

EREVNA

Årg. V

N:r 4

1948

Innehåll

Johannesevangeliets författare.	
Av professor Hugo Odeberg.	125
Den äldsta kyrkans uppgifter om författaren: »traditionen».	130
Evangeliets autenticitet.	138
Papyrusfynd bevisar evangeliets ålder.	148
Teorin om en 'presbýter Johannes' såsom evangeliets författare.	151
Pauli brevs tid och plats.	
Kort inledningsöversikt av professor Hugo Odeberg.	157
Galaterbrevet.	158
Tessalonikerbrev.	160
Korintierbrev.	161
Romarebrevet.	164
Fångenskapsbrev (Filemon, Kol., Ef. och Fil.).	165
Pastoralbrev.	168
Ur Brevet til Romerne. Fortolket av Olaf Moe (Oslo 1948) s. 10.	172
Något om människans förening med Gud.	
Av teol. lic. Constantin Piltz.	173
Kjærlighetens altovervinnende makt.	
Av cand. theol. Hans Olav Nilssen.	176
Ett evangeliefalsarium.	
Av teol. lic. Evald Nilsson.	181
Ur Evangelið eftir Johannes i Nýggja Testamenti	184
Böcker och skrifter.	185
Innehållsförteckning.	190

Johannesevangeliets författare.

Av professor *Hugo Odeberg*.

Flera av de skrifter, som finnas i Nya Testamentet, innehålla en tydlig uppgift om, vem som är författare till dem. Ofta säges detta redan i början av skriften ifråga. Detta är helt naturligt, när det är fråga om brev. Ty brev brukar ju ange såväl vem som skriver brevet, som till vem det är riktat. Breven i nya testamentet börja också i de flesta fall med att tala om vem som är avsändare och följaktligen den egentlige författaren — även om en annan kan ha verkställt själva nedskrivningen — samt till vem eller vilka brevet är skrivet. Så börjar exempelvis brevet till galaterna direkt med författarens namn: »Paulus, apostel ... hälsar församlingarna i Galatien». Författaren nämner icke blott sitt namn utan anger även närmare bestämmingar, så att hans identitet är fullt bestämd. Så börjar även Petri första brev: »Petrus, Jesu Kristi apostel, hälsar de utvalda främlingar, som bo kringsspridda i Pontus, Galatien, Kappadocien, provinsen Asien och Bitynien.» Judas' brev: »Judas, Jesu Kristi tjänare och Jakobs broder, hälsar de kallade.» Även andra skrifter än breven kunna innehålla tydliga uppgifter om författaren. Så anger tilldömes Uppenbarelseboken mycket tydligt och uttryckligt, att det är den en gång till ön Patmos förviste Johannes som är författaren, och därmed visste hans samtid vem det var, nämligen aposteln Johannes, Sebedeus' son. »Johannes hälsar de sju församlingarna i provinsen Asien.» (Uppenb. 1:4) »Jag, Johannes, eder broder, som med eder har del i bedrövelsen och riket och ståndaktigheten i

Jesus, befann mig på den ö som heter Patmos, för Guds ords och Jesu vittnesbörds skull.» (Uppenb. 1:9)

Men det finnes också skrifter, däribland även sådana som framträda som brev, vilka icke nämna något alls om författaren. Så börjar Hebréerbrevet utan något som helst omnämnande av vem som skriver brevet eller till vem det är skrivet. Detsamma gäller om Johannes första brev. Av de fyra evangelier, som finnas i vårt nya testamente, äro de två första, Matteus och Markus, fullkomligt anonyma. Det tredje, Lukas-evangeliet, namnger icke författaren, men talar i inledningen i jagform till den person, till vilken evangeliet är dedicerat, och förutsätter alltså, att denne vet, vem som är författaren.

Nu finnes det emellertid skrifter, som varken äro anonyma eller direkt angiva författaren vid namn. Det vill säga, att de, utan att uttryckligen namnge författaren, dock så tydligt beteckna vem det är, att intet tvivel kan råda om, vem som avses. Till dessa höra andra och tredje Johannesbreven samt just vårt Johannesevangelium. Andra och tredje Johannesbreven äro för sin samtid klart bestämda genom att som avsändare anges »ho presbýteros», d.v.s. »den äldste» eller »den gamle». Detta är enligt de äldsta uppgifter vi äga en beteckning för Johannes Sebedeus' son. I Johannesevangeliet heter det i sista kapitlet, att den som skrivit evangeliet är »den lärjunge, som Jesus älskade». (21:20 och 24).

Denne lärjunge, som i evangeliet anges vara dess författare, talar i evangeliet ingenstans i första personen singularis om sig. Ordet »jag» är i evangeliet förbehållet dess huvudperson, Jesus Kristus. Annorlunda är det i Johannesbreven och Uppenbarelseboken, som äro av samme författare. Där talar han på flera ställen i jag-form.

Däremot framträder författaren i vi-form, alltså tagen tillsammans med flera andra, och vidare är han infogad i berättelsen, såsom en av personerna i denna, och behandlas då i tredje personens form. Evangeliet ger på detta sätt flera bidrag

till bestämmandet av vem den lärjunge var »som Jesus älskade».

Så heter det i vi-form i det märkliga och viktiga uttalandet i första kapitlets fjortonde vers: »Och Ordet blev kött och tog sin boning hos oss, och vi ha skådat hans härlighet.» Författaren betecknar sig alltså uttryckligen som en som sett Jesus och hans verksamhet, ja, mera än sett, en som »skådat», som alltså icke fattat blott det som de rent yttre sinnena kunde iakttaga utan sett honom i det han verkligen var, i hans härlighet, d.v.s. hans gudomliga väsen. *Författaren är således ett ögonvittne, som förstått och insett hemligheten med Jesu person.* Redan detta pekar hän på en lärjunge av alldeles särskild art: en lärjunge, som varit med ända från början och alltid förblivit lärjunge. Detta uttalande erinrar om vad författaren till första Johannesbrevet börjar detta brev med: »Det som var från begynnelsen, det vi hava hört, det vi med egna ögon hava sett, det vi skådade och med egna händer togo på, det förkunna vi: om livets Ord tala vi.»

I tredje person åberopas författaren som ögonvittne, liksom detta ögonvittne bestämt säges vara evangeliets författare, i nittonde kapitlets trettiofemte vers: »Den som har *sett* detta, han har *vittnat* därom, för att ock I skolen tro; och hans vittnesbörd är sant, och han *vet*, att han talar sanning.» Enligt det för vårt evangelium säregna språkbruket betyder detta, att han *vet*, att han talar sanning, icke det, att han vet, att han icke ljuger, utan det betyder, *att han sett det, om vilket han vittnar, så fullständigt, att han verkligen vet sanningen om det.* Den som säger sig veta, att han talar sanning om Jesus, gör anspråk på att vara invigd i de djupare hemligheterna med Jesu person och verksamhet.

I den evangeliska berättelsen förekommer denne förtrogne och ögonvittne under den uttryckliga beteckningen »den lärjunge som Jesus älskade» för första gången i samband med skildringen av Jesu sista måltid med sina lärjungar. Han säges

där »ligga till bords invid Jesu bröst», d.v.s. ha sin plats närmast Jesus. Bland de utvalda lärjungar, som voro tillsammans med Mästaren vid det alldeles särskilt högtidliga tillfälle, som den sista måltiden utgjorde, intager alltså denne lärjunge en rangplats. Denna rangplats har också av kyrkofäderna särskilt förevigats genom epitetet »episthátios», som de givit denne lärjunge. Episthátios motsvarar uttrycken bosom friend eller Busenfreund.

Därnäst nämnes han såsom den lärjunge, som stod vid Jesu kors och åt vilken Jesus, strax innan han uppgav andan, överlämnade omvården om sin egen moder Maria.

Därnäst anges, att den lärjunge, som Jesus älskade, och den främste av apostlarna, nämligen Simon Petrus, voro de, till vilka Maria Magdalena först vände sig för att omtala sin upptäckt, att Jesu grav var tom. Tillsammans begåvo sig Petrus och denne lärjunge till graven och under det lärjungen ifråga hann först fram till graven, lät han Petrus först stiga in, varefter han själv följde efter. Det är sålunda tydligt angivet, att denne lärjunge såväl under Jesu jordeliv som efteråt stod bland de främsta i lärjungakretsen, och att egentligen endast Petrus hade ett företräde framför honom, ett företräde, som älsklingslärjungen självant gav honom.

Nu veta vi av den evangeliska traditionen, som vi också känna från de andra tre evangelierna, att de lärjungar, som stodo i en särklass bland de övriga, voro Petrus, Jakob och Johannes. En lärjunge med den plats som älsklingslärjungen enligt Johannesevangeliet innehade, kan endast ha varit en av de tre: Petrus, Jakob och Johannes. Nu kan det icke ha varit Petrus, emedan denne, som nyss nämnts, uttryckligen nämnes bredvid älsklingslärjungen. Återstår alltså valet mellan Jakob och Johannes, båda söner av Sebedeus. Av dessa är Jakob utesluten såsom författare till Johannesevangeliet, enär han enligt Apostlagärningarnas vittnesbörd mördades på konung Herodes' befallning redan på ett tidigt stadium av apostlarnas verk-

samhet, närmare bestämt år 44 e.Kr. Nu kan evangeliet, som vi veta, icke tänkas vara skrivet före år 44, och följaktligen återstår endast en lärjunge, på vilken den för evangeliets författare förutsatta ställningen passar in, nämligen *aposteln Johannes, Sebedeus' son*. Evangeliet självt utpekar alltså aposteln Johannes, Sebedeus' son, såsom författare.

När detta är insett, så finner man också andra mera undanskymda detaljer i evangeliet, som i sin tur bekräfta, att aposteln Johannes avses vara evangeliets författare. Dit hör sådana ställen, som på ett egendomligt sätt förbigå Johannes' namn, där sammanhanget under andra omständigheter naturligt skulle föranlett, att detta namn nämndes. Ett belysande exempel utgör berättelsen om kallandet av de första lärjungarna i evangeliets första kapitel, verserna 35-51. Där berättas om, att först två av Johannes Döparens lärjungar följde Jesus, men om deras namn säges endast: »*En av de två* som hade hört vad Johannes sade, och som hade följt Jesus, var Andreas, Simon Petrus' broder.» Den andres namn nämnes icke. Därpå angivas de närmast följande lärjungarna, alla med namn: Simon Petrus, Filippus, Natanael. Det torde icke vara något tvivel, att den andre av de två först nämnda lärjungarna är Johannes, Sebedeus' son, evangeliets författare. Och därmed är också i tysthet påpekat, att det ögonvittne, som är evangeliets författare, var med ända från början av Jesu verksamhet med sina lärjungar, liksom det som vi sett, uttryckligen betonas, att han var närvarande i hans dödsstund och när graven befanns tom. Det särskilda förhållande, i vilket den av Jesus älskade lärjungen stod till Petrus, bestyrkes av Apostlagärningarna beträffande Petrus och Johannes. Där berättas det om hur »Petrus och Johannes gingo upp till helgedomen» (3:1), hur en ofärdig man fick se Petrus och Johannes, då de skulle gå in i helgedomen (3:3), hur denne »höll sig till Petrus och Johannes» (3:11), hur man såg »Petrus och Johannes vara frimodiga» (4:13) i sin verksamhet, huru Petrus och Johannes till-

sammans svara inför Stora Rådet (4:19), huru apostlarna sände Petrus och Johannes till Samarien, då de fingo höra, att man börjat taga emot evangeliet där (8:14). De uppgifter, som förekomma om den älskade lärjungen i Johannesevangeliet passa således utmärkt ihop med den bild, man får av de övriga evangelierna och av Apostlagärningarna, under den förutsättning, att den älskade lärjungen är Johannes, Sebedeus' son. Det råder ju intet tvivel, att Johannesevangeliets samtida kristna utan vidare förstodo, vem som åsyftades med uttrycket »den lärjunge, som Jesus älskade». Det var Johannes, Sebedeus' son, och denne är således, efter Johannesevangeliets eget bestämda uttalande och upprepade antydningar hela evangeliet igenom detta evangeliums författare.

*Den äldsta kyrkans uppgifter om författaren:
»traditionen».*

Vi äro icke hänvisade uteslutande till evangeliets eget vittnesbörd eller antydningar om författarens identitet. Det finnes också betydelsefulla uppgifter utanför evangeliet. Den viktigaste källan utom evangeliet självt för kunskapen om evangeliets tillkomst är den i kyrkan bevarade kunskap som kallas för traditionen.

Det trogna bevarandet av traditionen är något som icke blott utmärker den äldsta kyrkan. Denna strävan till och förmåga av tradition möta vi på de mest skilda orter och i alla tider inom nära nog varje folks historia. Så snart ett folk eller ett samfund har en kunskapskatt, som den sätter särskilt värde på och aktar högt, så strävar den att bevara den genom tradition. Särskilt blir detta fallet, då det man så vill bevara är något som man betraktar som heligt. Förmågan att troget bevara traditioner har, ehuru den som nämnts knappast torde ha saknats hos något folk eller samfund, varit och är alltså särskilt framträdande i orienten. Bland de folk i orienten, som bevarat tradi-

tionerna bäst, böra i första rummet nämnas judar, indier och kineser. Och bland dessa i sin tur torde judarna komma främst.

Den äldsta kristna kyrkan hade det orientaliska arvet av förmåga att säkert upptaga och bevara traditionen. Men vad innebär då, närmare besett, en äkta tradition? Frågan är icke så onödig, som den kan förefalla. Ty man använder faktiskt ordet tradition i sådana sammanhang, där det icke kan vara fråga om en äkta tradition.

För att det skall vara en äkta tradition, fordras det först och främst, att det är något, som fortplantas eller vidareföres med oförändrat innehåll och i väsentligen oförändrad form från en människa till en annan, från en grupp till en annan, från en generation till den andra. Det måste vara en serie eller kedja, där den ena länken fäster i den andra. Detta är det första villkoret.

Det andra villkoret är, att denna kedja, »traditionskedjan», med sin första länk befinner sig på den ort och den tidpunkt, dit traditionens innehåll hänför sig, där den har sitt fäste i verkligheten. En tradition om en händelse måste för att vara äkta ha som första länk, eller som man också kallar det, tradént, en eller flera personer, som själva varit med om denna händelse. En tradition, som innehåller ett yttrande eller en lära av en person, måste som första tradent ha en annan person eller grupp personer, som hört detta yttrande direkt av talaren i fråga och noggrant inpräntat yttrandets innehåll och helst också dess form.

Alltså: en från ursprunget härstammande och ända från ursprunget obruten kedja av meddelanden och mottaganden av ett oförändrat innehåll är villkoret för att det skall vara tal om äkta tradition.

Att det är viktigt att behålla i minnet dessa till synes enfaldigt självklara grundteser, kan lätt åskådliggöras med några exempel, som ligga helt inom ramen för vår uppgift vid tolkningen av Johannesevangeliet.

Det förekommer t.ex., att man talar om traditionerna i Johannesevangeliets berättelser. Nu är detta berättelser om vad Jesus gjorde och sade och vad som skedde med honom. Om man skall kunna kalla dessa berättelser för traditioner eller tala om traditioner i dem eller bakom dem, så måste man då också antaga två saker: för det första, att det som här berättas verkligen härleder sig från ett ögonvittne och en åhörare av det som berättas, men för det andra, att den, som skriver ner detta, alltså evangeliets författare eller kompositör, *icke* själv är detta ögonvittne, utan har mottagit berättelsen medelbart eller omedelbart från ögonvittnet. Anser man, att den som berättar en händelse i Johannesevangeliet är ett ögonvittne, så är hans berättelse icke en tradition. Lika litet är det en tradition, om det är en evangelists egen bearbetning av en evangelisk berättelsetyp eller en teologisk läroframställning efter en senare generations problem och behov.

Ett annat exempel av betydelse för begreppet om Johannes-evangeliets ställning må anföras. Man kan givetvis tala icke blott om traditioner i Johannesevangeliet, d.v.s. sådana traditioner om Jesu verk och ord, som finnas i Johannesevangeliet, utan även tilldömesvis om traditioner *om* evangeliet, alltså traditioner om vem som är författaren, när evangeliet skrevs, var det skrevs o.s.v. Med rätta kan emellertid här endast användas ordet tradition om sådana uttalanden rörande dessa frågor, som gå tillbaka till Johannesevangeliets egen tid och plats och som bevarats som vittnesbörd om dessa. Om en framstående författare t.ex. en kyrkofader på 300-talet, på grundval av sina forskningar, av sitt studium av bibeln, och av jämförelser mellan de historiska kunskaper han förvärvat sig och de uppgifter, som finnas i Johannesevangeliet, *drager slutsatser* rörande vem som är författaren, när evangeliet skrevs o.s.v., och därefter dessa slutsatser upprepas av senare författare med citerande av denne, så blir aldrig härav en äkta tradition. Hur länge och genom hur många generationer än denne kyrkofaders slutsat-

ser upprepas och vidareföras, så kunna de dock aldrig bli en tradition i ordets egentliga och riktiga mening, ty de gå icke tillbaka till ursprungstiden. De förbli således alltid denne kyrkofaders egna funderingar. Det är nu rätt ofta man i exegetisk litteratur möter påståendet, att ett uttalande om ett evangeliums tillkomst är en tradition, som finnes hos kyrkofadern den och den. Här är ordet tradition använt i en vilseledande mening. Och det är mycket viktigt att skilja mellan en äkta tradition och en kyrkofaders eller överhuvud vilken lärdomans som helst eller vilket enskilt samfund som helst privata mening eller fundering.

