

EREVNA

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 'presbyter Johannes' som evangeliets författare.	151
Paulus' brevs tid och plats.	
Kort inledningsöversikt av professor Hugo Odeberg.	157
Galaterbrevet.	158
Tessalonikerbrevet.	160
Korintierbrevet.	161
Romarbrevet.	164
Fångenskapsbrevet (Filemon, Kol., Ef. och Fil.).	165
Pastoralbrevet.	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

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

Johannesevangeliets författare.

Av professor Hugo Odeberg.

Flera av de skrifter som finns i Nya testamentet innehåller en tydlig uppgift om vem som är författare till dem. Ofta sägs 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 börjar 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 inte bara sitt namn utan anger även närmare bestämmningar, så att hans identitet är fullt bestämd. Så börjar också Petrus' första brev: »Från Petrus, Jesu Kristi apostel, till de utvalda som lever kringspridda i Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien och Bitynien.» Judas' brev: »Från Judas, Jesu Kristi tjänare och Jakobs bror, till dem som är kallade ...» Även andra skrifter än breven kan innehålla tydliga uppgifter om författaren. Så anger till exempel Uppenbarelseboken mycket tydligt och uttryckligt att det är den en gång till ön Patmos förvisade Johannes som är författaren, och därmed visste hans samtid vem det var, nämligen aposteln Johannes, Sebedeus' son. »Från Johannes till de sju församlingarna i Asien.» (Upp. 1:4.) »Jag, Johannes, er broder, som i Jesus delar lidandet och riket och

uthålligheten med er, jag befann mig på den ö som kallas Patmos, för Guds ords och Jesu vittnesbörds skull.» (Upp. 1:9.)

Men det finns också skrifter, däribland även sådana som framträder som brev, vilka inte nämner 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 finns i vårt nya testamente är de två första, Matteus och Markus, fullkomligt anonyma. Det tredje, Lukas-evangeliet, namnger inte författaren men talar i inledningen i jag-form till den person till vilken evangeliet är dedicerat, och förutsätter alltså att denne vet vem som är författaren.

Nu finns det emellertid skrifter som varken är anonyma eller direkt anger författaren vid namn. Det vill säga att de, utan att uttryckligen namnge författaren, dock så tydligt betecknar vem det är, att inget tvivel kan råda om vem som avses. Till dessa hör andra och tredje Johannesbreven samt just vårt Johannesevangelium. Andra och tredje Johannesbreven är 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 äger 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 är 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 som 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 bodde bland oss och vi skådade hans härlighet.» Författaren betecknar sig alltså uttryckligen som en som sett Jesus och hans verksamhet, ja, mera än sett, en som »skådat», som alltså inte fattat bara det som de rent yttre sinnena kunde iaktta 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 har hört, det vi med egna ögon har sett, det vi skådade och med egna händer rörde vid — om livets Ord är det vi vittnar.»

I tredje person återopas författaren som ögonvittne, liksom detta ögonvittne bestämt sägs vara evangeliets författare, i nittonde kapitlets trettiofemte vers: »Den som har *sett* detta har *vittnat* för att också ni skall 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, inte det att han vet att han inte 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 sägs

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

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

Därnäst anges att den lärjunge som Jesus älskade och den främste av apostlarna, nämligen Simon Petrus, var de till vilka Maria Magdalena först vände sig för att omtala sin upptäckt att Jesu grav var tom. Tillsammans begav 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 själv mant gav honom.

Nu vet vi av den evangeliska traditionen, som vi också känner från de andra tre evangelierna, att de lärjungar som stod i en särklass bland de övriga var 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 inte ha varit Petrus, emedan denne, som nyss nämnts, uttryckligen nämns bredvid älsklingslärjungen. Återstår alltså valet mellan Jakob och Johannes, båda söner av Sebedeus. Av dessa är Jakob utesluten som författare till Johannesevangeliet, eftersom 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 vet inte 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, som författare.

När detta är insett, finner man också andra mera undanskymda detaljer i evangeliet som i sin tur bekräftar att aposteln Johannes avses vara evangeliets författare. Dit hör sådana ställen som på ett egendomligt sätt förbigår 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 sägs endast: »Andreas, Simon Petrus' bror, var *en av de två* som hade hört vad Johannes sade och som hade följt Jesus.» Den andres namn nämns inte. Därpå anges de närmast följande lärjungarna, alla med namn: Simon Petrus, Filippus, Natanael. Det torde inte 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 bestyrks av Apostlagärningarna beträffande Petrus och Johannes. Där berättas det om hur »Petrus och Johannes var på väg upp till templet» (3:1), hur en ofärdig man fick se Petrus och Johannes då de skulle gå in i templet (3:3), hur denne »höll sig till Petrus och Johannes» (3:11), hur man såg »hur frimodiga Petrus och Johannes var» (4:13) i sin verksamhet, hur Petrus och Johannes tillsammans svarar inför Stora Rådet (4:19), hur

apostlarna sände Petrus och Johannes till Samarien, då de fick höra att man börjat ta emot evangeliet där (8:14). De uppgifter som förekommer om den älskade lärjungen i Johannes-evangeliet passar 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 inget tvivel att Johannesevangeliets samtida kristna utan vidare förstod vem som åsyftades med uttrycket »den lärjunge, som Jesus älskade». Det var Johannes, Sebedeus' son, och denne är således efter Johannes-evangeliets eget bestämda uttalande och upprepade antydningar hela evangeliet igenom detta evangeliums författare.

