

At spise eller ikke at spise... Et semiotisk blik på spørgsmålet om sakramenterne i Joh 6

Mia Mohr og Gitte Buch-Hansen

Abstrakt: Johannine scholarship has never managed to settle the discussion about the role of the Eucharist in John 6. Is it faith that provides eternal life, in which case the ‘eating’ of the savior’s body is seen as metaphorical language? Or, is it the consumption of the body, which must then be a reference to the Eucharist? By the aid of Greimas’ figure of verification, the article demonstrates how John 6 evaluates different kinds of food as either trivial, false, secret or true. The authors of this article engage recent Danish scholarship on John’s Gospel and demonstrate how, in a fruitful way, the semiotic tradition may be combined with the philosophical analyses that have focused on John’s relationship with Stoicism. The article, thus, concludes that the consumption of the true and saving food refers to the reception of the spirit. However, apart from the direct infusion of the spirit into the disciples at the end of the Gospel (John 20:22), the spirit comes in various secret forms: either as words, while Jesus is still around, or as bread through the Epiclesis in the early Eucharistic ritual, when – through the resurrection – the Savior has been transformed into his glorified, spiritual body.

1. Indledning

Johannesevangeliet er noget særligt. Det fortæller historien om, hvordan Gud elskede verden og derfor lod Ordet blive kød. Det kød var Jesus, og således beretter Johannesevangeliet om Jesu ord og gerninger, mens han var på jord. På en måde fortæller Johannes det samme som synoptikerne, Markus, Matthæus og Lukas, nemlig historien om

Guds søn – og så alligevel ikke helt. For måden, hvorpå historien bliver fortalt, er anderledes. Det fjerde evangeliums fortælling adskiller sig både temporalt og indholdsmæssigt fra synoptikerne. Johannesevangelisten følger således Jesus i tre år, hvor synoptikerne nøjes med at skildre ét år af Jesu liv. Den fjerde evangelist siger også tingene i en anden rækkefølge og lader dermed de fortalte hændelser indgå i andre sammenhænge end synoptikerne.

En af de mest markante forskelle, når det gælder de fortalte begivenheder, er, at sakramenterne tilsyneladende er udeladt i Johannesevangeliet. Dette har selvfølgelig både teologisk og ekklesiologisk betydning. Den synoptiske Jesus bliver døbt af Johannes Døber i Mark 1,9-13, Matt 3,13-17 og Luk 3,21-22, mens den fjerde evangelist blot beretter om Johannes' – men altså uden tilnavnet Døberen – vidnesbyrd: "Jeg så ånden komme ned fra himlen ligesom en due, og den forblev over ham. Heller ikke jeg kendte ham, men han, som har sendt mig for at døbe med vand, sagde til mig: Det er ham, som du ser ånden komme ned og forblive over, der døber med hellig ånd. Jeg har set det, og jeg har aflagt det vidnesbyrd, at han er Guds søn" (Joh 1,32-34).¹

På samme måde finder vi heller ingen nadverindstiftelse i forbindelse med Jesu sidste måltid sammen med sine disciple, sådan som det sker i Mark 14,22-24, Matt 26,26-28 og Luk 22,19-20. Dette fravær af en egentlig nadverscene betyder imidlertid ikke, at Johannesevangeliet ikke bruger de eukaristiske elementer i sit sprog. Mest tydeligt kommer dette til udtryk i Johannesevangeliets sjette kapitel, som netop handler om mad. Først udfører Jesus et bespisningsunder i Joh 6,1-15, hvori der indgår brød, derefter får vi den lange tale om livets brød (Joh 6,22-59). I sin udstrakte længde synes talen dog at være tvetydig i forhold til, hvad den sande mad egentlig er. Jesus taler på den ene side om, at *han* er livets brød, og at den, der *tror* på ham, skal have evigt liv (Joh 6,35). På den anden side kan han også tale om sit *kød* som den sande mad og sit blod som den sande drik. Det er derfor den, som *spiser* hans kød og drikker hans blod, der skal have evigt liv (Joh 6,54-55).

Men som vi skal se i denne artikel, er dette spørgsmål om sakramentalismen forankret i en anden – og måske den afgørende – forskel mellem de synoptiske evangelier og Johannesevangeliet. I det fjerde evangelium er den ophøjede og herliggjorte (glorificerede) Kristus ved-

1 Alle oversættelser er forfatterens egne, hvor intet andet er angivet.

varende med på sidelinjen. Vel fortælles det i Prologen, at “Ordet blev kød og tog bolig iblandt os (Joh 1,14: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν)”, men det bekendes også, at “vi har set hans herlighed; den herlighed, som den enbårne har hos Faderen, han som er fuld af gavmildhed og sandhed (καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας)”. Vi skal i denne artikel argumentere for, at præmisserne for, at denne tvetydighed, hvad nadverens sakramente angår, lader sig løse, er dels, at Joh 6 læses i sin fulde udstrækning, dels at vi – i overensstemmelse med Johannesevangeliets særegenhed – tillader den opstandne og glorificerede Kristus at blande sig i samtalen.

Med disse præmisser går vi imod den læsning, hvormed Rudolf Bultmann i sin Johanneskommentar *Das Evangelium des Johannes* (1941) fik opløst ovennævnte spænding. Med henvisning til den senere kirkelige redaktør klippede Bultmann det afsnit ud, hvor Jesus hævder, at det er den, som *spiser* hans kød og drikker hans blod, der skal have evigt liv (Joh 6,51c-58), og som dermed synes at henvise til et nadverritual. Bultmanns argumentation foregik på litterærkritiske – *Literarkritik* (tysk), *source criticism* (engelsk) – præmisser, som den nytestamentlige eksegese for længst har forladt. Alligevel står Bultmanns identifikation af problemstillingen i Joh 6 stadig centralt, og hans læsning adresseres fortsat af eksegeter, som beskæftiger sig med Johannesevangeliet.

Dette gælder f.eks. Jesper Tang Nielsen. I sin bog *Die kognitive Dimension des Kreuzes zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium* (2009a), hvis pointer er opsummeret i artiklen “Korsmærkernes kognitive funktion. Johannesevangeliets narrative grundstruktur”, har Tang Nielsen lavet en semiotisk analyse af Johannesevangeliet ud fra den fransk-litauiske litterat og sprogforsker Algirdas Julien Greimas’ narrative semiotik. Tang Nielsen argumenterer i bog og artikel for, at det er troen på Jesus, som inden for *fortællingens* narrative struktur frelser, mens det eukaristiske sprog, sådan som det kommer til udtryk i Joh 6,51c-58, stammer fra den johannæiske menigheds historiske og *liturgiske* liv. For så vidt kan man sige, at Tang Nielsen følger den bultmannske distinktion, dog uden at drage de historiske implikationer af ritualernes fravær i evangeliet, som Bultmann gør. Ritualerne er ifølge Tang Nielsen ikke nævnt, fordi de ingen rolle spiller i evangeliets plotstruktur.

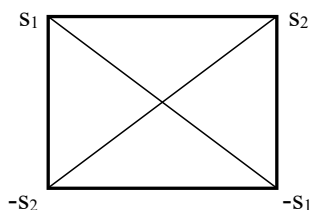
Formålet med denne artikel er – endnu engang – at underkaste de retoriske spændinger i Joh 6 en analyse med henblik på at undersøge, om semiotikken vil kunne kaste nyt lys over den sakramentale problematik, som fortolkningstraditionen har knyttet til kapitlet. Vi tager udgangspunkt i Tang Nielsens semiotiske analyse af Johannesevangeliet i dets narrative helhed, men vil forsøge at applicere denne analyse specifikt på Joh 6. Vi skal allerede nu røbe, at netop en semiotisk analyse af Joh 6 vil tage os et andet sted hen end resultatet af Tang Nielsens arbejde. Analysen skal således lede til en ny drøftelse af spørgsmålet om, hvorvidt der i talen om livets brød, sådan som fortolkningstraditionen har hævdet, vitterlig er tale om to forskellige soteriologiske tanker, der konkurrerer med hinanden.

2. Algirdas Julien Greimas' narrative semiotik

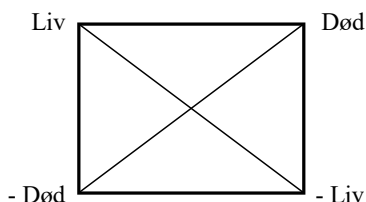
Algirdas Julien Greimas (1917-1992) er en af narratologiens mest fremtrædende teoretikere. Han har opstillet en semiotisk analysemodel, som både forholder sig til tekstens dybde- og overfladeniveau. Fordi de to niveauer i Johannesevangeliet ikke er klart adskilte, og dybdeni-veaues problematik gang på gang presser sig på og dukker op i narrativets overflade – f.eks. når den johannæiske Jesus overfor sine tilhørere redegør for det evige liv – så synes denne model særligt velegnet til at undersøge netop dette evangelium med. Teorien bag denne model beskrev Greimas i sin bog *Strukturel semiotik* (1966, dansk oversættelse 1974). Senere er *Semiotik. Sprogteoretisk ordbog* (1979, dansk oversættelse 1988) kommet til. I *Strukturel semiotik* redegør Greimas for sin teori ved at gå ind i sprogets struktur og opbygning, mens *Semiotik* er bygget op som en ordbog, hvor de sprogteoretiske begreber bliver forklaret alfabetisk.