En äkta tradition måste tillmätas den största betydelse. Så fort traditionsbildning föreligger, är nämligen därigenom en den starkaste borgen given för att innehållet i traditionen är riktigt. Likaledes är det en regel så gott som utan några undantag, att så fort traditionsbildning föreligger, traditionens innehåll bevaras från led till led med den yttersta noggrannhet. Detta är ett av erfarenheten på det mångfaldigaste och uttryckligaste sätt bevisat faktum. Gång på gång ha verkliga historiska och arkeologiska fynd bevisat riktigheten av innehållet i en tradition, som man på grund av slutledningar eller resonemang eller på grund av dess skenbara otrolighet betvivlat. Innehållet i en tradition, ja, även dess form ha visat sig kunna bevaras oförändrade genom årtusenden. Det genom muntlig tradition fortplantade har visat sig vara mycket bättre skyddat för förvanskning, än det som anförtrots åt skrift eller tryck. Avskrifter och nytryck lämna alltid större rum för felskrivningar och feltryck, alltså för misstag och förändringar.

En annan, i och för sig mycket enkel och tämligen självklar sak, som måste särskilt påpekas, därför att den så ofta förbises, är den, att en tradition kan bestå av att blott innehåll eller också av såväl innehåll som dess form, d.v.s., som man mera tekniskt uttrycker sig, att det kan finnas traditioner, som endast ha sitt innehåll fixerat och traditioner, som ha såväl

innehåll som form fixerade, äro fixerade såväl till innehåll som form. De senare äro betydligt vanligare än de förra. Traditioner, som endast till innehållet äro fixerade, äro vanligen sådana, vars innehåll består av ett enda eller ett fåtal fakta. En tradition som utgöres av ett större antal fakta, som stå i förbindelse med varandra, brukar i regel också vara till formen helt eller relativt fixerad och blir undan för undan mer fixerad till formen, om den icke är det ända från början.

Vad nu beträffar frågan om Johannesevangeliets författare samt platsen och tiden för dess tillkomst, så finnes om denna en klar och entydig tradition. Men denna tradition är fixerad endast till innehållet, icke till formen. Detta återigen är efter vad nyss sagts helt naturligt: traditionen, ehuru klar och entydig, innehåller endast tre enkla, nakna fakta. De äro följande: 1) Johannesevangeliets författare är aposteln Johannes, Sebedeus' son, 2) evangeliet författades i Mindre Asien, och 3) evangeliet publicerades av Johannes, under den tid han vistades i Efesus och vid framskriden ålder.

Traditionen återfinnes förnämligast hos kyrkofäderna. Den, som i första hand är att nämna, är kyrkofadern Irenéus (142-202 e.Kr.), biskop i Lyon omkring år 178. Irenéus befinner sig med sitt uttalande i en klar och fast knuten traditionskedja: aposteln Johannes — biskop Polykarpus av Smyrna — biskop Irenéus av Lyon. Biskop Polykarpus av Smyrna var nämligen direkt lärjunge till aposteln Johannes och Irenéus direkt lärjunge av Polykarpus, varvid för båda lärjungaskapet inföll under deras ungdomstid. Denne Irenéus säger enligt ett citat i Eusebii kyrkohistoria (5:8:4): »Johannes, Herrens lärjunge, vilken ock vilade vid Herrens bröst, utgav själv evangeliet, då han vistades i Efesus i provinsen Asien». Med »Herrens lärjunge» menar Irenéus alltid aposteln Johannes, Sebedeus' son.

I ett brottstycke av en lista över de skrifter, som räknades för heliga skrifter i kyrkans församlingar under slutet av 100-talet, ett brottstycke, som efter upphittaren kallas Muratóri's

fragment, nämnes Lukas som det tredje och Johannes som det fjärde evangeliet. Den del av denna lista, som talade om det första och andra evangeliet, är borta. Om Johannesevangeliet säger författaren till listan, vilken troligen är biskop Hippólytus (omkr. 165-235):

»Såsom det fjärde av evangelierna (hava vi) det av Johannes, en av lärjungarna. Då hans lärjungar och biskopar (ständigt) uppmanade honom (underförstått: att offentliggöra sitt evangelium) sade han till dem: 'Fasten med mig under tre dagar från i dag, och låt oss sedan berätta för varandra, vad som uppenbarats för var och en av oss.' Samma natt uppenbarades för Andreas, en av apostlarna, att Johannes skulle berätta allt i sitt namn och de andra granska hans arbete. Därför är det för de troendes tro ingen åtskillnad, att de enskilda evangeliska böckerna börjas på olika sätt, då allt beträffande (Herrens) födelse, lidande, uppståndelse, samtal med sina lärjungar, hans dubbla ankomst, — först i ringhet (och) föraktad, vilket har skett, (samt) för andra gången i konungslig makt förhärliagd, vilket skall ske, — då allt detta i dem alla framställts av samma styrande Ande. Vad under då, att Johannes så bestämt framställer allt detta i sina brev, i det han säger om sig själv: 'det vi sett med våra ögon och hört med öronen och som våra händer tagit på, det skriva vi till eder'. På så sätt förklarar han sig i tur och ordning icke blott som ögonvittne utan även som åhörare och nedskrivare av alla Herrens (Kristi) under.»

Man har ingen anledning att betvivla, att början av detta uttalande är något som författaren till dokumentet vill anföra som något till honom meddelat. Det är dock icke uttryckligen förklarat, att det i alla detaljer är en tradition, d.v.s. ett meddelande, som går tillbaka ända till ursprunget. Den plats för publicerandet av evangeliet, som förutsättes och väl betraktas som så självklar, att den icke behöver direkt nämnas, är Mindre Asien, ty där är det som Johannes har sina »biskopar». Under den tid Johannes vistades i Efesus var han helt naturligt

en andlig fader och auktoritet för biskoparna i de närliggande städerna, ett förhållande, som också, såsom längre fram skall påpekas, framgår av Uppenbarelseboken, då det i denna talas om de sändebrev som genom Johannes skickades till sju olika församlingar i Mindre Asien.

Kyrkofadern Clemens av Alexandria i Egypten († 215) meddelar med uttryckligt angivande av att det är en tradition följande: »Johannes, såsom den siste (av evangelieförfattare), gjorde, i betraktande av att vad som uppenbarats i de (andra) evangelierna var (så att säga) det kroppsliga (av evangeliet), ett andligt evangelium, uppmanad därtill av ansedda män och gudomligt ledd av Anden.» Clemens av Alexandria berättar också i annat sammanhang, att Johannes tillsatt biskopar då han kom tillbaka till Efesus efter sin förvisning till ön Patmos. Man observerar att Clemens i Egypten ger samma uppgift som Muratorifragmentet i Rom, nämligen att evangeliet publice-rats på uppmaning av andra.

I denna utsaga av Clemens är det två uttryck, som kräva en närmare förklaring. Det är »det kroppsliga i evangeliet» och »ett andligt evangelium». Med det kroppsliga menas helt enkelt det elementära, »huvudstyckena», det som således förkunnades för dem som ännu icke blivit kristna och för dem som stodo i början av sin kristendom. Det andliga åter var det som Paulus i sitt första brev till korintierna (kap. 2) också kallar för det andliga eller för visheten, och om vilket han säger: »vishet tala vi bland de fullmogna» (1 Kor. 2:6). Själva grundfakta kring vilka framställningen rörde sig voro de samma i den elementära förkunnelsen, alltså i det »kroppsliga», som i den djupare förkunnelsen, det »andliga» evangeliet. De centrala ämnena voro i båda fallen Kristi frälsningsverk, hans död och uppståndelse. Skillnaden bestod i det djupare inträngandet i dessa frälsningsfakta eller grundfakta, vilka meddelades i det andliga evangeliet. Skillnaden var betingad därav, att de åhörare eller läsare, till vilka man riktade sig, voro i olika grader.

Man formulerar helt naturligt en undervisning annorlunda till åhörare eller läsare som äro mogna, erfarna och andligt framskridna än till dem som ännu icke ha någon eller endast ringa erfarenhet. Så är det ju på alla områden, icke endast på det »andliga».

De tre första evangelierna motsvara uppenbarligen vad man kallar missionsförkunnelsen, det vill alltså säga den elementära förkunnelsen. Johannesevangeliet däremot skulle enligt traditionen representera det djupare inträngandet. Men ämnet, som behandlas, är i bägge fallen detsamma: Jesu frälsningsverk. Det är därför icke riktigt korrekt att återgiva traditionens uppfattning om Johannesevangeliets, såsom det andliga evangeliet, förhållande till de tre första evangelierna, såsom de kroppsliga evangelierna, sålunda, att de tre första evangelierna mera behandlade yttersidan av Jesu verk och undervisning, Johannesevangeliet mera innersidan. De tre första evangelierna kallas icke kroppsliga i den meningen, att de icke skulle avse det centrala i Kristi gärning utan endast betrakta Jesu verksamhet från en yttre synpunkt; den elementära förkunnelsen har förvisso till innehåll det mest centrala i evangeliet: Jesus Kristus och honom såsom korsfäst, såsom Paulus uttrycker sig i första korintierbrevet. Men å andra sidan är det riktigt, att ett andligt, »pneumatiskt» evangelium, tränger djupare in i detta centrala och ävenledes pekar på den djupare betydelsen av allt vad Jesus gjorde och sade.

Övriga kyrkofäder upprepa, då de yttra sig om Johannes-evangeliets tillkomst, de detaljer om författare samt tid och ort för författandet som förekomma i hittills återgivna yttranden, försåvitt nämligen de åberopa sig på traditionen. Som vi redan anmärkt och understrukt, är det en stor skillnad mellan att åberopa sig på traditionen och att framställa påståenden som grunda sig på egna slutledningar. Till det senare slaget kan räknas det enstaka yttrande, som förefinnes hos den syriske kyrkofadern Efraim (Efrém). Denne säger i slutet av sin

kommentar till evangelieharmonin Diatessáron följande: »Johannes skrev det (= evangeliet) på grekiska i Antiokia, ty han förblev i landet ända till Trajanus tid (Trajanus kejsare 98-117)». Detta är icke anfört ur traditionen. Man kan någorlunda lätt rekonstruera, hur Efraim syrern kommit fram till denna uppfattning. Han vet, att biskop Ignatius av Antiokia var aposteln Johannes' lärjunge och drager därav den slutsatsen, att Johannes haft sitt egentliga säte i Antiokia. För den syriske kyrkofadern var det naturligt att anse Syriens huvudstad Antiokia såsom en huvudort, utifrån vars synvinkel Johannes' vistelser i Mindre Asien vore att betrakta som tillfälliga utflykter. Antiokia låg ju också tämligen i mitten mellan de båda orter, där Johannes huvudsakligen tyckes ha vistats: Jerusalem (under en tidigare period) och Efesus (under den senare delen av sitt liv).

Evangeliets autenticitet.

Man har för det förhållandet, att en skrift verkligen är författad av den, som i skriften själv eller i traditionen uppgives vara författaren, präglat ordet autenticitet. Frågan om Johannesevangeliets autenticitet eller frågan, huruvida Johannesevangeliet är autentiskt eller icke, betyder alltså frågan, om evangeliet är författat av aposteln Johannes, Sebedeus' son, vilken, som vi sett, i evangeliet självt antydes och av traditionen uppgives vara författaren.

Om vi uppställa frågan om Johannesevangeliets autenticitet, måste först några grundläggande påpekanden göras.

För det första må erinras om, att den äldsta kyrkan företog de allra grundligaste prövningar av de skrifers autenticitet, som framträdde med anspråk på att härröra från apostlarna. Man må ingalunda föreställa sig, att på detta område rådde någon lättrogenhet. Ett av de första villkoren för att en skrift skulle bli ansedd som en äkta kristen skrift var att den var

allmänt brukad i församlingarna och att den förelästes vid gudstjänsterna. Man var så noggrann i detta avseende, att även skrifter, som säkert voro av apostoliskt ursprung, icke blevo antagna, därför att de icke voro i allmänt bruk. Så veta vi tilldömesvis, att aposteln Paulus skrivit åtminstone ett brev till församlingen i Korint, som icke blivit upptaget, tydligtvis därför, att det icke var spritt i hela kyrkan. Och vi ha all anledning antaga, att det även är andra brev av Paulus, som icke tagits med. Kyrkan visste sig stå under den levande Herrens, Kristi, ledning, och de skrifter, som i församlingarna allmänt godtagits, de hade därigenom likasom sanktion av Herren själv. Och kyrkans bruk gick uppenbarligen tillbaka till själva ursprunget. Detta bruk blev således självt ett moment i traditionen.

För det andra är det förhållandet, att det föreligger en tradition om en skrifts tillkomst och författare, ett faktum av avgörande betydelse. Traditionen måste, såsom redan påpekats, tillmätas ett mycket starkt vitsord. Det kräves alltså synnerligen starka skäl för att frångå traditionens uppgifter. Bevisskyldigheten åvilar den, som vill sätta traditionens ståndpunkt ifråga. Sådana skäl, som kunna upphäva traditionens uppgifter, måste vara av dokumentarisk art, d.v.s. det måste vara säkra bevis ur säkert daterbara skrifter eller historiska fynd. Om man alltså hade en skrift från början av andra århundradet, vars trovärdighet vore uppenbar, vilken visade, att Johannes-evangeliet haft en annan författare eller att evangeliet icke skrivits förrän i andra århundradet, då kunde därigenom ett visst tvivel uppstå rörande evangeliets äkthet. Det finnes emellertid *inga som helst dokument och inga historiska fynd*, som i något avseende motsäga den traditionella uppfattningen, att Johannes-evangeliet utgavs av aposteln Johannes under senare delen av dennes verksamhet, under den tid han hade sin huvudsakliga vistelse i Efesus.

Som skäl med det ringaste vitsord kunna däremot icke några sådana invändningar upptagas, som bero på privata funderingar

om vad som är rimligt eller möjligt. Sådana ha av erfarenheten i så mångfaldig grad ådagalagts vara värdelösa, att deras tid borde för alltid vara förbi inom den allvarliga vetenskapen. Sådant som på grund av egna slutledningar eller åsikter — alltså icke på grund av dokumentarisk bevisning — antagits som omöjligt eller osannolikt, har ofta av de bättre kunskaper, som fynd eller forskningar förskaffat, visats tvärtom vara det enda möjliga eller sannolika. Bland de många exemplen härå må anföras ett. Pauli brev till Filémon har sedan gammalt fattats vara skrivet från Rom till Filémon i Kolósse borta i Mindre Asien. Det handlar om en från Filémon förrymd slav, Onésimus, vilken befinner sig på samma ort som Paulus. Nu har man resonerat sålunda: det är omöjligt eller högst osannolikt, att en slav, som rymde från sin herre i Mindre Asien skulle ha begett sig i väg så långt som till Rom och vidare, att han skulle ha uppsökt just rikets huvudstad, där han väl löpte fara mer än någon annanstans att nås av det romerska väldets maktinstrument, som ju måste ha varit koncentrerade till Rom. Detta är ett typiskt resonemang utifrån vad man antager, d.v.s. »tycker» är rimligt. Men det man »tycker» baserar sig härvid, liksom i så många andra fall, på okunnighet. I själva verket har man nämligen, när man brydde sig om att efterforska hur det i själva verket förhöll sig med de förrymda slavarna vid denna tid, funnit, att de just med förkärlek rymde till Rom, där de i verkligheten hade största utsikten att kunna hålla sig undan sina herrars efterforskningar och undgå att bli gripna och förda tillbaka.

Ett annat exempel på en sådan argumentering utifrån okunnigheten, vilket direkt berör Johannesevangeliet, är följande. Man säger: aposteln Johannes var ju en fiskare från Galiléen. Hur skulle en olärd, grovhuggen fiskare från det undangömda Galileen kunna skriva ett så vackert grekiskt språk och åstadkomma ett sådant konstnärligt verk, som Johannesevangeliet? Detta är ett argument, som endast kan framföras,

så länge man är helt okunnig om förhållanden och möjligheter på denna tid och i den miljö, som det är fråga om. Även en mycket liten beläsenhet och historisk kunskap om förhållandena gör en sådan invändning löjlig. Man behöver t.ex. för att icke beröra den speciella förutsättning som uppkom genom gripenheten av Kristus endast peka på den mängd av utomordentligt lärda rabbiner, som rekryterats ur hantverkarens krets. Känner man tilldömesvis den allmänt bekanta historien med Rabbi Akiba, som intill fyrtio års ålder var en fullkomligt olärd jordbruksarbetare, i en mycket lägre social ställning än aposteln Johannes, men som då började studera och blev en av de lärdate och inom den rabbinska vetenskapen mäktigaste män, så väcker den nyssnämnda invändningen endast ett medlidamt löje. Man har också talrika exempel nog från modern tid och egna landamärens på hur gripenheten av en uppgift förmår bilda en människa och ge henne kunskaper och förmåga långt utöver den rutinmässiga skol- och universitetsträningen, även om hon aldrig besökt en skola. Men dylika skäl förefalla ofta mera inlysande än de som baseras på kunskaper om verkliga förhållandet. Detta är helt naturligt, i de fall då läsaren är lika okunnig på området, som den som kommer med de ifrågakärande skälen. Det är rimligt och sannolikt för den ene okunnige — den som framställer åsikten — det är lika rimligt och sannolikt för den andre okunnige — den som läser vad den förste skrivit. När den kunnige omtalar verkliga förhållandet för den okunnige, så sträcker sig ju detta utanför dennes erfarenhet, och det uppstår då lätt tvivel: är detta verkligen möjligt, det låter otroligt! Summan av det sagda är emellertid, att invändningen om Johannes' fiskareskap och därpå grundade olärdhet endast är värt att anföra som ett exempel på argumenteringen utifrån på bristande kunskaper baserade funderingar, icke som en invändning, som förtjänar att tagas upp till allvarligt bemötande.