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

Vi är inte hänvisade uteslutande till evangeliets eget vittnesbörd eller antydningar om författarens identitet. Det finns 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 inte bara utmärker den äldsta kyrkan. Denna strävan till och förmåga av tradition möter 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 kunskapsskatt 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, fastän 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 traditio-

nerna bäst bör 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 uppta och bevara traditionen. Men vad innebär då närmare bestämt en äkta tradition? Frågan är inte så onödigt som den kan förefalla. Ty man använder faktiskt ordet tradition i sådana sammanhang där det inte 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 förs vidare 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 ifråga 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 ligger 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 anta 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, *inte* 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 inte 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 Johannesevangeliets ställning må anföras. Man kan givetvis tala, inte bara om traditioner i Johannesevangeliet, d.v.s. sådana traditioner om Jesu verk och ord som finns i Johannesevangeliet, utan också exempelvis 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 går 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 finns i Johannesevangeliet, *drar 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 av detta en äkta tradition. Hur länge och genom hur många generationer än denne kyrkofaders slut-

satser upprepas och förs vidare, så kan de dock aldrig bli en tradition i ordets egentliga och riktiga mening, ty de går inte tillbaka till ursprungstiden. De förblir 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 finns 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 lärd mans som helst eller vilket enskilt samfunds 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 har 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 har 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 lämnar 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 bara 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 har sitt innehåll fixerat, och traditioner som har såväl innehåll

som form fixerade, är fixerade såväl till innehåll som form. De senare är betydligt vanligare än de förra. Traditioner som endast till innehållet är fixerade är vanligen sådana vars innehåll består av ett enda eller ett fåtal fakta. En tradition som utgörs av ett större antal fakta, som står 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 inte är det ända från början.

Vad nu beträffar frågan om Johannesevangeliets författare samt platsen och tiden för dess tillkomst, så finns om denna en klar och entydig tradition. Men denna tradition är fixerad endast till innehållet, inte till formen. Detta återigen är efter vad nyss sagts helt naturligt: traditionen, fastän klar och entydig, innehåller endast tre enkla, nakna fakta. De är 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 återfinns 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 Eusebius' 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, nämns 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):

»Som det fjärde av evangelierna (har vi) det av Johannes, en av lärjungarna. Då hans lärjungar och biskopar (ständigt) uppmanade honom (underförstått: att offentliggöra sitt evangelium) sade han till dem: 'Fasta 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 förhärsligad, 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 skriver vi till er'. På så sätt förklarar han sig i tur och ordning inte bara som ögonvittne utan också 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 inte 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 förutsätts och väl betraktas som så självklar att den inte 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 fa-

der 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 kräver 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 inte blivit kristna och för dem som stod 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 förkunnar vi bland de fullmogna» (1 Kor. 2:6). Själva grundfakta kring vilka framställningen rörde sig, var de samma i den elementära förkunnelsen, alltså i det »kroppsliga», som i den djupare förkunnelsen, det »andliga» evangeliet. De centrala ämnena var 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 av att de åhörare eller läsare till vilka man riktade sig, var i olika grader. Man

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

De tre första evangelierna motsvarar 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 inte riktigt korrekt att återge traditionens uppfattning om Johannesevangeliets (det andliga evangeliets) förhållande till de tre första evangelierna (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 inte kroppsliga i den meningen att de inte 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 även pekar på den djupare betydelsen av allt vad Jesus gjorde och sade.

Övriga kyrkofäder upprepar, då de yttrar sig om Johannesevangeliets tillkomst, de detaljer om författare samt tid och ort för författandet som förekommer i hittills återgivna yttranden, försåvitt nämligen de åberopar 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 grundar sig på egna slutledningar. Till det senare slaget kan räknas det enstaka yttrande som finns hos den syriske kyrkofadern Efraim (Efrém). Denne säger i slutet av sin kommentar till evangelieharmonin Diatessáron följande: »Johan-

nes skrev det (= evangeliet) på grekiska i Antiokia, ty han förblev i landet ända till Trajanus' tid (Trajanus kejsare 98-117).» Detta är inte 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 drar därav den slutsatsen att Johannes haft sitt egentliga säte i Antiokia. För den syriske kyrkofadern var det naturligt att anse Syriens huvudstad Antiokia som en huvudort utifrån vars synvinkel Johannes' vistelser i Mindre Asien var att betrakta som tillfälliga utflykter. Antiokia låg ju också tämligen i mitten mellan de båda orter där Johannes huvudsakligen tycks 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 uppges vara författaren, präglat ordet autenticitet. Frågan om Johannesevangeliets autenticitet eller frågan huruvida Johannes-evangeliet är autentiskt eller inte, betyder alltså frågan om evangeliet är författat av aposteln Johannes, Sebedeus' son, vilken, som vi sett, i evangeliet självt antyds och av traditionen uppges vara författaren.

