leve), ikke blot “mens” de har lyset, men også “sådan som” eller “i overensstemmelse med, at” (ὡς) de har lyset. Og det skal de gøre, for at ikke mørket skal “gribe” dem. Ordet for “gribe” (καταλαμβάνειν) bruges her sammen med “mørket” (σκοτία) i betydningen “få bugt med” i en tydelig tilbagegriben til “prologens” vers 1,5:

(5) Og lyset skinner i mørket, og mørket greb det ikke.²⁵

24. Hvordan mon? Svar: Ved at give dem *pneuma*’en. Sml. tematikken om at “komme til” Jesus, når Gud har “trukket” en til sig selv i 6,44 og 6,36-45, jf. *JaP* 161-4.

25. Indrømmet: I 1,5 kan καταλαμβάνειν også betyde “forstod” – og betyder sikkert begge dele, jf. *JaP* 40 med referencer.

Genoptagelsen af “prologen” videreføres så i 12,36, når Jesus siger til skaren, at de skal tro på lyset – og igen “sådan som” eller “i overensstemmelse med, at” (ὥς) de har det – *for at de kan blive lysets børn*. Hvad det drejer sig om, er temaet fra “prologens” vers 1,12-13, som vi allerede kender: at de, der “troede på hans navn”, fik “kraft” (ἐξουσία) til at blive “Guds børn” osv. Hvad Jesus siger til skaren i 12,36 er da, at de skal tro på lyset, sådan at de på den måde kan blive “(gen)født af Gud” (jf. 1,13) ved at modtage *pneuma*’en og dermed få evigt liv som “lysets sønner”.

Men rejser der sig ikke et problem her? For det første kan menneskene ifølge JE først modtage *pneuma*’en efter Jesu død (jf. 7,37-39). For det andet er skaren fuldstændig uden for rækkevidde af Jesu opfordring til dem om at tro på ham på den måde, der ville bringe *pneuma* til dem og dermed evigt liv (jf. 12,37-43). Hvorfor siger Jesus så alligevel til dem, at det er det, de skal? Men det er netop pointen: De *skulle* forstå og tro på Jesus på den måde, som også ville give dem *pneuma*’en og evigt liv. For alt var så at sige til stede i og med Jesus selv. Men det *kunne* de blot ikke – hvad Johannes netop på denne måde viser sine læsere. Det er derfor, “Menneskesønnens” død og opstandelse var nødvendig. Først da kunne menneskene nå derhen, hvor de fra først af skulle.

Under alle omstændigheder kan vi konstatere, at 12,35-36, som i sig selv hører snævert sammen med hele 12,23-34, umuligt kunne være skrevet uden “prologen”.

Nøjagtigt det samme gælder 12,44-50, som egentlig fortjener en mere udførlig drøftelse.²⁶ Vi kan her nøjes med at kommentere denne sammenhængende tekst i tre afsnit. I 12,44-46 erklærer Jesus først to gange, at hvis man forholder sig til ham selv på den rette måde (ved enten at “tro på” ham, 12,44, eller at “se” ham, 12,45), forholder man sig dermed til “ham, som har sendt mig” (i begge vers). Hvorfor? Hvordan? Det besvares i 12,46, der så at sige skildrer Guds plan bag det hele:

Jeg er kommet ind i verden som lys, for at enhver, som tror på mig, ikke skal forblive i mørket.

Dette vers viderefører selvfølgelig direkte 12,35-36 og dermed også direkte genoptagelsen af “prologen” i det stykke. Da vi jo ved, at den måde, hvorpå de, der tror på Jesus (Kristus), skal blive befriet for at forblive i mørket, er ved at modtage *pneuma*’en og på den måde opnå evigt liv, er vi på ny tilbage i “prologens” skildring dels af lysets

26. Sml. *JaP* 248-52.

komme til verden, dels af virkningen heraf for dem, der “tog imod” lyset (jf. 1,12-13). 12,46 kunne kort sagt ikke være skrevet uden “prologen”.

I 12,47-48 erklærer Jesus så, at hvis man hører hans “ord” (ῥήματα, dvs. Jesu “udsagn”: hvad han eksplicit siger eller de konkrete “ord”, der strømmer ud af hans mund), men ikke holder fast i dem, så bliver man rigtignok dømt – men ikke af Jesus; for han ikke er kommet for at dømme verden, men for at frelse den. Derimod er der så en anden, der dømmer en. Hvem da? Svar: Den *logos*, som Jesus har talt. Hvilken forskel gør så det? Først må vi lige bemærke, at teksten med sin sondring mellem dom og frelse helt tydeligt genoptager 3,17:

For Gud sendte ikke sin søn til verden for at dømme verden, men for at verden skal frelses ved ham.

Nu står 3,17 jo ikke et tilfældigt sted, men i en central tekst (3,16-21) om hele formålet med Jesu komme til verden, som i sig selv viderefører “prologen”. Så er det da opsigtsvækkende, at det, der dømmer dem, der ikke hører på Jesu konkrete ord (ῥήματα), er – den *logos*, “som jeg har talt”. Hvad Jesus må mene, er, at der bag eller i alle hans konkrete udsagn gemmer sig noget meget mere omfattende, nemlig en hel *logos*, som så kommer til *udtryk* i hans konkrete udsagn. Hvilken *logos* kan det mon være? Svaret er indlysende: den *logos*, der ifølge “prologen” var hos Gud ved skabelsens begyndelse, og som “blev kød” i Jesus (Kristus). Og hvilken *logos* er så det? Det er selve Guds plan med at sende Jesus, som den skildres i “prologen”: nemlig den gennem Jesus at sørge for, at menneskene kunne få del i det “liv” og det “lys”, der var selve indholdet af Guds *logos* (jf. 1,4: i *logos*’en “var der liv, og livet var menneskenes lys”). Med den klare sondring i 12,47-48 mellem *to* ting, som Jesus “taler”, nemlig både hans *rhēmata* og hans *logos*, viser denne tekst, at den direkte griber tilbage til det centrale begreb i “prologen”: den *logos*, der var hos Gud ved skabelsens begyndelse.²⁷ Heller ikke denne tekst kunne kort sagt være skrevet uden “prologen”.

Endelig er der 12,49-50, hvor Jesus vender tilbage til tanken fra 12,44-46 om, at han er udsendt af Gud. Nu handler det – i forlængelse af 12,47-48 – om, at det, Jesus *taler*, kommer direkte fra Gud i form af et “bud” fra Gud (ἐντολή i begge vers). Og hvad handler det

27. Jeg hævder hermed, at den *logos*, der omtales i 12,48 er *identisk* med “prologens” *logos*. Når JEs læsere almindeligvis erklærer, at “prologens” *logos* ikke genfindes i resten af evangeliet, skyldes det formodentlig, at de opfatter “prologens” *logos* som en *person*. Men det var den ikke – før den båret af *pneuma*’en kom til stede i Jesus (1,14 + 1,32-34).

“bud” så om? Svar: evigt liv (12,50). Igen er vi altså tilbage i “prologen”, ja, man kan faktisk opsummere hele 12,44-50, som følger: lys (12,44-46), *logos* (12,47-48) og liv (ζωή, 12,49-50). Tættere på “prologen” kan man vanskeligt komme.

Jeg har kun givet nogle få eksempler. De har vist, dels at *pneuma*-ideer, der tilhører mindst to af Jesper Tang Nielsens tre grupper, hører intimt sammen hen over adskillelsen mellem “Jesus alene” og “menigheden (de Kristustroende)”; dels at “prologen” er forudsat i en række centrale tekster i resten af evangeliet. Nu kommer vi så endelig til spørgsmålet om JEs tilblivelse. Hvordan skal man bedst forestille sig tilblivelsen af en tekst, der er gennemsyret af “pneumatiske” motiver på kryds og tværs, og som har centrale ideer i “prologen” vævet ind i sig hele vejen igennem?

Johannesevangeliets tilblivelse

Der er forskellige muligheder. Første mulighed: Man kan mene (og man har sandelig ment), at JE i al sin besynderlighed oprindeligt har været skrevet uafhængigt af i hvert fald “prologen”, måske endda af kap. 1 som helhed. Anden mulighed: Man kan så mene, at “prologen” (og evt. resten af kap. 1?) har været “tilføjet” som en slags smuk indgangsportal, ikke mindst hvis man mener (hvad man igen har ment i store dele af det 20. århundrede), at “prologen” oprindeligt var en selvstændig “hymne”. Under denne anden mulighed falder *måske* også Jesper Tang Nielsens (og Michael Theobalds) forslag om at se “prologen” som en “læsevejledning” for hele resten. Tredje mulighed: Man kan også mene, at “prologen” (og resten af kap. 1) og hele resten af JE er konciperet og skrevet i ét stykke. Det sidste udelukker så ikke, at “prologen” også her ses som en slags “læsevejledning”.

Den drøftelse, jeg har gennemført i denne artikel, peger klart i retning af den tredje mulighed. Men her er det, at Jesper Tang Nielsens omhyggelige opdeling af *pneuma*-udsagnene i tre grupper kan føre os videre. Sæt, at “Johannes” ville skrive en ny fortælling om Jesus *i lyset af* alt, hvad der forelå forud for ham selv.²⁸ Der var så – helt centralt – Markusevangeliet. Dets centrale status skyldtes ikke mindst, at det var det første evangelium og dermed udgjorde selve grundlaget for det, “Johannes” nu ville foretage sig. Matthæus og Lukas deri-

28. Jeg skriver “Johannes” om den faktiske forfatter bag teksten, hvem han så var. Min øvrige omtale af *Johannes* (uden “scare quotes”) henviser derimod til den implicitte forfatter i teksten selv.

mod var snarere at forstå som potentielle konkurrenter.²⁹ De havde på hver deres måde gjort, hvad "Johannes" nu ville gøre. Ud over Markusevangeliet var der selvfølgelig også Paulus, som jo havde udarbejdet et samlet koncept for dels Jesu identitet, dels hans betydning for menigheden. Endelig var der en kristen *praksis* i menigheden, som på forskellig vis så netop var blevet *bearbejdet* af først Paulus og så Markus.

