

EREVNA

Årg. 4

N:r 4

1947

Innehåll

Aposteln Johannes.	
Av prof. H. Odeberg.	81
Johannesevangeliets tillkomst.	
Av prof. H. Odeberg.	89
Johannesevangeliets syfte.	
Av prof. H. Odeberg.	94
Johannesevangeliets karaktär.	
Av prof. H. Odeberg.	98
Skriftens lära om äktenskapet.	
Av Fil. kand. Arthur Berger.	115
Gudomlig instiftelse.	118
Sakramental prägel (ett kött).	119
Oupplösligt.	121
Ett enda undantag: otukt.	121
Vigsel av frånskilda.	124
»Blott döden.»	125
Celibatet.	126
Böcker och tidskrifter.	130
Notiser.	136
Innehållsförteckning.	138

Innehållsförteckningen i slutet av häftet och sidhänvisningar i texten enligt originaltexten.

Aposteln Johannes.

Av prof. H. Odeberg.

Det är inte sällan man möter det uttrycket om Jesu apostlar att de var »fattiga och olärda fiskare». Den uppfattning som ligger bakom ett sådant uttryck tarvar ett beriktigande, inte minst vad aposteln Johannes beträffar.

Vad nu först fattigdomen beträffar, så är det nog riktigt att apostlarna kunde kallas fattiga sedan de blivit apostlar. Ty det innebar att de övergivit allt och följt Jesus. Det innebar att de delade hans villkor. Liksom Jesus inte hade något som han kunde kalla sitt eget i fråga om jordiska förnödenheter, inte ens en egen plats där han kunde lägga sig till vila, så var också hans apostlar, när de trätt i hans följe, utan arbetsinkomst och naturligtvis också utan skulder. Men de kunde inte utan vidare karakteriseras som från början fattiga. Vad Johannes beträffar tillhörde han en familj som måste betraktas som relativt välbärgad.

Johannes' fader var Sebédeus, vilken bedrev en egen fiskerinäring och hade flera arbetare i sin tjänst (Mark 1:20). Hans moder Salóme hade en egen förmögenhet, som gjorde det möjligt för henne att tillsammans med andra i samma läge understödja Jesus och hans lärjungaskara för deras resor och verksamhet. Matteusevangeliet namnger bland dessa följande: Maria från Magdala, Maria, moder till Jakob och Josef, samt Sebédeus' söners moder.

Vad olärdheten beträffar, så kan Johannes med bestämdhet kallas olärd endast i den meningen att han inte, när han mot-

tog kallelsen till apostel, hade genomgått den särskilda teologiska utbildning som hörde tillsammans med rabbinexamen. Men att han var olärd i allmän mening kan inte påvisas och är inte sannolikt. En »skriftlärd» kunde väl kalla Jesus och hans apostlar för »olärda», eftersom de inte hade den auktoriserade rabbinutbildningen i en av de skriftlärda godkänd rabbiniska skola. Med kännedom om de förhållanden som i allmänhet rådde på den tiden måste man däremot anta att Johannes hade fått en nog så gedigen skolbildning. Att han kunde läsa och skriva var självklart. Hans modersmål var *aramaiska*, liksom fallet var med Jesus och de övriga apostlarna. Men han förstod fullkomligt samtidens talade och skrivna *grekiska*, det allmänna världsspråket. Dessutom tillhörde han tydligtvis en from familj som flitigt läste, hörde och begrundade de heliga skrifterna. Redan i den första skolan, småskolan, hade han fått lära sig läsa tredje Mosebok på *hebreiska* och därefter fjärde, femte och andra Mosebok och slutligen de övriga heliga skrifterna. Han hade också, först i skolan och sedan i synagoggudstjänsten, fått lära sig de mera svårtydbara gamla heliga texterna i arameisk tolkning: den så kallade *targúm*. I synagoggudstjänsten hade han dessutom varje sabbat och högtid deltagit i bönerna på hebreiska och arameiska och lärt sig de hebreiska böner som används vid den enskilda andakten. Han torde sålunda ha ägt en försvarlig bibelkunskap, redan när han mottog kallelsen att följa Jesus. När han sedan efter Jesu död i likhet med de övriga apostlarna fick evangeliets förkunnande som enda livsuppgift åt vilken han ägnade alla kroppens och själens krafter, så är det ju självklart att han trängde allt djupare in i det som hörde samman med hans livsuppgift. Så långt ifrån att man har rättighet att tänka sig Johannes som en olärd man, måste man tvärtom säga att *ingen universitetsutbildning i världen vore tillräcklig att garantera en sådan lärdom som den Johannes måste ha skaffat sig för sin uppgift.*

De detaljer som står till förfogande för att man skall kunna i övrigt göra sig en bild av Johannes' förhållanden, hans livsbana och hans utveckling, är att hämta ur evangelierna, de övriga nytestamentliga skrifterna, de äldsta kyrkofädernas skrifter, och därvid framför allt ur det som kyrkofäderna uttryckligen anför ur traditionen.

I evangelierna nämns Johannes ofta tillsammans med sin, troligtvis äldre, broder Jakob som också blev en Jesu apostel. Enligt Joh. 19:27 hade Johannes ett eget hus i vilket han upp tog Jesu moder efter dennes död. Han var sålunda i den ekonomiska belägenhet att han kunde bereda henne hem och underhåll. Enligt Joh. 18:15 var han »bekant med översteprästen» i Jerusalem (gnostós to archierí), vilket också ger en antydning om familjens ansedda ställning. Dennes egentliga hem var emellertid i Galiléen intill Gennesarets sjö i vilken fisket bedrevs.

Enligt evangeliet hade Johannes redan tidigt slutit sig till Johannes döparen och räknades som lärjunge till denne. När Johannes döparen utpekade Jesus som »Guds lamm, som tar bort världens synd», slöt sig Andreas och jämte honom Johannes till Jesus (Joh. 1:36 ff.). Troligtvis blev Johannes därmed inte genast Jesu ständige följeslagare utan först något senare på Jesu uttryckliga kallelse i vilken då även hans broder Jakob innefattades (Mark. 1:20, Matt. 4:21, Luk. 5:10). Slutligen utvaldes han, jämte elva andra bland vilka även brodern Jakob befann sig, till apostel (Mark. 3:17, Matt. 10:3, Luk. 6:14). I de olika apostlalistorna sätts han en gång på andra plats (av Lukas i Apg. 1:13), en gång på tredje (av Markus i 3:17) och två gånger på fjärde plats (av Matteus i 10:2 och av Lukas i dennes evangelium 6:14). Däremot har han en bestämd plats i den ännu trängre kretsen inom apostlakretsen, som utgjordes av Petrus och bröderna Jakob och Johannes, vilka hade företrädet framför de andra apostlarna vid viktiga tillfällen och

några gånger fick vara med Jesus då han drog sig tillbaka till ensamheten. Sålunda är dessa tre vittnen till uppväckandet av Jairus' dotter (Mark. 5:37, Luk. 8:51), till förklaringen på berget (Matt. 17:1, Mark. 9:2, Luk. 9:28) och till bönekampen i Getsemane (Matt. 26:37 och Mark. 14:33). Som redan nämnts förekommer Johannes såväl under som efter Jesu jordeliv i en ännu exklusivare ställning, nämligen tillsammans enbart med Petrus. Det är Petrus och Johannes som skickas för att tillreda påskmåltiden (Luk. 22:8), Petrus och Johannes som tillsammans uppsöker graven (Joh. 20:4 ff.) och som efter första pingstdagen och kyrkans grundande tillsammans uppträder vid viktiga tillfällen (jfr Apg. 3:1 ff., 4:13, 19 etc.).

Det sista tillfälle då det i Apostlagärningarna berättas något om Johannes är när det i åttonde kapitlet heter att Petrus och Johannes återvände från sin mission i Samarien till Jerusalem (8:25). Detta var ju i själva början av den kristna församlingens verksamhet (omkring år 33). Efter detta lämnas vi för långa perioder av Johannes' liv i okunnighet om hans vistelseort och företaganden såväl av de nytestamentliga skrifterna som av traditionen. Av ett par detaljer i Nya testamentet kan man dra några slutledningar, dock utan någon säkerhet. När Paulus enligt sin egen uppgift efter omvändelsen första gången besökte Jerusalem (år 38), säger han sig inte ha »sett» (eídon) någon annan av apostlarna än Petrus och Herrens broder Jakob (Gal. 1:18, 19). Detta kan betyda att Johannes inte fanns där, men det kan också betyda att Paulus under den korta tiden av femton dagar som hans besök i Jerusalem varade, inte besökte eller träffade honom. Omkring tolv år senare vid det så kallade apostlamötet tycks Johannes också ha varit i Jerusalem att döma av Apostlagärningarnas uttryck: »Apostlarna och de äldste samlades då ...» (15:6). I Galaterbrevet nämner Paulus de tre »Jakob (Jesu broder), Kefas (= Petrus) och Johannes» såsom »de män som räknades för själva pelarna», (hoi dokúntes stýloi éinai). Han säger om dessa att de räckte Pau-

lus och Barnabas handen till samarbete, varvid de senare skulle verka bland hedningarna och Jakob, Petrus och Johannes bland »de omskurna».

Vi vet således ingenting med bestämdhet om var Johannes vistades och hur han verkade under de närmaste tiotal åren efter den första pingstdagen. Däremot lämnar Uppenbarelseboken den uppgiften att han vid en viss tidpunkt »var på den ö som kallas Patmos, för Guds ords och Jesu vittnesbörds skull» (Upp. 1:9), det vill tydligen säga att han blivit fängslad och förd till ön Patmos i förvisning under en förföljelsetid. Vilken denna förföljelse var sägs inte här, men enligt kyrkofadern Ireneus' (och andras) uppgift var det under kejsar Domitianus omkring år 95 e.Kr.

För den långa tiden mellan omkring år 33 till omkring år 95 har vi inga andra uppgifter beträffande Johannes' vistelseort och verksamhet än traditionens bestämda men detaljfattiga uppgift att han tillbragt den senare delen av sitt liv i Mindre Asien med Efesus som huvudsaklig vistelseort.

När Johannes lämnade Jerusalem vet vi inte, inte heller varthän han därifrån begav sig. Att han inte överflyttade till Efesus omedelbart tycks framgå av att han inte på något sätt nämns eller antyds i samband med Efesus under hela den tid som Paulus' missionsverksamhet pågick och Paulus var i beröring med Efesus. Paulus bodde ju i Efesus omkr. 54-56, skriver år 62 brevet till församlingen i Efesus o.s.v. Före år 65 kan inte gärna Johannes' verksamhet i Efesus ha begynt, ty det är tydligt att han, så fort han slog sig ner där, var en sådan centralfigur i kyrkans historia och församlingarnas medvetande att hans närvaro där inte gärna kan ha undgått att lämna något spår efter sig i Apostlagärningarna eller i Paulus' brev. Det bör dock betonas att man även här liksom i andra fall inte med någon absolut säkerhet kan dra slutsatser av vad som inte sägs eller omnämns. Ett näraliggande exempel är ju Apostlagärningarnas fullständiga tystnad om Paulus' brevskrivande verk-

samhet. Hade vi endast Apostlagärningarna, skulle vi ju kunna vara benägna att dra den slutsatsen att Paulus säkerligen aldrig författade några större brev till församlingarna. Nu har vi emellertid lika säkert Paulus-brev som vi har den berättelse om Paulus' verksamhet, nämligen Apostlagärningarna, vilken inte med ett ord nämner denna i den kristna kyrkans historia så viktiga del av Paulus' verksamhet som utgörs av hans brev till församlingarna.

Vad vi alltså kan säga är att vi inget vet om Johannes' vistelseort och verksamhet under årtiondena närmast efter kyrkans grundande, men att han efter år 65 och fram till sin död (omkring år 100) vistats i Mindre Asien med Efesus som huvudsaklig uppehållsort.

Evangelierna och kyrkofädernas skrifter bevarar även en del detaljer som belyser aposteln Johannes' karaktär och naturanlag. Det har blivit en rätt utbredd föreställning att aposteln skulle ha varit en stilla, mild natur, som med upphöjt lugn skådade ut över tillvaron och händelserna. Denna bild av aposteln har tydligen framkallats av den anda som gör sig förnimbar i Johannesevangeliet. Man har tänkt sig att aposteln var sådan som den person som är centrum i evangeliet. Men de drag som såväl detta evangelium som de övriga evangelierna visar hos aposteln själv, är ingalunda av denna art. Av naturen har Johannes enligt dessa ögonblicksbilder och situationsdetaljer ingalunda varit någon mild och lugn natur utan tvärtom. Betecknande är att Johannes och hans broder Jakob av Jesus själv få namnet »tordönsmännen», på arameiska banergés, d.v.s. sådana som larmar, rasar, vredgas.

Av naturen torde Johannes sålunda ha varit häftig, impulsiv, kolerisk. Detta bestyrks också av andra drag som kommer fram i evangelierna. När Jesus och hans lärjungar vägrats härbärge i en samaritisk by, blev Jakob och Johannes genast så uppbragta att de ville be ner eld från himmelen över hela den byn för att förstöra den (Luk. 9:54). Av naturen var dessa båda

heller ingalunda ödmjuka och tillbakadragna. Under Jesu och hans lärjungars sista resa till Jerusalem framställde de till Jesus den begäran att de skulle få de högsta platserna i himmelriket: »Låt den ene av oss få sitta på din högra sida i din härlighet och den andre på din vänstra», vilket föranledde Jesus att ge dem en vänlig men bestämd tillrättavisning (Mark. 10:35-45). Samma koleriska temperament kunde enligt berättelsen någon gång ge sig till känna hos Johannes ännu på ålderns dagar, sedan han för länge sedan överlämnat sig åt Herren. Sålunda finner vi hos Irenéus en skildring av hur Johannes en gång var på väg in i badet i Efesus, men då han fick syn på kättaren Cerinthus, rusade ut med oförrättat ärende utropande: »Låt oss fly, så att inte badhuset störtar ner över oss, eftersom sanningens fiende Cerinthus är därinne». Det övervärldsliga lugn, den kontemplativa stillhet, den fasthet, innerlighet och mänsklighet, som möter i evangeliet, breven och skildringarna från hans apostoliska verksamhet, har således inte hört till aposteln Johannes' naturliga utrustning, utan är en följd av den förvandling han undergått genom lärjungaskapet hos Jesus. Denna förvandling har uppenbarligen varit lika genomgripande som den som Paulus enligt sitt eget vittnesbörd genomgått, han som om sig själv sade: »Nu lever inte längre jag, utan Kristus lever i mig.» Det är inte Johannes' egen natur som behärskar Johannesevangeliet, utan det är *Jesus själv genom Johannes*. Det är också detta evangeliet självt ville vara, nämligen ett troget återgivande av Jesu eget väsen och dess uttryck, så vitt det var möjligt att med mänskliga ord på mänskligt språk göra det.