Tvivel på eller klart förnekande av evangeliets äkthet ha

under de aderton hundra och femtio år, som evangeliet funnits till, endast gjort sig hörda under två begränsade tidsperioder och i begränsad omfattning inom en begränsad krets, något som ju ock är naturligt i betraktande av den starka dokumentering, som detta evangelium har. Den första av dessa perioder var mycket kort. Den inträffade mot slutet av andra århundradet. Den krets inom vilken förnekandet av evangeliets autenticitet förekom var ytterligt begränsad; det var en liten grupp, som hade sitt hemvist i Mindre Asien och som för sin åsikt även vann en viss Cajus från Rom. Denna grupp omnämnes av kyrkofadern Epifánius i en av honom uppgjord förteckning och beskrivning av irrläror, så kallade heresier. Det är den femtioförsta av de av Epifanius uppräknade irrlärorerna, och Epifánius ger dem det avsiktligt dubbeltydiga namnet Alóger. Med detta namn, som bokstavligen betyder »sådana som äro utan Lógos», »o-Logiska», vill Epiphanius beteckna dem, som sådana, som förneka det evangelium, som talar om Ordet, Lógos, som i begynnelsen var hos Gud och var Gud, d.v.s. Johannesevangeliet. Men dessutom betyder alóger sådana, som äro utan förnuft (lógos), oförnuftiga. (Jfr vårt »ologisk».)

Att dessa aloger förnekade fjärde evangeliet berodde icke på att de genom någon slags forskning kommit till det resultatet, att Johannes icke författat evangeliet, ännu mindre, att de ägde någon tradition därom. Deras avvisande av evangeliet härrörde från ett teologiskt intresse. De voro extrema motståndare till en vid denna tid utbredd sektrelse, montanismen, som särskilt med stöd av Johannesevangeliet förfäktade, att den av Jesus utlovade Hjälparen-Anden, parakleten, var verksam bland dem. För att undanrycka montanisterna stödet av Johannesevangeliet försökte de s.k. alogerna hävda, att icke Johannes utan den av Johannes bekämpade irrläraren Cerínthus vore evangeliets författare.

Nästa gång evangeliets autenticitet på allvar sattes ifråga var i nyare tid. Denna period började i slutet av 1700-talet och

sträckte sig fram till våra dagar. Den kan, som vi strax skola se, anses vara praktiskt taget slut år 1935, men då det ännu finnes en del exegeter i livet, som under sin studie- och verksamhetstid vant sig att betrakta evangeliet som icke-johanneiskt och icke-apostoliskt, så möter ännu i stor utsträckning i läroböcker och populärframställningar det invanda tvivlet på evangeliets äkthet.

Den förste, som i en särskild skrift framlade sina tvivel på evangeliets apostoliska ursprung var engelsmannen *Evanson* år 1792. *Evanson* publicerade detta år ett arbete med titeln *The Dissonance of the Four Generally Received Evangelists*. Som stöd för sin åsikt anförde han såsom framgång av arbetets titel, de påstådda motsatserna och olikheterna mellan de tre första evangelierna och det fjärde. Icke en apostel och ögonvittne kunde ha författat evangeliet, menade *Evanson*, utan någon filosof med platonisk åskådning från andra århundradet. Efter *Evanson* följde en del andra engelska och tyska teologer i hans spår. Det arbete, som kan betraktas som den egentliga början till angreppen på evangeliet, vilka nådde sin höjdpunkt under 1800-talet, var den tyske superintendenten *Bretschneiders* på latin avfattade skrift *Probabilia de evangélie et epistolárum Johánis apóstoli índole et orígine* (sannolikheter om aposteln *Johannes'* evangeliums och brevs egenart och ursprung), vilket han, såsom i titeln säges, »blygsamt framlägger för de lärdes omdöme» (*eruditórum júdicíis modéste*). Han ville också hävda, att evangeliet skulle vara skrivet icke utav aposteln *Johannes* utan av en omvänd hedning, vilket sannolikt härstammat från *Alexandria* i *Egypten* och levat under andra århundradets första hälft. Härstamningen från *Alexandria* antog han, därför att han menade, att författaren till evangeliet var tränad i den alexandrinska filosofin. *Bretschneider* förklarade sig sedermera vara övertygad av de motskäl, som framfördes av samtida teologer, som vederlade hans argumentering i det nämnda arbetet. Hans skrift var emellertid typisk för

huvudlinjen i hela den följande kritiken mot evangeliet däri, att hans huvudanmärkning mot evangeliet var den lära om Kristus, den »kristologi», som föreligger i Johannesevangeliet, och däri, att evangeliet på denna grund betraktades som en skrift, som motsvarade icke den apostoliska tidens åskådning utan en efterapostolisk teologi, varför dess tillkomst måste förläggas in på andra århundradet.

Höjdpunkten i angreppen på Johannesevangeliets äkthet betecknas av de teorier, vilka framfördes av jätten inom den s.k. kritiska exegetiken, *Ferdinand Christian Baur*, professor i Tübingen och ledare för den teologiska riktning, som benämnes Tübingerskolan. Sina första anmärkningar framförde Baur år 1844 i *Zellers Theologische Jahrbücher* och sedermera 1847 i *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*.

Ehuru Baur's hela uppfattning visat sig fullkomligt felaktig, är han den av all senare kritik oöverträffade mästaren i ett konsekvent och klart genomförande av sin ståndpunkt. Man torde kunna säga, att hela den följande kritiken med sina modifieringar av Baur's teorier endast utgör halvmesyrer i förhållande till Baur's rediga och logiskt uppbyggda framställning. Anledningen till, att hans framställning ändock blir helt felaktig, beror på att han bygger på en felaktig grundval. Denna grundval är hans konstruktion av den första kristendomens historia. Baur rör sig i den tyske filosofen Hegel's historiefilosofi. Efter dennes satser om tes, antites och syntes såsom bestämmande för den historiska utvecklingen konstruerar han kyrkans historia. I varje historisk rörelse kommer först en tes, därefter en mot denna riktad strävan, antitesen, och slutligen försoningen eller balansen och utjämningen mellan de båda i antitesen. Tes, antités och syntés följa alltså historiskt efter varandra.

I kristendomens och den kristna kyrkans utveckling utgöres enligt Baur tesen av en judekristen ståndpunkt, antitesen i ett bekämpande av allt judiskt, en kristendomens motsats-

ställning till judendomen. Denna antites inledes och uppbares av Pauli verksamhet och hans teologi. Syntesen kommer därefter i utjämningen av den så uppkomna motsättningen.

För Johannesevangeliet får Baur i sin historiekonstruktion nu icke plats förr än i senare hälften av andra århundradet, och han placerar därför följdriktigt evangeliets tillkomst till omkring år 170 e.Kr. Evangeliet, som ju framträder såsom en skildring av Jesu ord och verk, är således i själva verket en omskrivning och teologisk omtydning av Jesu lära och en lära om Jesus anpassad efter en senare tids behov. Den avspeglar icke Jesu samtid utan sin egen samtid med dess ståndpunkter och problem.

Den följande kritiken av Johannesevangeliet kan med fog sägas endast utgöra modifikation av Bours teorier, modifikationer, som oftast föranletts av, att det befunnits alltför orimligt att förlägga evangeliets tillkomst så långt fram i tiden. Å andra sidan har man fasthållit vid den grundtanken hos Baur, att evangeliet återspeglade icke de verkliga förhållandena och händelserna på den tid, som det vill skildra, utan en senare tids teologi och dess behov.

Naturligt nog saknades under hela den tid, då kritiken mot evangeliet blomstrade, ingalunda forskare, som sökte hävda Johannesevangeliets äkthet, och som därför sökte efter historiska bevis och andra argument för att vederlägga kritiken och ådagalägga den traditionella uppfattningens berättigande. Denna strävan hade en starkt positiv sida: behovet att vederlägga den kritiska ståndpunkten framdrog en intensiv forskning, som bragte nytt och värdefullt material i dagen. Men den hade också en negativ sida: man blev alltför mycket upptagen av att taga ställning till det man bekämpade. Det var de kritiska tankegångarna som på detta sätt kommo att behärska även antikritiken.

Slutligen förekommo förmedlande strävanden: man sökte att finna något rätt hos båda sidorna och sökte efter teorier,

som skulle ge båda uppfattningarna ett visst berättigande. Dit hör talet om, att evangeliet kunde tänkas ha en historisk »kärna», ehuru det givetvis vore en återspeglning av en senare teologi; dit får man lämpligen också räkna det hugskottet, att evangeliet visserligen icke var författat av aposteln Johannes men dock av en, som hette Johannes, och stod i någon sorts förbindelse med aposteln, en såkallad presbyter Johannes från Efesus; dit höra också försöken att uppdelat evangeliet i olika »källor», de s.k. källsöndringshypoteserna, enligt vilka evangeliet i sin nuvarande gestalt kommit till i lika etapper: en äldsta, möjligen historisk skildring, en senare teologisk bearbetning, en slutlig redaktion o.s.v..

Såväl kritiken som de olika förmedlingsförsöken voro dock beroende av ett enda nödvändigt antagande: att evangeliet icke kommit till förrän in på andra århundradet. Bakom detta låg det teologiska intresset att kunna upprätthålla en bild av den historiska utvecklingen, i vilken ett evangelium, som hade en apostel och förtroget ögonvittne till författare, icke passade in. Alla dessa försök falla till marken, om det visar sig, att evangeliet måste vara skrivet under första århundradet, medan ännu något av de första ögonvittnena funnos i livet. Ty det var ju uppenbart även för, eller kanske rättare just för den konsekventa kritiken, att ett evangelium, som uppträder såsom ett vittnesbörd från ett med Jesus och hans verk så förtroget ögonvittne, som den lärjunge, vilken Jesus älskade, icke kunde framträda med detta anspråk medan denne själv fanns i livet, utan att vara författat just av honom.

Att kritiken kunde vinna såpass gehör som skedde, berodde uppenbarligen just på att den icke var framsprungen ur en ren forskning utan motsvarade ett intresse, som sammanhänge med åskådningar hos stora kretsar i samtiden. Det var icke rimligt och önskvärt, att en Jesu apostel skulle ha uttryckt sådana tankar, som funnos i Johannesevangeliet. Ett påstående, att evangeliet icke var av Johannes utan härstammade från en

annan tid motsvarade alltså en önskedröm och på önskedrömmars verklighet tror man gärna. Typiska exempel på detta förhållande äro lätta att finna. De möta överallt i den ifrågavarande exegetiska litteraturen och historieskrivningen. Så säger t.ex. Weizsäcker i sin bok om den apostoliska tiden (Apostolisches Zeitalter): på intet sätt är det tänkbart, att hos någon apostel tron på Kristus skulle ha kunnat förenas med läran om Kristus såsom Ordet, som var i begynnelsen hos Gud och var Gud. Att Kristus, såsom sker i Johannesevangeliet, säger Holtzmann i sin Handcommentar, skulle kunnat tala om sin gudomliga eller mänskliga natur, är en historiebild, som icke låter sig utföras. Detta sätt att se saken motsvarade en utbredd föreställning. Jesus kan omöjlig ha varit en preexistent gudamänniska. En man, som sett och hört Jesus i verkligheten, och till och med varit hans förtrogne, skulle omöjlig, resonerar man, ha kunnat komma till den föreställningen, att denne Jesus, som han sett med sina egna ögon, vore Kristus, Guds son. Därför måste Johannesevangeliet vara författat av någon annan än ett ögonvittne och apostel och dessutom härstamma tidigast från in på andra århundradet, då varje förstahands-erinring av Jesus var utplånad.

När man nu ansåg en sådan argumentering — och det var som sagt den egentligen grundläggande — för inlysande och klar, så berodde det ju icke på att den i sig själv var förnuftig, utan därpå att den motsvarade den verklighetsbild, man hade skaffat sig. Det är ju uppenbart att man från andra utgångspunkter kan argumentera rakt omvänt, och i själva verket med större verklighetstrohet. Man kan ju säga: det är otroligt, att någon skulle kunna komma på den idén att utrusta en människa, som man icke sett utan endast hört talas om, med gudomliga egenskaper eller med en så utomordentlig ställning som Jesus tillägges i evangelierna. Den uppfattning om Jesus, som finnes i evangelierna, kan icke rimligt förklaras på annat sätt, än att den härrör från sådana som levat under det omedel-

bara intrycket av en överväldigande personlighet. Det som i Johannesevangeliet säges om Jesus är oförklarligt som ett fantasifoster. Det kan endast förklaras under förutsättning att det härstammar från en som, såsom den uppgivne författaren själv säger, talar om det han själv hört och med egna ögon sett, som han har skådat och rört med sina händer. Endast den, som själv varit med och på den grund icke kan tvivla på sina ögons och örons vittnesbörd och på årtal av egen erfarenhet, kan berätta sådana enastående ting om en person, som Johannesevangeliet gör om Jesus. Ett dylikt argument är minst lika bärkraftigt som det motsatta.

Papyrusfynd bevisar evangeliets ålder.

De forskare, som insett det grundlösa i kritiken mot Johannesevangeliet, sökte givetvis på varje punkt kontrollera och bemöta de argument, som av kritiken framfördes mot evangeliets äkthet. Och det är lätt begripligt, att denna kritik icke nöjde sig med att framlägga sitt egentliga argument, det egentliga, avgörande skälet för förnekandet av evangeliets äkthet, utan att man framför allt sökte efter bevis eller argument, som voro eller kunde synas oberoende av den tendens, som låg bakom de egentliga argumenten. Sådana sekundära argument voro: Johannesevangeliet är olikt de tre övriga evangelierna i skildringen av Jesu liv och av hans tal, att Johannesevangeliet är hellenistiskt färgat och icke palestinensiskt o.s.v. Dessa sekundära argument voro emellertid så löst funtade, att de voro synnerligen lätta att vederlägga med studier och forskningar i den med urkristendomen samtida litteraturen och historien. De visade sig samtliga vara obevisbara, om man icke först antog som fastslaget, att evangeliet först kommit till in på andra århundradet. Och det var ju detta som i stället skulle bevisas, det på vilket i själva verket förnekandet av evangeliets apostoliska ursprung hängde.

Så t.ex. var det med påståendet, att evangeliet helt rörde sig inom av hellenistiska tankegångar påverkad kristen miljö. Detta gick att göra sannolikt endast om man helt inskränkte sig till att studera och hämta paralleller och belägg ur den på grekiska avfattade litteratur, som belyste det andra århundradets förhållanden.

Om man nu gjorde sig möda med att studera den omfattande judiska litteraturen, fann man snart, att den påstådda utslutande förtrogenheten hos Johannesevangeliet med senare s.k. hellenistiska tankegångar visade sig korrigeras därhän, att evangeliet i uttryckssätt och terminologi visade minst lika stor förtrogenhet med s.k. palestinensiska förhållanden och palestinensisk terminologi. I den judiska litteraturen liksom i den samaritanska och orientaliska överhuvud går det att göra lika givande i själva verket mera givande och näraliggande fynd för belysande av evangeliet. Och detta kunde icke avvisas med något annat argument än det, att Johannesevangeliet nu en gång var en produkt av andra århundradet, som icke längre stod i någon relation till palestinensisk tradition. Det var därför tydligt, att det egentliga stödet för förnekandet av evangeliets äkt-het var påståendet, att evangeliet härstammade från andra århundradet. Kunde det definitivt ådagaläggas, att johannes-evangeliets tillkomsttid icke kan skjutas fram till omkring år 120 e.Kr. eller därefter, så förfölle också definitivt denna kritiks hela byggnad.

Ett sådant definitivt bevis kom genom fyndet år 1935 av ett brottstycke av en avskrift av Johannesevangeliet, vilket befann sig bland i John Rylands Library i Manchester förvarade papyrer, som ditförts från Egypten.

I Egyptens sand ha ju undan för undan alltsedan 1800-talet och fram till våra dagar hittats en nästan oöverskådlig mängd av papyrer av skilda slag och från olika århundraden. Utforskningen av dessa papyrer har blivit en vetenskap för sig, papyrologin, och denna vetenskap har förmått att finna exakta me-

toder för att bestämma de funna papyrernas ålder och karaktär. Åldern kan, då man har ett så stort material att jämföra och ordna, bestämmas på grundval av papyrens utseende (själva »papperets» art och tillverkningsätt), skrivtecknens, piktur-ens eller stilens form o.s.v. Man kan alltså teoretiskt utan att fråga efter papyrens innehåll, bestämma dess ålder endast genom de yttre kännetecknen, och detta så nära som på årtionden.