Om vi uppställer 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 var av apostoliskt ursprung, inte blev antagna, därför att de inte var i allmänt bruk. Så vet vi exempelvis att aposteln Paulus skrivit åtminstone ett brev till församlingen i Korint som inte blivit upptaget, tydligtvis därför att det inte var spritt i hela kyrkan. Och vi har all anledning anta att det även är andra brev av Paulus som inte tagits med. Kyrkan visste sig stå under den levande Herrens, Kristi, ledning, och de skrifter som i församlingarna allmänt godtagits, de hade därigenom liksom 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 krävs alltså synnerligen starka skäl för att frångå traditionens uppgifter. Bevisskyldigheten åvilar den som vill sätta traditionens ståndpunkt ifråga. Sådana skäl som kan 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 Johannesevangeliet haft en annan författare eller att evangeliet inte skrivits förrän i andra århundradet, då kunde därigenom ett visst tvivel uppstå rörande evangeliets äkthet. Det finns emellertid *inga som helst dokument* och *inga historiska fynd* som i något avseende motsäger den traditionella uppfattningen att Johannesevangeliet 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 kan däremot inte några sådana invändningar upptas som beror på privata funderingar om vad som är rimligt eller möjligt. Sådana har av erfarenheten i så mångfaldig grad ådagalagts vara värdelösa att deras

tid för alltid borde vara förbi inom den allvarliga vetenskapen. Sådant som på grund av egna slutledningar eller åsikter — alltså inte 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 härpå må anföras ett. Paulus' 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 makt-instrument, som ju måste ha varit koncentrerade till Rom. Detta är ett typiskt resonemang utifrån vad man antar, 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 slavarne 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 Galiléen 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 inte 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 exempelvis 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 lärdaste 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 landamären 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 sådana skäl förefaller ofta mera solklara 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 ifrågakörande 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, inte som en invändning som förtjänar att tas upp till allvarligt bemötande.

Tvivel på eller klart förnekande av evangeliets äkthet har under de artonhundrafemtio år som evangeliet funnits till, endast gjort sig hörda under två begränsade tidsperioder och i

begränsad omfattning inom en begränsad krets, något som ju också 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 omnämns 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 irrlärorna, och Epifánius ger dem det avsiktligt dubbeltydiga namnet Alóger. Med detta namn, som bokstavligen betyder »sådana som är utan Lógos», »o-Logiska», vill Epiphanius beteckna dem som sådana som förnekar 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 är utan förnuft (lógos), oförnuftiga. (Jfr vårt »ologisk».)

Att dessa aloger förnekade fjärde evangeliet berodde inte på att de genom någon slags forskning kommit till det resultatet att Johannes inte författat evangeliet, ännu mindre att de ägde någon tradition om det. Deras avvisande av evangeliet härrörde från ett teologiskt intresse. De var extrema motståndare till en vid denna tid utbredd sekrörelse, 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 inte Johannes utan den av Johannes bekämpade irrläraren Cerínthus var 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 skall se anses vara praktiskt taget slut år 1935, men då det ännu finns

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. Inte en apostel och ögonvittne kunde ha författat evangeliet, menade *Evanson*, utan någon filosof med platonsk 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 *Bretschneider*s på latin avfattade skrift *Probabilia de evangélie et epistolárum Johánnis apóstoli índole et orígine* (Sannolikheter om aposteln *Johannes'* evangeliums och brevs egenart och ursprung), vilket han som i titeln sägs »blygsamt framlägger för de lärdes omdöme» (*eruditórum judíciis modéste*). Han ville också hävda att evangeliet skulle vara skrivet, inte av aposteln *Johannes* utan av en omvänd hedning, vilken sannolikt härstammat från Alexandria i Egypten och levt 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, inte 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 benämns Tübingerskolan. Sina första anmärkningar framförde Baur år 1844 i *Zellers Theologische Jahrbücher* och sedermera 1847 i *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*.

Fastän Bours 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 Bours teorier endast utgör halvmesyryr i förhållande till Bours rediga och logiskt uppbyggda framställning. Anledningen till att hans framställning ändock blir helt felaktig är att han bygger på en felaktig grundval. Denna grundval är hans konstruktion av den första kristendomens historia. Baur rör sig i den tyske filosofen Hegels 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 följer alltså historiskt efter varandra.

I kristendomens och den kristna kyrkans utveckling utgörs enligt Baur tesen av en judekristen ståndpunkt, antitesen i ett bekämpande av allt judiskt, en kristendomens motsatsställning till judendomen. Denna antites inleds och uppbärs av Paulus, verksamhet och hans teologi. Syntesen kommer därefter i utjämningen av den så uppkomna motsättningen.