Hvad kunne "Johannes" så gøre? Han kunne gøre det, han faktisk gjorde: bruge Markusevangeliet som sin grundlæggende strukturelle inspiration, men så udarbejde historier om Jesus, som i deres samlede, overordnede betydning (og her var "Johannes" godt hjulpet af Paulus) gav mening til den konkrete menighedspraksis, som "Johannes" selv kendte til. Helt konkret: I kap. 3 indskrives Johannes dåben fra den kristne menighedspraksis i et samlet koncept, der handler om Jesu grundlæggende identitet, rolle og funktion og så dennes virkning i menigheden (på de Kristustroende). Nøjagtigt det samme gør han i kap. 6, men nu med fokus på nadveren. Osv. osv.

Sæt, at det er sådan, "Johannes" skrev sin tekst. Hvilken rolle spiller det så *for os*, om det er sådan man skal forestille sig JEs tilblivelse? Svaret er ret enkelt: Hvis det er sådan, det er gået til (og det må altså på forhånd afgøres på de måder, vi har forsøgt at gøre det i denne artikel), får læseren et ekstra skub i retning af at læse selve teksten endnu grundigere end hidtil – og endnu en gang. For hvad den så handler om, er den helt overordnede, store sammenhæng mellem alt, hvad man ("Johannes") dengang ville sige om Jesus, og alt, hvad man dengang ville sige om menigheden i *forhold* til og i *lyset* af, hvad man ville sige om Jesus. Med andre ord handler teksten nu om kristendommen *som helhed*, sådan som den blev oplevet af denne teksts forfatter. Det giver os nogle gevaldige muligheder og nogle gevaldige udfordringer. Vi må nu læse og læse og læse og hele tiden spørge os selv om, hvad denne samlede tekst da siger om den johanneiske kristendom *som helhed*. Det kan vi kun blive klogere af.

29. Jeg forudsætter her den traditionelle kronologiske rækkefølge af de fire evangelier og ser ikke – som fx kollega Mogens Müller gør det – Lukasevangeliet som det seneste. For en overbevisende drøftelse af problemet se Jesper Tang Nielsen, "Johannes und Lukas. Szenen einer Beziehung," *Rewriting and Reception in and of the Bible*, FS Mogens Müller, red. J. Høgenhaven, J. Tang Nielsen og H. Omerzu, WUNT 396 (Tübingen: Mohr Siebeck 2018), 125-62.

Det Gamle Testamentes kanoniske status

Omkring Notger Slenczka, *Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses*¹

Professor emeritus, dr.theol.

Mogens Müller

Abstract: Taking departure in the invitation in Slenczka's new book to discuss the role of the Jewish Holy Scriptures in a Christian canon, this article starts with contesting the validity of the arguments for introducing Old Testament readings in the service of the Danish Church. Reading the Old Testament in the light of Christian faith as if it in reality is about Christ was no longer possible after Enlightenment. With a historical and critical study, it became clear, that the Old Testament was Jewish and not Christian Scripture. In continuation of some deliberations in Luther, and especially the thoughts of F. Schleiermacher, A. von Harnack and R. Bultmann, Slenczka argues, that we today need to draw the consequence of this view. It was only in the reception of the Church that the Old Testament became a Christian text, and this cannot be ascribed a retroactive effect, a Jewish understanding and reception being much more appropriate. Its meaning in a Christian Bible, therefore, can only be to witness about man's place towards God without Christ. From this follows that in a Christian Bible the Old Testament cannot figure with the same degree of canonicity as the New, instead it should be reckoned at the same level as the Old Testament Apocrypha.

Key words: Old Testament as canonical Scripture – Notger Slenczka – Martin Luther – Friedrich Schleiermacher – Adolf von Harnack – Rudolf Bultmann – Christianity-Judaism-relation.

Indledning

Notger Slenczka, professor i systematisk teologi ved Humboldt-Universitetet i Berlin, rejser med sin nye bog et spørgsmål, som også for den danske folkekirke og dens gudstjeneste er af allerstørste vigtighed. For holder de præmisser, som i 1992 lå til grund for den endelige indførelse af læsninger fra Det Gamle Testamente i kirkens tekstræk-

1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2017. 506 sider. Pris 44 Euro. Nedenfor henvises der til Slenczka's bog med navn og sidetal.

ker og dermed i gudstjenesten?² Var – og er – det liturgisk-teologisk forsvarligt at have læsninger fra Det Gamle Testamente i en kristen gudstjeneste, hvad enten det er af skabelsesteologiske grunde eller af pædagogiske, fordi det kan rette op på den mangel på bibelkundskab, der opstod, da folkeskolens religionsundervisning ikke længere måtte være forkyndende og derfor ikke kunne gøre det ud for dåbsoplæring? For nu slet ikke at tale om den begrundelse, der gik ud på, at læsningerne fra Det Gamle Testamente kunne fungere som kontrasttekster, dvs. som negativ baggrund til læsningerne fra Det Nye Testamente. I en dengang ofte citeret vending i den indledende, såkaldte Grå Betænkning 750 (*De bibelske læsninger i gudstjenesten*) fra 1975 hed det, at det var hensigten, at “Det gamle Testamente skal lyde i kirken på sine egne betingelser” (199). Disse ord blev af Eduard Nielsen i Betænkning 1057 fra 1985 udfoldet til, at

udvalget er naturligvis foretaget ud fra den overbevisning, at netop de tekster, man har udvalgt, er de bedst egnede til på én gang at understrege, at kirken er en fortsættelse af Israel, af jødedommen og Det gamle Testamente, men også et brud med den verden. Fastholder man denne dobbelthet, kan man med god samvittighed tage gammeltestamentlige tekster med i gudstjenesten på “Det gamle Testaments egne vilkår”, fordi man ved, at nogle af dem på en positiv måde forbereder evangeliet, andre gør det negativt, ved tekster, som Ny Testamente taler imod.³

Dermed synes Det Gamle Testaments kanoniske ligestilling med Det Nye at være undsagt, og det kan i dag synes, at folk som min daværende biskop over Roskilde Stift, Hans Kvist (1911-1980), dengang havde ret i, at Det Gamle Testamente ganske enkelt ikke hører hjemme i folkekirkens gudstjeneste, og min lærer og senere kollega og

2. Forud var gået forskellige forsøgsordninger, begyndende med Den Grå Betænkning 750 i 1975. Jf. hertil Holger Villadsen, “På gudstjenestens betingelser”. Om valget af gammeltestamentlige perikoper i Den Danske Alterbog (1992)”, *Bibelen i gudstjenesten*, red. Gitte Buch-Hansen & Frederik Poulsen, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 60 (København 2015) 109-127.

3. Eduard Nielsen, „Om de gammeltestamentlige læsninger ved gudstjenesten“, i *Indledning. Forslag til Alterbog*. Betænkning afgivet af Kirkeministeriets liturgiske kommission (København 1985) 32-39 (35). Det hører med til billedet, at Eduard Nielsen også kunne skrive artiklen: “Hvorfor kan man ikke prædike over Gammel Testamente?”, *Teologi og tradition*, FS Leif Grane, red. Thorkild Grosbøll, Bent Hahn & Steffen Kjeldgaard-Pedersen (Frederiksberg: Forlaget Aros 1988) 49-61, hvor det afsluttende bl.a. hedder (60): “Hvis en kristen prædiken skal være et Kristus-vidnesbyrd, kan vi ikke med god samvittighed prædike over en tekst fra Det gamle Testamente. Det egentlige, det vi skal prædike om, findes ikke i teksten, før vi selv lægger det ind i teksten.”

ven, Niels Hyldahl (1930-2015), fortrød på sine ældre dage ligeud, at han havde været med til det.⁴

Så det er en i høj grad betimelig bog, Slenczka nu har udsendt om forskellen mellem Det Gamle og Det Nye Testamente i kanonisk henseende. Hans synspunkter kommer ikke uforberedt, men går tilbage til en artikel fra 2013, som dog først i 2015, i forbindelse med en bedømmelsessag, fremkaldte et ramaskrig og ophidsede beskyldninger mod ham for at være markionit, hvis ikke ligefrem nazist. Nu har Slenczka så valgt i bogform ikke alene at udgive 2013-artiklen, "Die Kirche und das Alte Testament",⁵ men desuden forskellige indledninger og en længere række uddybende kapitler, derunder også en samling af prædikener over gammeltestamentlige tekster, som skal vise, at hans syn på denne del af Bibelen ikke udelukker den fra den kristne gudstjeneste. Bogens opbygning og karakter betyder, at den ikke er helt fri for gentagelser. Men sådanne skal efter sigende fremme forståelsen.⁶

Det Gamle Testamente er kanonisk på linje med Det Gamle Testamentes Apokryfiske Bøger

De kristne menigheder betragtede fra begyndelsen jødedommens hellige bøger som også deres hellige Skrift. Markions indsigelse imod dette i begyndelsen af 2. århundrede kom alene til at cementere dette forhold. Og de skrifter, der siden kom til at udgøre Det Nye Testamente, forudsætter alle – selv om det ikke ligefrem kommer til udtryk i dem alle – at Loven, Profeterne og Skrifterne fuldt og helt også er deres Bibel. Og fra begyndelsen af mente de Kristus-troende tilmed, at de alene forstod disse skrifers budskab. Det fremgår allerede af Paulus' udredninger i 2 Kor 3,14-15 med talen om det slør, der ligger over jødernes hjerte, når Moses læses op, og som først fjernes i

4. Se Niels Hyldahl, „Forholdet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente“, *Historie og konstruktion*, FS Niels Peter Lemche, red. Mogens Müller & Thomas L. Thompson, Forum for Bibelsk Eksegesi 14 (København: Museum Tusculanum Forlag 2005) 207-213 (2008).