Ifølge Greimas vokser enhver fortælling frem af de grundlæggende betydningsmæssige – men også abstrakte – modsætninger, som findes i dennes dybdeniveau. De begrebslige modstillinger i dybdeniveauet kan opstilles i den såkaldte semiotiske firkant, der i populær tale også kaldes Greimas' sommerfugl. Greimas' narratologiske arbejde ligger i forlængelse af den strukturalistiske lingvistik. I overensstemmelse med tidlige sprogteoretikere, som f.eks. Ferdinand de Saussure (1857-1913),

Roman Jakobson (1896-1982) og Louis Hjelmslev (1899-1965), peger også Greimas på, at vores forståelse af tingene ikke er knyttet til deres immanente 'væsen' eller 'idé', men til det net af forskelle, som sproget indlejrer ting og begreber i. Narratologisk set betyder dette, at selvom kun ét fænomen optræder i en given fortælling, f.eks. fænomenet *liv*, forstår vi altid begrebet i forhold til dets modsætning, som jo i dette tilfælde er *død*. Dvs. når vi tilskriver mening til et fænomen, forstår vi således begge led som værende til stede samtidigt, og det er relationen mellem dem, som danner grundlaget for vores forståelse (Greimas



1974, 58). Den semiotiske firkant redegør for dette forhold ved at sætte fire indbyrdes definerede termer i relation til hinanden (Greimas & Courtés 1988, 227-229):



Når vores eksempel på en grundlæggende modstilling er forholdet mellem *liv* og *død*, kommer det til at se sådan ud.

Dybdeniveaueets modsætninger, som beskrives i den semiotiske firkant, er i udgangspunktet ustabile. Livet forudsætter jo, at døden ikke er til stede – og omvendt. Systemet vil derfor altid have en tendens til narrativisering, fordi der er nogen, der mangler (eller har for meget af) noget (Hallbäck 1983, 118). Overhovedet er det denne mangelsituation, der sætter fortællingen i gang. Der er en opgave, som skal løses, nemlig at de, der mangler noget, skal forenes (*konjungeres*) med det manglende

værdiobjekt. Dvs., mens polerne i den semiotiske firkant er statiske, gennemløber fortællingen i overfladeniveauet forskellige transfigurationer, der bevæger os fra en pol til en anden. Analysen af fortællingens overfladegrammatik kalder derfor på den forløbsanalyse, som Greimas også har begrebsliggjort.

Greimas beskriver overfladeniveauet som et forløb, der falder i fire faser: Manipulation, kompetence, performance og sanktion.²

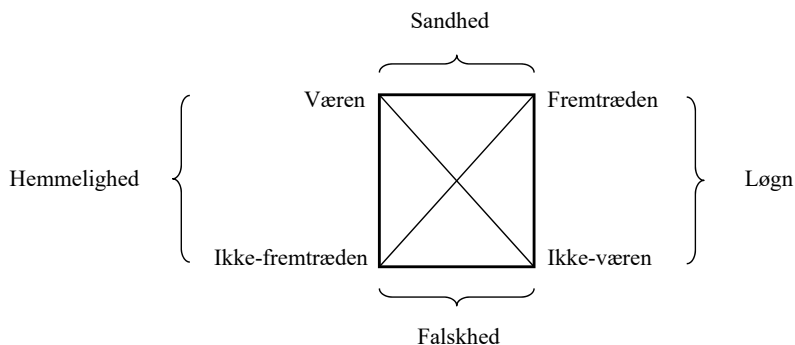
1. *Manipulationen* er den fase, hvor den *initiale destinatør* indgår en kontrakt med det subjekt – også kaldet *destinæren* eller *gørenssubjektet* – som accepterer at påtage sig den stillede opgave. Det sker ved, at destinatøren foretager en *faktativ* handling. Han sørger for, at destinæren påtager sig den opgave, som han vil have udført. Destinæren kan forholde sig på forskellig vis til denne opgave. Han (eller hun) kan acceptere opgaven, fordi han *vil* udføre den, fordi han *bør* udføre den, eller fordi han føler sig *tvunget* til at udføre den (Greimas & Courtés 1988, 148-149).
2. *Kompetencen* er den fase, hvor gørenssubjektet erhverver sig den kundskab og de evner, som er nødvendige for udførelsen af den pålagte opgave. Greimas taler om, at gørenssubjektet *konjungeres* med de rette *modale objekter*, nemlig *viden* og *kunnen*. I nogle tilfælde vil gørenssubjektet i denne fase have brug for en hjælper, der kan bidrage med de modale objekter (Greimas & Courtés 1988, 119-120). I eventyret ses det f.eks. ofte, at helten får hjælp til at løse sin opgave ved, at han får en instruktion om, hvad han skal gøre (den rette viden), eller en ting (kunnen), der får ham helskindet igennem sin mission.

2 Greimas skrev sin teori på fransk, og de danske termer for de fire faser, som her anvendes, er oversat fra de franske: *Manipulation*, *compétence*, *performance* og *sanction*. I *Semiotik. En sprogteoretisk ordbog* har de danske redaktører Per Aage Brandt og Ole Davidsen ganske vist valgt oversættelsen *kompetens* og *performans*, men netop her vil vi tillade os at følge Geert Hallbäck og Jesper Tang Nielsens terminologi, fordi det er denne, som i en dansk kontekst har vundet indpas, måske fordi deres termer i højere grad indgår naturligt i det danske sprog (Hallbäck 1983; Tang Nielsen 2009). Ellers følger vi i artiklen ordbogens tekniske udtryk, selv om de kan virke lidt akavede i det danske sprog. Første gang en sådan teknisk term nævnes, angives den i kursiv.

3. *Performancen* er den fase, hvor den pålagte opgave udføres. Det er i denne fase, at subjekter konjungeres med eller disjungeres fra *værdiobjektet* (Greimas & Courtés 1988, 185-186). I eventyret er prinsessen (værdiobjektet) ofte blevet bortført af en skurk (et anti-subjekt), som helten (som destinær eller gørenssubjekt) har fået til opgave at befri og bringe tilbage til kongen (initial destinatør). Værdiobjektet må disjungeres fra det ene subjekt for at kunne konjungeres med et andet subjekt.
4. *Sanktionen* er den fase, hvor den *finale* destinatør – som ofte er den samme som den initiale destinatør – bedømmer, om gørenssubjektet har udført den pålagte opgave eller ej. Gørenssubjektet belønnes eller straffes nu efter fortjeneste. Den belønning, som gørenssubjektet opnår, kan være en ny *væren* (Greimas & Courtés 1988, 211-212). I eventyret bliver helten således ofte konge og får prinsessen og det halve kongerige.

I dette forløb, hvor subjekter enten tildeles eller fratages objekter, bevæger vi os på det plan i fortællingen, som Greimas betegner det *pragmatiske niveau*. Her finder vi de faktuelle handlinger, der driver fortællingen frem. Fortællinger, som blot forløber i denne ene dimension, opererer ifølge narratologerne med et simpelt plot, der er tilsvarende enkelt at forstå.