Också från denne förvandlade Johannes har vi drag i den efterevangeliska berättelsen. Särskilt må erinras om den bekanta skildringen av hur Johannes mot slutet av sitt liv, när han var så svag att han måste bäras till kyrkan, när han ville bevista gudstjänsten och inte själv längre förmådde predika, ända in i det sista samlade sin förkunnelse i orden: »Barn små,

älska varandra.» Detta upprepade han så ofta att man till slut frågade: »Mästare, varför säger du alltid detta?», varpå han svarade: »Det är Herrens bud, och blott detta sker, så är det nog.» Betecknande är att detta Johannes' sista begripliga yttrande helt var hämtat från Jesus själv. För att förstå evangeliet och breven måste man erinra sig det faktum — som borde vara självklart — att Johannes, alltsedan det han blev kristen, med tankar, ord och gärningar helt levde i och av Jesu ord och verk. Det är inte Johannes som präglat en Jesus-bild, utan det är Jesus som har präglat Johannes. Att Johannesevangeliet blivit ett sådant mästerverk som av världshistoriens största andar beundrats och ofta satts högst av all litteratur, det beror av att Johannes lät sig så helt förvandlas och präglas att han bättre än någon annan lät Mästarens oförlikneliga gestalt lysa fram genom ordens och språkets dräkt.

I sina »Bibliska studier» säger Godet följande, som må tjäna till att belysa vad ovan påpekats: »Paulus och Johannes var utomordentligt rikt begåvade naturer, fastän med nästan motsatta fallenheter. Den förstnämnde skulle ha spelat en lysande roll i synagogan likaväl som inom kyrkan, och hans namn skulle säkert inristats i historiens årsböcker, även om det inte inskrivits där såsom namnet på hedningarnas apostel. Detta skulle säkert inte blivit förhållandet med Johannes, trots hans utan all gensägelse utmärkta begåvning. Han skulle ha blivit ledaren för en liten skara utvalda hjärtan och andar, i likhet med t.ex. den bekante Banus till vilken historieskrivaren Joséfus i sin ungdom slöt sig. Men vad måste inte Mästaren själv vara, som lyckats så avgörande behärska dessa båda snillen att det i hela deras varelse inte fanns en fiber som inte vibrerade för honom, eller i deras ande en tanke som var annat än återskenet av hans! Den skarpaste dialektiker som människosläktet frambragt (d.v.s. Paulus) använder hela sin skarp-sinnighet för att tjäna det verk som han mottagit av denne Mästare, och samtidigt kände ett av de märkligaste mystika

snillen i alla tider (d.ä. Johannes) inte något annat föremål för sin åskådning än denne samme mästare.»

För att åtminstone tillnärmelsevis förstå eller ana den kristne Johannes' karaktär, »särart» och originalitet, är det nödvändigt att man gör riktigt levande klart för sig att denne Johannes verkligen med hela sin varelse var helt gripen av Jesus, av hans person och verk, av hans anda och ord, och att läran om Jesus och av Jesus utgjorde det som helt sysselsatte honom, dag och natt, och till vars tjänst han vigt sitt liv. Det var inte något som sysselsatte honom endast då han skulle predika eller skriva en bok, under det han annars tänkte på världens alla mångahanda problem, utan hans hela tänkande och viljande var helt bestämda och upptagna av Kristus, hans liv och ord. De utgjorde för honom tillvarons hemlighet, mening, syfte, innehåll och mål.

Johannesevangeliets tillkomst.

Av prof. H. Odeberg.

Traditionen är klar och bestämd beträffande vem som är Johannesevangeliets författare, men i övrigt är den synnerligen fattig på detaljer. Flera frågor lämnas sålunda öppna.

Om vi utgår ifrån att det är tämligen säkert att evangeliet offentliggjordes i Efesus en avsevärd tid efter det de övriga av kyrkan erkända evangelierna blivit spridda, så blir frågan den: Hade evangeliet författats omedelbart innan det offentliggjordes eller hade det funnits till förut, helt eller delvis, och i så fall på vad sätt och i vad form?

I den gamla kyrkan var en sägen känd enligt vilken Johannes författat sitt evangelium på uppmaning av framstående kristna ledare. Bland dessa skulle vara aposteln Andreas och andra av Johannes' medlärjungar. I fyra olika berättelser finner vi denna sägen. Två av dessa, det s.k. Muratori-fragmentet

och Clemens' av Alexandria uppgift, är båda väl bekanta. Kyrkofadern Eusebius berättar enligt »de gamles vittnesbörd», att Matteus, Markus och Lukas publicerat var sitt evangelium, och att dessa skrifter kommit i händerna på allmänheten och även på Johannes, samt att denne gillat dem och intygat deras sanning. Vidare anför Eusebius att Johannes på sina vänners enträgna uppmaning upptecknat sådana händelser i Jesu liv som de föregående evangelisterna förbigått. Och Hieronymus säger bl.a.: »Då Johannes var i Asien och den säd redan uppspirade som utsåts av kättare sådana som Cerinthus, Ebion och andra, vilka förnekar att Kristus antagit köttslig natur, så bevektes han enträget av nästan alla Mindre Asiens biskopar och av sändebud från talrika församlingar att skriva något mera djupgående rörande Frälsarens gudomlighet och lyfta sig ända till det gudomliga Ordets åskådande. Kyrkohistorien berättar att han på sina bröders (d.v.s. medkristnas) uppmaning svarade att han skulle skriva, om de fastade och bad till Gud med honom, något som också skedde.»

Om vi med denna sägen sammanställer den i traditionen — enligt Clemens' av Alexandria anteckning — uttryckligen angivna karaktären av Johannesevangeliet att vara ett »andligt» evangelium, d.v.s. motsvara det som 'förkunnades för de fullmogna', de framskridna, så blir man böjd för att såsom mera sannolikt anse att evangeliet representerar Johannes' muntliga undervisning och att det av honom givits skriftlig form först sedan förhållandena föranlett honom att låta det bli tillgängligt utanför kretsen av direkta åhörare.

För detta antagande talar även flera andra fakta. Evangeliet vill självt vara ett direkt vittnesbörd av ett ögonvittne, inte en teologi i historiens eller den romantiserade skildringens form. Vi har, sedan det blivit för alltid klart att evangeliet tillkommit redan under första århundradet, ingen anledning att sätta denna evangeliets självkaraktär i fråga. Men därav

följer att det allra mesta av evangeliets innehåll redan präglades långt innan det publicerades. Med kännedom om orientalska och särskilt rabbinisk-judiska förhållanden kan vi med säkerhet anta att de ord av Jesus, rabbinläraren, som Johannes hörde, av honom noga inpräntades i minnet och troget bevarades genom åren. Redan tidigt måste han också ha fixerat de enskilda berättelserna om vad Jesus gjorde och vad som skedde med honom, i en bestämd berättelseform. Under sådan förutsättning är alltså de enskilda delarna av evangeliet att anse såsom formade långt innan evangeliet i sin slutliga gestalt kom till.

Men evangeliet kännetecknas ju inte endast av de enskilda berättelser och tal som finns i det, utan även — och detta är nog så viktigt — av det *urval* som gjorts, alltså av vad man kan kalla evangeliets komposition. Huruvida detta urval eller denna komposition härrör från tiden för själva publiceringen av evangeliet eller redan tidigare hade formats av Johannes, är tydligtvis svårare att uttala sig om. I varje fall är evangeliet av en sådan fulländad konstnärlig uppbyggnad och utformning att även denna talar för, att det ligger en lång tids arbete bakom dess tillkomst, även om själva nedskrivandet möjligen kan ha skett inom en jämförelsevis kort tidsrymd.

Det är i detta sammanhang skäl att erinra om att det endast är inom den i det stora hela mycket begränsade och till sin uppfattningsförmåga inskränkta s.k. kritiska exegezen som evangeliet blivit föremål för en i grunden överlägsen och nedläggande behandling. De världshistoriens stora snillen och författare som har haft sinne för ett verks litterära värde, har, om de över huvud känt till evangeliet, enstämmit satt det synnerligen högt redan såsom en blott konstnärlig prestation. Det som särskilt tycks ha tilltalat läsare med konstnärlig uppfattning är evangelistens förmåga att förbinda ett opejlbart djup med en oförliknelig enkelhet i framställningen. Där den ytlige

och känslolösa läsaren kanske rent av irriteras av ständiga upprepningar i evangeliet, av att samma ord ideligen återkommer, av att ordförrådet är fattigt, har den konstnärliga uppfattningen ett helt motsatt intryck: det finns inte en enda onödig sats, inte ett enda onödigt ord, inte en enda onödig upprepning. Evangeliets enkelhet är mästerskapets enkelhet.

Det borde vara självklart att redan en rent yttre skildring av ett sådant liv som Mästarens av Nasaret, inte kan bli annat än ett urval och att ett återgivande av hans lära inte kan bli annat än ett urval. Men redan när evangeliet offentliggjordes, var det tydligen nödvändigt att betona denna självklara sak. Så slutar evangeliet med det påpekandet: »Jesus gjorde också mycket annat. Om varje händelse skulle skrivas ner, tror jag att inte ens hela världen kunde rymma de böcker som då skulle skrivas.» Det hör nu också till mästerskapet att en författare kan göra ett sådant urval att hela rikedomen av det han vill beskriva och det bärande och väsentliga däri kommer fram genom urvalet. Själva det sätt på vilket urvalet gjorts i evangeliet är sålunda ett väsentligt moment i evangeliets tillkomst.

Frågan är, som nämnts, huruvida detta urval i det skick det föreligger i vårt evangelium gjorts redan innan evangeliet publicerades eller om publicerandet just bestod i detta urval. Att evangeliets själva innehåll i det stora hela förelåg långt innan publiceringen måste ju, som redan anförts, betraktas såsom givet. Med hänsyn till vad som ovan påpekats om Johannes verksamhet och om evangeliets stränga enhetlighet talar sannolikheten för att även urvalet så småningom utformats av Johannes under hela hans verksamhetstid och särskilt under den långa tid han var kristenhetens ledare i Mindre Asien. Man torde närmast kunna tänka sig att Johannes meddelat en muntlig undervisning i det »andliga» evangeliet, d. v. s. en undervisning för det mera framskridna stadiet, åt en trängre krets av lärjungar. Bland dessa lärjungar torde helt naturligt ha befun-

nit sig ledarna för de olika kristna församlingarna. Detta kompendium för det framskridna stadiet torde även i fråga om urvalet ha, åtminstone så småningom, tagit en relativt fast form. Vid en viss tidpunkt torde sedan dels de kristna församlingarnas allmänt uttalade önskemål och Johannes egna överväganden ha föranlett honom att utge eller låta utge det i skriftlig form. Vid denna utgivning fick evangeliet då sin slutgiltiga utformning.

Att även yttre förhållanden i den kristna kyrkan givit särskild aktualitet åt önskemålen att utge evangeliet i skriftlig form för den kristna allmänheten kan man förmoda av vissa bestämda uppgifter som möter redan hos de äldre kyrkofäderna. Så påstår Irenéus, vilken stod i mycket nära indirekt förbindelse med Johannes, att anledningen till evangeliets utgivande utgjordes av de irrläror som förkunnades av Cerinthus och före honom av »nikolaiterna». Denna irrlära var en s.k. gnosis, vars kärnpunkt enligt Irenéus låg i att man skilde mellan Gud Fadern å ena sidan och världens skapare å den andra, samt mellan Kristus, en himmelsk, övervärldslig och förvärldslig makt, å ena sidan och människan Jesus å den andra. Kristus skulle alltså inte ha varit detsamma som Jesus, utan den övervärldsliga, eviga kraften Kristus skulle ha ingått en förbindelse med, tagit sin tillfälliga boning i, människan Jesus under dennes jordeliv. Denna förbindelse hade enligt Cerinthus börjat vid Jesu dop och slutat strax före Jesu korsdöd. Gent emot denna åskådning skulle nu Johannes ha varit angelägen att betona och visa, dels att världen skapats genom det övervärldsliga, eviga gudomsväsende, Ordet som var hos Gud och var Gud, dels att detta eviga gudomsväsende verkligen trädde in i världen och själv var människan Jesus.

Johannesevangeliets syfte.

Av prof. H. Odeberg.

Det skulle ta alltför stort utrymme att genomgå alla de olika teorier och hypoteser som framställts i den ofantligt omfattande litteraturen om Johannesevangeliet rörande dess syfte. Vi måste nöja oss med att dra fram de synpunkter som mera omedelbart ger sig ur evangeliet självt och de sparsamma uppgifterna hos de äldsta kyrkofäderna.

Då nu evangeliet behandlar ett ämne, nämligen Jesu liv, som redan förut behandlats i andra skrifter, skrifter som vid evangeliets tillkomst redan var spridda, till exempel de tre evangelierna enligt Matteus, Markus och Lukas, så ger redan detta förhållande anledning fråga: *I vad syfte* skrivs detta nya evangelium? Det tycks givet att Johannes inte skulle skrivit eller offentliggjort sitt evangelium, om de redan befintliga evangelierna ansetts fullt tillräckliga för kristenhetens behov.

Man kan då tänka sig två möjligheter. Antingen vill Johannes med sitt evangelium ersätta de föregående, så att dessa inte längre behövs, eller också vill han komplettera dem. Det är nu otvivelaktigt att det är det senare som är fallet. Johannes förutsätter att de som skall läsa hans evangelium också har tillgång till de andra evangelierna. Detta bevisas framför allt av att han underlåter att ta med sådana fakta och berättelser som han inte finner någon anledning att ytterligare belysa men som ändå av honom förutsätts kända. Han berättar inte om Johannes döparens fängslande, men han förutsätter att detta är ett faktum som är bekant, då han i 3:24 säger: »Johannes hade ännu inte blivit kastad i fängelse.» Han berättar inte om utväljandet av tolv lärjungar till apostlar, men han använder uttrycket »de tolv» som beteckning för dessa apostlar. Rätt naturligt är det att han inte ängsligt undviker att upprepa en berättelse som redan är känd. När en sådan berättelse behöver fullständigast eller är nödvändig för sammanhanget, till exempel som bak-

grund för Jesu tal, så berättar han hela händelsen. Så är fallet med berättelsen om bispisningsundret i kapitel 6, som också återfinns i Mark. 6, Luk. 9 och Matt. 14, och vidare med berättelsen om kvinnan med den dyrbara smörjelsen i kapitel 12, vilken återfinns i Mark. 14, andra exempel att förtiga.