För Johannesevangeliet får Baur i sin historiekonstruktion nu inte 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 inte 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, inte 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 ta ställning till det man bekämpade. Det var de kritiska tankegångarna som på detta sätt kom att behärska även antikritiken.

Slutligen förekom 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», fastän det givetvis var en återspeglning av en senare teologi.

Dit får man lämpligen också räkna det hugskottet att evangeliet visserligen inte var författat av aposteln Johannes men dock av en som hette Johannes och stod i någon sorts förbindelse med aposteln, en såkallad presbýter Johannes från Efesus. Dit hör 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 var dock beroende av ett enda nödvändigt antagande: att evangeliet inte 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 inte passade in. Alla dessa försök faller till marken, om det visar sig att evangeliet måste vara skrivet under första århundradet, medan ännu något av de första ögonvittnena fanns i livet. Ty det var ju uppenbart även för — eller kanske rättare just för — den konsekventa kritiken att ett evangelium som uppträder som ett vittnesbörd från ett med Jesus och hans verk så förtroget ögonvittne som den lärjunge vilken Jesus älskade, inte kunde framträda med detta anspråk, medan denne själv fanns i livet, utan att vara författat just av honom.

Att kritiken kunde vinna så pass gehör som skedde berodde uppenbarligen just på att den inte var framsprungen ur en ren forskning utan motsvarade ett intresse som sammanhänge med åskådningar hos stora kretsar i samtiden. Det var inte rimligt och önskvärt att en Jesu apostel skulle ha uttryckt sådana tankar som fanns i Johannesevangeliet. Ett påstående att evangeliet inte 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 är lätta att finna. De möter överallt i den ifrågava-

rande 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 inte låter sig utföras. Detta sätt att se saken motsvarade en utbredd föreställning. Jesus kan omöjligen ha varit en preexistent gudamänniska. En man som sett och hört Jesus i verkligheten och till och med varit hans förtrogne skulle omöjligen, resonerar man, ha kunnat komma till den föreställningen att denne Jesus som han sett med sina egna ögon var 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 uppenbar och klar, så berodde det ju inte på att den i sig själv var förnuftig, utan på 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 inte sett utan endast hört talas om, med gudomliga egenskaper eller med en så utomordentlig ställning som Jesus tilläggs i evangelierna. Den uppfattning om Jesus som finns i evangelierna, kan inte rimligt förklaras på annat sätt än att den härrör från sådana som levt under det omedelbara intrycket av en överväldigande personlighet. Det som i Johannesevangeliet sägs 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 inte 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 inte 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 var eller kunde synas oberoende av den tendens som låg bakom de egentliga argumenten. Sådana sekundära argument var: att Johannesevangeliet är olikt de tre övriga evangelierna i skildringen av Jesu liv och av hans tal, att Johannesevangeliet är hellenistiskt färgat och inte palestinsiskt o.s.v. Dessa sekundära argument var emellertid så löst funtade att de var synnerligen lätta att vederlägga med studier och forskningar i den med urkristendomen samtida litteraturen och historien. De visade sig samtliga vara obevisbara, om man inte 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 inte avvisas med något annat argument än det att Johannesevangeliet nu en gång var en produkt av andra århundradet, som inte längre stod i någon relation till palestinensisk tradition. Det var därför tydligt att det egentliga stödet för förnekandet av evangeliets äktighet var påståendet att evangeliet härstammade från andra århundradet. Kunde det definitivt ådagaläggas att Johannes-evangeliets tillkomsttid inte kan skjutas fram till omkring år 120 e.Kr. eller därefter, så förföll 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 har 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 metoder för att bestämma de funna papyrernas ålder och karaktär. Aldern kan, då man har ett så stort material att jämföra och ordna, bestämmas på grundval av papyrens utse-

ende (själva »papperets» art och tillverkningssätt), skrivtecknens, piktorens 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 tillverkningssätt, bokstävernas form o.s.v. — och inplaceras i rätta århundraden och årtionden. Sedan kan man undersöka, vad sålunda funna, samtida papyrer innehåller.

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 inte 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 brotstycken av Gamla testamentets olika skrifter på grekiska har sålunda under årens lopp hittats och likaledes mindre fragment av nytestamentliga skrifter. Dessa avskrifter härstammar 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 vilar 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' som evangeliets författare.

Denna teori hör också egentligen samman med de nyss-nämnda teorierna, som förutsätter 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 som 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 grun-

der 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 *Uppenbarelsboken* är skriven av en annan Johannes än aposteln Johannes. Dionýsius anser nämligen att *Uppenbarelsboken* har en från *Johannesevangeliet* skild stil, och såsom i filosofiska tankegångar och uttryckssätt tränad har han föga förståelse för *Uppenbarelsbokens* bildspråk. Han har därför ett teologiskt intresse av att sätta denna bok i andra hand. Då det nu för honom är bergfast att *Johannesevangeliet* är av aposteln Johannes, förmodar han att *Uppenbarelsboken* är av en annan Johannes. Men detta är uttryckligen endast en gissning. Han har inga uppgifter att åberopa, som skulle förmåla att *Uppenbarelsboken* 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 av att han hört talas om att det i Efesus fanns två minnesmärken som bar Johannes' namn. Dionýsius talar *inte* om någon »presbyter» Johannes.