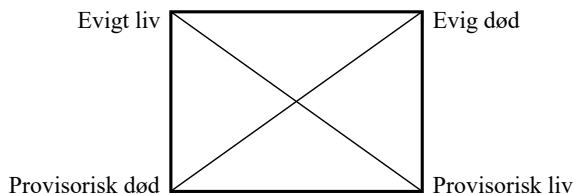
Men fortællinger kan også være komplekse. H. C. Andersens eventyr om prinsessen på ærten og svinedrengen er i al deres eventyrlige enkelthed karakteriseret ved et – narratologisk set – komplekst plot. Er pigen, der banker på døren i den silende regn, i virkeligheden en prinsesse? Er svinedrengen, som forlanger at blive kysset, en prins? I sådanne fortællinger er der brug for en tolkning af de pragmatiske forhold, fordi personer og ting *fremtræder* som noget, de ikke *er* – og omvendt: *er* noget, som de ikke *fremtræder* som. Problemet er, at der er en uoverensstemmelse mellem væren og fremtræden. Det er således et kognitivt verifikationsprojekt for læseren/lytteren at afgøre forholdet mellem, på den ene side, *manifestationen* (fremtræden/ikke-fremtræden) og, på den anden side, *immanensen* (væren/ikke-væren). Når disse to dimensioner korreleres, får vi et kombinationsskema, der viser relationen mellem det, som Greimas kalder *veridiktions* kategorier (Greimas & Courtés 1988, 288):



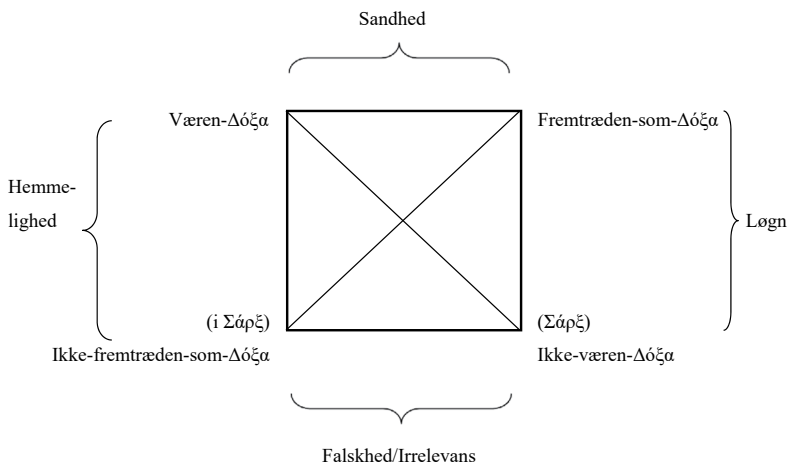
Veridiktionen finder sted ud fra en kombination af betegnelserne i skemaet. Erkendelsesproblematikken angår både subjekterne og de objekter, som de konjunderes med. Hvis altså subjektets sande identitet er den, som iagttageren ser, er der tale om *sandhed*. Hvis subjektet vittterlig er subjektet, men ikke fremtræder som sådan, kaldes den veridiktorske modus for *hemmelighed*. Hvis 'subjektet' fremtræder som subjekt, men ikke er det, er der tale om en *løgn*. Hvis 'subjektet' slet ikke er subjektet, men heller ikke giver sig ud for at være det, er der logisk set tale om *falskhed*, men denne sidste situation er narrativt set irrelevant. Når Greimas henviser veridiktionen til den kognitive dimension, er det fordi, der er tale om en forståelsesmæssig vurdering af pragmatiske forhold.

3. Semiotikken og Johannesevangeliet

Greimas' narrative semiotik er som nævnt ovenfor blevet appliceret på Johannesevangeliet af Jesper Tang Nielsen. I sin forløbsanalyse af det fjerde evangelium argumenterer Tang Nielsen for, at Gud i manipulationsfasen pålægger det guddommelige *λόγος* at konjungere mennesket med det evige liv. Menneskets udgangspunkt er således en mangelsituation; det er uden det evige liv. Denne mangelsituation er Johannesevangeliets grundlæggende problematik, og den kan ifølge Tang Nielsen udskrives i en semiotisk firkant på følgende vis (2009b, 29):

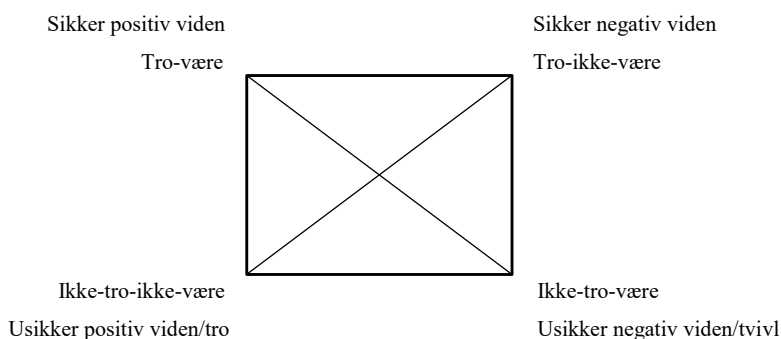


Ved evangeliets begyndelse lever mennesket et provisorisk liv, som i sidste ende fører til den evige død. Det er denne tilstand, som sendelsen af det guddommelige λόγος skal ændre på. En forudsætning for, at denne opgave kan løses, er, at λόγος skal kunne komme i kontakt med de mennesker, som han (det) skal frelse. Ifølge Tang Nielsen sker dette ved, at λόγος i kompetencefasen bliver inkarneret (Joh 1,14). Dette komplicerer imidlertid situationen, fordi det guddommelige λόγος da ikke længere fremtræder i sin herlighed (δόξα), men i menneskeligt kød (σάρξ). Hermed opstår der en uoverensstemmelse mellem det guddommelige λόγος' væren og dets fremtræden. Performancefasen foregår således i den veridiktoriske kategori *hemmelighed* (Tang Nielsen 2009b, 29-31).



Det forhold, at gørenssubjektet er i hemmelighedens modus, udgør ifølge Tang Nielsen et problem i performancefasen, fordi selve forudsætningen for at få det evige liv netop er troen på, at Jesus er sendt af

Gud. Ja, det er ifølge Tang Nielsen faktisk mere end en forudsætning. Med reference til Joh 17,3, hvor det hedder: “Dette *er* det evige liv, at de kender dig den eneste sande Gud og den, du har udsendt, Jesus Kristus” identificeres middel og mål. Jesus er, som også Bultmann kunne hævde, på en og samme tid åbenbareren og det åbenbarede – m.a.o. *the medium is the message*. For at få det evige liv skal mennesket tro på Jesus som den Kristus, der er udsendt af Gud. Men som allerede nævnt, kompliceres dette forhold ved, at det guddommelige λόγος er kommet i skikkelse af mennesket Jesus. Derfor bliver Jesu opgave i sit jordeliv at overbevise mennesket om sin sande identitet; i den greimaske terminologi er han *persuatøren*. Narratologisk set kan denne opgave betegnes som det hjælpeprogram, der er nødvendigt for, at det egentlige hovedprogram – menneskets konjunktion med evigt liv – kan opfyldes, men ifølge Tang Nielsen falder de to programmer altså sammen. Denne kognitive mission kan opstilles i en semiotisk firkant, der tematiserer de muligheder, som modtagerne har, når de skal bedømme (eller verificere) *persuasionen*. Firkanten er en pendant til den firkant, som blev opstillet for subjektets væren/fremtræden (Tang Nielsen 2009b, 26; 31-35). De øverste positioner i firkanten – sikker positiv viden og sikker negativ viden – beskriver de positioner, hvor modtagerne har afgjort sig for eller imod *persuasionen*, mens de nederste positioner i firkanten – tro og tvivl – beskriver de positioner, hvor modtagerne stadig kan rykkes i deres bedømmelse.



Umiddelbart mislykkes missionen, idet Jesus, mens han er i sit jordiske kød, ikke endegyldigt får overbevist mennesket om sin sande identitet. Men det johannæiske plot er mere raffineret end som så, i

og med at missionen ifølge Tang Nielsen først fuldføres i sanktionsfasen. Det sker, når Jesus efter sin korsdød vender tilbage til disciplene i sin sande, forklarede guddommelige form. Endelig – om end kun i en ganske kort periode – fremtræder Jesus i den veridiktoriske modus *sandhed*. Men situationen rejser et nyt kognitivt problem. For er denne person, der pludselig – og bag lukkede døre – kan materialisere sig blandt dem, nu også identisk med den Jesus, som de fulgtes med til Jerusalem? Her er det, at korsmærkerne kommer ind i billedet som de tegn på kroppen, der understøtter erkendelsen af, at den jordiske Jesus i sandhed er identisk med den nu herliggjorte Kristus. Jesu modtager ifølge Tang Nielsen imidlertid ingen 'præmie' for veludført opgave, idet han allerede før inkarnationen var i den guddommelige værens $\delta\acute{o}\xi\alpha$ og efter opstandelsen blot vender tilbage til denne position (Tang Nielsen 2009b, 35-37).

Tang Niensens pointe er som nævnt, at det er troen, som både formidler og er det evige liv. Problemet, som i Joh 6 melder sig i forhold til denne læsning, er, at Jesu tale om livets brød tilsyneladende sætter et soteriologisk modsætningsforhold op mellem troen og indtagelsen af Jesu kød. I Tang Niensens analyse adresseres dette modsætningsforhold ikke. Vi skal derfor nu vende blikket mod Johannesevangeliets sjette kapitel for at se, om det er muligt at forstå *både* troen *og* indtagelsen af Jesu kød som lige nødvendige for – inden for fortællingens rammer – at kunne opnå det evige liv.