Johannes vill alltså inte ersätta de föregående evangelierna men han vill fullständiga dem. Därmed är ju ännu inte sagt i vad avseende han ville fullständiga dem. Att det inte bara är fråga om ett blott utfyllande av Jesus-biografin framgår av att hans eget evangelium uttryckligen förnekar möjligheten av en fullständig Jesus-biografi, även Johannesevangeliet innehåller ju med full avsikt endast ett starkt begränsat urval av »allt som Jesus gjorde och lärde». Syftet kan alltså tänkas ligga inneslutet i det sätt på vilket detta urval görs. Och när, som vi sett, de övriga evangelierna dock inte är för honom tillräckliga, fastän de inte är överflödiga utan fyller sitt behov, så måste ju Johannesevangeliet ha ett syfte som inte är fullständigt detsamma som dessa andra evangeliers.

Nu finns det i evangeliet ett uttalande som alldeles tydligt tycks anger vad syftet är.

I tjugonde kapitlets sista vers säger författaren: »Dessa har blivit nerskrivna, för att ni skall tro att Jesus är Kristus, Guds Son, och för att ni genom tron skall ha liv i hans namn.» Här sägs vad syftet är med evangeliet. Och det kommer som en fortsättning av påpekandet av att evangeliet utgör ett urval av berättelser om Jesus.

Om man nu sätter detta uttalande i samband med vad förut klargjorts rörande förhållandet till de andra evangelierna, nämligen att Johannesevangeliet vill tjäna ett ändamål som går utanför dessa andra evangeliers, så finner man emellertid att det därmed ännu inte utan vidare är klart i vad avseende Johannesevangeliets syfte skiljer sig från de andra evangeliernas. Ty även om dessa kan det med full rätt sägas att deras syfte är att

påvisa att Jesus är Kristus, Guds son, och att detta är en sanning som appellerar till tron. Att Jesus är Kristus, Guds son, är även för dem det förnämsta, ja, det allt sammanfattande innehållet i det kristna budskapet, och denna sanning är inte bara ett kunskapsfaktum utan något som skall aktivt omfattas i tron. Det som Johannes anger som sitt evangeliums syfte är vidare inte bara hans evangeliums syfte och de övriga evangeliernas syfte utan syftet med all kristen förkunnelse. Så erinrar Paulus i första brevet till korintierna om att när han kom till dem som apostel och förkunnare, så var hans enda syfte att förkunna Jesus Kristus och honom som korsfäst. Genom denna förkunnelse hade de kommit till tro, genom den hade de fått liv.

På vad sätt kan då Johannesevangeliet på en gång ha samma syfte som de andra evangelierna och ha ett syfte som går utanför dessa? Ett svar på denna fråga får man, om man går till traditionen, sådan den finns bevarad hos Clemens av Alexandria, då han anför att Johannes skrev ett »andligt» evangelium, under det de övriga evangelierna var »kroppsliga». Vi vet att termen »andlig» betyder »framskriden», och »kroppslig» närmast motsvarar »elementär». Av denna förklaring framgår att, om traditionens uppgift är riktig, evangeliet helt enkelt måste sägas ha samma syfte som de andra evangelierna, samtidigt som det har annan uppgift än de.

Johannesevangeliet är således inte skrivet för att komplettera de tre andra evangelierna enbart genom att skildra sådana händelser i Jesu liv och återge sådana ord av honom som inte medtagits i dessa evangelier. Även Johannesevangeliet utgör endast ett urval. Men Johannesevangeliet går utanför de andra evangelierna däri att det är avsett för en mera framskriden läsekrets, för ett särskilt moget kristet stadium.

Med detta är alltså utan vidare uteslutet att evangeliet skulle vara avsett såsom en missionsskrift, alltså en skrift riktad till icke-kristna, antingen judar eller greker. Evangeliet är skrivet

för att läsarna skall »tro» men inte för att de för första gången skall »komma till tro». De för vilka evangeliet är skrivet har för länge sedan kommit till tro.

Evangeliets syfte är sålunda ett djupare inträngande i den kristna sanningen och en därmed förbunden fördjupad tro. Denna tro omfattar även i sitt mest fortskridna stadium, i sin högsta grad, samma centrala grundfaktum som den nyväckta tron: Jesus som Kristus, Guds son.

Med detta evangeliets syfte sammanhänger dess förunderligt enkla och rena stil. Den oöverträffade *enkelhet* i språk och framställningssätt som utmärker evangeliet, är inte möjlig och tänkbar utan att såväl dess författare är en djupt erfaren och mogen man som också att den läsekrets till vilken det talar, utgörs av mogna, genom de kristna sanningarna bildade och erfarna människor. Ett så enkelt språk som utmärker Johannes-evangeliet väcker hos den omogne endast intrycket av tomma eller självklara satsar utan någon visdom i. Endast den mogne kan skönja djupet i denna rena, kristallklara källa, ett djup som han då endast kan skönja men inte pejla.

Så har också Johannesevangeliets enkelhet, som antytts, blivit rätt olika värdebedömd, och omdömena kan sägas nog så tydligt avspegla det nyssnämnda förhållandet. Under det att mänsklighetens största andar, snillen, siare och skalder, då de känt till Johannesevangeliet, enat sig med fromma kristna män och kvinnor i den största vördnad för evangeliets omätliga djup, skönhet och höghet, så har självsäkra hantverkare i den exegetiska vetenskapens värld uttryckt sitt överlägsna förakt för »tafattheten», »enkelheten», »platityderna» i samma evangelium. Man behöver ju inte sväva i ovisshet om vilken av dessa båda kategorier som har den större förmågan till rätt värdesättning av evangeliet.

Så säger Goethe i ett brev till Herder (20.2.1786): »Av allt detta följer att jag åter och åter rekommenderar er Johannes'

testamente, vilket innehåll innefattar Mose och profeterna, evangelisterna och apostlarna.»

Marcus Dods säger att Johannesevangeliet är världslitteraturens utan all jämförelse förnämsta verk, ett omdöme som återfinns hos flera andra.

Luther har som bekant betecknat Johannesevangeliet som det förnämsta evangeliet och den förnämsta boken i Bibeln.

Johannesevangeliets karaktär.

Av prof. H. Odeberg.

Om man frågar vad det är för faktorer som bestämt Johannesevangeliets särpräglade enkla stil och dess karakteristiska ordval, blir det naturliga svaret utifrån en historisk syn på evangeliet och dess tillkomst detta: Det är det *urval* av Jesusord och tal av Jesus på vilket evangeliet är uppbyggt.

Helt naturligt har Johannes, den lärjunge som var av Jesus mest älskad och sannolikt den som själv var rent mänskligt sett Jesus mest hängiven, på ett alldeles särskilt sätt under hela sitt liv, alltifrån det han slöt sig till Jesus, levt i och av dennes ord och bilden av hans gestalt och verk. Vi får anta att Jesu ord av vilka han helt naturligt gjorde det urval som motsvarade hans gåva och kallelse, kommit att präglade hela hans tänkande, hans känslor och viljeliv. Vad är då naturligare och självklara än att de också präglade hans språk! Johannes' språk blev danat av Jesu språk.

I den s.k. kritiska inställningen till Johannesevangeliet har det visserligen varit vanligt att vända upp och ner på detta sakförhållande och försöka hävda att det är Johannes' eget språk som influerat på språket i Jesu tal i evangeliet. Man har då sagt att t.ex. Johannesbrevet, där Johannes, d.v.s. författaren själv, talar, är till stil och språk mycket lika Jesu tal i evangeliet. Och detta tjänar då till bevis för att Jesu tal i evangeliet inte kan tänkas återge Jesu egna ord utan är formade av förfat-

taren. Emellertid bör ju en fördomsfri prövning lätt kunna av- göra vilket som är det historiskt riktiga av de bägge alternativen: att det är Jesu Mästarens språk som fått forma den hängivne lärjungens eller att det är lärjungen som med sitt språk förändrat Jesu tal. Att det är Mästaren som satt sin prägel på lärjungen är ju i detta fall för ett historiskt betraktelsesätt det enda rimliga och antagliga.

Det är nu visserligen *en* typ av Jesusord eller Jesustal som särskilt präglat språket i Johannesevangeliet. Det är den typ som är representerad i de tal och ord som han särskilt tagit med i sitt urval. Det är inte i och för sig att förundra sig över att denna typ är en som mera sällan återfinns i de andra evangelierna. Det är den typ av ord som alldeles särskilt utmärker sig genom en fullkomlig förening av yttersta enkelhet med yttersta svårfattlighet. Betecknande är att i Matteusevangeliet ett Jesusord av denna typ — som i det evangeliet är sällsynt — följer omedelbart efter Jesu bön med tack för att hans Fader har »dolt detta för visa och kloka och uppenbarat det för de små». Det »johanneiska» Jesus-ord som därefter följer i Matteusevangeliet, är detta: »Allt har min Fader överlämnat åt mig. Och ingen känner Sonen utom Fadern. Inte heller känner någon Fadern utom Sonen och den som Sonen vill uppenbara honom för» (Matt. 11:27).

1. Detta i Matteusevangeliet förekommande typiskt »johanneiska» Jesusord har en hel rad av motsvarigheter i vårt evangelium. Vi märker där först den serie uttalanden som betonar den fullkomliga *enheten och samstämmigheten mellan Jesus och honom som han kallar »Fadern»*. »Jag och Fadern är ett» (10:30). »Jag kan inte göra något av mig själv ... Ty jag söker inte min egen vilja utan hans vilja som har sänt mig» (5:30). »Allt som min Fader ger mig kommer till mig» (6:37). »Sonen kan inte göra något av sig själv, utan endast det han ser Fadern göra. Ty vad han gör, det gör Sonen» (5:19). »Lik-

som Fadern har liv i sig själv, så har han gett åt Sonen att ha liv i sig själv» (5:26).

2. En annan grupp av Jesusord som är talrikt företrädd i Johannes' urval är den som kan kallas de existentiella utsagorna, d.v.s. sådana som börjar med uttrycket »Jag är» o.d. »Jag är» var för den som var förtrogen med Gamla testamentet och dess uttolkning ett uttryck som i högtidlig form endast kunde användas av Gud själv. »Jag är» (hebr. ähiä) är till och med ett namn på Gud. Detta »Jag är» står som gudsnamn mycket nära det högsta gudsnamnet, det outtalbara fyrbokstaviga namnet JHVH, det namn som i Nya testamentet liksom i den grekiska översättningen av Gamla testamentet återges med »Herren», kýrios. »Jag är» i Jesu mun betyder i dessa högtidliga satser i vilka det förekommer i Johannesevangeliet, närmast detsamma som »Jag, Herren, är» och erinrar i maktfullhet och högtidlighet om de gammaltestamentliga ord i vilka Gud talar till folket eller den enskilde profeten eller gudsmannen med uttrycket: »Jag, Herren, din Gud». Dessa »Jag-är»-satsen i Johannesevangeliet återfinns på följande ställen:

6:35 »Jag är Livets Bröd»

8:12 »Jag är Världens Ljus»

10:7 »Jag är Dörren»

10:11 »Jag är den Gode Herden»

11:25 »Jag är Uppståndelsen och Livet»

14:6 »Jag är Vägen och Sanningen och Livet»

15:1 »Jag är det rätta Vinträdet».

Därtill kan läggas sådana uttalanden där Jesus rätt och slätt säger »Jag är», erinrande om 2 Mos. 3:14, enligt vilket ställe Gud (JHVH) säger till Moses: »Jag är den jag är. Så skall du säga till Israels barn: 'Jag är' har sänt mig till er.» I Johannesevangeliet märks nu särskilt denna anknytning till det gudomliga namnet 'Jag är' i 8:28:

»När ni har upphöjt Människosonen, skall ni förstå att Jag

är (den jag är) och att jag inte gör något av mig själv utan talar vad Fadern har lärt mig.» Likaså är det gudomliga namnet antytt i 8:58: »Amen, amen säger jag er. Jag är, redan innan Abraham blev till.»

3. Ett tredje drag i Johannesevangeliet som på det närmaste sammanhänger med dess syfte att leda fram till en allt djupare och mognare förståelse av Jesu ord och verk, är det som kan kallas för *symbolismen*. Detta är ävenledes redan företrätt i de andra evangelierna men är i Johannesevangeliet alldeles särskilt betonat. Det gäller emellertid här att noga fatta i sikte på vad sätt och i vad mening Johannesevangeliets framställning är symbolisk eller rättare betonar och framhäver det symboliska.

En felaktig uppfattning av symbolismens innebörd kommer till synes då man uppställer den frågan: Är det som berättas avsett att fattas bokstavligt *eller* symboliskt? Är det en verklig händelse som åsyftas *eller* är det berättade en bild, något som åskådliggör en andlig sanning eller en andlig lag? Felet med en sådan fråga är att verklighet och symbol fattas som alternativ som utesluter varandra. Det förhåller sig tvärtom så, att det är fråga om ett både – och. Det som är en symbol är *också* verkligt. Ja, man måste gå ett steg längre och fastslå: *endast* det som är verkligt är symboliskt. Det är verkligheten själv som är symbolisk. Symbolen måste sålunda noga skiljas från liknelsen.

Detta kan kanske åskådliggöras genom ett par exempel, tagna från de andra evangelierna. När Jesus berättar om de fyrahanda sädesåkrarna, om mannen av vars sådd en del föll vid vägen, en del på stengrund, en del bland törnen och en del i god jord, så är denna berättelse av Jesus framställd som en *liknelse* varmed han vill illustrera det gudomliga ordets sådd i människovärlden (Matt. 13:1-23). Men när Jesus botar en lamman och samtidigt ger honom syndernas förlåtelse, då förelig-

ger en verklig händelse, som för den seende uppenbarar den djupare makten i Jesu personlighet och verk. Endast därigenom att den lame mannen verkligen botas blir denna händelse en symbol. »*För att ni skall veta, att Människosonen har makt här på jorden att förlåta synder, så stå upp*», sade han nu till den lame, »och tag din säng och gå hem» (Matt. 9:6). Ju djupare insikten i Kristi verk blir, dess mer symboliskt blir det för den som ser det. Man kan därför säga att det andliga fortskridandet här består i att undan för undan se allt fler symboler i det som sker, tills det slutligen inses att *hela verkligheten är symbolisk*. Men detta innebär också ett fortskridande i allt djupare symboliskt skådande, ty verklighetens symboliska djup är outtömligt. Det gäller sålunda ett tvåfaldigt fortskridande: ett fortskridande i att se *mer och mer av verkligheten* såsom symboliskt, och ett fortskridande i ett *allt djupare fattande* av den symbol som man sålunda funnit.