5. Oprindeligt i Elisabeth Gräb-Schmidt, red., *Das Alte Testament in der Theologie*. Marburger Jahrbuch Theologie 25 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013) 83-119. Jeg har tidligere drøftet denne artikel i Mogens Müller, "Hører Det Gamle Testamente stadig hjemme i den kristne Bibel?" Buch-Hansen & Poulsen (2015), 99-107.

6. Oversigten over oprindelige Ersterscheinungsorte (26-27) viser udgivelsens bibliografiske kompleksitet, idet der naturligt nok desuden har fundet en bearbejdelse sted af tidligere offentliggørelser.

Kristus. I den treenighedslære, der blev formuleret i de følgende århundreder, udvikledes den forestilling, at den Gud, der kom til orde i jødedommens hellige skrifter, hele tiden også havde været Jesu Kristi far, idet Sønnen ikke først blev til ved sin fødsel, men ved denne lejlighed blev inkarneret. Det vil med andre ord sige, at åbenbaringen i Kristus skete med 'tilbagevirkende kraft'. Følgen er, at den jødedom, der 'nøjes' med den Gud, der kommer til orde i dens egne hellige skrifter, om ikke dyrker en anden gud, som Markion hævdede det, så dog i hvert fald kun har et begrænset gudsbillede. Det var den omstændighed, der fik Markion til at drage den konsekvens, at det i Det Gamle Testamente simpelt hen var en anden gud, der åbenbarede sig, skaberguden eller demiurgen, som han blev benævnt.

I den følgende tid stillede man sig tilfreds med en forståelse som den, der fandt et klassisk udtryk i Augustins formulering: "Det Nye Testamente ligger skjult i Det Gamle Testamente, Det Gamle Testamente er åbenbart i Det Nye Testamente" (*Quaestiones in Heptateuchum* II,73). Dette kristologiske fortegn for forståelsen af Det Gamle Testamente blev det imidlertid vanskeligt, hvis ikke ligefrem umuligt at fastholde, da det med Oplysningstiden kom til en mere og mere konsekvent historisk og kritisk forståelse af Bibelens og dens tilblivelse. Skriftbeviset, som ved siden af Jesu undere havde udgjort det uimodsigelige grundlag for kristendommens sandhed, gik i opløsning.⁷ Treenighedsforestillingen kunne ikke længere sikre opfattelsen af Det Gamle Testamente som en i grunden kristen bog. 'Ubehaget' ved denne første del af Bibelen begyndte at gøre sig gældende. Og den forskel mellem de to skriftsamlinger, som man selvfølgelig hele tiden havde været opmærksom på, og som havde kaldt på forskellige forklaringsmodeller, blev hurtigt oplevet som graverende.

Med den viden, vi i dag har om Det Gamle – og Det Nye – Testaments tilblivelse, og i lyset af forholdet til den jødedom, der naturligt nok ikke anerkender den klassiske *interpretatio Christiana* af deres hellige skrifter, må kristen teologi i dag arbejde ud fra den præmis, at Det Gamle Testamente historisk betragtet ikke er en kristen bog. Derfor kan dens skrifter ifølge Slenczka i en kristen Bibel heller ikke optræde med samme kanoniske status som de nytestamentlige, kristne skrifter. Det forholder sig desuden sådan, at tilføjer man til en eksisterende samling af hellige, autoritative skrifter en ny samling, der

7. Det var den apori, Hermann Samuel Reimarus endte i, da han i 1731 holdt en forelæsningsrække om "Rigtigheden (*vindicatio*) af de udsagn fra Det Gamle Testamente, der er påberåbt i Det Nye." Se Mogens Müller, "Gør Oplysningstiden en forskel i kirkens bibelbrug?" *Reformationen - Universitet - Kirkehistorie - Luther*, FS Steffen Kjeldgaard-Pedersen, red. Tine Reeh & Anna Vind (København: C.A. Reitzels Forlag 2006) 71-92 78f).

skal være normgivende for forståelsen af den, får den første samling dermed en underordnet status og anden kanonisk rang. I modsat fald ville kristendommen også være jødedom, ligesom tilføjelsen af *Mormons Bog* til den kristne Bibel tilsvarende bevirker, at der med mormonerne ikke længere er tale om kristne.⁸ Reception kan derfor enten finde sted i skikkelse af udfoldelse, der lader udgangspunktet beholde sin egenbetydning, eller som overgreb, hvis den søger at påtvinge de grundlæggende tekster den forståelse og fortolkning, som først er udviklet i receptionen. Selv om man f.eks. går ind for muligheden for skilsmisse og ægteskab mellem to af samme køn, må det klart fremgå, at man ikke her har Bibelens bogstav, men nok dens ånd med sig.

Luther og forholdet mellem Det Gamle og Det Nye Testamente⁹

I sin "Fortale til Det Gamle Testamente" fra 1523 kan Luther udtrykke en lignende dialektik som Augustin gennem sin advarsel mod at agte Det Gamle Testamente ringe, for i det finder den kristne "den guddommelige visdom, som Gud her har fremsat saa enfoldigt og simpelt, for at holde alt Hovmod nede. Her finder du det Svøb og den Krybbe, som Kristus ligger i; dér viste ogsaa Englen Hyrderne hen. Simple og ringe er Svøbekludene, men dyrebar er den Skat, Kristus, som ligger deri."¹⁰ Ligesom Augustin-citatet understreger disse ord retningen fra Det Nye Testamente til Det Gamle Testamente. Luther var heller ikke i tvivl om, at der måtte en ny pagt til, for at man overhovedet kunne få øje på dette. Som det også hedder i "Fortalen", så er Det Gamle Testamente "en *Lovbog*", Det Nye Testamente "et Evangelium eller en *Naadebog*, og lærer, hvor man skal finde Lovens Opfyldelse."

Men ligesom der i Ny Testamente ved siden af Naade-Lære ogsaa gives megen anden Lære – Love og Bud til at regere kødet med, eftersom Aanden aldrig bliver fuldkommen i dette Liv, og derfor heller ikke idel

8. Grænsefænomener er her Jehovas Vidner og fundamentalister, der hævder, at Bibelen alene er Guds ord i deres bestemte forståelse af den.

9. Slenczka inddrager Luther i 2013-artiklen (54), men især i Teil I,5, "Luther und das Alte Testament" (217-232).

10. Citeret efter Gustav og Frede Brøndsteds oversættelse i *Luthers Skrifter i Udvalg III* (København: Gad 1964) 14. Den tyske tekst, "Vorrede auff das Alte Testament", er let tilgængelig i Hans Volz, red., *D. Martin Luther, Die gantze Heilige Schrift Deusch* (Wittenberg 1545) (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972) I 8-20.

Naade kan regere – saaledes er der i det Gamle Testamente ved Siden af Lovene ogsaa Løfter og Naade-Tilsagn, paa hvilke de hellige Fædre og Profeter, under Loven, er blevne holdt oppe i Kristi Tro, saa vel som vi. Dog, som det Ny Testaments egentlige Hoved-Lære er at forkynde Naade og Fred ved Syndsforladelse i Kristus, saaledes er det Gamle Testaments egentlige Hovedsag at lære Lov, vise, hvad Synd er, og kræve, hvad Godt er (15).

Luther opdeler nu Lovens bud i tre afdelinger, nemlig i dem, der angår de timelige ting, ligesom de kejserlige love paa Luthers tid, dem, der handler om gudstjenesten ydre former, samt endelig i dem, der står over begge disse og gælder "Loven om Troen og om Kærligheden, saaledes, at Troen og Kærligheden maa og skal være Maalestok for alle andre Love. Disse skal kun have Gyldighed, hvor de virker saaledes, at de ikke strider mod Troen og Kærligheden; men kommer de i Modstrid med Troen og Kærligheden, da skal de være helt ugyldige" (18-19). Det gælder desuden, at "ingen Lov-gerning gøres med Lyst og Kærlighed" (20). Derfor må der her tvang til, således "at Lov-gerning er Tvangs-gerning" (20), hvorfor Loven også først og fremmest åbenbarer synden. Derfor kalder Paulus også "Moses en "Syndens Embedsmand" og hans Embede et Dødens Embede, Gal. 2 og 3, 2 Kor. 3" (20). Loven skal således vise ud over sig selv, udvirke, at mennesket presses til "at søge noget andet, noget *ud over* Loven og egen Evne: Guds Naade, lovet og tilsagt i den Kristus, som skal komme" (23).

Derfor kalder ogsaa Paulus Mose Lov det Gamle Testamente eller Pagt; Kristus ligesaa, idet han indstifter den *ny* Pagt; og et Testamente er det, fordi Gud deri tilsagde og tilskødede Israels Folk Kanaans Land, om de vilde holde hans Lov; han overgav dem dette Testamente, og det blev beseglet ved Faars og Bukkes Død og Blod. Men fordi dette Testamente ikke hvilede paa Guds Naade, men paa Menneskers Gerninger, saa maatte det forældes og miste sin Gyldighed, og det lovede Land maatte tabes igen; thi Loven kan ikke opfyldes ved Menneskegerning. Derfor maatte der komme et andet Testamente, som ikke forældedes, og som ikke afhang af vore Gerninger, men af Guds Ord og Gerning, for at de kunde bestaa til evig Tid. Derfor er det ogsaa beseglet ved en evig Persons Død og Blod, og et evigt Land er dets Løfte og Gave (25).