Tekniskt kan alltså en i Egyptens sand hittad samling papyrer ordnas efter de yttre kännetecknen — papyrens utseende och tillverkningsätt, bokstävernas form o.s.v. — och inplaceras i rätta århundraden och årtionden. Sedan kan man undersöka, vad sålunda funna, samtida papyrer innehålla.

Innehållet i dessa papyrer kan, som nämnts, vara högst växlande. Det kan vara originaldokument, vanligtvis bestående av brev, såsom brev mellan vänner, affärsbrev, kravbrev från olika penningutlånare, skraddareräkningar, och dylika dokument från det vardagliga livet. Men det kan också vara avskrifter av böcker och skrifter, härstammande från något privatbibliotek eller från något församlingsarkiv. Sålunda finner man bland dessa papyrer fragment av avskrifter av grekiska filosofers eller historieskrivares böcker, av religiösa skrifter, av klassisk poesi. Det är ju icke att förvåna, att bland dessa olika slags papyrer också hittats fragment av avskrifter av kristna skrifter och bland dem av avskrifter av gammaltestamentliga och nytestamentliga böcker. En hel del mindre och större brottstycken av gamla testamentets olika skrifter på grekiska ha sålunda under årens lopp hittats och likaledes mindre fragment av nytestamentliga skrifter. Dessa avskrifter härstamma givetvis också, liksom papyrerna i allmänhet, från olika århundraden.

Det äldsta fragment av en avskrift av en nytestamentlig skrift som hittills påträffats, är emellertid nu det år 1935 upptäckta fragmentet av en avskrift av Johannesevangeliet. Detta

fragment fanns i en grupp papyrer, som närmast kunde inordnas under 90-talet e.Kr. och som under inga omständigheter kan sättas senare än till början av 100-talet. Det är alltså *avskriften* som har denna ålder. Därav framgår sålunda, att Johannesevangeliet redan var känt och spritt i avskrifter nere i Egypten omkring år 100 e.Kr. Nu måste ju originalet, Johannes-evangeliet självt, finnas till, innan några avskrifter av det har kunnat göras. Alla teorier om evangeliet som vila på förutsättningen, att evangeliet tillkommit in på andra århundradet, långt efter aposteln Johannes' bortgång, måste därför bli helt ohistoriska.

Utgångspunkten för en historisk syn på evangeliet blir då uppenbarligen evangeliets egna förutsättningar och traditionens vittnesbörd om dess författare och tillkomsttid. Denna utgångspunkt innebär att dess författare är ett ögonvittne, bland ögonvittnen en apostel, och bland apostlarna aposteln Johannes, Sebedeus' son. Denna utgångspunkt innebär också de minsta svårigheter för att förstå, hur evangeliet kunnat komma till och framträda i den gestalt det gör.

*Teorin om en 'presbyter Johannes'
såsom evangeliets författare.*

Denna teori hör också egentligen tillsammans med de nyssnämnda teorierna, som förutsätta att evangeliet har tillkommit efter aposteln Johannes bortgång, under andra århundradet. Med antagandet att evangeliet är skrivet in på andra århundradet står och faller själva berättigandet för denna teori. Ty endast om evangeliet är tillkommet efter aposteln Johannes bortgång har det i själva verket något berättigande att leta efter en annan Johannes, som kan ha skrivit evangeliet. Teorin om Johannes presbytern såsom författaren sammanhänger ju också med strävan att förklara och försvara att evangeliet kunnat gå i Johannes namn, speciellt i Johannes av Efesus namn.

Denna teori är så löst grundad, att man kan anföra den som ett skolexempel på, vilka lösa eller i realiteten obefintliga grunder man kunnat i ett teologiskt intresse använda för att uppbygga en teori.

Det må först och främst påpekas, att vi ingenstans i litteraturen, förrän denna teori framlades i förra århundradet, har någon som helst uppgift om, att en presbyter Johannes skulle ha författat evangeliet. Ingen kyrkofader eller annan författare i kyrkans historia har påstått eller antytt detta.

Dionýsius av Alexandria framställer omkring år 250 e.Kr. den gissningen, att *Uppenbarelseboken* är skriven av en annan Johannes än aposteln Johannes. Dionýsius anser nämligen, att Uppenbarelseboken har en från Johannesevangeliet skild stil, och såsom i filosofiska tankegångar och uttryckssätt tränad har han föga förståelse för Uppenbarelsebokens bildspråk. Han har därför ett teologiskt intresse av att sätta denna bok i andra hand. Då det nu för honom är bergfast, att *Johannes-evangeliet* är av aposteln Johannes, förmodar han, att Uppenbarelseboken är av en annan Johannes. Men detta är uttryckligen endast en gissning. Han har inga uppgifter att åberopa, som skulle förmåla, att Uppenbarelseboken är skriven av en annan Johannes. Han har heller ingen uppgift att åberopa, att det skulle ha funnits en annan Johannes med så framskjuten ställning, att han skulle ha kunnat med sin auktoritet täcka en kanonisk skrift. Att det funnits en annan Johannes, sluter han endast gissningsvis därav, att han hört talas om, att det i Efesus fanns två minnesmärken, som buro Johannes' namn. Dionýsius talar *icke* om någon »presbyter» Johannes.

Eusébius (c:a 325), för vilken det också är givet, att *evangeliet* är författat av aposteln Johannes, citerar Dionysius av Alexandria och förmodar likaledes, att Uppenbarelseboken kan vara av en annan Johannes än aposteln, som skrivit evangeliet. För sin del tillägger han som stöd för sin gissning ett citat från

biskop Pápias av Hierápolis, vilken, enligt Eusébius' gissning, har känt såväl aposteln Johannes som en annan Johannes. Från detta citat härleder sig, falskeligen, titeln presbyter. Det är alltså icke heller hos Eusébius fråga om att han stöder sig på några uppgifter. Han stöder sig endast på egna slutledningar.

Nu är det att observera, att Pápias, i det citat, som anföres av Eusébius, och som vi icke äga annat än i hans citat, ingalunda med visshet kan sägas tala om två Johannes, men vidare, att i detta citat det icke alls talas om någon Johannes, som till skillnad från andra framstående män skulle kallats för presbyter. I detta citat, som är det *enda* s.k. stödet för teorin om att det funnits en »presbýter Johannes» talas det nämligen om *flera*, som nämnas presbyter. Presbyter betyder i detta sammanhang på svenska helt enkelt närmast »den gamle». Citatet må här till klarläggande av förhållandet återgivas i översättning, varvid ordet presbyter överallt där det förekommer, såsom ju riktigt är, översattes med »gammal». Det är nämligen så, att detta citat ofta av denna teoris förfäktare på ett egenomligt sätt förfalskas sålunda, att man endast på *ett* ställe, d.v.s. det för teorin lämpliga stället, sätter ordet »presbyter», och på de andra ställena, där ordet förekommer, sätter ordet »gammal» eller »äldste» eller något dylikt, så att det falska skenet framkallas, att Papias skulle ha talat om en Johannes, som till skillnad från alla andra och även från Johannes aposteln kallades presbyter. Citatet lyder sålunda:

(Papias har talat om de källor han använder för sitt arbete, Logiōn kyriakōn exagáseis, en framställning av evangeliet om Kristus, och säger i detta sammanhang enligt Eusebius:) »Jag skall icke tveka att även anförä och sammanställa det som jag fick säker kunskap om från de *gamle* och som jag säkert memorerade ... varhelst (och närhelst), jag sammanträffade med någon, som hade åtföljt *de gamle*, utforskade jag de *gamles* ord, vad Andreas eller vad Petrus hade sagt, vad Filippus eller

Tomas eller Jakob eller Johannes eller Matteus eller vad någon *annan* av Herrens lärjungar hade sagt, liksom också vad Aristión och den *gamle* Johannes, Herrens lärjungar, *säga*.»

Det är nu att märka, att Pápias icke med ett ord talar om Johannesevangeliet eller någon annan johanneisk skrift. Han talar endast om de muntliga traditioner från Jesu lärjungar, som han samlade, alltså traditioner *utanför* de skrivna evangelier, som redan funnos.

Den märkliga uppdelningen i, vad vissa Jesu lärjungar *hade sagt* och vad två lärjungar *säga*, gör det ju naturligast, om man läser detta citat utan förutfattad mening, att tyda det sålunda: när Papias samlar sina uppgifter, finnas en stor del av Herrens lärjungar icke mer i livet. Om dem kan han alltså endast utforska, vad dessa *sagt*. Men aposteln Johannes finnes ännu i livet, om honom kan han alltså anteckna både vad han sagt och vad han fortfarande *säger*. Och då de flesta av Herrens apostlar redan äro borta, så finner han det även värdefullt, vad en annan, ännu levande Jesu lärjunge, nämligen Aristión säger. Det är då också naturligast att antaga, att beteckningen »de gamle» just hänför sig till apostlarna. De som få titeln »de gamle» det är just *apostlarna*, bland dem Johannes. När nu ordet »den gamle» står för andra gången bredvid namnet Johannes, så är detta för att utmärka honom såsom apostel, till skillnad från Aristión, som endast var lärjunge.

Det är sålunda ingalunda med detta Papiasuttalande ådagalagt, att Papias skulle ha talat om två olika Johannes. Sannolikheten talar för att han endast känner en Johannes den gamle eller »*presbytern Johannes*», nämligen *aposteln Johannes*, liksom han tydligt talar om *presbytern Andreas*, *presbytern Petrus*, *presbytern Filippus*, *presbytern Tomas*, o.s.v., alla *apostlar*.

Om det ändock skulle vara så, att Papias talar om två Johannes, av vilka den ene icke är apostel, så är för det första denne endast en av ett flertal personer, som han kallar presby-

ter, och för det andra är det icke med ett enda ord sagt eller ens avlågset antytt, att denne skulle ha haft någon som helst befattning med Johannesevangeliet.

Nu är det däremot ännu en sak, som gör troligt, att Papias använder sig av ett uttryckssätt, som var vanligt mot slutet av och strax efter den apostoliska tiden, nämligen att beteckna apostlarna med hedersnamnet »de gamle», presbyterna. Johannes andra och tredje brev börja nämligen med en hälsning från »presbytern», den »gamle» eller »äldste» rätt och slätt, utan något namn. Uppenbarligen betyder detta, att när dessa brev skrevos, mottagarna av dem endast kände en, som bar denna hederstitel. Detta är naturligt endast under den förutsättningen, att det är aposteln Johannes, vilken, sedan de andra apostlarna voro borta, var den ende som var kvar av »de gamle» och därför kunde kännetecknas som »den gamle» eller »den äldste», »presbytern» rätt och slätt.

Det kan ytterligare anmärkas, att det för Pápias och hans generation var naturligt att använda beteckningen »de gamle» om apostlarna. Pápias hörde nämligen till generationen närmast efter apostlarnas generation. Pápias var samtida med Polykárpus och uppgives liksom denne ha varit lärjunge till aposteln Johannes, enligt vad Irenéus säger. Det är däremot högst osannolikt, att Pápias skulle ha kallat apostlarnas lärjungar, de framstående männen i generationen efter apostlarna, alltså i sin egen generation, för »de gamle». För generationen därefter var det däremot naturligt att kalla *sin* föregående generations framstående män för »de gamle». Det är självklart, att de som kallas »de gamle» i en senare generation, icke gärna kännetecknades med detta namn i den tidigare generation, som de själva tillhörde. Det är därför naturligt, att Pápias (omkr. 70-145) kallade dem, som följt Jesus, nämligen apostlarna, för »de gamle», och att man i en senare generation, såsom t.ex. Irenéus (142-202) gör, i sin tur kallar dem, som hört apostlarna och fortsatte deras verk, för »de gamle». Det är alltså det

allra sannolikaste, ja, i själva verket så gott som säkert, att Papias med »de gamle» menade just dem han uppräknar, nämligen apostlarna (Petrus, Andreas, Filippus, Jakob, Johannes, Matteus), och i så fall är det fullkomligt tydligt, att beteckningen »den gamle» i samband med Johannes har samma innebörd som i samband med Petrus eller Andreas. »Presbytern» Johannes (= den gamle Johannes) är därför detsamma som aposteln Johannes. Papias talar sålunda icke om och känner ingen särskild presbyter Johannes. Men Papias' utsaga är det enda och absolut enda s.k. stödet för hypotesen om en från aposteln Johannes skild presbyter Johannes. En sådan 'presbyter' Johannes är en helt konstruerad figur, en sagofigur utan fäste i historien.

Pauli brevs tid och plats.

Kort inledningsöversikt av professor *Hugo Odeberg*.

Paulus placerades i Baur's¹ schema såsom exponenten för antitesen med dess antijudiska (antijudisk = motståndare till det som har med judendomen att göra) och antijudaistiska (antijudaistisk = motståndare till de judaiserande tendenserna inom kristendomen) prägel. När Baur bedömde de paulinska breven efter denna måttstock, menade han sig finna, att endast fyra, nämligen Gal., 1 och 2 Kor. och Rom., hölle provet. De övriga toge ej tillräckligt avstånd från allt som kunde kallas judiskt eller judaistiskt och de kunde följaktligen icke härröra från Pauli hand. Hur komme det sig då, att de sammanknutits med Pauli namn? Jo, Paulus vore det stora namnet även under syntesens tid. Man förkastade ju under denna tid intet av det gamla. För att syntesens skrifter skulle få tillräcklig auktoritet, tillskrevs de så Paulus. Detta framställes icke av Baur såsom medvetet bedrägeri: man ville uttrycka och tolka Pauli tankar, och därför kunde man lägga sina skrifter i hans mun.

Det resultat, Baur utifrån sitt historieschema kommit fram till, höll man fast vid även sedan den hegelska historiekonstruktionen övergivits. Detta är mycket märkligt, om man gör sig reda för det verkliga förhållandet och tillvägagångssättet. Baur hade betraktat Paulus såsom en motståndare till allt vad judendom hette. Därför hade han kommit fram till ovannämnda resultat. Den senare teologien gick rakt motsatt väg och betraktade Paulus såsom den, som förfalskat Jesu enkla religion i judisk riktning. Detta hade bort innebära, att man i fråga om

paulinernas äkthet också kommit till ett annat resultat än Baur. Så skedde emellertid icke. Trots den helt förändrade utgångspunkten höll man fast vid Baur's hypotes i detta hänseende och betraktade de fyra s.k. huvudbrev (Gal., 1 och 2 Kor. och Rom.) såsom avgjort äkta, medan de övriga erkändes först så småningom och då i följande ordning: 1 Tess., Filemon, Fil., Kol., Ef., Pastoralbrev o.s.v.

Paulus har skrivit flera brev, vilka ej finnas upptagna i vår kanon. Av 1 och 2 Kor. framgår, att minst ett ytterligare brev till den korintiska församlingen skrivits, den gamla kyrkan känner ett brev till församlingen i Laodicea (vilket ej får identifieras med det i Kol. 4:16 omnämnda. Se nedan.) o.s.v.

Angående den kronologiska ordningen måste man säga, att denna är oviss i fråga om de första breven inbördes (Gal., 1 o. 2 Tess.). Däremot råder ingen tvekan om vilka brev, som äro de första Paulus skrivit.

Galaterbrevet.

Vilka äro adressaterna? Galater (= kelter) hade i början av 200-talet f.Kr. (omkr. 280) invandrat i Mindre Asien. Deras centralplats var Ankyra (= Ankara). På Pauli tid fanns emellertid förutom detta landskap Galatien, där galaterna (= kelterna) bodde, också sedan 26 f.Kr. en romersk *provins* med namnet Galatien, vilken förutom *landskapet* Galatien även omfattade de söder därom liggande landskapen Pisidien och (delvis) Lykaonien, Isaurien och Frygien. En prokurator i Ankyra styrde denna provins.

Utifrån dessa fakta har man i fråga om Galaterbrevets adressater uppställt tvenne hypoteser, den s.k. nordgalatiska hypotesen och den s.k. sydgalatiska hypotesen. *Den nord-galatiska hypotesen* baserar sig på det antagandet, att Paulus inte skulle ha kunnat tilltala några andra med namnet »galater» än de, som bodde i det gamla landskapet Galatien. Där måste alltså

Gal:s adressater vara att söka, och man tänker då på sådana bibelverser som Apg. 16:6 («Sedan togo de vägen genom Frygien och det galatiska landet») och Apg. 18:23 («Sedan han hade uppehållit sig där någon tid, for han vidare, och färdades först genom det galatiska landet och därefter genom Frygien och styrkte alla lärjungarna.»). — *Den sydgalatiska hypotesen* utgår från det antagandet, att Paulus även skulle ha kunnat kalla sådana för galater, vilka ej direkt bodde inom det gamla landskapet Galatien men väl inom den romerska provinsen Galatien. Utifrån detta antagande förlägger man så Gal:s adressater till de söder om landskapet Galatien liggande landskapen, främst till städerna Ikonium, Lystra och Derbe (Apg. 13:50 ff.). — När de bägge hypoteserna vägas mot varandra, synes den nordgalatiska vara något mera sannolik. Om nämligen ordet Galatia (Gal. 1:2) skulle åsyfta den romerska provinsen med detta namn, måste man emellertid konstatera, att det i Gal. talas om galater i allmänhet, varför man inte har någon rätt att identifiera »galaterna» med innevånarna i landskapen söder om det gamla Galatien. Tilltalet »galater» förutsätter också en homogenitet, vilken bäst passar på församlingarna i det gamla landskapet Galatien.