Det största skeendet i verkligheten är nu för evangeliets författare *Jesu inträde i mänskligheten*. Jesus och hans liv var en verklighet, och en verklighet med en alldeles särskild symbolisk betydelse. Så hade också allt vad Jesus gjorde en symbolisk innebörd, det vill säga, i allt vad han gjorde skedde någont som inte bara ägde rum i de yttre skeendenas sammanhang, vilket är det enda den tanklösa människan iakttar och som för henne är så gott som det enda livet, ett liv som endast är ett skenliv, ett liv på ytan. Allt vad Jesus gjorde hade en så rik betydelse och medförde så vittgående verkningar att ingen under hans jordeliv kunde helt fatta dess innebörd. »Vad jag gör förstår du inte nu, men längre fram skall du förstå det», säger Jesus till den främste av sina lärjungar den sista kväll han var tillsammans med dem (Joh. 13:7).

I det urval av Jesu verk som Johannes gör, låter han nu för vart och ett dess djupare sammanhang och innebörd antydas. Och detta gör han först och främst genom ett noggrant återgi-

vande av de Jesu egna ord som åtföljde hans verk. När han till exempel berättat om bespisningen av de fem tusen, an knyter han omedelbart därtill det Jesu tal vars motto är »Jag är Livets Bröd» (kap. 6). Så får läsaren i mån av sin mognad en aning om den djupa hemlighet som låg i den verkliga händelse som bespisningen av de fem tusen utgjorde.

Men den allra djupaste symbolen är *den verklighet som Jesus själv är*. Så kan Johannesevangeliets »symbolism» sägas vara sammanfattad och koncentrerad i det som det självt anger vara sitt syfte: »för att ni skall tro, att Jesus är Kristus, Guds Son, och att ni genom tron skall ha liv i hans namn» (20:31). *Att tro att Jesus är Kristus, Guds Son, det är att fatta den djupaste hemligheten med den person som uppbär hela evangeliet.*

Det finns två åskådningar som kan sägas bilda varandras motpoler, åskådningar som hade sina representanter på den tid då evangeliet utgavs och som haft sina representanter under nära nog alla tider sedan kristendomens tillkomst, och som båda enligt evangeliet är lika långt från verkligheten. Åskådningarna i fråga har avseende på namnet Jesus Kristus och den person som härmed betecknas.

Den ena av dessa är i nutiden mycket mera bekant, åtminstone för den svenska allmänheten, än dess motpol. Det är den åskådning som från evangeliets synvinkel kan sägas motsvara blotta yttersidan av verkligheten. Denna åskådning fattar nu Jesus som en verklig person, »en historisk personlighet», som verkligen existerat och levt här på jorden. Men denna person betraktas endast som en mänsklighetens lärare, utrustad med höga etiska och religiösa ideal, vilka han förkunnade för sin samtid och gav sina lärjungar i uppdrag att utbreda och vidareföra. Denna åskådning ser endast yttersidan av människan Jesus. Den djupa innebörden av hans person och liv vilken uttrycks med namnet Kristus, är för denna åskådning något

främmande. Denna åskådning tror på *Jesus* men inte på *Kristus*. I evangeliets samtid var denna åskådning närmast företrädd bland de judar som avvisat kristendomen.

Den andra åskådningen, som således är den nämnda åskådningens motpol, lägger däremot den avgörande vikten vid det andra namnet: Kristus. Den tänker sig att sanningsmomentet i evangeliet om Jesus Kristus ligger i kristusprincipen, i kunskapen om en gudomlig kraft, en gudomlig, överjordisk, närmast tidlös gestalt, som verkar i universum och i mänskligheten. För denna åskådning blir människan Jesus något betydelselöst, och i sin konsekventa utformning leder den till att man förnekar att någon person Jesus funnits till. Om man inte går så långt att man direkt förnekar att Jesus existerat, så kan man dock inte anta mera än på sin höjd en tillfällig förbindelse mellan Kristus och Jesus, till exempel så att Jesus under sin livstid på grund av sin sällsynta sedliga renhet och religiösa lidelse kunnat bli ett redskap för eller en tillfällig budbärare för denna eviga princip. Kristus är således här det egentligen verkliga, Jesus är en tillfällig historisk företeelse eller en legendarisk gestalt. Man tror således på *Kristus* men inte på *Jesus*. Denna åskådning var i Johannes' samtid representerad av de olika s.k. gnostiska riktningarna, och särskilt träder bland dem i förgrunden den riktning som är knuten till namnet Cerinthus, vilken vi redan ovan omnämnt (sid. 87) [i artikeln »Aposteln Johannes»]. Från nyare tid kan som representant för denna åskådning nämnas Arthur Drews, författare till ett arbete med den betecknande titeln »Kristus-mytten». Enligt honom är Jesus, människan, bara en diktad gestalt som upp-bär den egentliga läran: Kristusläran.

Gentemot den förstnämnda av dessa åskådningar hävdar nu evangeliet att *Jesus verkligen är Kristus*. Att endast se Jesus betyder att inte fatta den djupare innebörden av det som skedde i och med hans inträdande i mänskligheten, hans verk-

samhet, hans död och hans seger över döden. Den som skådat denna djupare hemlighet, den som rätt sett Jesus, han har sett att han är Kristus, det gudomliga Ordet som var av begynnelsen, den genom vilken allt blivit till. Människan Jesus är historiens största symbol: Kristus, Guds Son.

Gentemot den andra av de nämnda åskådningarna betonas att Kristus är Jesus. En gudomlig kraft eller evig princip är ingenting utan den verklighet i vilken den framträder. Inte ens Gud själv har någon människa sett. Vad människan med sina begrepp och föreställningar skapar är inget annat än just en skapelse av begrepp och föreställningar. Det är en inbillning. Varje gudsföreställning är endast en mänsklig inbillning. Det eviga, gudomliga Ordet genom vilket allt blivit till, blev för människor en verklighet först i och med det att detta Ord gick in i mänsklighetens värld: »Ordet blev kött och bodde ibland oss.» Det var människan Jesus. Först därigenom fick människan begrepp om Gud och Guds kraft. »Vi såg hans *härlighet*, en härlighet som den Enfödde har av Fadern» (1:14). »Ingen har någonsin sett Gud. En enfödd Gud, han som är i Faderns sköte, har utlagt 'Honom'» (1:18).

Det framgår av det nu sagda att Johannesevangeliets symbolism är något helt annat än det som brukar kallas allegori. Med ordet allegori kunde man känneteckna den här nämnda åskådning som lägger tonvikten på kristusprincipen i universum och mänskligheten. För denna åskådning blir ju Jesusgestalten och det som berättas om Jesus i evangelierna en allegori, som syftar på den övervärldsliga kristusprincipen. I allegorin, så fattad, är det som berättas inte något som verkligen skett i det yttre, i det historiska sammanhanget, utan något som avbildar och antyder en djupare verklighet. För Johannesevangeliet är Jesus och hans verksamhet emellertid ingen blott allegori som syftar på Kristus, utan Jesus *är* en verklighet vars djupaste innebörd och hemlighet är Kristus, Guds Son,

Ordet. Jesus är Kristus. Därför att Jesus är verklig, kan Kristus bli en verklighet för dem som tror, för dem som »ser» sanningen i det som är.

Därför är det utmärkande för evangeliet att det gärna kallar Jesu verk för *tecken*. Verkligheten själv är full av tecken för den som kan se. De som såg djupare, de såg Jesu gärningar som tecken på något djupare och mera genomgripande än det som den blott ytliga iakttagelsen kunde fatta. På ett betecknande sätt kommer detta till uttryck i sådana utsagor som det som läses i början av den evangeliska berättelsen om Jesu verksamhet. »Detta var det första av de *tecken* som Jesus gjorde. Han gjorde det i Kana i Galiléen, och *uppenbarade sin härlighet*, och hans *lärlingar trodde på honom*» (2:11).

För en modern människa med hennes jäktade liv ligger det kanske särskilt fjärran att sätta sig in i en sådan uppfattning eller livsform som kan se tecken i de ting och händelser som livet för i hennes väg. Men för att få åtminstone en begynnande förståelse av Johannesevangeliet är det ändå nödvändigt att man försöker sätta sig in i en sådan syn på tillvaron. För denna syn finns alltså inga tillfälligheter. Det som för den som lever sitt liv fram helt ytligt är betydelselöst och intetsägende, blir här alltsammans betydelsefullt. Och om hela skapelsen och hela livet tänks tillhöra en enda stor verklighet, där allt sammanhänger med vartannat och med universums ursprung och högsta uppehållande och styrande makt, Gud, blir varje detalj helt följdriktigt något som har hela livets djup i sig.

För att välja något som i detta sammanhang är mest främmande för ett nutida betraktelse- och uppfattningssätt, kan man här nämna den betydelse som de rena *talen*, d.v.s. siffertalen, har. Det är möjligt att vi närmar oss den tid då det inte längre förefaller alltför förnuftsvidrigt att talen kan betraktas som gudomliga tankar, då nämligen till exempel den moderna atom-

forskningen ger vid handen att de grundelement av vilka hela den fysiska verkligheten är uppbyggd, för sina egenskaper och verkningssätt är beroende av talförhållanden. Det är ju talförhållanden som bestämmer ett grundämne: antalet elementarladdningar eller elektroner, och inte några mystiska 'egenskaper', är det som gör en atom till det den är. Emellertid är för Johannesevangeliet talförhållanden av symbolisk innebörd. Man torde utan att alltför långt avlägsna sig från evangeliets uppfattning kunna säga att talen är uttryck för gudomliga tankar. För den som lägger märke till dem kan de bli tecken. En annan sak är att vi numera är så långt avlägsna från den insikt i talens innebörd som evangeliet representerar att en riktig tolkning av deras användning i evangeliet möter de största svårigheter. Vi är ännu inte i besittning av de rätta metoderna för en tolkning.

Man måste här ta sig i akt för två motsatta fel: det ena är att man på grund av oförmåga att inse och tolka talens betydelse i evangeliet och på grund av det för nutida uppfattning helt främmande och »vidskepliga» i en sådan inställning, förnekar deras betydelse i evangeliet. Det andra felet är att man, därför att man upptäckt att talen spelar en roll, också utan vidare tilltror sig att kunna tolka vad evangeliet avser med dem. Det torde inte vara många tolkningar av evangeliet som i överhäftighet och regellös fantasifullhet kan mäta sig med senare tiders försök att tolka den symboliska innebörden i Johannesevangeliets talförhållanden. Man har här tills vidare uppgiften att konstatera och påvisa att det läggs vikt vid talen men torde däremot böra överlämna åt en kommande tid, som till äventyrs har de härtill erforderliga förutsättningarna, att ingå på en djupare tolkning av talens betydelse.

4. Evangeliets bemödande att visa hän på ett fördjupat begripande, en fördjupad tro, kommer vidare till synes i den egendomlighet som kallats för evangeliets *upprepningar*. Vissa

väsentliga huvudord återkommer gång på gång, och inte endast enskilda ord utan hela uttryck och satser. Dessa »upprepningar» har emellertid ett klart syfte. Det är nämligen inte fråga om upprepningar rätt och slätt, utan om sådana upprepningar varigenom en sanning eller en lärdom inpräntas på för varje gång nytt sätt. Läsaren som begrundar dem och »upprepar» dem för sig själv, får vid varje ny upprepning en fördjupad inblick i den verklighet som det är fråga om. Själva upprepningen åskådliggör således trons fortskridande i fattandet och omfattandet av en och samma symbols omätliga djup. Ty de enklaste ord av Jesus har ett omätligt djup.

Detta kan åskådliggöras genom vilket som helst av de uttryck som upprepade gånger förekommer i evangeliet. Tag till exempel uttrycket »ha liv» eller »ha evigt liv».

Vi möter detta uttryck första gången i Joh 3:14-16:

»... så måste *Människosonen bli upphöjd*, för att var och en som *tror* skall i honom ha evigt liv.

Ty så älskade Gud världen att han *utgav sin enfödde Son*, för att den som *tror* på honom inte skall gå förlorad utan ha evigt liv.»

Här är detta att ha evigt liv insatt i den objektiva aspekten, att Människosonen skall bli upphöjd och att Guds Son är utgiven, för att människor skall ha evigt liv, och i den subjektiva aspekten, att var och en som tror, skall få evigt liv. Redan detta innehåller alltså hela läran om livet, människans sanna liv, det eviga livet, och människans frälsning. Men denna lära är så djup att den aldrig kan pejlas. Det finns alltså möjlighet för den som kommit till tro att fortskrida i tron, och det är nödvändigt att han det gör, om tron över huvud skall kunna bibehållas. Ett sådant fortskridande avspeglas nu i de »upprepningar» av uttrycket »ha liv» som förekommer i evangeliet. De ställen där uttrycket under evangeliets gång återkommer, är följande:

(3:36) »Den som tror på Sonen, han har evigt liv. Den som *inte lyder Sonen* skall *inte se livet*, utan *Guds vrede* (orgä) blir kvar över honom.»

(5:24) »Den som *hör mitt ord* och *tror* på Honom som har *sänt* mig, han har evigt liv och kommer inte under *domen* utan har övergått från döden till livet.»

(5:26, 27) »Ty liksom Fadern har liv *i sig själv*, så har han gett åt Sonen att ha liv *i sig själv*. Och han har gett honom makt att hålla *dom*, eftersom han är *Människoson*.»

(5:39, 40) »Ni forskar i Skrifterna, därför att ni tror att ni har *evigt liv* i dem, och det är dessa som vittnar om *mig*. Men ni *vill inte* komma till mig för att få liv.»

(6:40) »Detta är min Faders vilja, att var och en som *ser* Sonen och tror på honom skall ha evigt liv.» *Se* betyder här som annars den djupare insikten.

(6:47) »Amen, amen, säger jag er: Den som tror har evigt liv.»

(6:53, 54, 56) »Om ni inte äter Människosonens *kött* och dricker hans *blod*, har ni inte liv i er. Den som äter mitt kött och dricker mitt blod har evigt liv ... Den som äter mitt kött och dricker mitt blod *förblir i mig och jag i honom*.»