Eusébius (cirka 325) för vilken det också är givet att *evangeliet* är författat av aposteln Johannes, citerar Dionysius av Alexandria och förmodar likaledes att *Uppenbarelsboken* 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 inte 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 anförs av Eusébius, och som vi inte äger annat än i hans citat, ingalunda med visshet kan sägas tala om två Johannes, men vidare att i detta citat det inte 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 »presbyter Johannes», talas det nämligen om *flera* som kallas presbyter. Presbyter betyder i detta sammanhang på svenska helt enkelt närmast »den gamle». Citatet må här till klarläggande av förhållandet återges i översättning varvid ordet presbyter överallt där det förekommer, såsom ju riktigt är, översätts med »gammal». Det är nämligen så, att detta citat ofta av denna teoris förfäktare på ett egendomligt 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, Logíon kyriakón exägá'seis, en framställning av evangeliet om Kristus, och säger i detta sammanhang enligt Eusebius:) »Jag skall inte 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, säger.»

Det är nu att märka att Pápias inte 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 fanns.

Den märkliga uppdelningen i vad vissa Jesu lärjungar *hade sagt* och vad två lärjungar *säger*, gör det ju naturligtast, om man läser detta citat utan förutfattad mening, att tyda det sålunda: när Papias samlar sina uppgifter, finns en stor del av Herrens lärjungar inte mer i livet. Om dem kan han alltså endast utforska vad dessa *sagt*. Men aposteln Johannes finns 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 är borta, så finner han det även värdefullt, vad en annan, ännu levande Jesu lärjunge, nämligen Aristión säger. Det är då också naturligtast att anta att beteckningen »de gamle» just hänför sig till apostlarna. De som får 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 Papias-uttalande 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 inte är apostel, så är för det första denne endast en av ett flertal personer som han kallar presbyter, och för det andra är det inte med ett enda ord sagt eller ens

avlägset 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 börjar nämligen med en hälsning från »presbytern», den »gamle» eller »äldste» rätt och slätt, utan något namn. Uppenbarligen betyder detta att när dessa brev skrevs, 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 var 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 uppges 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, inte gärna kännetecknades med detta namn i den tidigare generation som de själva tillhörde. Det är därför naturligt att Pápias (omkring 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. Pápias talar sålunda inte 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.

Paulus' 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., höll provet. De övriga tog inte tillräckligt avstånd från allt som kunde kallas judiskt eller judaistiskt och de kunde följaktligen inte härröra från Paulus' hand. Hur kunde det då komma sig att de sammanknutits med Paulus' namn? Jo, Paulus var det stora namnet även under syntesens tid. Man förkastade ju under denna tid inget av det gamla. För att syntesens skrifter skulle få tillräcklig auktoritet tillskrevs de så Paulus. Detta framställs inte av Baur som medvetet bedrägeri: man ville uttrycka och tolka Paulus' 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 som en motståndare till allt vad judendom hette. Därför hade han kommit fram till ovannämnda resultat. Den senare teologin gick rakt motsatt väg och betraktade Paulus som den som förfalskat Jesu enkla religion i ju-

disk riktning. Detta hade bort innebära att man i fråga om paulinernas äkthet också kommit till ett annat resultat än Baur. Så skedde emellertid inte. Trots den helt förändrade utgångspunkten höll man fast vid Bours hypotes i detta hänseende och betraktade de fyra s.k. huvudbreven (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., Pastoralbreven o.s.v.

Paulus har skrivit flera brev, vilka inte finns 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 inte 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 är de första Paulus skrivit.

Galaterbrevet.

Vilka är adressaterna? Galater (= kelter) hade i början av 200-talet f.Kr. (omkring 280) invandrat i Mindre Asien. Deras centralplats var Ankyra (= Ankara). På Paulus' tid fanns emellertid förutom detta landskap Galatien där galaterna (= kelterna) bodde, också sedan 26 f.Kr. en romersk *provinc* 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 provinc.