I det lille skrift, *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen nach Mose richten sollen* fra 1526 – det går tilbage til en prædiken holdt i 1525¹¹ – uddyber Luther, hvorfor Det Gamle Testamente, her sammenfattet som Moseloven, ikke gælder de kristne. For Moseloven har alene adresse til jøderne, som det f.eks. også fremgår af indledningen til De Ti Bud (Ex 20,1), og den angår derfor ikke hedningerne, som dog godt kan have nogle love fælles med jøderne, nemlig de bud, som hører hjemme i den naturlige lov, som hedningerne fra naturens hånd har indskrevet i deres hjerter (se Rom 2,14-15). Som Luther skriver: “Moses er død, hans regimente var forbi, da Kristus kom. Derfor er lovens tjeneste nu slut.” Dog: “Vi vil godt anse Moses for en lærer, men vor lovgiver er han ikke, medmindre han stemmer overens med Ny Testamente og den naturlige lov” (27). Dennes bud, som Luthers læsere har adgang til i det “Sachsenspiegel”, som deres land regeres efter, får altså ikke deres autoritet ved at stemme overens med Moseloven, “men fordi de er indplantet i min natur og stemmer overens med den” (30-31). Dette understreger Luther nu igen og igen i dette skrift (f.eks. 36-37).

Det, der ifølge Luther i Mosebøgerne tilhører hedningerne, er Guds forjættelser og løfter om Kristus: “Dette er det fornemste hos Moses, og det tilhører os hedninger” (31). Det er det springende punkt. For det er jo det, som jøden ikke kan se af sig selv, fordi det først åbenbares i Kristus. Med denne opfattelse, som går tilbage til Paulus, erklærer den kristne tolkning altså Det Gamle Testamente, for så vidt angår forjættelserne, for en lukket bog for jøderne. Her forstår de simpelt hen ikke deres egne hellige skrifter. Og Luther kan ud fra sine hermeneutiske forudsætninger ikke – som vi må i dag – sondre mellem tradition og reception. For ham må det, som vi bestemmer som tolkende overtagelse, nødvendigvis være fuldt, om end udfoldet, til stede i teksten selv. Derimod er det et videreførende punkt i Luthers lille skrift, at f.eks. Moseloven ikke har adresse til andre end til jøderne, selv om det meget vel kan være Guds ord. “Man skal omgås Skriften med varsomhed. Ordet er blevet til på mange forskellige måder fra begyndelsen af. Man skal ikke kun se på, om det er Guds ord, om Gud har talt det, men meget mere se på, hvem der er talt til,

11. Luthers *Eine Unterrichtung wie sich die Christen in Mose sollen schicken* findes i WA 16, 363-393. Den originale tyske tekst samt en gengivelse på moderne tysk (i øvrigt ved Notger Slenczka) optræder i Dietrich Korsch, red., *Martin Luther. Glaube und Leben*. Deutsch-Deutsche Studienausgabe. Band 1 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012) 525-549. Her citeret efter den danske oversættelse i *Martin Luther. Skrifter i udvalg. Troen og livet* (København: Credo Forlag 1992) 23-39, der dog bygger på den forkortede og redigerede udgave, hvori Luther lod denne tekst optræde som indledning til sine prædikener over Første Mosebog, der i 1527 udkom på både tysk og latin. Se WA 24,1-16.

om det har adresse til dig selv eller en anden” (33). Og her må vi i dag vedgå, at Det Gamle Testamente er skrevet af jøder og henvender sig til jøder. Der er her tale om aspekter i Luthers syn på Det Gamle Testamente, som nærmest fuldstændigt forsvandt i hvert fald i det meste af den danske Luther-reception.¹²

Når det gælder Luther, må man desuden holde sig for øje, at han ikke har en håndfast metode til at nå til forståelse af Skriften, men mener, at den alene åbner sig for den, der “under anvendelse af utrættelig iver (*usus assidui studii*)” er villig til at sætte sin lid til Åndens indflydelse.¹³ Således er skriftforståelse ikke blot en lærdomssag, men Luther gør radikalt “alvor af, at Bibelens ord er tiltale, og af, at Guds tiltales udlægning af mennesket og menneskets udlægning af Guds ord er to sider af samme sag.”¹⁴ Samtidig gælder det for Luther, at ikke engang Det Nye Testaments skrifter uden forskel kan bestemmes som Guds ord. For hvert skrift må måles på, “ob es Christum treibet”, dvs. på sin evne til at kalde troen på Kristus frem.¹⁵ Og her mente Luther som bekendt udmærket at kunne skelne og endda skille enkelte ud og anbringe dem bagerst, til at begynde med endda uden for nummer.¹⁶

12. Det er en alvorlig indvending mod det ellers i mange henseender fortrinlige trebindsværk, Niels Henrik Gregersen og Carsten Bach-Nielsen, red., *Reformationen i dansk kirke og kultur* (Odense: Syddansk Universitetsforlag 2017), at det stort set lader skriftreceptionens historie og betydning i den lutherske kirke ude af syne. Ifølge Luther selv begyndte det hele med en ny indsigt i Skriften! For de reformatriske kirker var det selve hovedsagen, at Bibelen for dem spillede en helt anderledes central rolle end for den katolske kirke.

13. Se for dette aspekt Jesper Høgenhaven, “Luther som bibelsk teolog”, *Skriften alene? Fem perspektiver på det lutherske bibelsyn*, red., Kristoffer Garne, Palmeserien 1 (København: Tidsskriftet Fønix 2017) 9-37 (14-19).

14. Steffen Kjeldgaard-Pedersen & Carl Axel Aurelius, *Nåde og fred i Kristus. Martin Luther i lyset af hans breve* (København: Eksistensen 2017) 35, idet der til dette spørgsmål især kan henvises til Luthers brev til Georg Spalatin fra 18. januar 1518, i nævnte udgave 146-148. Jf. desuden Slenczka, 145-150.

15. Slenczka fremhæver i denne sammenhæng (111 n. 183; se desuden 127-128), at Inge Lønning, “*Kanon im Kanon*”. *Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanon*. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10. Rh Band 43 (Oslo: Universitetsforlaget/München: Chr. Kaiser Verlag 1972) – modsat af, hvordan han undertiden er blevet forstået – ikke taler om kanon i kanon som et særligt udvalg af skrifter, men som den målestok, der på en og samme tid fremgår af samlingen af kanoniske skrifter, og som de hver især må måles på. Som Lønning formulerer Luthers opfattelse i fortalerne (110; kursiverne er Lønnings): “*der Kanon* (als regula fidei verstanden) *ist und bleibt im Kanon* (als vorhandene Schriftsammlung verstanden).”

16. Se hertil f.eks. Mogens Müller, “Luthers bibeltekt – en luthersk bibeltekt”, *Bibelen og Reformationen*, red. Martin Friis, Mette Bundvad, Mogens Müller & Gitte Buch-Hansen, Forum for Bibelsk Eksegeese 20 (kun udgivet som e-bog). (Kø-

Den dialektik, som kan hindre, at jødedommens hellige bøger læses på deres egne præmisser, forudsatte altså en eller anden udgave af et inspirationsdogme, der lod teksterne udspringe af Helligåndens tale. Som Slenczka viser det (155-156), fastholder Ortodoksiens store teologer som David Hollaz (1648-1713) og Johann Andreas Quenstedt (1617-1688) dette i deres lære om *testimonium Spiritus Sancti internum*. For den skal ikke forstås om det, at Ånden vækker overbevisningen om Skriftens guddommelige oprindelse, men om at Ånden gennem Skriften vækker den retfærdiggørende tro på Kristus. Ellers kunne det lutherske *sola scriptura*-princip i Ortodoksiens tidsalder undertiden gøre sit til at fjerne fornemmelsen for, at Moseloven ikke havde adresse til kristne, og at Det Gamle Testamente skulle læses med et kristologisk fortegn. Det skete for eksempel, da man i Danmark erstattede kanonisk ret med Moseloven helt ud i dens mest barbariske bestemmelser.¹⁷ Først med Oplysningstiden blev der løst op for denne krasse biblicisme, og i kraft af en stadigt voksende historisk og kritisk læsning blev det nærliggende at forstå Det Gamle Testamente som først og fremmest udtryk for israelitisk-jødisk religion.

Slenczkas tre nyere hovedvidner

I 2013-artiklen førte Slenczka sine tre hovedvidner i skranken for den opfattelse, at Det Gamle Testamente ud fra en historisk-kritisk forståelse ikke læses som udtryk for Kristus-tro. Det drejer sig om Friedrich Schleiermacher, Adolf von Harnack og Rudolf Bultmann. For Schleiermacher (1768-1834) står det således klart, at Det Gamle Testamente er udtryk for en i forhold til Kristus-troen fremmed from bevidsthed. Selv om den Kristus-troendes fromme bevidsthed måske nok kan genfinde sig selv i f.eks. dele af Salmerne, støder den dog også der på tekster, der vækker anstød og ikke tillader ham helt at tage salmen som udtryk for sin egen gudsbevidsthed. Og det kan ikke undre, da disse tekster ikke er udsprunget af en kristen trosbevidsthed. Det betyder selvfølgelig ikke, at Schleiermacher ikke anerkender, at Det Nye Testamente befinder sig i en religionshistorisk sammenhæng med Det Gamle Testamente, dvs. 'senjødedommen', men det er for

benhavn: Det Teologiske Fakultet i samarbejde med Eksistensen Akademisk 2017) 35-55 (41f).