(10:10) »Tjuven kommer bara för att stjäla, slakta och döda. Jag har kommit för att de skall ha liv, ja, liv i överflöd.»

Och så kommer som avslutning av denna serie Jesus-ord i vilka uttrycket »ha liv» eller »ha evigt liv» förekommer, evangelistens egna ord i tjugonde kapitlets trettioförsta vers där Johannes talar om, varför han skrivit evangeliet. Det är också ett typiskt exempel på hur Jesu språk präglar evangelistens. Han säger: »Dessa (tecken) har blivit nerskrivna, för att ni skall *tro* att Jesus är *Kristus, Guds Son*, och för att ni *genom tron* skall ha liv i hans namn.» Dessa evangelistens ord kan ju i detta sammanhang sägas vara en spegel av de första sammanfattande ord i vilka Jesus använder uttrycket »ha evigt

liv» (3:15, 16). Även här är den objektiva sidan: Kristus, den upphöjde, den av Gud utgivne Sonen, och den subjektiva sidan: tron på honom, tron över huvud, båda inneslutna. Varifrån har evangelisten fått denna syn på tron, och varifrån har han fått sina uttryckssätt och sitt ordval? Uppenbarligen ifrån Jesus själv. Det är från honom han fått sin syn, och det är från honom han fått sitt ordval.

Denna, som det vill tyckas, mycket enkla och självklara sanning är det anledning att gå på gång i olika sammanhang »upprepa». Den måste vi också upprepa och hänvisa till för att sammanställa den särart hos evangeliet som vi just behandlat med en annan som vi nu skall komma till.

5. Vad är det som bestämt *ordningsföljden* i de upprepningar som evangelisten företar och som nyss åskådliggjorts genom en översikt av de ställen där uttrycket »ha liv» förekommer? Svaret blir: Det är den ordningsföljd i vilken dessa olika uttalanden förekom under Jesu egen verksamhetstid.

Därmed är vi framme vid en ny egendomlighet hos evangeliet, den nämligen att urvalet av berättelser och tal är ordnat efter den verkliga *tidsföljden*. I detta avseende skiljer sig Johannesevangeliet från de övriga evangelierna, vilka ordnar sitt material genom en kombination av saklig, systematisk anordning och en kronologisk anordning, varvid den förra är den helt övervägande. Dessa tre evangelier börjar visserligen med berättelserna om Jesu födelse och hans första verksamhet och slutar med hans lidande, död och uppståndelse. Men i övrigt sammanför de på olika sätt de händelser som utspelas i Galiléen för sig, dem som sammanhänger med Jesu vandringar utanför Galiléen och mellan Galiléen och Jerusalem för sig samt dem som hör till hans vistelse i Judéen och Jerusalem för sig. Och inom dessa större avsnitt ordnas även de olika berättelserna i grupper efter sitt sakliga innehåll, så att till exempel Jesu kontroverser med fariséerna om sabbatsfrågan kan sam-

manföras till en grupp, oavsett om de hänför sig till helt olika tider av Jesu verksamhet. Johannesevangeliet söker däremot strängt iaktta den kronologiska tidsföljden för Jesu verksamhet.

Av denna egendomlighet förklaras att man trots sig kunna finna en motsägelse mellan de tre andra evangelierna och Johannes beträffande tiden för Jesu offentliga verksamhet, alltså från hans dop till hans död. Då man inte beaktat den sakligt-systematiska anordningen i de tre andra evangelierna utan fattat den som rent kronologisk, har man fått den helt felaktiga uppfattningen att dessa evangelier förutsätter endast ett år för Jesu offentliga verksamhet, eftersom de endast talar om *ett* besök i Jerusalem, under det att Johannesevangeliet förutsätter minst tre år, eftersom det registrerar motsvarande antal besök i Jerusalem vid de årliga högtiderna. I själva verket varken påstår eller antyder de övriga evangelierna att Jesus endast verkat ett år. Tvärtom finns antydningar att Jesus vid många olika tillfällen besökt Jerusalem, till exempel det som både Matteus och Lukas anför som Jesu ord till staden Jerusalem: »Hur ofta har jag inte velat samla dina barn, så som hönan samlar sina kycklingar under sina vingar! Men ni ville inte» (Matt. 23:37, Luk. 13:34). När det gäller den yttre tidsramen för Jesu verksamhet, har alltså Johannesevangeliet vitsord.

För Johannesevangeliet har *tiden* emellertid inte bara en yttre, tillfällig betydelse. Att han ordnat händelserna i noggrann tidsföljd och inte använt den i och för sig lika naturliga anordningen efter sakligt-systematiska synpunkter kan delvis förklaras negativt av att denna senare anordning mera motsvarade den förberedande, grundläggande missionsförkunnelsens och undervisningens behov. När man vid en sådan grundläggande missionsförkunnelse eller undervisning t.ex. skulle redogöra för Jesu ställning till sabbatsbudet och vilka lärdomar som låg inneslutna i den, föll det sig naturligt att illustrera

detta genom att berätta om de olika tillfällena i Jesu verksamhet då Jesus kommit i konflikt med fariséerna om sabbaten, och anföra vad Jesus då gjort och sagt, oberoende av om dessa olika tillfällen infallit under olika tider av Jesu liv. Detta behov förelåg inte för Johannes, som för sådana ändamål kunde förutsätta de övriga redan förefintliga evangeliernas framställning.

Men när Johannesevangeliet lägger vikt vid den verkliga tidsföljden för Jesu verksamhet, beror detta också positivt av den vikt som tiden, stunden, har för en djupare uppfattning av livets sammanhang. Tidsföljden själv har, i en värld som är inordnad i tidens ram, liksom allt annat en djup symbolisk verklighetsbetydelse.

I detta liksom i allt övrigt som Johannes lägger vikt vid ansluter han sig emellertid helt till Jesu egna lärdomar. Motsatsen mellan en ytlig och en djup uppfattning av tidens betydelse framträder skarpt markerad i Jesu ord i Johannesevangeliets sjunde kapitels sjätte vers, enligt vilken Jesus säger till sina ännu inte upplysta bröder: »*Den rätta tiden för mig har ännu inte kommit, men för er är det alltid rätt tid.*» En högtidlig motsvarighet till dessa ord av Jesus utgör de ord varmed han börjar sin bön till Fadern vid sin sista samvaro med den församlade apostlaskaran: »Fader! *Stunden har kommit.*»

6. Med denna betoning av tidens symboliska verklighetsbetydelse i det tidsbestämde livssammanhanget förenas en annan egendomlighet i evangelistens sätt att skildra de utvalda händelserna i Jesu liv. Vi har redan flera gånger påpekat att evangeliets framställning är symbolisk i den meningen att allt i verkligheten ingår i den stora helhet vars innersta upphov och grund är Gud själv, och att därför varje detalj i livet och verkligheten inte är en begränsad företeelse utan har ett omätligt djup. Evangelisten har nu en konstnärlig förmåga att i de enklaste ord och de enklaste ting ge en aning om detta omät-

liga djup. Denna konstnärliga förmåga kan nu också iakttas i hans sätt att inordna händelserna i tidsföljden. Det sker till exempel på det sättet att han börjar med en exakt bestämning av tidpunkten i förhållande till det närmast föregående eller i förhållande till den livsrytm i vilken Jesu samtids människor levde, det vill säga den rytm som var bestämd av de årligen återkommande stora högtiderna. På denna tidsbestämning följer så berättelsen om något Jesu verk och därefter det tal av Jesus som anslöt sig till detta verk. Men sedan låter han detta förtona i ett obestämbart fjärran, ungefär som vid en kyrkklockas klämtning en stilla morgon- eller aftonstund den sista klangen förtonar i rymden, så att man inte kan säga när dess ljud upphört utan kan ha förnimmelsen att det fortsätter utåt i ett oändligt fjärran och inåt förtonar i ett omätligt inre djup.

Exempel på sådana *förtonanden* är lätta att finna för varje läsare av evangeliet. Här må endast anföras femte kapitlets slut, som tonar ut i de orden: »Om ni trodde Mose, skulle ni tro på mig, ty om mig har han skrivit. Men tror ni inte hans skrifter, hur skall ni då kunna tro mina ord?» De till vilka han yttrade dessa ord menade sig själva tro blint på vad Mose hade skrivit. Det var för dem detsamma som Guds eget ord. Därigenom får dessa slutord sådan egendomlig verkan: »Tror ni inte hans skrifter» — det gör vi ju — »hur skall ni då kunna tro mina ord!» — det gör vi ju inte. Så förföljer detta förtonande Jesus-ord den som hört det, vart han än flyr, om det så vore ända till universums yttersta gräns. En visserligen försvagad men mera fattbar parallell eller omskrivning av detta yttrande vore ett av liknande innebörd ställt till mången modern kristen: »Tror du inte på Gud» — det gör jag ju — »hur skulle du då kunna tro att Jesus är Kristus, Guds Son» — det gör jag ju inte. Skulle inte de förtonande orden förfölja honom: »Om du trodde på Gud ...»?

7. Men Johannes har också förmågan att med ett enda en-

kelt ord eller uttryck mitt inne i en situation liksom få tiden att stå stilla inför något i världens historia koncentrerat ögonblick, ett ögonblick vars hela ödesdigerhet inte märks av den ytliga betraktaren, men för den som hör något av universums pulslag låter förlåten rämna och låter honom skåda hela mänsklighetens ödeskamp, liksom en människa i dödsögonblicket kan se hela sitt liv koncentrerat i evighetens blyxtbelysning. Ett sådant maktfyllt ställe i evangeliet är mitten av trettonde kapitlet, där det om förrädaren berättas: »När han nu hade tagit bröststycket, gick han strax ut. Och *det var natt*.» I dessa ord: »det var *natt*», står mänsklighetens historia still. I lärjungen-förrädaren är hela mänsklighetens vansinneshat mot Gud och sig själv koncentrerat. Hela mänskligheten har dragit ut för att utplåna Gud ur världen, den har därmed utplånat sig själv, förödelsens ogenomträngliga mörker breder sig över världen. I den värld som Gud skapat och älskat, men som valt att hata Gud, är det natt. »Och det var natt.»

Dessa försök att dra fram några av de karakteristiska egenomligheterna hos detta evangelium torde ha tillräckligt visat att de är ofullständiga. Men därmed har de fyllt sitt ändamål, nämligen att visa att evangeliet i sin strävan att troget låta uttömligheten i den verklighet som utgörs av Jesus Kristus, Guds Son, hans verk och ord, lysa fram för dem som tror, självt har blivit outtömligt i sin enkelhet och sin rikedom.

Huvudsynpunkten för den som vill tolka Johannesevangeliet måste vara insikten om att en uttömmande tolkning är omöjlig och ouppnåelig. Det enda en tolkning kan eftersträva är att öppna ögonen för den oändliga rikedomen i detta litteraturens mästerverk, som har blivit ett sådant mästerverk därigenom att det inte velat annat än visa hän på verklighetens största under: Jesus Kristus.

Även bland dem som inte helt böjt sig för sanningen i de enkla fakta på vars verklighet på samma gång som oändliga

räckvidd evangeliets författare är ett edsvuret ögonvittne, har det funnits sådana som måst böja sig för evangeliets egen höghet och rikedom. Så säger en av dessa, professor E. F. Scott, under intrycket av det evangelium som han sökt analysera: »... detta underbara evangelium, som förmår gripa så olika typer av kristna var och en på olika sätt. Mystikern, kyrkomannen, de enkla tankarnas och känslornas man, hos dem alla har Johannes' lära funnit gensvar. Det var han som gav den förnämsta impulsen till utvecklingen av dogmat. Men det är också han som i varje tidsålder av kyrkans historia har verkat som det stora befriande inflytandet på den kristna tanken. Slutgiltighet är omöjlig vid tolkningen av en sådan bok. Varje nytt försök att utlägga den är, när det är som bäst, bara ett styckeverk, som visar oss tillbaka till evangeliet självt med en fördjupad förnimmelse av dess ytterliga hemlighetsfullhet» (*E. F. Scott, The Fourth Gospel, Its Purpose and Theology*, sid. 64.)

Skriftens lära om äktenskapet.

Av Fil. kand. Arthur Berger.

En av vår tids mest brännande samhällsfrågor gäller äktenskapet. Äktenskapet såsom en av samhällslivets grundpelare är inte längre någonting självklart. En inflationsprocess har satt in och tycks för varje dag gripa allt mer omkring sig. Tydligast märks kanske detta på den ökade skilsmässofrekvensen. För femtio år sedan förekom i hela landet cirka 300 skilsmässor årligen. År 1946 var motsvarande siffra cirka 8.000. I Stockholm var antalet skilsmässor 1936 914 mot 2.134 i fjol. Det fordras inte mycket fantasi för att skapa sig en föreställning om den tragedi som döljer sig bakom dessa kalla siffror! Hur trevande och osäker man i allmänhet står inför äkten-

skapet som institution, kan också studeras i dagspressens insändarspalter, där de mest skiftande debattinlägg i ämnet torgförs. Till en del är väl denna polemik endast en sida av den stora brottningen i tiden mellan Guds vilja och människans vilja, mellan idealism och materialism, kristendom och hendedom. Som sådan har den kanske också sitt värde, fastän väl knappast någon blir omvänd — vare sig i den ena eller andra riktningen — av tidningsinsändare. Vad som mest måste smärta en kristen iakttagare är dock ingalunda de direkta angrepp på den kristna äktenskapssynen som tid efter annan framkommer. Den mest betänkliga tendensen är den flathet och motsägelsefullhet som ofta karakteriserar uttalandena även från deras sida som säger sig företräda en kristen livssyn. Man kan inte undgå att ställa frågan: Finns det kanske till sist ingen möjlighet att precisera en kristen äktenskapssyn? Måste man här stanna vid relativa sanningen? Om så vore förhållandet, skulle det förvisso glädja kristendomens fiender, ty en söndrad motståndare är svagare än en enig. Ur kristen synpunkt däremot kan en dylik situation omöjlig anses tillfredsställande. Inte heller tillfredsställer den logikens enklaste fordringar, då ju en sak inte kan vara på en gång både sann och falsk, lika litet som två konträrt motsatta åsikter om samma sak båda kan vara sanna. Man kan inte undgå att få det intrycket att de faktiska sanningar i fråga om äktenskapet som alla kristna står beredda att skriva under, reducerats till ett sådant fåtal att de, lösryckta ur sitt sammanhang som de är, knappast kan betraktas som annat än intetsägande klyschor. Som sådana förmår de inte heller skapa respekt för en kristen äktenskapssyn. Vad kan nu allt detta bero på? Den förnämsta anledningen är otvivelaktigt de kristnas skiftande inställning till själva de bibelord som behandlar frågor rörande äktenskapet. För en evangelisk kristen ligger det ju närmast till hands att söka bilda sin uppfattning just utifrån bibelordet. Men man