I fråga om avfattningstiden råder stor osäkerhet. Möjligen kan man med någon liten sannolikhet placera det såsom det första av paulinerna, skrivet efter Pauli ankomst till Korint år 53. Om man antager, att adressaterna bodde i det gamla landskapet Galatien, måste då brevet vara skrivet före det i Apg. 18:23 omtalade besöket. Skulle man däremot anta, att brevet vore skrivet efter nämnda besök, måste dess tillkomsttid vara senare än 1 Tessalonikerbrevets eller Korintierbrevens. — Lika osäkert är det resultat, man kan bygga på omnämmandet av Pauli insamling i 1 Kor. 16:1 (där församlingarna i Galatien omnämnas). Är denna bibelvers skriven senare än Gal. 2:10 eller tvärtom?

Tessalonikerbreven.

Tessalonika, omnämnt i Apg. 17:1, är identiskt med nuvarande Saloniki, som grundades av Filip II:s av Makedonien måg Cassander omkr. 315 f.Kr. Från Filippi kom Paulus dit på sin andra missionsresa. I Filippi hade Paulus tydligen uppehållit sig någon tid: vad som säges om filippernas understöd t.ex. i Fil. 4:10 tyder på detta. Paulus sände nu Timoteus till Tessalonika, då han fruktade, att församlingens tro gjorts vacklande genom förföljelser. Timoteus återvände med uppmuntrande meddelanden i detta hänseende, men han berättade annat om församlingen i Tessalonika, vilket blev den närmaste anledningen till breven. Ett särskilt problem, som man sysslade med i Tessalonika, var frågan om de bortgångnas öde. Möjligen hade tessalonikerna direkt frågat Paulus om dessa ting. Se 1 Tess. 4:13-18! — Vidare hade det tydligen rått brist på ordning i församlingen. Denna fråga behandlar Paulus i 1 Tess. 5:1-13. — I 1 Tess. 5:19, 20 manar Paulus tess. att icke utsläcka Anden eller förakta profetiskt tal. Om dessa förmaningar grunda sig på speciella förhållanden i församlingen i Tessalonika eller om de äro att betrakta som lärdomar i största allmänhet, går inte att med bestämdhet avgöra.

2 Tess. är en omedelbar fortsättning på 1 Tess. Den närmaste anledningen till brevet framgår av brevet självt. Vad Paulus skrev i 1 Tess. 4:13-18 hade missförståtts. Om Paulus i 1 Tess. 4:13-18 hade betonat den ena sidan i den kristna eskatologien: att Herren kommer såsom en tjuv om natten, varför det gäller att alltid vara beredd, betonar han i 2 Tess. 2 den andra sidan: att de kristna ej få låta sig bringas ur fattningen, såsom om Herrens dag omedelbart stode för dörren och allt arbete och sådant fördenskull vore meningslöst. Det är mycket, som måste föregå Herrens ankomst. Dessa bägge sidor betonas av Herren själv. Se Mark. 13:32-37 resp. Mark. 13:28-31. Att, såsom stundom skett, åberopa skillnaden mel-

lan 1 Tess. 4 och 2 Tess. 2 såsom bevis för att det andra Tessa-lonikerbrevet ej kan stamma från Paulus, är felaktigt. Då man insåg, att detta argument mot 2 Tess:s äkthet icke höll, sökte man andra vägar. Bl.a. ville man med stöd av 2 Tess. 3:17 förkasta dess paulinitet. Jfr emellertid Gal. 6:11, 1 Kor. 16:21 och Kol. 4:18. Många paralleller till detta uttryckssätt ha också hittats i papyrer. De finnas offentliggjorda i Deissmann, Licht von Osten⁴, Tübingen 1923.

1 och 2 Tess. ligga i tiden ganska nära varandra. 1 Tess. är troligen skrivet på våren år 53 och 2 Tess. på hösten samma år, d. v. s. när Silas och Timoteus kommit till Paulus i Korint. Därifrån äro nämligen breven skrivna.

Korintierbrev.

Staden Korint förstördes år 146 f.Kr., under romarnas sista krig med grekerna, av den romerske fältherren konsuln Lucius Mummius, och förstörelsen var så grundlig, att icke ett hus, icke en borg lämnades kvar — icke ens i ruiner. Korint var nämligen en betydande grekisk handelsstad, och Rom ville helt krossa den grekiska handeln. I hundra år låg platsen öde, till dess Julius Caesar, som önskade gottgöra den historiska orätt, som begåtts mot det gamla Korint, lät uppbygga en ny stad på den gamlas plats. Den nya staden kallades Laus Julia Corinthus och blev huvudstad i den romerska provinsen Akaja. Staden, som till största delen befolkades av frigivna och soldatveteraner, växte hastigt. Folk från alla håll och av alla slag sökte sig dit, och Korint var snart en mäktig handelsstad, känd för sitt pulserande liv. Den torde närmast kunna jämföras med våra dagars Marseille.

Paulus kom till Korint på sin andra missionsresa (Apg. 18:1-18). Han tog där in hos tältmakaren Akvila och dennes hustru Prisca eller Priscilla. Sin undervisning bedrev han i synagogan, tills denna på grund av judarnas ovilja stängdes för Paulus. En

man, som omvänt sig till kristendomen, Titus Justus, hade emellertid ett hus intill synagogan, och detta upplät han åt Paulus till samlingslokal.

Sedan Paulus lämnat Korint, stod han i kontakt med församlingen dels genom besök (troligen från Efesus), dels genom brev.

Förutom de tvenne Kor., som återfinnas i vår bibel, har Paulus skrivit minst ett till, möjligen två eller flera. Man brukar vanligtvis räkna med två. Det skulle alltså bli sammanlagt 4 korintierbrev, vilka kunna betecknas med romerska siffror (I, II, III och IV Kor) för att skilja dem från de kanoniska 1 och 2 Kor, vilka skrivs med arabiska siffror.

Sedan Paulus lämnat Korint och över Efesus farit till Antiokia, och därmed det som brukar kallas Pauli andra missionsresa avslutats, hade det icke varit någon förbindelse mellan Paulus och församlingen i Korint. Detta förhållande ändrades icke, förrän Paulus anträtt sin tredje missionsresa, utgående från Antiokia på sensommaren år 53; på denna tredje missionsresa kom han i februari år 54 till Efesus och stannade där sedan i tre år. Samfärdseln mellan Efesus och Korint var mycket livlig. Nästan ständigt torde någon resande från Korint ha varit i Efesus och tvärtom. Paulus kunde få regelbundna underrättelser om vad som försiggick i Korint. Och församlingsmedlemmarna i Korint voro också angelägna att framlägga för Paulus alla sina frågor och problem och att begära hans avgörande i undervisning och ledning. Ständiga deputationer från församlingen torde därför ha förekommit. Genom dessa blev han nu också underrättad om uppkomna missförhållanden. — Men icke nog med att Paulus genom resande från Korint fick underrättelser från församlingen. Han gjorde själv ett kort besök i Korint. Därvid blev han särskilt bedrövad över ett slags missförhållanden, nämligen sådana av osedlig art, som Paulus själv kallar det: »orenhet, otukt och lidelse»

(2 Kor. 12:21). Vid hemkomsten efter detta besök skrev han sitt första brev till församlingen, I Kor, vilket gått förlorat. Jfr 1 Kor. 5:9-11. I I Kor gjorde Paulus en skarp vidräkning med svåra missförhållanden inom församlingen. Församlingen blev bekymrad däröver och önskade nu få noggranna anvisningar i fråga om alla de problem, som funnos inom församlingen. Sina frågor sammanfattade man i ett brev till Paulus och sände de ledande männen Stefánas, Fortunatus och Akaikus till Efesus för att överbringa det till Paulus. Även av resande fick Paulus underrättelser; han nämner särskilt Kloes husfolk (1 Kor. 1:11). Dessa frågor besvarade Paulus i II Kor. (= 1 Kor.). Brevet är skrivet med tanke på att det skulle hinna fram till påsken före den i 1 Kor. 16:8 omnämnda pingsten (troligen år 56, möjligen år 57). Mycket i brevet tyder på att det är avsett att nå adressaterna under påsktiden (som varade 8 dagar).

När Paulus under fortsättningen av sin tredje missionsresa kom till Macedonien, träffade han där Titus, vilken han tidigare skickat till Akaja. Av honom fick han utförliga underrättelser om förhållandena i Korint, och på grundval av dessa underrättelser skrev han från den plats i Macedonien, där han befann sig, troligen från Filippi det brev, som vi nu känna som 2 Kor. Brevet är troligen skrivet i slutet av samma år, som 1 Kor. avfattades, alltså troligen i slutet av år 56, möjligen år 57.

2 Kor:s integritet har ifrågasatts. Man har velat göra gällande, att medan 1 Kor. = II Kor., så skulle 2 Kor. = I Kor. (2 Kor. 6:14-7:1) + III Kor. (2 Kor. 10-14) + IV Kor. (2 Kor. 1-9). Utifrån 1 Kor. 5 konstaterar man, att Paulus i I Kor. måste ha förmanat korintierna att ej leva samman med otrogna. En dylik förmaning återfinnes i 2 Kor. 6:14-7:1. Detta parti skulle också kunna uteslutas ur det nuv. 2 Kor., utan att sammanhanget brötes. — Att III Kor. måste ha varit skarpt i sitt uttrycksätt, sluter man sig till av 2 Kor. 7, där Paulus talar om att han i sitt förra brev bedrövade korintierna. En dylik skarp

ton tycker man sig finna i 2 Kor. 10-14, vilket parti just genom sin stränghet skiljer sig från 2 Kor. 1-9. Dylika konklusioner torde dock icke vara riktigt att dra av dessa skiljaktigheter mellan 2 Kor. 10-14 och 2 Kor. 1-9. Förklaringen är väl närmast den, att Paulus i brevets förra del riktar sig till församlingen i dess helhet, medan han i dess senare del vänder sig mot sina belackare.

Romarebrevet.

Församlingen i Rom hade inte grundats av Paulus. Denna församling torde ha varit lika gammal som den jerusalemitiska. Vid den första pingsten hade funnits flera judar från Rom i Jerusalem, som sett, vad som där skedde. De hade blivit omvända och sedan fört evangeliets budskap vidare till världshuvudstaden, där de grundat en kristen församling, vilken först självfallet huvudsakligen bestod av judekristna. När Rom skrevs, funnos i församlingen såväl judekristna som hedningkristna, och Paulus vänder sig till bäggedera.

Brevet är skrivet i Korint att döma av de hälsningar som Paulus i kap. 16 framför till församlingen i Rom från medlemmar av församlingen i Korint: Febe (16:1), Gajus (16:23, jfr 1 Kor. 1:14), Erastus (16:23, jfr 2 Tim. 4:20). Tiden för avfattandet framgår av notiser i brevet, jämförda med ställen i andra brev och i Apostlagärningarna. När han skriver brevet till romarna, står han inför en resa till Jerusalem för att överbringa en bland församlingarna i Macedonien och Akaja insamlad penninggåva till de fattiga i urförsamlingen i Jerusalem (15:25). Om denna insamling läsa vi också i Apg. 24:17, 1 Kor. 16:1-4, 2 Kor. kapp. 8 och 9. Tidpunkten för brevet är den, som föreligger i Apg. 20:3, då Paulus gjort en resa genom Makedonien och Akaja och står inför resan till Jerusalem. Ty han skriver i Rom. 15:23 att han icke längre har någon plats, icke mera något besök att göra, i dessa trakter.

Anledningen till att han skriver brevet är att han efter resan till Jerusalem ämnar fortsätta till Rom. Syftet med brevet är, som professor Moe (Brevet till Romerne, Oslo 1948) så väl-funnet formulerat det, såväl profylaktiskt eller förebyggande som konciliatoriskt, d.v.s. avseende en försoning mellan stridande riktningar. Det vill först och främst skydda församlingen mot en fariséisk förvanskning och insnörning av evangeliet. Detta göres genom att hävda nådens frihet och universalism. Å andra sidan vill det hävda den särställning som Israel en gång fått (kapp. 9-11), på så sätt visa att de judekristna och de hedningkristna höra tillsammans och icke få representera olika läger emot varandra utan för varandra. Lös från fariséismen — lagrättfärdigheten — betyder icke lös från den till Israel givna eviga gudomliga uppenbarelsen utan ett fördjupat mot-tagande av denna. Men detta leder till en sammanfattande re-dogörelse för det evangeliska budskapets innebörd. Paulus har, som Luther säger, velat »kort sammanfatta hela den kristna och evangeliska läran och öppna en ingång till hela Gamla Testamentet.»

I fråga om integriteten har man blott diskuterat kap. 16. Man har sagt: detta parti kan ej vara riktat till församlingen i Rom, då det innehåller för många grekiska namn. Denna in-vändning försvinner emellertid, när man besinnar dåtidens liv-liga trafik. Apollos omtalas exempelvis såsom vid olika till-fällen varande i Alexandria, Efesus och Macedonien. Jfr även Akvila och Prisca!

Fångenskapsbrevet (Filemon, Kol., Ef. och Fil.).

När man betecknar Filemon, Kol., Ef. och Fil. såsom fångenskapsbrev, ligger däri ett visst bestämt ställningstagande till de paulinska brevens äkthet: man utgår från att pastoral-breven icke äro paulinska — eljest skulle ju också 2 Tim. höra till fångenskapsbrevet. — Även fångenskapsbrevet förklara-

des av Baur och hans efterföljare för icke-paulinska. Dock vidhöll man, att de hörde ihop med varandra. Brevet erkändes såsom äkta i följ. ordning: Filemon, Fil., Kol. och Ef.

Kolosse låg i Lykos-dalen, där även Laodicea och Hierapolis lågo. Dessa församlingar hade grundats av Epafras, vilken sedan besökte dem och medförde underrättelser om besöket till Paulus i Rom. Detta blev den närmaste anledningen till Kol. Vissa gnostiska uppfattningar hade smugit sig in i församlingen, och dessa avvisas av Paulus. De betecknas av honom såsom »självvald fromhet» (kap. 2:23). I samband med avvisandet av de gnostiska irrlärorna ger Paulus en framställning av kristologien (kap. 1:13-20, 2:9-15).

Brevet till *Filemon* sammanhänger nära med Kol. Filemon var en välbärgad kristen i Kolosse. Bägge breven avsändes samtidigt och överlämnades av Tykikus. (Jfr ovan sid. 176 ff.)

Samtidigt med Kol. skrevs *Efesierbrevet*, vilket även det överlämnades av Tykikus. — Vilka äro adressaterna? Orden »i Efesus» (kap. 1:1) saknas i vissa handskrifter. Helt utelämnas kunna de dock icke, då sammanhanget kräver ett angivande av adressater. I Marcions förteckning över Paulusbrev framställes brevet såsom ett brev till Laodicea. Det är att förmoda, att brevet är ett cirkulärbrev, avsett för ungefär samma adressater, som Kol. och Filemon, alltså för församlingarna i Lykosdalen. Obs. Kol. 4:16! Jfr 1 Kor. 1:1: Paulus vill med sitt brev nå alla församlingarna i hela Akaja. Att brevet kommit att få namn efter Efesus, skulle då bero på att Efesus var den första församling i Lykos-dalen, överbringaren (Tykikus) träffade på, varför denna församling tog hand om brevet och avskrev det. Att Ef. ej är avsett blott för innevånarna i staden Efesus framgår därav, att vissa av adressaterna förutsättas vara Paulus okända, medan efesierna voro honom väl kända (han hade ju bott i Efesus i tre år.). — Kol. och Ef. höra innehållsligt sett mycket nära samman med varandra. Man torde få antaga, att de bägge breven äro skrivna samtidigt.

Församlingen i *Filippi* grundades av Paulus och Silas (Apg. 16:12 ff.). Detta brev hör ej så nära samman med de övriga fångenskapsbrevens som dessa sinsemellan. Filipperna hade visat Paulus stor välvilja genom understöd o.a. (kap. 4:16), och den närmaste anledningen till Fil. är den, att Paulus vill tacka för penningunderstöd, som skickats honom genom Epafroditus (kap. 2:25, 4:14). Samtidigt varnar emellertid Paulus för judaisterna liksom också för den motsatta ytterligheten: de libertinistiska irrlärarna, vilka hävdade, att den kristne ej var bunden av etiska normer (kap. 3:17-4:1). — Polykarpus, som också skrev ett brev till Filippi, talar där om Paulusbrev (i pluralis!) till församlingen, vilka där förvarades och vilka församlingsmedlemmarna uppmanas att noga studera och ta lärdom av. Möjligt är, att Paulus skrivit flera brev till Filippi; möjligt är också, att Polykarpus åsyftar cirkulärbrev.