4. Semiotisk analyse af maden i Joh 6

Johannesevangeliets sjette kapitel handler om mad. Først er der tale om konkret menneskeføde i det bespisningsunder, som Jesus udfører i Joh 6,1-15, hvor han brødføder en stor skare. Derefter får vi et lille intermezzo i Joh 6,16-21, hvor Jesus kommer vandrende på Galilæas sø, mens hans disciple er på vej tilbage til Kapernaum, hvorefter maden genoptages som tema i Jesu tale om livets brød i Joh 6,22-59. Til sidst får vi i Joh 6,60-72 reaktionen fra Jesu disciple på den forudgående tale. Som vi kommer til at se, har dette lille intermezzo også en vigtig funktion i forhold til madtematikken, men det kræver en semiotisk analyse at se hvordan. Lad os derfor lige indledningsvis kaste et hurtigt

blik på, hvordan de greimaske begreber, der er knyttet til analysen af fortællingens forløb i den narrative overflade, forholder sig til Joh 6.

1. *Manipulationen* er som nævnt den kontrakt, der indgås mellem den initiale destinatør og gørenssubjektet. Manipulationen ligger uden for Joh 6, da kapitlet indgår i et større tekstkompleks, hvor Jesus igennem sine tegn og handlinger og ved sin tale skal overbevise mennesket om sin identitet. Dog er der en henvisning til indgåelsen af denne kontrakt i Joh 6,6, hvor Jesus med sig selv ved, hvad han vil gøre. Han kan altså inden for kapitlets rammer siges selv at være den initiale destinatør, fordi han er den, som ser problemet (en stor skare af mennesker, som har brug for mad), og er den, der beslutter sig for at gøre noget ved situationen.
2. *Kompetencen* angår den viden eller kunnen, som er nødvendig for opgavens udførelse. Som vi senere vil komme ind på, er der blandt Johannes-eksegeterne uenighed om, hvornår Jesus etableres som Guds søn. Er han det fra fødslen, sådan som det er tilfældet hos Matthæus og hos Lukas, eller er det en relation, der etableres i Jesu voksne liv, sådan som vi finder det hos Markus? Mens Jesper Tang Nielsens analyse har som forudsætning, at Jesus fra evighed af er det guddommelige λόγος, vil to andre københavner eksegeter, Troels Engberg-Pedersen og Gitte Buch-Hansen, pege på, at Jesus først bliver Guds søn i forbindelse med, at ånden stiger ned over – og forbliver over – ham (Joh 1,33). Men det vender vi tilbage til. Uafhængigt af, hvilken løsning der her vælges, har Jesus, når vi når til Joh 6, de kompetencer, der muliggør, at han kan operere hensigtsmæssigt i situationen. Han kan, som han selv siger, udføre Guds gerninger (Joh 5,19.30) og tale Guds ord (8,38.40).
3. I Johannesevangeliets sjette kapitel omhandler de tre første perikoper *performancen*. Det er her, Jesus udfører de tegn og giver den tale, som skal lede mennesket frem til erkendelsen af hans sande identitet. Først bespiser han en kæmpemæssig skare ved hjælp af fem bybrød og to fisk (en *persuasion* i form af en gøren – dvs. tegn), derpå møder han disciplene midt på søen (igen en *persuasion* i form af en gøren), og til sidst holder

han sin lange tale om livets brød, hvor han både fortæller, *hvem* han er, og *hvad* han er kommet for at give mennesket (en *persuasion* i form af ord).

4. De to tegn og den lange tale, som tilsammen fylder Joh 6,1-59, følges i kapitlets sidste perikope op med tilhængernes bedømmelse af Jesus (Joh 6,60-72). Inden for kapitlets rammer fungerer tilhængerne altså som de finale destinatører. De fleste disciple vælger efter talen at forlade Jesus, hvilket viser, at hans forsøg på persuasion i form af tegn og tale ikke har virket. En lille del af disciplene – nærmere bestemt de tolv – bedømmer dog Jesu persuasion positivt og bliver hos ham. Overhovedet er det i forbindelse med denne kæde af begivenheder, at vi i Johannesevangeliet får etableret kredsen af de tolv apostle (Joh 6,66-71). Den endelige bedømmelse ligger dog uden for kapitlets rammer, og her er det ikke disciplene, som bedømmer Jesu mission, men derimod Gud.

I kapitlet væves to tematikker sammen. Det første tema handler om det overordnede hjælpeprogram – nemlig Jesu identitet. Kapitlet fortæller om Jesu jordeliv og om den indsats, han gør i tegn og tale for at *persuere* sine tilhører og få dem til at tro på, at han taler sandt, når han taler om sin sendelse. Det er dette aspekt, som Tang Nielsen i sin overordnede analyse af Johannesevangeliet knytter an til. Men der er mere på spil i kapitlet; det handler jo også om mad. Kapitlet stiller og besvarer således en række spørgsmål, som angår mad. Hvad er det for noget mad, som man bør spise? Hvordan tilvejebringes den? Hvilken form for mæthed/liv giver den? I sin tale redegør Jesus for, hvilken slags mad, der er den sande mad; altså den mad, som fører til det evige liv. Han fortæller m.a.o. om – for nu at vende tilbage til Greimas' terminologi – det værdiobjekt, som subjekterne skal konjungeres med for at få evigt liv.

4.1 Livets brød – Johannesevangeliets værdiobjekt

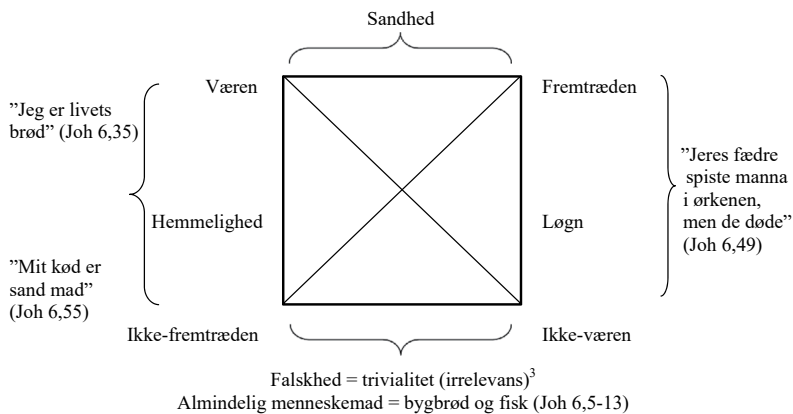
Ifølge talen i Joh 6 er Jesus kommet for at give livets brød, dvs. det brød, der skal spises for at få evigt liv. Denne tale om at spise livets brød kan imidlertid forstås på to måder. Hvis man ser på Joh 6,22-51b, hvor Jesus taler om sig selv som *værende* livets brød, og at det er den,

som *tror* på ham, der skal have evigt liv, så skal den kulinariske tale forstås metaforisk. Det at 'spise' Jesus betyder blot at *tro* på ham. Hvis man derimod ser på Joh 6,51c-59, hvor Jesus taler om, at det er hans kød, som skal spises, lægger teksten pludselig op til en mere bogstavelig – og måske liturgisk – fortolkning. Spørgsmålet er altså, om Jesu kød som værdiobjekt alene er en metafor for troen, eller om der er mere på spil. Grebet, som vi her vil bringe i anvendelse for at besvare dette spørgsmål, er netop Greimas' semiotiske firkant over de veridiktoriske modaliteter. Vi skal forsøge at indplacere de forskellige former for mad, som potentielt set repræsenterer værdiobjektet, i den greimaske sommerfugl. Derfor må vi allerførst kaste et blik på det repertoire af mad, som spisekortet i Joh 6 tilbyder os.

Den første slags mad, der bliver behandlet i Joh 6, er maden i bespisningsunderet (Joh 6,1-15), som består af helt almindelig menneskeføde i form af fisk og brød. Skaren har set, hvordan Jesus fik to fisk og fem brød til at mætte dem alle. Fordi han tager vare på deres behov for mad, tror de, at han er "Profeten, som skal komme" (Joh 6,14), og de vil gøre ham til konge. Men Jesus ønsker ikke at påtage sig denne rolle og trækker sig tilbage (Joh 6,15). Næste gang skaren møder Jesus, får vi en forklaring på denne adfærd. Jesus anklager skaren for blot at opsøge ham, fordi han gav dem mad (Joh 6,26). Han fortæller dem nu, at de ikke skal arbejde for den mad, som er forgængelig, men derimod for den mad, der leder til evigt liv, som netop er den mad, *Menneskesønnen* vil give dem (Joh 6,27). Men nu er det sådan, at *Jesus* gav skaren mad i form af brød og fisk. Folkene i skaren var sultne, de blev mætte, men nu er de sultne igen. Vel tilvejebringes maden gennem et under, men den er og forbliver helt almindelig menneskemad, der i fortællingen heller ikke fremstår som andet end 'bare' det. Denne mad står derfor i *falskhedens veridiktoriske modus* og fremstilles i denne sammenhæng som en trivialitet. Samtidig antyder talen, at den *sande* mad, som Jesus har at tilbyde, afhænger af hans fremtrædelsesform. Det vender vi tilbage til.