Utifrån dessa fakta har man i fråga om Galaterbrevets adressater uppställt två 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 Galaterbrevets adressater vara att söka, och man tänker då på sådana bibelverser som Apg. 16:6 (»Sedan tog de vägen genom Frygien och Galatien») och Apg. 18:23 (»Här uppehöll sig Paulus någon tid. Sedan bröt han upp och for först genom Galatien och sedan genom Frygien, och han styrkte alla lärjungarna.»). — *Den sydgalatiska hypotesen* utgår från det antagandet att Paulus även skulle ha kunnat kalla sådana för galater vilka inte direkt bodde inom det gamla landskapet Galatien men väl inom den romerska provinsen Galatien. Utifrån detta antagande förlägger man så Galaterbrevets adressater till de söder om landskapet Galatien liggande landskapen, främst till städerna Ikonium, Lystra och Derbe (Apg. 13:50 ff.). — När de bägge hypoteserna vägs mot varandra, tycks 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 Galaterbrevet 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 som det första av paulinerna, skrivet efter Paulus' ankomst till Korint år 53. Om man antar 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 var 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 Paulus' insamling i 1 Kor. 16:1 (där församlingarna i Galatien omnämns). 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 omkring 315 f.Kr. Från Filippi kom Paulus dit på sin andra missionsresa. I Filippi hade Paulus tydligen uppehållit sig någon tid: vad som sägs 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 tessalonikerna att inte utsläcka Anden eller förakta profetiskt tal. Om dessa förmaningar grundar sig på speciella förhållanden i församlingen i Tessalonika eller om de är 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 eskatologin: att Herren kommer som en tjuv om natten, varför det gäller att alltid vara beredd, betonar han i 2 Tess. 2 den andra sidan: att de kristna inte får låta sig bringas ur fattningen såsom om Herrens dag omedelbart stod för dörren och allt arbete och sådant fördenskull var meningslöst. Det är mycket som måste föregå Herrens ankomst. Dessa bägge sidor betonas av Herren själv. Se Mark. 13:32-37 respektive Mark. 13:28-31. Att som stundom skett åberopa skillnaden

mellan 1 Tess. 4 och 2 Tess. 2 som bevis för att det andra Tessalonikerbrevet inte kan stamma från Paulus är felaktigt. Då man insåg att detta argument mot 2 Tess:s äkthet inte 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 har också hittats i papyrer. De finns offentliggjorda i Deissmann, Licht von Osten⁴, Tübingen 1923.

1 och 2 Tess. ligger 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 är nämligen breven skrivna.

Korintierbreven.

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 inte ett hus, inte en borg lämnades kvar — inte 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 tältnakaren 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 två korintierbrev som finns 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 kan 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 Paulus' andra missionsresa avslutats, hade det inte varit någon förbindelse mellan Paulus och församlingen i Korint. Detta förhållande ändrades inte, 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 var 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 inte 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 över detta och önskade nu få noggranna anvisningar i fråga om alla de problem som fanns 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 påskan 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 känner 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 inte leva samman med otrogna. En dylik förmaning återfinns i 2 Kor. 6:14-7:1. Detta parti skulle också kunna uteslutas ur det nuvarande 2 Kor., utan att sammanhanget bröts. — Att III Kor. måste ha varit skarpt i sitt uttryckssätt, 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 inte 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.

Romarbrevet.

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 Romarbrevet skrevs, fanns i församlingen såväl judekristna som hedningkristna, och Paulus vänder sig till bägge dem.

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 läser 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 inte längre har någon plats, inte 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 välfunnet 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 fariseisk förvanskning och insnörning av evangeliet. Detta görs 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 hör samman och inte får representera olika läger emot varandra utan för varandra. Lös från fariséismen — lagrättfärdigheten — betyder inte lös från den till Israel givna eviga gudomliga uppenbarelsen utan ett fördjupat mottagande av denna. Men detta leder till en sammanfattande redogörelse 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 bara diskuterat kap. 16. Man har sagt: detta parti kan inte vara riktat till församlingen i Rom, då det innehåller för många grekiska namn. Denna invändning försvinner emellertid, när man besinnar dåtidens livliga trafik. Apollos omtalas exempelvis såsom vid olika tillfällen 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. som fångenskapsbrev, ligger däri ett visst bestämt ställningstagande till de paulinska brevens äkthet: man utgår från att pastoralbrevet inte är paulinska — annars skulle ju också 2 Tim. höra

till fångenskapsbrevet. — Även fångenskapsbrevet förklarades av Baur och hans efterföljare för icke-paulinska. Dock vidhöll man att de hörde ihop med varandra. Brevet erkändes som äkta i följ. ordning: Filemon, Fil., Kol. och Ef.

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

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

Samtidigt med Kolosserbrevet skrevs *Efesierbrevet*, vilket även det överlämnades av Tykikus. — Vilka är adressaterna? Orden »i Efesus» (kap. 1:1) saknas i vissa handskrifter. Helt utelämnas kan de dock inte, då sammanhanget kräver ett angivande av adressater. I Marcions förteckning över Paulusbrev framställs brevet som 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 Efesierbrevet inte är avsett bara för innevånarna i staden Efesus framgår av att vissa av adressaterna förutsätts vara Paulus okända, medan efesierna var honom väl kända

(han hade ju bott i Efesus i tre år.). — Kol. och Ef. hör innehållsligt sett mycket nära samman med varandra. Man torde få anta att de bägge breven är skrivna samtidigt.

Församlingen i *Filippi* grundades av Paulus och Silas (Apg. 16:12 ff.). Detta brev hör inte så nära samman med de övriga fångenskapsbreven 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 inte 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 paulinitet. 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 inte 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 fångenskapsbreven. Han utgick därvid ifrån att Ef. var oäkta: det var en efterapning av Kol. Under sina forskningar kom han emellertid till det resultatet att Ef. på många punkter, där likheter fanns, 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 inte. Men om man antog att bägge bre-

ven var oäkta, inställde sig frågan: varför skulle någon ha skrivit två oäkta brev, som på detta sätt var 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 kan 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 innehåller anvisningar för pastoral- eller herdeämbetet.