Baur förkastade brevens paulinicitet. Snart kom man emellertid till den uppfattningen, att brevet till Filemon var äkta: ingen kunde hitta på att förfalska ett så litet och obetydligt brev. Sedan kom turen till Fil. Men hade man erkänt Fil:s äkthet, var det svårt, att icke erkänna också de andra brevens. Dock föreföll det, som om man i det längsta till varje pris skulle ha något oäkta. Holtzmann företog en noggrann filologisk undersökning av fångenskapsbrevens. Han utgick därvid ifrån, att Ef. vore oäkta: det vore en efterapning av Kol. Under sina forskningar kom han emellertid till det resultatet, att Ef. på många punkter, där likheter funnos, var det primära, medan på andra punkter Kol. var primärt. Något bestämt om det ena brevets beroende av det andra och vice versa kunde därför inte sägas. Därmed kunde man emellertid inte heller säga, att det ena brevet var äkta, det andra ej. Men om man antog, att bägge breven vore oäkta, inställde sig frågan: varför skulle någon ha skrivit två oäkta brev, som på detta sätt voro beroende av varandra? — Troligen har Paulus skrivit breven samtidigt på det

sättet, att han än skrivit ett stycke på det ena, så ett på det andra o.s.v. Så kunna likheterna bli förklarliga liksom också den omständigheten, att i ett fall det ena brevet är primärt, i ett annat fall det andra.

Pastoralbreven.

Denna benämning på 1 och 2 Tim. och Tit. uppkom i mitten av 1800-talet, då en forskare, Paul Anton från Halle, använde den i ett av honom utgivet arbete. Grunden var självfallet den, att dessa brev innehålla anvisningar för pastoral- eller herdeämbetet.

Äro breven autentiska? Härröra de från Pauli hand? Första gången deras äkthet sattes i fråga var år 1804, då Christian Schmidt i ett arbete om 1 Tim. uppställde den teorien, att brevet ej var skrivet av Paulus. I en år 1812 utgiven bok anslöt sig Eichhorn till Schmidts åsikt och gick än längre på samma väg i det han av den nära samhörigheten mellan de tre pastoralbreven gjorde den konklusionen, att, om 1 Tim. ej var autentiskt, inte heller de bägge andra pastoralbreven kunde göra anspråk på autenticitet. — Baur måste också utifrån sina utgångspunkter komma till det resultatet, att breven måste härröra från efter-paulinsk tid och alltså ej stamma från Paulus. Hans huvudskäl voro tvenne: 1) de i breven bekämpade gnostiska lärorna hörde 100-talet till; 2) samma var enligt Baur och utifrån hans förutsättning fallet med den församlingsförfattning, breven förutsatte. — Holtzmann daterade brevens tillkomsttid år 1880 till år 140. — När man väl kommit fram till denna sena datering av brevens tillkomsttid, uppletades flera olika skäl, varför ej breven skulle kunna vara paulinska: man framhöll, att vissa ord och uttryck, vilka förekomma i pastoralbreven, sällan eller aldrig förekomma i paulinerna och vice versa, man kritiserade citeringen av vissa Jesus-ord, men trodde sig i pastoralbreven återfinna en lärouppfattning som pekade på gammalkatolicism (det talas om den »sunda läran» o.s.v.).

Vad de bauska anmärkningarna angår, bortfalla i själva verket dessa i och med att den bauska historiesynen förkastas: deras *grund* borttryckes. De stå sig inte heller inför historiska fakta och logisk granskning: 1) den historiska forskningen har ådagalagt, att den gnosis, som breven bekämpa och vilken Baur daterade till 100-talet, i själva verket är mycket äldre. Den fanns redan från kristendomens början. 2) Beviset utifrån församlingsförfattningen är ett cirkelbevis: vad vi ö.h. känna till om den urkristna församlingsförfattningen, ha vi fått veta av de urkristna dokumenten. Men då får man inte omvänt använda församlingsorganisationen såsom bevis för dokumentens sena tillkomsttid. — Även de övriga ovan anförda skälen för brevens sena datering är ohållbara. 1) Man har använt förekomsten av vissa ord som bevis. På dylika ordräkningsoperationer kan emellertid intet byggas. En vetenskapligt språklig undersökning får inte stanna vid en så ytlig granskning. Vidare är det bevismaterial, som frambragts, föga beviskraftigt. Man har exempelvis framhållit, att ord som *froneín*, *téleios*, *eleutería*, *kauchásai*, *tapeinós* saknas i pastoralbreven. Men dessa ord saknas även i andra brev. Således saknas *froneín* även i 1 Tess. och Ef.; endast i Rom. och Fil. förekommer det relativt ofta, medan det i exempelvis Kor. möter oss 3 ggr och i Gal. och Kol. 1 gång vardera. *Téleios* saknas i Gal. och Tess., *eleutería* i Ef., Fil., Kol. och Tess. och *tapeinós* i 1 Kor., Gal., Ef., Fil., Kol. och Tess. Det sistnämnda ordet förekommer en gång i Rom. och en gång i 2 Kor. 2) Anmärkningarna mot citeringen av Jesus-ord ha sin grund i bristande kännedom om Jesu förhållande till Skriften. 3) Talet om den »sunda läran» o.s.v. är i själva verket endast en terminologifråga, som ej har beviskraft.

Förutom nämnda skäl för sen datering av pastoralbreven har man anført, att den situation, som breven förutsätta (vilka resor Paulus gjort o.s.v.), ej kan inpassas i vare sig Apg:s eller

övriga pauliners berättelser om Pauli verksamhet. Detta är riktigt, men det kan användas som bevis mot pastoralbrevens autenticitet endast i den mån det kan bevisas, att Pauli liv och verksamhet slutat med Apostlagärningarnas sista kapitel. Detta har man länge omhuldat som en dogm, men senare historiskt-juridiska undersökningar ha frambragt resultat, vilka peka i annan riktning. Det har nämligen kunnat fastslås, att om en person vädjade till kejsaren och hans mål icke förekommit inom två års förlopp, han automatiskt blev frikänd. I Apg:s slut omtalas, att Paulus i Rom tillbragte en »hel tvåårsperiod». Därmed vill förf. säga, att hans mål automatiskt avskrevs. — Inför dessa fakta förlorar även det sist anförda skälet mot pastoralbrevens autenticitet sin giltighet och beviskraft.

Vilken är då pastoralbrevens situation?

1 Tim.: Paulus, som något tidigare varit i Makedonien (och kanske fortfarande var där) bjuder Timoteus att stanna kvar i Efesus, dit han själv inom kort hoppades komma (1 Tim. 1:3 och 3:14).

2 Tim.: Paulus befinner sig såsom fånge i Rom (1:8, 17, 2:9). Denna fångenskap framstår ej såsom Pauli första; den är av annan karaktär än den som förutsattes i »fångenskapsbrevet». Timoteus uppmanas att snarast komma till Paulus (4:9).

Tit. (tillkommet mellan 1 och 2 Tim.): Paulus har tillsammans med Titus varit på Kreta, där han lämnat den sistnämnde kvar för att fortsätta det påbörjade arbetet. Paulus skall framtiden sända Artemas eller Tykikus till Titus och uppmanar honom: »låt dig då angeläget vara att komma till mig i Nikopolis, ty jag har beslutat att stanna där över vintern». (3:12). Nikopolis avser troligen staden med detta namn i Epirus. Brevet är skrivet antingen från Nikopolis eller från någon plats på vägen till denna stad.

Enligt traditionens uppgifter frigavs Paulus efter första fångenskapen och verkade sedan i Spanien. Denna verksam-

het omnämnes såväl i 1 Clem. som i Muratorifragmentet.² Efter Spanienresan besökte han de tidigare grundade församlingarna ånyo och råkade sedan åter i fångenskap, vilken slutade med martyrdöden i Rom.

¹ Ferd. Christian Baur, Tübingenskolans grundare. Baur måste, till skillnad från epigonerna, beundras för konsekvens, reda och klarhet, även om intet av hans resultat numera är bestående. Baur menar, att en skrift tillkommer endast på grund av att den representerar en tendens. För att begripa tendenserna, som ligga bakom de nytestamentliga böckerna, måste man sätta sig in i huvudströmningarna på den tid, de tillkommit. Baur förordar alltså ett historiskt betraktelsesätt. Han utgår emellertid i sin allmänna historiesyn från Hegels schema tes-antites-syntes. Urkristendomen måste, liksom varje historisk rörelse, ha börjat med tes, fortsätter med sin antites o.s.v. För att kunna använda detta schema måste Baur givetvis tillrättalägga givna fakta. Från Hegel hämtar han också idén om att gå ut från begreppet och därifrån tillrättalägga det empiriska underlaget:

1) Urkristendomens tes är den period, då de tolv apostlarna ange riktningen: kristendomen är en religion helt inom judendomens ram. Kallas av Baur: ebionitism.

2) Urkristendomens antites innebär, att man vänder sig emot judendomen. Kristendomen omfattas av icke-judar, vilket medför behov av frigörelse från judendomen. Vi få en antijudisk kristendom, av Baur betecknad som paulinism.

3) Syntesen kommer, när dessa bägge riktningar förenas. Baur: unionism.

De olika nytestamentliga skrifterna ha nu tillkommit därför att de representera en allmän tes-, antites- eller syntes-tendens. Så får Baur schemat:

Matteus — den urkristna tendensen — tes

Lukas — den hedningskristna tendensen — antites

Markus — den unionistiska tendensen — syntes

Joh. Upp. — tes

Gal., Rom., 1 o. 2 Kor. — antites (end. de paulinska brev, som företräda denna tendens, kunna vara äkta!)

de katolska breven — syntes

Likheterna förklaras alltså enligt Baur av samma grundursprung, olikheterna av de olika tendenserna.

Baurs missgrepp är att han baserade sig på Hegels historiesyn. Schemat tes, antites och syntes är för honom aprioriskt.

Det viktigaste arbetet av Baur till de paulinska breven bär titeln »Paulus, der Apostel Jesu Christi» och utkom 1845. (Jfr ovan sid. 144.)

²Jfr Erevna 1948 sid. 31 f.

Ur *Brevet til Romerne*. Fortolket av *Olaf Moe* (Oslo 1948) s. 10.

Det var förstås en nedså närliggande formodning, at de første som har forkynt Kristus i Rom er å søke blandt de romerske pilegrimer (jøder og proselyter) som ifølge Act. 2:10 oplevet prinseunderet i Jerusalem, og som da vel delvis var blandt de tre tusen som blev omvendt ved Peters grunnleggende evangelieforkynnelse. Da så modermenighedens medlemmer ved Stefanus-forfølgelsen blev spredt rundt omkring og de adspredte bragte evangeliet med sig også til utlandet (8:1, 4; 11:19), er det slett icke usannsynlig at nogen av dem har spredt evangeliets frø helt till Rom. Der bestod overhodet dengang en samferdsel mellem Østerland og Rom hvis omfang vi nu har vanskelig for å gjøre oss nogen forestilling om, og særskilt vet vi at samkvemmet mellem Jerusalem og verdenshovedstaden — ikke minst som en følge av pilegrimsreisene — var overordentlig livligt. Nok er at der ikke manglet på leiligheter til overførelse av evangeliet fra modermenigheten til verdensrikets hovedstad, og det er betegnende for forholdet mellem de to stæder at listen i Rom. 16 over dem apostelen hilser, omfatter flere personer som tidligere har tilhørt *urmenigheten* i Jerusalem — så som Andronikus og Junias (16:7), Rufus og hans mor (16:13 jfr Mark. 15:21).

Något om människans förening med Gud.

Av teol. lic. *Constantin Piltz.*

När människan fattar något i sitt förstånd eller medvetande, så betyder icke detta, att hon är identisk med det föremål eller den person, som hon har uppfattat.

Gudsmedvetandet sammanfaller icke med självmedvetandet sålunda, att Gud och självet skulle genom fattandet eller förnimmandet bliva ett eller sammansmälta till ett subjekt. Ej heller sammanfaller människans jag med världen, som omgiver henne.

En identifikation av Gud, jaget och världen vilar på ett be-
drägeri eller en illusion, ty människans uppfattning antingen
av trons värld eller naturens värld förmedlas genom föreställ-
ningar, i det förra fallet genom begrepp från Bibelns tanke-
värld, Guds eget tänkande, i det senare fallet genom intryck
(sensationer) från den synliga världen. I båda fallen, vare sig
det gäller Gud och de gudomliga tingen, som äro föremålen
för tron, eller den skapade världens ting, bestå dessa i sig själva,
helt skilda från människan. Skulle idealismens tankegång vara
sann, så skulle alla ting sammanflyta och nedsmältas i män-
niskans medvetandes degel, och människan själv och hennes
förnuft vara medelpunkten och utgångspunkten för allt. Detta
skulle betyda, att människan själv vore Gud. Det skulle be-
tyda den absoluta subjektivismen, som ej låter något hava själv-
ständig tillvaro utanför människan. Människan skulle därmed
proklamera sin suveränitet över skapelsen och Gud, ehuru hon
icke varit med om att skapa, eller ock skulle skapelsen så små-
ningom hava inträtt i samma mån, som hon bildade sig en
föreställning om den omgivande världen. Hon har ock på denna
väg genom sin tankeförmåga proklamerat sig som världs-

skapare och inbillat sig, att det subjektiva tänkandet inom henne framkallade en objektiv värld utanför henne. Detta är subtil hedendom.

Hur skall man i stället fatta föreningen med Gud, detta som de gamle kallade unio mystica, att Gud är i oss och vi i Honom, eller att Kristus lever i mig och jag i Honom? Förvisso icke så, att identitet skulle föreligga mellan oss och Honom, ty vi skulle då bliva människogudar eller gudar allt efter mystikens art att se saken, när denna lär ett uppgående och försvinnande av människoväsendet i Gud. I föreningen med Gud ser ej kristendomen ett människans upphörande av att vara människa, ej heller upphör Gud i sitt verkande på människan eller i sin förening med människan att vara Gud. Gud är Gud och människan är människa i trosföreningen. Tron är föreningsbandet dem emellan. Men tron verkas av den helige Ande. Genom tron förmedlar den helige Ande gudomligt liv till människan. Varuti består då det gudomliga livet? Det gudomliga livet består i en nyskapelse: att människan återvänder genom frälsningen till den ursprungliga skapelsen. Det består i det förstörda gudsbelätets återupprättande. Människan blir därigenom barn till Gud, men ej själv Gud, ty skapelsen får ej träda Skaparen för nära, och skapelsen får ej överskrida de gränser, som är satta för den av Gud. Men detta hindrar icke, att skapelsen upphöjes genom det gudomliga liv, som genomströmmar den i helgelsen och härliggörelsen. Människan blir därmed ej väsensidentisk med Gud men delaktig av Guds Ande och Kristi lekamen. Hennes ställning till den himmelske Fadern är ej liktydig med den enfödde Sonens ställning till Honom. Guds Son är Gud av Gud, av samma väsen som Fadern, född av Fadern i evighet. Är ej detta åtskillnaden, som Jesus antyder i orden: jag far upp till min Fader och eder Fader, till min Gud och eder Gud (Joh. 20:17) ?

Den frälsta människan äger sitt barnskap *inom skapel-*

sen, men Kristus äger sitt sonskap *utanför och före skapelsen*. Genom himmelfärden har Guds Son uppfarit över alla himlar. Han har därmed fört sitt människoväsende in i den gudomliga väsenssfären. Har han icke därmed utan att upphäva människoväsendet upphöjt detta till en ställning som för hans del svarar mot fullheten i hans gudomstillvaro? Kristus äger sitt gudomliga sonskap i den oskapade, gudomliga väsenssfären. Har ej Kristi lekamen därmed upphöjts över skapelsen och vårt människoväsende upphöjts till himmelen?

Vår frälsning förmedlas genom Jesu människoblivande, där de gudomliga och mänskliga naturerna stå i oupplöslig väsensförening med varandra utan att därför upphäva varandra. Genom Jesu människoblivande strömmar det gudomliga livet in i människovärlden och genom nådemedlens delaktighet av Frälsaren överföres Hans himmelska evighetsliv på den rättfärdiggjorda människan. Därigenom förnyas hela människan, hennes kropp, själ och ande, att de få gudslighet, och själv blir hon skickliggjord att mottaga, genomlysas av och förklaras av det gudomliga härlighetslivet. Guds Son antog människogestalt och helgade och härliggjorde därmed människoväsendet och möjliggjorde därmed, att det som skedde med Hans människoväsende, det skall ske med hans trogna. Genom inkarnationen bands människosläktet vid Guds Son, och genom denna hava vi del i den gudomliga natur, som genom Kristus tillkommer människoskapelsen (det gudomliga väsendet i skapelsens värld, som är skilt från det gudomliga väsendet i den Heliga Treenigheten).

Bibeln berättar, att Gud före fallet umgicks med människorna såsom en människa med människor. Så skola ock Gud och de saliga människorna i fulländningen vara åtskilda och dock förenade med varandra, ty den frälsta mänskligheten lovprisar och tillbeder Gud, sin skapare, och Guds Son, sin Frälsare, i evigheters evigheter.

Kjærlighetens altovervinnende makt.

Av cand. theol. *Hans Olav Nilssen.*

Kristendommen er ikke bare begrenset til gudtjenesten om søndagen men omfatter hele menneskelivet og altså også det jordiske liv og kalla arbeide. Og denne side ved kristendommen er ikke den minst viktige. For her er det kristendommen står en av sine store prøver, og det er utfallet av denne prøve som avgjør den kristnes forhold til sin næste, om han vil komme til å bety noe for ham utover det rent timelige.