Den næste slags mad, som nævnes, er mannaunderet i ørkenen (Joh 6,31-32). Her er der ganske vist tale om mad, som kommer fra himlen (jf. 2 Mos 16,14-16), men det er åbenbart en forkert form for himmelsk mad. Mannaen førte jo netop ikke til det evige liv, eftersom fædrene, som spiste det – på trods af den umiddelbare mæthed – alligevel blev

sultne igen og siden hen døde. Vi kan dermed sige, at mannaen *fremtræder* som guddommelig mad, men de jordiske konsekvenser, som spisningen af mannaen havde, viser, at mannaen i sit væsen ikke var sand himmelsk føde, fordi folk døde. Mannaen må derfor placeres i *løgnens veridiktorske modus*. Det sande brød er derimod Jesus selv (Joh 6,35). Det er ham, som er det levende brød, der er kommet ned fra himlen (Joh 6,51). Det er altså hans kød, som er sand mad (Joh 6,55). Skønt Jesus hævder, at det, som han taler om, vitterlig er det sande brød, så fremtræder hverken Jesus som person eller hans fysiske kød som guddommelig mad, der giver evigt liv. Derfor må det egentlige værdiobjekt – nemlig Jesus som mad – placeres i *himmelighedens veridiktorske modus*. Vi kan nu placere disse tre former for mad i skemaet fra før, som jo omhandler forholdet mellem *manifestation* (fremtræden) og *immanens* (væren):



Problemet omkring forholdet mellem Jesu *persona* og hans kød som livets brød er altså endnu ikke løst. Men hvis vi nu skal forsøge at forstå, hvordan også kødet kan bidrage til frelsen, må vi se nærmere på, hvad evangelisten har at sige om dette kød. Her rejser der sig imidlertid et nyt problem, fordi der i Joh 6 tales ganske ambivalent om kødet.

3 Inden for systemet er der logisk set tale om, at det falske objekt er 'irrelevant', men i vores tilfælde, hvor den falske mad har en betydning, blot ikke i forhold til værdiobjektet, vil det være mere korrekt at tale om en trivialitet.

I Joh 6,63 lader den fjerde evangelist Jesus sige: “Det er ånden, som gør levende, kødet gør ingen gavn. De ord, jeg har talt til jer, er ånd og liv”. Umiddelbart understøtter dette udsagn på ingen måde idéen om, at konsumeringen af kødet på en eller anden måde skulle kunne udgøre en vej til frelse. Tværtimod, så synes udsagnet at modsige den tidligere tale om kødet, der skal fortæres som sand mad for at få del i det evige liv. Vi må adressere dette nye problem, før vi kan besvare vores oprindelige spørgsmål, som jo handler om den indre modsætning, der er i talen om livets brød, mellem henholdsvis tro og spisning af Jesu kød som frelsesveje. Det er nødvendigt at få klarhed over, hvordan Johannesevangelisten forstår begreberne kød og ånd – og især deres indbyrdes relation.

Én mulig vej at gå er at trække på to andre københavner eksegeters arbejde med det fjerde evangelium, nemlig Gitte Buch-Hansens og Troels Engberg-Pedersens stoisk inspirerede analyser. Begge tager de fat i det johannæiske åndsbegreb og analyserer dette med udgangspunkt i antikkens stoiske kosmologi. Ifølge disse to eksegeter er stoicismen en oplagt forståelseshorisont for Johannesevangeliet, fordi åndsbegrebet står helt centralt i den stoiske naturfilosofi – og ikke bare det, stoicismen er den eneste af antikkens filosofiske retninger, som på systematisk vis opererer med et åndsbegreb. Samtidig var stoicismen den altdominerende filosofi i overgangstiden mellem hellenisme og den imperiale, romerske tid. Selv da Platon med sine værker atter kommer på banen i det andet århundrede af vor tidsregning, er der tale om en stoisk fortolkning af de platonske kerneværker om kosmologi og etik. I relation til vores læsning af Joh 6, hvor vi ønsker forholdet mellem ‘kød’ og ‘ånd’ belyst, tilbyder stoicismen sig som en adækvat samtalepartner, fordi den – som vi skal se i det følgende – opererer med en mulighed for transformation af materien til netop ånd.

4.2 Stoicismen som Johannesevangeliets forståelseshorisont

I artiklen “Et stoisk blik på Johannesevangeliets åbenbaring. Himmelfarten i antikkens naturfilosofi” giver Gitte Buch-Hansen en redegørelse for grundtrækkene i den stoiske naturfilosofi. Fremstillingen trækker på Samuel Samburskys *The Physics of the Stoics* (1959) og Johnny Christensens *An Essay on The Unity of Stoic Philosophy* (1962/2012). Af

hensyn til det videre argument skal hovedlinjerne i den stoiske naturlære og kosmologi kort opsummeres her.

Stoikerne så kosmos som én samlet organisme, der var organiseret af ét sammenhængende dynamisk, pneumatisk legeme. De havde mange navne for dette åndelige legeme, som de kunne associere både med λόγος og Gud – præcis, som vi også finder det i Joh 1,1: θεὸς ἦν ὁ λόγος og i Joh 4,24, hvor den fjerde evangelist lader Jesus sige: “πνεῦμα ὁ θεός”. Ifølge den stoiske forståelse af verden består kosmos af amorft stof, der er bragt i bevægelse af den πνεῦμα, som gennemtrænger alt. Det er således πνεῦμα’*en*, som giver materien dens form. Πνεῦμα’*en* lader sig dog ikke adskille fra det materielle substrat. Deles et legeme, vil πνεῦμα’*en* altid være lige fuldt til stede i begge halvdele. Skønt der i princippet kun er én πνεῦμα, nemlig Gud/Zeus (jf. Joh 4,24), er det alligevel denne, som giver det, vi med vores bevidsthed opfatter som forskellige fænomener, deres specifikke kvaliteter. Analytisk set – men altså ikke ontologisk – kan man derfor opdele den kosmiske πνεῦμα i forskellige legemer, som lokalt set skaber de formationer, som vi opfatter som de individuelle ting. Disse kvalitetsbærende pneumatiske legemer kan udstrækkes og fortyndes i det uendelige og er dermed i stand til at gennemtrænge andre legemer – hvor kompakte eller store, disse end måtte være. Når Sambursky skal forsøge at forklare effekten af de kvalitetsbærende pneumatiske legemer på den amorfe materie, peger han på analogien til den moderne fysiks tale om kraftfelter. Πνεῦμα’*en* fungerer på samme måde som magnetiske eller elektriske felter, der påvirker og præger opførslen af de partikler, som befinder sig i felterne. Ligesom feltkræfter kan adderes, kan også effekten af forskellige pneumatiske legemer summeres op (Sambursky 1959, 38-39).

Det er kvaliteten af de egenskaber, som πνεῦμα’*en* tilfører de enkelte legemer, der afgør, hvor de befinder sig i det kosmiske værenshieraki. Således besidder mineralerne en stærkt kontraherende πνεῦμα. Planterne har – ud over den kontraherende πνεῦμα, der giver dem en stabil form – også en mere ekspansiv πνεῦμα, som forsyner dem med stofskiftet. Dyrene har yderligere en πνεῦμα, der muliggør den sansning og bevægelse, som er knyttet til kødet, og som vi med et moderne udtryk ville beskrive som instinktiv adfærd. Mineralerne, planterne og dyrene tilhører alle den jordiske verden, hvor legemernes hovedbestanddele er de tunge og langsomme elementer: vand og jord. Himmellegerne

består derimod primært af luft og ild; deres πνεῦμα er ekstremt ekspansiv – og med et moderne udtryk: energiholdig – hvilket gør dem til intelligible væsener (hvordan stoikerne så end måtte have forstået talen om en astral fornuft). På det højeste trin i det kosmiske kontinuum finder vi den guddommelige πνεῦμα, som består af alle disse pneumatisk legemer, og som gennemtrænger, omfatter og opfatter alt. Gud kan derfor betragtes som et fysisk afgrænset, men usynligt legeme, der virker alt i alle. Spørgsmålet melder sig nu uundgåeligt, hvor mennesket befinder sig på denne akse. Af alle fænomener i kosmos er mennesket det mest komplicerede væsen, fordi det er et sammensat væsen: et dyr, som er blevet udstyret med himmellegemernes fornuft. Denne sammensathed giver mennesket det tvivlsomme fortrin, at det – som det eneste væsen i kosmos – kan synde; dvs. at det kan sætte sin guddommelige fornuft i kødets tjeneste (Buch-Hansen 2009, 112-115).