finner strax att denna väg inte utan vidare är framkomlig. Samma bibelord citeras ju för att bevisa de mest skilda slutsatser, och de olika kristna uttolkarna är därvid lika bergfast övertygade om Andens ledning! Till en del beror väl dessa misstag på att bibelordet inte tas som utgångspunkt för sanningssökandet utan anförs som stöd för redan — utanför Bibelns tankevärld! — färdigställda åsikter. Till en annan del tycks orsaken vara att söka i en falsk gränsdragning mellan Bibelns *anda* och *bokstav*. Ett diffust begrepp som brukar kallas »evangeliets anda», spelas därvid ofta ut mot klara uttalanden av Jesus. Därigenom hindras evangeliet från att bli den läkande och livgivande faktorn, där lagen sargat och dödat, och missbrukas i stället till att utsudda och släta över och *på så vis* sätta lagen ur funktion. Mest citerade är väl här Jesu ord till äktenskapsbrvterskan: »Inte heller jag dömer dig» (Joh. 8:11). Men hur ofta glöms inte tillägget: »Gå, och *synda* inte mer.» Vad hon gjort *var* alltså ändå synd och måste betraktas och undvikas som sådan! Det är tydligt att evangeliets anda aldrig kan finnas, om enskilda — mer eller mindre godtyckligt valda — Jesus-ord så att säga anses missvisande och i behov av korrigerings genom andra Jesus-ord. Om något skall sägas beteckna evangeliets anda, så är det väl snarare den samklang där *varje* uttalande av Frälsaren får bidra till den slutgiltiga harmonin. Dessbättre äger vi i Nya testamentet ett stort antal uttalanden av Jesus just om äktenskapet. I första hand hänvisas till Matt. 19:3-12, som torde kunna betraktas som en hel »programförklaring». Men även apostlarnas uttalanden i dessa frågor måste medräknas. De om några torde ha förstått vad som var främmande eller inte för evangeliets anda. De hade ju Frälsarens uppdrag att predika evangelium för allt skapat. Om vi skulle känna oss frestade att avvisa deras undervisning om äktenskapet — t.ex. under förevändning att den vore tidsbetonad — är gärdet redan upprivet, och vi har sedan ingen

möjlighet att fasthålla deras auktoritet inom andra områden. Då är kanske alla deras uttalanden tidsbetonade! Men visar inte tvärt om hela deras uppträdande att de var mästare i att bryta med sin tids vanetänkande? Och de ägde verkligen de bästa förutsättningar för detta, utrustade som de var med gudomlig fullmakt och upplysning! Deras undervisning är helt enkelt nödvändig. Den nyare bibelforskningen kommer oss här till hjälp genom att visa att den förmenta klyftan mellan »Jesu enkla evangelium» och den apostoliska kristendomen endast varit en fiktion. Den slutgiltiga frågeställningen måste sålunda bli denna: Vad innebär Kristi och hans apostlars undervisning om äktenskapet? eller kortare: Vad är Skriftens lära om äktenskapet?

Skriftens lära om äktenskapet innefattar svar på flera frågor, t.ex. om äktenskapets ursprung, väsen, ändamål och etik. Fastän de givetvis hänger intimt samman, kunde dessa frågor kräva en självständig utredning. Den följande framställningen tar i huvudsak sikte endast på de två förstnämnda »delfrågorna» och framträder naturligtvis inte ens inom dessa med något som helst anspråk på fullständighet. Den vill endast vara ett på det praktiska bibelstudiet grundat försök till konturteckning av en kristen äktenskapssyn.

Gudomlig instiftelse.

Redan på Bibelns första blad i Gamla testamentet lär vi känna äktenskapet som en gudomlig instiftelse. »Gud skapade människan till sin avbild ... till man och kvinna skapade han dem» (1 Mos. 1:27). Och han gav dem uppdraget: »Var frukt samma och föröka er och uppfyll jorden» (1 Mos. 1:28). För att förverkliga denna sin vilja instiftar Gud äktenskapet: »Därför skall en man lämna sin far och sin mor och hålla sig till sin hustru, och de skall bli ett kött» (1 Mos. 2:24). Det är till dessa fakta som Kristus anknyter i sin undervisning om äktenska-

pet, t.ex. i Matt. 19:3-12. Och liksom Skaparen en gång betraktade sitt skapade verk och fann det mycket gott (1 Mos. 1:31), så har också kristendomen behållit grunduppfattningen av äktenskapet som något gott. Det sexuella samlivet mellan man och kvinna är — där det står i överensstämmelse med Skaparens vilja — enligt kristen uppfattning ingenting lågt och skamligt utan något högt och rent. —

Sakramental prägel (ett kött).

Den allsmäktige Skaparens avsikt med äktenskapet kommer klarast till uttryck i Jesu ord: »Så är de inte längre två utan ett kött.» Att två skilda individer, i detta fall en man och en kvinna, verkligen förenas till *ett* kan väl endast vara tänkbart ifall deras förening äger en sakramental prägel. Utan varje jämförelse i övrigt kan man här tänka på den sakramentala förening som äger rum i nattvarden mellan å ena sidan Frälsaren och nattvardsgästerna, å andra sidan mellan kommunikanterna inbördes. En annan bild (jfr Ef. 5:25-32) kan tas från den förening som består mellan Kristus som Kyrkans huvud och Kyrkan som Kristi kropp med sina olika lemmar. — Märk att äktenskapet här inte sägs »vara ett sakrament» utan sägs »ha en sakramental prägel»! Skillnaden är rätt betydande. Vi bör inte frukta att tala om äktenskapets sakramentala prägel. Ty därför att en god och nyttig tanke till äventyrs kan missbrukas, upphör den inte att vara i sig själv god och nyttig. — I det nyss citerade gammaltestamentliga ordet »de skall bli ett kött» sägs emellertid ingenting om äktenskapets monogama karaktär. Ingenting hindrade ju att flera hustrur på detta sätt var förenade med en man. Så var ju också fallet. Somliga patriarker hade flera hustrur och visste sig inte därmed göra något orätt. Det är först Jesus som i sin undervisning om äktenskapet inskjuter det betydelsefulla lilla ordet »två» på denna plats och säger: »De *två* skall bli ett kött». Fullt självklar tycks måhända

monogamin (engiftet) inte ha varit inom den äldsta kristenheten. Så anser sig t.ex. aposteln Paulus i sitt första brev till Timoteus (3:2) behöva särskilt framhålla att »en församlingsledare skall vara ... en enda kvinnas man». Huruvida detta förhållande sammanhänger med kristendomens nära beröring med den polygama omgivningen är väl svårt att avgöra. Enligt gammaltida uppfattning, vilken är den bland naturfolk vanliga, ägde varje släkt (stam) en gemensam själ i vilken alla dess medlemmar hade del och av vilken dess nya medlemmar blev delaktiga. Så hade t.ex. barnet ingen själ förrän det genom särskilda ceremonier fått del av släktsjälen. När en hustru togs från en annan stam, måste hon först genom ceremonier befrias från sin fädernesläkts »själsstoff» och sedan genom ytterligare ceremonier, t.ex. mottagande av gåvor, få del av mannens släktsjäl. Äktenskapsbrottet bestod enligt denna uppfattning av ett otillbörligt blandande av olika släktsjälar, vilket ägde rum om en gift kvinna gav sig åt en främmande man. Hennes »egentlige» mans släktsjäl ansågs därigenom lida en obotlig skada. Därigenom kom det sjätte budet i dessa tider att uteslutande rikta sig till kvinnorna, ty det var alltså genom dem som ett dylikt »bortspillande av själsstoff» kunde äga rum. Däremot fanns det som sagt enligt denna uppfattning ingenting som hindrade att en man såsom hustrur upptog flera kvinnor i sin stam och därmed gav dem del av dess »själ». — På allt detta vänder emellertid kristendomen upp och ned genom att ge det monogama äktenskapet uteslutande rätt. Att Nya testamentets undervisning om äktenskapet i huvudsak utgår från kvinnans ställning får inte tas som en reminiscens av den gammaljudiska uppfattningen: Vad som sägs om kvinnan gäller naturligtvis enligt kristen uppfattning även för mannen. Deras förpliktelser och rättigheter i andliga ting (men inte deras funktioner!) är lika: »Här är inte man och kvinna.» — Att Jesu lära på denna punkt innebär en fullare uppenbarelse av

Guds vilja bekräftas även av det förhållandet att det monogama äktenskapet står i samklang med det bästa och ädlaste inom människan. Naturligtvis *var* äktenskapet av Gud redan från begynnelsen instiftat såsom monogamt, men detta liksom mycket annat var fördunklat i judendomen och erhöll först i Kristus sin fulla uppenbarelse. Även bland naturfolken är monogami utan jämförelse vanligare än polygami (att en man har flera hustrur) eller polyandri (att en hustru har flera män). Jesu lära om äktenskapet innebär alltså *en förnyad instiftelse av äktenskapet såsom en förening av sakramental karaktär mellan en man och en kvinna.* —

Oupplösligt.

Att äktenskapet är ouplösligt under makarnas livstid framgår av otvetydiga skriftställen: »Så är de inte längre två utan ett kött. Vad nu Gud har fogat samman skall människan inte skilja åt» (Matt. 19:6). »Var och en som skiljer sig från sin hustru och gifter sig med en annan kvinna begår äktenskapsbrott» (Luk. 16:18). Dessa är de stora kardinalorden på tal om alla skilsmässor. —

Ett enda undantag: otukt.

Ett enda undantag från denna regel medger Frälsaren: Den ena makens otrohet kan vara anledning till att den andre söker skilsmässa. Härom säger Jesus i Matt. 5:32: »Jag säger er: Var och en som skiljer sig från sin hustru av något annat skäl än otukt, han blir orsak till att äktenskapsbrott begås med henne.» För att förstå meningen med dessa ord torde en begreppsbestämning vara nödvändig. Det gäller innebörden i ordet »äktenskapsbrott». Denna kan åskådliggöras genom en bild. I ett normalt äktenskap utgör ju de båda makarna en enhet som vi kan likna vid en obruten stav. Genom äktenskapsbrottet bryts

nu denna enhet sönder, antingen så att staven bryts i två delar (äktenskapsbrott av något annat skäl än otukt) eller så som då en kil, d.v.s. en tredje part, intränger och åstadkommer en spricka i staven. Under förutsättning att den obrutna staven betecknar det normala, lyckliga förhållandet, uppstår i bägge dessa fall någonting onormalt och olyckligt. Kosmos ersätts av kaos. I det förra fallet sprängs äktenskapets *enhet* sönder, i det senare fallet lever så att säga *tre* parter i äktenskap, vilket är en anomali. Liksom alla bilder är givetvis även denna haltande. Inte desto mindre kan den ytterligare utnyttjas: Liksom staven, sedan den brutits, upphör att existera som stav, men de båda styckena ändå finns kvar, så upphör visserligen äktenskapet genom äktenskapsbrottet att existera som funktionsdugligt äktenskap men har därför inte förintats. Det är just häri det »onormala» ligger! Om äktenskapet verkligen upplöstes genom äktenskapsbrottet, hade det ju inte varit så farligt, i det parterna då varit oförhindrade att ingå nytt äktenskap. Nu förbjuder emellertid Skriften äktenskap mellan frånskilda. Enda rimliga anledningen tycks vara att varken äktenskapsbrott eller skilsmässa innebär äktenskapets upplösning. Fastän äktenskapet är brutet existerar det vidare som ett onormalt, kaotiskt förhållande. Slutledningen kan synas förbryllande men grundar sig på bibelord som man inte utan förvrängning och om-tolkning kan komma ifrån. (Jfr nedan!) Just på denna punkt brukar också förvirringen vara stor, då man utifrån profan lag-syn vant sig vid att utan vidare sätta likhetstecken mellan skilsmässa och äktenskapets upplösande. — Av ovanstående framgår även att man inte, som stundom sker, ur Matt. 5:32 får dra följande slutsats: Om skilsmässa *av något annat skäl* än otukt innebär äktenskapsbrott, så måste skilsmässa *på grund av* otukt inte vara äktenskapsbrott, så att t.ex. den oskyldiga parten vore oförhindrad ingå nytt äktenskap. En dylik slutledning är felaktig och beror på en missuppfattning av innebörden i ordet

äktenskapsbrott. Ty i Matt. 5:32 utsägs endast att då part A begär skilsmässa, utan att otukt föreligger från part B, så är part A *orsak* till äktenskapsbrottet. Detta är fullt naturligt, ty om otukt föreligger från endera parten, har ju äktenskapet börjat nedbrytas redan *före* skilsmässan — i annat fall inträder äktenskapsbrottet först *genom* skilsmässan. Vad Jesus förbjuder är alltså att bli *skuld* till äktenskapsbrott. Skulden ligger naturligtvis hos den som på ett eller annat sätt *orsakat* äktenskapsbrottet. Men vilkendera part som än är skuld till äktenskapsbrottet blir resultatet, äktenskapets nedbrytande, det samma. I fortsättningen görs det därför inte någon skillnad mellan den »oskyldiga» och den »skyldiga» parten, *båda* är förhindrade att ingå nytt äktenskap enligt ordet: »Den som gifter sig med en frånskild kvinna begår äktenskapsbrott», d.v.s. han intränger som tredje part i ett inte upplöst äktenskap. Skilsmässa innebär alltså i och för sig äktenskapsbrott, oberoende av om den föregåtts eller efterföljts av otukt. Visserligen tillåter Jesus skilsmässa, men endast under förutsättning att äktenskapsbrottet på grund av otukt redan är ett faktum, för att inte oeniga makar skall tvingas förbittra livet för varandra genom att sammanbo. »Därför att era hjärtan är så hårda tillät Mose er att skiljas från era hustrur, men från början var det inte så» (Matt. 19:8). Att även den till skilsmässan oskyldiga parten — om nu någon sådan finns — är förhindrad ingå nytt äktenskap tycks vara den allvarligaste stötestenen för vår tids människor. Till en del beror väl detta på att man så litet frågar efter, om det är Guds vilja att man skall leva i äktenskap eller inte. Ofta betraktar man äktenskapet som ens självklara rätt, en privatsak som Gud inte har med att göra, och inte som en *Guds gåva*. Vanlig är även den åsikten att en människa som begått äktenskapsbrott skulle vara oförhindrad ingå nytt äktenskap sedan hon fått *förlåtelse* för sin synd, t.ex. genom bikt och avlösning. Naturligtvis kan äktenskapsbrott efter ånger och

bekännelse förlåtas lika väl som alla andra synder och dess skuld utplånas, men själva brottet blir ju inte därigenom ogjort. Ett brott blir aldrig ogjort därför att förbrytaren suttit i fängelse! Endast en starkt romantiserad livssyn kan fordra något sådant. — Att förutom skilsmässa, såsom det heter i Matt. 19:9, »gifta sig med en annan kvinna» innebär bara ett ytterligare steg på en redan inslagen väg, så att säga ett fullföljande av äktenskapsbrottet, och kan såsom sådant naturligtvis endast äga rum från den otuktiga partens sida. För den tuktiga parten däremot gäller efter skilsmässan vad som nedan kommer att citeras angående frånskildas äktenskap. — Med andra ord: Vad Kristus tillåter är endast en skilsmässa —»till säng och säte» — på grund av andre makens otrohet. Men inte ens en dylik »legitim» skilsmässa innebär såsom vi sett äktenskapets upplösning. —

Vigsel av frånskilda.