Det er ingen sak å være kristen overfor kristne. Men å være kristen overfor ikke-kristne eller anti-kristne, det er en av kristenlivets store prøver.

I denne prøve sviktet Filemon. Han hadde ikke møtt Onesimus med kjærlighet. Istedenfor hadde han latt sitt heftige temperament gå utover Onesimus.

Det må ofte skje noe før man griper inn mot det onde. Så også her. Onesimus flyktet, bruddet ble et faktum og saken falt i Paulus' hender.

Og da ble det Paulus' oppgave å vende Filemons kjærlighet til Onesimus og Onesimus' lydighet mot Filemon, en oppgave som bare en helstøpt kristen kunne løse.

Og for å kunne løse denne oppgave, omvender han Onesimus og sender ham tilbake til Filemon med et formaningsbrev, med en inderlig bønn til Filemon om å la kjærligheten råde i sitt forhold til Onesimus, om å forstå og tilgi.

Om Filemon også gjorde som Paulus ba ham om, vet vi intet sikkert om. Og det har forsåvidt også mindre å si. For den kristne er i sin gjerning icke avhengig av gjerningens resultat, om det vil lykkes eller ikke. For da ville det blitt til at han ville været ivrig i en sak som så ut til å ville lykkes og undlate å gjøre det umulige. Så gjør andre. Men den kristne gjør sin gjerning uansett hvilken konsekvens den enn måtte få og ser ikke på den straff og lønn som gjerningen foreløpig måtte føre med seg.

Det å gjenforene to som slik er kommet ut av det med hverandre, kan være ensbetydende med å gjøre det umulige. Men så er det også derfor han er kristen: For å gjøre det umulige.

Paulus retter altså en vennlig henstilling til Filemon om å ta vel imot Onesimus når han nu vender tilbake til Kolossa. Men ikke bare det. Han ber også om at han må bli mottatt som om det hadde vært apostelen selv. Og det kan også Paulus be om. For i Kristus er alle like mye værdt. Slaven

som er så fattig at det ikke er noe han kan kalle sitt, aktes her like høyt som den lærdeste akademikker.

Men Paulus ber også for seg selv, at Filemon må være forberedt på å ta imot ham som gjest. Så var det altså mulig at Filemon snart skulle få gjense Paulus. Men hvorledes skulle han kunne gjense Paulus om han nu ikke også gjorde som han ba om. Derfor er dette noe som ytterligere motiverer Filemon til å ta vel imot Onesimus.

Men den som er forundt den sjeldne gave å kunne lese mellom linjene, vil ha forstått at der er enu en personlig bønn i dette brev, og det er denne: Om han kunne få beholde Onesimus. Han ber ikke uttrykkelig om det, men han legger det nær for Filemon å tenke så. For det *mer* som han nevner i vers 21: Jeg er viss på at du vil gjøre endog *mer* enn jeg sier, det er nettop dette å få beholde Onesimus hos seg selv. Som han også sier i vers 13: Det var mitt ønske å la ham bli her hos meg, forat han i ditt sted kunne tjene meg i det fangenskap som jeg for evangeliets skyld må utstå.

Det er ikke lett å tilgi, og det selv om der ikke er tilføyet en noen større skade i det ytre. Men den tilgivelse som her er aktuell, var noe komplisert.

En slave utgjorde nemlig en kapital for sin herre. Om Filemon derfor gav Onesimus til Paulus, ville dette samtidig bety et økonomisk offer.

Hertil kom den spesielle gjeld som Onesimus hadde til Filemon. Hvorledes denne gjeld kan ha opstått, vet vi intet sikkert om. Og det kan forsåvidt også være av mindre interesse. Onesimus kan umiddelbart innen flukten ha stjålet penger fra Filemon for å ha til reisen. Det var ingen enkel sak for en fattig slave å gi seg ut på en så vidt lang reise som Kolossa–Rom. Men dette vet vi som sagt intet sikkert om. Nok av det. Det var noe imellom dem som ikke var av det gode.

Nu er det så at når der opstår en konflikt, kan det være vanskelig å si hvor skylden ligger. Så også her. Paulus er ikke sikker på om Onesimus skylder Filemon noe. Men han kjenner Filemon og vet at han nu er harm. Og for den som er harm blir en tvilsom skyld til en oplagt skyld.

Istedenfor å undersøke hvorledes det forholder seg med denne gjeld — det er forresten en håpløs oppgave så lenge man har å gjøre med et menneske som er vred, for den som er vred, kan ikke være saklig og se saklig på saken — så gjør han det eneste fornuftige, han tilbyr seg selv å betale. Men samtidig minner han Filemon om at han også selv er skyldig. Filemon vil tale om skyld. Men nu er ikke Onesimus den eneste skyldige. Og om en her skulle være konsekvent til det ytterste — og det er en kristen i alle livets forhold — så er det Filemon selv som får trekke det korteste strå. For han er skyldig endog seg selv. Og større kan ingen skyld bli, for

den som skylder seg selv, han er også skyldig alt det han sier. (Det er Filemon som kristen Paulus her sikter til, for det var ved Paulus at Filemon var blitt kristen.)

Så var det også med den ubarmhjertige medtjener. Han ville bare tale om den skyld hans medtjener sto i til ham, ikke om den skyld han selv hadde. Men Herren tenker anderledes: Enten all skyld eller ingen skyld. Men er talen om all skyld, da gjelder det begge parters skyld og ikke bare den enes.

Det er bare den som selv er skyldig som finner skyld hos sin næste. Den derimot som ingen skyld har, og det er den kristne forsåvidt som han er i Kristus, han undskylder og forsvarer sin næste og tar alt op i beste mening.

Det er fruktesløst å forsøke å komme til noen forståelse av skyldspørsmålet. Dette er derfor bare et tilfelle av mange da en ikke kan gjøre regning med noen forståelse og alene kjærlighetens tillgivelse gjenopretter forholdet.

Først ettergi Onesimus hans gjeld og så gi Onesimus som tjener til Paulus, var unektelig meget å be om på en gang. Men denne bønn var ikke bare diktert av ren kjærlighet. Paulus kunne også være frimodig i sin bønn. For han hadde selv gitt avkall på alt for evangeliets skyld. Således var der menigheter han ikke hadde tatt imot noen understøttelse av, og det til tross for at han som forkynner hadde rett til det. Men Paulus hadde gitt avkall endog på sin rett forat denne hans rett ikke skulle bli til et skille mellom ham og hans menighet.

Det var altså ikke lett for Filemon å gjøre som Paulus ba ham om, og det både økonomisk og rent menneskelig. Likevel ville kjærligheten gjøre det tunge offer lett. Og det var også det Paulus her ville lære Filemon: Det får være så vanskelig det enn være vil, om bare kjærligheten får slippe til, blir det vanskelige lett og det umulige mulig. For kjærligheten formår alt — selv det å tilgi.

Man behøver ikke å ha levet lenge som kristen før man blir klar over at det er en bestemt lekse Gud vil lære den enkelte.

For apostelen Johannes ble det kjærlighet. Det var ikke noe naturgivet for Johannes å elske, tvertimot hadde han et heftig temperament. Men denne lekse lærte Johannes så godt at han fikk navnet *kjærlighet apostel*.

Den samme kjærlighet er det nu Filemon får lære. For Guds kjærlighet er aldri noe medfødt, men alltid noe som må læres og tilegnes i Guds skole. Filemon hadde nok tro, men når det gjaldt kjærlighet, sto det ennu noe tilbake å lære.

Hans kjærlighet strakte seg nemlig ikke lenger enn til den som elsket

ham igjen, d.v.s. til de kristne venner. Og dette er ikke den fullkomne kjærlighet. For denne kjærlighet elsker også fienden og den som intet er. Og deri utmerker den kristne kjærlighet seg fremfor all annen kjærlighet at den omfatter også sin fiende.

»For om I elsker dem som elsker eder, hva lønn har I da? Gjør ikke også toldere det samme? Og om I hilser på eders brødre, hva stort gjør I da? Gjør ikke også hedningene det samme? Derfor skal I være fullkomne likesom eders himmelske Far er fullkommen.»

Når den kristne elsker alle, men mest sine fiender, da er hans kjærlighet blitt fullkommen liksom Guds kjærlighet er fullkommen. For så vidt kan man tale om en fullkommen kjærlighet. Kjærligheten er fullkommen fra dens side som elsker.

Likevel blir kjærlighetsforhollet aldri fullkomment så lenge kjærligheten ennu strever blandt ulykkelige og vanskelige mennesker. For her blir kjærligheten bedratt og behersket, spottet og spyttet på. Ja, den kjærlighet som ikke vet av hat, blir endog møtt med hat. Det er kjærlighetens lodd. Likevel elsker den og blir ikke trett og mismodig i motgangens stund, elsker bare desto mer jo mer fiendskap den møter.

Slik er ikke all kjærlighet, bare den kjærlighet som er fra Gud. Men hvem har den?

Når nu Paulus nærmer seg Filemon, begynner han ikke med det som *ikke* er, men med det som *er*. Han slår ikke med hård hånd ned på den kjærlighet som Filemon ikke har, men han begynner med å takke for den kjærlighet som alt er tilstede.

Og det var virkelig noe å takke for. Det var kjærlighet til de kristne. I sitt hjem hadde Filemon en egen menighet som pleide å komme sammen. Mulig at han også var forstander for denne menighet. I hvert fall hadde han forutsetninger til dette. Han var velsituert og hadde kjærlighet til de kristne.

Det kunne vært synd og forsømmelse som gjorde at han ennu ikke hadde denne fullkomne kjærlighet som også omfatter motstandere. Men det behøvde ikke være så. For likesom man blir før kristen overfor Gud enn næsten, blir man også før kristen overfor vennen enn overfor fienden.

Dertil kommer at når den kristne står overfor fienden, da er det ikke bare spørsmål om å kunne elske ham. Det gjelder også om å kunne være herre over seg selv. For fienden søker tilknytning til det onde i mennesket, søker å vekke og egge dette onde. Om da det onde får överhånd, har fienden vunnet.

Derfor skal det en særlig kraft til å stå ansikt til ansikt med fienden uten å miste selvbeherskelsen. Det er en åndelig kraft som man ikke kan

gjøre regning med i kristenlivets første tid. Derfor bør den nyomvendte kjenne sin begrensning og ikke utsette seg for prøvelser som han ikke har forutsetning for å kunne makte. Og derfor skal heller ikke den nyomvendte, som Paulus sier i brevet til Timoteus, påta seg tilsynsebedet; han kunne bli obblåst og falle i Djevelens dom.

For kristendommen begynner med gudsforhollet, og derfra utvider den seg så den tilslutt også omfatter sin fiende. Og deri viser kristendommen ektheten i sin kjærlighet når den kristne elsker den som ikke er verdt kjærlighet og heller ikke gjengjeller kjærlighet.

Troen er nødvendig om mennesket selv skal kunne bli frelst. Men om også andre skal kunne bli delaktig i den samme frelse, er ikke lenger troen alt, då må der også kjærlighet til.

Det var kjærlighet som var det store savn i Filemons forhold til Onesimus. Derfor er det kjærlighet som Paulus ber om. Ja, kjærlighet er summen av Paulus' bønn. Som han også sier til Filemon: Ja, la meg ha nytte av deg i Herren, vederkveg mitt hjerte i Kristus.

Det er: La meg ha nytte av deg som kristen, måtte nu du være mot meg som Onesimus skulle ha vært mot deg men ikke var. Så ville den nytte jeg da ville få av deg, ikke innskrenke seg til det rent timelige. For da ville du bety noe for meg også som kristen.

Og det ville skje om der sto kjærlighet bak din gjerning. Den gjerning som jeg nu ber deg om å gjøre, vil først da få betydning for meg om ditt hjerte og din kjærlighet var med i din gjerning. For det er alene kjærligheten som gjerningen springer ut fra, alene den er det som er av verdi for meg som kristen.

Når Gud hersker over sine, skjer det i kjærlighet. All annen makt kan nok herske over et menneske for så vidt det gjeller legemet. Men menneskets hjerte kan alene kjærligheten herske over. Derfor er det jeg ber og ikke befaler. For en befaling kan ikke vente å opnå mer enn gjerningens lydighet, aldri *hjertets* lydighet.

Nu får Filemon prøve hva det vil si å være Onesimus. Det er rart med det. Men så er det endog med mer betydelige personligheter at det de ikke selv har opplevet, har de heller ingen forståelse av. Et menneske som selv ikke har vært prøvet, har lett for å bli hård og uforståelig overfor næstens nød og trang. Og den prøvede på sin side vet at selv ikke kjærligheten kunne hjelpe ham om kjærligheten ikke også var en *prøvet* kjærlighet. Derfor er det også så godt for den prøvede å vite at der er en som er prøvet i alle ting, og at han tross alle sine store prøvelser ikke falt i noen synd. For da kan han forstå og tilgi og hjelpe som ingen annen.

Ett evangeliefalsarium.

Av teol. lic. *Evald Nilsson*.

På Waerlands månadsmagasins förlag har utkommit en skrift med titeln »Evangeliet om det fullkomliga livet eller De tolv heligas evangelium» (Stockholm 1947). Boken utgör en översättning från en tysk upplaga, utförd av Ebba Waerland. I en underrubrik presenteras den som »ett nyupptäckt, arameiskt urevangelium, utgivet på engelska av Rev. G. J. Ouseley». Det göres i inledningen gällande, att våra traditionella evangelier äro otillförlitliga källor till Jesu liv och förkunnelse. De sägas vara stympade och rättade. År 1881 skulle emellertid G. J. Ouseley ha kommit över en gammal urkund till ett dittills okänt, icke korrigerat evangelium. Denna urkund, avfattad på arameiska, säges ha legat i säkert förvar för alla förfalskare i ett buddhistiskt kloster i Tibet. Den huvudsakliga skillnaden mellan det publicerade »urevangeliet» och våra kanoniska evangelier består däri, att Jesus enligt det förra framställes såsom vegetarian. Som en av grundvalarna i hans förkunnelse framhålles hans krav på avhållsamhet från all köttföda. I den nya lag, som Jesus skulle ha givit sina lärjungar, återfinnes budet: »I skolen icke äta en dödad varelses kött, ej heller dricka dess blod, ej heller äta och dricka något annat, som kunde skada eder hälsa eller edert sinne» (s. 93).

Det av Ebba Waerland översatta och utgivna »urevangeliet» måste betraktas som ett direkt falsarium — något som givetvis icke utesluter, att den svenska översättarinnan kan ha varit i god tro. Det är att märka, att boken inte innehåller några som helst närmare upplysningar om den påstådda arameiska handskriften. Det skulle exempelvis vara synnerligen intressant att få veta, var den f.n. finns förvarad. Därom nämnes dock intet. Det enda som säges är, att den år 1881 hittades i ett buddhistiskt kloster i Tibet — *vilket* upplyses läsaren betecknande nog inte om. En dylik upplysning kunde ha varit ödesdiger, vilket framgår av följande. Som exempel på andra gamla texter, vilka bekräfta sanningen i »urevang-

eliets» skildringar, anföres ett 400-talsdokument, som hittats av »arkeologen, professor Nikolaus Boerich» i klostret Hemis (s. 41 f.). I fråga om detta dokument hade emellertid den oförsiktigheten begåtts, att fyndplatsen namngivits. I en artikel under rubriken »Nyare och äldre bibelfalsarier» (Dagens Nyheter den 10 augusti 1948) påpekar docent C.-M. Edsman, att det falsarium, som ursprungligen döljer sig bakom detta dokument, avslöjats av ingen mindre än den berömde religionshistorikern och orientalist Max Müller. Abboten för Hemisklostret har också kunnat dementera alltsammans. Edsman hänvisar till E. J. Goodspeed, som i »Strange New Gospels» (Chicago 1931) ger en utförlig framställning av denna historia.¹ Vad beträffar »Evangeliet om det fullkomliga livet» har Edsman kommit till det resultatet, att redan namnet på den engelske prästen av allt att döma är en avsiktlig mystifikation. Hans verk saknas nämligen i alla officiella engelskspråkiga bokkataloger. Däremot finns det tyska originalet, som är tryckt år 1938.