Buch-Hansen bruger den stoiske idé om det dynamiske kontinuum, hvor alt består af den samme amorfe masse, som gennem πνεῦμα's energi bibringes kvalitet, til at komme med et bud på, hvordan Paulus og Johannesevangelisten kan have forstået Jesu 'himmelfart'. I opstandelsen bliver Jesu legeme af kød og blod – i kraft af Guds ånds særlige tilstedeværelse i ham – transformeret til et åndeligt legeme; jf. beskrivelsen i 1 Kor 15,45, hvor Paulus jo hævder, at den sidste Adam, altså Kristus, blev til en levendegørende ånd (ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζῶσαν). Fordi legemets tungere elementer – kød og blod – gennem denne 'opstigen' transformeres til πνεῦμα, er himmelfarten intet andet end en 'opstigen' i det kosmiske værenshierarki. Overhovedet kunne antikkens intellektuelle ikke tænke det anderledes; hver sfære havde sin form for liv og væren. Eller som Paulus i 1 Kor 15 forsøger at forklare det: "Det forgængelige arver ikke det uforgængelige" (1 Kor 15,50). Buch-Hansen argumenterer derfor for, at Johannesevangeliet kan ses som en narrativ version af Paulus' teologiske begrebslighed. Bl.a. peger hun på, at evangelisten i Joh 6,63 – "Det er ånden, der gør levende (τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζῶσαν)" – lader Jesus bruge præcis det samme udtryk om ånden, som vi finder i 1 Kor 15,45.

Som allerede nævnt bliver Jesus ifølge hendes læsning først Guds udvalgte søn, da ånden – med eller uden dåb – stiger ned og forbliver over ham (Joh 1,32). Indtil dette tidspunkt var Jesus et helt almindeligt

menneske. Men idet han modtager Guds ånd, bliver han gjort guddommelig, fordi han med modtagelsen af denne himmelske πνεῦμα bevæger sig op ad den kosmiske værensakse. Det er dog først med opstandelsen efter korsfæstelsen, at Jesus via en midlertidig liminal tilstand i legemet bliver transformeret til livgivende ånd (Buch-Hansen 2007, 374-387).⁴

Som allerede antydnet er Troels Engberg-Pedersen og Gitte Buch-Hansen enige i, at ånden i Johannesevangeliet bedst lader sig forstå ud fra en stoisk vinkel. I artiklen "Logos and Pneuma in the Fourth Gospel" (2010) har Engberg-Pedersen bl.a. behandlet åndens rolle i Johannesevangeliets tredje og sjette kapitel. Vi skal i det følgende se på de af hans argumenter, der præciserer, hvordan man ud fra en stoisk tankegang må forstå Jesu udsagn i Joh 6,63. Engberg-Pedersens læsning løser nemlig den tilsyneladende modstilling mellem, på den ene side, udsagnet i Joh 6,63 om, at ordene er ånd og liv, mens kødet ingen gavn gør, og på den anden side, talen om, at Jesus som livets brød er det kød, der skal spises, for at man har (evigt) liv i sig.

Før korsfæstelsen er den jordiske Jesus ifølge Engberg-Pedersen et menneske i kød og blod, som ånden svæver over og påvirker, hvad også Buch-Hansen kunne argumentere for. Ånden er en fysisk størrelse,

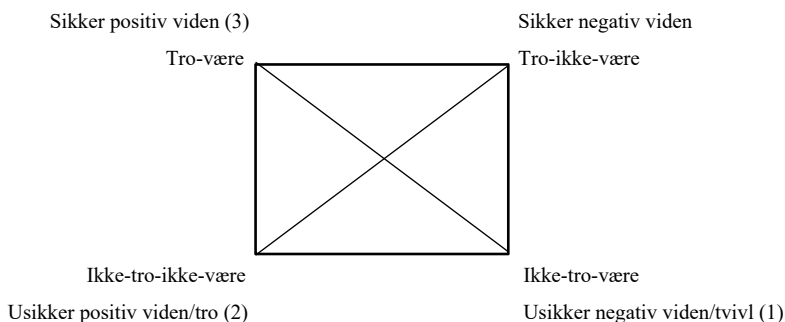
⁴ Der er med denne fortolkning tale om en – i bogstavelig forstand – *spiritualiserende* forståelse af opstandelse/himmelfart. Denne forståelse går imod den dogmatik, der i løbet af de første århundrede sejrer i den tidlige kirke, og som fører til Den Apostolske Trosbekendelses udsagn om, at vi tror på *kødets opstandelse*. Derfor bør det nævnes, at den her præsenterede forståelse af, hvad der er på spil i opstandelsen, deles af en række nytestamentlige eksegeter. Således argumenterer Troels Engberg-Pedersen i artiklen "The Material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul" (2009) for denne forståelse hos Paulus, og som vi om lidt skal se, mener Engberg-Pedersen, at forståelsen af opstandelseslegemet som et spirituelt legeme også gælder Johannesevangeliet. Turid Karlsen Seim argumenter i artiklen "The Resurrected Body in Luke-Acts: The Significance of Space" (2009) for denne opfattelses tilstedeværelse hos både Paulus og Lukas. At der finder en direkte glorificering af opstandelseslegemet sted hos Lukas bekræftes også af Henk Jan de Jonge i artiklen "The Chronology of the Ascension Stories in Luke and Acts" (2013). Dag Øistein er i bogen *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity* (2009) enig i denne opfattelse for Paulus' vedkommende, men mener, at opstandelsesbetretningerne hos Lukas og Johannes bør fortolkes som forsøg på at få etableret 'kødets opstandelse'.

der rækker ind i himlen, men som har plads på jorden i Jesu legeme. Forbindelsen mellem det jordiske kød i form af *Jesus* og den guddommelige ånd, som Engberg-Pedersen betegner Kristus, er tilstrækkelig stærk til at influere alle Jesu gerninger og ord (jf. Joh 14,10), men ikke tilstrækkelig stærk i sit virke til, at denne tilstedeværelse bliver så åbenlys, at det ikke kan misforstås, at Jesus har et guddommeligt mandat; ja, vitterlig *er* guddommelig. I Johannesevangeliet har jøderne fået det utaknemmelige lod at repræsentere dem, som intet forstår af dette (Engberg-Pedersen 2010, 41-42). Jesus har altså $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ fra himlen svævende over sig, og dette er udtryk for, at han selv er undfanget fra oven (jf. Joh 3,3). Det er også derfor, ånden virker i hans tale. Han er Guds stemme i verden. Han *er* ikke bare Guds Ord i verden, han *taler* også Guds ord. Når disse ord rammer et menneske, hvis sjæl er modtagelig for ordene, virker de efter hensigten og genererer tro. Engberg-Pedersen argumenterer her for, at ligesom ånden transformerer Jesu kød i forbindelse med hans ophøjelse og glorifikation, og ånden dermed – helt bogstaveligt – er ansvarlig for hans opstandelse, så vil også mennesket igennem Jesu ord, når det tror på ham, få del i denne kraftfulde ånd. Når modtageren kommer til tro og lader sig forme af talen, så undfanges også han fra oven. Men selvom Jesu ord gennem ånden virker tro, er der stadig kun tale om en usikker form for viden, der ikke i sig selv er stærk nok til i fremtiden at opnå det evige liv. Hertil er der brug for den samme mængde – kvantitativt og kvalitativt – ånd, som Jesus havde. Denne ekstra portion ånd fik de første disciple imidlertid først, da de fik ånden indblæst af den opstandne Jesus (Joh 20,22). Et af de spørgsmål, som nu står tilbage, er derfor, hvordan dette vil ske for de følgende generationer. Det vender vi tilbage til.

Engberg-Pedersen gør opmærksom på, at det er et særligt kendetegn ved det stoiske åndsbegreb, at $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ 'ens virke kan beskrives i både fysisk-materielle og kognitive termer. Men som han også må understrege, betyder dette ikke, at de to beskrivelser på enkelt vis kan reduceres til hinanden. Sådan er det også i Johannesevangeliet, hvor åndens virke både beskrives materielt og kognitivt. Når ånden virker tro i mennesket, er der således på en og samme tid tale om et materielt og et kognitivt fænomen (Engberg-Pedersen 2010, 46-48).

Hvis vi nu skal forsøge at kombinere Engberg-Pedersens stoiske læsning af Johannesevangeliet med det semiotiske skema for de kognitive

kategorier, kan vi sige, at denne tro opstår i det kognitive hjælpeprogram, når Jesus igennem sin persuasion flytter mennesker fra den kognitive kategori *tvivl* (1) via *usikker positiv viden/tro* (2) til *positiv viden* (3):



Vi skal her lige minde om, at den sikre positive viden ifølge Tang Nielsen også først kommer efter opstandelsen og ophøjelsen, hvor det som tidligere nævnt bliver korsmærkernes kognitive funktion at dokumentere identiteten mellem den korsfæstede Jesus og den opstandne Kristus, som her kommer i sin glorificerede manifestation. Der er således, når det gælder den erkendelsesmæssige progression, overensstemmelse mellem Tang Niensens og Engberg-Pedersens læsning.