Är breven autentiska? Härrör de från Paulus' hand? Första gången deras äkthet sattes i fråga var år 1804, då Christian Schmidt i ett arbete om 1 Tim. uppställde den teorin att brevet inte 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. inte 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 efterpaulinsk tid och alltså inte stamma från Paulus. Hans huvudskäl var två: 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 breven inte skulle kunna vara paulinska: man framhöll att vissa ord och uttryck, vilka förekommer i pastoralbre-

ven, sällan eller aldrig förekommer i paulinerna och vice versa, man kritiserade citeringen av vissa Jesus-ord, men trodde sig i pastoralbrevet återfinna en lärouppfattning som pekade på gammalkatolicism (det talas om den »sunda läran» o.s.v.).

Vad de bauska anmärkningarna angår, bortfaller i själva verket dessa i och med att den bauska historiesynen förkastas: deras *grund* borttrycks. De står sig inte heller inför historiska fakta och logisk granskning: 1) Den historiska forskningen har ådagalagt att den gnosis som breven bekämpar 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. känner till om den urkristna församlingsförfattningen har 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 ingenting 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 pastoralbrevet. 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 har 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 inte har beviskraft.

Förutom nämnda skäl för sen datering av pastoralbrevens har man anfört att den situation som breven förutsätter (vilka resor Paulus gjort o.s.v.) inte kan inpassas i vare sig Apg:s eller övriga pauliners berättelser om Paulus' verksamhet. Detta är riktigt, men det kan användas som bevis mot pastoralbrevens autenticitet endast i den mån det kan bevisas att Paulus' liv och verksamhet slutat med Apostlagärningarnas sista kapitel. Detta har man länge omhuldat som en dogm, men senare historiskt-juridiska undersökningar har frambragt resultat, vilka pekar i annan riktning. Det har nämligen kunnat fastslås att, om en person vädjade till kejsaren och hans mål inte förekommit inom två års förlopp, han automatiskt blev frikänd. I Apg:s slut omtalas att Paulus i Rom tillbragte en »hel tvåårsperiod». Därmed vill författaren 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 som fånge i Rom (1:8, 17, 2:9). Denna fångenskap framstår inte som Paulus' första; den är av annan karaktär än den som förutsätts i »fångenskapsbrevens». 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 framdeles sända Artemas eller Tykikus till Titus och uppmanar honom: »... skynda dig att komma till mig i Nikopolis. Jag har beslutat mig för att stanna där över vintern.» (3:12.) Nikopolis avser troligen staden med detta namn i Epirus. Bre-

vet 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 verksamhet omnämns såväl i 1 Clem. som i Muratorifragmentet.² Efter Spanienresan besökte han på nytt de tidigare grundade församlingarna 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 ligger 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 anger 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 får en antijudisk kristendom, av Baur betecknad som paulinism.

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

De olika nytestamentliga skrifterna har nu tillkommit därför att de representerar 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 (endast de paulinska brev som företräder denna tendens kan 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.)

² Jfr 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 modernmenighedens 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 livlig. Nok er at der ikke manglet på leiligheter til overførelse av evangeliet fra modernmenigheten 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 inte detta, att hon är identisk med det föremål eller den person som hon har uppfattat.

Gudsmedvetandet sammanfaller inte med självmedvetandet sålunda, att Gud och självet skulle genom fattandet eller förnimmandet bli ett eller sammansmälta till ett subjekt. Inte heller sammanfaller människans jag med världen som omger 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, antingen
det gäller Gud och de gudomliga tingen som är föremålen för
tron eller den skapade världens ting, består 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 var Gud. Det skulle betyda
den absoluta subjektivismen, som inte låter något ha själv-
ständig tillvaro utanför människan. Människan skulle därmed
proklamera sin suveränitet över skapelsen och Gud, fastän hon
inte varit med om att skapa, eller också skulle skapelsen så
småningom ha inträtt i samma mån som hon bildade sig en
föreställning om den omgivande världen. Hon har också på
denna väg genom sin tankeförmåga proklamerat sig som

världsskapare 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 inte så, att identitet skulle föreligga mellan oss och Honom, ty vi skulle då bli 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 inte kristendomen ett människans upphörande av att vara människa, inte 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. Vari 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 inte själv Gud, ty skapelsen får inte träda Skaparen för nära, och skapelsen får inte överskrida de gränser som är satta för den av Gud. Men detta hindrar inte, att skapelsen upphöjs genom det gudomliga liv som genomströmmar den i helgelsen och härliggörelsen. Människan blir därmed inte väsensidentisk med Gud men delaktig av Guds Ande och Kristi lekamen. Hennes ställning till den himmelske Fadern är inte 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 inte detta den åtskillnad som Jesus antyder i orden: ... jag far upp till min Fader och er Fader, till min Gud och er Gud (Joh. 20:17) ?