Eftersom skilsmässan inte innebär äktenskapets upplösande, är också vigsel av frånskilda avvisad. En klar anvisning lämnar här den redan citerade senare delen av Matt. 5:32: »Den som gifter sig med en frånskild kvinna begår äktenskapsbrott.» Denna utsaga är så klar man gärna kan begära. Detsamma gäller parallellstället Luk. 16:18. Lika tydligt framhåller den helige Paulus detta i 1 Kor. 7:10, 11: »De gifta ger jag en befallning som inte är min utan Herrens: En hustru får inte skilja sig från sin man — skiljer hon sig skall hon förbli ogift eller försona sig med sin man — och en man får inte överge sin hustru». Om äktenskapet verkligen vore upplöst genom skilsmässan, varför skulle hon då förbli ogift? Denna uppfattning framhålls särskilt vara påbjuden *av Herren*. I 1 Kor. 7:39 möter åter samma tanke: »En hustru är bunden så länge hennes man lever. Men om mannen dör, är hon fri att

gifta om sig med vem hon vill, bara det sker i Herren.» Även av Jesu samtal med den samaritiska kvinnan (Joh. 4:18) framgår att en följd av förbindelser inte är äktenskap: »Fem män har du haft, och den du nu har är inte din man. Det du sade är sant.» —

»*Blott döden.*»

Genom Paulus' nyss anförda ord i 1 Kor. 7:39 är vi framme vid nästa slutsats: Den enda legitima upplösningen av äktenskapet är den som sker genom ena makens död. Den gamla folklekens en smula raljerande tonfall kommer sanningen närmare än vad man kanske vanligen brukar besinna: »Blott döden, blott döden kan lossa dessa band.» — I Rom. 7:2, 3 är det åter denna grundläggande äktenskapssyn som aposteln förutsätter såsom allmänt känd av de kristna romarna: »Så är en gift kvinna genom lag bunden vid sin man så länge denne lever. Men när mannen är död, är hon fri från den lag som band henne vid mannen. Därför kallas hon äktenskapsbryterska, om hon ger sig åt en annan man så länge hennes man lever. Men om mannen dör, är hon fri från lagen och är inte någon äktenskapsbryterska om hon blir en annan mans hustru.» Fullt förståelig blir väl denna tankegång först om äktenskapets sakramentala karaktär tas med i beräkningen: Genom döden nedbryts kroppen, d.v.s. bäraren av den sakramentala förbindelsen, och därmed är äktenskapet upplöst. Ty äktenskapet hör *jordelivet* till. Jesus säger: »Tar ni inte fel, just därför att ni inte förstår Skrifterna och inte heller Guds makt? När de döda uppstår gifter de sig inte och blir inte bortgifta, utan de är som änglarna i himlen» (Mark. 12:24, 25).

Celibatet.

En framställning om äktenskapet skulle emellertid inte vara till närmelsevis fullständig, om inte några ord ägnades celibatet. Efter vad som förut framhållits om äktenskapets höga värde och ursprung, kan detta inte anses olämpligt. Det är i stället så mycket naturligare som Frälsaren själv och hans apostlar tycks ha hyst en hög tanke om det ogifta ståndet: Anledningen till det är helt enkelt den att alla jordiska förhållanden — även de renaste och bästa — har en stark förmåga att insnärja och dra blickarna från det enda nödvändiga. Mannen i liknelsen som hade tagit sig hustru och därför inte kunde komma till gästabudet (Luk. 14:20) har haft många efterföljare. Jesus säger också: »Om någon kommer till mig och inte hatar sin far och sin mor, sin hustru och sina barn, sina bröder och systrar, ja, även sitt eget liv, så kan han inte vara min lärjunge» (Luk. 14:26). Och lärjungarna kan betyga: »Se, *vi* har lämnat allt och följt dig. Vad skall vi få för det?» Och det underliga inträffar att Jesus inte avvisar lönetanken utan faktiskt svarar: »Var och en som för mitt namns skull har lämnat hus eller bröder eller systrar eller far eller mor eller barn eller åkrar, han kommer att få hundrafalt igen och skall ärva evigt liv.» Mera dunkla tycks till en början Jesu ord i Matt. 19:10-12 vara: »Hans lärjungar sade till honom: ”Om det är så med mannens ställning till hustrun, då är det ingen fördel med att gifta sig.” Han svarade dem: ”Inte alla förstår det ordet utan endast de som har fått den gåvan. Det finns de som inte kan gifta sig, därför att de är födda sådana, och de som inte kan det, därför att människor gjort dem sådana. Och det finns andra som för himmelrikets skull inte gifter sig. Den som kan förstå detta, må ta det till sig.”» Att i likhet med vissa exegeter förutsätta att Mästaren här skulle tala om en utvärtes självstympning är förvisso en absurd tanke! Orden om dem som för himmelrikets skull inte gifter sig står tvärt om i motsättning till den oförmåga

som skapats genom människor. Den självpåtagna ensamheten för himmelrikets skull är en andlig gåva och består helt enkelt i — celibat! Ty märk att det är till lärjungarnas ord om att *inte gifta sig* som Jesus tar ställning, när han säger: »Inte alla förstår det ordet, utan endast de som har fått den gåvan.» Här är det inte fråga om vare sig självstympning eller stympning genom andra! — Tydligt betraktas celibatet av Frälsaren som en *gåva*: »Den som kan förstå detta, må ta det till sig.» Men den innebär ingen generell fordran på de kristna: »Inte alla förstår det ordet utan endast de som har fått den gåvan.» Alltså måste dock några finnas som fått den gåvan! Det är tydligt att det här inte talas om det ogiftaståndet i allmänhet utan endast om det celibat som mottagits som *en gåva* — *för himmelrikets skull*. — I 1 Kor. 7:32, 33 är den helige Paulus inne på dessa tankegångar: »Den ogifte är angelägen om det som tillhör Herren, hur han skall göra som Herren vill. Den gifte är angelägen om det som tillhör världen, hur han skall vara sin hustru till lags.» I 1 Kor. 7:5 talas om att makar kan dra sig undan från varandra för en tid, »så att ni kan ägna er åt bönen». — Det är förvånansvärt hur denna del av Jesu och hans apostlars undervisning kunnat åsidosättas i den utsträckning som skett. Celibat av religiösa skäl betraktas av många som något suspekt! Detta är också anledning till att dessa tankar här lämnats en förhållandevis stor plats. —

Till sist endast några ord om vad äktenskapet *inte* är. Förmodligen torde en och annan komma att reagera mot det här införda talet om »äktenskapets sakramentala prägel». Anledningen till att jag stannat vid denna formulering är att den tycks mig vara den enda till närmelsevis adekvata beteckningen för den innerliga gemenskap som Gud enligt Skriften avsett med äktenskapet. Det är framför allt orden »ett kött» som drivit mig till detta ställningstagande. De tycks mig bli fullständigt meningslösa, om den äktenskapliga förbindelsens grundval

förläggs uteslutande till individens förstånd, känsla eller vilja, eller över huvud taget till den andliga sfären. Inte ens trons lydnad för Guds vilja är en tillräcklig grund för äktenskapet. Inte heller kärleken, hur nödvändig den än är i äktenskapet, kan i och för sig utgöra grundval och motivering för ett kristet äktenskap. Den sakramentala äktenskapssynen däremot innebär att den ideellt-andliga sidan av den äktenskapliga förbindelsen *vilar i och är beroende av* den kroppsligt-jordiska föreningen, samtidigt som den genomstrålar och helgar denna. I vår tid kan inte nog starkt slås vakt om äktenskapets gudomliga helgd och instiftelse. En sakramental äktenskapssyn torde vara den enda som i längden kan skydda äktenskapet från att reduceras till blott och bart en intressegemenskap, vilken kan upphävas då den inte längre passar parterna. Och det sistnämnda är väl om något, vad äktenskapet *inte* är? — Men är då inte detta »ett hårt tal»? Innebär det inte »en legalistisk bibelsyn»? Hade vi inte skäl att med lärjungarna utbrista: »Om det är så med mannens ställning till hustrun, då är det ingen fördel med att gifta sig.» Vore det inte till äventyrs mer i enlighet med evangeliets anda att företa vissa uppmjukningar — från fall till fall? I den mån Kristi ord anses representativa för »evangeliets anda», måste på dessa frågor svaras ett bestämt *nej*. Ty Kristus själv känner vid prövning »från fall till fall» endast en legitim skilsmäsoorsak — och även detta med avsevärda förbehåll: ena makens otrohet. Detta är klart besked. Frälsaren förstår det troende människohjärtats behov av en otvetydig undervisning på denna för det mänskliga livet viktiga punkt, och han ger den. Som fria, tänkande människor har vi så att ta ställning till Jesu ord: antingen acceptera eller förkasta. Förkastar vi, står vi inte längre i lärjungarnas skara. Alla ytterligare vädjanden blir därigenom meningslösa, de må göras aldrig så mycket »i den kristna människokärlekens namn», som det ofta så vackert heter. Detta *är* lag och inte evang-

elium! Även Jesus svänger lagens gissel! Tänk bara på »Jesu förklaring till sjätte budet», vilken fruktansvärd tillspetsning av budordet den utgör: »Jag säger er: Var och en som med begär ser på en kvinna har redan begått äktenskapsbrott med henne i sitt hjärta» (Matt. 5:28). Men liksom all lag kan denna inte fyllas annat än genom nåd, genom Honom som är Lagens ände. — För övrigt: vilken människa, vilken *präst*, skulle kunna känna och bedöma alla de omständigheter som här kunde tänkas bli återopade? Klara riktlinjer tycks redan därför vara av nöden! I själva verket blir varje ytterligare »uppmjukning» endast ett utslag av ett sådant självsvåld som i det långa loppet undergräver äktenskapets helgd. Och därmed är olyckan ett faktum, i det *Guds vilja blir åsidosatt*. Den vanligaste anmärkningen mot denna äktenskapssyn är kanske att den skulle innebära ett hjärtlöst principrytteri, en verklighetsfrämmande skrivbordsfantasi, omöjlig att tillämpa i »ofullkomlighetens värld». Men den som så säger måste betänka att det är *Guds* ord och vilja som drabbas av detta underbetyg. Antingen är det Guds ord och vilja som måste anpassas efter den skiftande jordiska verkligheten, eller är det de jordiska förhållandena som skall anpassas efter Guds eviga ord. Valet mellan dessa alternativ är på förhand givet. Ty skulle det första alternativet godtas, skulle det innebära att Guds ord inte är evigt och allmängiltigt och att Jesus tog miste då han sade: »Himmel och jord skall förgå, men mina ord skall aldrig förgå» (Matt. 24:35). Han undervisade om äktenskapet, men hans undervisning har tiden korrigerat! Nej, här måste bönen gälla: Ske inte min vilja, utan din. Guds vilja måste vara god och hans vägar de bästa, även om vi ibland har svårt att inse det. Ty först om Guds avsikt med äktenskapet förverkligas, blir det i stånd att fylla sin höga, gudomliga uppgift. För att till slut använda vigselformulärets sköna ordasätt: »Då främjas genom denna förening den högsta lycka på jorden».

Böcker och tidskrifter.

Hellenistic Greek. By Allen Wikgren with the collaboration of Ernest Cadman Colwell and Ralph Marcus. The University of Chicago Press, Chicago. 1947. 275 sidd. Doll. 3.50.

Innehåller ett värdefullt urval av texter på nya testamentets grekiska, koine-grekiskan. Urvalet är gjort ur Septuaginta, Apokryferna och Pseudepigrapherna, N.T., Philo, Josephus, tidig kristen litteratur, grekiska papyrer och inskrifter samt allmänna hellenistiska texter. Därjämte förekommer en ordlista om 64 sidor samt bibliografi.

H. O.

Ragnar Redelius: *Saliga hemligheter.* En ny postilla. Pro Ecclesia. Kr. 7.

Rubriken vill inte endast utsäga att ny postilla har utkommit och föröka antalet av redan existerande predikosamlingar. Den vill inte ens i första hand säga att en ny god evangeliepostilla finns tillgänglig i trycket. Den vill omtala att en ny art av postilla med ett nytt slags förkunnelse har utkommit.

Den är för det första *realistisk*. Nog har det förekommit realistisk förkunnelse före Redelius' postilla, men denna är realistisk på ett nytt sätt: Den tar de saliga hemligheterna på fullt allvar och räknar med dem såsom realiteter, inte endast som oklara symboler eller vaga antydningar. Redan valet av ämnen visar detta. De går rakt på sak, nämligen på den himmelska, uppenbarade, i kyrkan nedlagda saken. Det är en himmelsk realism, en evighetsrealism. Det är en realism som inte i första hand har uppmärksamheten riktad på denna världen och dess faktorer, på den nutida verklighet som finns runt om oss. Den ser den himmelska verkligheten i kyrkan och den ser den jordiska verkligheten utifrån Kyrkan.