Så langt har Engberg-Pedersens forståelse af Jesu tale om ånd i Joh 6,63 dog endnu ikke løst problemet med den ambivalens, der er knyttet til kødet, som enten er uden betydning (Joh 6,63), eller hvis indoptagelse står som selve forudsætningen for at få evigt liv (Joh 6,54). Men som vi skal se, falder dette på plads, når vi søger et svar på ovenstående spørgsmål om de kommende generationers forhold til ånden. Inden vi når dertil, bliver vi dog nødt til at vende tilbage til den semiotiske analyse af maden som værdiobjekt.

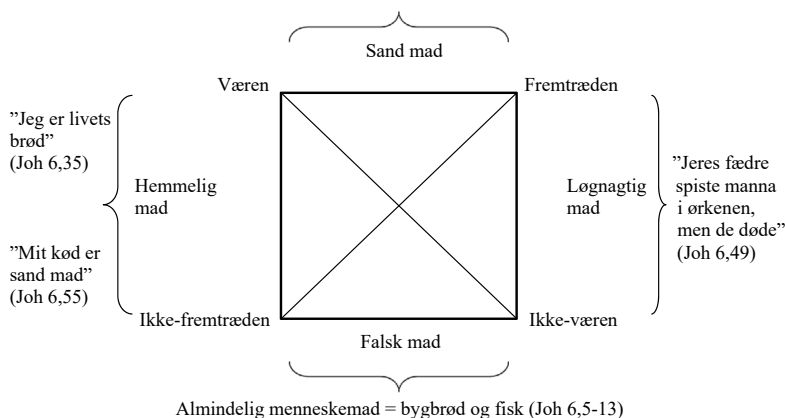
4.3 Jesus, ånden og sandhedens modus

De stoiske læsninger af Johannesevangeliet giver os mulighed for at se på skemaet over det johannæiske værdiobjekt med friske øjne. Når ånden i Johannesevangeliet forstås stoisk, får vi en ny forståelse af forholdet mellem de tilsyneladende modstridende udsagn om, hvad det er, der leder til det evige liv: enten livets brød som *metafor* for den tro, personen Jesus kalder frem gennem ord og gerninger, eller den *bogstavelige*

indoptagelse af hans fysiske kød som den sande mad. Vi efterlod før den semiotiske firkant over værdiobjektets væren og fremtræden uden at have fået alle positioner i skemaet udfyldt. Værdiobjektet blev før kun præsenteret i den veridiktoriske kategori *hemmelighed*, mens det i kategorien *sandhed* stadig er ukendt. Men som vi nævnte i forbindelse med præsentationen af Greimas' tanker, så ligger det i selve forskelstænkningen, at der *må* være et element i fortællingens overfladeniveau – eksplicit nævnt eller bare forudsat – som vil fylde positionen ud. Det handler kun om at få det identificeret. Med den stoiske fortolkningsnøgle i hånden bliver det muligt at åbne døren til Johannesevangeliets værdiobjekt helt. Det er her Buch-Hansens og Engberg-Pedersens argument om Jesu transformation til livgivende ånd kommer ind i billedet. Efter transformationen indblæser Jesus ånden i sine disciple, den ånd, som han selv er og lever i kraft af. Det er denne ånd, der giver det evige liv. Hermed kommer firkanten til at være udfyldt helt:

”Det er Ånden, som gør levende... de ord, jeg har talt til jer, er ånd og liv” (Joh 6,63)

””Som Faderen har udsendt mig, sender jeg også jer” Da han havde sagt det, blæste han ånde i dem og sagde: ”Modtag Helligånden”” (Joh 20,21-22)



Det er således Ånden, som er den mad, der giver evigt liv. Men giver det mening at tale om ånden som mad? Er det imidlertid ikke det, som Jesus selv gør, når han i brøndscenen med den samaritanske kvinde afviser disciplenes tilbud om mad med svaret: “Jeg har mad at spise,

som I ikke kender til (Joh 4,32: ἐγὼ βρωσιν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἶδατε)”?)

Mens Jesus er i sit kød, taler han Guds ord, men disse ord er genstand for en kognitiv prøvelse. Det er således kun ved en positiv afgørelse (troen), at ånden bliver givet gennem hans ord (Joh 6,63). Så længe Jesus er i kødet, kan den usikre viden ikke overskrides. Først når han som den livgivende ånd kommer igen, kan han, på samme måde som Gud i 1 Mos 2,7 blæser livsånden ind i mennesket, blæse ånden – alias den livgivende ånd, alias Helligånden – ind i disciplene (Joh 20,21-22). Her er der tale om en pragmatisk handling, der ikke kræver en fortolkning. Endelig optræder værdiobjektet i en form, hvor det er, hvad det giver sig ud for at være: Ånd.

Ifølge Jesper Tang Nielsen var Jesu mission rettet mod at få forenet mennesket med det evige liv. Vi har også set, hvordan hjælpeprogram og hovedprogram i Tang Niensens læsning af Johannesevangeliet flyder sammen. For at kunne fuldføre sin opgave skal Jesus vinde tro (Tang Nielsen 2009b, 31), og denne tro er i sig selv det evige liv. Men hvis vi bruger den stoiske nøgle til at åbne Johannesevangeliet, sker der en vis adskillelse af de to programmer. Jesus frelser ikke kun gennem den persuasion, der først er fuldt overbevisende i forbindelse med hans glorificerede manifestation, sådan som Tang Nielsen mener. Det er, som Jesus selv siger i Joh 6,63, ånden, der gør levende, og derfor også ånden, som er det egentlige værdiobjekt. Mens Jesus er i kødet, tilbydes ånden gennem hans ord (jf. Engberg-Pedersen 2010, 47); først efter korset i forbindelse med Jesu opstandelse og transformation – dvs. hans ophøjelse og herliggørelse, for nu at tale johannæisk – kan ånden gives direkte og i sin fulde kraft, sådan som det sker gennem indblæsnin-gen af den hellige ånd i Joh 20,22. For så vidt er der stadig et overlap mellem hjælpeprogram og hovedprogram, men de er ikke længere helt identiske. Denne adskillelse af de to programmer stiller os imidlertid over for et nyt problem. For hvis ånden vitterlig er bundet til Jesu nærvær, hvad enten ånden som værdiobjekt formidles i *hemmelighedens* modus gennem hans ord eller i *sandhedens* modus i hans forklarede og glorificerede tilstand, betyder dette så ikke, at senere generationer af kristne er udelukket fra at få del i den livgivende ånd?

Det er her Troels Engberg-Pedersens stoisk inspirerede analyse af Joh 6 fuldender billedet. Det er nemlig i talen om *kødet*, som må spises, at

der peges ud over den første generation – sådan som Jesper Tang Nielsen også kunne gøre opmærksom på. Men hvor Tang Nielsen mener, at den ekklesiologiske dimension ligger uden for plottet, vil vi med den semiotiske firkant vise, hvordan evangelisten forsøger at fastholde denne dimension i sin fortælling. Når vi har den stoiske kosmologi og lære om ånden i baghovedet, bliver det klart, sådan som Engberg-Pedersen også viser i sin analyse, at talen om Jesu *kød* som den sande mad ikke blot er metaforisk eller symbolsk ment. Når opløftelsen og herliggørelsen er tænkt stoisk, så er kødet i kraft af transformationen nemlig taget med op i ånden. Men ånden kan også kaldes ned igen og som pneumatisk legeme gennemtrænge og opløse sig i nye legemer. Det vil på denne baggrund være et kvalificeret gæt, at det netop er sådan, de johannæiske menigheder har forstået dåbens vand og nadverens vin og brød. Det er altså i forbindelse med sakramenterne, at senere generationer har fået del i den ånd, som den første generation fik givet af Jesus selv gennem ord og indblæsning. Dette korresponderer i øvrigt med *epiklesen* i den ældste nadverliturgi, som vi kender til – nemlig det ritual, som tilskrives den romerske teolog Hippolyt († ca. 235 CE). I *epiklesen* kaldes ånden ned over nadverelementerne (Dix 1995). På denne måde bliver der tale om en realpræsens, hvor den glorificerede Jesus gennemtrænger brødet materiel. Men dette betyder samtidig, at den livgivende ånd som værdiobjekt atter kommer i *hemmelighedens* modus, fordi det ligner brød og smager af brød – ja, *er* brød – men brød, som samtidig er gennemtrængt af den guddommelige $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$.