Den frälsta människan äger sitt barnskap *inom skapel-*

sen, men Kristus äger sitt sonskap *utanför och före skapelsen*. Genom himmelsfärden har Guds Son farit upp över alla himlar. Han har därmed fört sitt människoväsende in i den gudomliga väsenssfären. Har han inte 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 inte Kristi lekamen därmed upphöjts över skapelsen och vårt människoväsende upphöjts till himmelen?

Vår frälsning förmedlas genom Jesu människoblivande, där de gudomliga och mänskliga naturerna står 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 överförs Hans himmelska evighetsliv på den rättfärdiggjorda människan. Därigenom förnyas hela människan, hennes kropp, själ och ande, att de får gudslighet, och själv blir hon skickliggjord att ta emot, bli genomlyst 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 har 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 skall också Gud och de saliga människorna i fulländningen vara åtskilda och dock förenade med varandra, ty den frälsta mänskligheten lovprisar och tillber 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 ennu 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 nettopp 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 for såvidt 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 oppstår 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 parter 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 aldrig 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 kjærlighetsforholdet 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 tilsynsemdet; 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 *hertets* 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 oplevet, 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 görs i inledningen gällande att våra traditionella evangelier är otillförlitliga källor till Jesu liv och förkunnelse. De sägs vara stympade och rättade. År 1881 skulle emellertid G. J. Ouseley ha kommit över en gammal urkund till ett dittills okänt, inte korrigerat evangelium. Denna urkund, avfattad på arameiska, sägs 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 i att Jesus enligt det förra framställs som vegetarian. Som en av grundvalarna i hans förkunnelse framhålls hans krav på avhållsamhet från all köttföda. I den nya lag som Jesus skulle ha gett sina lärjungar, återfinns 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 inte 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 nämns dock ingenting. Det enda som sägs 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 bekräftar sanningen i »urevang-

eliets» skildringar anför 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 namngetts. 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 berömda 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 »Evangeliets 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 hänger i luften. Ofta anges inte ens titeln på det arbete varur ett citat är hämtat. Vilken upplaga det i respektive 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 sågs inte. 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 sådan grov förfalskning kan nämnas Papias-citatet på s. 7 f. Papias

levde under förra hälften av 100-talet (död omkring år 165) och var enligt Ireneus aposteln Johannes' åhörare och biskop Polykarpus' vän. I sin kyrkohistoria citerar Eusebius av Caesarea (död omkring 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 förklarat och utlagt. Därför har man ingenting att förebå 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 icke förbigå något av det han hört eller framställa något därav falskt.» Orden: »varvid han icke alltid fått allting tillfyllest förklarat och utlagt» saknar 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 står 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 finns 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, Tukydidides 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 är skrivna tidigast 1400 år efter de stora grekiska tragödernas död. För Platon är avståndet i fråga omkring 1300 år. Vad de berömda latinska författarna angår är förhållandena gynnsammare, men vi har ändå att räkna med 500 år och i regel avsevärt mer.³ De äldsta, mera omfattande papyrerna med nytestamentliga texter (P⁴⁵ och P⁴⁶) däremot härrör 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, bara 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 tilldrar sig större uppmärksamhet och blir föremål för ivrigare studium än Guds rena och klara ord, nedlagt i våra oförfalskade bibelböcker.

Fotnoter:

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 *Evangelíð eftir Johannes i Nýggja Testamenti*, gívið út hefur Det danske bibelselskab, Keypmannahavn 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 myrkríð 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 trúgva 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 gett en samlad bild av det uråldriga Etiopiens inre och yttre historia fram till våra dagar. »Så skriver man efter årtiondens inlevelse och mognade 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 inte 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 inte 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 inte 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 anmälarens förvisning 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 romar-brevskommentar 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 sammanhänger med detta brev. Författaren får därvid tillfälle att redogöra för och ta ställning till de viktigaste meningar som företrätts 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 Romarbrevet som över huvud taget finns. 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 ungefär hälften av det plane-rade arbetet. Det motsvarar dock inte arbetets första del utan utgörs 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, συνείδησις, 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.

Författaren anmäler att det ännu inte publicerade partiet kommer att behandla: 1. die johanneische Theologie, och 2. die Entwicklung zur Alten Kirche.

Signifikativt är sidoantalet för de olika ämnena: Jesu förkunnelse upptar 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**, professor 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 Gamla och Nya testamentets böcker, händelser och gestalter rör sig i. Innehåller 1.694 artiklar; artiklarna själva är inte 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 kommer 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 kan 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 – 1948 företagna långa resa i Afrika ger författaren 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 inte många svenska män som gjort så världsomspännande resor som Johan Hagner. Med Afrika, Indien, Kina och Amerika är han förtrogen, har inte bara 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
—: Paulus' brevs tid och plats	157
Ur Brevet til Romerne. Fortolket av <i>Olaf Moe</i>	172
Teol. lic. Constantin Piltz: 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>Evangelíð 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.
Språkligt bearbetad 2002.