17. Se hertil Tine Reeh, "Et fromt forsvar imod bål og brand. Professor Jeremias Friedrich Reuss' indlæg i sagen om sodomisten Niels Nielsen", *Teologien i historien – Historien i teologien*. FS. Lauge O. Nielsen, red. Carsten Selch Jensen & Christian Gottlieb, (København: Eksistensen 2016) 215-235.

ham ikke tilstrækkeligt til, at de to bibeldele i kanonisk henseende kan have samme rang. Som det hedder som §12 i hans *Glaubenslehre*:

Das Christenthum steht zwar in einem besonderen geschichtlichen Zusammenhange mit dem Judenthum; was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zu Judenthum und Heidenthum gleich.¹⁸

For Schleiermacher er det altså i denne sag ikke afgørende, at jødedommen repræsenterede monoteismen, for i kraft af kristendommen blev monoteismen også hedningeverdenen til del.

Alt dette hviler naturligvis på Schleiermachers forståelse af religion som menneskets selvforståelse og dennes udtryksformer. Slenczka citerer i den forbindelse en passage fra femte tale i *Reden über die Religion*:¹⁹

Et individuum af religionen, som vi søger det, kan kun komme i stand, ved at en eller anden enkelt anskuelse af universet vilkårligt ... bliver gjort til hele religionens centrum, og at alt i religionen relateres til den. Derved kommer på en gang en bestemt ånd og en fælles karakter ind i helheden. Alt, hvad der tidligere var mangetydigt og ubestemt, bliver fikseret, af de uendelig mange forskellige opfattelser og forbindelser af enkelte elementer, som alle var mulige, og som alle burde gengives, realiseres gennem enhver sådan formation én. Alle enkeltelementer fremtræder nu fra den samme side, nemlig den, som er vendt mod det centrum, og alle følelser får netop derved en fælles tone og bliver mere levende, idet de griber ind i hinanden.

Kort sagt: I kraft af universaliseringen af gudsforholdet i Jesu forkyndelse og gennem den bestemte religiøse bevidsthed, der opstod derigennem, løfter kristendommen sig ud af jødedommen og adskiller sig fra den. Derved kan de samme forestillinger i kraft af deres nye indplacering få en anden vægt og en forskellig betydning.²⁰

Adolf von Harnack (1851-1930) er i denne sammenhæng især kendt for sine ord i Marcion-bogen fra 1921 om, at det ville have været

18. *Der christliche Glaube* 1 (Berlin: Reimer ²1830) 84.

19. Slenczka, 64. Her anført efter Friedrich Schleiermacher, *Om Religionen. Taler til de dannede blandt dens foragtere* (1799). Oversat af Birgit Berggrensson i samarbejde med Theodor Jørgensen (Frederiksberg: Aros 2010) 183. Schleiermacher udvikler siden sit syn i *Der christliche Glaube* 2 (Berlin: Reimer ²1831) 380 (§132,2).

20. Slenczka uddyber sin Schleiermacher-forståelse i kapitlet "‘Lob der Religion als eines bildenden Sprachgeistes.’ Theologische Implikationen der Hermeneutik Schleiermachers" (277-290).

en fejl, hvis kirken i det 2. århundrede havde forkastet Det Gamle Testamente, mens det, at det ikke skete i det 16. århundrede, var en skæbne, som Reformationen endnu ikke magtede at unddrage sig, "men efter det 19. århundrede i protestantismen stadig at konservere det som kanonisk aktstykke, er følgen af en religiøs og kirkelig lammelse".²¹ Harnack havde af Den Religionshistoriske Skole lært, at religion er et fænomen, der udvikler sig, og hvor et senere trin i forhold til de forudgående udtrykker en større fuldkommenhed. Den nye gudstro, som bryder igennem med Jesus, kan derfor ikke længere være begrænset af sin forhistorie. Denne erkendelse kom det imidlertid ikke til på én gang. Først i løbet af historien kunne kristendommen nå til klarhed over sin egenart i forhold til Israels religionshistorie og fra denne fulde erkendelse, som det ikke kom til med Reformationen, men først i dennes kølvand, få et afklaret forhold til Det Gamle Testamente. For taget for sig er denne skriftsamling vidnesbyrd om en stammereligion med en fordring på partikularitet og kan derfor ikke være kanonisk på linje med Det Nye Testamente.

Det tredje og sidste vidne, som Slenczka påberåber sig for at tildele Det Gamle Testamente en anden grad af autoritet inden for kanon og teologi end Det Nye Testamente, er Rudolf Bultmann (1884-1976).²² Her sker det imidlertid på ganske andre præmisser. Bultmann kan ikke tilkende en objektiverende religionshistorisk forsknings historiserende bestemmelse af forholdet mellem de to dele af Bibelen teologisk relevans. For på den måde læses både Det Gamle og Det Nye Testamente som skrifter, der handler om begivenheder i fortiden. Over for en sådan objektiverende læsning sætter Bultmann sin eksistentiale interpretation, der opfatter en tekst som udtryk for en menneskelig selvforståelse, som til enhver tid byder sig til som en forståelig og realiserbar selvforståelse. Lov og evangelium (nåde) lader sig således ikke fordele på henholdsvis Det Gamle og Det Nye Testamente. Også Det Gamle Testamente indeholder nemlig evangelium, nemlig i skikkelse af Guds udvælgelse og lovgivning. Men dette har alene adresse til jødedommen, mens den kristne menighed, kirken, er konstitueret af

21. Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. Her anført efter 2.-udgaven (Leipzig: J.C. Heinrichs Verlag 1924 = Nachdruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1960) 217. Hos Harnack er ordene ligefrem spatierede.

22. Hovedreferencen er her Bultmann-artiklen "Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben", første gang offentliggjort i samme, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze I* (Tübingen: Mohr (Siebeck) 1933, ²1954) 313-336. Se også Katrine Winkel Holm, *Det gamle Testamente som teologisk problem*. Tekst & Tolkning 12 (København: Museum Tusculanums Forlag 2000).

det forkyndte ord om Guds tilgivelse i Kristus. En vigtig passage hos Bultmann om dette spørgsmål lyder i min oversættelse:²³

Men det betyder også: *For den kristne tro er Det Gamle Testamente ikke længere åbenbaring*, således som det var og er det for jøderne. For den, der står i kirken, for den er Israels historie fortid og bragt ud af verden. Den kristne forkyndelse kan og skal ikke erindre tilhørerne om, at Gud førte deres fædre ud af Egyptens land, at han engang førte folket i fangenskab og igen bragte det tilbage til det forjættede land, at han på ny opbyggede Jerusalem og templet osv. Israels historie er ikke vores historie, og for så vidt Gud i denne historie har handlet nådigt, så gælder denne nåde ikke os. Netop derfor er det også muligt ud fra et kristent synspunkt at betegne Det Gamle Testamente som lov; ud fra sit eget synspunkt er det dog lige så godt lov som evangelium.

Slenczka vil nu med udgangspunkt i disse tre 'fædre' hævde, at det i dag ikke længere kan være teologisk legitimt at se bort fra Det Gamle Testaments eget ståsted og f.eks. i forlængelse af en helbibelsk teologi à la Brevard Childs' operere med receptionshistorien som en tilladelse til at læse hele Bibelen i lyset af Kristus-troen.²⁴ Det er et kristent overgreb på denne måde at læse Det Gamle Testamente så at sige helt på linje med Det Nye Testamente, dvs. som en helt igennem ligeværdig del af kanon. Det er en tilsidesættelse af den kendsgerning, at Det Gamle Testaments tekster grundlæggende er skrevet ud fra en anden selv- og gudsforståelse end Det Nye Testaments og dermed en fornægtelse af, at der ifølge kristen tro er sket noget helt og aldeles nyt med Kristus, en ny skabelse (Gal 6,15; 2 Kor 5,17). Således kan Slenczka også runde sin 2013-artikel af med at inddrage Paulus, først og fremmest Rom 9-11.

Det Gamle Testamente kan i dag ikke fastholdes som en kristen bog

Det Gamle Testamente er som en samling af jødedommens hellige skrifter altså i sig selv en jødisk bog. Læser man ud fra en kristologisk

23. I "Hører Det Gamle Testamente stadig hjemme i den kristne Bibel?" 106, hvor også den tyske tekst ("Die Bedeutung", 333) findes.

24. Fra den tyske debat nævner Slenczka (454) som et eksempel på en ekstrem forståelse med modsat fortegn Friedrich-Wilhelm Marquardt (1928-2002), *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie* (Gütersloh 1993), der hævdede, at kristne som ikke-jøder kun med jødisk accept kan være omfattet af frelsen.

forudsætning evangeliet ind i dets skrifter, må man være sig bevidst, at man har gjort det til udtryk for en anden tro end den, som det selv er båret af. Også selv om kristen teologi fra først af forstod sig selv i forlængelse af åbninger over for en fremtid under nye vilkår som den, der finder sit udtryk i forestillingen om en ny pagtsslutning på helt andre betingelser end Sinajpagtens (se især Jer 31,31-34; Ez 36,25-28). For selv om en række steder i Det Gamle Testamente har et udblik til hedningeverdenens kommende frelse, retter forkyndelsen i denne skriftsamling sig udelukkende til det israelitisk-jødiske folk.

Et entydigt udtryk for, at der således er tale om en 'stammereligion', optræder i Jubilæerbogens forkyndelse af Israels udvælgelse: Over alle de andre folkeslag lod Herren "herske ånder, som skulde lede dem bort fra ham. Men over Israel satte han ingen som helst engel eller ånd; thi han alene er deres hersker, og han vil vogte dem og kræve dem af sine engles hånd og af sine ånders hånd og af alle sine magters hånd for at vogte og velsigne dem, og for at de kan være hans og han være deres fra nu og til evig tid" (Jub 15,32-33; jf. Deut 32,8-9, der unægtelig her har fået en 'stramning').