För det andra är den bekännelseetrogen. Den tar upp bekännelsens olika dogmer, allteftersom Kyrkan själv tar fram dem i sitt heliga år. Predikanten gör inga undanflykter, vare sig hövliga eller generade eller fräcka. Han talar om det Kyrkan begär att han skall tala. Han predikar ordentligt om »Maria, den heliga jungfrun och kvinnopegeln för alla tidens kvinnor» på Bebådelsedagen och söker inte komma undan genom att tala om moderskap, familj eller allmän uppenbarelse. På söndagen efter Nyår finner vi ett enkelt och angeläget men ofta försummat ämne rätt behandlat: »Det heliga Dopet». Påskdagen talar inte om Kristusminnet eller livet eller något annat, antydningssvis anknutet till Kristi uppståndelse, utan Redelius predikar kraftigt och rätt på sak om Kristi lekamliga uppståndelse under ämnet »Jesu Kristi segerrika och ärofulla uppståndelse från

de döda». Så är ock, *mutatis mutandis*, förhållandet på Himmelsfärdsdagen: »Jesus Kristus har farit upp till himmelen och därför skola hans trogna ock hava sina hjärtan i himmelen», så lyder ämnet och trumpeten ger klart ljud från sig. Här är intet försök till modern omtolkning av Evangeliet. »Änglarna» heter ämnet på den Helige Mikael's dag, och man må hur mycket som helst ivra för barnens och ungdomens kristliga fostran, det gläder en av hjärtat att finna rätt ämne och ren lära på denna dag.

Slutligen är denna postilla liturgisk. Inte så, att predikanten mycket talar om liturgiska bruk. Det förekommer, och då sker det bra, kort, koncist och instruktivt. Men det är sällan vi möter dessa liturgiska inslag. Men postillans liturgiska art ligger på ett annat plan. Den är lydlig mot Kyrkans liturgiska år. Den pulserar av samma liv som vi möter och förnimmer i Kyrkans liturgi. Den är fylld av det liturgiska livets rytm. Och såsom liturgi och sakrament är nära förenade, så är predikan om sakramenten vanlig och sann. Så är det t.ex. inte Palmsöndagen som har fått predikan om Nattvarden, utan liturgiskt riktigt Midfastösöndagen vars ämne heter »Altarets sakrament».

Denna postilla kan man med verklig värme anbefalla. Den skulle kunna komma att utöva ett välsignat inflytande på vår förkunnelse, om den blev studerad. Den fångslar genom sitt sköna språk, sin brinnande iver, sin upphöjda fromhet och sin stora ödmjukhet. Författaren och läsaren är i lika grad att lyckönska.

Gunnar Rosendal.

R. R. Belter: *Personalities in the Christmas Story.* (The Lutheran Literary Board, Burlington, Iowa, 96 pp.)

R. C. Mc Quilkin: *The Message of Romans.* An Exposition. (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Mich.), 178 sidd.)
The Concordia Bible with Notes (Concordia Publishing House. 1511 Sidd. Doll. 8.00.)

Engelsk översättning av Gamla och Nya Testamentet, med utförliga inledningar till varje bok, behandlande författare, tillkomsttid, syfte etc. Noter löper dessutom parallellt med texten till förklaring av svårare ord och uttryck. Dessa noter har utförts av Professorn Teol. Dr. **John Theodore Mueller**. I slutet av volymen finns: Kerr's evangeliesynops, kronologiska tabeller för hela bibliska historien samt atlas med register.

Edgar J. Goodspeed: *Problems of New Testament Translation,* (University of Chicago Press, Chicago, 215 sidd.)

Författaren anger ändamålet med denna skrift sålunda: »The points

taken up are, in general, those on which there seems to be most difference among translators and commentators. The discussion aims to introduce the reader into the translator's workshop and to show him the tools and materials with which the translator works at his great task, which is, with all the aids learning can provide — translations, commentaries, grammars, lexicons, concordances, papyri, inscriptions, monographs, articles, everything he can reach that bears on the subject — to find out just what each of the New Testament writers meant each sentence to convey.»

Översättningsarbetet exemplifieras genom parallellställning av 1611 års engelska Authorized Version, den grekiska grundtexten och ett tjugotal nyare översättningar.

The Abiding Word. Edited by **Theodore Laetsch D.D.** (Concordia Publishing House, St. Louis, Mo., 593 sidd., doll. 2.00.)

Innehåller 27 artiklar behandlande Bibelns huvudläror, såsom »Läran om skapelsen», »Kristi person», »Den Helige Andes person», »Skriftens klarhet och tillräcklighet», »Bibelns rätta användning», »Bönen».

J. Mc Kee Adams: *Ancient Records and the Bible.* (Broadman Press, Nashville, Tenn., 1946, 397 sidd. Doll. 3.75.)

Samling av arkeologiska fakta till belysning av den i Bibeln behandlade historien. Förf. säger bl.a.: »Among (important debated issues) has been the question of the possibility and probability of early Hebrew records contemporary with the initial and middle phases of Hebrew history, i.e., during the Patriarchal and Mosaic periods, as well as in the area of the Monarchy, where copious literary evidence are freely admitted by existence ... The net result of this enquiry ... leads us to believe that there was no period in Hebrew history when the writers could not have had current records and that the internal evidence of these sacred documents demand an earlier date for their composition than criticism has heretofore been willing to admit.» »It is not merely chance that where the Bible and archeology have met they have been found to be in substantial agreement. In those areas where they have not met we may still believe that they are not contradictory; they may be found to be complementary and supplementary.»

The Evangel. The Good News of Jesus Christ the Son of God as Told by the Four Evangelists. The Life of Christ in the Words of the Bible Translated and Arranged by **Walther Eickmann.** (Stratford House, 52 Vanderbilt Ave., New York. 269 sidd., doll. 2.75.)

En evangeliesynops av särskilt intresse på grund av den goda översättningen, som fördelaktigt skiljer sig från så många nutida engelska översättningar genom sin noggrannhet i förhållande till grundtexten både i avseende å mening och rytm.

Bruce M. Metzger: *Lexical Aids for Students of New Testament Greek.* (Published by the Author. Princeton, N.J., 1946. 110 sidd. doll. 1.00.)

Dr Bruce M. Metzger är »Assistant Professor of New Testament» vid Princeton Theological Seminary, Princetons universitet. Boken består av två delar. Den första delen innehåller grekiska vokabler ordnade efter deras frekvens: 1) ord, som förekommer mer än 500 gånger, 2) ord, som förekommer 201-500 ggr, o.s.v. Den andra delen ordnar vokablerna efter deras rötter. Här genomgås bl.a. ordbildningen, särskilt den nyansering som suffixen åstadkommer samt, i ett intressant appendix, »prepositionerna i verbkomposition». En ovärderlig handbok för alla som sysslar med Nya Testamentets grekiska text.

Concordia Theological Monthly (Editorial Committee: Proff. W. Arndt, Th. Hoyer, Th. Laetsch, F. E. Mayer och L. J. Sieck). Vol. XVIII, 1947. Doll. 3.00 pr år. Concordia Publishing House, cor. Jefferson Ave. and Miami St., St. Louis 18, Mo., U.S.A.

Denna värdefulla tidskrift, som utkommer med ett 80-sidigt nummer månatligen, är till innehållet ungefärligen jämnt fördelad på exegetik och systematik. Artiklarna är genomgående vetenskapligt gedigna. Bland studier i bibliska ämnen kan nämnas: *Eric C. Malte*, The Minister and his Greek New Testament (8), *Walter H. Bouman*, The Practical Application of Matthew 18:15-18 (178), *W. Georgi*, Timelogs of Jesus' Last Days (263), *H. J. Bouman*, Romans 4:5 (338), *Th. Laetsch*, Sermon Study on Micah 7:14-20 (348), *Erich C. Malte*, Light from the Papyri on St. Paul's Terminology (499), *Paul Peters*, Luther's Text-Critical Study of 2 Samuel 23:8 (641), *Walter R. Roehrs*, Recent Studies in the Chronology of the Period of the Kings (738). Dessutom förekommer i varje nummer textbehandlingar av perikoper, valda i relation till kyrkoåret, de s.k. Nitzsch Gospel Selections och The Nassau Pericopes. I den systematiska delen behandlas i tidskriften helt eller övervägande lutheranska problem, t.ex. *Jaroslav Pelikan*, Natural Theology in David Hollaz (253), *John Theodore Mueller*, Notes on the »Satis est» in Article VII of the Augustana (402), *Th. Engelder*, Haec Dixit Dominus (484, 561), *F. E. Mayer*, The Una Sancta in Luther's Theology (801).

Tidsskrift for Teologi og Kirke. (Redaksjon Olaf Moe, Andr. Seierstad, Johannes Smemo), »bringer avhandlinger om aktuelle spørsmål innen den teoretiske og praktiske teologi og står åpent for teologisk drøftelse på positiv kristelig grunn. Det vil også gi kirkelige oversikter fra de forskjellige nordiske land og legge vinn på å orientere i den nyeste norske og utenlandske teologi.» Pren. avg. 10:- kr. pr år. Prenumeration kan i Sverige ske på posten. 1947 är tidskriftens 18:e årgång. Av denna årgång har senast utkommit 3:e häftet, som innehåller: *Ivar P. Seierstad*: 'El Qanna-motivet i dekalogen, *Sverre Aalen*, »Lys» og »mørke» i det Gamle Testamente, *Osmo Tiililä*, Karaktärsdrag hos den finska pietismen.

Kristi kyrka i storm. En blick på kristenhetens öden under de senaste åren, av Finlands biskopar med Ärkebiskop *Aleksi Lehtonen* i spetsen, gemensam framställning för synodalmötena den 7-9 okt. 1947 »av de märkligaste företeelserna inom den kristna kyrkan och den teologiska vetenskapen under den närmast förflutna femårsperioden 1942-1947.»

Svenskt kyrkoliv i Finland, Årsbok för de svenska församlingarna, 1947, XXV årg. (Redaktör: G. O. Rosenqvist, Red.kommitte: L. L. Byman, Vald. Holmqvist, G. Moliis-Mellberg, Ruben Sevonius och Edvin Wirén), 154 sidd., 22 artiklar jämte en bilaga, utgörande en förteckning över ecklesiastikstaten i Borgå stift. Bland artiklarna kan märkas »Svensk kyrklig och teologisk litteratur i Finland år 1946» av teol. doktor Edvin Wirén.

Helmer Ringgren: *Word and Wisdom, Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947. 232 sidd. Behandlar 1) Hypostases in Egyptian Religion, 2) Sumero-Accadian Hypostases, 3) Hypostases in West-Semitic Religion, 4) Wisdom and Other Hypostases in the Old Testament and in Later Judaism, 5) Abstract Deities in Pre-Islamic Arabia.

Harald Riesenfeld: *Jésus transfiguré, l'arrière-plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre-Seigneur*. Ejnar Munksgaard, København 1947. (Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis ed. cur. A. Fridrichsen XVI). IX+370 sidd. +4 ill. Efter inledning, två huvuddelar om tillsammans 19 kapitel, bl. vilka

kan anföras: Les différentes fonctions du Messie, Le Messie Souffrant, La nuée divine, La cabane, Le repos, La montagne, Les motifs de la Transfiguration, L'intronisation du Christ et la fête des tabernacles, La transfiguration et l'éschatologie. Efter huvuddelen följer tre appendices, behandlande La notion de Fils de l'homme dans le Judaïsme d'après les recherches récentes, Le Messie Souffrant dans le Judaïsme d'après les recherches récentes, Quelques notes à propos de Mark. 2:1-3:6.

Irénikon, Revue trimestrielle, Chevetogne; Tome XX, nr 2, 1947, innehåller: *P. Michalon*: L'étendue de l'Église, *Cyprien Kern*: Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas, *G. Rosendal*: Une conférence confessionnelle: la conférence d'Osby en Suède, *Chronique religieuse, Bibliographie*.

Bo Reicke: *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*. Ejnar Munksgaard, København. (Acta sem, neot. Ups. ed. cur. A. Fridrichsen XIII.) En studie över 1 Petri 3:19, i följande kapitel: Earlier interpretations of verse 19; Who are »the spirits» in verse 19? Other preliminary questions in verse 19; Comprehensive study of verse 19; Investigation of verses 20 and 21 A; An appositional antecedent incorporated in a relative clause; How baptism is characterized in 21 B–22; Comparative examination of IV.1-6; Backward glance at III.17-18; Parallels to the whole pericope, Parallels to the appearance before »The spirits».

F. Amiot: *Saint Paul: Epître aux Galates; Epître aux Thessaloniens*. 1947.

S. Antoniadis: *L'évangile de Luc*. Esquisse de grammaire et de style.

C. K. Barrett: *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. 1917.

J. Lebreton: *Lumen Christi*. La doctrine spirituelle du Nouveau Testament. 1947.

H. O.

Notiser.

Antal sammanträden i de olika ämneskretsarna av Erevna i Lund under året 1/9 1946-31/8 1947 samt ht 1947:

	ht 46	vt 47	s:a	ht 47
I	5	1	6	2
II	12	17	29	14
III	6	9	15	8
IV	3	7	10	6
V	2	5	7	4
VI	3	5	8	4
VII	—	7	7	1
C.E.	16	32	48	16
tillsammans	47	83	130	55

Kretsarnas ämnen är I: allmänna inledningsfrågor, II: perikoper, III: Jesu och apostlarnas lära om och förhållande till Skriften, IV: bönen och allmänna gudstjänsten, inkl. synagogans gudstjänst, V: nattvarden och Joh. 13-17, VI: korset, VII: anástasis, C.E.: colloquia.

III = I - II \times 11; IV = III \times 7; V = I - IV, C. E., \times 50; VI = I - V, C. E., \times 75; VII = I - VI, C. E., \times 100.

Anm. Artiklar i tidskriften Erevna står helt för vederbörande författares egen räkning.

Inehållsförteckning.

	Sid.
Prof. <i>H. Odeberg</i> : Aposteln Johannes	81
—: Johannesevangeliets tillkomst	89
—: Johannesevangeliets syfte	94
—: Johannesevangeliets karaktär	98
Fil. Kand. <i>Arthur Berger</i> : Skriftens lära om äktenskapet	115
Böcker och tidskrifter	130
Notiser	136

EREVNA. Redaktion: Teol. lic. Martin Magnusson, teol. lic. Evald Nilsson, fil. lic. Erik Petrén, förste assistenten teol. lic. fil. mag. Eric Starfelt, fil. mag. Bo Svensson, kand. Tyke Tykesson, kand. Erik Albertson. Red. och utgivare: Prof. H. Odeberg, Lund. Distributionschef: Fil. mag. Bo Svensson. Red. o. exp.: Erevna, Box 91, Lund. Bibliotek och arkiv: Västergatan 2, Lund. Årsmedlemsavgift inkl. pren. avg. 1948: 3:- kr. Stödj. avg. 5:- kr. Postgirokonto 27 11 04 Erevna, Lund.

Lund 1947. Carl Bloms Boktryckeri A. B.
Språkligt bearbetad 2002.