De i boken förekommande försöken att misstänkliggöra våra traditionella evangeliers historiska värde måste avvisas på det bestämdaste. Genom hänvisningar till flera kända auktorer från äldre och nyare tid får framställningen ett sken av trovärdighet över sig. Nu förhåller det sig emellertid så, att de avgörande litteraturhänvisningarna hänga i luften. Ofta anges inte ens titeln på det arbete, varur ett citat är hämtat. Vilken upplaga det i resp. fall är fråga om, får läsaren inte veta. Tryckort och tryckår letar man förgäves efter. Om man trots allt dock försöker kontrollera de lämnade uppgifterna, kommer man till högst egendomliga resultat. Genom ett citat från Chr. Josias Bunsen bevisas i inledningen, att bespisningsundrets fiskar inte existerat. »I det grekiska originalet står ingenting om fiskar. Där talas om bröd och om OPSOM, vilket betyder tilläggsrätt (efterrätt). Denna bestod mestadels av färska eller torkade frukter, av oliver och nötter och endast i undantagsfall vid havet eller vid sjöarna av fisk» (s. 9). Var i Bunsens skrifter denna uppgift förekommer, säges icke. Docent Edsman har gjort sig mödan att granska de ställen i Bunsens »Vollständiges Bibelwerk» I-IX (Leipzig 1858 ff.), där Matt. 14:17-19 behandlas, och funnit, att denne läst dessa bibelverser på traditionellt sätt. Däremot kallar han på ett ställe (IX, s. 359) fiskarna för »Zuspeisen», och därifrån kan ordet »tilläggsrätt» i Ebba Waerlands inledning ha kommit. Edsman visar också, hur ett citat av Clemens av Alexandria i boken är »genom sammandrag, utelämnningar, felöversättningar och direkta textförfalskningar omändrat till propaganda för vegetabilisk kost» (se ovan anförda artikel). Som ytterligare ett exempel på dylik grov förfalskning kan nämnas Papias-citatet å s. 7 f. Papias levde

under förra hälften av 100-talet (d. omkr. år 165) och var enligt Ireneus aposteln Johannes' åhörare och biskop Polykarpus' vän. I sin kyrkohistoria citerar Eusebius av Caesarea (d. omkr. 339) ett uttalande av Papias om Markusevangeliets tillkomst. Detta citat återges i inledningen till Ebba Waerlands bok på följande sätt: »Marcus, Petri tolk, tecknade med stor flit, om också icke med stor noggrannhet, upp allt vad han kunde minna sig ha hört berättas om Jesus, själv hade han aldrig sett Mästaren. Han var ju bara Petri tolk och kunde endast återge, vad han vid olika tillfällen hört denne förkunna, varvid han inte alltid fått allting tillfyllest förklarad och utlagt. Därför har man ingenting att förebrå Marcus, som flitigt skrev ned allt som han kunde minnas av Petri ord.» (s. 7 f.). Hela detta citat är alldeles förvrängt. Enligt grundtexten (Patrologia Graeca ed. Migne Bd 5, col. 1257) lyder dess inledning: »Markus, vorden Petri tolk, nedtecknade noggrant, dock icke i ordningsföljd, allt han erinrade sig, både det Herren sagt och det han gjort.» Och dess slut har följande lydelse: »Om en sak beflitade han (d.v.s. Markus) sig, nämligen att inte förbigå något av det han hört eller framställa något därav falskt.» Orden: »varvid han inte alltid fått allting tillfyllest förklarad och utlagt» sakna alldeles motsvarighet i originalet. O.s.v. Det sagda torde vara nog för att visa sanningshalten i de uppgifter, som lämnas i Ebba Waerlands skrift.

I fråga om texternas tillförlitlighet stå de kanoniska nytestamentliga skrifterna i absolut särklass vid jämförelse med andra verk från antiken. Vad manuskriptens antal beträffar ha vi f.n. 51 grekiska papyrer med nytestamentliga texter, varjämte 212 uncial- och 2.429 minuskelhandskrifter finnas katalogiserade. Av utomkristna skrifter ligger i detta hänseende Homerus' Iliad främst; den räknar 288 papyrer, 2 uncial- och 188 minuskelhandskrifter. Närmast i raden kommer Platon med 23 manuskript, Tukydidens med 21 och Hesiodos med 20.² Tidsintervallen mellan originalskriftens tillkomst och de äldsta bevarade manuskriptens är också relativt sett mycket liten för de nytestamentliga texternas vidkommande. Våra äldsta handskrifter till Aeschylus och Sofokles äro skrivna tidigast 1400 år efter de stora grekiska tragödemnas död. För Platon är avståndet i fråga omkr. 1300 år. Vad de berömda latinska författarna angår äro förhållandena gynnsammare, men vi ha ändå att räkna med 500 år, och i regel avsevärt mer.³ De älsta, mera omfattande papyrerna med nytestamentliga texter (P⁴⁵ och P⁴⁶) däremot härröra från 200-talets början. Det är här sålunda endast fråga om en tidsintervall på drygt 100 år. Det bör också påpekas, att de talrika nytestamentliga manuskript, man på senare tid hittat, blott styrkt tillförlitligheten hos den tidigare kända texttraditionen.

Till sist är det endast att beklaga, att sådana falsarier som det av Ebba Waerland översatta och utgivna »urevangeliet» ofta tilldra sig större uppmärksamhet och bli föremål för ivrigare studium än Guds rena och klara ord, nedlagt i våra oförfalskade bibelböcker.

¹ Jfr E. Eidem, Nutida evangeliefalsarier (Svensk Teologisk Kvartalskrift, årg. 7, Lund 1931, sid. 256 ff.).

² Se B. M. Metzger, Recently published Greek papyri of the New Testament (i The Biblical archaeologist nr 2, 1947).

³ E. Eidem, Vår svenska bibel, s. 30,

Ur *Evangelið eftir Johannes i Nýggja Testamenti*, gividd út hefur Det danske bibelselskab, Keyptmannahavn 1946.

1: 1. Í fyrstuni var orðið, og orðið var hjá Guði, og orðið var Guð. 2. Hetta var i fyrstuni hjá Guði. 3. Allir lutir eru vorðnir til við tí, og uttan tað varð einki til av tí, sum til er vorðið. 4. Í tí var liv, og lívíð var ljós menniskjunnar. 5. Og ljósið skínur i myrkrinum, og myrkrið tók ikki við tí. 6. Maður kom, sendur frá Guði, hann æt Jóhannes. 7. Hesin kom til vitnisburðar, til tess at hann skuldi vitna om ljósið, fyri at allir skuldu trugva við honum. 8. Hann var ikki ljósið, men hann skuldi vitna um ljósið. 9. Hit sanna ljósið, sum upplýsir hvørja menniskju, var við at koma i heimin. 10. Hann var i heiminum, og heimurin er vorðin til við honum, og heimurin kendi ham ikki. 11. Hann kom til sítt egna, og hansare egnu tóku ikki emóti honum. 12. Men so mongum sum tóku imóti honum, teimum gav hann matt til at verða Guðs børn, teimum, sum trúgva á navn hansara, 13. sum ikki eru gifnir av holds vilja, ei heldur av manns vilja, men av Guði.

Böcker och skrifter.

Axel B. Svensson: *Det återuppståndna Etiopien eller Abessinien nu och förr.* Stockholm, Bibeltrogna Vänners Förlag, 1948. 222 sidor, häft. kr. 7:50, inb. kr. 10:50.

Man är frestad gripa till språkets superlativer, när man skall anbefalla denna bok. På ett i förhållande till sitt innehåll förvånansvärt sparsamt utrymme har författaren här givit en samlad bild av det uråldriga Etiopiens inre och yttre historia fram till våra dagar. »Så skriver man efter årtiondens inlevelse och mogna reflexioner» säger Ulla Lidman-Frostenson i en anmälan i St.T. och fortsätter: »Önskar man en sakrik och kraftfull skildring av landets historia och folk, dess säregna kyrka och fantasifulla folklore, är 'Det återuppståndna Etiopien' den rätta boken.» Boken är tydligen skriven med anledning av den långa resa i Etiopien, som den andligt så vitale författaren företog under året. Det är vederhäftiga förstahandsuppgifter av aktuell karaktär, som här lämnas. Men det är ju icke en tillfällig turist, som skriver, det är en man som i årtionden stått i nära beröring med Etiopiens problem, som känner dess språk och dess folk och är nära bekant med dess kejsare. Det är emellertid icke endast det aktuella läget, så intressant för en stor svensk publik, som skildras i boken. Det hela avspeglar sig mot en ingående kunskap om två årtusenden av etiopisk historia. Boken är därför av alldeles speciellt värde för bibelläsaren och för den för kristendomens historia intresserade. Att arbetet är skrivet med en mästerlig stil behöver väl icke sägas. Vad boken omspanner torde bäst framgå av kapitelrubrikerna: Ankomsten till Addis-Abeba; Hans Majestät Kejsaren; Reformarbetet i Etiopien; Svenskarna i Etiopien; Furstelunch och feodalsystem; En etiopisk nationalhjälte; Till de hedniska gallaernas land; Besök i Dire-Daoua och Harar; Från Addis-Abeba till Asmara; I den heliga staden Aksum; En etiopisk ädlings öde; Om Etiopiens befolkning; Etiopiska kyrkan; Ur Etiopiens historia: 1. Före vår tideräkningens början. 2. Från Kristi födelse till år 1268. 3. Från 1268 till Teodorus II. 4. Kejsar Teodor II. 5. Techle Gorghis II och Johannes V. 6. Kejsar Menilek II.

Det är anm:s förvissning, att ingen, som nås av dessa rader, skulle komma att ångra, att han skaffat sig boken om »det återuppståndna Etiopien».

Olaf Moe: *Apostelen Paulus's Brev till Romerne, Inledet och fortolket.*

Annet oplag. Oslo, forlagt av H. Aschehoug & Co (W. Nygaard)
Oslo 1948. 570 sidor.

Som allt av professor Moes hand är denna andra upplaga av hans romarebrevskommentar kännetecknad av grundlighet, vederhäftighet och kunskapsrikedom. Om denna kommentar skrev David Hedegård: »... en kommentar, som fyller även mycket högt ställda anspråk. Den utgår givetvis från grundtexten och behandlar utförligt de mångfaldiga exegetiska och bibelteologiska problem, som sammanhånga med detta brev. Författaren får därvid tillfälle att redogöra för och taga ställning till de viktigaste meningar, som företratts av andra utläggare, alltifrån den gamla kyrkans tid och fram till nutiden. Det har med rätta sagts, att Moes kommentar är en av de yppersta kommentarer till Romarebrevet, som över huvud taget finnas. Den är framför allt en bok för Ordets förkunnare.» »Også i kulturhistorisk og religionshistorisk henseende hører boken til de sjeldne. Vi ser inn i mange av keisertidens sosiale og religiøse forhold. Jeg tror derfor at også mange mennesker med historisk og sproglig dannelse vil få megen glede av og stort utbytte å lese Moes bok.» (Olav Sinding).

Det erinras om att Moes *Apostelen Paulus' forkyndelse og lære* utkom i andra upplagan år 1947. 423 sidor. (se Erevna 1947 sid. 78).

Rudolf Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, 1. Lieferung, (*Neue Theologische Grundrisse*) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1948, 348 sidor. In Subskription DM 11.-.

Det hittills utkomna partiet torde utgöra ung. hälften av det planerade arbetet. Det motsvarar dock icke arbetets första del utan utgöres av första delen och början av andra. Innehållet är fördelat på följande rubriker: I. 1) Die Verkündigung Jesu, 2) Das Kerygma der Urgemeinde, 3) Das Kerygma der hellenistischen Gemeinde vor und neben Paulus, II. i. Die Theologie des Paulus. Inl.: Die geschichtliche Stellung des Paulus. A. Der Mensch vor der Offenbarung der πίστις. 1. Die anthropologischen Begriffe: σῶμα; ψυχή, πνεῦμα, ζωή; νοῦς, συνειδησις, καρδιά. 2. Fleisch, Sünde und Welt. B. Der Mensch unter der πίστις. 1. Die δικαιοσύνη θεοῦ. 2. Die χάρις. 3. Die πίστις. 4. Die ἐλευθερία.

Förf. anmäler, att det ännu icke publicerade partiet kommer att be-

handla: 1. die johanneiske Theologie, och 2. die Entwicklung zur Alten Kirche.

Signifikativt är sidosantalet för de olika ämnena: Jesu förkunnelse upp-tar 32 sidor, urförsamlingens 32 sidor, den »hellenistiska» församlingens 119 sidor, Paulus 166 sidor.

Det torde D.v. bli tillfälle i denna tidskrift återkomma till detta arbete i samband med olika nytestamentliga frågor.

La Sainte Eglise, Confrontation oecuménique. Cahiers théologiques de l'actualité protestante. Hors série 4, Delachaux et Niestle s. A., Neuchatel och Paris 1948, 219 sidor.

Innehåller följande bidrag: **R. P. Georges Florovsky**, professeur à l'Institut orthodoxe de Paris: *Le corps du Christ vivant, Une interprétation orthodoxe de l'Eglise*; **Franz J. Leenhard**, Professeur à la Faculté de Théologie protestante de l'Université de Genève: *Réalité et caractères de l'Eglise*; **Regin Prenter**, professeur vid Århus' universitet: *L'Eglise, d'après le témoignage de la Confession d'Augsburg*; **Alan Richardson**, Canon of Durham: *Une interprétation anglicane de l'Eglise*; **R. P. C. Spicq**, O.P., Professeur aux Facultés Dominicaines du Saulchoir: *L'Eglise du Christ*. Kyrkobegreppet är alltså här i en bok behandlat av en representant för vardera 1) ortodoxa, 2) reformerta, 3) lutherska, 4) anglikanska och 5) romersk-katolska kyrkorna.

M. S. Miller—J. Lane Miller: *Encyclopedia of Bible Life*, Harper & Brothers, New York och London, 4 uppl., 493 sidor + 100 sidor illustrationer + 14 kartor.

En utomordentlig uppslagsbok för bibelläsaren. Den ger en samlad fond av kunskaper rörande de förhållanden, den miljö, som G. och N. Testamentets böcker, händelser och gestalter röra sig i. Innehåller 1.694 artiklar; artiklarna själva äro icke ordnade i bokstavsordning utan i sakordning på så sätt att följande huvudområden i tur och ordning genomgås: agriculture, animals, apparel, archaeology, arts and crafts, business transactions, cities, towns, villages, defense, flowers, herbs, trees and other plants, geography, homes, islands, jewelry, musical instruments, nutrition, ornithology, professions and trades, roads, streets, transportation, social structures, viticulture, water supply, worship. Boken är försedd med utmärkta illustrationer samt osedvanligt tydliga kartor. Därtill komma flera register: namnregister till kartorna, sakregister till artiklarna, register över anförda bibelställen, en kronologisk översikt benämnd »date pegs» och en bibliografi.

Som exempel på artiklarnas instruktiva anordning och intressanta innehåll kunna artiklarna under rubriken »Roads, streets and transportation» anföras: »Introduction, roads and 'the way', Old Testament travel, 'going down to Egypt', the mooted route of the exodus, caravan routes, the deportation route to Babylon, the way of the sea, north-south caravan trails, Arabian routes, caravan cities, hittite roads, sacred ways, streets of the sepulchres, On Roman roads with Jesus and Paul: traits of Roman roads, milestones, roads that *Jesus* used, on Roman ways with *Paul*, some first-century streets, Persian roads, Egyptian roads, Greek trade routes; Sea lanes and river routes: Egyptian and Phoenician ships, *Solomon's* commercial fleet, cargoes for Babylon, Cretan sea-lords and Cypriotes, *Paul's* sea ways, river routes, future roads through Bible lands; Additional Bible references (Ps. 107:23, 30, 2 Krön. 6:27, Ezra 8:22, Ps. 119:45, Jes. 30:2, Mika 4:2, Matt. 22:9, Luk. 13:33, Joh. 12:35, Mark. 1:16).

Johan Hagner: *Sett från Livingstonebergen*. Evangeliska Fosterlandsstiftelsens Förlag, Stockholm 1948.

Från sin 1947 – 48 företagna långa resa i Afrika ger förf. en medryckande, initierad skildring, framför allt av Ubene-Kondelandet. Boken är oundgänglig för alla missionsintresserade i vårt land, men bör också vara av största intresse för vida kretsar utanför det egentliga missionsfolket. Det är icke många svenska män som gjort så världsomspännande resor som Johan Hagner. Med Afrika, Indien, Kina och Amerika är han förtrogen, har icke blott genomrest de olika kontinenterna utan under ett 30-tal år vid olika tillfällen och genom längre vistelser blivit insatt i olika länders seder, folkkaraktär, andliga och materiella förhållanden, så som endast en så varmhjärtad iakttagare kan bli. — Boken är försedd med mycket goda, instruktiva illustrationer.

Innehållsförteckning.

	<i>Sid.</i>
Prof. <i>H. Odeberg</i> : Johannesevangeliets författare	125
—: Pauli brevs tid och plats	157
Ur Brevet til Romerne. Fortolket av <i>Olaf Moe</i>	172
Teol. lic. <i>Constantin Piltz</i> : Något om människans för- ening med Gud	173
Cand. theol. <i>Hans Olav Nilssen</i> : Kjeerlighetens altover- vinnende makt	176
Teol. Lic. <i>Evald Nilsson</i> : Ett evangeliefalsarium	181
Ur <i>Evangeliið eftir Jóhannes</i>	184
Böcker och skrifter (H.O.)	185

EREVNA. Utgivare: Prof. H. Odeberg, Box 91, *Lund*. Eko-
nom: Edilen Teol. Kand. Viktor Rydqvist, Akad. Fören., *Lund*.
Distribution: Kand. Helmer Hansson, Bankg. 22 b, *Lund*. Red.
o. exp.: S:t Mångsgatan 6 a, *Lund*. Årsmedlemsavgift inclusive
pren.avg. 4:- kr. Postgirokonto nr 27 11 04 Erevna, *Lund*.

Lund 1948. Carl Bloms Boktryckeri A. B.
Falkenberg 2002. KEGs