Det 'ubehag', som Schleiermacher forklarer ved, at Det Gamle Testamente er skrevet ud fra en i forhold til Kristus-troen fremmed fromhed, afspejler sig også i, at de gudstjenestelige tekstrækker ikke blot består af et udvalg, men desuden undertiden også må gribe til at beskære tekster, for at de ikke alt for åbenlyst skal afsløre deres fremmedhed. Et talende eksempel er Salme 137, som man vel næppe ville læse til ende ved en kristen gudstjeneste. Når denne 'fremmedhed' alene kan undgås ved udeladelse af dele af teksten, er det et tegn på, at man læser noget ind i den, som den ikke selv kan kendes ved. Vil man fastholde denne indlæste betydning, kommer det ud på ét med kirkens gamle påstand om, at jøder, der ikke kan dele denne forståelse, ganske enkelt ikke forstår deres egne hellige skrifter rigtigt. Der bliver i givet fald tale om en forståelse, der ikke vil vedgå, at den er udtryk for en reception, der ikke kan gøre krav på at være den eneste rigtige. For en reception sker naturligvis med tilbagevirkende kraft, men den ændrer alene forståelsen af udgangspunktet, ikke selve udgangspunktet. Dertil kommer den omstændighed, at den ikke-skolede kirkegænger selvfølgelig må høre det oplæste bogstaveligt i den forstand, at hun eller han ikke lige indsætter et 'kristologisk forbehold', men umiddelbart må slutte, at teksten i sig selv giver udtryk for kristendom. Dette er i øvrigt et grundlæggende problem med hele

den gammeltestamentlige del af bibelhistorien brugt som led i indførelsen i den kristelige børnelærdom.²⁵

Når Slenczka skal begrunde Det Gamle Testamentes fortsatte plads i den kristne Bibel, selv om man altså ikke længere kan tillade sig at læse det med det kristologiske fortegn, der i sin tid betingede dets status som Bibel for de første kristne, er det med, at denne skriftsamling bedre end noget andet giver udtryk for det gudsforhold, mennesker kan have uden for Kristus-troen.²⁶ Her tænker Slenczka videre i de baner, som Luther gav udtryk for i sin tale om, at Moseloven alene har adresse til jøder, for så vidt den ikke er i overensstemmelse med den naturlige lov. Derfor må det i dag gælde, at Det Gamle Testamente hverken vidner om Jesus Kristus eller den treenige Gud, men netop er udtryk for den religion, som de tidligste Kristus-troende voksede op med og havde, indtil de mødte forkyndelsen af Jesus som Kristus.

For der kom noget grundlæggende nyt til med Det Nye Testamente og kristendommen (se 326-330: "Was ist das 'Neue' am 'Neuen Testament und am Christentum?"). Foruden til Paulus' tale om "ny skabelse" henviser Slenczka i denne forbindelse til treenighedslæren og dens udfoldelse af Guds selv-definition i Jesus Kristus. Han indtager her dels officerens bekendelse ved Jesu kors, der omfatter gudsforladthedens råb, dels – og måske nok så overbevisende – Paulus' citat i Fil 2,5-11, den såkaldte Filipperbrevshymne, hvor den korsfæstede ved sin ophøjelse af Gud får skænket navnet over alle navne. For "navnet over alle navne" må være det gammeltestamentlige gudsnavn, κύριος, og ved at Jesus får det, bliver den Gud, der forkyndes,

25. Således mente heller ikke Grundtvig, at Det Gamle Testamente udtrykker den kristne tro. Som han kan udtrykke det i *Haandbog i Verdens-Historien. Efter de bedste Kilder. Et Forsøg* (1833); optrykt i og her anført efter Holger Begtrup, *N. F. S. Grundtvigs Udvalgte Skrifter* Bind 6 (København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1907) 23 (spatieringer er afløst af kursiveringer): "Om vi vil være *Christne* eller ikke, derom spørges ei i Skolen men kun i Kirken, og det er desuden vor egen Sag, hver især, men naar Man havde lært Christendommens Historie rigtig i Skolen, da vilde Man ogsaa vide, det var først efter Reformationen de Skrift-Kloge fik det fortvivlede Indfald at gjøre ikke blot Christi og Apostlernes Levnets-Beskrivelser, men hele den *Jødiske Historie* til *Kirkelige Troes-Artikler* og, for en Feils Skyld, til videnskabelige Axiomer." Jf. desuden 50: "Theologerne" har uheldigvis "siden Reformationen havt den Grille, at *Jødernes* hellige Skrift var *Klippen* hvorpaa den *Christne Kirke* var bygt, og at paa den skulde de slaae med deres Pen som en Moses-Stav, saa der sprang en *Troes-Artikel* ud af hvert Bogstav." (Jeg takker Anders Holm for hjælp til at finde disse henvisninger). Det må også få den konsekvens, at det, hvor der er tale om dåbsoplæring, må være Det Nye Testamente, der bliver lagt til grund. Kristentroen begynder ikke ved skabelsen, men ved troen på Jesus som opstanden fra de døde.

26. Det er dette forhold, Slenczka vil vise i de 10 meditationer og prædikener over gammeltestamentlige tekster – i ét tilfælde gælder det endda en apokryf, nemlig Visdommens Bog – der er inkluderet i hans bog (337-417).

en anden, end han var før. Samme skifte ser Slenczka i begyndelsen af Johannesevangeliets prolog i identifikation af "logos" med Jesus: I ham bliver det åbenbart, hvad der er meningen med al virkelighed. "Und dieser Logos ist nicht nur 'bei' Gott, sondern Gott 'ist' der Logos (Johannes 1,1-3), eins mit ihm, und doch als der Vater vom Sohn unterschieden" (327). I en afsluttende, selvstændig behandling om treenighedslæren (485-504: "Zur Verständigung über die Trinitätslehre im christlich-jüdischen Dialog") uddyber Slenczka sin opfattelse af, hvordan gudsopfattelsen forandrer sig i Kristus-forkyndelsen. Gud åbenbarer sit væsen i sine handlinger over for mennesker, og derfor ændrer opfattelsen af den Gud, hvis væsen kommer til udfoldelse i hans forhold til Israel, sig til en anden opfattelse i troen på hans henvendelse til alle folk. Disse nye betingelser kommer *tilmed* ifølge Det Nye Testamente også til at gælde Israel. Guds handlen i historien er således identitetsskabende. Og Slenczka bruger det meget voldsomme billede, at en forbilledlig far, der begår et koldblodigt mord, derigennem får en ny identitet: Hans hidtidige liv træder ind under det fortegn, som hans identitet som morder sætter. Han er ganske enkelt ikke længere (kun) den gode far, som han engang var. Læser man tilsvarende den senere, 'nytestamentlige' identitet ind i gammeltestamentlige tekster, fremmedgør man dem for deres egen verden. Ifølge den nytestamentlige forkyndelse er Gud ikke én over for Israel, en anden over for folkeslagene.

Tillæg: Hvad skal kristen teologi stille op med Det Gamle Testaments forjættelser til Israel?

Som tysker er Slenczka naturligt nok meget omhyggelig med at understrege, at han med sin kritik af forskellige former for "bibelsk" Israel-teologi ikke kritiserer den moderne stat Israels eksistensret. Hvad den angår, må Bibelen imidlertid tages af bordet. Enhver form for kristen zionisme, der taler om en bibelsk ret for jøderne til landet, må på forhånd afvises. Slenczka fremdrager her som et eksempel på en biblicistisk forståelse af Israels plads i eskatologien Johann Tobias Beck (1804-1878) og hans posthumt udgivne *Vorlesungen über christlichen Glaubenslehre* 1-2 (1886-88). Her trækkes hele registret ud i tonesætningen af det israelitisk-jødiske folks kommende herlighed, hvor supranaturale kræfter spiller ind i dannelsen af en teokratisk stat. Vi kan herhjemme henvise til Peder Madsen (1843-1911), der i sin – af Lorenz Bergmann posthumt udgivne – *Den kristelige Troselære*

(1912-13) dog neddæmper tonelejet i sin udlægning af talen i Rom 11,25-26 om, at derefter skal "hele Israel" frelses:

Efter at Missionen har omspændt alle Hedningefolkene og vundet de villige Mennesker iblandt dem, kommer Tiden endelig for Jødefolket; medens i de mellemliggende Aarhundreder kun enkelte Israelitter har omvendt sig, skal til den Tid Folket som Folk tage imod Evangeliet. Det vil ikke sige alle Israelitter uden Undtagelse; thi saaledes kan man aldrig tale om et Folk i aandelige Ting; der er altid visne Grene paa Træet, uimodtagelige Medlemmer, der ikke er villige til at deltage i Folkets Virkeliggørelse af sin aandelige Bestemmelse. Men Folket som Helhed skal omvende sig, altsaa saaledes at dets Folkebevidsthed, Folkeskik og Folkeliv skal være gennemtrængt af Kristendommen. Det er det eneste Folk, der har en saadan Forjættelse i Guds Ord, og derfor vel ogsaa rimeligvis det eneste, i hvem en saadan Tilstand bliver virkeliggjort (726).

Længere ville Peder Madsen ikke gå. Han afviste således fortolkere som J.A. Bengel (1687-1752) og J.Ch.K. Hofmann (1810-1877), der tillægger det jødiske folk

en langt mere omfattende Særstilling inden for den sidste Tids Kristenmenighed: det skal vende tilbage til Kanaans Land, hvor det med det genopbyggede Tempel som sit Midtpunkt skal leve i enestaende indvortes og udvortes Herlighed med det aandelige Herredømme over alle de kristne Folkeslag (726).