Vores konklusion på denne analyse må derfor blive, at der – semiotisk set – ikke er noget modsætningsforhold mellem de tre forskellige måder, hvorpå Jesus i Joh 6 kan tale om værdiobjektet: i.) om sig selv som livets brød (Joh 6,35); ii) om det fysiske legeme i kød og blod, der må fortæres (Joh 6,53-55); iii) eller om ånden, som – når alt kommer til alt – er det eneste, som er til gavn (jf. Joh 6,63). Greimas' semiotiske firkant illustrerer, hvorledes de tre måder at tale om værdiobjektet på er tre sider af samme semiotiske sag. De forskellige talemåder angår alene værdiobjektets *manifestation* – ikke dets væren. Når ånden gives, giver Jesus sig selv i *sandhedens* modus, men når ordene indoptages som livets brød, eller når kødet fortæres i nadveren, giver han sit glorificerede selv – dvs. ånden – i *hemmelighedens* modus.

5. Epilog

Vi har i denne artikel kastet et sultent blik på det johannæiske spisekort, sådan som det præsenteres for os i Joh 6. Vi er imidlertid ikke færdige, der er stadig en dessert. Tilbage står at forklare, hvilken rolle det lille afsnit Joh 6,16-21, hvor Jesus møder disciplene på søen, spiller i denne kulinariske kontekst. Søvandringen adskiller fortællingen om bespisningsunderet og talen om livets brød – to afsnit, der ikke kun hører sammen tematisk, men som også rent fortællelemæssigt lader til at skulle stå i forlængelse af hinanden, fordi Jesus i Joh 6,26 henviser til det netop udførte under. Men er beretningen om søvandringen blot et lille logistisk intermezzo, som skal sikre, at Jesus og disciplene kommer tilbage til Kapernaum? I kommentartraditionen behandles dette afsnit ofte som kapitlets stedbarn. Typisk bliver det anset for at være stof, som evangelisten har bibeholdt af veneration for traditionen, fordi fortællingen om Jesu vandring på søen både hos Markus (6,45-52) og hos Matthæus (14,22-33) er placeret i forlængelse af bespisningsunderet. Det er alment kendt, at hos Markus tjener sørejserne til at mediere mellem jøder og hedninger, men den problematik synes jo ikke at spille nogen rolle i Johannesevangeliet.

Nu er det sådan, at den fjerde evangelist i andre sammenhænge bruger traditionsstof til sit eget formål og placerer perikoper, som kendes fra de synoptiske evangelier, hvor de kan understøtte hans teksts særlige ærinde. Tempelrensningen, som hos Johannes er trukket frem i evangeliets indledning (Joh 2,13-22), er et godt eksempel på dette. Så inden vi accepterer at nøjes med en forklaring, der henviser til veneration og tradition, bør vi derfor undersøge, om ikke der skulle være en særlig johannæisk pointe med at bringe fortællingen om søvandringen i netop denne sammenhæng. Det er her den semiotiske firkant, som systematiserer værdiobjektets veridiktorske status, kommer os til hjælp. Gennem en analyse, som inddrager *hele* evangeliet, er det lykkedes os at få styr på, hvad den sande mad er; det er ånden, som – fysisk og bogstaveligt – skal indoptages. Spørgsmålet er nu, om sandhedens modus ikke alligevel har sat sit aftryk på Joh 6.

I fortællingen om søvandringen hører vi om, hvordan Jesus, da skaren ville gøre ham til konge, trækker sig tilbage, og om hvorledes disciplene, da mørket falder på, og Jesus endnu ikke er kommet tilbage,

beslutter sig for at drage tilbage til Kapernaum uden ham. Halvvejs ude på søen fanges de af en storm. Her er det, Jesus pludselig kommer vandrende over søen mod dem. Disciplene gribes af frygt, men Jesus beroliger dem med replikken: “Det er mig, frygt ikke” (Joh 6,20: ἐγώ εἰμι, μὴ φοβεῖσθε). I samme øjeblik, som de genkender ham, er de fremme ved bredden. I fortællingen hører vi – i modsætning til de synoptiske paralleller – intet om, at Jesus får stormen til at lægge sig. Det er altså ikke i den mirakuløse omgang med naturkræfterne, pointen er at finde – men hvor da? Vi hører heller ikke noget om, *hvorfor* disciplene bliver bange, men en plausibel grund kunne jo være, at de står over for en *epifani*. Eller hvis vi skal anvende de semiotiske kategorier, som vi har brugt i denne analyse: Jesus optræder her i sandhedens modus. På søen viser Jesus sig som den, han vitterlig er: den herliggjorte – og det vil med vort stoiske blik på Johannesevangeliet sige: den åndeliggjorte Kristus. Set i dette lys giver det mening at se fortællingen om søvandringen som en allusion til 1 Mos 1,2, hvor vi netop hører, at Guds ånd svævede over vandene. Jesu selvidentifikation i Joh 6,20 ved hjælp af Guds replik til Moses i 2 Mos 3,14 “ἐγώ εἰμι” bliver på denne måde en henvisning til Joh 4,24, hvor Jesus erklærer, at “Gud er ånd (πνεῦμα ὁ θεός)”. Scenen har dermed samme funktion som transfigurationen i de synoptiske evangelier. Med det lille intermezzo har den fjerde evangelist altså sikret sig, at det værdiobjekt, som behandles i Joh 6, også er repræsenteret i sandhedens modus – nemlig som ånden. Greimas pegede på, at den semiotiske firkants positioner altid – under en eller anden form – ville være til stede i fortællingen. Det handlede blot om at få dem identificeret.⁵

5 Vi vil gerne takke fagfællebedømmeren for de kommentarer, der har bidraget til at skærpe argumentationen og sikre en klar formidling af denne. Ligeledes vil vi også gerne takke Geert Hallböck for at have åbnet semiotikernes narrative univers for os og for hans evne til at inspirere ved sit altid nærværende engagement og sin suveræne formidlingsevne. Specifikt takker vi for en konstruktiv gennemgang af denne artikel.

Bibliografi

- Buch-Hansen, G., 2010, *It Is the Spirit That Gives Life: A Stoic Understanding of Pneuma in John's Gospel*, Berlin: De Gruyter
- Buch-Hansen, G., 2009. 'Et stoisk blik på Johannesevangeliets åbenbaring: Himmelfarten i antikkens naturfilosofi', i *Hvad er sandhed: Nye læsninger af Johannesevangeliet*, red. G. Buch-Hansen og C. Petterson, Frederiksberg: Alfa, 103-124
- Bultmann, R., 1941, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Bultmann, R., [1941] 1971, *The Gospel of John: A Commentary*, Pennsylvania: The Westminster Press
- Bultmann, R., [tysk: 1948-52; engelsk: 1951-55] 1983-1988, *Theology of the New Testament*, London: MSC
- Christensen, J., 1962, *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, København: Munksgaard
- Dix, G. og H. Chadwick, [1937] 1995, *The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome*, New York: Routledge
- Endsjø, D. Ø., 2009, *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, New York: Palgrave Macmillan
- Engberg-Pedersen, T., 2010, 'Logos and Pneuma in the Fourth Gospel', i *Essays in Naturalism & Christian Semantics*, red. T. Engberg-Pedersen og N. H. Gregersen, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet 19, København: Det Teologiske Fakultet, 33-55
- Engberg-Pedersen, T., 2009, 'The material Spirit: Cosmology and Ethics in Paul', *New Testament Studies* 55.2, 179-197
- Greimas, A. J. 1974. *Strukturel semantik*. København: Borgen
- Greimas, A. J. og J. Courtés, [1979] 1988, *Semiotik: Sprogteoretisk ordbog*, dansk oversættelse og redaktion P. A. Brandt, og O. Davidsen, Århus: Århus Universitetsforlag og Basilisk
- Hallböck, G., 1983, *Strukturalisme og eksegesi: Modelanalyser af Markus 5,21-43*, København: GADs Forlag
- Jonge, H. J. de, 2013, 'The Chronology of the Ascension Stories in Luke and Acts', *New Testament Studies* 59, 151-171
- Mohr, M., 2014. 'Hvad er det sande brød? En undersøgelse af madmotivet i Johannesevangeliets kap. 6 med udgangspunkt i en semiotisk analyse', Speciale: Københavns Universitet

- Nielsen, H. K., 2007, *Kommentar til Johannesevangeliet*, Århus: Aarhus Universitetsforlag
- Nielsen, J. T., 2009a, *Die kognitive Dimension des Kreuzes zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Nielsen, J. T., 2009b, 'Korsmærkernes kognitive funktion: Johannesevangeliets narrative grundstruktur', i *Hvad er sandhed: Nye læsninger af Johannesevangeliet*, red. G. Buch-Hansen og C. Petterson, Frederiksberg: Alfa, 19-40
- Sambursky, S., 1959, *The Physics of the Stoics*, London: Routledge and Kegan Paul
- Seim, T. K., 2009, 'The Resurrected Body in Luke-Acts: The Significance of Space' i *Metamorphoses*, red. T. Karlsen Seim og J. Økland, Berlin; New York: De Gruyter, 19-39