Alle sådanne spekulationer om en særstilling for det jødiske folk i en kristen-teologisk sammenhæng må dog falde til jorden i dag.²⁷ Paulus' forsøg på at komme til rette med dette spørgsmål i Rom 9-11 optræder rigtig nok i et kanonisk skrift, men kan ikke derfor blive en forpligtende trossætning.²⁸ Og ligegyldigt hvilken indramning man

27. At dette synspunkt dog ikke deles af alle 'kristne' teologer, kan ses hos den allerede (note 22) nævnte tyske Friedrich-Wilhelm Marquardt, der gjorde sig til talsmand for den forståelse af den gammeltestamentlige forjættelse om landet, at den berettiger den etniske udrensning, som er sket og fortsat sker i Palæstina i sporet på staten Israels oprettelse i 1948. I et andet tilfælde, Berthold Klappert, „Erwählung und Rechtfertigung. Martin Luther und die Juden“ [1983], samme, *Miterben der Verheißung* (Neukirchen 2000) 105-147, finder Slenczka (472-473), at 'imødekommenheden' over for den jødiske forståelse af Det Gamle Testamente er så stor, at det rejser spørgsmålet: "Warum sollte man dieses Problem nicht lösen durch Anerkennung des Judentums und durch Konversion zum Judentum?"

28. Jf. Niels Hyldahl, "Jødedom, kristendom og fred på jorden", i samme, *Noget om Paulus – artikler 1973-2011*. Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 29 (Køben-

giver sådanne frelseshistoriske spekulationer, bliver der tale om et bedrøveligt overgreb på det jødiske trossamfund, hvor almindelig mission ved forkyndelse af evangeliet erstattes af en forestilling, der i praksis – og som et udslag af noget, som jeg kun kan forstå som antisemitisme – udelukker jøder fra at høre evangeliet i den nærværende tid.

Slutning

Slenczkas *Vom Alten Testament und vom Neuen* er en meget righoldig bog, og det har ikke været muligt her at komme ind på alle de temaer og de spørgsmål, som den rejser. Den er en guldgrube af kirkehistorisk viden, og forfatteren har et imponerende indblik i den nyere eksegetiske debat om forståelsen af Det Gamle Testamente som en del af den kristne kanon. Emner som f.eks. 'the parting of the ways' og kapitlet "Rechtferdigungslehre – Reformulierung im Licht des christlich-jüdischen Dialog" (464-484) kunne udmærket have fortjent en udførligere behandling. Men jeg har altså tilrettelagt denne anmeldelsesartikel først og fremmest som en frugtbar begyndelse af Slenczkas bidrag som anledning til en i dansk sammenhæng nødvendig genoptagelse af drøftelsen om Det Gamle Testaments plads i kristen teologi og gudstjeneste.

havn 2011) 57-71 (71), hvor Hyldahl skriver, at Paulus med sin henvendelse til de romerske kristne om hjælp til mission i Spanien for dermed at nå til verdens ende og dermed opfylde betingelserne for Jesu genkomst ikke har anden begrundelse for denne storslåede strategi "end netop de dunkle ord om hedningernes fylde og Israels frelse i Rom 11,25-27, og de er og bliver udtryk for ønsketænkning fra Paulus' side, som han møjsommeligt har arbejdet sig frem til i løbet af Rom 9-11, men ikke vidste besked med, før han udarbejdede disse kapitler" (ordene er kursiverede hos Hyldahl). Betegnende nok vender apostlen da heller ikke senere i Romerbrevet (f.eks. i 15,7-13) tilbage til disse overvejelser.

Bent Flemming Nielsen

På den første dag, Kirkens liturgi, Oldtid og Middelalder. København: Eksistensen 2017. 440 s. Kr. 299.

Bent Flemming Nielsen har med sin bog *På den første dag – Kirkens liturgi. Oldtid og Middelalder* leveret en kæmpepræstation. Bogen er blevet til på grundlag af mange års forskning og undervisning. Her er et meget stort materiale sammenholdt i en lettilgængelig form. Få aner hvilken enorm koncentration, det kræver i årevis at holde styr på store tekstmængder og synspunkter og koncentrere dem til en afgrænset, overskuelig formidlet form. Det kræver bl.a. en kombination af lidenskab og køligt overblik, som det kræver hårdt arbejde og mange år at opnå.

Der findes kolossale mængder af kildemateriale fra oldtid og middelalder om kirkens liturgi, og der findes en ikke mindre mængde af sekundær forskningslitteratur om emnet, der fremlægger et tilsyneladende utal af modstridende synspunkter. At skabe overblik og struktur i en sådan stofmængde er en imponerende indsats, der ikke kan roses nok. Vi får med denne bog en introduktion til og et overblik over liturghistorien og videnskabsteoretiske overvejelser over, hvad liturgividenskab er, som man vil blive ved med at kunne vende tilbage til igen og igen. Man kan læse bogen fra ende til anden, men på grund af dens righoldige og mangfoldige indhold virker det ret forvirrende. Man skal bruge tid til at fordybe sig i det ene eller anden afsnit, og man skal vende tilbage til det ene og det andet flere gange for at få det fulde udbytte af bogen. Den er på én gang meget koncentreret og sammenhængende.

Det hele er oversat til dansk, hvilket er en stor hjælp. Man føler sig helt tryk ved slå følge med forfatteren og hans beskrivelser og vurderinger. Tonen er behagelig deskriptiv og præsentationen af de mange synspunkter er præget af en ubestikkelig kølig saglighed. De udsættes alle for en troværdig stilfærdig diskussion. Ud over de sammenhænge, den ellers kan læses i, er det simpelt hen en eminent god lærebog for alle studerende og andre nysgerrige

Vi får hele historien fra den ældste bevidnelse af de urkristelige ansatser til den kristne gudstjeneste i Paulus' første brev til Korintherne frem til de oldkirkelige og middelalderlige Øst- og Vest kirkelige messer i fuldt udtræk. Også historien bagud til de jødiske og hellenistiske traditioner, der kan ligge til grund for de første kristne sammenkomster, antydes. Det hele begyndte med, at nogle mennesker mødes og spiser sammen, idet de mindes Jesus fra Nazareth, som de anså for at være Kristus. Et sådant religiøst måltidsfællesskab var ikke udtryk for en nyskabelse, men var kendt fra både det jødiske sabbatmåltid og fra hellenistiske symposier og logeselskaber. Når man læser historien undrer man sig over, hvilket potentiale der dog lå i dette enkle måltidsfællesskab. Det var som et lille sennepsfrø, der blev til et kæmpestort træ. Helt fra begyndelsen er det fyldt med komponenter, der kan udfoldes på mangfoldig vis, som liturghistorien viser.

Gudstjenesten er et måltid med nogle kanoniske tekster, fortolkninger, bønner og lovsrisninger, der ligger omkring dette centrum. Gudstjenesten er nadver med en for-messe. Det vidste vi måske godt, men hvor nuanceret og mange-facetteret indholdet af denne struktur er, bliver vi først klar over med denne bog. Mener man, at ikke nadveren, men prædikenen er centrum i gudstjenesten, så har man vendt tingene på hovedet.

Det vil føre for vidt her at prøve at referere blot en lille del af oldtiden og middelalderens liturgi. Jeg vil blot anbefale enhver, der er nysgerrig efter at stifte bekendtskab med denne vores enormt righoldige og tankevækkende tradition, at orientere sig i bogen, som er meget pædagogisk og let at finde rundt i.

Man må virkelig, når man lærer denne tradition at kende, undres over med hvilken ihærdighed, grundighed, intelligens og fantasi de klogeste hoveder og følsomste gemytter har tolket løs på den urkristelige sammenkomst, der umiddelbart synes at være noget meget enkelt. Hvad har man dog ikke fået ud af, at nogle mennesker samledes, spiste sammen og holdt en lille tale i den anledning. Man kan fristes til at påstå, at hele denne tradition beviser, at nadveren ikke kun er noget, mennesker har fundet på.

En kritisk bemærkning til sidst. Diskussionen af ubevidste ideologiske ønsker om at tilbagedatere ens teologiske ideologi, er for kort (s. 63-66). Der er i bogen et gennemgående systematisk problem, der er uhyre interessant, nemlig problemet om forholdet mellem historie og dogmatik. Det er vældigt fint, men alt for kort, præsenteret og diskuteret i bogen. Det er i mange tilfælde helt indlysende, at de historiske undersøgelser er præget af dogmatiske og konfessionelle synspunkter. De fleste liturgihistorikere tematiserer ikke dette problem. Det gør Regin Prenter imidlertid. Han siger ligeud, at da de historiske undersøgelser hele tiden vil være præget af dogmatiske fordomme, så skal man vælge hvilken fordom, man lader gælde, og denne fordom skal styre, hvad man mener er historisk sandt. Man tager sig til hovedet, når man læser det. Har han virkelig ment det? Det svarer jo til, at man i det gamle Sovjetunionen omskrev historien, så den passede til regeringens aktuelle ideologi. Men, spilleme ja! Den lutherske lære om Kristi realpræsens er afhængig af, at det er den historiske Jesus, der har indstiftet nadveren. Hvis nadveren historisk set bygger på menighedstraditioner, som mange forskere hævder, så holder den lutherske nadverlære ikke, altså har den historiske Jesus selv indstiftet nadveren. Prenters fantastiske synspunkt afvises grundigt og stilfærdigt i bogen. Desværre for en systematiker, gås der ikke videre med spørgsmålet. Der står bare, at "det vil føre for vidt ... osv." Nadverens sandhed er ikke afhængig af, hvordan den historisk er opstået. Om også Luthers nadverlære intet har med den historiske Jesus' forståelse af nadveren (som ingen i øvrigt kan være sikker på, hvad gik ud på) at gøre, så kan den alligevel være et fremragende udtryk for erfaringen af gudsnærværet.

Bartosz Adamczewski

The Gospel of Matthew. A Hypertextual Commentary. European Studies in Theology, Philosophy and History of Religions 16. Frankfurt am Main: Peter Lang 2017. 255 s. Pris CHF 65,40.

Siden sin undersøgelse *Q or not Q* fra 2010 (se *DTT* 74 (2011) 244-245) har Bartosz Adamczewski tilføjet hele fem bøger til sit forfatterskab, foruden "det løse" i skikkelse af artikler og udgivelser på polsk. 2012 gjaldt det Genesis-Numeri, Samuels- og Kongebøgerne som "sequential hypertextual reworkings" af Deuteronomium, 2013 spørgsmålet om hypertextualitet og historicitet i evangelierne, 2014 en hypertextuel kommentar til Markusevangeliet, 2016 en tilsvarende til Lukasevangeliet, og nu altså også en sådan til Matthäusevangeliet. Det meget høje produktivitetsniveau har i hvert fald også sin årsag i den meget ens læst, bøgerne skæres over.

De fleste vil nok allerede stå af ved den forudsatte datering af de synoptiske evangelier: Markus ca. 100-110 (da forfatteren angiveligt har kendt Josefus' skrifter), ja måske endda så sent som ca. 130-135, det lukanske dobbeltværk til ca. 120-140, mens Matthæus skal være blevet til i Rom som reaktion på Markions optræden ca. 144. Her er der altså tale om en 'Matthean posteriority', der vil noget. I mellemtiden har Adamczewski også fået følgeskab af folk som Markus Vinzent og Matthias Klinghardt, der tilsvarende forstår evangelierne som reaktioner på Markions evangelium.

Recepten er "sequential hypertextuality", hvad der betyder, at en senere forfatter, samtidig med at han overskriver sine forlæg, i en vis udstrækning lader sig bestemme af rækkefølgen i deres begivenhedsforløb. I det nu foreliggende bind gælder det påvisningen af, at forfatteren til Matthäusevangeliet har skabt "a consistent, sequentially organized, and on the other hand hypertextual so highly creative and very allusive reworking of the whole Acts of the Apostles" (28). Det er den stik modsatte forståelse af Rolf Walkers (*Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, 1967), nemlig at Matthäusevangeliet havde indbygget Apostlenes Gerninger i sig.

Adamczewskis bog understreger, hvor stor en rolle tidsfæstelsen af evangelierne spiller for forståelsen af deres indbyrdes forhold. Det er derfor Akilles-hælen i hele dette projekt, som desuden helt isoleret forholder sig til teksterne uden rigtig at gøre noget ud af de forskellige skrifers teologihistoriske kontekst. Således har det indledende kapitel også noget besværgende over sig med lidt for mange "convincingly", "persuasively" and "rightly" – for nu ikke at tale om en række udråbs-"alas". Det hjælper ikke, når selve udgangspunktet ligger under sandsynlighedsgrænsen.

For undertegnede, der ligesom Adamczewski ønsker at gøre alvor af, at Paulus' breve var en væsentlig inspirationskilde til evangelielitteraturen, og at Q-hypotesen er overflødig, er denne bog således ikke i stand til at sætte et alvorligt spørgsmålstejn ved rækkefølgen: Markus-Matthæus-Lukas/Apostlenes Gerninger, helst med Johannes imellem de to sidstnævnte. Det-

te evangelium spiller i øvrigt ingen rolle i bogen, der alene har to henvisninger dertil i registret, begge endda i samme note.

Mogens Müller

Asle Eikrem

God as Sacrificial Love (T&T Clark Studies in Systematic Theology), London/New York, Bloomsbury 2018, 304 s. \$114.

Siden kristendommens begyndelse er offerbegrebet blevet brugt til at udlægge, hvad Gud har gjort for mennesker gennem Kristi liv, død og opstandelse. Men den teologiske brug af offerbegrebet har også været under heftig kritik fra flere sider: fra oplysningstænkere, fra feministisk teologi og fra ikke-voldsteologer inspireret af René Girard. Særligt den feministiske teologi har kritiseret den kristne offerteologi for at forudsætte et forskruet gudsbegreb og for at resultere i en religiøs legitimation af mellemmenneskelig voldsudøvelse. På den måde er undertitlen til den unge norske teolog Asle Eikrems bog *God as Sacrificial Love* rammende: *A Systematic Exploration of a Controversial Notion*. Emnet er kontroversielt, men Eikrem lykkes langt hen ad vejen med at undersøge og udvikle en systematisk teologi om Guds selvopofrende kærlighed, der tager højde både for kritikken og for traditionens vigtigste indsigter.

Bogen indleder med fire historiske og problemafklarende kapitler. Her skelner Eikrem bl.a. oplysende mellem to slags kritik af den kristne offerteologi. En gruppe teologer (Jürgen Moltmann, Wendy Farley, Sarah Coakley) afviser tanken om at Jesu korsdød skulle tjene til at formilde Gud, men de finder til gengæld mening i, at Jesu korsdød som selvopofrelse viser Guds radikale og ikke-vodelige kærlighed. Andre teologer (Rita Nikashima Brock, Joanne Carlson Brown og Rebecca Ann Parker) finder imidlertid også denne tænkning problematisk, for selvopofrelse til døden for andres skyld indebærer også at gøre vold på sig selv. Dermed fastholder selvopofrelsesteologien volden som et middel til et mål i stedet for at bidrage til at bekæmpe volden (64-82).

I de fire følgende kapitler udvikler Eikrem sine distinktioner (kap. 5) og udfolder dem i forhold til sin sociale trinitetsforståelse (kap. 6), i forhold til en diskussion af voldens universalitet (kap. 7) og i forhold til teodicé-spørgsmålet (kap. 8). Lad mig her fremhæve de tre væsentligste distinktioner: Først og fremmest skjuler det tyske ord "offer" en afgørende sontring, der viser sig på engelsk, nemlig forskellen mellem at "ofre sig selv" (*sacrifice*) for nogen og at "blive ofret" af nogen (*victim*) (96-97). Ved at benytte den engelske sprogbrug kan Eikrem fastholde – sammen med de skarpeste kritikere af den kristne offerteologi – at mordet på Kristus må ses som et offer i *sidste* betydning, nemlig som begået af mennesker, ikke af Gud (108-109).

Særligt nyttig er Eikrems forslag at præcisere betydningen af ordet "selvopofrelse" (*self-sacrifice*). Det kan hverken alene betyde "selvbegrænsning" eller gå så vidt som til "selvdestruktionen" (97-103). Gennem denne præcisering kan Eikrem udfolde tanken om Guds "selvbegrænsning" ikke kun i skabelsen og i inkarnationen (104-108), men også i Jesu tilgivelse af sine bødler, en tilgivelse der fastholdes selv på korset og helt ind i opstandelsen (111-118). Her kunne Eikrem godt have inddraget sin norske kollega Paul Leer-Salvesens tilgivelsesteologi mere direkte – Eikrem forholder sig nemlig kun indirekte til Leer-Salvesen ved at afvise den(nes) forsoningsteologiske brug af historien om Maximillian Kolbes selvopofrelse i Auschwitz (167).

Endelig sonderer Eikrem mellem "selvopofrelse" og "selvhengivelse" (*self-giving*), hvor noget gives uden man behøver give afkald på det – tænk bare på kærligheden, som man kan give samtidig uden at miste den (103). Denne selvhengivelsesfigur benytter Eikrem til at fortolke Jesu død, der – i modsætning til *måden* Jesus døde på – er en naturlig konsekvens af, at Gud er blevet et dødeligt menneske. Fordi Jesus fortsætter med at leve i sine relationer til Faderen og Ånden ("i dine hænder betror jeg min Ånd"), forbliver Sønnen ved sig selv, alt imens han også giver sig hen for at overvinde døden (120-139), argumenterer Eikrem.

I de sidste kapitler applicerer Eikrem sine distinktioner på Guds kærlighed til mennesker (kapitel 9), menneskers kærlighed til Gud (kapitel 10) og menneskers indbyrdes kærlighed (kapitel 11). I den kontekst så jeg gerne udfoldet, hvad Eikrem tænker om den kærlighed, der ikke begrænser sig selv, men *snarere sætter sig igennem* for at nå det fortabte menneske. Derudover distancerer Eikrem sig måske alligevel for langt fra sine ophavsmødres offerkritik, når det gælder mellemmenneskelig kærlighed. Han hævder, at alle mennesker lever i Gud, så menneskelivet egentlig transcenderer den naturlige død. Derfor vil menneskets selvopofrelse til døden for et andet menneskes skyld kun være "midlertidig" og derfor ikke kunne karakteriseres som selvdestruktion, men kun som selvopofrelse. Her mener jeg, Eikrem trækker så store veksler på den eskatologiske vished, at han alligevel bliver fortalende for en mellemmenneskelig selvopofrelsesethos. Eikrem nævner kort begrebet "risiko-etik" fra den feministiske teolog Sharon Welch, men i forlængelse af Eikrems projekt er der muligheder i en mellemmenneskelig etik, som kan indebære, at mennesket gør sig selv sårbar over for *mulig* – snarere end nødvendig – lidelse for den andens skyld.

Samlet set byder bogen på et gedigent overblik over et komplekst emne med nye perspektiver på talen om Gud som selvbegrænsende, selvopofrende og selvhengivende kærlighed.

Mikkel Gabriel Christoffersen

